

L'ĀTMAN-BRAHMAN
DANS LE BOUDDHISME ANCIEN

PUBLICATIONS
DE L'ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT

VOLUME XC

L'ĀTMAN-BRAHMAN
DANS LE BOUDDHISME ANCIEN

PAR

Kamaleswar BHATTACHARYA

Ouvrage publié avec le Concours du Centre National de la Recherche Scientifique



ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME-ORIENT
PARIS
1973

Dépositaire: Adrien-Maisonneuve, 11, rue Saint-Sulpice, Paris (6^e)

f

1
2

B
132
A8B46

*anattani attamānaṃ passa lokam sadevakaṃ |
niviḷḷhaṃ nāmarūpasmiṃ idaṃ saccaṃ ti maññati ||*

Sn. 756

Y1964347

AVANT-PROPOS

Ce livre est né d'un hasard. Conformément à une promesse ancienne¹, nous voulions écrire un livre sur le bouddhisme dans l'ancien Cambodge. Mais la rencontre d'une stampe d'inscription nous a amené à étudier à fond le problème de l'*ātman* dans le bouddhisme.

Ce problème existe-t-il? le bouddhisme n'a-t-il pas nié l'*ātman*? demandera-t-on, peut-être.

Nous n'avons qu'une réponse, que nous avons essayé de formuler de diverses façons à travers ce livre, mais toujours en l'appuyant sur une étude du Canon pāli, notamment des Nikāya, à savoir : le Buddha ne nie pas l'*ātman* upaniṣadique; au contraire, il l'affirme indirectement, *en niant ce qu'on croit faussement être l'ātman*.

Aux savants éminents, qui ont consacré leurs vies à l'étude du bouddhisme, nous n'adressons qu'une prière : qu'ils adoptent une attitude vraiment bouddhique, et qu'ils lisent ce livre avant de dire : « C'est impossible »!

Il nous faut expliquer la forme particulière que revêt cet ouvrage. La plupart des chapitres qui le composent furent présentés, entre 1963 et 1967, comme « rapports annuels » au Centre National de la Recherche Scientifique. Au cours des années, ces « rapports » ont été modifiés quant à leur contenu ; mais nous leur avons conservé leur forme initiale, peut-être à tort. La plupart des appendices sont issus de ce qui n'était, à l'origine, que des notes. Quelquefois (par exemple, à propos de *nāmarūpa*, Appendice IV), nous ne faisons qu'esquisser des recherches qui pourraient être poursuivies dans le détail.

Pour expliquer la philosophie upaniṣadique et bouddhique, nous avons recouru quelquefois à des parallèles avec les philosophies occidentales. Les similitudes qui apparaissent mériteraient sans doute d'être approfondies. Mais, pour l'instant, nous n'avons pas d'autre but que de rendre notre exposé aussi compréhensible que possible. Un certain nombre de comparaisons que l'on trouvera ici sont d'ailleurs celles mêmes que nous établissions pour nos étudiants à la Brown University, Providence, Rhode Island (USA).

Nous devons ajouter que l'élaboration de cet ouvrage doit beaucoup à cet enseignement. Nos étudiants, sympathiques et attentifs, nous ont ouvert parfois par leurs remarques des horizons nouveaux.

(1) *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie* (= Publications de l'École française d'Extrême-Orient, XLIX, Paris, 1961), p. 5.

A tous les auteurs qui sont cités dans cet ouvrage, nous devons quelque chose. Cependant, nous sommes particulièrement redevable à ceux qui ont étudié ce problème avant nous, notamment Hermann Oldenberg, Ananda Coomaraswamy et Sarvepalli Radhakrishnan¹. Pour notre compréhension du Madhyamaka, nous devons beaucoup aux travaux de T. R. V. Murti et de K. Venkata Ramanan.

Nous nous sommes abstenu, autant que possible, de donner à ce livre un caractère polémique. Plus soucieux de dire ce que nous avons à dire nous-même que de juger les autres, nous n'avons cité aucun auteur pour le critiquer, sauf sur des points qui sont pour nous essentiels.

Si les conditions dans lesquelles nous avons dû travailler avaient été meilleures, nous aurions pu, sans doute, obtenir un résultat plus proche de celui dont nous avons rêvé. Mais nous avons rencontré toutes sortes de difficultés pour consulter les livres essentiels...

Nous tenons à dire ce que nous devons à Jeffrey L. Masson, excellent sanskritiste. Celui-ci a non seulement mis à notre disposition sa bibliothèque personnelle à Providence, mais nous a aussi procuré de Harvard un grand nombre de textes pālis et sanskrits dont nous avons besoin. Nous regrettons de n'avoir pas pu lire un certain nombre de sources secondaires importantes.

M. Alexander B. Griswold, qui a bien voulu lire notre manuscrit, nous a décidé, le premier, à publier cet ouvrage. Nous le remercions vivement de ses encouragements.

Nous n'oublions pas non plus les entretiens féconds que nous avons eus, à Paris, avec Walpola Rāhula Thera, Tripiṭakavāgīśvarācārya. En dépit d'une divergence d'opinions, il a eu la bonté de nous éclairer sur bien des points.

Nous pensons avec regret à trois maîtres disparus : Louis Renou, Paul Mus et George Cœdès. Tous trois ont suivi avec une grande bienveillance nos efforts depuis nos premières recherches sur l'épigraphie sanskrite du Cambodge. Mais, pour le présent travail, c'est à M. Renou que nous devons le plus. Ce grand maître d'indianisme n'aimait pas les esprits « aventureux », et nous devons dire que l'accueil qu'il avait réservé à nos premiers « rapports » était plutôt froid. Mais il nous est agréable de nous rappeler que, après avoir lu notre chapitre sur le *brahman* (ch. II), il s'était enfin déclaré « convaincu ».

Nous remercions, encore une fois, M. Filliozat, Directeur de l'École française d'Extrême-Orient, ainsi que le Centre National de la Recherche Scientifique, pour tout le soutien qu'ils ont bien voulu nous accorder, soutien sans lequel ce livre n'aurait jamais vu le jour.

Paris-Brown University-Paris.

Juin 1970

(1) Le problème des rapports entre le bouddhisme et les Upaniṣad n'a pas cessé d'intéresser les chercheurs. Cf. P. Horsch, « Buddhismus und Upaniṣaden », dans *Pratidānam: Indian, Iranian and Indo-European Studies presented to F.B.J. Kuiper on his Sixtieth Birthday* (The Hague-Paris, Mouton, 1968), pp. 462-477.

CHAPITRE PREMIER

ĀTMAN ANĀTMAN

Une inscription sanskrite du Cambodge, l'inscription B de Bât Čūṃ (règne de Rājendravarman : 944-968 A.D.), débute par la stance suivante¹ :

*Buddho bodhiṃ vidadyād vo yena nairātmyadarśanam |
viruddhasyāpi sādhuḅktaṃ sādhanam paramātmānaḅ ||*

L'idée de *paramātmāna* est contradictoire (*viruddha*) à la doctrine de *nairātmya*; néanmoins, le Buddha a enseigné cette même doctrine comme moyen (*sādhana*) d'atteindre au *paramātmāna* !

G. Cœdès, lorsqu'il éditait et traduisait cette inscription en 1908, y voyait une contamination du bouddhisme par l'hindouisme au Cambodge. Nous sommes amené aujourd'hui à écarter cette hypothèse, grâce au *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, édité et traduit par S. Lévi en 1907 et 1911. La stance 23 du chapitre IX dit en effet :

*sūnyatāyāṃ viśuddhāyāṃ nairātmyātmāgralābhataḅ² |
buddhāḅ śuddhātmalābhivād gatā ātmamahātmatām ||*

Le commentateur, d'accord avec le texte³, écrit :

*tatra cānāsrave dhātau buddhānām paramātmā nirdiśyate. — kiṃ
kāraṇam? — agranairātmyātmakatvāt. agraṃ nairātmyaṃ viśuddhā
tathatā, sā ca buddhānām ātmā, svabhāvārthena. tasyāṃ viśuddhāyām
agraṃ nairātmyam ātmānaṃ buddhā labhante śuddham. ataḅ śud-
dhātmalābhivād buddhā ātmamahātmyaṃ prāptā ity anenābhisaṃdhi-
nā buddhānām anāsrave dhātau paramātmā vyavasthāpyate.*

(1) G. Cœdès, « Les inscriptions de Bât Čūṃ », *J.A.* 1908 (2), pp. 230 et 241, st. I (cf. pp. 241-242, n. 4).

(2) La lecture de S. Lévi est ici corrigée d'après G. M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, I (Tokyo, 1958), p. XIII.

(3) Ce n'est pas, semble-t-il, toujours le cas. Cf. *infra*, p. 17, n. 2 ; p. 59, n. 2. Cf. aussi, ci-dessous, l'interprétation de *nairātmyātmāgralābhataḅ*. Nous ne discuterons pas ici le problème (souvent discuté) de l'identification du ou des auteurs de ce texte et de ce commentaire. Nous voulons dire, simplement, qu'ils ne nous semblent pas avoir été composés par une même personne.

D'après la traduction de S. Lévi, légèrement modifiée :

« Dans la Vacuité¹ toute pure, les Buddha ont atteint le sommet de l'*ātman* qui consiste dans l'Impersonnalité². Puisqu'ils ont ainsi trouvé l'*ātman* pur, ils sont arrivés à la grandeur de l'*ātman*. »

« Et, dans ce Plan Sans-Écoulement, on indique le *paramān* des Buddha. — Pourquoi donc? — Parce que leur *ātman* consiste dans l'Impersonnalité capitale. L'Impersonnalité capitale, c'est l'Ainsité³ toute pure, et elle est l'*ātman*, au sens de nature-propre⁴, des Buddha. Quand elle est toute pure, les Buddha arrivent à l'Impersonnalité capitale, qui est l'*ātman* pur. Arrivés à l'*ātman* pur, les Buddha arrivent à la grandeur de l'*ātman*. Et c'est avec cette Arrière-pensée que le *paramān* des Buddha est classé dans le Plan Sans-Écoulement. »

Le commentaire du *Ratnagoṭravibhāga* explicite encore davantage cette pensée :

tatra yā rūpādike vastuny anitye nityam iti saṃjñā, duḥkhe sukham iti, anātmāny ātmeti, aśubhe śubham iti saṃjñā, ayam ucyate caturvidho viparyāsaḥ. etadviparyayaṇa caturvidha evāviparyāso veditavyaḥ. — katamaś caturvidhaḥ? — yā tasminn eva rūpādike vastuny anitya-saṃjñā, duḥkhasaṃjñā, anātmasaṃjñā, aśubhasaṃjñā, ayam ucyate caturvidhaviparyāsaviparyayaḥ. — sa khalv eṣa nityādilakṣaṇam Tathāgatadharmakāyam adhikṛtyeḥa viparyāso 'bhipreto yasya pratipakṣeṇa caturākārā Tathāgatadharmakāyaguṇapāramitā vyavasthāpitā, tadyathā nityapāramitā, sukhapāramitā, ātmapāramitā, śubhapāramitā. eṣa ca grantho vistareṇa yathāsūtram anugantavyaḥ: viparyastā, Bhagavan, saṭtvā upālteṣu pañcasūpādānaskandheṣu. te bhavanīty anitye nityasaṃjñīnaḥ, duḥkhe sukhasaṃjñīnaḥ, anātmāny ātmasaṃjñīnaḥ, aśubhe śubhasaṃjñīnaḥ. sarvaśrāvaka-pratyekabuddhā api, Bhagavan, śūnyatājñānenādrṣṭapūrve sarvajñājnānaviṣaye Tathāgatadharmakāye viparyastāḥ. ye, Bhagavan, saṭtvāḥ syur Bhagavataḥ putrā aurasā nityasaṃjñīna ātmasaṃjñīnaḥ sukhasaṃjñīnaḥ śubhasaṃjñīnas te, Bhagavan, saṭtvāḥ syur aviparyastāḥ; syus te, Bhagavan, samyagdarśīnaḥ. — tat kasmād dhetoḥ? — Tathāgatadharmakāya eva, Bhagavan, nityapāramitā, sukhapāramitā, ātmapāramitā, śubhapāramitā. ye, Bhagavan, saṭtvās Tathāgatadharmakāyam evaṃ paśyanti te samyak paśyanti; ye samyak paśyanti te Bhagavataḥ putrā aurasā iti vistarāḥ.

(1) *Śūnyatā* : cf. *infra*, pp. 96-97.

(2) C'est ainsi que nous comprenons l'expression *nairātmīyātmāgralābhataḥ*. Le commentateur en donne une interprétation différente.

(3) Dans sa traduction du *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra*, S. Lévi utilise le terme *Quiddité*. Mais, dans sa traduction de la *Triṃśikā*, il lui substitue le mot *Ainsité*, « exactement façonné sur l'original (*tathā* = ainsi+*ā* = suff. té) et qui en rend plus exactement le sens » (*Matériaux pour l'étude du Système Vijñaptimātra* [Paris, 1932], p. 118, n. 3). Vasubandhu définit ainsi *tathatā* : *sarvakālaṃ tathābhāvāt*. (*Triṃśikā*, 25 ; cf. Candrakīrti, *MKV.*, p. 265 [*infra*, p. 97] : *tathābhāvo 'vikāritvaṃ sadaiva sthāyitā*).

(4) Sur l'équivalence *svabhāva* (ou *svarūpa*) = *ātman*, cf. *infra*, p. 71, n. 2.

... pañcasūpādānaskandheṣu ātmadarśinām anyatīrthyānām asadāt-
magrahābhīrativīparyayeṇa prajñāpāramitābhāvanāyāḥ paramātmāpā-
ramitādīgamaḥ phalaṃ draṣṭavyam. sarve hy anyatīrthyā rūpādīkam
atatsvabhāvaṃ vastv ātmety upagatāḥ. tac caiṣāṃ vastu yathāgraham
ātmalakṣaṇena viśaṃvāditvāt sarvakālam anātmā. Tathāgataḥ punar
yathābhūtajñānena sarvadharmanairātmyaparapāramiprāptiḥ¹. tac
cāsyā nairātmyam anātmalakṣaṇena² yathādarśanam a viśaṃvāditvāt
sarvakālam ātmābhīpretāḥ, nairātmyam evātmani kṛtvā. yathoktaṃ
sthito 'sthānayogeti.

« La notion du permanent (*nitya*) dans ce qui est impermanent (*anitya*), du bonheur (*sukha*) dans ce qui est douloureux (*duḥkha*), de l'*ātman* dans ce qui est non-*ātman* (*anātmān*), du pur (*śubha*) dans ce qui est impur (*aśubha*), à savoir dans les choses telles que la forme corporelle (*rūpa*), etc., voilà ce qu'on nomme : la quadruple méprise (*vīparyāsa*)³. Par inversion de celle-ci, on doit comprendre que la non-méprise (*avīparyāsa*), également, est quadruple. — Quelle est cette quadruple non-méprise? — La notion de l'impermanent, de la douleur, de l'*anātmān* et de l'impur, dans ces mêmes choses, à savoir : la forme corporelle, etc., — voilà ce qu'on nomme : quadruple inversion de méprise (*vīparyāsa-vīparyaya*). — Mais, par rapport au *dharmakāya*⁴ du Tathāgata, qui a pour caractéristique d'être permanent (*nitya*), etc., cette non-méprise elle-même est regardée ici comme une méprise, par opposition à laquelle est établie la Perfection⁵ de qualité du *dharmakāya* du Tathāgata, Perfection qui revêt quatre formes : être permanent (*nitya*), être heureux (*sukha*), être l'*ātman*, et être pur (*śubha*). On doit comprendre ce texte, en détail, selon le [*Śrīmālādevīsīmaṇāda-*]Sūtra : ' Seigneur, les êtres se méprennent à l'égard des cinq groupes d'éléments de l'existence qu'ils ont assumés (*upātteṣu pañcasūpādānaskandheṣu*)⁶ : ils ont la notion du permanent dans ce qui est impermanent, du bonheur dans ce qui est douloureux, de l'*ātman* dans ce qui est non-*ātman*, du pur dans ce qui est impur. Tous les Śrāvaka et Pratyekabuddha, d'autre part, Seigneur, se méprennent à l'égard du *dharmakāya* du Tathāgata, qui est l'objet de la connaissance de l'Omniscient ; ils n'en ont pas la vision, faute d'une intuition de la Vacuité (*śūnyatājñānenādr̥ṣṭapūrve sarvajñajñānaviśaye Tathāgatadharmakāye viparyastāḥ*). Les êtres, Seigneur, qui sont les fils véritables (*putrā aurasāḥ*) du Seigneur, ayant les notions du Permanent, de l'*ātman*, du Bonheur et du Pur, ces êtres, Seigneur, ne se méprennent pas ; ils voient juste, Seigneur. — Pourquoi cela? — C'est le *dharmakāya*

(1) Sur la lecture, cf. ci-dessous, p. 6, n. 4.

(2) Cf. ci-dessous, p. 6, n. 5.

(3) Cf. *infra*, p. 30, n. 4.

(4) Au sujet du *dharmakāya*, voir *infra*, pp. 61-62, et ch. II.

(5) Sur le terme *pāramitā*, voir Lamotte, *Traité*, II, p. 1058, n. 2 ; Edgerton, *Dictionary*, s.v.

(6) Cf. *infra*, p. 109, n. 4.

du Tathāgata qui constitue, Seigneur, les Perfections : être permanent, être heureux, être l'*ātman*, et être pur. Les êtres, Seigneur, qui voient ainsi le *dharmakāya* du Tathāgata voient juste, et ceux qui voient juste sont les fils véritables du Seigneur '.

« Les adeptes d'autres doctrines (*anyatīrthyāḥ*)¹ voient l'*ātman* dans les cinq groupes d'éléments de l'existence. Ils s'attachent ainsi à saisir un *ātman* qui n'existe pas (*asadātmagrahābhirati*)². Par inversion de cet attachement, est pratiquée la *Prajñāpāramitā*, et le fruit de cette pratique est l'obtention de la Perfection : le *paramātman* (*paramāmapāramitādhiḡama*). Tous les adeptes d'autres doctrines, en effet, considèrent comme *ātman* une chose qui n'a pas sa nature propre (*atatsvabhāva*), à savoir : la forme corporelle, etc. Cette chose est en tout temps non-*ātman* (*sarvakālam anātmā*), car, sous quelque aspect qu'on la saisisse, elle est en contradiction avec les caractéristiques de l'*ātman* (*yathāgraham ātmalakṣaṇena viṣaṃvādītvāt*)³. Le Tathāgata, en revanche, grâce à sa connaissance absolue (*yathābhūtajñānena*), a obtenu une parfaite intuition de l'Impersonnalité de tous les éléments séparés⁴. Cette Impersonnalité est en accord, à tous points de vue (*yathādarśanam*), avec les caractéristiques de l'*ātman*⁵. On la regarde donc, en tout temps, comme l'*ātman*, en faisant de l'Impersonnalité elle-même l'*ātman* (*nairātmyam evātmāni kṛtvā*). On dit de même : ' Il s'y tient en ne s'y tenant pas ' (*sthito 'sthānayogena*)⁶. »

L'idée de *paramātman* n'est donc pas contradictoire à la doctrine de *nairātmya*, mais les deux termes désignent, de deux points de vue différents, la même chose. A propos du passage du *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, R. Grousset a fort bien dit :

« Peut-être est-il permis de faire remarquer qu'une telle conception

(1) Sur *tīrthika/tīrthya*, cf. « Supplément aux Recherches sur le Vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », I, BEFEO. LIII, 1 (1966), pp. 274-275.

(2) Cf. ci-dessous, p. 17, n. 2 ; pp. 67, 74.

(3) L'*ātman* est permanent (*nitya*), heureux (*sukha*), pur (*śubha*), alors que le *rūpa* et les autres *skandha* sont impermanents (*anitya*), douloureux (*duḡkha*), impurs (*aśubha*).

(4) *sarvadharmānairātmyaparapāramiprāptaḥ* (édition, p. xvi : « Corrections »), ou *sarvadharmānairātmyaparapāram abhiprāptaḥ* (p. 31) ?

(5) Au lieu de *anātmalakṣaṇena*, nous lisons : *ātmalakṣaṇena*. D'une part, la vue des *anyatīrthyāḥ* est en contradiction avec les caractéristiques de l'*ātman* (*ātmalakṣaṇena viṣaṃvādītvāt*) ; d'autre part, la vue du Tathāgata est en accord avec elles (*viṣaṃvādītvāt*).

(6) ASP., p. 4 (l. 25), etc. — Cf. MKV., p. 265 (*infra*, p. 97, n. 6) : *adarśanayogena viṣayatvam upayāti* ; *ibid.*, p. 373 : *anadhigamanayogena svayam adhigacchanti* (cf. May, n. 10.3 ; p. 73 et n. 103). Cf. aussi le *cittam acittam* des *Prajñāpāramitā* : Lamotte, *Vimalakīrti*, pp. 56 et suiv. (cf. *Laṅk.* III, 30 ; *Triṃśikā*, 29 ; *infra*, p. 54, n. 1).

Ratnagoṭravibhāga, pp. 30-31. Voir aussi Jikido Takasaki, *A Study on the Ratnagoṭravibhāga (Uttaratantra), being a Treatise on the Tathāgatagarbha Theory of Mahāyāna Buddhism* (= *Serie Orientale Roma*, XXXIII, 1966), pp. 207 et suiv. L'auteur fait remarquer avec justesse : « Here '*ātman*' should be understood in the sense of '*dharmakāya*' or '*dharmadhātu*' as the universal essence or truth itself, which represents, in its turn, the Non-substantiality (*nairātmya*) of separate elements and individuals » (p. 207, n. 66). — Nous parlerons plus tard d'autres textes mahāyāniques (*infra*, p. 33, n. 4 ; pp. 37-39, 66, 68 ; p. 77, n. 1 ; cf. pp. 129 et suiv.).

rappelle assez curieusement les données de certaines *upaniṣad*; l'*ātman* consistant essentiellement en *nairātmya* ou, si l'on préfère, la personne se résolvant, en son tréfonds, en impersonnalité, nous nous rapprochons là de l'*ātman* impersonnel de la *Bṛhadāraṇyaka*. Et ce retour au plus vieux passé brahmanique n'est pas sans annoncer l'avenir... si nous envisageons l'*ātman*, si impersonnel, si neutre, si inqualifié, si semblable à la vacuité, de certaines *upaniṣad* et de Śaṅkara, nous serons frappés de voir combien est médiocre la distance qui le sépare de l'*ātman nirātman* d'Asaṅga¹. »

Rappelons que, dans la *Taittirīya-Upaniṣad*, déjà, le *brahman-ātman* est appelé *anātmya*². La *Maitri*, à son tour, emploie les termes *nirātman* et *nirātmaka*³. Sur un point, cependant, nous nous séparons de l'auteur que nous venons de citer : où il voit, d'abord, une rupture (bouddhisme ancien) et, ensuite, un « retour » (Mahāyāna), nous avons été amené à reconnaître une continuité.

Qu'est l'*ātman* upaniṣadique? — L'*ātman* n'est pas l'ego individuel, mais « la sur-réalité du *jīva*, de l'ego individuel »⁴. L'*ātman* n'est ni le corps ni l'ensemble des éléments psycho-physiques qui composent l'individu empirique⁵. Le « corps » n'est qu'un « support » (*adhiṣṭhāna*) de l'*ātman* incorporel (*aśarīra*)⁷, — de l'*ātman* « sans *ātman* » (*anātmya*, *nirātman*, *nirātmaka*)⁸. « De même que l'animal est attelé au char, de même le *prāṇa* (c'est-à-dire l'*ātman*)⁹ est attelé à ce

(1) R. Grousset, *Les philosophies indiennes*, II (Paris, 1931), p. 28.

(2) *TU*. II, 7.

(3) *MaiU*. II, 4; VI, 20. 21. 28. — Cf. *infra*, p. 69 et n. 2.

(4) Radhakrishnan, *Up.*, p. 74.

(5) *ChU*. VIII, 7-12; *TU*. II et III. — Cf. ci-dessous, pp. 24 et suiv.

(6) Le mot *śarīra*, dans le sens le plus large, désigne non seulement le « corps grossier », mais aussi le « corps subtil ». Autrement dit, il désigne le complexe psycho-physique. Voir *infra*, p. 69, n. 2 (p. 70).

(7) *ChU*. VIII, 12, 1. Cf. *Kāṭha-Up*. II, 22.

(8) Ci-dessus.

(9) Les *Upaniṣad* utilisent souvent le mot *prāṇa* comme synonyme de *ātman-brahman* (cf. *Bṛhadāraṇyaka*, *infra*, p. 33, n. 2; p. 47 et n. 3, avec Śaṅkara). Il s'agit là, sans doute, d'un rappel du sens primitif du mot *ātman* « souffle vital » (assimilé, sur le plan cosmique, au Vent, *Vāta|Vāyu*)^a. *Prāṇa-brahman-ātman* n'est pas cependant le souffle vital, mais son fondement (*prāṇasya prāṇaḥ*, *BĀU*. IV, 4, 18 [cf. *Kena-Up*. I, 2]; cf. II, 1, 20; 5, 15; Śaṅkara sur *Muṇḍ.Up*. III, 1, 4 : *prāṇa* = *prāṇasya prāṇaḥ*). Il est lui-même *aprāṇa* (*BĀU*. III, 8, 8 [*infra*, p. 101, n. 3]; cf. *Muṇḍ.Up*. II, 1, 2). Comment ne pas rapprocher ce *prāṇa* « sans *prāṇa* » de l'*ātman* « sans *ātman* » (ci-dessus), fondement

a. Telle est du moins l'opinion de la majorité des auteurs. Cf. Oldenberg, *LUAB*², p. 45 : « Die Grundbedeutung von Ātman ist, wie sich kaum bezweifeln lässt, 'Atem'; mit diesem deutschen Wort gehört das indische etymologisch wohl zusammen ». — *Contra*, Deussen, *AGPh*. I, 1, p. 285 (cf. article dans *ERE*. II, p. 195; *contra*, Keith, *RPhVU*. II, p. 451); L. Renou, « On the word Ātmán », *Vāk*, 2, p. 151. — Le passage du sens de « souffle vital » à celui de « individu » est facile à imaginer : l'essence de l'individu — son âme — était censée résider dans le souffle vital (« rappelle akkadien *napištu* 'souffle vital, vie, individu' », A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, II [= *Publications de l'Institut de Civilisation indienne*, fascicule 3, Paris, 1956], p. 335, § 910 a).

corps¹. » L'*ātman* est le « meneur intérieur » (*antaryāmin*), qui réside dans l'Univers, mais qui en est distinct, que l'Univers ne connaît pas. Toutes nos activités dérivent de lui ; il n'y a pas d'autre voyeur que lui, pas d'autre entendeur, pas d'autre penseur, pas d'autre connaisseur. Cependant, lui-même demeure invisible, inaudible, impensable, inconnaissable². L'*ātman* est la « lumière intérieure » (*antarjyotis*) de l'homme³.

de tous les *ātman* (*asminn ātmani... sarva ela ātmānaḥ samarpitāḥ*, *BĀU.* II, 5, 15) ? Notons aussi que la *Chândogya-Upaniṣad* (VI, 3, 2-3 ; 11, 1-3 ; cf. *Amṛtabindu-Up.* 13 [dans *Thirty-two Upaniṣads = Ānandāśrama Sanskrit Series*, 29, Poona, 1895] emploie le terme *jīva* pour désigner l'*ātman* : terme qui sera réservé plus tard au phénomène psychophysique. Cf. *MaiU.* VI, 19 : *aprāṇād iha yasmāt saṃbhūtaḥ prāṇasaṃjñako jīvas tasmāt prāṇo vai turyākhye dhārayet prāṇam. — aprāṇāt prāṇādiviśeṣarahitāc cidātmāna eveda dehe yasmāt prāṇasaṃjñako jīvaḥ saṃbhūtaḥ, prāṇadhāriṇopādhiṇā prāṇasaṃjñāṃ prāpya jīvo jāta iti yāvat, tasmāt prāṇo vai svabhāvato 'prāṇo 'pi prāṇa iti prasiddhaḥ sa turyākhye 'vasthātrayātīte 'prāṇe prāṇam ātmānaṃ dhārayet, prāṇātmabhāvanāṃ hīlvāprāṇacidātmabhāvanāṃ kuryād ity arthaḥ, Rāmatīrtha. (Sur *tur[ī]ya*, voir *infra*, p. 26). — Sur tout ceci, cf. *infra*, pp. 127-128.*

(1) *sa yathā prayogya ācaraṇe yuktaḥ, evam evāyam asmiṇ charīre prāṇo yuktaḥ*, *ChU.* VIII, 12, 3. — Cf. *BĀU.* IV, 3, 35 : *tadyathānaḥ susamāhitam utsarjad yāyād evam evāyaṃ śārīra ātmā prājñenātmanānvārūḍha utsarjan yāli. — Kaṭha-Up.* III, 3 : *ātmānaṃ rathinaṃ viddhi śārīraṃ ratham eva tu. — Chāgaleya-Up.* 7 (édition-traduction de L. Renou, Paris, 1959 ; cf. Belvalkar-Ranade, pp. 257-258). — *MaiU.* II, 3-4 : *śakaṣam ivācetanam idaṃ śārīram, kasyaiśa khalv idr̥ṣo mahimālīndriyabhūtasya yenaitadvidham etac celanavat pratiṣṭhāpitam, pracodayitā vāsya ... yo ha khalu vāvopariśhaḥ śrūyate guṇeṣu ivordhvaretasaḥ sa vā eṣa śuddhaḥ pūtaḥ sūnyaḥ śānto 'prāṇo nirātmānanto 'kṣayyaḥ sihiraḥ śāsvato 'jaḥ svatantraḥ sve mahimni tiṣṭhati ; anedam śārīraṃ celanavat pratiṣṭhāpitam, pracodayitā vaiṣo 'py asya. — Ibid., II, 6 ; IV, 4.*

Cf. *infra*, pp. 60 et suiv.. — « The contrast with the Platonic metaphor in the *Phaidros* is as obvious as the parallel », Keith, *RPhVU.* II, p. 555, n. 6.

(2) *BĀU.* III, 7. Cf. *ibid.*, III, 8, 11 ; 4, 2. — L'*ātman* est à la fois le plus lointain et le plus proche : *dūrāt sudūre tad antike ca, Muṇḍ.Up.* III, 1, 7. Cf. *Īśā-Up.* 4-5 ; *Kaṭha-Up.* II, 21-22. — *BhG.* XIII, 15-16 :

*bahir antaś ca bhūtānām acaraṃ caram eva ca |
sūkṣmatvāt tad avijñeyaṃ dūrasīhaṃ cāntike ca tat ||
avibhaktaṃ ca bhūteṣu vibhaktaṃ iva ca sthītam |*

Aṣṭāvakra-Gītā, I, 19-20 :

*yathaiṅvādarśamadhyasṭhe rūpe 'ntaḥ paritas tu saḥ |
īthaiṅvāsmiṇ śarīre 'ntaḥ paritaḥ parameśvaraḥ ||
ekaṃ sarvagataṃ vyoma bahir antaḥ yathā ghaṭe |
nīyaṃ niranāraṃ brahma sarvabhūtagaṇe talhā ||*

Viṣṇudharmottara, I, 67, 20 (éd. Venkaṭeśvara Press, Bombay) : *bhūtāntarastho 'pi na bhūtasamstha āścaryam etan mama devadeva. — Voir aussi infra*, p. 18, n. c.

E. Bréhier (*La philosophie de Plotin* [Paris, 1928], pp. 164-165) écrit : « ... la doctrine propre de Plotin, c'est que la transcendance platonicienne, bien comprise, implique au fond l'immanence, en d'autres termes, qu'il ne peut y avoir de continuité véritable dans le domaine des réalités spirituelles, s'il n'y a pas absorption de la réalité inférieure dans la réalité supérieure. Il ne s'agit pas de l'immanence, telle que la concevaient les Stoïciens, à savoir de la circulation et de la dispersion du premier principe à travers les choses, mais

(suite de la note page suivante)

(3) *BĀU.* IV, 3. — Le *brahman-ātman* est appelé « la lumière des lumières » (*jyotiṣāṃ jyotis*), *BĀU.* IV, 4, 16 ; *Muṇḍ.Up.*, II, 2, 9 ; *BhG.* XIII, 17. Cf. *Kaṭha-Up.* V, 15 (= *Muṇḍ.Up.* II, 2, 10 = *Śvet.Up.* VI, 14 ; cf. *BhG.* XV, 6 ; *Ud.* I, 10, p. 9 [= *Netti*, p. 150]. — *antaḥ śarīre jyotirmayo hi śubhraḥ [ātmā]*, *Muṇḍ.Up.* III, 1, 5. Voir aussi *ChU.* VIII, 3, 4 ; 12, 3 (cf. *MaiU.* II, 2). — *Infra*, p. 30, n. 6.

L'*ātman* corporel (*saśarīra*) est mortel ; il éprouve le plaisir et la douleur. Mais l'*ātman* incorporel (*aśarīra*), l'*ātman* authentique, est immortel ; il est exempt de tout plaisir et de toute souffrance¹.

Le Buddha ne nie point cette réalité absolue, cette « sur-réalité de l'ego individuel ». Il ne fait que condamner l'opinion courante de son temps, qui identifie l'*ātman* avec cet ego individuel. Il condamne les « enfants » (*bāla*)² qui aspirent à devenir permanents, non pas en se plongeant dans le Permanent, au delà des catégories empiriques de l'espace, du temps et de la causalité³, mais grâce à une acquisition temporelle, *post mortem*, de cet état idéal, dans un monde supérieur⁴.

(suite de la note 2)

tout au contraire, de ce qu'on pourrait appeler l'immanence dans le transcendant, d'une absorption des choses dans leur principe^a. ... L'immanence, ainsi comprise, semble être à Plotin, non pas l'opposé, mais, au contraire, la condition de la véritable transcendance ».

Ces constatations sont vraies aussi pour les Upaniṣad. Cf. notamment l'analyse de la *Taittirīya-Upaniṣad* (II et III) : « The higher includes the lower and goes beyond it », Radhakrishnan, *Up.*, p. 557, n. . Mais on pourrait dire de même, en renversant les termes, que la transcendance du *brahman-ātman* dans les Upaniṣad, comme de l'Un chez Plotin, est la condition de sa véritable immanence. Comment un seul et même être serait-il tout entier partout, si partout il n'était pas en lui-même (*svastha*, *MaiU.* II, 7 [cf. *infra*, p. 60] ; *upariṣṭha* « situé au-dessus [des phénomènes] », *ibid.*, II, 4 [cf. ci-dessus, n. 1 ; *infra*, p. 60 et n. 8]), autrement dit, s'il se perdait dans les choses en se mélangeant avec elles ? « Il cesserait d'être l'être universel... ; il serait, par accident, l'être d'une autre chose » (Plotin, *Ennéades*, VI, 4, 3 [trad. Bréhier, coll. Budé]). Cf. aussi Maître Eckhart : « Ce qui est un en beaucoup de choses doit nécessairement être au-dessus des choses » (*Traité et Sermons*, traduits de l'allemand par F. A. et J. M. avec une introduction par M. de Gandillac, Paris, 1942, p. 160 [Sermon, n° 9]).

On peut donc dire avec Radhakrishnan (*Indian Philosophy*², I, p. 184) : « Brahman is in the world, though not as the world », ou (*ibid.*, p. 203) : « The Upaniṣads declare that the universe is in God. But they never hold that the universe is God ». Cf. Śaṅkara : « Bien que la cause (c'est-à-dire le *brahman*) et l'effet (i.e. le monde) ne soient pas distincts l'un de l'autre, c'est l'effet qui a pour essence la cause, ce n'est pas la cause qui a pour essence l'effet » (*ananyatve 'pi kārya-kāraṇayoḥ kāryasya kāraṇātmatvam, na tu kāraṇasya kāryātmatvam, Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 1, 9, p. 446) ; « C'est l'univers déployé qui a pour nature propre le *brahman*, ce n'est pas le *brahman* qui a pour nature propre l'univers déployé » (*brahmasvabhāvo hi prapañco na prapañcasvabhāvaṃ brahma, ibid.*, III, 2, 21, p. 712) ; Ce sont le *nāman* et le *rūpa* qui ont pour essence le *brahman*, ce n'est pas le *brahman* qui a pour essence le *nāman* et le *rūpa* (... *nāmarūpe ... brahmaṇaivātmavatī, na brahma tadātmakam, Taittirīyopaniṣad-bhāṣya*, II, 6, *infra*, p. 154, n. 5). — *BhG.* VII, 12 ; IX, 4-5, avec les notes de Radhakrishnan (*The Bhagavadgītā*² [London, 1949, etc.], pp. 217, 239-240). — Belvalkar-Ranade, p. 384.

(1) *ChU.* VIII, 12, 1. Cf. *Kaṭha-Up.* II, 22.

(2) Les « ignorants » sont appelés *bāla* « enfants », parce que leur conscience ne s'est pas encore pleinement épanouie. Cf. *infra*, p. 139 et n. 1, à propos d'*avidyā/avijjā*.

(3) *deśa-kāla-nimitta*, comme le dira plus tard le Vedānta (cf. Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 137).

(4) *attani vā, bhikkhave, sati, attaniyaṃ me ti assa? — evaṃ, bhante. — attaniye vā, bhikkhave, sati, attā me ti assa? — evaṃ bhante. — attani ca, bhikkhave, attaniye ca saccato thetato anupalabbhamāne, yaṃ p' idaṃ diṭṭhiññhānaṃ: so loko so attā, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tath' eva ṭhassāmīti, nan' āyaṃ,*

a. L'auteur renvoie ici à Arnou, *Le Désir de Dieu*, p. 162, sq.

Le Buddha n'est ni un « pessimiste », ni un « nihiliste »¹ ; il ne préconise point la destruction (*uccheda, vināsa, vibhava*) de l'individu existant

bhikkhave, kevalo paripūro bāladhammo? M. I, p. 138. — Cf. *infra*, p. 14, n. 7 ; p. 15, n. 1 ; p. 67, n. 3.

L'ātman n'est pas un objet à « saisir » : *anupalabbhamāna* (cf. *anupalabbhiyamāna*, ci-dessous, p. 11, n. 1 ; cf. aussi *ananuvejja, infra*, p. 11, n. 1, et pp. 123 et suiv.), mais, transcendant au moi empirique, il est notre essence véritable, que nous devons découvrir au plus profond de nous-mêmes. *nānātmalābhavad aprāptaprāplilakṣaṇa ātmalābhaḥ, labdhṛ-labdhavayayor bhedābhāvāt*, Śāṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, I, 4, 7 (p. 144).

Oldenberg, qui traduit l'expression *anupalabbhamāna* par « nicht zu erfassen » (*Buddha* [éd. 1961], p. 255 ; cf. *LUAB*², p. 258 ; voir aussi, sur la question, ci-dessous, p. 67, n. 3), précise : « So scheint es, dass eine kategorische Äusserung über das Problem eines dem Denken unerfassbaren, einer jenseitigen Ordnung der Dinge angehörigen Selbst vermieden werden sollte » (*LUAB*², p. 309, n. 194 [cf. *infra*, p. 43, n. 1]). Cependant, ce même auteur se demande s'il ne s'agit pas, dans ce passage, d'une polémique contre les Upaniṣad (*LUAB*², p. 258, n. 1). Cette idée est affirmée par d'autres auteurs plus récents : ainsi, H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, NR. 11), p. 4 (1014) ; W. Rāhula, *L'enseignement du Bouddha* (Paris, 1961), p. 86 et n. 17. Mais elle est inexacte, comme nous le verrons plus loin (p. 14, n. 7 ; p. 15, n. 1). H. von Glasenapp cite *BĀU*. IV, 4, 13. Le sens de ce passage est cependant tout autre (cf. *infra*, p. 36)^a. La doctrine critiquée dans le passage du *Majjhima-Nikāya* nous fait plutôt penser à la fameuse doctrine de Śāṅḍilya, où l'on a reconnu l'influence des anciennes représentations ritualistes-théistes (cf. Deussen, *AGPh*. I, 2, p. 308 ; Keith, *RPhVU*. II, p. 582 ; Belvalkar-Ranade, p. 386). Cette doctrine, que l'on trouve dans la *Chāndogya-Upaniṣad*, apparaît déjà dans le Livre X du *Śatapatha-Bṛahmaṇa* : *sa prāṇasyātmā, eṣa ma ātmā, etam ita ātmānaṃ pretyābhisambhaviṣyāmi* (ŚB. X, 6, 3, 2). — *eṣa ma ātmāntar hṛdaye, etad brahma, etam itaḥ pretyābhisambhavitāsmi* (*ChU*. III, 14, 4). [Ici, il faut prendre le mot *pretya* au sens littéral, et non pas au sens figuré, comme ailleurs : ci-dessous, p. 50, n. 7.] La contradiction interne de cette doctrine est évidente : « Wer fühlt nicht den innern Widerspruch dieser Worte, und dass es, wenn der Ātman wirklich meine Seele ist, keines Hingehens mehr zu ihm bedarf ! » Deussen, *AGPh*. I, 2, p. 309 ; cf. p. 321. — Voir aussi Śāṅkara, *Chāndogyanopaniṣad-bhāṣya*, III, 14, 4.

(1) Ces termes ne se justifient que sur le plan de la connaissance empirique. L'Absolu, auquel ne s'applique aucune catégorie de la connaissance empirique, paraît, en effet, être simplement un « non-être » (*asant*). Cf. Śāṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 1, 17 ; Deussen, *AGPh*. I, 2, pp. 117-118. Les Upaniṣad et le bouddhisme sont bien, d'autre part, des doctrines pessimistes, en tant qu'ils soutiennent que le monde est plein de douleur. Mais, au lieu d'être des « doléances sans fin sur la vanité de la vie » (Oldenberg-Foucher, *Buddha*⁴, p. 248), ils nient la réalité véritable de l'existence sensible et s'élèvent à une hauteur où il n'y a ni douleur ni plaisir, où tous les conflits entre contraires se résorbent en une harmonie absolue (*paramaṇ sāmīyam, Muṇḍ.Up.* III, 1, 3). La Délivrance, ainsi comprise, n'est ni un anéantissement ni un passage de la douleur terrestre au bonheur céleste, mais l'affranchissement de toutes les limitations du monde empirique, — un passage des limites du fini à la plénitude de l'Infini. Cf. *infra*, p. 15, n. 1 ; p. 24, n. 4 ; pp. 34 et suiv. Voir aussi Hiriyanna, *The Quest after Perfection* (Mysore, 1952), pp. 56-57, 111.

La vérité, c'est Barth qui l'a dite : « Aussi ces doctrines nous paraissent-elles à l'origine respirer la hardiesse spéculative bien plus que la lassitude et la souffrance. Il n'en est pas moins vrai ... que, à la longue, malgré leur incontestable grandeur, elles ont exercé une action déprimante sur l'esprit hindou » (*Œuvres*, I, p. 84). Cf. aussi *infra*, pp. 158-159.

a. Quant aux polémiques (réelles ou imaginaires) des Upaniṣad contre le bouddhisme, nous en parlerons dans une étude ultérieure, où il sera question, tout particulièrement, des polémiques (réelles) entre le bouddhisme tardif d'une part et le Vedānta de l'autre.

(*salo sattassa*)¹. Il montre, au contraire, le chemin qui mène de

(1) *evaṃ vimuttacittaṃ kho, bhikkhave, bhikkhuṃ sa-Indā devā sa-Brahmakā sa-Pajāpatikā anvesaṃ nādhigacchanti: idaṃ nissitaṃ Tathāgatassa viññāṇan ti. — taṃ kissa hetu? — diṅhe vāhaṃ, bhikkhave, dhamme Tathāgataṃ ananuwejjo ti vadāmi. evaṃvādiṃ kho maṃ, bhikkhave, evamakkhāyiṃ eke samaṇabrāhmaṇā asatā tucchā musā abhūtena abbhācikkhanti: Venayiko samaṇo Gotamo, salo sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ paññāpetīti. yathā vāhaṃ, bhikkhave, na, yathā cāhaṃ na vadāmi, tathā maṃ te bhonto samaṇabrāhmaṇā asatā tucchā musā abhūtena abbhācikkhanti: Venayiko... paññāpetīti. pubbe cāhaṃ, bhikkhave, etarahi ca dukkhaṃ c' eva paññāpemi dukkhassa ca nirodhaṃ, M. I, p. 140. (Cf. *infra*, p. 13, n. 4 ; pp. 14, 50-52).*

Cf. S. XXII, 85 : L'ātman-Tathāgata (cette identification est clairement indiquée par ce texte) n'est ni l'un des *upādānakkhandha* ni leur ensemble, mais quelque chose de plus profond, qui n'est pas détruit avec la cessation de l'existence phénoménale de l'individu^a. C'est l'Être même, qu'on ne peut « saisir » par la pensée (*anupalabbhiyamāna*: cf. *anupalabbhamāna*, ci-dessus, p. 9, n. 4, et *ananuwejja*, dans le passage qui vient d'être cité ; voir *infra*, p. 67, n. 3, et pp. 123 et suiv.). — Voir aussi S. XXII, 86 ; XLIV, 2.

Ud. VIII, 3, pp. 80-81 (= It., p. 37 = *Netti*, p. 62 ; cf. *infra*, pp. 66-67, 101) :

atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhattaṃ. no ce taṃ, bhikkhave, abhaviṣsa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhattaṃ, na-y-idha jātassa bhūtassa katassa saṃkhattassa nissaraṇaṃ paññāyetha. yasmā ca kho, bhikkhave, atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhattaṃ, tasmā jātassa bhūtassa katassa saṃkhalassa nissaraṇaṃ paññāyati.

Dhp. 97 : *assaddho akataññū ca sandhicchedo ca yo naro | hatāvakāso vantaṃ so sa ve uttamaפוריסו ||* (cf. *infra*, p. 120 et n. 3). — *Ibid.*, 333 : *saṃkharānaṃ khayaṃ ñātvā akataññū 'si brāhmaṇa ||*

akata, etc. = *Nirvāṇa/Nibbāna*. Cf. *ChU*. VIII, 13 : *akṛtaṃ kṛtāmā brahmalokam abhisambhavāmi*. (L'expression *brahmaloka* ne signifie pas ici « le monde de Brahmā » [ou « le monde du brahman » !], *brahmaṇo lokaḥ*, mais « le monde qu'est le brahman », *brahmaiva lokaḥ*: cf. Deussen, *AGPh*. I, 2, p. 131 ; voir aussi Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 3, 15. De même, *brahmapuram* = *brahmaiva puram*, Śaṅkara sur *ChU*. VIII, 1, 5 ; *nirvāṇapuram* = *nirvāṇam eva puram*, ci-dessous, p. 58, n. 3. Sur *ChU*. VIII, 13, voir aussi Appendice II).

ajātaṃ, ajaraṃ, amataṃ, asokaṃ (nibbānaṃ), M. I, pp. 163, 167, 173. — *ajaraṃ, amaraṃ, asokaṃ, abhayaṃ (nibbānaṃ)*, *Therīgāthā*, 512.

Cf. *BĀU*. IV, 4, 25 : *sa vā eṣa mahān aja ātmājaro 'maro 'mṛto 'bhayo brahma*. — *ChU*. VIII, 1, 5 ; 7, 1 : *ātmā ... vijaro vimṛtyur viśokaḥ ...* ; VIII, 3, 4 (= *MaiU*. II, 2) : *eṣa ātmeti hovāca, etad amṛtam abhayaṃ, etad brahmeti*. (Sur *abhaya*,

a. Cf. *BĀU*. IV, 5, 14, avec Deussen, *Up.*, p. 485, n. , et *AGPh*. I, 2, p. 314 (sur *mātrāsamsarga* [Mādhyamdina], cf. Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 4, 22, p. 418 : *mātrābhis tv asya bhūlendriyalakṣaṇābhir avidyākṛtābhir asaṃsargo vidyayā bhavati*; voir aussi *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 3, 2); *ChU*. VIII, 1, 5 (*na vadhenāsya hanyate*); *ibid.*, VI, 11, 3 (*jīvāpetam vāva kiledaṃ mriyate, na jīvo mriyate*); *Kaṭha-Up*. II, 18 [= *BhG*. II, 20] (*ajo nityaḥ śāśvato 'yaṃ purāṇo na hanyate hanyamāne śarīre*); *BhG*. VIII, 20 (*sarveṣu bhūteṣu naśyatsu na vinaśyati*); *ibid.*, XIII, 27 (*samaṃ sarveṣu bhūteṣu tiṣṭhantaṃ parameśvaram | vinaśyatsv avinaśyantaṃ yaḥ paśyati sa paśyati ||*); *Vivekacūḍāmaṇi*, 134 (*vīlīyamāne 'pi vapuṣy amuṣmin na līyate kumbha ivāmbaraḥ svayam*); cf. aussi *ibid.*, 560 et suiv.; *Amṛtabindu-Up*. 13-14 (édition citée); *Māṇḍ-Kār*. III, 3-4; *Madhyamakahrdaya*, VIII, 9-10 (V. V. Gokhale, « The Vedānta Philosophy described by Bhavya in his *Madhyamakahrdaya* », *IJJ*. II [1958], n° 3, pp. 174-175). — *upādhipralaya evāyam nātmavilayaḥ*, Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 3, 17 (p. 603). Rapprocher de Jaspers : « Was zerstört wird durch den Tod, ist Erscheinung, nicht das Sein selbst » (*Philosophie*, II [Berlin 1932], p. 222). Voir aussi ci-dessous, p. 30, n. 6 ; p. 32, n. 2.

l'éphémère à l'Éternel, du mortel à l'Immortel, de la douleur du fini à la Béatitude de l'Infini¹.

Le *nirvāṇa/nibbāna*, ou l'extinction de l'ego, n'est pas un « néant », mais, au contraire, la plénitude de l'Être, au delà des limitations du monde empirique².

Le Buddha n'a pas dit ; « Il n'y a pas d'*ātman* ». Il a dit simplement, en parlant des *skandha/khandna*, éphémères et douloureux, qui constituent l'être psycho-physique de l'homme : *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na m' eso attā*, « Ceci n'est pas mien, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman*³ ».

cf. *infra*, p. 24, n. 4). — *Kaṭṭha-Up.* II, 18 (cf. *BhG.* II, 20) : *na jāyate mriyate vā vipaścīn nāyaṃ kutaścīn na babbhūva kaścīn*. — *Vivekacūḍāmaṇi*, 134 : *na jāyate no mriyate na vardhate na kṣiyate no vikaroti nityaḥ*. Voir aussi *Ratnagotravibhāga*, I, 80.

Remarquons que le « non-né, non-produit, non-créé, non-formé » (*ajāta, abhūta, akata, asaṃkhata*), en un mot, l'Inconditionné, n'est pas un autre monde, situé au delà du « né, produit, créé, formé » (*jāta, bhūta, kata, saṃkhata*). Il est en nous, est nous-mêmes : il est notre nature essentielle. Il faut donc le découvrir au plus profond de notre être, en transcendant notre existence phénoménale. Ce n'est pas « par un déplacement local » (*gamanena*) que l'on atteint la « fin du monde » (*lokassa anto = dukkhassa anto* « fin de la douleur »), « où l'on ne naît pas, ne vieillit pas, ne meurt pas, où il n'y a ni mort ni renaissance » (*yaṭṭha na jāyati na jīyati na miyati na cavati na uppajjati*). « Mais, je vous le dis, c'est dans ce corps doué de conscience, qui n'est grand que d'une toise, que se trouvent le monde, l'origine du monde, la cessation du monde, et le chemin qui mène à la cessation du monde » (*api ca khvāhaṃ, āvuso, imasmiṃ ñeva vyāmaṃṭṭe kaḷevare saññimhi samanake lokaṃ ca paññāpemi lokasamudayaṃ ca lokanirodhaṃ ca lokanirodhagāminiṃ ca paṭipadaṃ*). Et celui qui connaît ainsi, en lui-même, la « fin du monde », « n'aspire ni à ce monde ni à l'autre » (*nāsimsati lokam imaṃ paraṃ ca*). S. I, pp. 61-62 = A. II, pp. 47-49 (passage souvent cité : cf., en dernier, P. Mus, « Où finit Puruṣa ? », dans *Mélanges Louis Renou*, p. 562). — Voilà une formulation des « Quatre Vérités nobles » (*Catṭāri Ariyasaccāni*), qui n'est pas commune. Le « monde » (*loka*) veut dire ici le monde empirique, qui est le lieu de notre devenir (c'est pour cette raison qu'il est identifié à la douleur, *dukkha*). Mais ce monde a son « origine » (*samudaya*) en nous-mêmes, — dans notre conscience imparfaite, qui confond l'apparence et l'Être, et qu'on nomme, par suite, « ignorance » (*avidyā/avijjā* : cf. *infra*, p. 139 et n. 1). Il doit donc aussi avoir sa « fin » (*anta*) ou « cessation » (*nirodha*) en nous-mêmes, — dans le plein épanouissement de notre conscience. Et le « chemin qui mène à la cessation du monde » (*lokanirodhagāmini paṭipadā = dukkhanirodhagāmini paṭipadā* des « Quatre Vérités nobles ») est le « chemin noble à huit membres » (*ariyo aṭṭhaṅgiko maggo*) ou *brahmacariya* (*lokantagū vusitabrahmacariyo*, S. I, p. 62, *gāthā* ; cf. *infra*, p. 80 et n. 5 ; p. 90). Nous ne croyons pas trahir la pensée du Buddha, en lui faisant dire : L'homme est un être fini ; cependant, sa finitude, à la différence de celle des êtres inférieurs, est *ouverte* : il contient en lui-même, non seulement l'Infini, qui est sa nature véritable (ainsi que de tous les autres êtres), mais aussi, grâce à sa conscience, la capacité de découvrir cette nature : par la conscience, il est capable de dépasser la conscience pour devenir la Conscience (cf. *infra*, p. 49, n. 2). — Voir aussi *infra*, p. 17, n. 2 ; p. 91, n. 4 ; pp. 103 et suiv. ; Appendice VI. « It was a great opportunity for exegesis, but B[uddhaghosa] makes no use of it », Mrs. Rhys Davids, *The Book of the Kindred Sayings*, I (= *Pāli Text Society Translation Series*, No. 7, London, 1917), p. 86, n. 3. (Cf. *infra*, pp. 123 et suiv.).

(1) Cf. *infra*, p. 24, n. 4.

(2) Cf. les textes qui viennent d'être cités p. 11, n. 1. Voir aussi ch. II.

(3) Cette doctrine, qui fait souvent l'objet de longs développements (nous la rencontrons déjà dans le second sermon de Bénarès, connu sous le nom d'*Anattalakkhaṇa-Sūta* :

C'est parce que nous ne voyons pas les choses telles qu'elles sont réellement (*yathābhūtaṃ*), parce que nous ne regardons que vers le dehors au lieu de regarder vers le dedans¹, que nous considérons comme notre *ātman* ce qui ne l'est pas, et que nous voyons dans l'anéantissement de ce qui est passager notre propre anéantissement. Le Buddha, pas plus que les sages des Upaniṣad, ne cherche la fin de la douleur dans l'anéantissement.

Cependant, si ce n'est pas notre corps², c'est, du moins, notre conscience individuelle que nous considérons comme notre essence. Que suis-je sans ma conscience? Je suis réduit à néant; je ne sais plus ce que je suis, ni ce qu'est le monde extérieur³.

Telle est l'opinion générale des hommes et des dieux que signalent aussi bien les textes pālis que les Upaniṣad⁴. Et leur réponse est identique : ce ne sont ni notre corps, ni l'ensemble de nos composants psycho-physiques qui constituent notre essence. Notre essence, c'est l'*ātman*, qui est au delà de tous ces éléments. Ce n'est ni une chose ni un état, mais une expérience indicible, où s'évanouit toute distinction entre le sujet et l'objet, où le moi individuel se fond dans l'Être universel. La question : « que suis-je? » ne se pose plus. Comme un homme plongé dans le sommeil profond ou enlacé par une femme aimée⁵, l'homme qui éprouve l'*ātman* n'a plus aucune conscience individuelle. Toute opposition de l'intérieur et de l'extérieur disparaît dans l'Unité. L'*ātman* voit l'*ātman*, l'*ātman* entend l'*ātman*, l'*ātman*

Mahāvagga, I, 6, 38 et suiv. [Vin. I, pp. 13-14]; S. XXII, 59 [vol. III, pp. 66-68], se trouve ainsi résumée :

yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ; yaṃ dukkhaṃ tad anattā; yad anattā taṃ n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na m' eso attā ti evaṃ etaṃ yathābhūtaṃ sammappaññāya daññhabbaṃ, S. III, pp. 22-23, 44-45, 82-83, 84; IV, pp. 1-3. — Cf. *infra*, pp. 64 et suiv., 72-77, 137 et suiv.

(1) Cf. *Kaṭha-Up.* IV, 1-2.

(2) L'Asura Virocana de la *Chāndogya-Upaniṣad* (VIII, 8) est, comme l'a dit admirablement Keith (*RPhVU.* II, p. 517), « the prototype of all men who merely see in the body the hope of immortality, and, therefore, deck it out on death with gay raiment ».

(3) Réflexion d'Indra, dans *ChU.* VIII, 11. *nāha khalv ayam evaṃ saṃpraty ātmānaṃ jānāti, ayam aham asmīti, no evamāni bhūlāni, vināsam evāpīto bhavati.* — Cf. la réflexion de Maitreyī, dans *BĀU.* II, 4, 13, et IV, 5, 14; Gauḍapāda, *Māṇḍ.Kār.* III, 39, avec le commentaire de Śaṅkara (*infra*, pp. 26-27).

(4) Comparer avec les passages upaniṣadiques cités dans la note précédente, le passage du *Majjhima-Nikāya* (I, p. 140), cité plus haut, p. 11, n. 1. Voir aussi ci-dessous, pp. 50-52. — Selon les termes du *Brahmajāla-Sutta* (*D.* I, 2, 13; vol. I, p. 21), ce seraient des *ekacca-sassatikā ekacca-asassatikā*: tout ce qui est corporel est périssable, mais la conscience (*citta, manas, viññāṇa*: cf. *infra*, p. 61, n. 3) ne périt pas. *yaṃ kho idaṃ vuccati cakkhun ti pi sotā ti pi ghāna ti pi jivhā ti pi kāyo ti pi, ayam attā anicco addhuvo asassato vipariṇāmadhammo: yañ ca kho idaṃ vuccati cittaṃ ti vā mano ti vā viññāṇa ti vā, ayam attā nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tath' eva ṭhassatīti.*

(5) *priyayā striyā saṃpariṣvaktāḥ*, *BĀU.* IV, 3, 21. Nous avons là (cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 7, 34) un aperçu de cette conception de l'amour où l'aimant et l'aimé ne font qu'un. Voir *infra*, p. 32 et n. 2. — A propos du sommeil profond (*susupti-* ou *susuptam*), cf. *infra*, pp. 25 et suiv.

connaît l'*ātman*, car il n'y a rien que l'*ātman*, sujet connaissant et objet connu¹.

La douleur est dans le Désir qui provient de notre finitude², due elle-même à l'Ignorance (*avidyā/avijjā*)³: celle-ci consiste à voir dans ce qui est impermanent quelque chose de permanent, dans le non-*ātman* (c'est-à-dire dans les éléments psycho-physiques qui composent notre individualité empirique), l'*ātman*. Si le Buddha — comme les sages des Upaniṣad — s'est proposé de détruire quelque chose, ce n'est que la douleur et sa cause⁴. Il nous fait entrevoir, comme eux, cette expérience suprême, qui est au delà des naissances et des morts, « d'où il n'y a pas de retour ». Mais c'est à nous de la réaliser en nous-mêmes, par nos propres efforts⁵.

Connaître l'*ātman-brahman*, c'est, en effet, le devenir⁶. Il ne suffit pas de le concevoir objectivement. Tant que nous ne faisons que le concevoir, nous sommes loin de le connaître : l'*ātman*, le Soi, demeure pour nous un objet et, par suite, un non-Soi. Nous imaginons l'*ātman* comme tel ou tel élément de notre individualité empirique, et, lorsque ceux-ci ne nous satisfont plus, étant impermanents et douloureux, nous aboutissons, soit au nihilisme, soit à un genre d'éternalisme⁷,

(1) *BĀU.* II, 4, 12-14 (cf. IV, 5, 13-15); IV, 3, 19-33; *ChU.* VI, 8-10; VII, 24, 1; VIII, 11. — Cf. *infra*, pp. 52-54.

(2) Cf. *infra*, p. 48.

(3) Sur le sens d'*avidyā/avijjā*, voir *infra*, p. 139 et n. 1.

(4) Cf. *M.* I, p. 140, cité ci-dessus, p. 11, n. 1.

(5) Cf. *infra*, pp. 21 et suiv.

(6) *ātmany evātmānaṃ paśyati* (*BĀU.* IV, 4, 23). — *abhayaṃ hi vai brahma bhavati ya evaṃ veda* (*ibid.*, IV, 4, 25). — *sa yo ha vai tat paraṃ brahma veda brahmaiva bhavati* (*Muṇḍ.Up.* III, 2, 9). — *saṃviśaty ātmanātmānaṃ* (*Māṇḍ.Up.* 12); etc. Voir aussi *infra*, p. 69, n. 2 fin (*MaiU.* VI, 20). — Cf. Kālidāsa, *Kumārasaṃbhava*, III, 50 (éd. Parvaṅkara-Paraba, Bombay, Nirṇaya-Sāgara Press, 1886) : *ātmānaṃ ātmany avalokayanīam (svātirekeṇa paramātmāno 'bhāvād iī bhāvah, Mallinātha).*

Le *Suttanipāta* s'engage-t-il dans une polémique contre les Upaniṣad, lorsqu'il dit, au vers 477 : *aitanā attānaṃ nānupassati?* Non pas, car l'*ātman* dont il parle n'est que le prétendu *ātman* individuel. Cf. *Paramatthajotikā* (II, 2, p. 410) : *aitanā attānaṃ nānupassatīti nānasampayuttēna cītena vipassanto aītano khandhesu aññaṃ attānaṃ nāma na passati, khandhamattam eva passati.* — L'expression veut dire, simplement, que le Buddha a transcendé son individualité empirique. (Cf. aussi *Papañcasūdanī*, I, pp. 70-71, sur *M.* I, p. 8 [cité *Paramatthajotikā, loc. cit.*]).

(7) *S.* III, p. 98 identifie, en effet, la doctrine que critique le passage du *Majjhima-Nikāya* cité plus haut (p. 9, n. 4 : *so loko so attā, so pecca bhavissāmi nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tath' eva ṭhassāmi*) avec l'« éternalisme » (*sassatadiṭṭhi* = sanskrit *śāśvatadr̥ṣṭi* = *śāśvatavāda/sassatavāda*). Cette formulation de l'éternalisme est différente de celle que l'on trouve, par exemple, dans le *Brahmajāla-Sutta* (*D.* I, pp. 13 et suiv.). Cf. aussi *infra*, p. 43 et n. 1. — Cependant, ces deux formulations ont un point commun : elles considèrent toutes deux l'éternité comme le temps prolongé, soit dans ce monde même (*Brahmajāla-Sutta*), soit dans un autre monde (texte envisagé ici). Une telle éternité est illusoire, du point de vue upaniṣadique et bouddhique (cf. ci-dessous, p. 15, n. 1). Certains auteurs modernes ont identifié, il est vrai, le *śāśvatavāda/sassatavāda* avec la doctrine upaniṣadique ; mais il s'agit là d'une erreur. Si le terme même d'« éternel » doit être condamné, alors, il faut penser que le bouddhisme se condamne lui-même. Le Nirvāṇa, qui n'est pas soumis au devenir temporel, n'est-il pas « éternel » ? *appabhavattā ajarāmarāṇaṃ; pabhavajarāmarāṇānaṃ abhāvato niccaṃ,*

qui consiste à voir l'*ātman* dans une vie heureuse et éternelle à laquelle nous parviendrons après notre mort¹. Nous aspirons à cette vie et nous accomplissons de bonnes actions, mais nous oublions qu'en faisant tout cela, nous entretenons en nous-mêmes un foyer de désir².

Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XVI, 71 (éd. Warren-Kosambi, *HOS.* 41). — Cf. *PTS. Dictionary*, s.v. *nibbāna*, p. 364 ; Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya, *Gauḍapādīyam Āgamaśāstram* (University of Calcutta, 1950), *Avatarāṅikā*, pp. 92-93.

(1) Le bonheur n'est d'aucun monde, car toute existence, ayant une origine dans le temps, doit aussi avoir une fin (*yaṃ kiñci samudayadhammaṃ sabban taṃ nirodhadhammaṃ*, et des formules analogues, *passim*) ; or ce qui est impermanent est douloureux (*yad aniccaṃ taṃ dukkhaṃ*). L'aspiration au bonheur de l'au-delà est donc comparée à l'amour d'un homme pour une femme imaginaire, ou encore, à la construction d'un escalier pour monter dans un palais imaginaire (*D.* I, pp. 192 et suiv.). — Cf. *Vivekacūḍāmaṇi*, 21 : *dehādibrahmaparyante anitye bhogavastuni*. (A propos de [s] Brahmā, cf. *infra*, p. 54, n. 2 ; p. 80, n. 5).

BĀU. I, 4, 15 : *atha yo ha vā asmāl lokāt svaṃ lokam adṛṣtvā praiti, sa enam avidito na bhunakti... yad iha vā apy anevaṃvin mahat puṇyaṃ karma karoti, tad dhāsyāntataḥ kṣīyāta eva. ātmānam eva lokam upāsita ; sa ya ātmānam eva lokam upāste, na hāsyāntataḥ kṣīyāte, asmād dhy eva ātmano yad yat kāmāyate tat tat srjate*. — *Ibid.*, III, 8, 10 : *yo vā etad akṣaraṃ, Gārgi, aviditvāsmiṃ loka juhōti yajate tapas tapyate bahūni varṣasahasrāṇi, antavad evāsyā tad bhavati ; yo vā etad akṣaraṃ, Gārgi, aviditvāsmāl lokāt praiti, sa kṛpaṇaḥ : atha ya etad akṣaraṃ, Gārgi, viditvāsmāl lokāt praiti, sa brāhmaṇaḥ*. (Sur le mot *brāhmaṇa*, voir *infra*, p. 88 et n. 7). — *Ibid.*, IV, 4, 6-7 : *tad eva saktāḥ saha karmaṇaiti liṅgaṃ mano yatra niṣaktam asya/prāpyāntaṃ karmaṇas tasya yat kiṃ cēha karoty ayam/āsmāl lokāt punar aity asmaī lokāya karmaṇe || iti nu kāmāyamānaḥ. athākāmāyamānaḥ : yo 'kāmo niṣkāma āptakāma ātmakāmaḥ, na tasya prāṇā utkrāmantī* (cf. III, 2, 11), *brahmaiva san brahmāpyeti. tad eṣa śloko bhavati* (= *Kāṭha-Up.* VI, 14 ; cf. aussi *Muṇḍ.Up.* III, 2, 2) :

yadā sarve pramucyante kāmā ye 'sya hṛdi śritāḥ |

atha martyo 'mṛto bhavaty atra brahma samaśnuta || iti —

ChU. VIII, 1, 6 (cf. VII, 25, 2) : *tadyaiheha karmajito lokaḥ kṣīyate, evam evāmutra puṇyajito lokaḥ kṣīyate. tad ya ihātmānam ananuvīdyā vrajanty etāṃś ca satyān kāmān, teṣāṃ sarveṣu lokeṣu akāmacāro bhavati. atha ya ihātmānam anuvīdyā vrajanty etāṃś ca satyān kāmān, teṣāṃ sarveṣu lokeṣu kāmācāro bhavati*. — *Ibid.*, II, 23, 1-2 : *trayo dharmaskandhāḥ . . . sarva ete puṇyalokā bhavanti, brahmasamsthō 'mṛtatvam eti*. — Cf. *Muṇḍ.Up.* I, 2 ; *infra*, pp. 47, 118.

Il est clair, nous semble-t-il, d'après ces passages, que celui du *Majjhima-Nikāya*, que nous avons cité ci-dessus, p. 9. n. 4, n'est pas, comme on l'a pensé souvent, une polémique contre les Upaniṣad, mais qu'il énonce, au contraire, la doctrine centrale de celles-ci, à savoir : l'*ātman* n'est pas quelque chose dont nous sommes séparés et que nous devons atteindre dans un autre monde, mais il est notre être vrai, que nous devons découvrir au plus profond de nous-mêmes.

« Deliverance is different from existence in *svarga* or paradise. The latter is a part of the manifested world. The soul may live there for ages and yet return to earth, an heir to its deeds. Deliverance, on the other hand, is a state of permanent union with the Highest Self. Life in paradise is a prolongation of self-centred life, while life eternal is liberation from it. While the former is time extended, the latter is time transcended », Radhakrishnan, *Up.*, pp. 117-118. Cf. aussi Deussen, *AGPh.* I, 2, pp. 314-315 (« schopenhauersche Definition der Unsterblichkeit als einer 'Unzerstörbarkeit ohne Fortdauer' ») ; Hiriyanā, *Popular Essays in Indian Philosophy* (Mysore, 1952), p. 80. — Rapprocher de Jaspers : « Dann ist das Sein nicht jenseits des Todes in der Zeit, sondern in der gegenwärtigen Daseinstiefe als Ewigkeit » (*Philosophie*, III [Berlin, 1932], p. 93). — « Wenn man unter Ewigkeit nicht unendliche Zeitdauer, sondern Unzeitlichkeit versteht, dann lebt der ewig, der in der Gegenwart lebt », Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, 6.4311 (*The German text of Ludwig Wittgenstein's Logisch-philosophische Abhandlung*, with a new Translation by D. F. Pears & B. F. McGuinness, and with the Introduction by Bertrand Russel, London, 1961). Voir aussi *infra*, p. 50, n. 7 ; p. 112.

(2) Nous « renforçons le moi », pour employer une expression de J. Krishnamurti.

L'*ātman*, l'Absolu, est au delà de la relation qu'implique toute pensée. On dit qu'« il est établi dans sa propre grandeur » ; mais cette expression même ne lui convient pas, car, si simple soit-elle, elle implique néanmoins une relation : l'Absolu n'est plus l'Absolu, mais une distinction faite à l'intérieur de lui¹. On ne peut en parler que dans des termes négatifs : *neti, neti...* « Il n'est pas ainsi, pas ainsi... »². Toutes les « théories de l'*ātman* » (*ātmavāda/attavāda*), qui essaient de l'exprimer dans les termes de la pensée habituelle, sont donc, en définitive, fausses et mieux vaut, par suite, les éviter.

Le bouddhisme et les Upaniṣad sont d'accord pour dire que la Vérité absolue ne peut être atteinte par une connaissance théorique. L'attachement aveugle à une doctrine telle que celle de l'*ātman*, de même que l'attachement aveugle aux pratiques morales et rituelles (*śīlavrata/śīlabata*)³, ne fait que nous « gonfler d'orgueil » ; il ne nous

(1) *sa, bhagavaḥ, kasmin pratiṣṭhita iti; sve mahimni, yadi vā na mahimnīti, ChU. VII, 24, 1.* Śaṅkara précise : la phrase affirmative « il est établi dans sa propre grandeur » n'exprime qu'une vérité empirique ; du point de vue de la Vérité absolue (*paramārtha*), nous ne disons pas même qu'il est établi dans sa propre grandeur, car il n'est établi nulle part (*apraṭiṣṭhitaḥ kvacid api*). *sve mahimnīti sva ātmīye mahimni mātmye vibhūtau pratiṣṭhito bhūmā, yadi pratiṣṭhām icchasi kvacit; yadi vā paramārtham eva pṛchasi, na mahimny api pratiṣṭhita iti brūmaḥ. apraṭiṣṭhito 'nāsrīto bhūmā kvacid apīty arthaḥ. (Chāndogyopaniṣad -bhāṣya, VII, 24, 1).*

(2) *BĀU. II, 3, 6; III, 9, 26; IV, 2, 4; 4, 22; 5, 15.* Cf. *Ārṣeya-Upaniṣad* (édition-traduction de Belvalkar, dans *Proceedings and Transactions of the Third Oriental Conference, Madras, 1925*, pp. 31 et suiv. ; analyse dans Belvalkar-Ranade, pp. 297-300 ; une meilleure édition est donnée par V. P. Limaye et R. R. Vadekar, dans *Eighteen Principal Upaniṣads, I, Poona, Vaidika-saṃśodhana-maṇḍala, 1958*). — *Gauḍapāda, Māṇḍ.Kār. III, 26; Śaṅkara, Brahmasūtra-bhāṣya, III, 2, 22; Upadeśasāhasrī, padya, II; Deussen, AGPh. I, 2, pp. 134 et suiv. Cf. ci-dessous, p. 28, où il sera question de la négation comme méthode.*

(3) Les pratiques morales et rituelles ne sont que des moyens et non pas des fins en soi. Elles n'ont de prix que dans la mesure où elles purifient notre esprit et nous préparent ainsi le chemin de la Connaissance, c'est-à-dire de la réalisation de notre unité avec l'Absolu, qui est le vrai Bien, « par delà le bien et le mal ». La moralité est donc comparée (de même que la connaissance théorique : *infra*, p. 23) à une barque, nécessaire pour traverser une rivière, mais qu'il ne faut pas porter sur ses épaules lorsqu'elle est traversée : *kullūpamaṃ vo, bhikkhave, dhammaṃ desitaṃ ājānantehi dhammā pi vo pahātābbā, pag eva adhammā, M. I, p. 135 (p. 180 de l'édition de Nālandā).* Cf. Śaṅkara, *Vākyabhāṣya* sur *Kena-Up.*, Introduction, p. 4 : *upāyabhūtāni hi karmāṇi saṃskāradvāreṇa jñānasya ... na hi nadyāḥ pārāgo nāvaṃ na muñcali yalheṣṭadeśagamaṇaṃ prati svātantrye sati (cf. Upadeśasāhasrī, padya, XIV, 13).* [Idée analogue chez saint Augustin et chez Maître Eckhart : voir Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, s. d.), p. 81, n. 249 ; *The Living Thoughts of Gotama the Buddha* (London, 1948), p. 31]. — *Sn. 520, 547 (cf. ChU. IV, 14, 3; BhG. V, 10), 715, 790, 839, 900; DhP. 39, 267, 412 (= Sn. 636).* — *Kauṣ.Up. I, 4 : tadāyathā rathena dhāvayan rathacakre paryavekṣeta, evam ahorātre paryavekṣate, evaṃ sukṛta-duṣkṛte, sarvāṇi ca dvandvāni; sa eṣa visukṛto viduṣkṛto brahma-vidvān brahmaivābhīpraiṭi. — BĀU. IV, 3, 22 : ananvāgataṃ puṇyena, ananvāgataṃ pāpena. — Ibid., IV, 4, 22-23 : na sādhanā karmaṇā bhūyān, no evāsādhunā kaniyān. Voir aussi Kauṣ.Up. III, 1 et 8. — ChU. VIII, 4, 1 : na sukṛtaṃ na duṣkṛtam. — TU. II, 9 (passage cité ci-dessous, p. 24, n. 4). — Kaṭha-Up. II, 14 : anyatra dharmād anyatrā-dharmāt. — Muṇḍ.Up. III, 1, 3 : vidvān puṇya-pāpe vidhūya nirañjanaḥ paramaṃ sāmīyam upaiṭi. — MaiU. VI, 18 : vidvān puṇya-pāpe vihāya pare 'vyaye sarvam ekīkaroti. — Kaivalya-Up. 23 (*infra*, p. 54, n. 1) ; Subāla-Up. XV (Radhakrishnan, *Up.*, p. 890) ; BhG.*

révèle pas la Vérité. C'est pour cette raison que le Buddha condamne l'*attavādupādāna*, en même temps que les trois autres *upādāna*¹; il ne faut pas voir là une négation de l'*ātman*².

II, 50; *Aṣṭāvakra-Gītā*, IV, 3-4; *Vivekacūḍāmaṇi*, 503-505, 545-546. — *Sivadharmottara*, fol. 50b (manuscrit de la collection Sylvain Lévi, Institut de Civilisation indienne de l'Université de Paris) : *dharmarajjvā vrajed ūrdhvaṇ pāparajjvā vrajaty adhaḥ | dvayaṃ jñānāsīnā cchitvā videhaḥ śāntim arcchati* // L'idée se retrouve, au XVIII^e siècle, chez Rāmprasād : cf. M. Lupsa, *Chants à Kālī de Rāmprasād* (= *Publications de l'Institut français d'Indologie*, 30, Pondichéry, 1967), pp. 102 et 103, n° 83.

Voir aussi Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², I, pp. 227 et suiv.; *Eastern Religions and Western Thought*² (Oxford University Press, 1940), pp. 102 et suiv.; *Up.*, pp. 120-121, avec les notes; Keith, *RPhVU*, II, pp. 582, 586, ll. 22-29; Hiriyanna, *The Quest after Perfection*, Essay VIII; *Outlines of Indian Philosophy* (London, 1932, etc.), pp. 381-382; Kokileswar Sastri, *An Introduction to Advaita Philosophy*, (University of Calcutta, 1924), ch. IV; M. K. Venkatarama Iyer, *Advaita Vedānta according to Śāṅkara* (London, 1964), pp. 60-61. Cf. *infra*, p. 39 et n. 2; pp. 60-61; p. 62, n. 3; p. 64 et n. 4; p. 119, n. 4; Appendice I.

(1) Cf. *infra*, p. 110, n. 1.

(2) Contrairement à ce qu'écrivent, par exemple, E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*² (London, 1951 [reprint : 1953]), p. 98, et W. Rāhula, *op. cit.*, p. 86.

Le mot *diḥhi* (= sanskrit *dr̥ṣṭi*), dans *diḥhupādāna*, ne signifie pas nécessairement « opinion fausse » (*micchā-diḥhi* = sanskrit *mīthyā-dr̥ṣṭi*), sens que lui donne la scolastique (*Dhammasaṅgaṇi*, 1215; *Vibhaṅga*, p. 375; Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsini*, III, p. 1024; *Visuddhimagga*, XVII, 243 [édition citée]) : il peut vouloir dire simplement « théorie » (littéralement, le mot veut dire : « point de vue », et s'opposer ainsi à la connaissance intuitive et immédiate, *paññā* (= sanskrit *prajñā*). Cf. *M.*, Sutta 72; *Sn.* 796 et suiv., 837 et suiv., 878 et suiv., 1078 et suiv.; *Laṅk.* I, 1; p. 9, l. 5 du bas. — Cf. le mot *darśana*, « système », « fixation isolée » (Betty Heimann, « Opposites : Contrasts or Complements in early Greek and Indian Philosophy ? », dans *Brahma-vidyā, The Adyar Library Bulletin*, Jubilee Volume, XXV, parts 1-4 [1961], p. 225). Voir aussi, à ce sujet, Venkata Ramanan, p. 342b, n. 92.

C'est l'attachement aux données de la connaissance discursive que le Buddha condamne. Le Tathāgata, qui a vu les choses telles qu'elles sont réellement (*yathābhūtaṃ*), a dépassé le domaine des *diḥhi* : *diḥhigatan ti kho, Vaccha, apanītam etaṃ Tathāgatassa*, *M.* I, p. 486. Ceux qui y restent attachés ne voient que des *aspects* de la Vérité, et non point la Vérité même (*ekaṅgadassino*) : cf. ci-dessous, p. 22, n. 2. Le *dhamma/nibbāna* (cf. ch. II) est, dit-on encore, au delà du raisonnement (*atakkāvacara*) : *M.* I, pp. 167, 487; *It.*, p. 37; etc. Le raisonnement (*tarka*) n'a pour domaine que la vérité empirique (*saṃvṛti-satya*), non la Vérité absolue (*paramārtha*) ; il est le refuge des « enfants » (cf. *supra*, p. 9, n. 2) [*bālāśraya*], de ceux qui n'ont pas vu la Vérité vraie (*adṛṣṭa-satya*) : *M.S.A.* I, 12 et commentaire.

Pour la question qui nous occupe ici, le vers suivant du *Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* est d'un intérêt tout particulier :

*na cātmadṛṣṭiḥ svayam āmalakṣaṇā
na cāpi duḥsaṃsthitatā vilakṣaṇā |
dvayān na cānyad bhrama eṣa tūditas
tataś ca mokṣo bhramamātrasaṃkṣayaḥ || (M.S.A. VI, 2).*

« La Vue de l'*ātman* n'a pas par elle-même pour Indice l'*ātman* ; la Malformation (*duḥsaṃsthitatā* = *pañcopādānaskandhāḥ*, d'après le commentaire) ne l'a pas non plus ; elle diffère en Indice^a. Mais on se trompe en considérant qu'il n'y a rien en dehors des deux^b ; la Délivrance n'est donc que la destruction de l'erreur. »

a. Traduction de S. Lévi.

b. *dvayān na cānyad bhrama eṣa tūditas*. — *taditas*, dans le texte, n'est qu'une faute d'impression pour *tūditas*, ainsi que l'a noté S. Lévi dans son exemplaire personnel de l'ouvrage (que l'on peut consulter à l'Institut de Civilisation indienne de l'Université

C'est ainsi que nous proposons de traduire cette stance, en rejetant l'interprétation qu'en donne le commentateur (cf. *supra*, p. 3, n. 3), suivi par S. Lévi :

... *nāpy ato dvayād* (c'est-à-dire de l'*ātmadr̥ṣṭi* et de la *duḥsaṃsthitatā*) *anyad ālmalak-
ṣaṇam upapadyate. tasmān nāsty ātmā. bhrama eṣa lūtpanno yeyam ālmalak-
eva cātmābhāvān mokṣo 'pi bhramamātrasaṃkṣayo veditavyaḥ, na tu kaścin muktaḥ.*
(Commentaire).

« ... Et il n'y a rien en dehors des deux ; ce (=l'*ātman*) n'est donc qu'un préjugé, et la délivrance est la destruction de Rien-qu'un-préjugé ». (S. Lévi ; cf. aussi E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus* [Berlin, 1956], p. 313).

Au sens transcendant, il est vrai, il n'y a ni individu (c'est en ce sens que le commentateur prend le mot *ātman*), ni lien, ni délivrance. Mais notre stance ne contient pas seulement une négation ; elle contient aussi, si nous la comprenons bien, une affirmation, celle du vrai *ātman* spirituel, transcendant au moi empirique et insaisissable par la pensée discursive. — S'il n'y a pas de délivrance (*mokṣa*), au sens habituel du terme, c'est que notre être vrai, l'*ātman*, est éternellement libre. C'est par erreur que nous considérons l'*ātman*, tantôt comme une entité dont nous sommes séparés dans le temps et dans l'espace, tantôt comme identique à notre réalité apparente, à l'être psycho-physique : la délivrance nous apparaît alors, ou bien comme la conquête de quelque chose qui nous est extérieur^a, ou bien comme un pur anéantissement^b. Mais notre nature véritable, inaltérée par les conditions de notre existence phénoménale^c, est de tout temps présente au fond de nous-mêmes : il nous faut simplement la re-connaître, la dé-couvrir, en écartant les voiles de fausses conceptions qui nous séparent d'elle^d. Il n'y a, au sens transcendant, aucune distinction entre *saṃsāra* et *nirvāṇa* : *MK.* XXV, 19-20 (cf. XVI, 4-10) ; *MSA.* VI, 5 et commentaire ; *Lañk.*, p. 76, ll. 7 et suiv. ; *Mahāyāna-viṃśikā*, 15 (G. Tucci, *Minor*

de Paris). Il ne faut donc pas tenir compte de la correction proposée par E. Leumann : *īad-gatas* (St. Schayer, « Die Erlösungslehren der Yogācāra's nach dem Sūtrālamkāra des Asaṅga », *Zeitschrift für Indologie und Iranistik*, II [1923], p. 117, n. 2).

a. Cf. *supra*, p. 9 et n. 4.

b. L'hérésie de Yamaka, S. XXII, 85 : *tathāhaṃ Bhagavatā dhammaṃ desitaṃ
ājānāmi, yathā khīṇāsavo bhikkhu kāyassa bheda ucchijjati vinassati, na hoti paraṃ maraṇā
ti.* — Cf. *supra*, p. 11, n. 1.

c. Cf. *MaiU.* III, 2 : *amṛto 'syātmā bindur iva puṣkare.* — *Kaṭha-Up.* V, 11 :

*sūryo yathā sarvalokasya cakṣur
na līpyate cākṣuṣair bāhyadoṣaiḥ |
ekas tathā sarvabhūtāntarātmā
na līpyate lokaduḥkhena bāhyaḥ ||*

BhG. XIII, 31-32 :

*anāditvān nirguṇatvāt paramātmāyam avyayaḥ |
śarīraslho 'pi kaunteya na karoti na līpyate ||
yathā sarvagataṃ saukṣmyād ākāśaṃ nopalīpyate |
sarvatrāvasthito dehe tathātmā nopalīpyate ||*

Voir aussi *Māṇḍ.Kār.* III, 5 ; *Madhyamakahr̥daya*, VIII, 12 (Gokhale, *loc. cit.*, p. 175) ; *Ratnagoṭravibhāga*, I, 52. — *Supra*, p. 8, n. 2 ; *infra*, p. 60.

d. L'*ātman-brahman* est comparé à un trésor enseveli au plus profond de notre être. Bien qu'il nous soit acquis de toute éternité, nous ne le voyons pas, distraits que nous sommes par le monde des apparences : *tadyathāpi hiraṇyanidhiṃ nihitam akṣetrajñā
upary upari saṃcaranto na vindeyuḥ, evam evamāḥ sarvāḥ prajā ahar-ahar gacchantiya etaṃ
brahmalokaṃ na vindanti, anṛtina hi pratyūḍhāḥ,* *ChU.* VIII, 3, 2. (Pour *anṛta*, cf. *infra*, p. 34, n. 1. Sur *brahmaloka*, voir *supra*, p. 11, n. 1. — *ahar-ahar gacchantiyaḥ* : il s'agit de l'état de sommeil profond, cf. *ChU.* VI, 9, 2, et *infra*, p. 26, n. a). — Cf. *MaiU.* VI, 28 ; *Vivekacūḍāmaṇi*, 65, 302. — *Ātmabodha*, 44 :

*ātmā tu satataṃ prāpto 'py aprāptavad avidyayā |
tannāṣe prāptavad bhāti svakaṅthābharaṇaṇi yathā ||*

L'image du trésor se retrouve dans des textes mahāyāniques, à propos de l'*ātman-Tathāgata*garbha. Cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 56 (*Mahāparinirvāṇa-Sūtra* mahāyānique). Voir aussi *infra*, pp. 130 et 131.

Buddhist Texts, I [= *Serie Orientale Roma*, IX, 1956], p. 203 ; Lamotte, *Somme*, II, 2, p. 265 ; *Vimalakīrti*, pp. 315-316 ; cf. D. T. Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism* (London, 1907), pp. 352-357 ; Th. Stcherbatsky, *The Conception of Buddhist Nirvāna* (Leningrad, 1927), p. 48 ; Murti, pp. 162-163, 232-233, 273-274 ; Venkata Ramanan, pp. 52, 66, 97, 113, 122, 258-259, 324, 329 ; S. N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge University Press, 1933 [reprint : 1962], pp. 98-99. Voir aussi Oldenberg, *Buddha* (éd. 1961), p. 203, passage en italiques (= Oldenberg-Foucher⁴, p. 241, n. 1). — *Supra*, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe) ; *infra*, p. 91, n. 4 ; pp. 103 et suiv. ; Appendice VI.

na nirvāsi nirvāṇena nirvāṇaṃ tvayi saṃsthitam |

buddhaboddhavyarahitam sadasatpakṣavarjitam || Lañk. II, 7.

« Tu ne t'évanouis pas dans le Nirvāna ; le Nirvāna est en toi^a. Il n'y a en lui ni sujet connaissant ni objet connu, ni la thèse de l'être ni celle du non-être »^b.

Cf. Deussen, *AGPh.* I, 2, pp. 310 et suiv. ; Oldenberg, *LUAB.*³, pp. 117-118. — Śaṅkara, *Muṇḍakopaniṣad-bhāṣya*, III, 2, 6 : *avidyādisaṃsārabandhāpanayanam eva mokṣam icchanti brahmavido na tu kāryabhūtam*. — *Ibid.*, III, 2, 9 : *avidyāpratibandhamātro hi mokṣo nānyaḥ pratibandhaḥ, nityatvād ātmabhūtatvāc ca*. — *Brahmasūtra-bhāṣya*, IV, 4, 2 (p. 1006) : *phalatvaprasiddhir api mokṣasya bandhaniṣṭimātrāpekṣā, nāpūrvopajanā-pekṣā*. — *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, IV, 4, 6 (pp. 663-664) : *na hi vastuto muktāmuktatvaviśeṣo 'sti, ātmano nityaikarūpatvāt ; kiṃ tu tadviśayāvidyāpohyate śāstropadeśajanitavijñānena*. — Commentaire sur *Māṇḍ.Kār.* III, 5 : *bandhamokṣādayo vyāvahārikā na virudhyante*. Voir aussi *Vivekacūḍāmaṇi*, 46-47, 50 et suiv., 194 et suiv., 478, 510, 531 et suiv., 569-574 (st. 574 = *Amṛtabindu-Up.* 10 [édition citée] = *Māṇḍ.Kār.* II, 32) ; *Aṣṭāvakra-Gītā*, I, 11 ; II, 18. 20 ; XV, 18. — « The condition of mokṣa ... differs from *saṃsāra* merely in a change of outlook, and there is no factual change whatsoever... *Mokṣa* means the revelation of the intrinsic nature of *ātman* ; and, as it is self-manifesting, it requires no direct aid whatsoever for revealing itself. It shines by its own light, when once the obstruction to its full manifestation is removed », Hiriyanna, *The Quest after Perfection*, pp. 86-87 ; cf. p. 74. (Sur le point de vue Sāṃkhya, cf. R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*² [Leipzig, 1917], p. 389).

mokṣasya na hi vāso 'sti na grāmāntaram eva vā |

ajñānahṛdayagranthināśo mokṣa iti smṛtaḥ ||

Śivagītā, citée par Radhakrishnan, *Up.*, p. 118, n. 6. Cf. Śaṅkara sur *Kaṭha-Up.* III, 12 ; *Vivekacūḍāmaṇi*, 557-558 ; *Brahma-Purāṇa*, cité par Śaṅkara (?), *Śvetāsvatropaniṣad-bhāṣya*, p. 34 (sur *Śvet.Up.* I, 11) ; Abhinavagupta, *Paramārthasāra*, v. 60 (édition-traduction de L. Silburn [= *Publications de l'Institut de Civilisation indienne*, fascicule 5, Paris, 1957] ; cf. S. S. Suryanarayana Sastri, « Paramārthasāra », *NIA.* I, 1 [Avril 1938], p. 40). — Voir aussi *infra*, p. 51.

Rapprocher de Plotin : « Notre patrie est le lieu d'où nous venons, et notre père est là-bas. Que sont donc ce voyage et cette fuite ? Ce n'est pas avec nos pieds qu'il faut l'accomplir ; car nos pas nous portent toujours d'une terre à une autre ; il ne faut pas non plus préparer un attelage ni quelque navire, mais il faut cesser de regarder et, fermant les yeux, échanger cette manière de voir pour une autre, et réveiller cette faculté que tout le monde possède, mais dont peu font usage » (*Ennéades*, I, 6, 8). — « Si vous êtes capable de l'atteindre, ou plutôt si vous êtes dans l'être universel, vous ne chercherez plus rien ; si vous y renoncez, vous inclinerez ailleurs, vous tomberez, et vous ne verrez plus sa

a. La traduction de Suzuki (*The Lañkāvatāra Sūtra* [London, 1932], p. 23 ; cf. aussi La Vallée Poussin, *Siddhi*, II, p. 668) : « Thou dost not vanish in Nirvāna, nor is Nirvāna abiding in thee » (*na nirvāsi nirvāṇe na nirvāṇaṃ tvayi saṃsthitam*), ne semble pas exacte.

b. *sadasatpakṣavarjitam* : cf. *RV.* X, 129, 1-2 ; *ŚB.* X, 5, 3, 1. — *Śvet.Up.* IV, 18 : *gadātamas tan na divā na rātrir na san na cāsac chiva eva kevalaḥ*. — *BhG.* XIII, 12 : *jñeyam yat tat pravakṣyāmi yaj jñātvāmṛtam aśnute | anādimat paraṃ brahma na sat tan nāsad ucyate ||* — *Subāla-Up.* XIII (Radhakrishnan, *Up.*, p. 888) ; *Kaivalya-Up.* 24 (*infra*, p. 54, n. 1). — *BEFEO.* III, p. 22, st. I (« stèle des hôpitaux » de Jayavarman VII, roi bouddhiste du Cambodge, à Sai Fong [1186 A.D.] : *bhāvābhāvadvayātito dvayātmā yo [Buddho] nirātmakaḥ*. — Murti, pp. 228 et suiv. — *Infra*, p. 124.

Le Buddha ne nie pas l'*ātman*, il condamne seulement l'attachement aux théories (*vāda*) qui concernent l'*ātman*. Les Upaniṣad disaient aussi :

*nāyam ātmā pravacanena labhyo
na medhayā na bahunā śrutena |
yam evaiṣa vṛṇute tena labhyas
tasyaiṣa ātmā vivṛṇute tanūṃ svām ||*

« Cet *ātman* ne peut être atteint par l'enseignement, ni par l'intellect, ni par un grand savoir. Seul, celui qu'Il élit peut l'atteindre : c'est à lui que l'*ātman* révèle sa nature propre »¹.

présence parce que vous regardez ailleurs. Mais, si vous ne cherchez plus rien, comment éprouverez-vous sa présence ? C'est que vous êtes près de lui et que vous ne vous êtes pas arrêté à un être particulier ; vous ne dites même plus de vous-même : voilà quel je suis ; vous laissez toute limite pour devenir l'être universel. Et pourtant vous l'étiez dès l'abord ; mais comme vous étiez quelque chose en outre, ce surplus vous amoindrisait ; car ce surplus ne venait pas de l'être, puisque l'on n'ajoute rien à l'être, mais du non-être. Par ce non-être, vous êtes devenu quelqu'un, et vous n'êtes l'être universel que si vous abandonnez ce non-être. Vous vous agrandissez donc vous-même en abandonnant le reste, et, grâce à cet abandon, l'être universel est présent. Tant que vous êtes avec le reste, il ne se manifeste pas. Il n'est pas besoin qu'il vienne pour être présent ; c'est vous qui êtes parti ; partir, ce n'est pas le quitter pour aller ailleurs ; car il est là ; mais, tout en restant près de lui, vous vous en étiez détourné » (*ibid.*, VI, 5, 12 ; trad., Bréhier).

Les scolastiques expliquent *attavāda* par *sakkāyadiṭṭhi* (= sanskrit *satkāyadr̥ṣṭi*) : *Dhammasaṅgaṇi*, 1217 ; *Vibhaṅga*, p. 375 ; Buddhaghosa, *Papañcasūdanī*, II, p. 112 ; *Visuddhimagga*, XVII, 243 (cf. *Sāratthappakāsinī*, II, p. 15). Cf. Sthiramati, *Triṃśikā-bhāṣya*, p. 23, l. 12 : *upādānaskandheṣv ātmeti darśanam ātmadr̥ṣṭiḥ, satkāyadr̥ṣṭir ity arihaḥ*. Voir aussi *AK*, V, p. 22.

Cette interprétation repose manifestement sur le fait que la conception de l'*ātman* que critiquent d'habitude les textes pālis est celle qui identifie l'*ātman* avec les *upādānaskandha* : cf. S. XXII, 47 (vol. III, p. 46) : *ye hi keci, bhikkhave, samaṇā vā brāhmaṇā vā anekavihiṭaṃ atīānaṃ samanupassamānā samanupassanti, sabbe te pañcupādānakkhandhe samanupassanti, etesaṃ vā aññataraṃ. M.*, Sutta 35 attribue cette conception au Nigaṅṭhaputta Saccaka ; mais certains disciples du Buddha eux-mêmes se sont rendus coupables d'hérésie en l'adoptant : ainsi Yamaka, S. XXII, 85.

Mais, au lieu de nous limiter à un seul *vāda*, ne faut-il pas plutôt dire, en accord avec l'ensemble de la littérature bouddhique, que les expressions *attavāda*, *attadiṭṭhi* englobent tous les *vāda* quels qu'ils soient ? L'*ātman* n'est pas l'idée que nous nous en formons : *nātmadr̥ṣṭiḥ svayam ātmalakṣaṇā*. — Voir aussi Rāhula, *op. cit.*, p. 86.

Bref, quel que soit le sens de *attavāda* (« théorie de l'*ātman* », ou « vue de l'*ātman* [dans ce qui est non-*ātman*, c'est-à-dire les *upādānaskandha*] »), il n'y a rien qui nous permette de dire que le Buddha ait nié l'*ātman*.

(1) *Kaṭṭha-Up.* II, 23 ; *Muṇḍ-Up.* III, 2, 3. Cf. *TU*, II, 4 et 9 : *yato vāco nivartante aprāpya manasā saha* (« D'où les paroles ainsi que la pensée retournent, sans l'avoir atteint »). — *Kena-Up.* I, 3-9 ; II, 1-3 ; *Kaṭṭha-Up.* II, 7-9 ; VI, 12-13 ; *Muṇḍ-Up.* III, 1, 8 ; *BhG.* II, 29. — *MKV.*, p. 57 : *paramārtho hy āryāṇāṃ tūṣṇīmbhāvah*. — *Ibid.*, p. 264 (parole du Buddha) : *anakṣarasya dharmasya śrutih kā deśanā ca kā | śrūyate deśyate cāpi samāropād anakṣaraḥ ||* — *Lañk.*, p. 16 : *na maunais tathāgatair bhāṣitam, maunā hi tathāgatāḥ...* — *Ibid.*, II, 119 : *tattvaṃ hy akṣaravarjitam*. — *Ibid.*, III, 7 : *yasyāṃ ca rātryāṃ dhigamo yasyāṃ ca parinirvṛtaḥ | etasmīn antare nāsti mayā kiṃcī prakāśitam ||* — *Ibid.*, *Sagāthaka*, v. 220 : *paramārthas tv anakṣaraḥ*. — *MK*, XXV, 24 (cf. *infra*, p. 26, n. c ; p. 67, n. 3) : *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivah | na kvacit kasyacit kaścid dharmo Buddhena deśitaḥ ||* — *Niraupamyastava*, 7 : *nodāhṛtaṃ tvaṃ kiṃcī*

Toutes les vérités formulables ne sont, en effet, que des approximations de la Vérité, qui est indicible ; aucune d'elles ne peut s'identifier à la Vérité même. Elles nous aident à y parvenir, elles guident notre marche vers elle ; mais il faut les dépasser afin d'y parvenir¹. Dans

ekam apy akṣaram vibho. — Paramārtha-stava, 1 : vākpathāitagocaram. [G. Tucci, « Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna », *JRAS.* 1932, pp. 309-325].

Voir, en particulier, V. Bhattacharya, *The Basic Conception of Buddhism* (University of Calcutta, 1934), pp. 19 et suiv., et *Gauḍapādīyam Āgamaśāstram*, pp. 198 et suiv. — Cf. Radhakrishnan, *Gautama the Buddha*² (Bombay, Hind Kitabs, 1946), p. 62, n. 3 ; Murti, pp. 231, 232, 244 ; Venkata Ramanan, pp. 273-274 ; Lamotte, *Vimalakīrti*, ch. VIII, § 33 (cf. Suzuki, *Outlines...*, p. 107).

« The final answer to the question of the nature of the Ātman is that recorded for us in a legend by Śaṅkara : Vāṣkali asked Bāhva as to the nature of the Brahman : the latter remained silent, and on being pressed for an answer replied, ' I teach you, indeed, but you understand not : silence is Ātman ', Keith, *RPhVU.* II, p. 522 (cf. Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, III, 2, 17 ; Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 143 ; *upaśānto 'yam ātmā = « cet ātman est apaisé »* : cf. Nāgārjuna, *MK.* XXV, 24 [ci-dessus] ; XVIII, 9). — « Nicht das Schweigen des Nichtwissens, sondern des Wissens jenseits vom Wissen, der höchsten Fülle des Schauens und inneren Erlebens », Oldenberg, *LUAB*², p. 116. — Rapprocher de Jaspers : « Das Letzte des Denkens wie der Communication ist Schweigen » (*Vernunft und Existenz* [= *Aula-Voordrachten der Rijksuniversiteit te Groningen*, No. 1, 1935], p. 74).

Justes remarques de Stecherbatsky, *op. cit.*, pp. 21-22, contre La Vallée Poussin et Keith, qui font du Buddha un « agnostique ». Voir aussi Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², I, Appendix, §§ VI-VII ; *Gautama the Buddha*², pp. 43 et suiv. ; Murti, ch. II.

Dans le vers de la *Kāṭha-* et de la *Muṇḍaka-Upaniṣad* que nous venons de citer, on a vu la première apparition de la notion de la grâce dans l'Inde (« Seul, celui qu'Il élit peut l'atteindre ... ») : Barth, *Œuvres*, I, p. 76, n. 1 ; Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 72 ; R. G. Bhandarkar, *Vaiṣṇavism, Śaivism and Minor Religious Systems* (= *Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde*, III. Band, 6. Heft, Strassburg, 1913), p. 29 ; etc. — Mais, pour nous, cela importe peu. « When, however, we lapse back from this state into our ordinary consciousness, we represent the self as another with its transcendent majesty. We quake and shiver, bleed and moan with a longing gaze at it. We dare not even lift up our eyes. We are filled with a desire to escape from the world of discord and struggle. In this mood we represent the supreme as the sovereign personality encompassing this whole world, working through the cosmos and ourselves for the realization of the universal kingdom. If the personal concept is more prominent, the individual seeks his development in a humble, trustful submission to God. We may adopt the mode of *bhakti* or devotion, or the method of *jñāna* or contemplation by which the self, set free from all that is not self, regains its pure dignity. *The attainment of spiritual status when refracted in the logical universe appears as a revelation of grace* », Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*², pp. 28-29 (c'est nous qui soulignons). — Voir aussi « Le ' védisme ' de certains textes hindouistes », *JA.* 1967, p. 210 et n. 59.

(1) Cf. *BĀU.* IV, 4, 10 (= *Īśā-Up.* 9) :

*andhaṃ tamaḥ praviśanti ye 'vidyām upāsate |
tato bhūya iva te tamo ya u vidyāyām ratāḥ ||*

Cf. aussi *BĀU.* III, 5 (repris *Subāla-Up.* XIII : Radhakrishnan, *Up.*, p. 888), avec Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, III, 4, 50 (différemment, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*), et Deussen, *Up.*, p. 435 ; Radhakrishnan, *Up.*, p. 222. — *BĀU.* IV, 4, 21 ; l'histoire des *bālīśa* dans la *Chāgaleya-Upaniṣad* (cf. L. Renou, *Chāgaleya-Upaniṣad* [Paris, 1959], p. 8, n. 14).

Sn. 800 (cf. 911) : *attaṃ pahāya anupādīyāno nāṇe pi so nissayaṃ no karoti.*

MK. XII, 8 :

*sūnyatā sarvadr̥ṣṭīnām proktā niḥsaraṇaṃ jinaiḥ |
yeṣāṃ tu sūnyatādr̥ṣṭis tān asādhyān babbhāṣire ||*

Ratnakūṭa (= *Kāśyapaparivarta*), cité *MKV.*, pp. 248-249 (éd. A. von Staël-Holstein

une connaissance raisonnée, le sujet voit son objet de l'extérieur. Il est braqué sur son objet, qui est situé en face de lui ; il ne coïncide pas avec son objet¹. Cette connaissance n'est donc pas parfaite. Selon le *point de vue* où le sujet se place, il ne saisit que des *expressions partielles* de son objet, et non point l'objet même². La connaissance

[Shanghai, 1926], §§ 64-65, pp. 95, 97). Cf. Stcherbatsky, *op. cit.*, pp. 49-50 ; Murti, pp. 160 et suiv. ; Venkata Ramanan, pp. 130-133, 136, 168, 172.

Samādhirāja-Sūtra, XXXII, 3 (éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961 [= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 2]) :

*bahavo 'cintiyā dharmā ye śabdena prakāśitāḥ |
yas tatra nivīśec chabde saṃdhābhāṣyaṃ na jānati ||*

Une vérité formulée est comparable au doigt avec lequel on montre quelque chose. Celui qui ne regarde que le bout du doigt ne voit pas l'objet désigné ; de même, celui qui s'attache seulement à la parole ne peut pas pénétrer la Vérité : *Lank.*, p. 196 (cf. VI, 3) ; Lamotte, *Traité*, I, p. 538 (cf. Venkata Ramanan, p. 130).

Voir aussi *Amṛtanāda-Up.* 1 (dans *Thirty-two Upaniṣads = Ānandāśrama Sanskrit Series*, 29, Poona, 1895) ; *Amṛtabindu-Up.* 18 (*ibid.*) ; *Vivekacūḍāmaṇi*, 56 et suiv., 356, 476-477 ; *Aṣṭāvakra-Gītā*, XVI, 1.

Pour méditer, il faut savoir ; mais, sans le secours de la méditation, on n'obtient pas une connaissance véritable :

*n' althi jhānaṃ apaññassa paññā n' althi ajjhāyato |
yamhi jhānañ ca paññā ca sa ve nibbānasantike ||*

Dhp. 372. — Cf. *Śivadharmottara*, fol. 49 b (manuscrit cité ci-dessus, p. 16, n. 3) :

*nāsti jhānaṃ vinā dhyānaṃ nāsti jhānaṃ ayoginaḥ |
jhānaṃ dhyānaṃ ca yasyāsti tīrṇas tena bhavārṇavaḥ ||*

Jhāna est la connaissance théorique abstraite, que l'on acquiert par les livres et par les maîtres ; *viññāna* est l'*anubhava* ou « expérience intégrale » : F. Edgerton, « *Jhāna and viññāna* », dans *Festschrift M. Winternitz* (Leipzig, 1933), pp. 217-220 ; cf. Hiriyanna, *The Quest after Perfection*, pp. 60, 108-109 ; *Popular Essays in Indian Philosophy*, pp. 14 et suiv. ; O. Lacombe, « *Jhānaṃ savijñānaṃ* », dans *Mélanges Louis Renou*, pp. 439 et suiv. (Dans les textes bouddhiques en sanskrit, c'est *viññāna* qui désigne la « connaissance empirique discursive », et *jhāna*, la « connaissance métaphysique intuitive » : May, n. 252 ; à tort, Edgerton, *Dictionary*, s.v. *viññāna*.)

paravedīyaṃ diṭṭhim upātivatto, *Sn.* 474. Cf. *M.* II, pp. 234-235 (cité par Jayatilleke, p. 276) ; V. Trenckner, etc., *A Critical Pāli Dictionary* (Copenhague, 1924 —), s.v. *a-para-(p)accaya* (cf. *a-para-pratyaya*, *MK.* XVIII, 9, avec le commentaire de Candrakīrti). — Voir aussi *infra*, p. 120.

On parle aussi d'une opposition entre *jhāna* et *darśana*. Ainsi, Venkata Ramanan, p. 355 a-b, n. 10 : « After reading or reciting the scriptures following other people, to weigh or consider (the meaning of what is read or recited), this is *jhāna* ; (thereupon) to realize the truth in one's self is *darśana* ; the one is not necessarily free from doubt, whereas the other is the direct personal knowledge, clear understanding free from doubt ». — Le mot *darśana* est ici employé dans le sens opposé à celui que nous avons noté plus haut, p. 17, n. 2 (sur les divers sens du mot, voir May, n. 10). Notons que le mot *dr̥ṣṭi/diṭṭhi* aussi est employé quelquefois en ce sens : *dhamañ ca nāsi paramāya diṭṭhiyā*, *Sn.* 471 ; *anuttarā ca te nātha dr̥ṣṭis tattvadarśinī*, *Niraupamyā-stava*, 2 (référence, ci-dessus, p. 20, n. 1). — Sur *dassana*, dans les *Nikāya*, voir Jayatilleke, *Index*, s.v. *nāṇa*. — Cf. *infra*, p. 32, n. 2 fin ; p. 120, n. 2.

(1) *sthāpayann agrataḥ kiṃcīt tanmātre nāvaliṣṭhate*, Vasubandhu, *Triṃśikā*, 27. — Cf. Jaspers, *Introduction à la Philosophie* (= *Einführung in die Philosophie* ; traduction de J. Hersch, éd. 10/18, Paris, 1965), pp. 28-29.

(2) *ekaṅgadassino*, *Ud.* VI, 4, p. 69. Notre texte illustre cette idée au moyen d'une parabole bien connue : des aveugles-nés, auxquels on présente un éléphant, se l'imaginent, l'un comme un pot, un autre comme un éventail, un autre comme une charrue, un autre comme un balai, et ainsi de suite, selon qu'ils ont touché la tête, une oreille, la trompe,

véritable et complète est l'expérience directe, où le sujet et l'objet ne font qu'un. C'est aussi pourquoi cette connaissance est incommunicable. Exprimée en langage, elle cesse d'être elle-même : on ne peut parler que de quelque chose de divisé. « Ce qui est exprimable se trouve pris dans la scission sujet-objet ; même si le processus d'élucidation est poursuivi à l'infini par la conscience, il n'atteint jamais la plénitude de l'origine »¹. Aussi dit-on : « C'est à vous d'accomplir l'effort ; les Tathāgata ne font qu'énoncer (ce qui échappe à tout énoncé) »². L'enseignement du Buddha est comparé à une barque, nécessaire pour traverser une rivière, mais qu'il ne faut pas porter sur ses épaules lorsqu'elle est traversée (*niṭṭharaṇatthāya no gahaṇatthāya*)³.

ou la queue de l'animal ; mais ils ne savent pas ce qu'est l'éléphant. Chacun, pourtant, s'en tient à son idée, et de la divergence d'opinions ils en viennent aux coups de poings (origine des querelles philosophiques). — Cf. *Sn.* 878 et suiv. ; Lamotte, *Traité*, I, pp. 39 et suiv. ; Venkata Ramanan, pp. 128-130 ; et les définitions « incomplètes » (*akṛtsna*), « unipèdes » (*ekapād*) du *brahman-ātman* que critique la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (I, 4, 7 ; II, 1 [cf. *Kauṣ.Up.* IV] ; III, 9, 10-17. 26 ; IV, 1-2). La *Chāndogya* (V, 11-18 ; cf. *ŚB.* X, 6, 1) offre un parallèle exact avec le récit de l'*Udāna*, lorsqu'elle critique les vues des six brahmanes savants, relatives à l'*ātman vaiśvānara* (Agni *vaiśvānara* dans le *ŚB.*). Ceux-ci, incapables d'embrasser par la pensée la Réalité dans sa plénitude, prennent les parties pour le tout ; et Śāṅkara, en commentant ce texte, évoque précisément la parabole de l'éléphant et des aveugles-nés (*hastidarśana iva jātyandhāḥ*, *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, V, 18, 1). — Voir aussi *Ārṣeya-Upaniṣad* (citée ci-dessus, p. 16, n. 2). — *Infra*, p. 24, n. 4 fin.

Obtient-on le tout en additionnant les parties ? — Non pas, car, à vrai dire, ce « ne sont pas des parties composantes, mais des expressions partielles, ce qui est tout autre chose » (Bergson, *Introduction à la Métaphysique*, dans *La Pensée et le Mouvant*, soixante-troisième édition, Paris, Presses universitaires de France, 1966, p. 192). — Voir aussi Belvalkar-Ranade, p. 384.

(1) Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, p. 34 (édition citée).

(2) *tumhehi kiccā ātappaṃ, akkhātāro tathāgatā, Dhṛp.* 276. — Rapprocher de Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 4 : « ... nos paroles et nos écrits dirigent vers lui ; ils nous font sortir du langage pour nous éveiller à la contemplation ; ils montrent en quelque sorte la voie à celui qui veut contempler. Car l'on va jusqu'à lui apprendre la route et le chemin ; quant à la contemplation, elle est l'œuvre de celui même qui veut contempler ». (Trad. Bréhier). Cf. aussi Jaspers : « Ich habe nichts zu verkündigen. Es bleibt der Anspruch an den Hörer, dass dieser aus seinem eigenen Wesen prüfe, den Sätzen des Vortragenden nicht einfach folge, vielmehr sie bestenfalls nur zum Anlass nehme für eigene Vergewisserung ». (*Der philosophische Glaube* [Zürich, 1948], p. 127).

Voir aussi Oldenberg, *Buddha* (éd. 1961), p. 302 [= Oldenberg-Foucher⁴, p. 365] ; Coomaraswamy, *The Living Thoughts of Gotama the Buddha*, p. 22 ; Rāhula, *op. cit.*, ch. I ; Lamotte, *Histoire*, p. 50 ; Radhakrishnan, *Gautama the Buddha*², pp. 11 et suiv., 64-65. — *Infra*, pp. 98, 120.

(3) *M.* I, pp. 134-135, 260-261. Cf. *Sn.* 21 ; Lamotte, *Traité*, I, p. 64 et n. 1. Voir aussi ci-dessus, p. 16, n. 3 ; et « Suppléments aux Recherches sur le Vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », I, *BFEFO.* LIII, 1 (1966), pp. 274-275.

« Mais celui qui étudie, uniquement pour arriver à un point de vue personnel, considère les livres et les études comme les degrés d'une échelle, qui doit le porter jusqu'au sommet de la connaissance. Dès qu'un échelon est dépassé, il ne s'en préoccupe plus. Ceux, au contraire, qui étudient uniquement pour remplir leur mémoire, ne se servent pas des degrés de l'échelle pour s'élever plus haut, mais ils les recueillent avec soin et s'imposent la tâche de les emporter, ravis de sentir s'accroître la pesanteur de leur fardeau ; c'est pourquoi ils restent toujours à terre. Ils portent sur eux ce qui aurait dû les porter eux-mêmes », Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* (traduction

Serait-on en mesure d'accéder à l'Absolu sans recourir à l'empirique? La réponse de nos textes est formelle : c'est au moyen de l'empirique que nous atteignons à l'Absolu¹. « The investigator proceeds from the obvious and outer to the deeper and the inward »². En partant de la matière inerte (*anna*), nous nous élevons à des réalités de plus en plus spirituelles (qui sont aussi des manifestations de plus en plus « actuelles » de l'*ātman*) : vie (*prāṇa* = souffle vital³), volonté (*manas*), conscience (*viññāna*), puis nous dépassons même la conscience, pour atteindre enfin, au delà de tout intermédiaire, la vision de la Plénitude. Cette vision est appelée *ānanda* « Béatitude », ou *abhaya* « non-crainte », parce qu'elle transcende toutes les antinomies (*dvandva*) du monde empirique⁴. Elle ne s'obtient que par

de A. Burdeau, nouvelle édition revue et corrigée par R. Roos, Paris, 1966), p. 758. — « In the light of his early reading of Schopenhauer, it is not uninteresting to compare this figure with the image of the ladder which once climbed must be thrown away, used by Wittgenstein at the end of the *Tractatus* to show how the propositions of his book should be read and understood », P. Gardiner, *Schopenhauer* (« Penguin Books », 1963), p. 226, n. Cf. aussi Jayatilleke, p. 357, n. 3.

(1) *vyavahāram anāsrītya paramārīho na deśyate*, MK. XXIV, 10. — *upāyabhūtaṃ vyavahārasatyam, upeyabhūtaṃ paramārthasatyam, Madhyamakāvātāra*, VI, 80, cité BCAP., p. 179. —

tathya-saṃvṛti-sopānam antareṇa vipaścitaḥ |
tattva-prāsāda-śikharārohaṇam na hi yujyate ||

vers cité AAA., p. 346. — Cf. Murti, pp. 232, 253 (cf. pp. 154 et suiv.) ; Venkata Ramanan, pp. 40-41, 84 et suiv., 260-261 ; et notre traduction de la *Vigrahavyāvartanī*, dans *Journal of Indian Philosophy*, I, 3 (November 1971 : Th. Stecherbatsky Centennial Issue), pp. 236-237, v. XXVIII.

Dans le texte que nous avons cité plus haut, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe), le Buddha dit : Seul, celui qui connaît le monde peut atteindre la « fin du monde », *lokavidū ... lokantaḡū* (S. I, p. 62, *gāthā*).

(2) Radhakrishnan, *Up.*, p. 554. Cf. Augustin, *Confessions*, VII, 23, cité *ibid.*, p. 557 (cf. *Indian Philosophy*², II, p. 480, n. 4).

(3) Cf. *supra*, p. 7, n. 9.

(4) TU. II et III. — L'idée qu'exprime ce texte se trouve déjà, sous une forme moins développée, dans *ChU*. VIII, 7-12 (cf. Keith, *RPhVU*. II, pp. 517-518 ; Dasgupta, *op. cit.*, pp. 13-14 ; Radhakrishnan, *Up.*, p. 510). Cf. aussi *Ait.Ār.* II, 3, 2, et le long développement, un peu désordonné, que renferme *ChU*. VII (cf. Belvalkar-Ranade, pp. 230 et suiv.). — *Infra*, p. 46, n. 3.

La Béatitude (*ānanda*), dans la *Taittirīya-Upaniṣad*, est manifestement l'opposé de la crainte (*bhaya*), qui a pour origine le sens des dualités du monde empirique^a. Ainsi TU. II, 9 (cf. BĀU. IV, 4, 22) :

gato vāco nivaranta aprāpya manasā saha |
ānandaṃ brahmaṇo vidvān na bibheti kutaścana ||

etaṃ ha vāva na tāpati : kim ahaṃ sādhu nākaravam, kim ahaṃ pāpam akaravam ili. sa ya evaṃ vidvān ete ātmānaṃ sprṇute, ubhe hy evaiṣa ete ātmānaṃ sprṇute ya evaṃ veda.

Cf. *ibid.*, II, 7 : *yadā hy evaiṣa etasminn adṛśye 'nātmye 'nirukte 'nilayane 'bhayaṃ pratiṣhāṃ vindate, aṭha so 'bhayaṃ gato bhavati. yadā hy evaiṣa etasminn udaram antaraṃ*^b

a. En fait, l'*ānanda/abhaya* transcende même l'opposition empirique entre *bhaya* et *abhaya* (cf. ci-dessous, *Mbh.* XII, 9924). Les mots *ānanda*, *abhaya* ne font qu'indiquer une expérience indicible.

b. Cf. *Bhāgavata-Purāṇa*, III, 29 :

kurute, atha tasya bhayaṃ bhavati. tat tv eva bhayaṃ viduṣo 'manvānasya. [Notons l'expression *viduṣo 'manvānasya*, « du savant qui ne comprend pas », ou (ce qui revient au même) *viduṣo manvānasya*, « de celui qui se croit sage » (parce qu'il fait du *brahman* un objet de connaissance, et qui, par suite, ne le comprend pas). Cf. *TU. I, 4, 1 : brahmaṇaḥ koṣo 'si medhayā pihitaḥ*].

BĀU. I, 4, 2 : yan madanyan nāsti, kasmān nu bibhemi... dvitīyād vai bhayaṃ bhavati. Quand tout est devenu mon *ātman*, quand l'altérité est transcendée, de qui ou de quoi aurais-je peur ? Cf. *MaiU. VI, 30 : pareṣu ātmavad vigatabhayaḥ. (sarvātmabrahmarūpalvāt pareṣu jīvāntareṣu ātmavad ātmanīva vigatabhaya nirātāṅkaḥ, na cāsya dvitīyadarśanani-mittaṃ bhayaṃ bhavatiṭy arthaḥ. ātmā hy eṣāṃ sa bhavatiṭi śrutyantarāt [BĀU. I, 4, 10], Rāmatīrtha).*

Brahman-ātman = abhaya : cf. *BĀU. IV, 2, 4 ; 3, 21 ; 4, 25 ; ChU. VIII, 3, 4 (= MaiU. II, 2) ; Kaṭha-Up. III, 2 ; Praśna-Up. V, 7.* Voir aussi ci-dessus, p. 11, n. 1, et cf. *BhG. XV, 5 :*

*nirmānamohā jilasaṅgadoṣā
adhyātmanityā vinivṛttakāmāḥ |
dvandvair vimuktāḥ sukhaduḥkhasaṃjñair
gacchanty amūḍhāḥ padam avyayaṃ tat ||*

(Cf. *ibid.*, II, 45 : *nirdvandvo nityasattvastho niryogakṣema ātmavān*).

Mbh. XII, 9924 :

*ubhe satyāṅṛte tyaktvā śokānandau priyāpriye |
bhayābhaye ca saṃtyajya saṃpraśānto nirāmayāḥ ||*

Cf. Hirianna, *Popular Essays in Indian Philosophy*, pp. 80-81 : « ... the joy ... is of a superior or transcendental kind, such as is meant by the old saying : *sukhaṃ duḥkha-sukhātyayaḥ*. Rather it is not joy at all, in the common acceptation of the term, but peace or repose that ever is the same ».

Même idée, *Ud. I, 10, p. 9 (= Neti, p. 150) : atha rūpā arūpā ca sukhadukkhā pamuccati.* Cf. *Kevaddha (Kevaṭṭa)-Sutta*, ci-dessous, pp. 53-54 ; *S. XXXVI, 3, 6, 3 (vol. IV, p. 205) ; et Sn. 228 :*

*ye suppayuttā manasā dalhena
nikkāmīno Gotamasāsanamhi |
te pattipattā amataṃ vigayha
laddhā mudhā nibbuliṃ bhuñjamānā ||*

— *nibbānaṃ paramaṃ sukhaṃ, M. I, p. 508 ; DhP. 204.* Voir aussi *infra*, pp. 79-80, 161 (*A. IV, p. 14*) ; *Ud. VIII, 10 (infra, p. 102, n. 1).* — *nibbānaṃ abhayaṃ, Therīgāthā*, citée ci-dessus, p. 11, n. 1. Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², I, p. 448 : *Nirvāna = « completeness of being, eternal beatitude exalted high above the joys and sorrows of the world ».* Voir aussi Rāhula, *op. cit.*, p. 69.

Dans les anciennes Upaniṣad, l'*ānanda* n'est pas l'objet d'une expérience, mais cette expérience même, dans laquelle s'évanouit, comme dans le sommeil profond (cf. *BĀU. II, 1, 19 ; IV, 3, 19-33*), toute distinction entre le sujet et l'objet ; l'homme arraché au moi de la conscience limitée, s'identifie à l'Être universel. Cf. Śaṅkara sur *BĀU. III, 9, 28, 7 ; Deussen, AGPh. I, 2, pp. 90, 129-134.*

Il est cependant caractéristique de la spiritualisation ultérieure que l'état de sommeil profond, sans rêve (*suṣupti-* ou *suṣuptam*), ainsi que la béatitude (*ānanda*) qui lui est

*ātmanaś ca parasyāpi yaḥ karoty antarodaram |
tasya bhinnadrśo mṛtyur vidadhe bhayaṃ ulbaṇam ||*

Śaṅkara : *ud aram = alpam api.* Cf. aussi *Vivekacūḍāmaṇi, 330 :*

*yadā kadā vāpi vipaścid eṣa
brahmaṇy anante 'py aṇumātrabhedam |
paśyaty athāmuṣya bhayaṃ tadaiva
yad vīkṣitaṃ bhinnatayā pramādāt ||*

inhérente, ne soit plus considéré comme le but suprême (*paramā gatiḥ*, *BĀU*. IV, 3, 32) de l'homme, mais simplement comme un état transitoire, où l'absence de dualité n'est qu'apparente, parce qu'il contient le germe (*bīja*) de la conscience objective : le sommeil terminé, l'homme retourne aux états de rêve et de veille. Aux trois états connus des anciennes Upaniṣad^a, — celui de veille, celui de rêve et celui de sommeil sans rêve, — on ajoute donc un « quatrième » (*caturtha*, *tur[ī]ya*), qui n'est pas un « état », parce qu'il est « invisible » (*adrṣṭa*), « impalpable » (*avyavahārya*)^b, « insaisissable » (*agrāhya*), « sans marque distinctive » (*alakṣaṇa*), « impensable » (*acintya*), « innommable » (*avyapadeśya*). Le jeu des phénomènes y cesse (*prapañcopaśama*)^c. L'homme éclairé par la lumière de l'*ātman* devient cette lumière elle-même^d. Le « quatrième » — l'*ātman* — n'a pour essence qu'une certitude à l'égard de lui-même (*ekāmapratyayasāra*)^e. *Māṇḍ.Up.*; *MaiU*. VI, 19 (*supra*, p. 7, n. 9 [p. 8]); VII, 11. Cf. Gauḍapāda, *Māṇḍ.Kār.* I, 11-16; III, 33 et suiv., avec le commentaire de Śaṅkara. — Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 1, 9 (p. 447) : *suṣuptisamādhādāv api satyām svābhāvīkyām avibhāgaprāptau milhyājñānasyānapoditatvāt pūrvavāt punaḥ prabodhe vibhāgo bhavati*. — *Ibid.*, II, 3, 31 (p. 612) : *suṣuptād utthānam avidyātmakabījasadbhāvākāritam*. — *Ibid.*, III, 2, 9 (p. 705) : *sa evāyam upādhiḥ svāpaprabodhayor bījāṅkuranyāyena*. Cf. Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī*, *padya*, XVI, 18 : *jāgratsvapnau tayor bījaṃ suṣuptākhyam tamomayam*. — *Ibid.*, XVII, 26 : *suṣuptākhyam tamo 'jñānam bījaṃ svapnaprabodhayoḥ*. — *Vivekacūḍāmaṇi*, 121 : *bijātmanāvasthitir eva buddheḥ*. Cf. Deussen, *AGPh.* I, 2, pp. 278 et suiv. (interprétation erronée ; de même, Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, I [= *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études*, t. XXIII, Paris, 1906], p. 124). Importantes notes de Radhakrishnan sur la *Māṇḍūkya-Upaniṣad* (Radhakrishnan, *Up.*, pp. 695 et suiv.). Voir aussi Belvalkar-Ranade, pp. 322 et suiv.

Notons la comparaison entre *suṣupti* et *samādhi*. Gauḍapāda critique les *yogin*, qui ne cherchent qu'à s'évader momentanément du monde misérable, grâce au *samādhi*. Faute d'une intuition de la Vérité, ils prennent le moi empirique pour un moi authentique, et, par suite, ils éprouvent le plus grand effroi à l'égard du seul *yoga* valable, qu'enseigne le Vedānta, à savoir le « *yoga sans contact* » (*asparśayoga*), ou l'expérience de l'*ātman*,

a. La *Chāndogya-Upaniṣad*, cependant, semble en reconnaître déjà, implicitement, un quatrième, lorsqu'elle dit, par exemple, que les créatures ignorent l'*ātman-brahman*, bien qu'elles y parviennent quotidiennement à l'état de sommeil profond (VIII, 2, 3, *supra*, p. 18, n. d), et qu'elles ne le connaissent que lorsqu'elles sont éclairées par sa lumière (VIII, 3, 4 ; 12, 3). Cf. Śaṅkara, *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 9, 2-3 ; VIII, 3, 2-4 ; VIII, 11-12 ; *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 1, 9 ; II, 3, 31 ; III, 2, 9. Voir aussi Belvalkar-Ranade, pp. 241, 323, 364 (dernière ligne), 373.

b. « unbetastbar » (Deussen).

c. *prapañcopaśamaṃ śāntaṃ śivam advaitam*, *Māṇḍ.Up.* 7. Cf. Nāgārjuna, *MK.* XXV, 24 : *sarvopalambhopaśamaḥ prapañcopaśamaḥ śivaḥ*. (*draṣṭavyopaśama*, *ibid.*, V, 8 ; cf. *infra*, p. 97, n. 6). Voir aussi Radhagovinda Basak, *Lectures on Buddha and Buddhism* (Calcutta, 1961), p. 114. Rappelons que les Tantra bouddhiques adoptent la théorie des quatre « états » (La Vallée Poussin, *Siddhi*, II, p. 803).

d. *paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate*, *ChU.* VIII, 3, 4 ; 12, 3 (cf. *MaiU.* II, 2). Cf. *infra*, p. 30, n. 6 ; p. 51. — Sur ce qui suit dans *ChU.* VIII, 12, 3 (*sa tatra paryeti jakṣat krīḍan ramamāṇaḥ strībhir vā yānair vā jñātībhir vā nopajanaṃ smarann idaṃ śarīram*), cf. Deussen, *Up.*, p. 195 : « Die dann folgende, sinnliche Schilderung ... muss wohl späterer Zusatz sein... ». En effet, la description convient plutôt à l'état de rêve qu'à celui du Délivré : cf. *BĀU.* IV, 3, 10-13. Zaehner (*Hinduism* [New York, Oxford University Press, 1966], p. 75) se trompe sur le sens du passage de la *Chāndogya-Upaniṣad*. Il cite d'ailleurs *svena svena rūpeṇa*, alors que, dans le texte, nous ne trouvons que : *svena rūpeṇa* ! Il est vrai que, dans l'édition de l'Adyar Library, *Daśopaniṣads with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin*, vol. II (1936), nous lisons : *svena svena rūpeṇa* ; mais cela doit être une faute d'impression : dans *ChU.* VIII, 3, 4 de la même édition, nous ne trouvons que *svena rūpeṇa*, et cette leçon est confirmée par les commentaires des deux passages.

e. « Certitude », non « connaissance » : cf. *infra*, p. 52.

dans laquelle s'évanouit la conscience individuelle (ce qui, au point de vue empirique, paraît n'être qu'un anéantissement). Cette crainte est d'autant plus ridicule que dans l'expérience de l'ātman s'apaisent, précisément, tous les tourments du monde empirique (cf. ci-dessus) :

asparśayogo vai nāma durdarśaḥ sarvayogibhiḥ |
yogino bibhyati hy asmād abhaye bhayadarśinaḥ ||

Māṇḍ.Kār. III, 39 (cf. IV, 2). — Cf. Śāṅkara : *asparśayogo nāmāyaṃ sarvasaṃbandhā-khyasparśavarjitatvād asparśayogo nāma vai smaryate, prasiddha upaniṣatsu. duḥkhena drśyata iti durdarśaḥ. sarvayogibhiḥ: vedāntavihitavijñānarahilaiḥ sarvayogibhiḥ. ālmasatyānubodhāyāsālabhya evety arthaḥ. yogino bibhyati hy asmād sarvabhayavarjitād api, ālmanāsarūpam imaṃ yogaṃ manyamānā bhayaṃ kurvanti . abhaye 'smin bhayadarśinaḥ: bhayanimitātmanāśadarśanaśīlā avivekina ity arthaḥ.* Voir aussi *supra*, p. 13, et cf. *Aṣṭāvakra-Gītā*, citée ci-dessous, p. 35, n. 1. — *abhaye bhayadarśinaḥ* : cf. ce qu'écrit Nāgārjuna, au sujet des ignorants, quand ils entendent parler du Nirvāṇa :

sarvaduḥkhakṣayaṃ dharmam śrūtvāivam aparīkṣakaḥ |
saṃkampaty aparijñānād abhayasthānakātarāḥ ||

(*Ratnāvalī*, I, 39 [G. Tucci, « The Ratnāvalī of Nāgārjuna », *JRAS.* 1934, pp. 315 et 317 ; cf. v. 77, pp. 324 et 325]). — Cf. *infra*, p. 132 et n. 4.

Gauḍapāda recommande, il est vrai, la méthode yōguique, mais simplement comme un moyen subordonné pour parvenir au but (III, 40 et suiv. ; cf. Śāṅkara sur III, 48 : *sarvo 'py ayaṃ manonigrahādir mṛllohādivat sṛṣṭir upāsanā caktā paramārthasvarūpa-pratīpattypāyātvena, na paramārthasatyeti*). — Cf. *BhG.*, ch. VI. Voir aussi *JA.* 1972, pp. 96-97.

Les trois modes de représentation de l'ātman (comme *oḷārika*, comme *manomaya*, et comme *saññāmaya*), que critique le *Poḷḷhapāda-Sūtra* du *Dīgha-Nikāya* (I, pp. 186-187 ; cf. pp. 195 et suiv.), rappellent, à n'en pas douter, l'*annamaya*-, le *manomaya*-, et le *vijñānamaya-ātman* de la *Taittirīya-Upaniṣad*. Cf. Hajime Nakamura, « Upaniṣadic tradition and the early school of Vedānta as noticed in Buddhist Scripture », *HJAS.* 18 (1955), p. 79 ; Jayatilleke, pp. 317 et suiv. (sur l'équivalence *saññā/saññā = vijñāna/viññāna*, cf. ci-dessous, p. 50, n. 7). Voir aussi, à propos des sept théories de l'ātman que critique le *Brahmajāla-Sūtra* (D. I, pp. 34-36), Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I (= *Sacred Books of the Buddhists*, edited by F. Max Müller, vol. II, London, 1899 [reprint : 1956]), p. 48, n. 3. — Cependant, contrairement à ce que pensent ces auteurs, il ne s'agit pas, dans les textes pālis, de polémiques contre la *Taittirīya-Upaniṣad* : alors que les textes pālis condamnent des « points de vue » fixes (*diḷḷhi*), relatifs à l'ātman, la *Taittirīya-Upaniṣad* parle d'« enveloppes » (*kośa*)^a de la Réalité ineffable, et d'une

a. Qu'on nous permette, ici encore, une digression. On voit généralement, dans la *Taittirīya-Upaniṣad*, cinq *kośa* (*pañca kośāḥ*). Mais il s'agit là d'une erreur. En réalité, il n'est question, dans ce texte, que de quatre *kośa* (l'*annamaya*-, le *prāṇamaya*-, le *manomaya*- et le *vijñānamaya-ātman* sont en fait des *kośa*, bien qu'ils ne soient pas expressément désignés sous ce nom ; mais l'*ānandamaya-ātman* n'est pas un *kośa*). Ce n'est que dans des textes postérieurs que l'on rencontre la théorie des *pañca kośāḥ*, l'*ānandamaya* étant considéré comme l'« enveloppe » la plus profonde, dans laquelle la Réalité se trouve enfermée. L'*annamayakośa* est le « corps grossier » (*sthūlaśarīra*) de l'homme, le *prāṇamaya*-, le *manomaya*- et le *vijñānamaya-kośa* constituent ensemble son « corps subtil » (*liṅgaśarīra*), tandis que l'*ānandamayakośa* constitue son « corps causal » (*kāraṇaśarīra*). Voir *Paiṅgala-Up.* II, 4 (éd. A. Mahādeva Śāstri, dans *The Sāmānya Vedānta Upanishads*, Madras, Adyar Library, 1921) ; *Sarvasāropaniṣad* (= *Sarvopaniṣatsāra*), 5 (dans *The Sāmānya Vedānta Upanishads* ; 2 dans *Thirty-two Upanishads* [= *Ānandāśrama Sanskrit Series*, 29], Poona, 1895). — Contrairement à ce qu'écrit Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 255, le mot *kośa*, dans *MaiU.* VI, 27 (*hr̥dy ākāśamayaṃ kośam ānandaṃ paramālayam*), ne signifie pas « enveloppe ». Rāmātīrtha le glose par *bhāṇḍāgāra* : *kośo bhāṇḍāgāras tadvat sarvavasvāśrayatvāt*. Notons aussi que *MaiU.* VI, 28 ne parle que de quatre *kośa* : *caturjātaṃ brahmakośaṃ praṇudet* « qu'on écarte l'enveloppe à quatre réseaux du brahman » (cf. J. Filliozat, *Les relations extérieures de l'Inde*, I [= *Publications de l'Institut français d'Indologie*, 2, Pondichéry, 1956], p. 42). Rāmātīrtha introduit ici inutilement la notion d'*ānandamaya-kośa* : *catvāri jālāny upary upari veṣṭanāni yasmiṃś*

la « voie négative ». A mesure que nous progressons, nous « surimposons » à l'Absolu des déterminations de moins en moins limitantes. Nous franchissons chaque étape, en niant la « surimposition ». Nous disons : « Il n'est pas ainsi, pas ainsi... » (*neli neli*)¹, pour pénétrer plus avant. Aboutissons-nous à un néant? Non. Car la négation, ici,

recherche progressive, qui va du plus superficiel au plus profond : l'*ānandamaya-ātman*, terme ultime de cette progression, n'est pas un objet de connaissance s'opposant à un sujet connaissant, mais la Réalité même dans sa plénitude, devant laquelle la parole cesse en même temps que la pensée (*yaṭo vāco nīvarānta aprāpya manasā saha*). Au fond, donc, les textes pālis disent exactement la même chose que l'Upaniṣad : la Vérité, une et absolue, n'est pas le domaine de la connaissance discursive (qui tend, inévitablement, à la morceler en des concepts particuliers, limités et contradictoires : cf. *supra*, p. 22, n. 2), mais elle est l'objet de l'expérience la plus intime du sage. — Cf. F. O. Schrader, « On the problem of Nirvāṇa », *JPTS*. 1904-1905, p. 168 : « ... the sixty-two *diḥhigatāni* [of the *Brahmajāla-Sutta*] are not condemned in every respect by the Buddha, but only as far as their imperfectness and exclusiveness is concerned ».

(1) *Supra*, p. 16. — Dans le Vedānta postérieur, on appelle cette méthode *adhyāropāpavādanyāya* « méthode de surimposition et de négation ».

iac caturjālaṃ brahmakoṣaṃ brahmaṇaḥ kośavadācchādakam annamayaprāṇamayamano-mayavijñānamayākhyaiś caturbhiḥ kośaiḥ pariveṣṭitam ānandamayakoṣaṃ praṇudet prerayed bhindyād ili yāvat.

Ce développement est un corollaire de celui que nous avons indiqué plus haut : la dégradation de l'état de *śuṣupti* en état passager, et l'introduction d'un « quatrième » qui est au delà de toute relation, et qui, par suite, n'est ni un effet ni une cause (*Māṇḍ.Kār.* I, 11). On se rend cependant compte du caractère purement théorique de ce développement lorsqu'on voit que les termes *ānanda* et *sukha* continuent d'être employés pour désigner l'Absolu. Śaṅkara, dans son commentaire sur les *Brahmasūtra*, après avoir eu l'air de considérer, en accord avec Bādarāyaṇa, l'*ānandamaya* comme la Réalité suprême (à partir de son commentaire sur le *Sūtra* I, 1, 12 jusqu'au début de son commentaire sur le *Sūtra* I, 1, 19), adopte soudain la théorie des *pañca kośāḥ* et place l'Absolu au-dessus de l'*ānandamaya*. (*Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 1, 12-19 ; cf. III, 3, 11-13. — Cf. Deussen, *Das System des Vedānta* [Leipzig, 1883], pp. 149-151 ; G. Thibaut, *The Vedānta-Sūtras with the Commentary of Śaṅkarācārya*, I [= *Sacred Books of the East*, edited by F. Max Müller, vol. XXXIV, Oxford, 1890], p. xxxiii et n. 1 ; p. 71, n. 1 ; L. Renou, *Śaṅkara : Prolégomènes au Vedānta* [Paris, 1951], p. 65, n. 2. La théorie d'après laquelle le passage serait une interpolation a été définitivement démolie par Y. Kanakura, « Über die Interpolation des Śaṅkarabhāṣya zum Brahmasūtra », *Festgabe Jacobi* [= *Beiträge zur Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte Indiens*, herausgegeben von W. Kirfel, Bonn, 1926], pp. 383-385. Voir aussi Daniel H. H. Ingalls, « The Study of Śaṅkarācārya », *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, XXXIII [1952], p. 10). Telle est également l'opinion qu'il expose dans son commentaire sur la *Taittirīya-Upaniṣad*. La difficulté est surmontée au moyen d'une distinction entre *ānanda* et *ānandamaya* : *ānandamaya ānandaprāyo nānanda eva, anāyantikatvāt*, Śaṅkara sur *Māṇḍ.Up.* 5. *Ānandajñāna : na hi śuṣupte nirupādhi-kānandatvaṃ prājñasyābhyupaganuṃ śakyam, tasya kāraṇopahitavāt ; anyathā muktatvāt punarutthānāyogāt. tasmād ānandaprācuryam evāsya svīkartuṃ yuktaṃ ity arthaḥ.* Autrement dit, lorsqu'on emploie l'expression *ānandamaya*, on entend, non pas l'Absolu, qui est l'*ānanda* inconditionné (*nirupādhi-kānanda*), mais seulement une réalité inférieure, « abondante en *ānanda* » (*ānandaprāya*). Cette distinction existait peut-être déjà dans l'esprit de l'auteur de la *Māṇḍūkya-Upaniṣad* ; mais ce n'est que par un artifice que Śaṅkara l'introduit dans la *Taittirīya*. Le parallélisme entre *TU.* II, 5 et III, 6 prouve que l'*ānandamaya-ātman* du premier passage = l'*ānanda* du second ; mais, selon Śaṅkara, c'est *TU.* III, 6 qui parle du *brahman*, alors que, dans *TU.* II, 5, il n'est question que d'une « modification » (*vikāra*) du *brahman-ānanda* !

est en réalité une *négation de négation*. Nous pouvons expliquer la philosophie des Upaniṣad avec les mots que Karl Jaspers a employés à propos de celle de Plotin : si l'Absolu « n'est pas ce qu'il n'est pas, ce n'est point parce qu'il serait moins que ce qu'il n'est pas, mais parce qu'il est davantage ». Et « puisqu'il est plus que ce qu'il n'est pas, loin de l'exclure, il l'inclut en lui-même »¹. La négation, ainsi, conduit, non pas au vide d'un néant, mais à la Plénitude. L'Être absolu, qui s'ouvre à nous au terme de notre évolution, englobe la matière, la vie, la volonté et la conscience, tout en les dépassant.

Ce n'est donc pas en dehors de nous-mêmes que nous saisissons le Réel : de toute éternité, le Réel est présent en nous, mais nous ne le voyons pas, aveuglés que nous sommes par nos fausses conceptions. Notre Délivrance n'est que la suppression des constructions erronées de notre esprit (*kalpanā-kṣaya*) : nous ne devenons pas, au moment de la Délivrance, quelque chose de nouveau qui n'a pas existé auparavant, mais, simplement, nous *découvrons* notre nature véritable, voilée jusque-là par l'« ignorance »². Notre existence psychophysique n'est pas un obstacle à la Délivrance : il nous faut simplement la sublimer. « Behind all our growth is the perfection of ourselves which animates it ; we are constantly becoming until we possess our being. The changing consciousness goes on until it is able to transcend change »³. The Beyond is the absolute fulfilment of our self-existence. It is *ānanda*, the truth behind matter, life, mind, intelligence, that controls them all by exceeding them »⁴. — Nous n'avons pas besoin de mettre un terme à notre existence phénoménale⁵ : il importe seulement de mener notre vie humaine dans un esprit de parfait

(1) *Les grands philosophes* (= *Die grossen Philosophen*, I, traduit sous la direction de J. Hersch, Paris, 1963), p. 655.

(2) Cf. *supra*, p. 17, n. 2.

(3) Sur le rôle de la conscience, cf. *supra*, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe) ; *infra*, p. 49, n. 2.

(4) Radhakrishnan, *Up.*, p. 558.

(5) Pour le bouddhisme, la « soif de la non-existence » (*vibhava-taṇhā*) est aussi mauvaise que la « soif de l'existence » (*bhava-taṇhā*). Cf. Rāhula, *op. cit.*, p. 52. Comment en pourrait-il être autrement ? Comme l'exprime bien l'*Aṣṭāvakra-Gītā* (XVI, 6 et suiv.), l'attachement (*rāga*) et l'aversion (*dveṣa*) ne sont que deux faces de la même chose. L'aversion n'est que l'attachement déguisé. Seul, l'homme très attaché au monde peut vouloir le quitter, afin d'éviter ses misères (*hātum icchati saṃsāraṃ rāgī duḥkhajihāsayā*, v. 9). Schopenhauer a dit de même : « Bien loin d'être une négation de Volonté, le suicide est une marque d'affirmation intense de la Volonté... Celui qui se donne la mort voudrait vivre ; il n'est mécontent que des conditions dans lesquelles la vie lui est échue ». (*Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, p. 499 [édition citée]).

D'après une certaine conception — tardive, comme nous le montrerons plus loin — le suicide n'est permis qu'à ceux qui ont déjà transcendé leur existence phénoménale et qui, par suite, n'aspirent ni à la vie ni à la mort : *S. I*, pp. 120 et suiv. (histoire de Godhika) ; *III*, pp. 119 et suiv. (histoire de Vakkali) ; *IV*, pp. 55 et suiv. (histoire de Channa) ; *Mbh.* XIII, 1749. Cf. La Vallée Fousin, « Quelques observations sur le suicide dans le Bouddhisme ancien », *Bulletin de la Classe des Lettres et des Sciences morales et politiques*, Académie royale de Belgique, séance du 1^{er} décembre 1919, Bruxelles, 1919, pp. 685-693 ; Lamotte, *Traité*, II, pp. 740-742 en note ; J. Filliozat, « La mort volontaire par le feu et la tradition bouddhique indienne », *JA.* 1963, pp. 21-51. — *Infra*, p. 113, n. 1 ; Appendice V.

détachement¹, le regard fixé sur le but suprême de notre existence, qui est l'Être même. Les objets du désir (*kāma*) eux-mêmes ne peuvent nous souiller, s'ils sont poursuivis dans cet esprit. Le mal vient de l'attachement et non pas de la vie ; la Délivrance doit être atteinte à travers cette vie même. Telle est la vérité profonde, qu'Ariṭṭha, le *gaddhabādhīpubba*², n'avait pas comprise³.

Les textes pālis ne se lassent pas de répéter que les liens proviennent de ce que l'on voit l'*ātman* dans ce qui est non-*ātman*, c'est-à-dire dans les *upādānaskandha*⁴. Le Buddha nous exhorte donc à envisager ces derniers tels qu'ils sont réellement, — éphémères et insubstantiels⁵, — à « chercher refuge dans l'*ātman* » et à aspirer à l'état immuable qu'est le Nirvāṇa⁶.

(1) Cf. *infra*, p. 35 et nn. 1 et 2.

(2) « Who had been a vulture trainer in a former life » (*PTS. Dictionary*).

(3) *so vata, bhikkhave, aññatr' eva kāmehi aññatra kāmasaññāya aññatra kāmavitakkehi kāme paṭisevissatīti n' etaṃ ihānaṃ vijjati*, *M.* I, p. 133.

L'idée revient souvent dans les textes bouddhiques et védantiques. Cf. *A.* IV, 36, 3 (vol. II, p. 38 = *S.* XXII, 94, 26-27, vol. III, p. 140); *ibid.*, IV, 36, 4 (vol. II, p. 39); *ibid.*, vol. III, p. 347 (= *Theragāthā*, 700-701); *Sn.* 213, 625 (= *Dhp.* 401), 812, 845; *Kāśyapaparivarta*, § 38, p. 67 (éd. A. von Staël-Holstein); *Saundarananda*, XIII, 4-6 (éd. E. H. Johnston, *Panjab University Publications*, Oxford University Press, 1928); *Ratnagoṭravibhāga*, I, 71-72; *Ratnolkādhāraṇī*, citée dans *Śikṣāsamuccaya*, p. 176, v. 3 (éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961 [= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 11]). — *Vivekacū-dāmaṇi*, 536, 541, 552; *Aṣṭāvakra-Gītā*, IX, 8.

Le monde aux multiples couleurs est, certes, un objet de désir, mais il n'est pas lui-même le désir ; c'est en nous qu'est le désir : *n' ete kāmā yāni citrāni loke, saṃkapparāgo purissasa kāmo*. Le monde demeure ce qu'il est : c'est le sage qui retient son désir : *tiṭṭhanti citrāni tath' eva loke, ath' ettha dhīrā vinayanti chandaṃ*. — *S.* I, p. 22; *A.* III, p. 411; cf. *Kathāvatthu*, VIII, 4; *Paramatthajotikā*, II, 2, p. 539. Voir aussi *infra*, p. 109, n. 4. Kālidāsa a résumé cette idée en une phrase du *Kumārasaṃbhava* (I, 59 [60 dans l'édition critique de la Sāhitya Akademi, New Delhi, 1962]) : *vikārahetau sati vikriyante yeṣāṃ na cetāṃsi ta eva dhīrāḥ* « Seuls, ceux dont les esprits ne sont pas troublés quand une cause de trouble existe, sont sages ».

Dans les Tantra, à travers des exagérations, on discerne la même tendance. Cf. La Vallée Poussin, « A propos du Cittaviśuddhiprakaraṇa d'Āryadeva », dans *Bulletin of the School of Oriental Studies*, VI (1930-32), pp. 411 et suiv.

(4) L'une des quatre « méprises » (*viparyāsa/vipallāsa*), *A.* II, p. 52 (= *Paṭisaṃbhidāmagga*, II, p. 80). Cf. *AK.* V, 21; Commentaire du *Ratnagoṭravibhāga*, cité et traduit ci-dessus, pp. 4-6. — Comme l'établit éloquemment ce dernier texte, la contrepartie authentique de la méprise de l'*ātman* dans le non-*ātman*, c'est-à-dire dans les *upādānaskandha*, est la vue de l'*ātman* dans le vrai *ātman*, qui est le *dharmakāya* du Tathāgata. Voir aussi *infra*, pp. 76-77 (et n. 1).

(5) Cf. *MaiU.* IV, 2. — *Ātmabodha*, 31 :

*āvidyakaṃ śarīrādi dṛśyaṃ buddbudaṅgaḥ kṣaram |
etatvilakṣaṇaṃ vidyād ahaṃ brahmeti nirmalam ||*

(6) *evaṃ khandhe avekkheyya bhikkhu āradhāvūriyo |
divā vā yadi vā rattiṃ sampajāno paṭissato ||
jaheyya sabbasaṃyogaṃ kareyya saraṇ' attano |
careyyādittasīso va paṭhayaṃ acculaṃ padaṃ ||*

S. XXII, 95 (vol. III, p. 143; éd. Nālandā, vol. II, p. 360). Cf. *ibid.*, 43 (vol. III, pp. 42-43); XLVII, 9 (vol. V, p. 154); 13 (vol. V, p. 163); 14 (vol. V, p. 164); *D.* II, pp. 100, 120; III, pp. 58, 77; *Dhp.* 46, 170, 236 et 238 (*so karohi dīpaṃ attano*); *Sn.* 501 (*ye attadīpa vicaranti loke, akiñcanaṃ sabbadhi vippamullā*). Voir aussi *Sn.* 756-758.

Au sujet de l'expression *attadīpa*, cf. *BĀU.* IV, 3, 6; *ChU.* VIII, 3, 4; 12, 3 (cf. *MaiU.* II, 2). — *Śvet.Up.* II, 15 :

De ces assertions, il faut rapprocher le fameux récit du *Mahāvagga*¹:

Après avoir prêché la Doctrine à Bénarès, le Buddha se dirigea vers Uruvelā. Quittant le chemin, il pénétra dans un bois et s'assit au pied d'un arbre. A ce moment, trente amis, tous jeunes princes, étaient en train de se divertir avec leurs femmes dans un coin de ce bois. L'un d'eux n'était pas marié ; il avait donc amené une courtisane. Or, pendant qu'ils s'abandonnaient à leurs ébats, celle-ci s'enfuit avec leurs affaires. Les jeunes hommes coururent alors à sa recherche et, arrivés à l'endroit où se trouvait le Buddha, ils lui demandèrent s'il avait vu une femme passer. Lorsqu'ils lui eurent raconté leur histoire, le Buddha leur demanda à son tour : « Que vaudrait-il mieux pour vous? rechercher une femme ou rechercher l'*ātman* »? — *kaṭamaṃ nu kho tumhākaṃ varaṃ, yaṃ vā tumhe itthiṃ gaveseyyātha*

*yadāṭmatattvena tu brahmatattvaṃ
dīpopameneha yuktaḥ prapaśyēt |
ajaṃ dhruvaṃ sarvataṭtvair viśuddhaṃ
jñātvā devaṃ mucyate sarvapāśaiḥ ||*

MaiU. VI, 20 : *yadāṭmanātmānam aṇor aṇiyāmsaṃ dyotamānaṃ manaḥkṣayā* *paśyati...* *Ibid.*, VI, 30 : *anantā raśmayas tasya dīpavad yaḥ sthito hṛdi.*

Cf. *supra*, p. 8 et n. 3 ; Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism* (= *Buddhist Psychology*³, London, 1936), pp. 209-210 ; Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 77, n. 187. Voir aussi *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie* (= *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, XLIX, Paris, 1961), pp. 57-58.

Selon l'interprétation traditionnelle (cf., outre les commentaires, N. P. Chakravarti, *L'Udānavarga sanskrit*, I [Paris 1930], pp. 192-193 ; E. Waldschmidt, *Das Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, II [= *Abhandlungen der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin : Klasse für Sprachen, Literatur und Kunst*, 1950, Nr. 2, 1951], p. 200), le mot *dīpa*, dans les textes pâlis que nous venons de citer, veut dire « île » (sanskrit *dvīpa*, et non pas *dīpa* « lumière »). Cf. cependant *S. I*, p. 169 (*infra*, pp. 117-118) : *attā sudanto purisassa joti*. — Quoi qu'il en soit, le sens général de ces textes est clair : c'est celui même que nous venons d'indiquer. Comparé avec les textes parallèles (cf., notamment, *S. XXII*, 43. 95 ; *XLVII*, 13. 14 ; voir aussi Waldschmidt, *op. cit.*, pp. 198-200), le passage du *Mahāparinibbāna-Sutta* (*D. II*, p. 100) ne peut avoir qu'un sens (contrairement à ce qu'écrivit Rāhula, *op. cit.*, p. 89 ; cf. aussi Murti, p. 23, n. 1) : Toutes les réalités conditionnées du monde sont périssables. Le Tathāgata lui-même — un octogénaire — doit mourir. Il n'est plus que comme un « vieux chariot » (*jarasakaṭa* : cf. l'image familière du char, ci-dessous, p. 60). Les conditions de notre existence temporelle ne peuvent être supprimées. Cependant, nous pouvons les *transcender*. Bien plus : le but suprême de notre existence est de les transcender, car, dans le temps, nous sommes plus que le temps. Ce que le Buddha veut dire à Ānanda (qui se désole à la pensée de le perdre) est ceci : Ce que je suis, vous l'êtes. Séparés dans notre existence temporelle, nous ne faisons qu'un dans la Transcendance. Rendez donc cet *ātman* intemporel manifeste en vous, comme je l'ai fait moi-même (*kaṭaṃ me saraṇaṃ attāno*, *D. II*, p. 120) ; je vous serai, alors, présent éternellement. « Demeurez, Ānanda, en faisant de l'*ātman* votre lumière, de l'*ātman*, et de l'*ātman* seul, votre refuge ; en faisant du *dhamma* votre lumière, du *dhamma*, et du *dhamma* seul, votre refuge ». (Sur l'équivalence *attāno* = *dhamma*, qu'indique clairement ce passage, nous reviendrons plus loin, p. 62 et n. 2). — Cf. *supra*, p. 11, n. 1 (et a) ; *infra*, p. 32, n. 2.

(1) *I*, 14 (*Vin. I*, p. 23). — Récit analogue chez Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XII, 82 (cf. la note suivante).

*yaṃ vā attānaṃ gaveseyyātha*¹? — Ils répondirent qu'il valait mieux rechercher l'*ātman* et se convertirent.

Rappelons-nous les célèbres paroles de Yājñavalkya à Maitreyī, dans la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*:

« Ce n'est pas par amour pour le mari que l'on chérit le mari, mais c'est par amour pour l'*ātman* que l'on chérit le mari. — Ce n'est pas par amour pour l'épouse que l'on chérit l'épouse, mais c'est par amour pour l'*ātman* que l'on chérit l'épouse. — Ce n'est pas par amour pour les fils que l'on chérit les fils : c'est par amour pour l'*ātman* que l'on chérit les fils. — Ce n'est pas par amour pour la richesse qu'on aime la richesse : c'est par amour pour l'*ātman* qu'on aime la richesse... C'est par amour pour l'*ātman* qu'on aime tout. C'est, en vérité, l'*ātman* qu'il faut regarder, qu'il faut écouter, qu'il faut penser, dans l'attention duquel il faut se plonger. Ô Maitreyī, c'est seulement en regardant, en écoutant, en pensant, en réalisant l'*ātman*, qu'on connaît tout ce qui est »².

(1) Rhys Davids-Oldenberg, *Vinaya Texts*, I (= *Sacred Books of the East*, edited by F. Max Müller, vol. XIII, Oxford, 1881), p. 117 : « Which would be better for you ; that you should go in search of a woman, or that you should go in search of yourselves ? » Cf. aussi E. J. Thomas, *op. cit.*, p. 101 ; Rāhula, *op. cit.*, p. 90. — Bhikkhu Nāṇamoli, *The Path of Purification* (Colombo, 1956), p. 430 : « But which is better for you, to seek the king or to seek [your]self ? » (*kiṃ pana te rājānaṃ gavesituṃ varaṃ udāhu attānaṃ? Visuddhimagga*, XII, 82 [édition citée]). — Mais on comprend mal ce que peut vouloir dire, dans ces passages, « yourself (°selves) », sinon l'*ātman*, notre Réalité véritable, transcendante à notre réalité empirique. L'ambiguïté de ces passages vient sans doute de ce que le mot *ātman* s'emploie aussi comme pronom réfléchi. Mais la métaphysique est d'accord avec la grammaire : quand on dit : « chercher l'*ātman* », on dit, en vérité, « se chercher soi-même ». (Cf. *infra*, p. 62, n. 5).

Traductions exactes chez I. B. Horner, *The Book of the Discipline*, IV (= *Sacred Books of the Buddhists*, XIV, London, 1951), p. 32, et chez Pe Maung Tin, *The Path of Purity*, II (= *Pāli Text Society Translation Series*, No. 17, London, 1929), p. 456 (cf. n. 1). Voir aussi Mrs. Rhys Davids, « A Hallmark of Man and of Religion », *NIA*, I, 1 (April 1938), p. 79. — *attānaṃ gaveseyyātha* : cf. *ChU*. VIII, 7, 1 : *ātmā anveṣṭavyaḥ*.

(2) *na vā are patyuh kāmāya patiḥ priyo bhavati, ātmanas tu kāmāya patiḥ priyo bhavati. na vā are jāyāyai kāmāya jāyā priyā bhavati, ātmanas tu kāmāya jāyā priyā bhavati. na vā are putrāṇāṃ kāmāya putrāḥ priyā bhavanti, ātmanas tu kāmāya putrāḥ priyā bhavanti. na vā are vittaṣya kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavati, ātmanas tu kāmāya vittaṃ priyaṃ bhavati... ātmanas tu kāmāya sarvaṃ priyaṃ bhavati. ātmā vā are draṣṭavyaḥ śrolavyo mantavyo nididhyāsitavyaḥ. Maitreyī, ātmano vā are darśanena śravaṇena matyā vijñānenedaṃ sarvaṃ viditam*, *BĀU*. II, 4, 5 (cf. IV, 5, 6). [Trad. Senart ; L. Renou, *Anthologie sanskrite* (Paris, 1947), p. 64 ; cf. A. Minard, *Trois énigmes...*, II, p. 169, § 412 a]. — Cf. *ibid.*, I, 4, 8 ; III, 5 ; IV, 4, 22.

Contre l'interprétation d'après laquelle il s'agirait là d'une « profession d'égoïsme brutal », voir A. Foucher dans Senart, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (Paris, 1934), p. xv ; C. Formichi « On the real meaning of the dialogue between Yājñavalkya and Maitreyī », dans *Indian Studies in honor of Charles Rockwell Lanman* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1929), pp. 75-77 ; Hirianna, *The Quest after Perfection*, pp. 89-91.

BĀU. I, 4, 8 apporte une précision importante : L'*ātman* est plus cher que le fils, la richesse et toutes les choses du monde extérieur. Tous les objets particuliers de notre amour sont périssables, mais celui qui aime l'*ātman* (l'Un ou le Tout) ne se sépare jamais de l'objet de son amour (*sa ya ātmānam eva priyaṃ upāste, na hāsya priyaṃ pramāyukaṃ bhavati*). — Cf. *supra*, p. 30, n. 6 fin. Voir aussi *ChU*. VIII, 3, 1-2 ; *Vivekacūḍāmaṇi*, 105-106.

Notons que l'amour de l'Un n'exclut pas l'amour d'un être particulier. C'est au

La communion avec l'*ātman* — si l'on peut s'exprimer ainsi — est une forme d'existence « où tout désir est comblé, où il n'est de désir que de l'*ātman*, où il n'y a plus de désir, ni de chagrin »¹.

L'*ātman* est la « Réalité du réel » (*satyasya satyam*)². Toutes les réalités positives que l'expérience nous montre dans le monde sensible ne sont que l'ombre de l'*ātman*. C'est en saisissant celui-ci que nous saisissons tout le reste : c'est, par exemple, en saisissant l'instrument de musique que nous saisissons le son qu'il émet³ ; en saisissant l'argile, que nous saisissons tous les objets qui en dérivent⁴. L'*ātman* est la

contraire l'amour parfait des amants, où l'un s'identifie à l'autre, qui illustre, pour Yājñavalkya, l'expérience de l'Un (*supra*, p. 13 et n. 5).

ātmā... draṣṭavyaḥ śrotavyo mantavyo nididhyāsītavyaḥ : selon l'interprétation postérieure, il s'agit là de quatre étapes de la connaissance spirituelle, à savoir : *śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana* et *darsana*. Ainsi, Śaṅkara : *śrotavyaḥ pūrvam ācāryata āgamataś ca. paścān mantavyas tarkataḥ. tato nididhyāsītavyo niścayena dhyātavyaḥ. evaṃ hy asau dr̥ṣṭo bhavati śravaṇamanananididhyāsanasādhanair nirvaritaiḥ. yadaikatvam eāny upagatāni tadā samyagdarśanaṃ brahmaikatvaviśayaṃ prasīdati, nānyathā śravaṇamātreṇa.* (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, II, 4, 5 ; cf. IV, 5, 6). Voir aussi P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda* : 1. *Die Schüler Śaṅkaras* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, NR. 26), pp. 152-153 (2058-2059). Cf. *infra*, p. 120, n. 2. — Sur *vijñāna*, que nous traduisons, avec L. Renou, par « réaliser », cf. *supra*, p. 21, n. 1 (p. 22).

(1) *tad vā asyailad āptakāmam ātmakāmam akāmam rūpaṃ śokāntaram*, BĀU. IV, 3, 21. Cf. *ibid.*, IV, 4, 6. — *Ibid.*, IV, 4, 12 :

ātmānaṃ ced vijñānyād ayam asmīti pūruṣaḥ |

kim icchan kasya kāmāya śarīram anusamjvaret ||

Voir aussi *ChU.* VII, 25, 2 ; VIII, 1, 5-6 ; 7, 1 ; 12, 6 ; *BhG.* III, 17. — Nous aurons à revenir sur cette question plus loin (pp. 36, 71).

(2) BĀU. II, 1, 20 (= II, 3, 6). Cf. *MaiU.* VI, 32 (qui combine BĀU. II, 1, 20 et II, 4, 10). — Par le « réel » (*satya*), dans ces passages, nous devons entendre la réalité empirique. Cf. BĀU. I, 6, 3 : *tad etad amṛtaṃ satyena cchannam ; prāṇo* (= *ātmā* : *supra*, p. 7, n. 9) *vā amṛtam, nāmarūpe satyam ; tābhyaṃ ayaṃ prāṇas channaḥ* (cf. *infra*, p. 153). — *TU.* II, 6 : *satyam abhavat ; yad idaṃ kim ca tat satyam ity ācakṣate*. Voir aussi Deussen, *AGPh.* I, 2, pp. 69, 119, 209. — Cf. *infra*, p. 96.

(3) BĀU. II, 4, 7-9 (cf. IV, 5, 8-10).

(4) *ChU.* VI, 1, 4. — L'*ātman* est le fondement de toute connaissance véritable, car en lui la dualité sujet-objet est transcendée. Rappelons que le *Suivikrāntavikrāmi-paripṛcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra* pose également l'*ātman* « sans second » (*advaya*) comme le principe suprême de la connaissance : *yo hy advayam ātmānaṃ prajānāti sa Buddhaṃ Dharmaṃ ca prajānāti. — tat kasya hetoḥ? — ātmabhāvaṃ sa bhāvayati sarvadharmāṇāṃ genādvayaparijñayā sarvadharmāḥ pariñātāḥ ; ātmavabhāvānyatā hi sarvadharmāḥ. yo hy advayadharmāṃ prajānīte sa buddhadharmān prajānīte ; advayadharmaparijñayā buddhadharmaparijñā, ātmaparijñayā sarvatraidhātukaparijñā. ātmaparijñeti, Suivikrāntavikrāmin, pāram etat sarvadharmāṇām.* (*Suivikrāntavikrāmi-paripṛcchā-Prajñāpāramitā-Sūtra*, edited with an Introductory Essay by Ryusho Hikata, Kyushu University, Fukuoka, Japan, 1958, p. 20 ; cf. *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, edited by P. L. Vaidya, part I [= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 17, Darbhanga, 1961], p. 11).

Rapprocher de Maître Eckhart : « Quand on connaît les créatures telles qu'elles sont en elles-mêmes — ce que j'appellerai une connaissance du soir —, on ne voit la création que dans des images distinctes. Mais quand on connaît les créatures en Dieu — ce que j'appellerai une connaissance du matin — on voit la créature sans la moindre distinction, sans aucune des images qui la représentaient et sans ressemblance avec quoi que ce soit, dans l'Unité qui est Dieu même ». (« De l'homme noble », dans *Traité et Sermons*, p. 110 [traduction citée]).

Réalité ultime sur laquelle le monde empirique est fondé ; ses « modifications » (*vikāra*), c'est-à-dire les choses et les êtres individuels, ne sont que « de simples noms qui s'appuient sur la parole » (*vācārambhaṇam vikāro nāmadheyam*)¹.

*
* *
*

Nous avons déjà été amené à parler des conséquences pratiques de cette doctrine. Examinons-les de plus près.

Cette doctrine implique, naturellement, le détachement de tout ce qui est fini. Mais on aurait tort de représenter ce détachement comme un isolement du monde : l'Absolu, d'après notre doctrine, n'est pas à chercher en dehors du monde, mais dans le monde même :

Bien entendu, ce qui est le matin pour les sages est le soir pour les autres, et inversement :

*yā niśā sarvabhūtānām tasyām jāgati saṃyamī |
yasyām jāgrati bhūtāni sā niśā paśyato muneḥ ||*

BhG. II, 69. (Vers cité par Ānandavardhana comme exemple de *dhvani* : *Dhvanyāloka*, p. 125, éd. Durgāprasād-Parab, Bombay, Nirṇayasāgara Press, 1891 [= *Kāvya-mālā* 25]).

Comme le précise Śaṅkara, la nuit (*niśā*) des sages (ou le jour des autres) est la nuit de l'ignorance, caractérisée par la scission sujet-objet (*grāhyagrāhakabhedalakṣaṇāyam avidyāniśāyam* [*Bhagavadgītā-bhāṣya*, II, 69 ; cf. *infra*, p. 52, n. 7]). Cf. aussi *Laṅk.*, *Sagāthaka*, v. 178 :

*bālānām na tathā khyāti yathā khyāti manīṣiṇām |
manīṣiṇām tathā khyāti sarvadharmā alakṣaṇāḥ ||*

(Sur *bāla*, cf. *supra*, p. 9, n. 2, et sur *alakṣaṇa*, *infra*, p. 97, n. 5).

(1) *ChU.* VI, 1, 4-6. Cf. *ibid.*, VI, 4, 1 et suiv. (on peut penser que les « trois formes » [*trīṇi rūpāṇi*] primordiales, dont il est question dans ce dernier passage, représentent des aspects limités de l'Un : cf. *infra*, p. 95, n. 4).

Tel est, nous semble-t-il, le vrai sens des mots *vācārambhaṇam*, etc. : *vācārambhaṇam vāgārambhaṇam vāgāmbanam ity etā ... vāgāmbanamātram nāmaiva kevalam, na vikāro nāma vastu asti*, Śaṅkara, *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 1, 4 (différemment, *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 1, 14). Voir aussi *infra*, p. 73 ; p. 95, n. 4 ; p. 153. — Discussions récentes sur *vācārambhaṇa* : J. A. B. van Buitenen, dans *Indian Linguistics*, XVI (= *Suniti Kumar Chatterji Jubilee Volume*, 1955), pp. 157 et suiv. ; *IJJ.* II (1958), n° 4, pp. 295 et suiv. ; F. B. J. Kuiper, dans *IJJ.* I (1957), n° 2, pp. 155 et suiv. ; *ibid.*, II, n° 4, pp. 306 et suiv.

Le monde est vrai en tant qu'il a pour essence l'Être en soi, dont il est « modification » (*vikāra*), ou, comme le dit Śaṅkara, « reflet » (*ābhāsa, pratibimba, chāyā*) ; mais il est faux, si nous le prenons pour une chose en soi, en le séparant de son fondement : *sarvaṇ ca nāmarūpādi sadātmanaiiva satyaṇ vikārajātam, svatas tv anṛtam eva ... sadātmanā sarvavyavahārāṇām sarvavikārāṇām ca satyatvam, sato 'nyatve cāṅṛtatvam*, Śaṅkara, *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 3, 2. — Ni les Upaniṣad ni Śaṅkara ne disent que le monde est illusion : ils disent, simplement, que les choses et les êtres individuels sont des *apparences* du *brahman-ātman*, fondement universel, et, par conséquent, n'ont pas de réalité véritable, indépendante de l'Être qui *apparati*. Il n'y a pas de « modification » qui soit une « chose en soi » ! *na vikāro nāma vastu asti*, Śaṅkara, *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 1, 4, ci-dessus. Cf. *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 1, 14 (p. 454) : *na tu vastuvṛttena vikāro nāma kaścid asti ... brahmavyatirekeṇa kāryajātasyaābhāvaḥ*. Voir aussi Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*², p. 31 ; *The Hindu View of Life*, p. 48 (édition américaine : Macmillan, New York, s.d.).

il en est la réalité spirituelle la plus profonde¹. « Jouis avec détachement » (*tyaktena bhujñhāh*), dit l'*Īśā-Upaniṣad*². Nous devons aimer le mari, la femme, les enfants, la richesse, etc., sans compter notre propre personne, non pour eux-mêmes, — car ils ne sont pas en soi, —

(1) Cf. le poème de Tagore, *Mukli* (*Saṅcayitā*³, p. 375) :

.....
 *pradīper mato*
samasta saṁsāra mor lakṣha barttikāy
juvālāye tulibe ālo tomāri śikhāy
tomāra mandira mājhe ||

« I recognize no God except the God that is to be found in the hearts of the dumb millions. They do not recognize His presence; I do », Gandhi, *In search of the Supreme*, compiled and edited by V. B. Kher, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, vol. I, 1961, p. 29.

Ce qui constitue notre « lien », c'est le fait que nous sommes enfermés dans le moi d'une conscience limitée. Cet obstacle n'est qu'en nous-mêmes. Par conséquent, la liberté (*svārājya*) ne s'obtient pas en s'isolant du reste de l'existence (ce qui serait, au contraire, prolonger le lien et l'aggraver). Comme l'exprime bien, encore une fois, l'*Aṣṭāvakra-Gītā* (I, 15), le fait même de s'adonner au *samādhi* est pour l'homme qui le pratique son lien (*ayam eva hi te bandhaḥ samādhim anutiṣṭhasi*). [Cf. *supra*, pp. 26-27].

Il faut retrouver notre unité avec le Tout, par delà les apparences sensibles qui nous divisent, et nous délivrer ainsi de notre isolement : « ... to overcome the barrier of separateness from the rest of existence and to realize *advaitam*, the Supreme Unity which is *anantam*, infinitude... to go beyond the world of appearances, in which facts as facts are alien to us, like the mere sounds of foreign music... an emancipation in the inner truth of all things, where the endless Many reveal the One », Tagore, *The Religion of Man* (« Unwin Books », London, 1961), pp. 115-116. Cf. le célèbre poème, *Nirjharer svapnabhaṅga* (*Saṅcayitā*³, pp. 5-6), commenté par le poète lui-même : « ... the sudden expansion of my consciousness in the superpersonal world of man » (*The Religion of Man*, p. 58).

Cf. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², I, pp. 207 et suiv. ; *Up.*, pp. 106, 123, 126-127 ; *Bhagavadgītā*², pp. 184, 292-293 ; *Eastern Religions and Western Thought*², pp. 45-46, 52-54, 93, 97 et suiv., 108-109 ; Hirianna, *The Quest after Perfection*, Essays I, II, IV, et p. 110 ; *Popular Essays in Indian Philosophy*, pp. 10-11, 21, 22-23, 82, 86-87, 114 ; Dharendra Mohan Datta, *The Philosophy of Mahatma Gandhi* (Madison, The University of Wisconsin Press, 1953), pp. 44, 65 et suiv. ; Kshiti Mohan Sen, *Hinduism* (« Penguin Books », 1961), pp. 24 et suiv. — Rapprocher de Teilhard de Chardin : « Dieu nous attend au terme de l'Évolution ; surmonter le Monde ne signifie pas le mépriser ni le rejeter, mais le traverser et le sublimer » (*L'avenir de l'homme* [= *Œuvres*, 5, Paris, Éditions du Seuil, 1959], pp. 104-105). « Au lieu de laisser derrière, il [le détachement] entraîne ; au lieu de couper, il soulève : non plus rupture, mais traversée ; non plus évasion, mais émergence » (*ibid.*, p. 125). — « Là, vraiment libéré du monde, il est enfin tout entier ouvert au monde », Jaspers, *Introduction à la Philosophie*, p. 67 (édition citée). Voir aussi *infra*, p. 40, n. 2.

(2) 1. — Cf. Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*², p. 131 ; *Up.*, p. 567. Nous n'ignorons pas que le vers est traduit quelquefois différemment ; mais Śaṅkara semble avoir raison ici de gloser *tyaktena* par *tyāgena*. Que s'agit-il d'abandonner ? Seulement ce qui est contingent, — les « modifications » qu'on appelle « nom », « forme » et « action » (cf. *infra*, p. 153), — grâce à une prise de conscience de la Réalité absolue, qui est notre être vrai. Et il ne s'agit pas d'« abandonner » littéralement, car le texte parle de « jouir » (*bhuj-*) ; or, le fils, le serviteur, etc., quand ils sont abandonnés ou morts, ne nous servent plus. Le mot *tyāya* veut dire, pour Śaṅkara, « détachement » plutôt qu'« abandon ». ... *sarvam eva nāmarūpakarmākhyam vikārajātam paramārthasatyāt-mabhāvanayā tyaktam syāt ... na hi tyakto mṛtaḥ putro vā bhṛtyo vā ātmasaṁbandhitāyā abhāvād ātmānam pālayati. atas tyāgenety ayam evārthaḥ.*

mais pour l'Un ou le Tout, dont ils ne sont que des aspects. Il ne s'agit nullement de renoncer à la vie et à tous ses charmes ; mais, au lieu de confiner notre vie individuelle en elle-même, nous devons l'intégrer à la totalité de l'existence.

Celui qui a réalisé l'*ātman*, n'est pas en dehors du monde, mais il regarde le monde d'un œil nouveau : il est comme un « créateur du monde » (*viśvakṛt*)¹. Rien n'est changé quant aux contours des formes ; mais le monde prend pour lui une signification nouvelle. Il voit l'*ātman* partout dans le monde et, par suite, s'identifie au monde². Même les rites traditionnels changent de valeur : d'après *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 4, 16, les « cinq grands sacrifices » ne sont que des sacrifices à l'*ātman*³.

Un tel homme est au delà des convoitises, des haines, et de tout ce qui divise les êtres de ce monde⁴. Les notions du « moi » et de l'« autre » sont pour lui illusoire⁵. Il se découvre dans tous les êtres, et tous les êtres en soi. Ainsi, il éprouve les joies et les douleurs de tous les êtres, et, sans jamais agir pour lui-même *en tant qu'individu*, il travaille spontanément pour le bien du Tout. L'amour égoïste du « moi » et du « mien », qui d'ordinaire caractérise les hommes, cède la place à l'Amour universel⁶. Voilà le fondement métaphysique des

(1) *BĀU.* IV, 4, 13. — Josiah Royce a bien mis en lumière cette transfiguration (*The World and the Individual, First Series: The Four Historical Conceptions of Being* [Dover edition, New York, 1959], p. 160).

(2) *BĀU.* IV, 4, 13. Cf. *ibid.*, 22. — Śaṅkara.

(3) Cf. Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 59. — De l'*ātmayajña* nous reparlerons plus loin (pp. 116 et suiv).

(4) Il n'y a plus d'objet autre et séparé qu'il puisse convoiter, puisque tout est à lui, ou plutôt lui-même : *ātmana evedaṃ sarvaṃ ātmaiva ca sarvaṃ*, Śaṅkara sur *Iśā-Up.* 1.

(5) Cf. *Ud.* VI, 6, p. 70.

(6) *Iśā-Up.* 6-7.

sarvabhūlastham ātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani |
īkṣate yogayuktātmā sarvatra samadarśanaḥ ||
yo māṃ paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati |
tasyāhaṃ na praṇaśyāmi sa ca me na praṇaśyati ||
sarvabhūlasthitaṃ yo māṃ paśyaty ekatvam āsthitaḥ |
sarvathā varīyamāno 'pi sa yogī mayi varīate ||
ātmaupamyena sarvatra samaṃ paśyati yo 'rjuna |
sukhaṃ vā yadi vā duḥkhaṃ sa yogī paramo mataḥ ||

BhG. VI, 29-32.

vidyāvinayasampanne brāhmaṇe gavi hastini |
śuni caiva śvapāke ca paṇḍitāḥ samadarśinaḥ ||
labhante brahmanirvāṇam ṛṣayaḥ kṣīṇakalmaṣāḥ |
chinnadvaidhā yatātmānaḥ sarvabhūtahite ratāḥ ||

Ibid., V, 18 et 25. Cf. XII, 4. (Sur *brahmanirvāṇa*, cf. ch. II).

samaṃ paśyan hi sarvatra samavasthitam īśvaram |
na hinasty ātmanātmānaṃ tato yāti parām gatim ||

Ibid., XIII, 28 (cf. note de F. Edgerton, *The Bhagavadgītā* [« Harper Torchbooks », New York, 1964]).

adveṣṭā sarvabhūlānāṃ maitraḥ karuṇa eva ca |
nirmamo nirahaṃkāraḥ samaduhkhasukhaḥ kṣamī ||

Ibid., XII, 13 (cf. XI, 55).

vertus cardinales bouddhiques (et hindoues¹) de l'Amitié (*maitrī*) et de la Compassion (*karuṇā*), d'où découlent toutes les autres vertus.

Il nous faut avouer que ce n'est que dans les textes mahāyāniques que cette conception est exprimée d'une façon claire. D'après ceux-ci, la *maitrī* et la *karuṇā* (ou *kṛpā*) sont fondées sur l'« intuition de l'identité des êtres » (*sattveṣu samatājñānam*)². Tous les êtres sont identiques, puisqu'ils ne sont pas des êtres en soi, mais tiennent toute leur réalité de l'indivisible principe universel. Les bouddhistes nomment ce principe *sūnyatā*, *tathatā*, *bhūtakoṭi*, *dharma-dhātu*, *dharma-kāya*..., mais aussi *ātman*, au sens upaniṣadique³. Nous lisons ainsi dans le *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra*⁴:

*saṃskāramātraṃ jagad etya buddhyā
nirātmakaṃ duḥkhavirūḍhimātram |
vihāya yānarthamayātmadrṣṭiḥ
mahātmadrṣṭiṃ śrayate mahārthām ||
vinātmadrṣṭyā ya ihātmadrṣṭir
vināpi duḥkhena suduḥkhilāś ca |*

*brahmabhūtaḥ prasannātmā na śocati na kāṅkṣati |
samaḥ sarveṣu bhūteṣu madbhaktiṃ labhate parām ||*

Ibid., XVIII, 54. (Sur *brahmabhūta*, cf. ch. II).

Cf. *Kaivalya-Up.* 10 (dans *The Śaiva Upaniṣads with the Commentary of Śrī Upaniṣad-Brahma-Yogin*, edited by Pandit A. Mahādeva Śāstri, Madras, Adyar Library, 1950); *Mbh.* XII, 8751 et suiv., 9923; XIII, 5569 et suiv.; etc.; Manu, XII, 91 (*infra*, p. 119 et n. 2). 118. 125; *Bhāgavata-Purāṇa*, III, 29, 17 (*maitryā caivātmatulyeṣu*); *Madhyama-kahṛdaya*, VIII, 8 (Gokhale, *loc. cit.*, p. 173). — Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology...*, pp. 46-47. — Tagore, *The Religion of Man*, ch. VI et VII; *Mukti (loc. cit.)*: *prema mor bhakti-rūpe rahibe phaliyā*. — Gandhi: « And I worship the God that is Truth or Truth which is God through the service of these millions » (*In search of the Supreme*, I, p. 29). Datta (*op. cit.*) écrit: « *Ahiṃsā* carried, for Gandhi, also the positive spirit of treating all beings as one's very self (*ātmavat sarvabhūteṣu*) repeatedly taught in the *Gītā* and other Indian scriptures... without *ahiṃsā* Truth cannot be realized. Truth for him was God that pervaded all beings, and preserved and unified them through love. God can be realized by loving God, and to love God is to love the beings in whom He is incarnate. So he says, 'When you want to find Truth as God the only inevitable means is Love, i.e. non-violence' » (pp. 93-94). « Behind all these vows and virtues of Gandhi lay his simple spiritual perception of every being as the manifestation of the Self or God that is present in all. Love for all beings flowed from this perception and all virtues from this love » (p. 104).

Voir aussi Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation*, p. 471 (édition citée); *Le Fondement de la Morale* (traduction de M.-R. Bastian, Paris, 1937), ch. XXII; Deussen, *On the Philosophy of the Vedānta in its Relations to Occidental Metaphysics*: an address delivered before the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society, Saturday, the 25th February, 1893 (Bombay, 1893), p. 14. — Cf. Appendice I.

(1) Cf. la note précédente. — *maitro brāhmaṇa ucyaṭe*, dit Manu, II, 87; XI, 35 (cf. *infra*, p. 88, n. 7).

(2) *MSA.* IX, 70-71. — Cf. les passages de la *Bhagavadgītā*, cités ci-dessus, p. 36, n. 6. — Manu, XII, 125 :

*evaṃ yaḥ sarvabhūteṣu paśyaty ātmānam ātmanā |
sa sarvasamatām etya brahmābhyeti paraṃ padam ||*

Ibid., VI, 44 : *samatā caiva sarvasmīn etan muktasya lakṣaṇam.*

(3) *Supra*, pp. 3 et suiv..

(4) XIV, 37-41.

sarvārthakartā na ca kārakāṅkṣī
yathātmanaḥ svātmahitāni kṛtvā ||
yo muktacittaḥ parayā vimuktyā
baddhaś ca gāḍhāyatibandhanena |
duḥkhasya paryantam apaśyamānaḥ
prayujyate caiva karoti caiva ||
svaṃ duḥkham udvodhum ihāsamārtho
lokaḥ kutaḥ piṇḍitam anyaduḥkham |
janmaikam ālokayate tv acinto
viparyayāt lasya tu bodhisattvaḥ ||
yaḥ prema yā vatsalatā prayogaḥ
sattveṣv akhedaś ca jinātmajānām |
āścaryam etaḥ paramaṃ bhaveṣu
na caiva sattvātmasamānabhāvāt ||

« Étant arrivé à comprendre que le monde n'est Rien-qu'Opérants, sans personnalité, Rien-que-poussée de la douleur, alors, rejetant la Vue du Moi qui n'a pas de Sens, il recourt à la Vue du Grand Moi, qui a un grand Sens.

« Lui (le Bodhisattva) qui, sans la Vue du Moi, a ici la Vue du Moi, lui qui, sans douleur, est bien affligé, lui qui fait le Sens de tous sans attendre de paiement, comme s'il faisait pour soi le salut de sa propre personne!

« Lui qui, la Pensée délivrée par la suprême Libération, est aussi enchaîné par un lien serré et étendu¹, lui qui, sans voir de limite à sa douleur², s'emploie et travaille!

« Le monde ici n'est pas capable de supporter sa propre douleur ; combien moins encore la douleur des autres en bloc! Dans son irreflexion, il n'a d'yeux que pour sa naissance seule. Le Bodhisattva est tout au rebours.

« La tendresse des fils des Vainqueurs pour les créatures, leur amour, leur emploi, leur infatigabilité, c'est la merveille suprême dans les mondes! ou plutôt, non! puisque autrui et soi sont identiques pour eux ».

Nous reproduisons ici, modifiée, la traduction de S. Lévi. Celui-ci rend *mahātmadr̥ṣṭi* (st. 37) par « la grande Vue du Moi ». L'expression veut dire cependant « la Vue du Grand Moi » (= du Moi universel, *mahātman*). Celle-ci s'oppose, dans notre stance, à « la Vue du Moi » (limité, individuel). Telle est également l'opposition que signale la st. 38 : « Lui qui, sans la Vue du Moi (limité), a ici la Vue du (Grand) Moi ». C'est, en effet, l'illusion du moi individuel qui divise les êtres, alors que l'intuition du Moi universel, du Moi authentique, les

(1) *gāḍhāyatibandhanena*. (S. Lévi : « le lien serré des Lieux ». Confond-il *āyata* avec *āyatana*?) — Cf. la note suivante, et Appendice V, p. 158.

(2) *duḥkhasya paryantam apaśyamānaḥ*. (S. Lévi : « sans regarder au terme de la douleur ». Si la douleur du Bodhisattva était individuelle, elle aurait une « limite » (*paryanta*). Mais, pour lui, la douleur d'autrui est sa propre douleur, *sattvātmasamānabhāvāt* (st. 41). Il ne voit donc pas de limite à sa douleur.

unit. Sans équivoque, le grand roi bouddhiste du Cambodge, Jayavarman VII, fait dire à son fils qui est également son panégyriste :

*anekadhānekajagatsu bhinno
'py ātmaikatā tu sphuṭam asya satyā |
sukhāni duḥkhāni yad ātmabhājām
ātmany adhāt suhrdaye yadīye ||*

« Bien que l'*ātman* fût lié de diverses façons aux divers êtres, il en a réalisé cependant l'unité d'une façon manifeste, puisqu'il a pris dans son *ātman* compatissant les joies et les douleurs de ceux qui participent à l'*ātman* »¹.

Toutefois, cette conception ne semble pas étrangère au Canon pāli. L'*Aṅguttara-Nikāya* distingue deux types d'individus : un type borné, qui se meut dans le fini et, par suite, dans la douleur (*appātumo* [= sanskrit *alpātmā*], *appa-dukkha-vihārī*), et un type universel et incommensurable (*mahattā* [= sanskrit *mahātmā*], *appamānavihārī*). Les actes de ce dernier, bons ou mauvais, ne l'affectent pas, car tout ce qu'il fait, il le fait sans désir égoïste : un morceau de sel mis dans un verre d'eau rend toute l'eau imbuvable, mais il en est autrement quand ce même morceau de sel est jeté dans le Gange². Il travaille spontanément pour le bien du monde ; s'étant libéré lui-même de sa finitude contingente, il aide les autres à s'en libérer, — non pas par « altruisme », car il n'y a rien en ce monde qui soit « autre » pour lui, mais parce qu'il a pris conscience de son être vrai, qui est l'Être universel³. En effet, sa délivrance n'est pas achevée pour lui

(1) G. Cœdès, « La stèle de Ta-Prohm » [1186 A.D.], *BEFEO*. VI, pp. 53 et 73, st. XXV (traduction légèrement modifiée). P. Mus, « Le sourire d'Angkor », *Artibus Asiae*, XXIV, 3/4 (1961) [= *Felicitatio Volume offered to Professor George Cœdès on the occasion of his Seventy-fifth Birthday*], p. 381, cite cette stance. Comparer G. Cœdès, *Inscriptions du Cambodge*, I (Hanoi, 1937), p. 257, st. XVII (traduite dans nos *Religions brahmaniques...*, p. 76, n. 2). Voir enfin, sur la question, *BCA*. VI, 126 et Commentaire ; St. Schayer, *Vorarbeiten zur Geschichte der mahāyānistischen Erlösungslehren* (= *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus*, V, München-Neubiberg, 1921), p. 35 ; Murti, p. 283.

(2) *A*. III, 99 (vol. I, pp. 249 et suiv.). Cf. *ibid.*, 33 (vol. I, pp. 134 et suiv.). — *Īśā-Up.* 2 ; *BhG.* IV, 18 et suiv. — *sarvabhūtātma bhūtātma kurvann api na lipyate... padmapatram ivāmbhasā*, *BhG.* V, 7 et 10. —

*yasya nāhaṃkṛto bhāvo buddhir yasya na lipyate |
hatvāpi sa imāṃl lokān na hanti na nibadhyate ||*

Ibid., XVIII, 17.

Cf. *supra*, p. 16, n. 3, et Appendice I ; *infra*, p. 48.

(3) *śāntā mahānto nivasanti santo
vasantaval lokahitaṃ carantaḥ |
tīrṇāḥ svayaṃ bhīmabhavārṇavaṃ janān
ahetunānyān api tārayantaḥ ||
ayaṃ svabhāvaḥ svata eva yat para-
śramāpanodapravaṇaṃ mahātmanām |
sudhāṃśur eṣa svayaṃ arkakarkaśa-
prabhābhitaptām avati kṣītiṃ kila ||*

Vivekacūḍāmaṇi, 37-38 (cf. *infra*, p. 144).

tant que le monde entier n'est pas délivré, puisque lui-même et le monde sont identiques¹.

C'est, sans conteste, le Mahāyāna qui a tiré les conclusions ultimes de cette doctrine. Au centre du Mahāyāna, on le sait, se trouve l'idéal du Bodhisattva, ce « grand être » (*mahāsattva*), ce « grand Ātman » (*mahātman*), qui renonce au Nirvāṇa parce qu'il n'a pas encore prêché le *dharma* à tous les êtres dans tous les mondes². Mais il semble que l'on ait trop souvent présenté l'Arahant comme un monstre

Sn. 571 : tuvaṃ anusaye chetvā tiṅṅo lāres' imaṃ pajam.

« My life is one indivisible whole, and all my activities run into one another, and they all have their rise in my insatiable love of mankind », Gandhi, cité par Datta, *op. cit.*, p. 76. Tagore était pleinement conscient du sens « technique » du mot *Mahātmā* (« l'Homme qui s'est fait un avec l'Être de l'univers », Romain Rolland, *Mahatma Gandhi*), quand il appliquait cette épithète à Gandhi. S'adressant aux internes du Satyāgraha Ashram à Sabarmati, le 4 décembre 1922, en l'absence de Gandhi, qui était en prison, le poète disait :

« I am sure, you all feel that the spirit of Mahatmaji is working among you. What is the true meaning of the great word Mahātmā ? It implies the emancipated soul that realizes itself in all souls. It means the life that is no longer confined within itself, but finds its larger soul of Ātman, of Spirit. Then, in such realization, it becomes Mahātmā. For it includes all spirits in itself. ... He [the Mahātmā] is the Infinite Soul, whose activities are for the Whole ». (*Truth called them differently: Tagore-Gandhi Controversy*, compiled and edited by R. K. Pranhu and Ravindra Kelekar, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, 1961, pp. 10-11).

Voir aussi Coomaraswamy, « Mahātmā », dans *Mahātmā Gandhi: Essays and reflections on his life and work, presented to him on his Seventieth Birthday*, October 2nd, 1939, edited by S. Radhakrishnan (London, Allen & Unwin, 1949), pp. 63-67. — Radhakrishnan, *Up.*, pp. 129-130.

(1) Cf. *MSA. XIV*, 39, ci-dessus, p. 38. Voir aussi *infra*, p. 158.

(2) En réalité, il ne s'agit du Nirvāṇa qu'au sens étroit d'*anupadhiṣeṣa* (ou *nirupadhiṣeṣa*)-*nirvāṇa*, correspondant à la *videha-mukti* du Vedānta (*infra*, pp. 111-112). Le Bodhisattva, qui a réalisé son identité avec le Tout, a déjà atteint le Nirvāṇa, si par ce mot on entend l'extinction du sens de l'ego. « Il naît (*jāyate*) en tant que délivré (*mukta*), il vient à l'existence (*utpadyate*) en tant que délivré. Naissant comme délivré, venant à l'existence comme délivré, il a la force (*bala*) et le pouvoir (*anubhāva*) de prêcher la loi qui délivre de leurs liens (*bandhana*) les êtres entravés (*baddhasattva*) », Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 232. Techniquement, on appelle le Nirvāṇa du Bodhisattva *apraṭiṣṭhitanirvāṇa*: cf. *ibid.*, pp. 143-144, nn.

Comme le dit l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, s'évader du monde du devenir, c'est s'imposer une limite (*baddhasīmāno hi le saṃsārasrotasaḥ*), ce n'est pas la vraie liberté. Le Bodhisattva est libre véritablement, puisqu'il assume sans cesse des existences, sans y être contraint. — *ASP.*, p. 17 (cf. *AAA.*, p. 330).

Rappelons que la littérature hindoue parle également de sages antiques ayant, en quelque sorte, retardé leur Délivrance complète (*videha-mukti*), en assumant librement des existences individuelles afin de secourir le monde. — Śāṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, III, 3, 32. Cf. Radhakrishnan, *Up.*, p. 127 : « Possessing the immortality of non-birth, the redeemed self still assumes, by free volition, an individual form in the manifested world. Birth is a becoming of the Supreme in the cosmic being. This becoming is not inconsistent with Being. It becomes a means and not an obstacle to the enjoyment of life eternal. To be released from the chain of birth and death is not to flee from the world of becoming. Bondage does not consist in the assumption of birth or individuality, but in the persistence of the ignorant sense of the separate, selfish ego. It is not the embodiment that creates the bondage, but the frame of mind. To the free spirit life has no terrors.

d'égoïsme, qui ne se soucie que de son propre salut! Voici comment s'exprimait l'un de ces auteurs qui se sont occupés de la question :

« Der buddhistische Heilige, der Arhat, von einem Buddha schon ganz zu schweigen, steht eben himmelhoch über der Welt : er verachtet sie nicht, aber er liebt sie auch nicht ; er ' bemitleidet ' sie nur, und zwar wiederum nicht im christlichen Sinne des ' Mitfühlers ' und des ' Drinseins in der sündigen Welt ', sondern ' von aussen her ', als ein Zuschauer, der selbst dem Jammer entronnen ist und im Bewusstsein seiner eigenen Immunität gegen das Leiden auf die ringende Menschheit herabschaut »¹.

Un éminent représentant du bouddhisme, cependant, a écrit :

« Il [l'Arahant] est libre de désirs égoïstes, de haine, d'ignorance, de vanité, d'orgueil, de tous empêchements ; il est pur et doux, plein d'un amour universel, de compassion, de bonté, de sympathie, de compréhension et de tolérance. Il rend service aux autres de la manière la plus pure, car il n'a pas de pensée pour lui-même, ne cherchant aucun gain, n'accumulant rien, pas même les biens spirituels... »².

Mais le point de vue le plus juste semble être celui de Har Dayal :

« Such an *arhat* also went forth as a preacher and taught the doctrine of the Buddha to the people. The Master had exhorted his disciples to wander and preach the truth for the welfare and liberation of the multitude, as he loved his fellow-creatures and had pity on them³.

« Such was the ideal of the *arhat*, as it was understood during the three centuries after Gautama Buddha's death. But it seems that the Buddhist monks began to neglect certain important aspects of it in the second century B.C., and emphasised a few duties to the exclusion of others. They became too self-centred and contemplative, and did not evince the old zeal for missionary activity among the people. They seem to have cared only for their own liberation from sin and sorrow. They were indifferent to the duty of teaching and

He wishes to conquer life for God. He uses the world as the mould and condition for the manifestation of his spiritual freedom. He may assume birth for the purpose of helping the world^a. There will be individualisation without an ego-sense. The play of the individual consciousness can take many forms, assume many aspects and poises. All through, however, he lives in the truth of the cosmic play with no delusion, released from ego, in full control of the manifested being ». — « May I be born and reborn again and suffer a thousand miseries if I am able to worship *the only God* in whom I believe, *the sum total of all souls*, and above all my God, the wicked, my God the afflicted, my God the poor of all races », Vivekânanda, cité par Datta, *op. cit.*, p. 68.

(1) Schayer, *Vorarbeiten...*, pp. 20-21.

(2) Rāhula, *op. cit.*, pp. 68-69.

(3) *caratha, bhikkhave, cārikaṃ bahujanahitāya bahujanasukhāya lokānukampāya athāya hitāya sukhāya devamanussānaṃ*, *Vin.* I, p. 21. Cf. *D.* II, pp. 45 et suiv., 119-120, 224-225 ; *S.* I, p. 105 ; *A.* I, p. 22 ; *It.*, p. 84 ; *Sn.* 693. — *ASP.*, p. 125.

a. *lokānugraha evaiko hetus te janmakarmaṇoḥ*, Kālidāsa, *Raghuvamśa*, X, 31.

helping all human beings. The *bodhisattva* doctrine was promulgated by some Buddhist leaders as a protest against this lack of true spiritual fervour and altruism¹ among the monks of that period. The coldness and aloofness of the *arhats* led to a movement in favour of the old gospel of 'saving all creatures'. The bodhisattva ideal can be understood only against this background of a saintly and serene, but inactive and indolent monastic order »².

* * *

Ni les Upaniṣad ni le bouddhisme ne nient la réalité empirique de l'individu³. Ils lui refusent seulement une substantialité ontologique. L'être psycho-physique existe, empiriquement. Mais cette existence n'est pas le but suprême de l'homme, qui doit devenir l'Être universel. Cet Être universel est en nous, est nous-mêmes ; cependant, nous ne le connaissons pas, du fait que notre conscience n'est pas encore pleinement épanouie. « La conscience individuelle naît d'une limite, et, comme le dit Plotin (VI, 5, 12), du non-être. 'C'est par le non-être que vous êtes devenu quelqu'un'. Mais, en prenant conscience de ce que nous sommes réellement, cette conscience individuelle disparaîtra, et nous nous trouverons identiques à l'être universel. Débarrassé de toute individualité, 'vous ne dites plus de vous-même : voilà quel je suis ; vous laissez toutes limites pour devenir l'être universel. Et pourtant vous l'étiez dès l'abord ; mais, comme vous étiez quelque chose en outre, ce surplus vous amoindrissait ; car ce surplus ne venait pas de l'être, puisque l'on n'ajoute rien à l'être, mais du non-être ' »⁴.

Afin de retrouver notre être vrai, il nous faut donc nous débarrasser de notre individualité contingente. Mais cette « purification » ne s'opère que progressivement, d'existence en existence. Il nous faut parcourir un long chemin, avant d'y parvenir⁵. Le bouddhisme

(1) Cf. *supra*, p. 39.

(2) Har Dayal, *The Bodhisattva Doctrine in Buddhist Sanskrit Literature* (London, 1932), pp. 2-3. — Cf. *infra*, pp. 158-159.

(3) Cf. Radhakrishnan, *Up.*, pp. 93-94 : « There does not seem to be any suggestion that the individual egos are unreal. They all exist only through the Self and have no reality apart from It. The insistence on the unity of the Supreme Self as the constituent reality of the world and of the individual souls does not negate the empirical reality of the latter ».

(4) Bréhier, *La philosophie de Plotin*, p. 111. Cf. *supra*, pp. 19-20. — *MaiU.* IV, 4, ci-dessous, p. 60 et n. 4.

(5) La croyance en une pluralité de vies permet de concilier la misère actuelle de l'homme avec la grandeur de sa destinée. Cf. Hiriyanna, *Popular Essays in Indian Philosophy*, pp. 47-48. — *BhG.* VI, 40 et suiv. —

bahūnāṃ janmanām ante jñānavān māṃ prapadyate |
Vāsudevaḥ sarvaṃ iti sa mahātmā sudurlabhaḥ ||

Ibid., VII, 19. (*bahūnāṃ janmanām jñānārthasaṃskārāśrayāṇām*, Śaṅkara). — Voir aussi ci-dessous, p. 44, n. 3 ; p. 46 et n. 3.

recommande « la voie du milieu » (*madhyamā pratipad/majjhimā paṭipadā*), qui évite les deux prises de position extrêmes (*anta*): « est » (*asti/atthi*), « n'est pas » (*nāsti/n' atthi*), — celle de l'« éternalisme » (*śāśvatavāda/sassatavāda*) et celle du « nihilisme » (*ucchedavāda*)¹. Les choses du monde ne durent ni toujours ni un court espace de temps. Le véhicule psycho-physique, sorte de char², continue à rouler, pourrait-on dire, d'une existence à l'autre, — ni identique ni différent, — jusqu'à ce que l'individu retrouve son être vrai. La notion du *karman* joue, dans cette doctrine, un rôle capital. Ce sont nos actes qui régissent notre devenir, tant que nous sommes dans le monde du devenir. « Avec le *nāmarūpa*³ présent, on accomplit un acte bon ou mauvais ; et en conséquence de cet acte un autre *nāmarūpa* naît ». « Un *nāmarūpa* meurt, et un autre naît ; mais ce dernier procède du premier ». « L'enchaînement des phénomènes est continu : l'un se montre en même temps que l'autre disparaît ; il n'y a en quelque sorte entre eux ni précédent, ni suivant. Par suite, ce n'est ni le même, ni un autre qui parvient à la dernière agrégation de la conscience (individuelle) »⁴.

(1) S. II, p. 17 : *lokasamudayaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke natthitā sā na hoti; lokanirodhaṃ kho, Kaccāyana, yathābhūtaṃ sammappaññāya passato yā loke atthitā sā na hoti . . . sabbam atthitī kho, Kaccāyana, ayam eko anto; sabbam n' atthitī ayam dutiyo anto. ete te, Kaccāyana, ubho ante anupagamma majjhena Tathāgato dhammaṃ deseti.* — Même texte, *ibid.*, III, p. 135. Cf. MKV., pp. 269, 270 et 358 ; Lamotte, *Traité*, I, p. 72.

Cf. S. XLIV, 10 (vol. IV, pp. 400-401 ; cf. *infra*, p. 56 ; Appendice VI, pp. 161-162) : le Buddha refusa de dire au moine itinérant, Vacchagotta, s'il y avait ou non un *ātman* : s'il avait dit qu'il y avait un *ātman*, il aurait adopté le point de vue éternaliste (*sassatavāda*) ; si, d'autre part, il avait dit qu'il n'y en avait pas, il aurait adopté le point de vue nihiliste (*ucchedavāda*). La vérité se trouve au milieu : « existence is something between being and not being, that is becoming » (F. O. Schrader, « On the problem of Nirvāṇa », *loc. cit.*, p. 160). Qu'il nous soit permis de signaler, une fois pour toutes, que, contrairement à ce qu'a pensé Oldenberg (*LUAB*², p. 309, n. 194 ; cf. aussi Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 18), notre Sutta n'a rien à voir avec l'*ātman* absolu, « insaisissable », dont il est question dans d'autres textes pâlis (*supra*, p. 9, n. 4 ; *infra*, p. 67, n. 3). L'*ātman* dont il parle est l'*ātman* empirique.

Au sujet de l'« éternalisme », cf. *supra*, p. 14, n. 7.

(2) *Infra*, p. 60.

(3) Cf. Appendice IV.

(4) *iminā nāmarūpena kammaṃ karoti sobhanaṃ vā pāpakaṃ vā, tena kammaṃ aññaṃ nāmarūpaṃ paṭisandahati. aññaṃ māraṇāntikaṃ nāmarūpaṃ aññaṃ paṭisandhimimā nāmarūpaṃ, api ca tato yeva taṃ nibbattaṃ. dhammasantati sandahati; añño uppajjati añño nirujjhati, apubbaṃ acarimaṃ viya sandahati. tena na ca so na ca añño pacchima-viññāṇasaṅgahaṃ gacchati, Mil.*, pp. 46-48 ; 40-41. Cf. L. Finot, *Les Questions de Milinda* (Paris, 1923), pp. 87, 90, 80.

Cf. Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XVII, 162 et suiv. (édition citée). L'idée se trouve déjà, en germe, dans le *Samyutta-Nikāya* (vol. II, pp. 20, 76). Cf. encore *Śālistambasūtra* : texte qui est en rapport étroit avec le passage des *Milindapañhā* que nous venons de citer, et qui l'éclaire :

kathaṃ na śāśvatataḥ? — yasmād anye māraṇāntikāḥ skandhāḥ, anya aupapattyaṃśīkāḥ skandhāḥ. na tu ya eva māraṇāntikāḥ skandhāḥ ta evaupapattyaṃśīkāḥ. api tu māraṇāntikāḥ skandhā nirudhyante, tasminn eva ca samaya aupapattyaṃśīkāḥ skandhāḥ prādurbhavantī. ato na śāśvatataḥ.

Les Upaniṣad aussi avaient exalté le rôle du *karman* en tant que facteur déterminant des renaissances successives de l'homme. Rappelons-nous le célèbre passage de la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (III, 2, 13), qui semble dire¹ : lorsque, à la mort, tous les éléments psychiques et corporels de l'individu sont dissous dans les parties correspondantes du macrocosme : la voix dans le feu, le souffle dans le vent, l'œil dans le soleil, l'esprit dans la lune, l'oreille dans les régions du ciel, le corps dans la terre, l'*ātman* dans l'espace², les poils dans les plantes, les cheveux dans les arbres, le sang et le sperme dans les eaux, — le *karman*, seul, subsiste afin de déterminer sa future existence. « Et, parlant, c'était de l'action (*karman*) qu'ils (Yājñavalkya et Ārtabhāga) parlaient et, louant, c'était l'action (*karman*) qu'ils louaient : on devient bon par l'action bonne, mauvais par l'action mauvaise »³. Cependant, ailleurs (IV, 3, 35 - 4, 6), la *Bṛhadāra-*

kathaṃ nocchedataḥ? — na ca pūrvaniruddheṣu māraṇāntikeṣu skandheṣu aupapṭhyaṃśikāḥ skandhāḥ prādurbhavantī, nāpy aniruddheṣu; api tu māraṇāntikāḥ skandhā nirudhyante, tasminn eva ca samaya aupapṭhyaṃśikāḥ skandhāḥ prādurbhavantī, tulādaṇḍonnāmāvanāmavāt, candrabimbapratibimbavat. ato nocchedataḥ. (MKV., p. 569. Cf. ibid., 544; La Vallée Poussin, « Dogmatique bouddhique : La négation de l'âme et la doctrine de l'acte », JA. 1902 [2], p. 272, n. 2).

Voir aussi Lamotte, *Traité*, II, p. 746, n. 1.

(1) Tel n'est pas cependant l'avis de Śāṅkara, dont l'interprétation est manifestement forcée (cf. note suivante).

(2) L'*ātman*, qui rentre dans l'espace (*ākāśa*), serait, d'après Oldenberg, une partie de l'homme psychique et corporel, coordonnée avec d'autres. Une telle conception est, comme le souligne Oldenberg lui-même, en contradiction avec la doctrine propre de Yājñavalkya. Ce serait donc, pense Oldenberg, une expression lâche, témoignage d'un temps où la terminologie n'était pas encore bien fixée. « Offenbar liegt nachlässiger Ausdruck vor, begreiflich in einer Zeit, wo die Terminologie noch schwankt ». (*LUAB.*², p. 94, n. 2). Sur ce dernier point, nous ferons seulement remarquer que le mot *ātman* est employé dans les Upaniṣad, et même plus tard, en plusieurs sens. L'*ātman* « corps », et même l'*ātman* « *manas* », n'est pas l'*ātman* absolu ; celui-ci est la négation de tous ces *ātman* (cf. *infra*, p. 69, n. 2). Mais, quant à l'interprétation du mot dans ce passage, Śāṅkara semble avoir raison d'y voir l'espace du cœur (*hṛdayākāśa*), qui est le siège de l'*ātman* (cf. *BĀU.* IV, 4, 22 ; *infra*, pp. 128, 132, 133 et suiv.), et qui, à la mort de l'homme, se dissout dans le Grand Espace : *ākāśam ātmety atrātmādhiṣṭhānaṃ hṛdayākāśam ucyate ; sa ākāśam apyeti. (Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, III, 2, 13, p. 418).* Cependant, contrairement à ce qu'affirme Śāṅkara (à la suite de Bādarāyaṇa), il ne nous semble pas que ce soit d'une manière « métaphorique » que ce passage parle d'une absorption des éléments de l'homme dans le macrocosme (selon Śāṅkara, ce serait, en réalité, les « divinités tutélaires » [cf. *Muṇḍ.Up.* III, 2, 7] de ces éléments : Agni, etc., qui retireraient leur coopération : *sarvatra hi vāgādīśabdēna devatāḥ pariḥṛyante, na tu karaṇāny evāpakrāmanī prāṇ mokṣāt [Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, III, 2, 13, p. 418]. — ato vāgādyadhiṣṭhātrīṇāṃ vāgādyupakārīṇāṃ maraṇakāla upakāranivṛttimātram apekṣya vāgādayo 'gnyādīn gacchanṭīty upacaryate [Brahmasūtra-bhāṣya, III, 1, 4]).*

(3) *tau ha yad ūcatuḥ karma haiva tad ūcatuḥ, atha yat praśaṣaṃsatuḥ karma haiva tat praśaṣaṃsatuḥ : puṇyo vai puṇyena karmaṇā bhavati, pāpaḥ pāpeneti. [Trad. Senart].*

Yājñavalkya refusa d'entretenir Ārtabhāga du *karman* en public. « Prends ma main, Ārtabhāga, mon ami ; nous devons seuls connaître de ces choses ; nous ne devons pas nous en entretenir en public ». La doctrine du *karman* est sans doute ce qu'il y a de plus irrationalnel (cf. *A.* III, 4, 77, vol. II, p. 80 : *kammavipāko acinteyyo na cintetabbo*) ; mais c'est elle qui permet de concilier les deux côtés contradictoires de l'homme (*supra*, p. 42, n. 5). Est-ce un hasard si cette doctrine est formulée, pour la première fois, dans les Upaniṣad ?

nyaka semble reconnaître une sorte de « corps subtil » — *sūkṣma*^o ou *liṅgaśarīra* du Sāṃkhya et du Vedānta classique — qui transmigre d'une existence à l'autre¹. Il est vrai que certains textes canoniques du bouddhisme semblent parler, eux aussi, d'une transmigration². Toutefois, en général, le bouddhisme refuse d'admettre une telle conception. Comme l'a bien souligné Warren, la renaissance, dans le bouddhisme, n'est pas une transmigration (« Rebirth is not transmigration »)³. — Mais, si l'être qui renaît n'est pas le même que celui qui meurt, il n'est pas non plus un autre, car il est le produit de son *karman*. Les diverses existences individuelles ne sont que des maillons d'une chaîne ininterrompue : elles appartiennent à une « série » (*saṃlati, saṃtāna*)⁴.

Quelques beaux passages de la *Bṛhadāraṇyaka* relatent la migration de l'homme phénoménal à travers les existences :

« Comme un chariot lourdement chargé se meut en gémissant, de même cet *ātman* corporel (*śārīra ātmā*), monté par l'*ātman* spirituel (*prājñenātmanā*), se meut en gémissant, à l'heure où l'homme va rendre le dernier soupir »⁵.

« De même qu'une chenille, arrivée au bout d'un brin d'herbe, se contracte pour une nouvelle avance, de même cet *ātman* (corporel), secouant ce corps inanimé, se contracte pour une nouvelle avance »⁶.

« De même qu'un artiste, reprenant la matière d'une figure, la façonne en une nouvelle forme plus belle, de même cet *ātman* (corporel), quand il a secoué son corps inanimé⁷, se donne une nouvelle

(1) Selon l'une des deux interprétations du mot *liṅga* que donne Śaṅkara, ce mot se trouverait déjà employé en ce sens dans *BĀU.* IV, 4, 6 (cf. ci-dessous) : *manaḥpradhānatvāl liṅgasya mano liṅgam ity ucyate*. — Cf. Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 254.

(2) *Infra*, p. 110, n. 4.

(3) H. C. Warren, *Buddhism in Translations* (= *HOS.* 3, Cambridge, Mass., 1896, etc.), p. 234. Selon certains auteurs, le *viññāna/viññāṇa* jouerait dans le bouddhisme le rôle d'une « âme » ou d'un « corps subtil, support de la renaissance » : Har Dayal, *op. cit.*, pp. 74-75 ; E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I (Salzburg, 1953), p. 205 ; *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 29 ; cf. Oldenberg, *Buddha* (éd. 1961), p. 215 (= Oldenberg-Foucher⁴, p. 257) ; *PTS. Dictionary*, s.v. *viññāṇa* (cité par Har Dayal). On nous dit même que cette idée est déjà annoncée dans la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (IV, 4, 2) : *saviññāno bhavati, saviññānam evānvavakrāmati*. Ainsi, A. Foucher dans Senart, *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, p. xxiii : « ... le *viññānam* du mort (remarquez l'analogie avec la terminologie bouddhique) chargé de sa science, de ses œuvres et de son expérience acquise, entre dans une nouvelle existence comme une chenille passe d'un brin d'herbe à l'autre ». Voir aussi Keith, *RPhVU.* II, p. 578. — Mais l'opinion d'après laquelle le même *viññāṇa* émigrerait d'une existence à l'autre est formellement condamnée dans le Canon ; et les textes sur lesquels s'appuient nos auteurs — les épisodes de Godhika et de Vakkali, et le *Mahānidāna-Sūtra* — n'ont pas, à notre avis, la signification qu'ils leur prêtent. Cf. ci-dessous, pp. 48 et suiv.

(4) Cf. *supra*, p. 43 et n. 4.

(5) IV, 3, 35. (Trad. Senart ; passage cité ci-dessus, p. 8, n. 1).

(6) IV, 4, 3. — Nous modifions ici la traduction de Senart : *idaṃ śarīraṃ nihatyā, avidyāṃ gamayitvā* « secouant ce corps inanimé » (Senart : « secouant le corps, dépouillant le non-être »). Cf. Śaṅkara : *avidyāṃ gamayitvā : acetanaṃ kṛtvā [śarīraṃ]*. Voir aussi Oldenberg, *LUAB*², p. 92 et n. 52.

(7) Voir la note précédente.

forme plus belle, de *pitṛ* ou de *gandharva*, de *deva* ou de Prajāpati ou de Brahṃā ou d'autres êtres »¹.

Ce n'est pas l'*ātman* spirituel (*prājña ātmā*), l'*ātman* authentique, qui transmigre d'un corps dans un autre : il est partout en lui-même. Cependant, à travers toutes les péripéties de notre existence phénoménale, il est en nous, comme notre « lumière intérieure ». C'est lui qui nous fait agir (*kārayitr*), sans qu'il agisse lui-même (*akartṛ*)². Et, en vertu de nos actes, nous nous donnons des formes d'existence de plus en plus belles, — des formes où, pouvons-nous dire, sa présence devient de plus en plus « actuelle »³. Mais arriverons-nous jamais au but ?

(1) IV, 4, 4.

(2) *Supra*, p. 8 ; *infra*, p. 60.

(3) Bien que le même *ātman* soit tout entier partout, sa présence devient de plus en plus « actuelle », à mesure que l'on passe de la matière inerte aux plantes et aux arbres, aux animaux, à l'homme, et aux êtres supérieurs pour aboutir à Hiranyagarbha. Cf. *Ait.Ār.* II, 3, 2, avec le commentaire de Sāyaṇa (cf. Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 1, 11 ; *Taittirīyopaniṣad-bhāṣya*, II, 1, p. 57). — *yady apy eka ātmā sarvabhūteṣu śhāvarajaṅgameṣu gūḍhaḥ, tathāpi cittopādhiviśeṣatāratamyād ātmanaḥ kūṣasthanityasyaikarūpasyaṅgy uttarottaram āviṣkṛtasya tāratamyam aiśvaryaśaktiviśeṣaiḥ śrūyate*, Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 1, 11 (p. 177). — *yathā hi prāṇitvāviśeṣe 'pi manuṣyādīstambaparyanteṣu jñānaiśvaryādīpratibandhaḥ pareṇa pareṇa bhūyān bhavan dṛśyate, tathā manuṣyādiṣu eva Hiranyagarbhaparyanteṣu jñānaiśvaryādyabhivyaktir api pareṇa pareṇa bhūyasi bhavati, ibid.*, I, 3, 30 (p. 335). Cf. aussi *BĀU.* IV, 3, 32-33 ; *TU.* II, 8 ; *Ātmabodha*, 58.

Par l'effet de son *karman*, l'homme peut être abaissé quelquefois au niveau d'une espèce inférieure. Mais aucune existence n'est définitive (cf. *supra*, p. 15, n. 1). Les effets du *karman* s'épuisent et d'une existence nous passons à une autre. Et le germe du Bien que nous portons tous doit éclore un jour. « The future of the soul is not finally determined by what it has felt, thought and done in this one earthly life. The soul has chances of acquiring merit and advancing to life eternal. Until the union with the timeless Reality is attained, there will be some form of life or other, which will give scope to the individual soul to acquire enlightenment and attain life eternal... as every existing thing has the form of the Divine, it has also the promise of good », Radhakrishnan, *Up.*, p. 115. « Truth will be victorious on earth, and it is the nature of the cosmic process that the finite individual is called upon to work through the exercise of his freedom for that goal through ages of struggle and effort. The soul has risen from the sleep of matter, through plant and animal life, to the human level, and is battling with ignorance and imperfection to take possession of its infinite kingdom. It is absolute not in its actual empirical condition but in its potentiality, in its capacity to appropriate the Absolute. The historical process is not a mere external chain of events, but offers a succession of spiritual opportunities. Man has to attain a mastery over it and reveal the higher world operating in it », Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*², pp. 89-90 (cf. p. 129). « By the constant practice of goodness is finally attained the highest form of existence in which man becomes capable of the experience of union with the universal soul », *ibid.*, p. 103. — Rapprocher d'Origène : « Comme c'est Dieu lui-même qui a semé en nous cette semence, qui l'a imprimée en nous et nous l'a rendue connaturelle, on peut bien la couvrir et la cacher, mais jamais la détruire totalement ni l'éteindre ; elle continue sans arrêt de brûler et de briller, de luire et de resplendir, et sans cesse elle tend à s'élever vers Dieu ». (Origène, cité par Maître Eckhart, « De l'homme noble », dans *Traité et Sermons*, p. 106 [traduction citée]).

L'Upaniṣad annonce les *Jātaka*, « the greatest epic in literature of the Ascent of Man » (Mrs. Rhys Davids, « Jātakas and the Man », *Indian Art and Letters* [London], N.S., XV [1941], p. 81). Notons cependant qu'il ne faut pas confondre cette doctrine

« ' L'homme de désir va, par la vertu du *karman*,
 Au but où son esprit s'est attaché.
 Quand il a épuisé les effets de son *karman*¹,
 Quel qu'ait pu être celui-ci,
 Du monde où il l'avait conduit il revient
 Ici-bas pour accomplir de nouvelles actions '.

« Voilà pour celui qui désire. Quant à celui qui ne désire pas, qui est sans désir, qui est libéré du désir, qui a atteint l'objet de son désir, qui ne désire que l'*ātman*, ses souffles, à lui, ne s'échappent pas² ; n'étant rien que *brahman*, il entre en *brahman*.

« C'est à quoi se rapporte cette stance :

' Lorsqu'ils sont tous rejetés,
 Les désirs qu'il portait en son cœur,
 Alors le mortel devient immortel ;
 Dès ici-bas il atteint le *brahman* '.

« Comme une peau de serpent morte git abandonnée sur une fourmilière, tout de même git le corps. Quant au souffle³ incorporel, immortel, il est pur *brahman*, pure lumière »⁴.

avec celle de *saṃsāra-suddhi*, déterminisme pur, que professaient les Ājīvika, mais qui est étranger à la pensée bouddhique, d'après laquelle chaque homme est *responsable* de ses actes. Comme l'a bien souligné Miss Horner, le bouddhisme évite, ici aussi, les positions extrêmes, et s'en tient à la « voie moyenne » (*majjhimā paṭipadā* : cf. *supra*, p. 43). [I. B. Horner, « The Concept of Freedom in the Pāli Canon », dans *Présence du Bouddhisme* (= *France-Asie*, XVI, Saigon, 1959), pp. 343 et suiv.]. Il est vrai que le germe du Bien que nous portons tous ne se perdra jamais ; mais nous pouvons hâter son éclosion, en suivant la Discipline (autrement, celle-ci n'aurait pas de sens) — comme nous pouvons aussi la retarder, si nous nous abandonnons à nos penchants naturels. Autrement dit, nous pouvons *nous faire*, et, conformément à notre dignité humaine (cf. *supra*, p. 11, n. 1 fin), nous *devons* nous faire, — quoique, en vérité, nous ne créons rien de nouveau : nous ne faisons que devenir ce que nous sommes véritablement. On a rapproché quelquefois, sur ce point, le bouddhisme de la philosophie de Sartre ; mais le bouddhisme, tel que nous le comprenons, nous fait plutôt penser à la philosophie de Jaspers, où « se nouent prédestination et liberté » (M. Dufrenne et P. Ricœur, *Karl Jaspers et la Philosophie de l'Existence* [Paris, 1947], p. 121 ; cf. p. 117, n. 19 : « Nous ferons encore un bout de chemin avec Sartre, mais nous nous séparerons de lui lorsque nous comprendrons que le soi en se faisant par sa liberté vient à la rencontre de lui-même et se *retrouve* »). — « Ich werde zwar, indem ich mich schaffe ; aber bin ich ich selbst, so habe ich mich nicht geschaffen », Jaspers, *Philosophie*, II, p. 36. « Ich schaffe mich selbst in der Erscheinung und habe mich gar nicht selbst geschaffen in der Ewigkeit », *ibid.*, p. 47. — Cf. *infra*, p. 63, n. 1, et Appendice II (sur la liberté, Appendice I).

(1) Deussen (*Up.*, p. 476, n. 3 ; *AGPh.* I, 2, pp. 298-299) propose une interprétation différente. Mais elle nous paraît peu plausible. Ce sont les ritualistes qui sont visés ici (cf. *supra*, p. 15, n. 1 ; *infra*, p. 118).

(2) Cf. *supra*, p. 15, n. 1 ; *infra*, p. 50, n. 7.

(3) *prāṇa* : cf. *supra*, p. 7, n. 9. — *prakaraṇavākyasāmarthyāc ca para evātmātra prāṇasabdavācyaḥ*, Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, IV, 4, 7 (p. 669). [Cf. *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 1, 23].

(4) *BĀU.* IV, 4, 6-7. (Trad. Senart, modifiée). — Sur l'image du serpent abandonnant sa peau morte, cf. *infra*, p. 51 ; p. 116, n. 4.

C'est donc, en définitive, le désir (*kāma*) qui détermine notre devenir phénoménal. « Ce *puruṣa* n'est que désir : en effet, tel est son désir, tel son vouloir ; tel son vouloir, tels ses actes ; et il récolte suivant ses actes »¹. Ainsi que le précise Śāṅkara, en commentant ce passage, les actes, bons ou mauvais, ne portent des fruits que lorsqu'ils sont accompagnés de désirs égoïstes ; ils sont stériles si leur agent est sans désir. C'est donc le désir qui est la « racine du *saṃsāra* » (*saṃsārasya mūlam*)². Nous retrouvons la même idée dans l'*Aṅguttara-Nikāya*³. Or, le désir n'existe que parce que nous sommes enfermés dans le moi de la conscience limitée. Comment peut-il avoir des désirs égoïstes, celui qui s'est identifié à l'Être universel ? Nous éprouvons les douleurs de l'existence parce que nous nous mouvons dans le fini (*appātumo, appa-dukkha-vihārī*)⁴. Celui qui a transcendé sa conscience individuelle pour devenir la Conscience universelle⁵, qui est devenu le Grand Ātman (*mahattā*), est délivré du *saṃsāra* : les actes, bons ou mauvais, ne parviennent pas à le toucher parce qu'il est libéré du désir ; et, par suite, il n'est plus soumis au devenir⁶.

Mais, aussi longtemps que la conscience individuelle (*viññāna/viññāṇa*) est « établie » (*patiññhita*), l'homme est engagé dans le *saṃsāra* : à un *nāmarūpa* succède un autre⁷. Le *viññāna/viññāṇa* est donc, comme le disent certains textes, le « germe » (*bīja*) du devenir⁸.

Par l'« établissement » du *viññāṇa*, il faut entendre l'attachement à notre individualité empirique, composée du *rūpa*, de la *vedanā*,

(1) *Ibid.* IV, 4, 5. (Trad. Senart).

(2) *atho apy anye bandhamokṣakuśalāḥ khalu āhuḥ : satyaṃ kāmādīpūrvake puṇyāpuṇye śarīragrahaṇakāraṇam, tathāpi kāmāprayukto hi puruṣaḥ puṇyāpuṇye karmaṇi upacinoṭi ; kāmāprahāṇe tu karma vidyamānam api puṇyāpuṇyopacayakaram na bhavati. upacite api puṇyāpuṇye karmaṇi kāmāśūnye phalārambhake na bhavataḥ. tasmāt kāma eva saṃsārasya mūlam*, Śāṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, IV, 4, 5 (pp. 655-656). Cf. *ibid.*, 6 (p. 657) : ... *kāmo mūlaṃ saṃsārasya ... ata ucchinnakāmasya vidyamānāny api karmaṇi brahmavido vandhyaprasavāni bhavanti*. Voir aussi Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², II, pp. 623-624.

(3) III, 33 et 99 (cf. *supra*, p. 39). — Cf. Lamotte, *Traité*, II, p. 748 ; Venkata Ramanan, pp. 229-230.

(4) Cf. *ChU.* VII, 23-24 : *yo vai bhūmā tat sukham. nālpe sukham asti, bhūmaiva sukham... yo vai bhūmā tad amṛtam, atha yad alpaṇi tan martyam*. — *BĀU.* III, 4, 2 ; 5, 1 ; 7, 23 : *ato 'nyad ārtam* (« ...die sinnschweren, eine Welt von Erfahrungen zusammen-drängenden Worte », Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 128).

(5) Cf. ci-dessous, pp. 53-54.

(6) *A.* III, 99 (*supra*, p. 39). — Cf. le vers souvent cité dans l'épigraphie bouddhique de l'Indonésie :

*ajñānāc cīyate karma janmanaḥ karma kāraṇam |
jñānān na cīyate karma karmābhāvān na jāyate ||*

(Sur *ajñāna* [= *avidyā*] et *jñāna*, cf. *infra*, p. 139 et n. 1).

A la lumière du texte de l'*Aṅguttara*, que nous venons de citer, on peut modifier, sans doute, les remarques de M. E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, p. 193.

(7) *patiññhite viññāṇe virūḷhe nāmārūpassa avakkanti holi*, S. XII, 39 (vol. II, p. 66).

(8) *A.* I, pp. 223-224. Cf. *Śālistamba-Sūtra*, cité par La Vallée Poussin, « Dogmatique bouddhique », *loc. cit.*, p. 302, n. 1.

de la *saññā*, des *saṃkhārā* (et du *viññāṇa*?) [= *nāmarūpa*¹]. Aussi longtemps, en effet, que nous sommes attachés à notre individualité, composée des *khandha*, le *viññāṇa* trouve un « point d'appui » (*ārammaṇa*), un « fondement » (*paṭiṭṭhā*). Et l'homme phénoménal s'identifie, en quelque sorte, à cette conscience individuelle, car, sans elle, le *nāmarūpa* n'a pas de raison d'être². Lorsqu'il est détaché de son individualité, il est délivré (*vimutta*)³. — Le *nāmarūpa* et le *viññāṇa* se conditionnent, dit-on, mutuellement. Ce sont comme deux bottes de roseaux qui se tiennent debout, inclinées l'une contre l'autre. Et, quand l'une de ces deux bottes tombe, l'autre tombe également : de même, quand le *nāmarūpa* cesse de fonctionner (c'est-à-dire quand nous cessons de nous y attacher), le *viññāṇa*, n'ayant plus de point d'appui, cesse également, et, quand le *viññāṇa* a cessé de fonctionner, le *nāmarūpa* présent perd sa raison d'être et aucun autre *nāmarūpa* ne se produit plus : la série phénoménale est irrévocablement brisée⁴.

Ce n'est pas, pourtant, le même *viññāṇa* qui passe d'une existence à l'autre : le moine Sāti, qui professe cette opinion, est coupable d'hérésie⁵. « Après la mort, en raison des actes, apparaît dans le sein de la mère l'agrégat connaissance [ou conscience : *viññāna*] (six groupes de connaissances) inséparable des quatre autres agrégats. Il s'agit d'une connaissance qui est fruit de rétribution (*vipākaphala*) et, comme telle, indéfinie du point de vue moral (*avyākṛta*). Elle est l'explication de la nouvelle existence car ' si la connaissance, après être descendue dans le sein maternel, s'en allait, l'embryon ne naîtrait pas ' »⁶. Le *pralīnāna* « ne passe pas de l'existence précédente à l'existence présente, mais vient à l'existence en vertu des conditions

(1) Cf. Appendice IV.

(2) Sur l'importance du *viññāṇa* dans le Canon pāli, cf. Oldenberg, *Buddha* (éd. 1961), p. 237 (= Oldenberg-Foucher⁴, p. 288). Rappelons que, dans les Upaniṣad et dans le Vedānta classique, les expressions *viññānamaya-ātman*, *viññānātman* désignent l'individu empirique (*TU.* II, 4 ; *Muṇḍ.Up.* III, 2, 7 ; *Praśna-Up.* IV, 9, 11).

Le *viññāna*/*viññāṇa* est celui qui nous lie ; mais, bien dirigé, c'est aussi lui qui nous délivre. Ce n'est que lorsque la conscience a écarté toutes les formes empiriques qui voilent l'Être, que celui-ci s'ouvre à nous (cf. *supra*, pp. 24 et suiv.). C'est par la conscience que nous devons dépasser la conscience pour devenir la Conscience. Ce n'est donc pas un hasard si le *viññāna* (= *buddhi* = *manas*) est appelé le « cocher » du char qu'est notre individualité psycho-physique (*infra*, p. 61). C'est le *viññāna*/*viññāṇa* qui fait que la finitude de l'homme est ouverte, à la différence de celle des êtres inférieurs, qui est fermée (*supra*, p. 11, n. 1 [dernier paragraphe]). — L'*Aitareya-Āraṇyaka* (II, 3, 2 ; cf. ci-dessus, p. 46, n. 3) met en lumière la valeur de la conscience : *martyeṇāmṛtam* ² *īpsati* « par le mortel [l'homme doué de conscience] désire l'Immortel ».

(3) Tout ceci, d'après S. XXII, 53 (vol. III, pp. 53-54).

(4) *seyyathā pi dve naḷakalāpiyo aññamaññāṇaṃ nissāya tiññeyyūṃ, evam eva kho nāmarūpapaccayā viññāṇaṃ, viññāṇapaccayā nāmarūpaṃ ... tāsāṃ ce naḷakalāpīnaṃ ekaṃ ākaḍḍheyya, ekā papateyya ; aparāṇaṃ ce ākaḍḍheyya, aparā papateyya : evam eva kho nāmarūpanirodhā viññāṇanirodho, viññāṇanirodhā nāmarūpanirodho, S. II, p. 114. Cf. La Vallée Poussin, *Siddhi*, I, pp. 122, 199 ; *MKV.*, p. 561 (*Śālistamba-Sūtra*) ; Lamotte, *Somme*, II, 1, pp. 58-59. — *D.* II, pp. 32, 62-63.*

(5) *M.*, Sutta 38.

(6) Lamotte, *Histoire*, p. 40. La citation est du *Mahānidāna-Sutta* (*D.* II, p. 63). — Cf. *MKV.*, p. 552 ; Lamotte, *Somme*, II, 1, p. 55.

réalisées dans l'existence passée : actes, volitions, propensions, objets, etc. L'écho répercuté par la montagne n'est pas le cri poussé par le passant, mais ne se produirait pas si aucun cri n'était poussé. Dans ce processus, il n'y a ni identité ni différence : la pensée à la renaissance ne se confond pas avec la pensée à la mort, mais en est tributaire. De même le beurre n'est pas le lait, mais sans lait il n'y aurait point de beurre »¹.

L'homme phénoménal est donc un flux ininterrompu de conscience individuelle (*viññanasrotas*, °*pravāha* °*saṃlati*)². Et notre dernière existence phénoménale est aussi « la dernière agrégation du *viññāṇa* » (*pacchiviññāṇasaṃgaha*)³. Rappelons-nous les fameux épisodes de Godhika et de Vakkali : Māra cherche les *viññāṇa* des deux saints suicidés⁴, mais ne les trouve pas, parce qu'ils ne sont « établis » nulle part⁵. Rappelons-nous également le passage du *Majjhima-Nikāya*, déjà cité, où le Buddha déclare que les dieux eux-mêmes, à commencer par Indra, Brahmā et Prajāpati, n'arrivent pas à trouver le *viññāṇa* du Tathāgata⁶. Ces textes nous font penser, d'autre part, à la célèbre parole de Yājñavalkya : *na pretya saṃjñāsti* « il n'est pas de conscience après la Délivrance » : parole qui affolait Maitreyī, pour laquelle la disparition de la conscience individuelle signifiait l'anéantissement du sujet conscient⁷. Les *samaṇa* et les *brāhmaṇa* du temps du Buddha

(1) Lamotte, *Histoire*, p. 661. — Cf. *Visuddhimagga*, déjà cité (p. 43, n. 4). Ainsi que l'a remarqué Oldenberg, ce texte, « qui semblait soutenir la théorie du passage de la connaissance d'un être à l'autre, a vite fait de se reprendre : en réalité, dit-il, aucun des éléments de la vie n'émigre de l'ancienne existence dans la nouvelle, mais les éléments en question se créent bien plutôt à nouveau en raison des causes que renfermait l'ancienne existence ». (Oldenberg-Foucher⁴, p. 257, n. 2).

(2) Ce sont là des expressions qu'emploie la littérature scolastique. Cependant, l'expression *viññāṇa-sota* se rencontre déjà *D. III*, p. 105.

(3) *Mil.*, cités ci-dessus, p. 43, n. 4.

(4) Cf. *supra*, p. 29, n. 5 ; Appendice V.

(5) *appatiññhitena viññāṇena Godhiko (Vakkali) kulapullo parinibbuto*, *S. I*, p. 122 ; *III*, p. 124.

(6) *M. I*, p. 140 (*supra*, p. 11, n. 1).

(7) *BĀU. II*, 4, 12-13 ; *IV*, 5, 13-14. Cf. aussi la réflexion d'Indra, dans *ChU. VIII*, 11 (*supra*, p. 13 et n. 3). Sur *saṃjñā*, cf. H. von Glasenapp, dans *Festschrift Nobel*, pp. 59-60. Śaṅkara glose le mot par *viśeṣa-saṃjñā* ou *viśeṣa-vijñāna* « conscience particulière ». Dans le bouddhisme, dit-on, *vijñāna* signifie « conscience élémentaire de l'objet », et *saṃjñā*, « aperception ou notion distincte de l'objet » (May, nn. 208 et 252, avec bibliographie). Notons cependant que, dans les *Nikāya*, cette distinction n'apparaît pas encore clairement. Ainsi, *S. III*, p. 87 :

saññā : saññānāṭṭhi kho, bhikkhave, tasmā saññā ti vuccati. kiñ ca saññānāṭṭhi? — nīlam pi saññānāṭṭhi, pītakam pi saññānāṭṭhi, lohitakam pi saññānāṭṭhi, odālam pi saññānāṭṭhi...

viññāṇa : vijānāṭṭhi kho, bhikkhave, tasmā viññāṇan ti vuccati. kiñ ca vijānāṭṭhi? — ambilam pi vijānāṭṭhi, iittakam pi vijānāṭṭhi, kaṭukam pi vijānāṭṭhi, madhukam pi vijānāṭṭhi, khārikam pi vijānāṭṭhi, akhārikam pi vijānāṭṭhi, loṅkam pi vijānāṭṭhi, aloṅkam pi vijānāṭṭhi...

Cf. Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology...*, p. 320 : « ... *viññāṇa* is, when defined in the Suttas, really nothing more than just *saññā*... ». Rappelons que le *saññāmayāattan* du *Poṭṭhapāda-Sutta* n'est autre que le *vijñānamaya-ātman* de la *Taittirīya-Upaniṣad* (*supra*, p. 27). Voir aussi E. H. Johnston, note sur *Buddhacarita*, *XII*, 85 (traduction du *Buddhacarita* = *Panjab University Oriental Publications*, No. 32, Calcutta, 1936).

Autre point important : La plupart des interprètes modernes traduisent *pretya* par

« après la mort ». Telle est également l'opinion de Śaṅkara^a. Cependant, elle ne semble guère s'accorder avec ce qui suit immédiatement dans le texte (cf. ci-dessous), ni avec la doctrine générale des Upaniṣad concernant la Délivrance. Celle-ci n'a rien à voir avec la mort (cf. *supra*, p. 15, n. 1 ; p. 29 ; *infra*, p. 112). Nous pensons donc que le mot *pretya* veut dire ici, non pas « après la mort » (d'une personne délivrée), mais simplement « après la Délivrance ». Littéralement, *pretya* veut dire : « s'en étant allé », d'où « après la mort ». Or, la Délivrance aussi est un « départ », une « mort ». Seulement, il s'agit ici d'une attitude spirituelle, et non pas d'une dissolution corporelle. C'est, en effet, en ce sens que Śaṅkara interprète le mot ailleurs : *asmāl lokāt pretya : dṛṣṭādrṣṭeṣṭaviśayasamudāyo hy ayam lokah, tasmād asmāl lokāt pretya pratyāvṛtya nirapekṣo bhūtvā (Taittirīyopaniṣad-bhāṣya, II, 8, 5). — pretya vyāvṛtya mamāhaṃbhāvalakṣaṇād avidyārūpād asmāl lokād uparamya sarvātmaikatvabhāvam advaitam āpannāḥ santo 'mṛtā bhavanti, brahmaiva bhavanīty arthaḥ (Padabhāṣya sur Kena-Up. II, 5. Cf. Vākyabhāṣya^b: pretya mṛtvāsmāl lokāc charīrādyanātmalakṣaṇāt, vyāvṛttamamatvāhaṃkārāḥ santa ity arthaḥ, amṛtā amaraṇa-dharmāno nityavijñānāmṛtatvasvabhāvā eva bhavanti. Dans ses commentaires sur Kena-Up. I, 2, Śaṅkara est hésitant). Cf. aussi les commentaires de Śaṅkara sur BĀU. IV, 4, 8-9, et sur Ait.Up. II, 5 (pp. 77-78). — Quand on dit que le Délivré, « se levant de son corps », atteint sa nature véritable (*asmāc charīrāt samutthāya paraṃ jyotir upasampadya svena rūpeṇābhiniṣpadyate, ChU. VIII, 3, 4 ; 12, 3 ; cf. MaiU. II, 2*), on ne veut pas dire qu'il se lève réellement de son corps comme on se lève d'un siège : ce n'est pas en quittant quelque chose d'autre que l'on atteint sa nature véritable ; s'il s'agissait vraiment d'« atteindre » quelque chose, ce ne serait pas sa nature véritable (cf. *supra*, p. 9, n. 4). On veut dire, simplement, qu'il abandonne la fausse identification de l'ātman avec le corps : *asmāc charīrāt samutthāya : śarīrātmabhāvanāṃ parityajyety arthaḥ. na tv āsanād iva samutthāyetiha yuktam. svena rūpeṇi viśeṣaṇāt. na hy anyata utthāya svarūpaṃ saṃpattavyam. svarūpam eva hi tan na bhavati pratipattavyaṃ cet syāt, Śaṅkara, Chāndogyopaniṣad-bhāṣya, VIII, 3, 4 (cf. infra, p. 69, n. 2). Rappelons aussi ce qu'écrit Śaṅkara, à propos du fameux passage de la Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (IV, 4, 7 ; *supra*, p. 47) : De même que le serpent abandonne sa peau morte, comme n'étant pas lui-même (*anātmabhāvena*), de même le Délivré (*mukta*) abandonne son corps comme n'étant pas lui-même (*anātmabhāvena*) ; son corps git comme s'il était mort (*mṛtam iva*). Le texte dit en effet : « Dès ici-bas, il atteint le brahman » (*atra brahma samaśnate*). Et Śaṅkara précise, dans ce même commentaire : toute idée de séparation locale est étrangère à la Délivrance (*mokṣo na deśāntaragamanādy apekṣate ; cf. supra, p. 19*). — Rapprocher de Plotin, *Ennéades*, V, 1, 10 : « Voici donc ce qu'est être en soi, extérieur et immatériel, c'est être isolé du corps et ne tenir rien de sa nature. C'est pourquoi le démiurge mit l'âme encore au dehors du monde, et en enveloppa le monde, dit Platon à propos de l'univers ; il veut désigner la partie de l'âme qui reste dans l'intelligible ; pour nous, il dit que notre âme émerge par sa tête jusqu'aux sommets ». Quand il nous recommande de nous séparer du corps, il ne veut pas parler d'une séparation locale (car cette séparation est établie par la nature) ; il entend que l'on n'ait pas d'inclination vers le corps, même en imagination, et qu'on lui reste étranger... ». (Trad. Bréhier). — *etebhyo bhūtebhyaḥ samutthāya tāny evānuvinaśyati* : cette phrase de la Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (II, 4, 12 ; IV, 5, 13) ne parle pas nécessairement d'une destruction matérielle des « éléments » (*bhūta*) : ceux-ci peuvent être « détruits » simplement par la Connaissance (cf. *infra*, p. 113, n. 1). La conscience particulière (*viśeṣa-saṃjñā, viśeṣa-vijñāna* ; cf. ci-dessus) trouve un point d'appui dans les éléments d'individualité qu'elle « surimpose » à l'Absolu (*kāryakaraṇabhūtabhūtopādhibhyaḥ*, dit Śaṅkara) ; elle disparaît aussitôt que cette « surimposition » est écartée par la Connaissance.**

a. *śarīrāvasthitasyāpi viśeṣasaṃjñā nopapadyate, kim uta kāryakaraṇavimuktasya sarvataḥ (Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, II, 4, 12)*. Notons que, selon Ānandajñāna, par *śarīrāvasthita*, Śaṅkara n'entend que l'état de sommeil profond, qu'il oppose à la Délivrance totale (cf. *supra*, pp. 25-26) : *suṣuptasyeti yāvat*. C'est cette interprétation que suit le Swāmi Mādhavānanda, dans sa traduction du *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya* (quatrième édition, Calcutta, Advaita Ashrama, 1965). Elle semble, cependant, forcée.

b. Cf. Sengaku Mayeda, « On Śaṅkara's authorship of the *Kenopaniṣadbhāṣya* », *IJJ. X, 1* (1967), pp. 33-55.

l'accusaient également d'être nihiliste, parce qu'il professait la même doctrine¹. Mais, dit Yājñavalkya, « cet ātman, en vérité, est impérissable ; il est, par nature, indestructible »². Et le Buddha proteste, lui aussi, contre l'interprétation nihiliste de sa doctrine : il ne préconise pas, dit-il, la « destruction de l'individu existant » (*sato sattassa ucchedaṃ vināsaṃ vibhavaṃ*)³.

En effet, la disparition de la conscience individuelle ne pourrait être interprétée comme l'anéantissement du sujet conscient que si elle impliquait la disparition de toute conscience. Mais il n'en est rien. « C'est tout en connaissant qu'il ne connaît pas ; la connaissance n'échappe pas au connaisseur qu'il est, car elle est indestructible ; seulement, il n'est pas de second, d'objet autre et séparé, qu'il puisse connaître⁴. » « Là où il y a l'apparence d'une dualité (*dvaitam iva*), l'un sent l'autre, l'un voit l'autre, l'un entend l'autre, l'un interpelle l'autre, l'un pense l'autre, l'un connaît l'autre ; mais, quand tout est devenu son soi-même (*ātmaiva*), qui pourrait-il sentir, et par quoi ? Qui pourrait-il voir, et par quoi ? Qui pourrait-il entendre, et par quoi ? Qui pourrait-il interpeller, et par quoi ? Qui pourrait-il penser, et par quoi ? Qui pourrait-il connaître, et par quoi ?⁵.

En quoi consiste donc cette connaissance ? Peut-être dira-t-on que le sujet se connaît lui-même. Mais Yājñavalkya écarte cette hypothèse : « Ce par quoi il connaît tout, par quoi le pourrait-il connaître ? Le connaisseur, par quoi le connaître ?⁶ » Le sujet ne peut être l'objet de son propre acte⁷. Nous avons affaire ici plutôt à une « certitude » qu'à une « connaissance »⁸.

(1) M. I, p. 140 (*supra*, p. 11, n. 1).

(2) *avināsi vā are 'yam ātmānucchītidharmā*, BĀU. IV, 5, 14. Cf. Deussen, *Up.*, p. 485, n. ; AGPh. I, 2, p. 314. — *Supra*, p. 11, n. 1a.

(3) M. I, p. 140 (*supra*, p. 11, n. 1).

(4) *yad vai tan na vijānāti vijānan vai tan na vijānāti ; na hi vijñātur vijñāter viparilopo vidyate, avināsitvāt ; na tu tad dvitīyam asti tato 'nyad vibhaktam yad vijānīyāt*, BĀU. IV, 3, 30.

(5) *yatra hi dvaitam iva bhavati tad itara itaram jighrati, tad itara itaram paśyati, tad itara itaram śṛṇoti, tad itara itaram abhivadati, tad itara itaram manute, tad itara itaram vijānāti ; yatra vā asya sarvam ātmaivābhūt tat kena kaṃ jighret, tat kena kaṃ paśyet, tat kena kaṃ śṛṇuyāt, tat kena kaṃ abhivadet, tat kena kaṃ manvīta, tat kena kaṃ vijānīyāt ?* BĀU. II, 4, 14 (cf. IV, 5, 15). [Trad. Senart, modifiée]. Voir aussi *supra*, pp. 13-14.

(6) *yenedaṃ sarvaṃ vijānāli taṃ kena vijānīyāt ? vijñātāraṃ kena vijānīyāt ?* BĀU. II, 4, 14 ; IV, 5, 15.

(7) Śāṅkara écrit : Même dans l'état d'ignorance (cf. *supra*, p. 33, n. 4 fin), où l'un voit l'autre, le sujet de connaissance ne peut se connaître lui-même. On ne peut connaître que quelque chose qui est objet ; or le sujet ne peut jamais devenir pour lui-même un objet : le feu ne se brûle pas lui-même. Dans ces conditions, quand toute dualité est transcendée, quand ne subsiste que le sujet absolu, sans second, comment pourrait-il se connaître ? *yatrāpy avidyāvasthāyām anyo 'nyam paśyati, tatrāpi yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ kena vijānīyāt ? yena vijānāli tasya karaṇasya vijñeṇe viniyuktatvāt. jñātus ca jñeya eva hi jijñāsā, nātmani. na cāgner iva ātmā ātmano viśayaḥ, na cāvīśaye jñātur jñānam upapadyate. tasmād yenedaṃ sarvaṃ vijānāti taṃ vijñātāraṃ kena karaṇena ko vānyo vijānīyāt ? yadā*

(suite de la note page suivante)

(8) Cf. *supra*, p. 26 ; *infra*, p. 73, n. 4.

Si la Délivrance n'était qu'une nouvelle forme d'existence individuelle dans un monde supérieur, on pourrait penser que le flot du *viññāna* phénoménal continue à couler par delà la Délivrance. Mais, à maintes reprises, les Upaniṣad et le bouddhisme ont souligné l'insuffisance de cette conception¹. La Délivrance ne consiste pas à prolonger l'individualité sous quelque forme que ce soit, — car toute existence est transitoire et, par suite, douloureuse, — mais à la dépasser, en s'identifiant à l'Être universel. Comment, alors, parler de la conscience particulière du Délivré? La conscience particulière n'a de « point d'appui » (*ārammaṇa*), de « fondement » (*patiññhā*) que dans l'individualité². Or, le Délivré est celui qui a transcendé son individualité³. Il n'a donc pas de conscience particulière : il est la Conscience. Au delà de toute distinction entre l'intérieur et l'extérieur, il n'est qu'une « masse homogène de conscience » (*anantaro 'bāhyaḥ kṛtsnaḥ prajñānaghana eva*)⁴.

Les textes bouddhiques que nous étudions n'emploient pas, il est vrai, tant de mots. Cependant, l'interprétation que nous venons de donner est tout à fait en accord avec un texte canonique. Le *Kevaddha (Kevaḷḷa)-Sutta* parle, en effet, d'un *viññāna* universel et absolu, transcendant au *viññāna* phénoménal de chaque individu :

viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbatopabhaṃ |
ettha āpo ca paḷhavi tejo vāyo na gādhati ||
ettha dīghañ ca rassañ ca aṇuṃ thūlaṃ subhāsubhaṃ |
ettha nāmañ ca rūpañ ca asesam uparujjhati |
viññāṇassa nirodhena etth' etaṃ uparujjhati ||

(suite de la note 7)

tu punaḥ paramārthavivekino brahmadevī vijñātaiva kevalo 'dvayo vartate, taṃ vijñātāram, are, kena vijñāyād iti. (Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, II, 4, 14. Cf. Chāndogyopaniṣad-bhāṣya, VII, 24, 1. Voir aussi Taiṭtirīyopaniṣad-bhāṣya, II, 1, p. 49).

Cf. Deussen : « Der Quellpunkt des ganzen Gedankens von der Unerkennbarkeit des Ātman liegt in den Yājñavalkyareden des Bṛhadāraṇyakam, und die Kühnheit und Schroffheit, mit der er hier auftritt, sowie die originelle Art seiner Begründung scheinen für einen individuellen Genius als Urheber desselben zu sprechen ». (*AGPh.* I, 2, p. 73 ; c'est nous qui soulignons).

« Le sujet ne se connaît pas lui-même, non plus que le feu ne se brûle lui-même » : ceci rappelle ce qu'écrit Wittgenstein (après Schopenhauer) : « Wo in der Welt ist ein metaphysisches Subjekt zu merken ? — Du sagst, es verhält sich hier ganz wie mit Auge und Gesichtsfeld. Aber das Auge siehst du wirklich nicht ». (*Tractatus*, 5. 633 [cf. Gardiner, *op. cit.*, p. 85, n.]).

Sur *svātmani kriyāvirodha* (ou *vṛttivirodha* — *karma-karṭṭ-virodha* ou *karṭṭ-karma-virodha*), cf. St. Schayer, *Ausgewählte Kapitel aus der Prasannapadā* (W Krakowie, 1931), n. 14 ; R. Garbe, *op. cit.*, pp. 217, 358 ; et d'autres références dans May, n. 135. Voir aussi notre traduction de la *Vigrahavyāvartanī*, *loc. cit.*, p. 241, note au v. XXXV.

(1) *Supra*, p. 15, n. 1.

(2) *Supra*, p. 49.

(3) Tel est, nous semble-t-il, le sens des textes pâlis cités plus haut. Ils n'indiquent pas que le *viññāna* d'un homme qui n'est pas encore parvenu à la Délivrance passe d'une existence à l'autre. — *Supra*, p. 45, n. 3.

(4) *BĀU.* IV, 5, 13 (*viññānaghana, ibid.*, II, 4, 12). — Senart (*Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, p. 88, n. 1) se trompe sur le sens de ces passages.

« *Viññāṇa* indémontrable, infini, rayonnant de tous côtés. Là, la terre, l'eau, le feu et le vent ne trouvent pas de point d'appui. Là cessent complètement le long et le court, le gros et le petit, le bien et le mal, le nom et la forme (= l'individualité). Là cesse tout cela, par suite de la cessation du *viññāṇa* »¹.

Comme l'explique Buddhaghosa, le premier de ces *viññāṇa* est un « nom du Nirvāṇa » (*nibbānassa nāmaṃ*), alors que le second est le *viññāṇa* phénoménal (*carimaka-viññāṇam pi abhisamkhāra-viññāṇam pi*)².

(1) D. I, p. 223 (éd. Nālandā, p. 190). — Cf. M. I, pp. 329-330 (*Brahmanimantaṇika-Sutta*): *viññāṇaṃ anidassanaṃ anantaṃ sabbatopabhaṃ, taṃ paṭhaviyā paṭhavattena ananubhūtaṃ, āpassa āpattena ananubhūtaṃ, tejassa tejallena ananubhūtaṃ, vāyassa vāyattena ananubhūtaṃ, bhūtānaṃ bhūtattena ananubhūtaṃ, devānaṃ devattena ananubhūtaṃ, Pajāpatissa Pajāpatattena ananubhūtaṃ, Brahmānaṃ Brahmattena ananubhūtaṃ, Āhassarānaṃ Āhassarattena ananubhūtaṃ, Subhakiṇṇānaṃ Subhakiṇṇattena ananubhūtaṃ, Vehapphalānaṃ Vehapphalattena ananubhūtaṃ, Abhibhussa Abhibhattena ananubhūtaṃ, sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ. Voir aussi S. I, p. 15 ; Dh. 409 (= Sn. 633) ; Ud. I, 10, p. 9 (= Nettī, p. 150) ; VIII, 1, p. 80 (*infra*, p. 101) ; Sn. 1037. — Parallèles upaniṣadiques : *etad vai tad akṣaraṃ, Gārgi, brāhmaṇā abhivadanti: asihūlam anaṇv ahrasvam adīrgham alohitam asneham acchāyam atamo 'vāy anākāśam...*, BĀU. III, 8, 8 (cf. *Subāla-Up.* III [Radhakrishnan, *Up.*, p. 865]). —*

*na puṇyapāpe mama nāsti nāśo
na janma dehendriyabuddhir asti |
na bhūmir āpo mama vahnir asti
na cānilo me 'sti na cāmbaraṃ ca ||
evaṃ viditvā paramātmārūpaṃ
guhāśayaṃ niṣkalam advīṭyam |
samastasākṣiṃ sadasadvihīnaṃ
prayāti śuddhaṃ paramātmārūpaṃ ||*

Kaivalya-Up. 23-24 (édition citée).

Voir aussi *Nirvāṇadaśaka* et *Nirvāṇaśaṭka* (attribués à Śaṅkara), dans *Bṛhatstotra-ratnākara* (Bombay, Veṅkaṭeśvara Press, 1885), pp. 63-65 ; A. Zieseniss, *Studien zur Geschichte des Śivaismus: Die śivaitischen Systeme in der altjavanischen Literatur*, I (= *Bijdragen tot de Taal-, Land- en Volkenkunde van Nederlandsch-Indië*, 98 [1939], pp. 75-223), p. 165.

Cf. R. Kimura, *A Historical Study of the terms Mahāyāna and Hīnayāna and the Origin of Mahāyāna Buddhism* (= *Journal of the Department of Letters* [University of Calcutta], XII [1925], pp. 45-193), pp. 96-97 ; E. Frauwallner, « Untersuchungen zum Mokṣadharmā », *WZKM.* XXXIII (1926), p. 59.

Nous reparlerons du *vijñāna* (ou *citta*) dans un travail ultérieur. Signalons cependant, dès maintenant, qu'il nous semble impossible de séparer la conception que nous venons d'exposer, du *citta* « sans *citta* » du Mahāyāna (et non pas seulement des *Prajñāpāramitā* : cf. *supra*, p. 6, n. 6).

(2) *Sumaṅgalavilāsini*, II, pp. 393-394. Cf. *Papañcasūdanī*, II, p. 413. Voir aussi N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hīnayāna* (London, 1930), pp. 148-149 (remarques injustes de Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology...*, p. 246) ; *Papañcasūdanī*, IV, p. 28.

Les interprètes modernes, en général, se trompent sur le sens des passages du *Kevaddha-* et du *Brahmanimantaṇika-Sutta*. Cf. Hajime Nakamura, « Upaniṣadic tradition and the early school of Vedānta as noticed in Buddhist Scripture », *HJAS.* 18 (1955), pp. 78-79 ; O. H. de A. Wijesekera, « The Concept of Viññāṇa in Theravāda Buddhism », *JAOS.* 84 (1964), p. 258. Il est étrange que V. Trenckner, éditeur du *Majjhima-Nikāya* I, ainsi que Miss Horner, traductrice du même *Nikāya*, attribuent les paroles du Buddha à son adversaire. Voici ce que dit, en substance, le *Brahmanimantaṇika-Sutta* (sur le

*
* * *

Le Buddha parle quelquefois de l'individu comme d'une entité qui est plus qu'une « série de phénomènes ». C'est le *puggala*¹, dit-il, qui, en raison de sa « soif » (*taṇhā*), assume, au cours des existences, des « fardeaux », c'est-à-dire les *upādānakkhandha*, et puis se délivre, en déposant le dernier fardeau². Mais on n'a pas besoin de conclure, avec les Pudgalavādin³, que le Buddha affirme ici la substantialité ontologique de l'individu. On n'a pas, non plus, besoin de penser, avec les scolastiques subtils, que le « fardeau » (*bhāra*) est l'ensemble des *skandha* anciens qui engendrent les *skandha* nouveaux, et le « porteur du fardeau » (*bhārahāra = pudgala/puggala*), les *skandha*

récit, cf. S. I, pp. 142 et suiv. ; *Jāt.* III, pp. 358 et suiv.) : Un Brahmā, nommé Baka, prétend que la condition des Brahmā est la Réalité suprême. Elle est permanente (*nicca*), stable (*dhuva*), éternelle (*sassata*), absolue (*kevala*). Elle ne naît pas, ne vieillit pas et ne meurt pas ; elle ne disparaît pas et ne revient pas à l'existence (*na jāyati na jiyati na miyati na cavati na upapajjati* ; cf. *supra*, p. 11, n. 1). Il n'y a pas d'autre issue au delà de celle-ci (*ito pan' aññaṃ uttariṃ nissaraṇaṃ n' atthi*)^a. — A cette prétention de Baka, le Buddha répond : La condition des Brahmā n'est qu'une réalité phénoménale, impermanente (*anicca*) et non permanente (*nicca*), instable (*addhuva*) et non stable (*dhuva*)... Elle naît, elle vieillit et elle meurt ; elle disparaît et elle revient à l'existence (*jāyati jiyati miyati cavati upapajjati*). Il y a une autre issue, au delà de celle-ci (*aññaṃ uttariṃ nissaraṇaṃ*), qui dépasse la perception de toutes les réalités empiriques quelles qu'elles soient (*sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ*). — « Mais, si vous ne la percevez, Monsieur, par aucun moyen, je souhaite qu'elle ne soit pas pour vous un rien » (*sace kho te, mārisa, sabbassa sabbattena ananubhūtaṃ, mā h' eva te rittakam eva ahosi tucchakam eva ahosi*), rétorque Baka. — Non, dit le Buddha ; car la Réalité dont il parle est la Conscience universelle. [Dans l'édition de la Pāli Text Society, pp. 329-330, il faut séparer par un tiret, d'abord, *Viññāṇaṃ anidassanaṃ*, etc., de la phrase précédente, prononcée par Baka ; ensuite, de ces paroles du Buddha, *Handa ca hi*, etc., phrase prononcée par Baka.]

Le *Kevaddha-Sutta* donne une leçon semblable : Le Mahā-Brahmā lui-même, qui passe pour omniscient, est incapable de répondre à la question : « Où les quatre grands éléments cessent-ils complètement » (*kattha nu kho ime cattāro mahābhūtā aparisesā nirujjhanti*) ? Le Buddha, modifiant alors la question, donne la réponse que nous avons citée plus haut. (Au sujet des Brahmā, cf. *infra*, p. 80, n. 5 ; Appendice III).

A l'appui de notre interprétation, nous avons cité Buddhaghosa, qui précise que *viññāṇa*, dans ces deux passages, est un « nom du Nirvāṇa ». Notons, cependant, que Buddhaghosa ne conçoit pas le Nirvāṇa comme la Conscience universelle et absolue (contrairement à ce qu'écrit N. Dutt, *loc. cit.*). Au contraire, il refuse d'admettre une telle conception ; aussi recourt-il à une étymologie fantaisiste et impossible du mot *viññāṇa* : *viññātabban ti viññāṇaṃ (Sumaṅgalavilāsini)* ; *viññāṇan ti vijānītabbaṃ (Papañcasūdanī)*. « *Viññāṇa* (en tant que nom du Nirvāṇa) veut dire : ' ce qu'il faut connaître ' » ! — Cf. *infra*, pp. 123 et suiv.

(1) Sanskrit *pudgala*, terme inconnu dans les Upaniṣad.

(2) *Bhāra(hāra)-Sutta*, S. XXII, 22 (vol. III, pp. 25-26).

(3) Voir ci-dessous.

a. Peut-être faut-il voir ici une allusion à la croyance ritualiste, d'après laquelle le « monde de Brahmā » (*Brahmaṇo lokah*) est « le plus réel » (*sattama* : *Kauṣītaki-Brāhmaṇa* XX, 1[éd. B. Lindner, Jena, 1887]). — Cf. Appendice III.

nouveaux qui sont engendrés¹. Nous pouvons nous contenter de supposer que le Buddha ne fait que se conformer à l'usage du monde. Ne dit-il pas : « Je ne suis pas en désaccord avec le monde, c'est le monde qui est en désaccord avec moi »²?

La croyance à l'existence d'un moi éternel est une folie ; mais la croyance à la non-existence d'un moi est une folie encore plus grande. « Qui croit à l'âme tombe dans la vue extrême de l'éternité (*śāśvatānta*) ; qui croit que l'âme n'existe pas tombe dans la vue extrême de l'anéantissement (*ucchedānta*). Erreur légère, erreur lourde »³. — Quiconque pense que l'individu n'est qu'un composé insubstantiel des *skandha/khandha*, sans prendre conscience, en même temps, du principe universel qui est le fondement de tous les phénomènes individuels, se dégage de toute responsabilité morale à l'égard de soi-même et de ses semblables ; il « laisse tomber » les bonnes actions, dont il n'aspire pas à recueillir les fruits, car l'individu, étant dans son tréfonds insubstantiel, doit périr. Le but de toute existence lui paraît être un anéantissement absolu. Le Buddha n'a donc pas nié le moi auprès de ceux dont la vue spirituelle ne portait pas au-delà. « Ānanda, le religieux hétérodoxe Vatsagotra est venu me poser la question que voici : ' Y a-t-il, n'y a-t-il pas d'âme ? ' Je ne lui ai pas répondu. En effet, répondre qu'il y a une âme, ç'eût été contredire la vérité des choses, puisque aucun *dharma* ni n'est âme ni n'a relation avec une âme ; et si j'avais répondu qu'il n'y a pas d'âme, j'aurais accru la folie de Vatsagotra, car il aurait pensé : ' J'avais une âme, et cette âme n'existe pas ' »⁴. « Tenant compte de la blessure que fait l'hérésie⁵ et, d'autre part, de la chute des bonnes actions, les Buddha enseignent la Loi à la manière dont la tigresse transporte son petit »⁶.

La Vérité absolue ne s'enseigne pas. Il faut l'éprouver soi-même, il faut la devenir. Les Upaniṣad et le Buddha ne font que l'*indiquer*, il nous faut la réaliser en nous-mêmes⁷. Cependant, nous ne pouvons le faire si nous ne sommes pas déjà préparés spirituellement. Ceux qui sont encore liés par les phénomènes doivent se purifier progressivement. Il ne faut pas leur dire que l'individu n'est qu'un composé

(1) *ta eva skandhā ye skandhāntarasyotpādāya vartante pūrvakās te bhāra iti kṛtvoklāḥ; ye tūpeṣyante phalabhūtās te bhārahārā ity uktāḥ*, TSP., p. 130 (sur 349). Cf. AK. IX, p. 257 et n. 2.

(2) *nāhaṃ lokena vivadāmi, loko va mayā vivadati*, S. XXII, 94, 3 (vol. III, p. 138). Cf. MKV., p. 370. — D. I, p. 202 ; S. I, pp. 14-15 ; Lamotte, *Traité*, I, pp. 67-68.

(3) AK. IX, p. 265.

(4) *Ibid.*, p. 264. — S. XLIV, 10 (vol. IV, pp. 400-401). Cf. *supra*, p. 43, n. 1 ; Appendice VI, pp. 161-162.

(5) De la croyance à l'âme.

(6) *dr̥ṣṭīdamṣṭrāvabhedaṃ ca bhraṃṣaṃ cāveṣya karmaṇām | deśayanti jinā dharmāṃ vyāghrīpotāpahāravat ||*

vers de Kumāralāta, cité par Vasubandhu, AK. IX, p. 265 ; cf. Kamalaśīla, TSP., p. 129 (sur 348). [Sur le nom *Kumāralāta*, voir H. Lüders, *Bruchstücke der Kalpanāmaṇḍītikā des Kumāralāta* (Leipzig, 1926), p. 20.]

(7) *Supra*, pp. 21 et suiv.

insubstantiel des *upādānaskandha* : il faut leur dire, au contraire, que l'individu est un agent réel qui, en raison de son désir, assume le « fardeau » (*bhāra*) et puis le dépose, lorsqu'il est libéré du désir. C'est pourquoi, dit-on, les Buddha ont proclamé deux vérités : une vérité absolue (*paramārtha/paramattha*) et une vérité conventionnelle (*saṃmuti*¹), ou, comme l'expliquent les textes mahāyāniques, ils ont adapté leurs enseignements aux nécessités de diverses catégories d'hommes, à la façon du médecin qui prescrit des remèdes différents suivant les maladies de ses patients² :

« Il y a des gens dans ce monde, dont l'œil de la compréhension est entièrement recouvert de cette pellicule épaisse que sont la thèse erronée et la mauvaise vue de la non-existence du moi. Ils ne voient pas la masse des choses, bien qu'elle ne dépasse pas le domaine de la vue mondaine pure. Bien qu'ils se trouvent dans la vérité conventionnelle, ils ne se conforment qu'à la seule réalité de ce qui est nommé : terre, eau, feu et vent, et disent que l'esprit n'est que le produit de la maturation des grands éléments qui constituent le premier stade embryonnaire, etc., — comme on peut constater que les boissons alcooliques, qui ne sont que le produit de la maturation de substances diverses telles que les racines, le riz bouilli, l'eau, le ferment, etc., ont la puissance de produire l'intoxication, la défaillance, etc.³. Ils nient le passé et le futur (*pūrvānlāparānta*^o) et ils nient l'autre monde et le moi, en disant : ' Ce monde n'existe pas, l'autre monde n'existe pas, il n'y a pas de maturation des fruits des actes bons et mauvais, il n'y a pas d'être apparitionnel⁴ ', etc. En niant tout cela, ils se détournent du projet des fruits divers, excellents et désirés, tels que le ciel et la Béatitude suprême ; ils sont continuellement engagés dans la production d'actes mauvais et ils sont en voie de tomber dans les précipices tels que l'enfer, etc. C'est

(1) *buddhānaṃ pana dve kathā: sammutikathā ca paramatthakathā ca. tattha satto poso devo Brahmā ti ādikā sammutikathā nāma*, Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsini*, II, p. 382 ; cf. *Kathāvalthuppakaraṇa-Aṭṭhakathā* (éd. Minayeff, *JPTS.* 1889), p. 34 ; *Sāratthappakāsini*, II, p. 77. — *Saṃmuti* = sanskrit *saṃmati* (racine *man-*) : Geiger, *Pāli Literature and Language*, II, § 19.2. La forme *saṃvṛti* est due à un « hypersanskritisme » : Edgerton, *Grammar*, p. 17, § 2.30. — Pour les définitions ultérieures de *saṃvṛti* (*āvaraṇa, paraspara-saṃbhavana, saṃketa*), cf. Murti, pp. 244-245.

(2) Le passage qui suit est de *MKV.*, pp. 356-358, dans la traduction (modifiée) de J. W. De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris, 1949), pp. 15-18. Voir aussi Venkata Ramanan, pp. 133 et suiv. Sur la comparaison des Buddha avec les médecins, cf. *Saddharmapuṇḍarika-Sūtra* V, 60 et suiv. (éd. U. Wogihara-C. Tsuchida, Tokyo, 1958). — *Laṅk.* II, 123 :

*āturo āturo yadvad bhīṣaḡ dravyaṃ prayacchati |
buddhā hi tadvat sattvānāṃ cittamātraṃ vadanti vai ||*

Voir aussi *infra*, pp. 130 et 131 — Au sujet de la diversité de l'enseignement selon le degré d'avancement spirituel des hommes, cf. J. Daniélou, *Origène* (Paris, 1948), pp. 58-59, 255 et suiv.

(3) Doctrine des Cārvāka. Cf. De Jong, n. 42.

(4) *upapāduka* : cf. De Jong, n. 43. Voir aussi Edgerton, *Dictionary*, s.v. ; (J. Wackernagel-)A. Debrunner, *Allindische Grammatik*, II, 2 (Göttingen, 1954), p. 481.

pour arrêter les mauvaises vues de ces gens-là que les Buddha bienheureux — qui se conforment aux dispositions des êtres¹ parmi lesquels il y a quatre-vingt-quatre mille états d'esprit différents, qui s'efforcent de remplir les vœux qu'ils ont formés de sauver tous les êtres, qui sont pourvus d'équipements de sagesse, de compassion et de moyens salvifiques, qui sont sans égal, qui sont les seuls amis du monde², qui veulent guérir toutes les grandes maladies que sont les passions, qui sont les grands rois de la médecine, et qui ont le désir de montrer leur faveur aux gens à convertir des classes inférieure, moyenne et supérieure — ont parlé quelquefois du moi. Leur but est d'arrêter les actes mauvais, etc., des gens à convertir de la classe inférieure qui accomplissent des actes mauvais. Mais ceci ne relève que du plan mondain...

« Il y a ceux qui sont comme des oiseaux liés par les fils solides et très longs de l'amour du moi et du mien, que produit la croyance à l'existence réelle du moi, et qui, bien qu'ils soient allés très loin et accomplissent uniquement des actes bons, étant détournés du chemin des actes mauvais (*kuśalakarmakāriṇo 'kuśalakarmapathavyāvṛttāḥ*), ne peuvent dépasser la naissance dans les trois sphères de l'existence et aller à la ville du Nirvāṇa³, qui est le salut et où il n'y a ni vieillesse ni mort. A ces gens à convertir de la classe moyenne, les bienheureux Buddha, qui sont désireux de montrer leur faveur aux gens à convertir, ont enseigné le non-moi, afin d'affaiblir leur attachement à la vue fausse sur la personnalité et de faire naître le désir du Nirvāṇa.

« Il y a ceux qui ont obtenu la maturation du germe, c'est-à-dire de l'adhésion à la loi profonde, grâce à une pratique antérieure éminente. A ces gens à convertir de la classe supérieure, pour lesquels le Nirvāṇa est proche, qui sont dépourvus de l'amour du moi, et qui sont capables de pénétrer dans le vrai sens suprême et profond des mots sacrés du Chef des taciturnes, les Buddha, après avoir appris leur aspiration excellente, ont enseigné qu'il n'y a ni moi ni non-moi.

« De même que la vue du moi n'est pas vraie, de même ce qui la contrecarre, la vue du non-moi, n'est pas vraie non plus⁴. Aussi est-il enseigné : ' Il n'y a ni moi ni non-moi ' ».

Les Padgalavādin se sont rendus coupables d'hérésie, non pas

(1) *sattvadhātu*: cf. Edgerton, *Dictionary*, s.v. *dhātu* (6).

(2) *ekajaḡadbandhubhiḥ*, non traduit par De Jong, peut-être parce que l'expression manque dans le tibétain.

(3) Il s'agit là d'une métaphore. Cf. Venkata Ramanan, p. 294 : « The thirty-seven factors constitute the Way that leads to Nirvāṇa ; faring on this Way one reaches the city of Nirvāṇa. The city has three gates, viz., *sūnyatā*, *animittatā* and *apraṇihitatā* ». Selon Yaśomitra, *nirvāṇapura* signifie, non pas « la ville du Nirvāṇa », mais « la ville qu'est le Nirvāṇa » (*nirvāṇam eva puram*), *Abhidharmakośa-vyākhyā*, p. 721 (éd. Wogihara, Tokyo, 1932-1936). Voir aussi Oldenberg, *LUAB*², p. 310, n. 200. Rappelons-nous les expressions *brahmaloka* (= *brahmaiva lokah*), *brahmapura* (= *brahmaiva puram*): *supra*, p. 11, n. 1.

(4) Cf. *infra*, p. 77 et n. 1.

tant parce qu'ils ont affirmé la réalité de l'individu, — car le bouddhisme orthodoxe ne l'a jamais niée, — que parce qu'ils ont affirmé sa réalité *substantielle*. Alors que les bouddhistes orthodoxes le considèrent comme simple « désignation » (*prajñaptisant*) d'une « série phénoménale », les Pudgalavādin ont soutenu qu'il existait en tant que « substance » (*dravyasant*)¹. Leur doctrine est connue surtout par les critiques de leurs adversaires. Il ressort de celles-ci qu'ils concevaient l'individu (*pudgala*) comme une entité dont on ne peut dire ni qu'elle soit identique aux *skandha*, ni qu'elle soit distincte d'eux². La relation qui existe entre eux serait semblable à celle qui existe entre le feu et le combustible : thèse que combattent toutes les écoles bouddhiques orthodoxes.

A certains égards, la doctrine de ces « pseudo-bouddhistes » (*saugatammanya*)³ rappelle la doctrine *naiyāyika-vaiśeṣika*, relative à l'*ātman*⁴; et les bouddhistes orthodoxes, lorsqu'ils la critiquent, utilisent le terme *ātman* comme synonyme de *pudgala*⁵. — Mais,

(1) Cf. MSA. XVIII, 92.

(2) *skandhebhyas tattvānyatvābhyām avācyaḥ*, BCAP., p. 215. Cf. MKV., pp. 283, 436; TS., 336-337; AK. IX, pp. 232 et suiv.

Selon La Vallée Poussin (*Le Dogme et la Philosophie du Bouddhisme*² [Paris, 1930], p. 108), les Pudgalavādin « auraient cherché à concilier l'orthodoxie avec la nécessité d'un quelque chose capable de transmigrer ». En effet, il ressort de MSA. XVIII, 93, que même les bouddhistes orthodoxes concevaient quelquefois le *pudgala* comme quelque chose d'« indicible » (*avācya*), ni identique aux *skandha* ni distinct d'eux :

*ekatvānyatvato 'vācyaḥ tasmād doṣadvayād asau |
skandhātmatvaprasaṅgāc ca tadravyatvaprasaṅgataḥ ||*

Se tenant à égale distance des deux vues extrêmes, le bouddhisme était en effet obligé d'adopter une telle position. Rejetant le nihilisme (*ucchedavāda*), il ne pouvait identifier le *pudgala* avec les *skandha* éphémères ; et, d'autre part, rejetant l'éternalisme (*śāśvata-vāda*), il ne pouvait lui accorder une réalité autonome. Toute l'hérésie des Pudgalavādin consiste donc en ceci : alors que pour les orthodoxes le *pudgala* n'est qu'une « désignation » (*prajñapti*) d'une série phénoménale, pour les Pudgalavādin, il est une « substance » (*dravya*). — Nous ne croyons pas que l'explication du vers que donne le commentateur (suivi par S. Lévi) soit juste : *ekalve hi skandhānām ātmatvaṃ prasajyate, pudgalasya ca dravyasattvam*... Nous pensons au contraire : « S'il (= le *pudgala*) ne faisait qu'un avec les *skandha*, il aurait leur nature (c'est-à-dire qu'il serait éphémère) ; si, d'autre part, il en était distinct, il serait une substance ». (Cf. *supra*, p. 3, n. 3).

(Sur *avācya*/avaktavya, dans ce contexte, cf. E. Frauwallner, *Die Philosophie des Buddhismus*, p. 86 : « Diese Unausdrückbarkeit entspricht natürlich nicht der Unausdrückbarkeit eines höchsten Seins, das allem menschlichen Denken unfassbar bleibt, sondern es war zur damaligen Zeit gebräuchlich, Verhältnisse, die man nicht klar zu bestimmen vermochte, als weder so noch so und damit als unausdrückbar zu bezeichnen »).

(3) TS. 336. — Cf. La Vallée Poussin, MKV., p. 283, n. 4.

(4) Cf. E. Conze, *Buddhist Thought in India* (London, 1962 ; « Ann Arbor Paperbacks », The University of Michigan Press, 1967), pp. 127-128. Rappelons que le Naiyāyika Uddyotakara cite le *Bhāra* (*hāra*)-*Sūtra* (*supra*, p. 55) : *Nyāyavārttika*, dans *Nyāyadarśanam*, I, edited with Vātsyāyana's *Bhāṣya*, Uddyotakara's *Vārttika*, Vācaspati Miśra's *Tālparyāṭīkā* and Viśvanātha's *Vṛtti*, by Amarendra Mohan Tarkatīrtha and Taranath Nyāya-Tarkatīrtha, Calcutta, 1936 (*Calcutta Sanskrit Series*, XVIII), p. 703.

(5) Cf. TSP., p. 125 (sur 336) : *te hi ... pudgalavyājena ... ātmānaṃ kalpayanti ... tathāhīdam ātmano lakṣaṇam : yo hi śubhāśubhakarmabhedānām kartā svakṛtakarmaphalasya ceṣṭāniṣṭasya ca bhoktā yaś ca pūrvaskandhaparitṛyāgād aparaskandhāntaropādānāl saṃsarati bhoktā ca sa ātmeti. etac ca sarvaṇi pudgale 'piṣṭam iti kevalaṃ nāmnī vivādah.*

malheureusement, les auteurs modernes n'arrivent pas toujours à faire la distinction entre l'*ātman-pudgala* et l'*ātman-brahman* des Upaniṣad. De là, la théorie de la « négation de l'*ātman* ». On se plaît, par exemple, à évoquer, à l'appui de cette thèse, la vénérable image du char¹, rendue célèbre par un passage des *Milindapañhā*². Mais on oublie que cette image est destinée uniquement à indiquer le caractère purement phénoménal de l'individu empirique : de même que « char » n'est qu'un nom conventionnel (*saṃmuti*, *vohāra*...) donné à un assemblage de divers éléments, tous sujets à destruction, de même *satta*, *puggala*, etc., ne sont que des noms conventionnels donnés à un composé des *upādānakkhandha*, tous éphémères. Ce que nos textes nient, c'est la prétendue substantialité ontologique de l'individu, et non point l'*ātman*, indivisible principe universel, qui anime tous les véhicules psycho-physiques, mais qui partout reste en lui-même et, par suite, ne se mélange pas avec eux³. C'est, comme le dit la *Maitri-Upaniṣad*, par ce qui lui vient de l'extérieur que l'homme est *rathita*; lorsqu'il en est débarrassé, il retrouve son être vrai, l'*ātman*⁴. L'*ātman* n'est pas le char (*ratha*), mais le « maître du char » (*rathin*)⁵, son « incitateur » (*pracodayiṭṭ*)⁶. Bien qu'il se meuve dans tous les corps (*pratiśārīreṣu carati*), il « demeure dans sa propre grandeur » (*sve mahimni tiṣṭhati*)⁷, au-dessus des phénomènes (*upariśtha*)⁸, sans subir leur contact, « comme une goutte d'eau sur un pétale de lotus » (*bindur iva puṣkare*)⁹. Il est éternellement pur (*śuddha*), apaisé (*śānta*), sans individualité (*nirātman*)¹⁰..., « vide » (*śūnya*)¹¹. C'est lui qui nous fait agir (*kārayiṭṭ*), mais il n'agit pas lui-même (*akariṭṭ*). Étant « en lui-même » (*svasṭha*), il est « comme un spectateur »

(1) *Supra*, pp. 7-8 et n. 1.

(2) Pp. 25-28. Cf. *S. V*, 10, 6 (vol. I, p. 135); *Visuddhimagga*, XVIII, 25-28 (édition citée); *MKV.*, p. 346, 11. 1-2; Lamotte, *Traité*, II, p. 749. Voir aussi *D.* II, p. 100 (cf. Waldschmidt, *op. cit.*, p. 198; *supra*, p. 30, n. 6 [p. 31]). *Jāt.* 244 exprime la même idée avec une image différente : Y a-t-il un Gange (= un individu), indépendant des eaux, des sables et des deux rives ? Non !

(3) Cf. *supra*, p. 8, n. 2. — Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, pp. 72-73. — Analogie de structure entre le récit des *Milindapañhā* et celui de la *Chāgaleya-Upaniṣad*, signalée par Belvalkar-Ranade, p. 132. — *Mil.*, p. 25 (cf. Lamotte, *Traité*, II, p. 735) : *vohāro nāmamattaṃ yad idaṃ Nāgaseno ti, na h' ettha puggalo upalabbhati*. Cf. *ChU.* VI, 1, 4-6 (*supra*, p. 34 et n. 1) : *vācārambhaṇaṃ vikāro nāmadheyam*.

(4) *atha yaīḥ paripūrṇo 'bhibhūto 'yaṃ rathitaś ca tair vaiva muktas tv ātmann eva sāyujyam upaīti*, *MaiU.* IV, 4.

(5) *Kaṭha-Up.* III, 3.

(6) *MaiU.* II, 3 et suiv.; *Chāgaleya-Up.* 7 (édition citée).

(7) Cf. *supra*, p. 16 et n. 1.

(8) *prapañcāntar anugamyamāno 'pi na tasmin sthitaḥ kiṃ tv asaṅgatayā prapañcāṅte svasvarūpe sthita eva san svacaitanyābhāsena prapañcam avabhāsayaṃs tatra sthita iva bhavati, na vastutas tatrāsti*, *Rāmatirtha* sur *MaiU.* II, 4.

(9) Cf. *supra*, p. 18, n. c.

(10) Cf. *infra*, p. 69 et n. 2.

(11) Cf. *infra*, p. 96.

(*prekṣakavat*) de nos actes bons et mauvais, qui ne l'affectent point (*siṭāsitaḥ karmaphalair anabhībḥūtaḥ*)¹.

Les textes bouddhiques connaissent-ils ce principe spirituel? On est tenté de penser à *Jātaka* VI, pp. 252-253, où il est dit que le corps est le char, dont l'*ātman* est le cocher (*kāyo te rathasāññāto... attā va sārathi*). Mais, si l'on regarde le texte de plus près, on s'aperçoit que le mot *attā* n'y est qu'un synonyme de *manas*². Rappelons que, d'après la *Kaṭṭha-Upaniṣad* (III, 3 et 9), c'est la *buddhi* ou le *viññāna* qui est le « cocher » (*sārathi*) du char³. — Cependant, nous trouvons dans le Canon pāli des passages qui appellent « cocher », tantôt le Buddha, tantôt le Dhamma⁴. Le Tathāgata, en effet, comme nous l'avons vu plus haut⁵, n'est autre que l'*ātman*. On peut donc le considérer comme le cocher de tous les véhicules psycho-physiques. Mais il est aussi identique au Dhamma. Ce n'est pas, dit-il, dans son « corps puant » (*pūtikāya*) qu'il faut voir le Buddha. « Celui qui

(1) *MaiU.* II, 4.7 ; III, 2-3. — L'Absolu est « par delà le bien et le mal ». Cf. *supra*, p. 16, n. 3 ; p. 39 et n. 2 ; *infra*, p. 62, n. 3 ; p. 64 et n. 4.

(2) Dès la première ligne du passage, nous lisons en effet : *kāyo te rathasāññāto manosārathiko lahu*. Ce n'est que vers la fin que le mot *attā* est substitué à *mano*. — Sur *ātman* = *manas* (= *citta*), cf. *infra*, p. 69, n. 2 (dernier paragraphe) ; p. 117, n. 2. (A tort, Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 73 et n. 301 ; voir aussi *infra*, p. 125, n. 2a).

(3) Notre texte distingue le « cocher » du « maître du char ». Le « cocher » est engagé dans l'action, alors que le « maître du char », l'*ātman*, l'Absolu, est étranger à tout mouvement. Cette conception est certainement meilleure que celle qui fait de l'*ātman* lui-même le cocher (ci-dessous). — D'après la *Kaṭṭha-Upaniṣad*, le *manas* est la « rêne » (*pragraha*) dont se sert la *buddhi* (= *viññāna*). Dans *MaiU.* II, 6, cependant, le *manas* est le « conducteur » (*niyantr*). Dans ce passage, comme dans celui du *Jātaka*, *manas* semble n'être qu'un synonyme de *viññāna*. Rappelons que, dans le Canon pāli, *citta*, *manas* et *viññāna* sont employés comme synonymes : cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 51. Voir aussi *AK.* II, p. 176 et n. 5. (*viññānaṃ hṛdayaṃ cittaṃ mano buddhiś ca tat samam*, Kāmandaki, I, 30, cité par W. Ruben, *Die Nyāyasūtra's* [= *Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes*, XVIII, 2, Leipzig, Deutsche Morgenländische Gesellschaft, 1928], n. 47). Sur la position des *Upaniṣad*, cf. Deussen, *AGPh.* I, 2, pp. 245-246. Notons que, dans *TU.* II, 9 (*yato vāco nivaranta aprāpya manasā saha*), Śaṅkara glose *manas* par *viññāna*. — *taś cātmana upādhibhūtam antaḥkaraṇaṃ mano buddhir viññānaṃ cittaṃ iti cānekadhā tatra tatābhilapyate. kvacī ca vṛttivibhāgena saṃśayādivṛttikaṃ mana ity ucyate, niścayādivṛttikaṃ buddhir iti, Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 3, 32.

Entre la *Kaṭṭha-Upaniṣad* et le *Dhammapada*, nous trouvons un parallélisme frappant : *Kaṭṭha-Up.* III, 5-6 :

yas tv avijñānavān bhavaty ayuklena manasā sadā |
tasyendriyāṇy avasāyāni duṣṭāśvā iva sārathēḥ ||
yas tu vijñānavān bhavati yuktena manasā sadā |
tasyendriyāṇi vāsāyāni sadaśvā iva sārathēḥ ||

(Cf. *Svet.Up.* II, 9. — Bhāravi, *Kirātārjunīya*, II, 39 : *duṣṭendriyavājivaśyatā*).

Dhp. 94 :

yass' indriyāni samathaṃ gatāni
assā yathā sārathinā sudantā |
pahīnamānassa anāsavassa
devāpi tassa pihayanti tādino ||

(4) *Buddhaṃ dhammassāmiṃ vltataṇhaṃ dipaduttamaṃ sārathīnaṃ pavaraṃ, Sn.* 83. — *dhammāhaṃ sārathīṃ brūmi, S.* I, p. 33 (cf. *infra*, p. 91, n. 4). — *purisadammasārathi* (Buddha), *Vin.* I, p. 35 (et ailleurs). — *sārathivara, M.* I, p. 386.

(5) *P.* 11, n. 1. Cf. *infra*, p. 68.

voit le Dhamma me voit, et celui qui me voit, voit le Dhamma »¹. Et, lorsqu'il exhorte ses disciples à chercher refuge dans l'*ātman* et dans le Dhamma, il semble bien indiquer que ces deux derniers ne font qu'un².

C'est, en effet, par ce qui est bon en nous-mêmes que nous triomphons de ce qui est mauvais, par le *kalyāṇātman* que nous triomphons du *pāpātman*³. Notre existence phénoménale n'est pas l'ennemie de notre être vrai. Le même char, selon nos dispositions, conduit au *saṃsāra* ou au *mokṣa*⁴. Le conflit n'existe que si nous nous attachons au char, sans prendre conscience du « maître du char » que nous sommes réellement. Si, au contraire, nous traversons notre existence phénoménale afin de la sublimer, le *mokṣa* devient le couronnement du *saṃsāra*, ou, comme le dit la *Gītā*, notre *ātman* (phénoménal) devient « l'ami » de notre *ātman* (véritable) :

*uddhared ātmanātmānaṃ nātmānam avasādayet |
ātmaiva hy ātmano bandhur ātmaiva ripur ātmanaḥ ||*

« Que l'on se sauve par soi-même⁵ ; que l'on ne se laisse pas périr. L'*ātman* (phénoménal) est l'ami de l'*ātman* (véritable), et il est aussi son ennemi ».

*bandhur ātmātmanas tasya yenātmaivātmanā jitaḥ |
anātmanas tu śatruṭve vartetātmaiva śatruvaḥ ||*

« Chez l'homme qui a vaincu l'*ātman* (phénoménal) par l'*ātman* (véritable), l'*ātman* (phénoménal) est l'ami de l'*ātman* (véritable).

(1) *yo kho dhammaṃ passati so maṃ passati, yo maṃ passati so dhammaṃ passati; dhammaṃ hi passanto maṃ passati, maṃ passanto dhammaṃ passati*, S. III, p. 120. — Cf. *infra*, ch. II, et p. 124, n. 3.

(2) *attadīpā viharatha attasaraṇā anaññasaraṇā, dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā*, D. II, p. 100 (cf. *supra*, p. 30, n. 6). Notons l'expression *anaññasaraṇā* « n'ayant rien d'autre pour refuge », appliquée à la fois à l'*attan* et au *dhamma*. Cf. M. et W. Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 79. Buddhaghosa aussi reconnaît l'équivalence *attan* = *dhamma*. Mais, selon lui, le mot *dhamma* signifie *lokiya-lokuttara-dhamma* : *ko pan' ettha attā nāma? — lokiya-lokuttara-dhammo. ten' evāha: dhammadīpā dhammasaraṇā anaññasaraṇā ti.* (*Sāratthappakāsinī*, II, p. 268 ; *Sumaṅgalavilāsinī*, III, p. 846). — Sur les *lokiya-* et *lokuttara-dhamma*, voir Geiger, *op. cit.*, p. 102. (« mundane and supramundane states », I. B. Horner, *Milinda's Questions*, II [= *Sacred Books of the Buddhists*, XXIII, London, 1964], p. 265 [*Mil.*, p. 390]). — Cf. *infra*, p. 93, n. 6 ; pp. 123 et suiv.

(3) A. I, p. 149. — Notons que le *kalyāṇātman* n'est pas un agent moral. Il est *kalyāṇa*, au sens absolu. Comme l'indique notre texte, il est au-dessus des distinctions empiriques du vrai et du faux, du bien et du mal : il n'est qu'un « témoin » de nos actes bons ou mauvais (cf. *infra*, p. 64 et n. 4). — Cf. Appendice I. [Rapprocher le passage de l'*Āṅguttara*, de *Mbh.* I, 68, 25 (édition critique), et de Manu, VIII, 84. Voir aussi P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, II, 1 (Poona, 1941), p. 7.]

(4) *Kaṭṭha-Up.* III, 3 et suiv. — Cf. *infra*, p. 91, n. 4.

(5) L'emploi réfléchi du mot *ātman* s'accorde ici à merveille avec son sens métaphysique (cf. *supra*, p. 32, n. 1).

Mais, à l'égard de celui qui n'a pas réalisé l'*ātman* (véritable)¹, c'est son *ātman* (phénoménal) qui se comporte en ennemi »².

jīlātmanaḥ prasāntasya paramātmā samāhitaḥ |
śītoṣṇasukhaduḥkheṣu tathā mānāpamānayoḥ ||

« L'*ātman* suprême (*paramātmā*) de celui qui a vaincu l'*ātman* (phénoménal) et qui s'est parfaitement apaisé, se recueille en lui-même, dans le chaud comme dans le froid, dans le plaisir comme dans la douleur, dans l'honneur comme dans le mépris »³.

Ces stances nous aideront à comprendre ce que nous dit le *Dhammapada*:

attā hi attano nātho ko hi nātho paro siyā |
attanā hi sudantena nāthaṃ labhati dullabhaṃ ||

« L'*ātman* est le refuge⁴ de soi. Quel autre refuge pourrait-il y avoir? Quand l'*ātman* (phénoménal) est bien dompté, on obtient un refuge difficile à trouver »⁵.

attanā coday' attānaṃ paṭimāse 'ttam attanā |
so attagullo salimā sukhaṃ bhikkhu vihāhisi ||

(1) Littéralement : « qui n'a pas d'*ātman* » (*anātman*). — Bien que l'*ātman* soit notre être vrai, il n'est pas encore « actuel » pour nous : il faut le « faire être », le « créer », en quelque sorte (cf. Appendice II).

(2) L'idée est celle-ci : Chez l'homme qui a vaincu son *ātman* phénoménal par l'*ātman* authentique, l'*ātman* phénoménal est devenu le moyen par lequel l'*ātman* authentique « s'actualise » (« the lower self has been turned into a willing and ardent ministrant to the purpose of the higher », Hiriyanā, *The Quest after Perfection*, p. 57 ; cf. *infra*, p. 118). Celui, en revanche, qui n'a pas réalisé l'*ātman*, considère son *ātman* phénoménal comme son *ātman* véritable ; mais cet *ātman*, en réalité, est son ennemi, car il l'empêche de devenir ce qu'il est, il le fait « périr » (cf. Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī*, *padya*, XIII, 26 : *anyathā hy ātmahā bhavet*; cf. aussi Commentaire sur *Īśā-Up.* 3). Cela revient à dire que l'*ātman* phénoménal est, alors, l'ennemi de l'*ātman* véritable : il l'empêche de « s'actualiser ». — Interprétation différente chez Radhakrishnan, *Bhagavadgītā*². Cf., cependant, p. 189 : « If we subdue our petty cravings and desires, if we do not exert our selfish will, we become the channel of the Universal Self », et p. 190 : « The lower self is not destroyed. It can be used as a helper, if it is held in check ».

(3) *BhG.* VI, 5-7. Cf. *ibid.*, III, 37 et suiv. Voir aussi *Mbh.* V, 1158-1159. Sur *ātmanātmānam*, cf. Daniel H. H. Ingalls, dans *Festschrift Nobel*, pp. 101 et suiv. ; M. B. Emeneau, « *Bhagavadgītā* Notes », dans *Mélanges Louis Renou*, pp. 272 et suiv. Pour la logique de nos stances, cf. Socrate dans Platon, *République*, IV, 430 e-431 a : « Is not 'master of oneself' an absurd expression? A man who was master of himself would presumably be also subject to himself, and the subject would be master; for all these terms apply to the same person. — I think, however, the phrase means that within the man himself, in his soul, there is a better part and a worse; and that he is his own master when the part which is better by nature has the worse under its control ». (F. M. Cornford, *The Republic of Plato* [New York-London, Oxford University Press, 1945, etc.], p. 124). [Cf. *infra*, p. 85, n. 3a (p. 86).]

(4) Le commentateur glose *nātha* par *avassaya*, *patiṅṅhā* (*Dhammapadaṅṅhakathā*, III, p. 148 ; IV, p. 117). Cf. l'épithète du Buddha : *lokanātha*. Voir aussi, à ce sujet, Rāhula, *op. cit.*, p. 87, n. 19. Notons que ce sens de *nātha* est aussi védique.

(5) *Dhp.* 160. — Cf. W. Rau, « Bemerkungen und nichtbuddhistische Sanskrit-Parallelen zum Pāli-Dhammapada », dans *Festschrift Nobel*, p. 168.

attā hi attano nālho attā hi attano gati |
tas mā saññamay' attānaṃ assaṃ bhadraṃ va vāṇijo ||

« Aiguillonne-toi par l'*ātman*; examine-toi par l'*ātman*. Protégé par l'*ātman* et attentif, tu vivras, ô Bhikṣu, dans le bonheur.

« L'*ātman* est le refuge de soi; l'*ātman* est la destination de soi. Donc, maîtrise ton *ātman* (phénoménal) comme le marchand un bon cheval »¹.

Les Pudgalavādin ont évoqué, certes, ces stances (ou analogues) à l'appui de leur thèse². Ils ignoraient, cependant, une différence capitale : alors que leur *pudgala* est un agent moral, le vrai *ātman* spirituel des textes bouddhiques, comme celui des Upaniṣad et de la *Gītā*, est « par delà le bien et le mal »³. N'étant pas un agent lui-même, il est comme un « témoin » (*sākṣin*) de nos actes bons et mauvais⁴.

*
* *

Il semble donc établi que là où l'on croit voir, dans la littérature bouddhique, une « négation de l'*ātman* », il s'agit en fait d'une condamnation, soit (1) de l'opinion commune, d'après laquelle l'*ātman* serait l'être psycho-physique (*sakkāyadiṭṭhi* = sanskrit *salkāyadrṣṭi*)⁵, soit (2) de la théorie des Pudgalavādin, soit, enfin (3), de l'attachement à toute théorie relative à l'*ātman*-Absolu⁶. Nulle part il n'est question d'une négation du vrai *ātman* spirituel des Upaniṣad.

L'interprétation traditionnelle, qui réduit les paroles du Maître : *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmī, na m' eso attā*, « Ceci n'est pas mien, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman* »⁷, à une négation destinée à dissiper la *salkāyadrṣṭi*⁸, n'est qu'une interprétation partielle. Le Naiyāyika Uddyotakara a vu l'essentiel de la vérité : « Celui », disait-il, « qui n'admet pas d'*ātman* ne saurait rendre compte de ces

(1) *Dhp.* 379-380. — Cf. W. Rau, *loc. cit.*, p. 174.

(2) Cf. *MKV.*, p. 354 ; La Vallée Poussin, « Dogmatique bouddhique », *loc. cit.*, p. 270.

(3) Cf. *supra*, p. 16, n. 3 ; Appendice I.

(4) *ātmā hi ātmano nāthaḥ ko nu nāthaḥ paro bhavet |*
ātmā hi ātmanaḥ sākṣī kṛtasyāpakṛtasya ca ||

vers cité *MKV.*, p. 354. Cf. les textes mentionnés ci-dessus, p. 62, n. 3. — *Śvet.Up.* VI, 11 :

eko devaḥ sarvabhūteṣu gūḍhaḥ
sarvavyāpī sarvabhūtāntarātmā |
karmādhyakṣaḥ sarvabhūtādhiṅsaḥ
sākṣī cetā kevalo nirguṇaś ca ||

Ibid., IV, 6 = *Muṇḍ.Up.* III, 1, 1 (= *RV.* I, 164, 20). — *BhG.* IX, 18 (*sākṣī prāṇinām kṛtākṛtasya*, Śaṅkara) ; *Aṣṭāvakra-Gītā*, XV, 4. — Deussen, *Up.*, Index, s.v. « Zuschauer ». — Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², II, pp. 601-603. — *Supra*, pp. 60-61.

(5) *Supra*, p. 17, n. 2 ; cf. *infra*, p. 74.

(6) *Supra*, p. 17 et n. 2.

(7) *Supra*, p. 12.

(8) Ainsi, *TS.* 349 (cf. *TSP.*, p. 131).

paroles du Tathāgata : ' Bhadanta, je ne suis pas le *rūpa*, etc. ; de même, Bhikṣu, vous n'êtes pas le *rūpa*, etc. '. Cette négation est une négation particulière (*viśeṣapratīṣedha*), non une négation universelle (*sāmānyapratīṣedha*). Celui qui n'admet pas d'*ātman* doit employer une négation universelle : ' Je ne suis pas ', ' Vous n'êtes pas '. Une négation particulière implique toujours une affirmation correspondante : lorsque, par exemple, je dis : ' Je ne vois pas de l'œil gauche ', on comprend que je vois de l'œil droit... »¹.

Après tout ce que nous avons dit jusqu'à présent, il ne peut être question de rapprocher bouddhisme et Nyāya. Un passage du *Mahānidāna-Sutta*² semble d'ailleurs interdire formellement un tel rapprochement. L'*ātman*, dit notre texte, n'est pas la sensation (*vedanā*), puisqu'elle est soumise aux vicissitudes propres à toutes les choses empiriques : on n'y trouve pas un moi invariable. L'*ātman*, l'ego, serait-il donc autre que la sensation? Soit. Mais, quand je ne sens rien, puis-je encore dire : « je suis » (*asmi*)³? Une troisième hypothèse est possible, et c'est celle-ci qui rappelle la théorie du

(1) *ātmānam anabhyupagacchatā nedaṃ Tathāgatavacanam arthavaitāyām śakyam vyavasthāpayitum, yasmād idam uktaṃ: rūpaṃ, bhadanta, nāham... evam etad, bhikṣo, rūpaṃ na tvam... viśeṣapratīṣedhas cāyam, na sāmānyapratīṣedhaḥ. ātmānam cānabhyupagacchatā sāmānyenaiva pratīṣeddhavyam: [nāhaṃ] naiva tvam asīti. viśeṣapratīṣedhas tv anyavidhināntariyako bhavati: yathā vāmenākṣṇā na paśyāmīty ukte gamyata eva dakṣiṇena paśyāmīti...*, Uddyotakara, cité TSP., pp. 130-131 ; cf. *Nyāyavārttika*, p. 702 (édition citée). [Cf. E. Steinkellner, « Zur Zitierweise Kamalaśīla's », WZKSO. VII (1963), pp. 124-125].

Notons aussi l'emploi que font souvent les textes pālis du mot *parato* avec *anattato* ou *no attato*. Ainsi, *Theragāthā* 1160 : *ye pañca khandhe passanti parato no ca attato*. Voir aussi *PTS. Dictionary*, s.v. *para*.

Que faut-il en conclure ? Qu'il n'y a pas d'*ātman*? ou que les *khandha* ne sont pas mon *ātman*, parce qu'ils me sont « étrangers » (*para*)? (Cf. Śāṅkara, *Upadeśasāhasrī*, *padya*, XIV, 11 : *ya ātmā neti netīti parāpohena śeṣitah...*).

(2) *D. II*, pp. 66-67.

(3) Ici, nous pouvons faire appel à une comparaison familière. Ce passage nous fait penser effectivement à Hume : « For my part, when I enter most intimately into what I call *myself*, I always stumble on some particular perception or other, of heat or cold, light or shade, love or hatred, pain or pleasure. I never can catch *myself* at any time without a perception, and never can observe any thing but the perception. When my perceptions are remov'd for any time, as by sound sleep ; so long am I insensible of *myself*, and may truly be said not to exist. And were all my perceptions remov'd by death, and cou'd I neither think, nor feel, nor see, nor love, nor hate after the dissolution of my body, I shou'd be entirely annihilated, nor do I conceive what is farther requisite to make me a perfect non-entity. If any one, upon serious and uprejudic'd reflection, thinks he has a different notion of *himself*, I must confess I can reason no longer with him. All I can allow him is, that he may be in the right as well as I, and that we are essentially different in this particular. He may, perhaps, perceive something simple and continu'd, which he calls *himself* ; tho' I am certain there is no such principle in me.

« But setting aside some metaphysicians of this kind, I may venture to affirm of the rest of mankind, that they are nothing but a bundle or collection of different perceptions, which succeed each other with an inconceivable rapidity, and are in a perpetual flux and movement ». (*A Treatise on Human Nature*, edited, with preliminary dissertations and notes, by T. H. Green and T. H. Grose, London, 1874, vol. I, p. 534).

Mais le Buddha est allé plus loin que Hume !

Nyāya-Vaiśeṣika : l'*ātman* n'est pas la sensation ; cependant, il n'est pas dépourvu de sensation, il sent, car il a pour « attribut » la sensation (*vedanā-dhamma*). Mais cette hypothèse ne vaut pas mieux que la précédente : quand toute sensation vient à disparaître, puis-je encore dire : « je suis » ? Dans ces conditions, il n'y a pas d'*ātman*, au sens individuel, de quelque façon qu'on l'imagine.

Uddyotakara se trompe donc assurément lorsqu'il voit dans les paroles du Buddha une affirmation de l'*ātman* tel que le concevaient les Naiyāyika, à savoir de l'ego individuel, distinct des agrégats¹. Cependant, cette erreur capitale ne doit pas nous faire oublier la force de la logique qu'il emploie pour prouver que le Buddha n'a pas nié tout *ātman*.

On a vu, d'après les textes mahāyāniques cités plus haut², que *nairātmya* n'est pas la négation de l'« *ātman* suprême » (*paramātman*), du « Grand Ātman » (*mahātman*), de l'*ātman* « sans second » (*advaya*). Nous retrouvons cette idée dans la *Nairātmyapariṣcchā*, attribuée à Aśvagoṣa³. « Y a-t-il dans le corps un *paramātman*, ou non » (*kim asti śarīre paramātmā, kiṃ vā nāsti*) ? — « Ni l'un ni l'autre ne se disent » (*dvayam atra nocyate*). Le *paramātman*, l'Absolu, est au delà de toute saisie objective (*upalambha*)⁴. Il est « vide comme l'espace » (*śūnyam ākāśam iva*). — Voici encore un passage, tout à fait éclairant. Celui-ci est dû à Vasubandhu, auteur de la *Viṃśatikā*:

yo bālair dharmānāṃ svabhāvo grāhyagrāhakādīḥ parikalpitas tena kalpitenātmanā leṣāṃ nairātmyam, na tv anabhilāpyenātmanā yo buddhānāṃ viśayaḥ.

« La Nature-Propre des phénomènes, consistant en Prenable et Preneur⁵, etc., telle que les Puérils l'imaginent, c'est là le Soi Imaginaire des phénomènes ; et c'est par ce Soi Imaginaire que les phénomènes sont Sans-Soi ; mais non pas par le Soi Ineffable qui est le Domaine des Bouddhas »⁶.

Ce n'est, en effet, que cet « *ātman* imaginaire » (*kalpita ātmā*), — la prétendue substantialité ontologique des phénomènes individuels, — que le Buddha nie, non le vrai *ātman* spirituel, fondement universel. « Il y a, moines, un non-né, non-produit, non-créé, non-formé. S'il n'y avait pas, moines, un non-né, non-produit, non-créé, non-formé,

(1) *etena hi rūpādayaḥ skandhā ahaṃkāraviśayaivaena pratiśiddhāḥ ... tadvilakṣaṇo 'sty ātmeti sūcītaṃ bhavati*, TSP., pp. 130-131 ; cf. *Nyāyavārttika*, p. 702 (édition citée).

(2) Pp. 3 et suiv., 37-38 ; p. 33, n. 4. Voir aussi ci-dessous, p. 68 (*Saptaśatikā Prajñāpāramitā*).

(3) Édition-traduction de S. Lévi, « Encore Aśvagoṣa », *JA.* 1928 (2), pp. 209 et suiv. Cf. Sujitkumār Mukhopādhyāya, *Nairātmyapariṣcchā*, Viśvabhāratī, Śāntiniketan, 1931 ; P. L. Vaidya, *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, I, pp. 174-176. Voir aussi Biswanath Bhattacharya, « A critical appraisal of the *Nairātmya-pariṣcchā* ascribed to Aśvagoṣa », *WZKSO.* X (1966), pp. 220-223.

(4) Cf. ci-dessous, p. 67, n. 3.

(5) C'est-à-dire : sujet (*grāhaka*) et objet (*grāhya*).

(6) *Viṃśatikā-vṛtti*, p. 6, 11. 17-18. (Trad. S. Lévi, où nous substituons, cependant, à « Essence », « phénomène » [*dharmā*]). — Cf. La Vallée Poussin, *Siddhi*, I, p. 427.

il n'y aurait pas d'issue pour le né, le produit, le créé, le formé »¹. Ceux qui prétendent que le Buddha a nié l'*ātman*, — à en croire les textes pālis, ils devaient être assez nombreux dès l'époque du Buddha, et parmi ses disciples eux-mêmes, — voient précisément l'*ātman* dans ce qui est non-*ātman*, c'est-à-dire dans les éléments psycho-physiques de leur existence phénoménale. Ils accusent le Buddha de prêcher une doctrine nihiliste, parce qu'il préconise le *nirvāṇa*, l'extinction de l'ego individuel². Mais, répond le Buddha, si les éléments psycho-physiques de notre existence ne sont ni nous-mêmes ni ce qui nous appartient, comment peut-on dire que leur anéantissement est notre propre anéantissement? Au contraire, c'est en transcendant notre existence phénoménale que nous retrouvons notre être vrai. Rappelons-nous la parabole du Jetavana :

« Moines, si quelqu'un venait dans ce bosquet de Jeta où nous sommes, et prenait, pour les brûler, les herbes, le bois, les branches, les feuilles, diriez-vous qu'il vous prend et qu'il vous brûle? — Non, Seigneur, car tout cela n'est pas nous-mêmes, tout cela n'est pas à nous-mêmes. — De même, moines, rejetez ce qui n'est pas à vous-mêmes...³.

(1) *Ud.* VIII, 3 (trad. Oldenberg-Foucher⁴, p. 320). — Cf. *supra*, p. 11, n. 1.

(2) *Supra*, p. 11, n. 1 ; p. 17, n. 2 (p. 18, n. b, et p. 20) ; pp. 50-52.

(3) *M.* I, p. 141. Cf. *S.* XXII, 33 (vol. III, p. 34) ; XXXV, 101 (vol. IV, p. 82). — La Vallée Poussin, *Dogme et Philosophie...*, p. 100.

Commentant ce passage, le célèbre bouddhisant écrit (*ibid.*, p. 101) : « A la lumière de ce texte, qui vraiment prête peu à la controverse, on peut comprendre plusieurs sermons, et notamment le sermon de Bénarès, non comme la négation de l'*ātman* ainsi que font les bouddhistes — mais comme l'affirmation d'un *ātman* distinct des *skandhas* ». En note (p. 197), l'auteur fait remarquer : « Il paraît évident que le célèbre sermon : ' La sensation n'est pas l'*attā*, le « Soi », car on aurait la sensation qu'on veut... le corps n'est pas l'*attā*, car le corps serait comme on veut qu'il soit ', oppose à la sensation (et aux autres données psycho-physiques) un *attā* = Absolu, non pas un *puṅgala* ou *jīva*, principe vital, âme au sens occidental du mot ; et ne nie pas l'existence d'un *attā* = Absolu ». Il ajoute cependant : « Mais les indications védāntisantes ne marquent pas la direction générale de la spéculation bouddhique ». Il traduit le passage du *Majjhima-Nikāya* (I, p. 138), que nous avons cité plus haut (p. 9, n. 4), comme suit : « Si mon Moi existait, il y aurait quelque chose appartenant à mon Moi ; si quelque chose existait qui appartenait à mon Moi, il y aurait mon Moi. On ne constate l'existence ni d'un Moi ni d'un Mien... ». [Cf. *Kathāvāṭṭhu*, I, 1, 242.].

Toute la question est de savoir ce qu'il faut entendre par *anupalabbhamāna* (ou *anupalabbhiyamāna*). La controverse entre Oldenberg et La Vallée Poussin semble dénuée de sens, car elle se situe sur deux plans distincts. Oldenberg traduit *anupalabbhamāna*/*anupalabbhiyamāna* par « nicht zu erfassen » et conclut à la transcendance de l'*ātman*, alors que La Vallée Poussin traduit l'expression par « n'est pas perçu, constaté » et conclut à l'inexistence de l'*ātman* (cf. La Vallée Poussin, *Nirvāṇa* [Paris, 1925], p. 104, n. 1). Il est bien vrai que, d'après les textes pālis, l'individu (*satta*, *puṅgala*) est inexistant parce qu'il « n'est pas perçu, constaté » (*na upalabbhati* : *S.* I, p. 135 ; *Mil.*, p. 25 [*supra*, p. 60, n. 3] ; cf. *MSA.* XVIII, 92). Mais, dans le passage du *Majjhima-Nikāya*, ainsi que dans celui du *Saṃyutta*, cité plus haut, p. 11, n. 1 (Oldenberg, *Buddha* [éd. 1961], p. 262, et p. 388, n. 77 ; cf. aussi Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I, pp. 228-229), les contextes interdisent une telle interprétation. Ce qu'ils veulent dire est ceci : l'*ātman*, l'Absolu, ne peut être objet de « saisie ». Rappelons que, d'après les textes mahāyāniques, l'Absolu est *anupalambha* (cf. *ASP.*, p. 89 ; *Lañk.* III, 29 ; *MK.* XXV, 24 ; *MSA.* XI, 47 ; *Triṃśikā*, 29 ; aussi Gauḍapāda, *Māṇḍ.Kār.* IV, 88). Mais ce qui échappe

à la « saisie » n'est pas « inexistant » ; son « inexistence » objective est, au contraire, son « existence » métaphysique par excellence ; sa « non-saisie » est sa « saisie » par excellence. Autrement dit, il est « saisi » par delà la scission sujet-objet :

*yāvidyamānatā saiva paramā vidyamānatā |
sarvathānupalambhaś ca upalambhaḥ paro mataḥ ||*

(MSA. IX, 78. Cf. *ibid.*, 79 :

*bhāvanā paramā ceṣṭā bhāvanām avipaśyatām |
pratilambhaḥ paraś ceṣṭaḥ pratilambhaḥ na paśyalār. ||*

Contre Oldenberg : « in Wahrheit und Gewissheit », La Vallée Poussin fait remarquer : « Les ' ablatifs ' *saīyatas, sthīlataś* [pāli *saccato, thetato*] signifient : ' comme vrai, comme durable ' ». A l'appui de cette interprétation, on peut citer *Puggalapaññatti*, III, 17 (cf. *Kathāvatthu*, I, 1, 243) : *attānaṃ saccato thetato paññāpeti — na paññāpeti*. (*Attan*, dans ce passage, est un synonyme de *satta = puggala*). — Mais cette objection n'infirmes en rien la conclusion d'Oldenberg : l'*ātman*, qu'on ne fait que « saisir » objectivement, ne peut être ni « vrai » ni « durable ». Il n'est pas « vrai », puisque l'*ātman*-objet est, en fait, un non-*ātman* ; et il n'est pas « durable », puisque, comme tout objet, il m'est extérieur, et que, par suite, je suis toujours menacé de le perdre. Ceci est expliqué clairement dans le passage même du *Majjhima-Nikāya*, qui précède immédiatement celui que nous envisageons ici : *taṃ, bhikkhave, pariggahaṃ parigaṇheyyātha yvāssa pariggaho nicco dhuvo sassato avipariṇāmadhammo, sassatisamaṃ tath' eva tiṭṭheyya*, etc. (*M.* I, p. 137).

Qu'on interprète ici *saccato thetato* par « en vérité et en certitude » ou par « comme vrai, comme durable », cela revient au même : l'*ātman* ne peut être objet de saisie ; s'il n'est que « saisi », il n'est plus l'*ātman*.

Le même terme, *anupalabbhamāna/anupalabbhiyamāna*, peut être employé à propos de l'individu et de l'*ātman*, dans deux sens opposés, puisque l'individu et l'*ātman* appartiennent à deux domaines opposés. L'individu appartient au domaine du pensable. S'il existe, on doit donc pouvoir le saisir par la pensée (*upalabdhir nāma buddhyā pratipattiḥ*, MSA., p. 155, Commentaire ; cf. *Nyāyasūtra*, I, 1, 15). Or, de quelque manière qu'on l'envisage, on ne le saisit pas (cf. *supra*, pp. 65-66). On conclut, dès lors, qu'il n'existe pas. L'*ātman*, en revanche, est l'Impensable. Sa saisie par la pensée est donc une non-saisie. Il n'est saisi que dans la conscience immédiate : « il est » (*astīty evopalabdavyaḥ*), au delà de toute pensée et, par suite, de la scission sujet-objet (*Kaṭha-Up.* VI, 12-13, avec Deussen, *Up.*, p. 286). Cependant, du point de vue objectif, cette « saisie » n'est qu'une « non-saisie ». Ainsi, le terme *anupalabbhamāna/anupalabbhiyamāna* prend un sens tout à fait positif, quand il est appliqué à l'*ātman*. « Il n'est connu que de celui qui ne le connaît pas ; celui qui le connaît, ne le connaît pas » (*Kena-Up.* II, 3). Les commentateurs de Jaspers, Dufrenne et Ricœur, ont pu écrire (*op. cit.*, p. 52) : « Par un invincible paradoxe, je m'assure de cet être au moment où je comprends que je ne puis le saisir ni le nommer, et je l'identifie à ce qu'il n'est pas identifiable. Cette démarche seule est décisive ».

Ce que nous venons de dire trouve une confirmation formelle dans un passage de la *Saptaśatikā Prajñāpāramitā* (= *Mañjuśrīparivarta*). Tout comme *Samyutta-Nikāya*, XXII, 85, notre texte identifie l'*ātman* et le Buddha (*Tathāgataṃ, bhadanta Śāradvatīputra, paryeṣitukāmena ātmā paryeṣitavyaḥ, ātmeti, bhadanta Śāradvatīputra, Buddhasya itad adhvāvacanam*). Et il fait ressortir le caractère « insaisissable », « ineffable », — l'« inexistence » objective, — de l'*ātman*-Buddha : *yathā ātmā atyantatayā na saṃvidyate nopalabhyate, tathā Buddho 'py atyantatayā na saṃvidyate nopalabhyate. yathā ātmā na kenacid dharmeṇa vacanīyaḥ, tathā Buddho 'pi na kenacid dharmeṇa vacanīyaḥ. yatra na kācīti saṃkhyā, sa ucyate Buddha iti. na ca itad, bhadanta Śāradvatīputra, sukaram ājñātum ātmeti yad adhvāvacanam; evam etad, bhadanta Śāradvatīputra, na sukaram ājñātum Buddha iti yad adhvāvacanam*. (*Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, edited by P. L. Vaidya, part I, p. 347). « De même que l'*ātman* n'existe absolument pas, n'est pas saisi, de même le Buddha n'existe absolument pas, n'est pas saisi. De même que l'*ātman* ne peut être exprimé par aucune réalité empirique (*dharmā*), de même le Buddha ne peut être exprimé par aucune réalité empirique. Là où il n'y a absolument aucun nom, c'est cela qu'on nomme 'Buddha'. Bhadanta Śāradvatīputra, il n'est pas facile de connaître le sens de la désignation 'ātman' ; de même, Bhadanta Śāradvatīputra, il n'est pas facile de connaître le sens de la désignation 'Buddha' ». (Cf., un peu plus haut, à la même page : *apadādhivāvacanam etad yad idam ucyate Buddha iti ... apadasyaitad, bhadanta Śāradvatīputra,*

* * *

Avant d'affirmer que le bouddhisme a nié l'*ātman*, les auteurs modernes auraient donc dû préciser de quel *ātman* il s'agissait. Si l'on continue à soutenir cette thèse, on devrait dire, également, que les Upaniṣad ont nié l'*ātman*. Celles-ci, en effet, lorsqu'elles affirment que l'*ātman-brahman* est la seule Réalité, nient cet être psychophysique que les hommes, trop souvent, considèrent comme l'*ātman*¹. Comme nous l'avons vu plus haut, les termes mêmes d'*anātmya*, de *nirātman* et de *nirātmaka*, s'y trouvent employés pour désigner l'*ātman-brahman*, l'Impersonnalité transcendante². Le *Mahāyāna-*

adhivacaṇaṃ yad uta Buddha itī « 'Buddha' est la désignation de celui qui est au delà des mots » [*apada*; cf. ci-dessus, p. 20, n. 1 : *anākṣara, akṣaravarjita*]. — « Il n'y a là aucun mot qui soit identique » [c'est-à-dire : qui désigne exactement le Buddha, en coïncidant avec lui] : *nāpy atra kiṃcīd padam abhedam*).

Quel que soit le nom que l'on attribue à l'Absolu sur le plan de la connaissance empirique, — *ātman, brahman, buddha, nirvāṇa, tathatā*, — il ne peut que l'indiquer, sans l'exprimer directement. L'Absolu ne peut être objet de saisie ; par conséquent, il ne peut être nommé. En tant qu'objet, l'Absolu n'est plus l'Absolu, mais une réalité empirique, — non plus l'Être en soi, mais seulement un être déterminé, qui se trouve en relation, d'une part, avec le sujet pensant, et de l'autre, avec d'autres objets. C'est en ce sens que l'*Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā* déclare : le Buddha et le Nirvāṇa, au même titre que les autres réalités empiriques, sont semblables à des illusions, à des rêves ; s'il y avait une réalité supérieure au Nirvāṇa lui-même, elle serait aussi semblable à une illusion, à un rêve (*yadī nirvāṇād apy anyāḥ kaścīd dharmo viśiṣṭatarāḥ syāt, tam apy ahaṃ māyopamaṃ svapnopamaṃ itī vadeyam*), *ASP.*, p. 20 ; cf. *MKV.*, pp. 449-450. Voir aussi *MKV.*, pp. 540-541.

Cf. *infra*, pp. 97-98, 124, 162.

(1) *Supra*, p. 13.

(2) *Supra*, p. 7. — Cf. *Mbh.* III, 13986 : *dṛṣṭvātmānaṃ nirātmānam*. — *Ibid.*, *Śāntiparvan*, cité par G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism* (University of Allahabad, 1957), p. 488, n. 209 :

*amṛtāc cāmṛtaṃ prāptaḥ śāntībhūto nirātmavān |
brahmabhūtaḥ sa nirdvandaḥ sukhī śānto nirāmayaḥ ||*

(Sur *brahmabhūta*, cf. ch. II).

Śaṅkara glose *anātmya*^a (*TU.* II, 7) par *aśarīra* « incorporel ». Cf. *BĀU.* I, 4, 17 ; 6, 3 ; *Kaṭha-Up.* III, 4 ; IV, 12 ; *BhG.* IV, 21 ; V, 7 ; VI, 10, avec les commentaires de Śaṅkara ; aussi Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī, padya*, XV, 35 ; XVI, 19 : *ātman* = corps, reflétant une conception plus ancienne (cf. L. Renou, « On the word Ātmán », *loc. cit.*, p. 157, n. 8). En ce sens, le mot est attesté également dans des œuvres littéraires : ainsi, Kālidāsa, *Raghuvamśa*, I, 14 (*ātmā jīve dhṛtaḥ dehe svabhāve paramātmānī Viśvaḥ*, Mallinātha [éd. S. P. Pandit, Bombay, 1869-1874]). N'oublions pas, non plus, que *TU.* II, 1 et suiv. emploie le mot *ātman* au sens de « tronc », dans une image empruntée à la tradition ritualiste (cf. A. Minard, *Trois énigmes sur les Cent Chemins*, I [= *Annales de l'Université de Lyon*, troisième série, Lettres, fascicule 17, Paris, 1949], p. 46, § 129 a) : sens que reconnaît également Śaṅkara. — *ChU.* VIII, 3, 4 (cf. 12, 3 ; *MaiU.* II, 2) : *atha ya eṣa saṃprasādo 'smāc charirāt samulthāya paraṃ jyotir upasaṃpadya svena rūpeṇābhiniṣṭadyate, eṣa ātmeti hovāca, etad amṛtam abhayaṃ, etad brahmeti ; tasya ha vā etasya brahmaṇo nāma satyam itī*. — *asmāc charirāt samulthāya* = *śarīrātmabhāvanāṃ parityajya*,

a. La forme *anātmya* figure aussi dans un passage (omis par le tibétain) du *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra* (p. 91, l. 5).

Sūtrālaṃkāra et le commentaire du *Ratnagoṭravibhāga* ne font que continuer cette tradition lorsqu'ils font de *nairāṃya* un synonyme de *mahātman/paramātman*¹. Le Vedānta classique, d'autre part, utilise le terme *anātman* exactement dans le même sens que le bouddhisme, à savoir pour désigner le phénomène psycho-physique².

Malheureusement, certains Védantistes eux-mêmes, quand ils s'occupent du bouddhisme, sont les premiers à méconnaître l'*ātman* upaniṣadique. Tel est le cas, par exemple, du Professeur Murti :

« ... the *ātman* is the root-cause of all attachment, desire, aversion and pain. When we take anything as a self (substantial and permanent), we become attached to it and dislike other things that are opposed to it. *Sakkāyaditṭhi* (Substance-view) is *avidyā* (ignorance) par excellence, and from it proceed all passions. Denial of *Sakkāya* (*ātman* or Substance) is the very pivot of the Buddhist metaphysics

dehādivailakṣaṇyam ātmano rūpam avagamya, dehātmabhāvanāṃ hitvā, Śaṅkara; tad viśmṛtya, tadabhimānaṃ parityajya, Rāmatīrtha sur MaiU. II, 2. [Cf. supra, p. 51; infra, p. 72, n. 3 (Brahmasūtra-bhāṣya, I, 3, 19)]. — Par śarīra, dans ces passages, il faut entendre non seulement « corps grossier » (sthūla-śarīra), mais aussi « corps subtil » (sūkṣma- ou liṅga-śarīra). Ce terme désigne donc le complexe psycho-physique. śarīram ity atra sahendriyamanobhir ucyate, Śaṅkara sur ChU. VIII, 12, 1. Cf. aussi Brahmasūtra-bhāṣya, I, 3, 19, cité ci-dessous, p. 72, n. 3; Rāmatīrtha sur MaiU. II, 2 et III, 2; Brahmasūtra-bhāṣya, I, 2, 6 (para evātmā dehendriyamanobuddhyupādhibhiḥ parichīdyamāno bālaiḥ śarīra ity upacaryate). [Cf. Vātsyāyana sur Nyāyasūtra III, 1, 4 : śarīragrahaṇena śarīrendriyabuddhivedanāsaṃghātaḥ prāṇibhūto grhyate.]

Rāmatīrtha sur MaiU. II, 4, glose *nirātman* par *manorahita* (*atrātmēti mana ucyate, manorahitaḥ saṃkalpādhyavasāyādīdharmaḥ ity arthaḥ*): explication que suggère l'Upaniṣad elle-même (VI, 20) : *yadātmanātmānam aṇor aṇiyāmsaṃ dyotamānaṃ manaḥkṣayāt paśyati, tadātmanātmānaṃ dr̥ṣṭvā nirātmā bhavati. — Rāmatīrtha : nirātmā bhavati, nirmanasko bhavati, jīvabhāvān nivarate; eṣāvasthā yogibhir unmanīty ucyate. — nirātmaka = nirindriyamanaska = nirliṅga, Rāmatīrtha sur MaiU. VI, 21. (manas = ātman, BĀU. I, 4, 17; cf. supra, p. 61 et n. 2; infra, p. 117, n. 2).*

(1) *Supra*, pp. 3 et suiv.

(2) Cf. Śaṅkara, divers commentaires, par exemple, *Brahmasūtra-bhāṣya*, Introduction, pp. 39 et suiv. (cf. pp. 16-17 : *mithyājñānanimittaḥ satyāṅṛte mīthunīkr̥tya « aham idam », « mamedam » iti naisargiko 'yaṃ lokavyavahāraḥ*); I, 3, 2 (p. 274) : *dehādiṣv anātmāsu aham asmīty ātmabuddhir avidyā* (cf. *Sarvopaniṣatsāra*, 1 [*Ānandāśrama Sanskrit Series*, 29 (1895), p. 587] : *anātmāno dehādīn ātmatvenābhimanyate, so 'bhimāna ātmano bandhaḥ, tānnivṛttir mokṣaḥ, tam abhimānaṃ kārayati yā sāvidyā, so 'bhimāno yayābhinivartate sā vidyā*). [Cf. *infra*, p. 73 et n. 2]. — Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī, padya*, XVII, 46. — *Vivekacūḍāmaṇi*, 2, 47, 49, 71 et suiv., 122-123, 137, 140, 146, 152 et suiv., 203, 268-269, 275, 379, 533. — Abhinavagupta, *Paramārthasāra*, 31 (édition citée). Cf. aussi *BhG. VI, 6 (supra, pp. 62-63)*. — *Mbh. V, 1299* :

*calaccittam anātmānam indriyāṇāṃ vaśānugam |
arthāḥ samativartante haṃsāḥ śuṣkaṃ saro yathā ||*

Le terme *anātman* se rencontre déjà ŚB. II, 2, 2, 8 (S. Lévi, *La doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* [Paris, 1898; réimpression : 1966], pp. 42-43). Oldenberg écrit à ce sujet : « Zwischen der primitiven, mythologisch gefärbten Vorstellung des Brāhmaṇa und der abstrakten Klarheit des buddhistischen Gedankens welcher Abstand ! Auf demselben Wege der Entwicklung aber liegt beides ». (*WBT.*, p. 87).

« ... the self which is denied [in the Advaita] is the narrow or egoistic self, and that which is affirmed in its place is the universal one », Hirianna, *Popular Essays in Indian Philosophy*, p. 87.

and doctrine of salvation. (The Upaniṣadic verse : *ātmānam ced vijānīyād*, etc.¹, can, with a slight change, be made to express the Buddhist formula :

*ātmānam ced vijānīyān nāsty ayam iti pūruṣaḥ ;
kim icchan kasya kāmāya tv anusamjvared ātmānam*) »².

Notons qu'il n'y a attachement et aversion que sur le plan du soi-même et de l'autre. Quand ce plan est transcendé, quand tout est devenu mon *ātman*, qui pourrait s'attacher, et à quoi, qui pourrait haïr, et quoi³ ?

Les formules upaniṣadiques, *taṭ tvam asi* « tu es cela » et *aham brahmāsmi* « je suis le *brahman* », ont été souvent mal interprétées. On a cru que le sujet individuel (*tvam*, *aham*) était, en tant que tel, l'Être absolu (*taṭ = brahman*). Or, continue-t-on, le bouddhisme, ayant refusé une réalité véritable au sujet individuel, ne pouvait

(1) *BĀU.* IV, 4, 12. Cf. *supra*, p. 33, n. 1.

(2) Murti, p. 17, et n. 3. De manière analogue, V. Bhattacharya, *The Basic Conception of Buddhism*, pp. 64 et suiv. K. Venkata Ramanan, cependant, a récemment dit la vérité :

« ... by this ' *ātman* ' he [Śaṅkara] did not mean the *ātman* of the Vaiśeṣikas and the Mīmāṃsakas or even of the Sāṅkhyas ; for him it meant the true nature, the essential nature (*pāramārthikasvarūpa*) of the individual.

« ... one can say that the one accepts or denies *ātman* as much as the other ; both [the Mādhyamika and the Advaita Vedānta] deny *ātman* as a separate substantial entity inhabiting the body of each individual, and both accept *ātman* in the sense of the essential nature, the *svarūpa* or the *svabhāva*, of the individual as well as of all things... in regard to the ultimacy of the unconditioned, which is what even the equation, *ātman = brahman* means^a, there is hardly any difference between the two », Venkata Ramanan, p. 320. Cf. *infra*, p. 97, n. 6. Voir aussi *supra*, pp. 3-4 (*MSA.*).

A propos de la doctrine du Buddha, le même auteur écrit (p. 171) : « To cut at its root the tendency to cling to the specific as as ultimate is the deepest truth of the denial of self which the Buddha taught. It is a denial not of the self itself but of the falsely imagined self-hood in regard to the body-mind complex. The basic meaning of self is underivedness, unconditionedness. The self-being (*svabhāva*) is the independent, unconditioned being which does not depend on anything to come into existence. Even the ' coming into existence ' is not relevant in regard to it, for it never goes out of existence. That which was not existent before, is existent now, and will cease to be later is not self-being. But arising and perishing are the very nature of the elements that constitute the body-mind complex. So the Buddha declared that the entities that are subject to arising and perishing are not fit to be considered as the self, for they are devoid of the nature of self, viz., self-being. It is this imagination of self-being or absoluteness in regard to the conditioned and contingent that is the root of error and suffering. It is this that the Buddha exhorts everyone to dispel. In its general form this is the error of misplaced absoluteness ».

(3) Cf. *supra*, p. 36 et n. 4. Voir aussi Murti, pp. 223-224, où il résume ainsi la position védāntique : « The abandonment of the particular standpoint of the ego and identification with the universal Being (Brahman) makes passions (attachment and aversion) impossible ; there is no other which you can like or hate. Freedom is the consequence of the attainment of universality (*sarvātmatva*) ».

a. Rappelons, par exemple, Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, III, 2, 21 (p. 713) : *brahma... jīvasya svarūpam, jīvatvaṃ tv avidyākṛtam eva*.

reconnaître un Absolu à la manière des Upaniṣad¹. — Mais il n'y a rien dans les Upaniṣad qui autorise une telle interprétation. L'individu n'est identique à l'Absolu que dans son « essence subtile » (*aṇiman*), et non pas en tant que tel. C'est ainsi que l'*ātman* de chacun (identique au *brahman*) est l'*ātman* de toutes choses : *sa ya eṣo 'ṇimā, aitadātmyam idaṃ sarvaṃ, tat satyam, sa ātmā, tat tvam asi*². — De même que ces formules positives refusent une réalité véritable à l'individu empirique, en affirmant que l'Être absolu est la seule Réalité³, de même, nous semble-t-il, les formules négatives du Buddha : *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na m' eso attā*, disent, inversement, que l'Absolu est la seule Réalité, en refusant une réalité véritable à

(1) Ainsi, M. Walleser, critiquant F. O. Schrader et H. Oldenberg : « Man ziehe doch in Betracht, dass das Brahman der Upaniṣaden mit dem Ich, dem ātman völlig identisch ist. Das ist ja das Eigentümliche dieser grossartigen Weltanschauung, dass sie den Begriff eines Absoluten als eines von dem Seinsgrunde des Lebendigen losgelösten Wesens überhaupt nicht kennt, dass sie vielmehr eben auf der unvermittelten Gleichsetzung des individuellen Subjektes, der Seele, mit dem allgemeinen Subjekt beruht. Man kann also von diesem Standpunkte aus kein Absolutes, kein Brahman behaupten, ohne gleichzeitig ein Selbst, ātman, anzuerkennen, andererseits ist es aber auch nicht möglich, solange die Gleichsetzung von ātman und Brahman besteht, ein Selbst des Individuums zu leugnen, ohne zugleich auch dieses Selbst als Absolutes zu bestreiten. Die Leugnung des ātman ist aber der wichtigste Grundzug der buddhistischen Lehre überhaupt, und hieraus ergibt sich mit unerbittlicher Folgerichtigkeit, dass der Begriff eines absoluten Selbstes im Sinne des Brahman geradezu als unverständlicher Widerspruch innerhalb des eigenen Systems von den Buddhisten hätte empfunden werden müssen ». (*Prajñāpāramitā* [Göttingen-Leipzig, 1914], p. 9 ; c'est nous qui soulignons).

(2) *ChU.* VI, 8, 7 et suiv. — *aitadātmya* est glosé ainsi par Śaṅkara : *etat sad ātmā yasya sarvasya tad etadātma, tasya bhāva aitadātmyam. etena sadākhyenātmanātmavai sarvaṃ idaṃ jagal.* Cf. Deussen, *Up.*, p. 157, n. 1 : « *aitadātmyam*, von Böhrtlingk unnötig in *etadātmakam* abgeschwächt ; *etad-ātman* adj. ' dieses als Wesen habend ', davon das Substantivum abstractum *aitadātmyam* ' das dieses-als-Wesen-Haben '. Die Welt ist nicht eine Substanz, welche *etadātman* als Eigenschaft trüge, sondern sie ist durch und durch nur diese Eigenschaft (sie ist nicht aus ihm bestehend sondern ein blosses Aus-ihm-Bestehen) und im übrigen ein wesensloser Schein. So ist *aitadātmyam* das Produkt einer sich selbst überbietenden und (streng logisch genommen) über das Ziel hinausschiessenden Kraft der Abstraktion ».

(3) *vikārāṅṛtādhiḥkṛtajīvātmanavijñānanivarlakam evedaṃ vākyaṃ tat tvam asīti siddham*, Śaṅkara, *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, VI, 16, 3, in fine. Cf. *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 3, 19 (p. 303) : *yāvad eva hi sthānāv iva puruṣabuddhiṃ dvailalakṣaṇām avidyāṃ nivarlayan kūṣasthanityadṛksvarūpam ātmānam ahaṃ brahmāsmīti na pratipadyate, tāvaj jīvasya jīvalvam. yadā tu dehendriyamanobuddhisamghātād vyulthāpya śrutyā pratibodhyate, nāsi tvaṃ dehendriyamanobuddhisamghāḥ, nāsi saṃsārī, kiṃ tarhi tad yat satyaṃ sa ātmā caitanyamātrasvarūpas tat tvam asīti, tadā kūṣasthanityadṛksvarūpam ātmānam pratibudhyāsmāc charīrādyabhimānāt samutliṣṭhan sa eva kūṣasthanityadṛksvarūpa ātmā bhavati.* — Dans l'*Upadeśasāhasrī* (*padya*, XVIII), Śaṅkara donne une exégèse de *tat tvam asi*. Voir aussi P. Hacker, *op. cit.*, pp. 73 (1979) et suiv. (Le rapport, sur ce point, entre l'*Upadeśasāhasrī* de Śaṅkara et la *Naiṣkarmyasiddhi* de Sureśvara [qu'analyse P. Hacker, *loc. cit.*] fut signalé, pour la première fois, par J. A. B. van Buitenen, *Rāmānuja's Vedārtha-saṅgraha* [= *Deccan College Monograph Series* 16, Poona, 1956], p. 63 et n. 175). — Cf. aussi *Chāndogyopaniṣad-bhāṣya*, V, 11, 1 : *ātma-brahma-śabdāyor itaretara-viśeṣaṇa-viśeṣyavam : brahmety adhyātmaparicchinnam ātmānam nivarlayati, ātmeti cātmavyatirik-tasyādityādibrahmaṇa upāsyatvaṃ nivarlayati.*

l'individu empirique : *tat tvam asi = nāsi tvam etat; n' eso 'ham asmi = so 'ham asmi (= ahaṃ brahmāsmi)*.

Erreur! dira-t-on sans doute. Le bouddhisme, qui condamne la « notion : ' je suis ' » (*asmimāna*), ne peut pas accepter qu'on dise : « Je suis le *brahman* ». — Mais le fait est que l'*asmimāna* a son origine dans un attachement, si vague soit-il, à notre individualité empirique¹. Or, je ne puis dire : « Je suis le *brahman* », que lorsque j'ai transcendé mon individualité empirique. Je ne puis devenir l'*ātman-brahman*, Conscience universelle, et en même temps demeurer un « je ». « L'idée de ' je ' — écrit Śaṅkara — a son origine dans l'*ātman* objectif (le non-*ātman*) ; elle a pour domaine ce qui ne s'appuie que sur la parole. Elle ne reconquiert donc plus de validité quand cet *ātman* qui est son origine a lui-même été nié »². Anticipant sur ce qui sera le sujet du chapitre suivant, signalons aussi que, d'après un texte pāli lui-même, un Arahant, qui est « devenu le *brahman* » (*brahmabhūta*)³, est celui dont l'*asmimāna* a été « complètement déraciné »⁴.

Le Professeur Murti demande⁵ : « If the *ātman* had been a cardinal doctrine with Buddhism, why was it so securely hidden under a bushel that even the immediate followers of the Master had no inkling of it? The Upaniṣads, on the other hand, blazen forth the reality of the *ātman* in every page, in every line almost ».

A la vérité, c'est de l'*ātman* que le Buddha parle, lorsqu'il nous dit ce qu'il n'est pas (*anattā*). Comme dirait Śaṅkara, c'est en se référant à quelque chose de réel que l'on peut nier l'irréel : c'est, par exemple, en se référant à la corde réelle que l'on nie l'illusion du serpent⁶. Et le Professeur Murti lui-même écrit ailleurs dans son ouvrage (pp. 234-235) :

(1) S. III, pp. 46, 130. Cf. Buddhaghosa, *Papañcasūdanī*, III, p. 141 : *asmimāno ti rūpādisu asmīti māno*.

(2) *ahaṃdhīr idamātmōthā vācārambhaṇagocarā |
niśiddhātmodbhavatvāt sā na punar mānatāṃ vrajet ||*

Upadeśasāhasrī, padya, II, 2. (Sur *vācārambhaṇa*, cf. *supra*, p. 34 et n. 1). — *dehādāv anātmāny ātmabuddhīr ahaṃdhīr ity ucyate*, Rāmatīrtha. Notre interprétation de la seconde moitié du vers diffère, cependant, de celle qu'en donne Rāmatīrtha.

(3) *Infra*, pp. 79 et suiv.

(4) *asmimāno samucchinno*, S. III, p. 83 (*gālhā*). — Cf. Sureśvara, *Naiṣkarmyasiddhi*, II, 29 : *brahmāsmīti dhiyāśeṣam ahaṃbuddhiṃ nivārayet*. Voir aussi, sur la question, P. Hacker, *op. cit.*, pp. 46 (1952) et suiv.

En vérité, celui qui est « devenu le *brahman* », ne dit pas : « Je suis le *brahman* ». Cf. Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī, padya*, XII, 13-14. N'avons-nous pas affaire ici à une « certitude » ineffable ? (*supra*, p. 52). Le fait de devenir le *brahman* se traduit par des actes plutôt que par des mots. Un Mahātmā n'est Mahātmā que pour un autre. Gandhi disait souvent : « Je dois me réduire à zéro » !

(5) P. 17.

(6) *kaṃcid dhi paramārtham ālambyāparamārthaḥ pratiśidhyate, yathā rajjvādiṣu sarpādayaḥ (Brahmasūtra-bhāṣya*, III, 2, 22, p. 719). — Cf. Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 76, n. 175.

« Negation itself is significant because there is an underlying reality — the subjacent ground. If there were no transcendent ground, how could any view be condemned as false? A view is false, because it *falsifies the real*, makes the thing appear other than what it is in itself. Falsity implies the real *that* is falsified ». (Italiques de l'auteur).

Si le Buddha insiste sur cet aspect négatif de l'*ātman*, c'est pour dissiper l'opinion pernicieuse, trop répandue dans le monde, d'après laquelle l'*ātman* serait l'être psycho-physique, autrement dit, la *sakkāya-dīṭṭhi*, erreur par excellence. « Les *samaṇa* et les *brāhmaṇa* », dit l'un de nos textes, « qui envisagent l'*ātman* de diverses manières, envisagent soit l'ensemble des *upādānakkhandha*, soit quelqu'un d'entre eux »¹. N'oublions pas que le bouddhisme est avant tout une doctrine de salut : « De même que l'océan n'a qu'une saveur, la saveur du sel, de même, moines, cette doctrine et cette discipline n'ont qu'une saveur, la saveur de la Délivrance »². Or, la *sakkāya-dīṭṭhi* est l'origine de tous nos liens. C'est parce que nous nous identifions à notre individualité psycho-physique que nous avons les notions illusoire du « moi » et du « mien » (*ahaṃkāra*, *mamaṃkāra*)³. Et, aussi longtemps que la *sakkāya-dīṭṭhi* n'est pas dissipée par une connaissance véritable de la Réalité, aucune délivrance n'est possible. Comment celui qui s'attache à son existence douloureuse, en se disant : « Ceci est à moi, je suis ceci, ceci est mon *ātman* », pourrait-il comprendre sa propre douleur et s'en débarrasser⁴? Le Buddha démontre donc la fausseté de cette vue, en analysant les éléments psycho-physiques de notre existence phénoménale : ce qui est impermanent et douloureux ne peut être ni l'*ātman* ni ce qui appartient à l'*ātman* (*attaniya*). Comme l'a bien dit Karl Jaspers, « ce qui n'est pas le Soi est ici pensé selon la mesure d'un Soi véritable »⁵.

Il serait absurde de penser que le Buddha, qui condamne tout attachement aux « théories » (*dr̥ṣṭi/dīṭṭhi*), qui dit avoir dépassé le domaine des *dīṭṭhi*⁶, fasse d'*anattā* lui-même une « théorie ». La notion

(1) S. III, p. 46 (*supra*, p. 17, n. 2 [p. 20]).

(2) *seyyathā pi, bhikkhave, mahāsamuddo ekaraso loṇaraso, evam eva kho, bhikkhave, ayaṃ dhammavinayo ekaraso vimuttiraso, Cullavagga, IX, 1, 4 (Vin. II, p. 239)*. Cf. Lamotte, *Histoire*, p. 156.

(3) M. III, pp. 18-19 ; S. XXII, 71-72, 91-92, 124-125. Cf. Venkata Ramanan, pp. 98 et suiv. — Le Délivré, « qui se voit dans tous les êtres et tous les êtres en soi », est *nirmama* et *nirahaṃkāra* : *BhG. II, 71 ; XII, 13 (supra, p. 36, n. 6) ; Aṣṭāvakra-Gītā, XV, 6*.

(4) *yo nu kho dukkhaṃ allīno dukkhaṃ upagato dukkhaṃ ajjhosito dukkhaṃ : etaṃ mama, eso 'ham asmi, eso me attā ti samanupassati, api nu kho so sāmaṇ vā dukkhaṃ pariāneyya, dukkhaṃ vā parikkhepetvā vihareyya? M. I, p. 233*. — Cf. *MaiU. III, 2 et VI, 30*. — *dukkham eva hi ta ātmatvenopagacchanti*, Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya, IV, 4, 14*.

(5) « Hier wird doch, was nicht das Selbst ist, gedacht an dem Massstab eines eigentlichen Selbst », Jaspers, *Die grossen Philosophen*, I (München, 1957), p. 139.

(6) *Supra*, p. 17, n. 2.

d'*anattā* n'est destinée qu'à dissiper l'opinion fautive relative à l'*ātman* et à nous préparer ainsi à obtenir l'intuition immédiate du vrai *ātman* spirituel : *nītharaṇatthāya no gahaṇatthāya*¹. Telle est, en effet, la conclusion que tireront, à bon droit, les écoles mahāyāniques².

On peut toutefois demander : pourquoi le Buddha n'a-t-il pas parlé davantage de l'*ātman*? Nous répondrons : c'est parce que les Upaniṣad en avaient déjà suffisamment parlé. Le Buddha ne veut pas être un philosophe, mais un sauveur³, ou, si l'on préfère, il « nous exhorte à être suffisamment philosophes pour reconnaître les limites de la philosophie »⁴. Il s'en tient, plus rigoureusement que les Upaniṣad elles-mêmes, à la « voie négative »⁵.

* * *

Il y a bien, dans le Canon pāli, des expressions positives, relatives à l'*ātman* : le Buddha nous exhorte à « chercher refuge dans l'*ātman* », à « aspirer au Grand Ātman »⁶. Mais ces expressions positives — souvent mal interprétées, d'ailleurs⁷ — sont presque noyées dans la masse des expressions négatives. Les formules qui résument toute la doctrine du Buddha relative à l'*ātman* sont : *n' etaṃ mama, n' eso 'ham asmi, na m' eso attā*. Elles tiennent la place des formules positives des Upaniṣad : *tat tvam asi, ahaṃ brahmāsmi*. C'est cette prédilection pour l'expression négative qui semble avoir été responsable de la pernicieuse théorie de la « négation de l'*ātman* ». On peut vraiment parler ici, en employant les mots de Barth, d'un « naufrage métaphysique »⁸. Voici un passage révélateur de l'*Abhidharmakośa*⁹ :

(1) *Supra*, p. 23.

(2) Voir ci-dessous, pp. 76-77.

(3) Cf. Kimura, *op. cit.*, p. 97, n. 2 : « From a perusal of such identical expressions as we come across in both [the Pāli texts and the Upaniṣads], we may hold that in a certain sense Buddha's Ontological perception ... does not surpass the ideas of the Upaniṣads. But the difference between them is the different way of realization; that is to say, the way of realization of Upaniṣads is philosophical, while Buddha's way is a religious one ».

(4) « Buddha exhorts us to be philosophical enough to recognise the limits of philosophy », Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², I, p. 387.

(5) *Ibid.*, p. 683. — Cf., sur la question, *infra*, pp. 138 et suiv.

(6) *Supra*, p. 30 et n. 6 ; p. 62 ; *infra*, p. 90.

(7) Cf. *supra*, p. 30, n. 6 ; p. 62, n. 2 ; *infra*, p. 90, n. 2.

(8) « L'expérience apprend qu'il y a presque toujours un naufrage métaphysique à l'origine de ces grandes douleurs, et, de nos jours, c'est bien à la suite de l'écroulement de grands systèmes idéalistes que nous voyons des idées fort semblables se répandre parmi nous. Quand la spéculation, après avoir miné la notion du réel dans l'objet sensible, est obligée de s'avouer que l'objet transcendant se dérobe à son tour, il ne reste plus que l'alternative du scepticisme ou de la philosophie de la désespérance : on est cārvāka ou

(suite de la note page suivante)

(9) *AK. IX*, pp. 252-253.

Ābhīdharmika. — « Comment expliquerez-vous le Sūtra qui dit : 'Reconnaître un moi dans ce qui n'est pas moi, c'est méprise de notion, de pensée, de vue' »¹?

Pudgalavādin. — « Ce Sūtra dit que c'est méprise de reconnaître un moi dans ce qui n'est pas moi ; il ne dit pas que ce soit méprise de reconnaître un moi dans ce qui est un moi ».

Ābhīdharmika. — « Que faut-il entendre par 'ce qui n'est pas un moi' ? Direz-vous qu'il s'agit des *skandhas*, *āyatana*s et *dhātus* ? C'est contredire votre théorie que le Pudgala n'est ni identique à la couleur-figure, etc., ni différent de la couleur-figure, etc. — D'ailleurs le Sūtra dit : 'Ô Bhikṣus, sachez que tous les brâhmanes et religieux qui considèrent le moi, considèrent seulement les cinq éléments-d'attachement' ². Donc ce n'est pas dans un moi, en raison d'un moi, que l'on reconnaît un moi, mais seulement dans des *dharmas* qui ne sont pas un moi et qu'on imagine faussement être un moi ».

Le Pudgalavādin se trompe assurément, mais l'Ābhīdharmika se trompe également. Il appartient aux écoles mahāyāniques d'avoir rétabli la Vérité :

« Prendre ce qui n'est pas l'*ātman*, — la forme corporelle, etc., — pour l'*ātman* est une méprise, et considérer ce qui est non-*ātman* comme non-*ātman* est une non-méprise. Mais, par rapport au *dharmakāya* du Tathāgata, qui est l'*ātman*, cette non-méprise est elle-même une méprise »³.

Les hommes, en général, voient l'*ātman* dans ce qui est non-*ātman*, c'est-à-dire dans les éléments psycho-physiques de leur existence phénoménale : ils s'attachent ainsi à saisir un *ātman* qui n'existe pas (*asadātmagrahābhirati*). Il est donc bon pour eux de comprendre que l'être psycho-physique n'est pas l'*ātman*. Mais on ne doit pas s'attacher à cette notion comme à un dogme. Elle n'est qu'une étape dans la progression spirituelle. Elle doit être dépassée elle-même dans l'expérience de ce qui est l'*ātman*, Être universel, fondement immuable de tous les phénomènes individuels changeants.

(suite de la note 8)

bouddhiste. C'est donc dans une doctrine idéaliste, dans le Vedānta primitif, mais dans un Vedānta qui a perdu la foi dans le brahman, que nous paraît devoir être cherché le point de départ des idées du Buddha. Il faut croire à l'Absolu pour ressentir aussi profondément l'inanité et l'imperfection des choses finies : il faut y avoir cru et avoir trouvé cette croyance vaine pour l'ignorer avec une aussi calme et inflexible résolution ». (*Œuvres*, I, p. 110). — Mais, alors que, pour Barth, c'est le Buddha qui a subi le « naufrage », nous pensons, au contraire, que ce sont les bouddhistes qui l'ont subi. « ... this is as if one were to come aboard asking for the captain and, rejecting boatswain and purser as being 'not he', were to go away saying : 'there is no captain' ! » Mrs. Rhys Davids, « The Self : an overlooked Buddhist Simile », *JRAS.* 1937, p. 260.

(1) *A.* II, p. 52 ; cf. *supra*, p. 30, n. 4.

(2) *S.* III, p. 46 ; cf. *supra*, p. 17, n. 2 (p. 20) ; p. 74.

(3) *Supra*, pp. 4 et 5.

Or, les Śrāvaka et les Pratyekabuddha, dit le Sūtra que cite notre texte, n'envisagent que les phénomènes ; ils n'ont que la notion stérile d'*anātman*, ils n'ont pas l'intuition de l'Impersonnalité transcendante (*nairātmya*), qui est le *dharmakāya* du Tathāgata et le vrai *ātman* spirituel¹.

(1) *Supra*, pp. 4 et suiv. — Cf. *MKV.*, p. 469 : *yadā caivam anātmādikaṃ na sambhavati tadā tad api svarūpato 'vidyamānatvād ātmādivat kathaṃ na viparyāsaḥ syāt? tasmā jātījarāmarāṇasaṃsāracārakāgārabandhanān mumukṣubhir aṣṭāv apy ete viparyāsās tyājyāḥ*. — Lamotte, *Vimalakīrti*, pp. 308, 314. Voir aussi *MK.* XIII, 8, et *Ratnakūṣa* (= *Kāśyapaparivarta*), cité *MKV.*, pp. 248-249 (cf. *supra*, p. 21, n. 1) ; *Bodhisattvabhūmi*, citée par La Vallée Poussin, « Śūnyatā », *IHQ.* IV (1928), p. 162 (éd. Wogihara [Tokyo, 1930-1936], p. 46). — Dans le *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* mahāyānique, le Grand Nirvāṇa est « défini comme permanence, béatitude, soi (*ātman*) et pureté ; le 'soi' de cette définition est conçu comme un 'grand soi' (*ta-wo, mahātman*), qui transcende à la fois le 'soi' des non-bouddhistes et le 'sans-soi' (*nairātmya*) des bouddhistes du Petit Véhicule » (P. Demiéville, chapitre sur « Les sources chinoises », dans Renou-Filliozat, *L'Inde classique*, II [Paris-Hanoi, 1953], p. 435 ; cf. Suzuki, *Outlines...*, p. 348 ; Kimura, *op. cit.*, p. 103 ; *infra*, pp. 134-135).

CHAPITRE II

BRAHMAN = ĀTMAN = DHARMA = BUDDHA = NIRVĀNA

Si le bouddhisme a reconnu l'*ātman* upaniṣadique, peut-on dire qu'il ait reconnu également le *brahman*, avec lequel les Upaniṣad identifient l'*ātman*? Les bouddhisants prétendent que non. Aussi Rhys Davids écrivait-il jadis : « The neuter Brahman is, so far as I am aware, entirely unknown in the Nikāyas »¹. Cette opinion semble prévaloir de nos jours encore².

Dans ces conditions, cependant, comment interpréter cette phrase, qui revient souvent :

*so anattantapo aparantapo diṭṭhe va dhamme nicchāto nibbuto
sītibhūto sukhaṇṇasamvedī brahmabhūtena attanā viharati*³?

On traduit généralement *brahmabhūta* par « devenu Brahmā »⁴.

(1) T. W. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I (= *Sacred Books of the Buddhists*, edited by F. Max Müller, vol. II, London, 1899 [reprint : 1956]), p. 298.

(2) Cf. E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*³ (London, 1951 [reprint : 1953]), p. 87 ; Hajime Nakamura, « Upaniṣadic tradition and the early school of Vedānta as noticed in Buddhist Scripture », *HJAS*. 18 (1955), p. 77. — Voir, cependant, M. et W. Geiger, *Pāli Dhamma* (1920), pp. 7-8, 76 et suiv. ; W. Geiger, *Dhamma und Brahman* (1921). [A Geiger nous emprunterons ici de nombreuses références ; cependant, nous n'envisageons pas le problème de la même façon que lui (cf. *infra*, p. 96, n. 4).]

H. von Glasenapp critique avec raison J. G. Jennings (cf. *infra*, p. 128), qui voit dans le *Tevijja-Sutta* du *Dīgha-Nikāya* une allusion au *brahman* (alors que le texte parle de *Brahmā* ; cf. *infra*, p. 109, n. 2) ; mais il semble ignorer les nombreux passages du Canon où il est question, indubitablement, du *brahman*. (H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus* [= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz : Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, NR. 11] pp. 12-13 [1022-1023]).

(3) *D.* III, pp. 232-233 ; *M.* I, pp. 341, 411-412 ; II, 159 ; *A.* II, p. 206 ; *Puggala-paññatti*, p. 56. Cf. *A.* I, p. 197. — *S.* III, p. 83 (cf. *supra*, p. 73 et n. 4) : *loke anupaliṭṭā te [arahanto] brahmabhūtā anāsavā*. — Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 77 ; *Dhamma und Brahman*, p. 5.

(4) « Literally, become as Brahmā », T. W. et C. A. F. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, III (= *Sacred Books of the Buddhists*, IV, London, 1921 [reprint : 1957]), p. 223, n. 5. — « he dwells with self that has become Brahmā », F. L. Woodward, *The Book of the Gradual Sayings*, II (= *Pāli Text Society Translation Series*, No. 24, London, 1933 [reprint : 1952]), p. 218. — *Id.*, *The Book of the Kindred Sayings*, III (= *Pāli Text Society Translation Series*, No. 13, London, 1925 [reprint : 1954]), p. 69 : « These god-like beings ». — Cf. *PTS. Dictionary*, p. 336a, l. 20 du bas.

Buddhaghosa glose cette expression par *seṭṭhabhūta*; mais, dans son esprit, le mot *seṭṭha* ne signifie pas autre chose que Brahmā¹. Il écrit, par exemple, dans le *Visuddhimagga* (IX, 106 = *Atthasālinī*, § 428) :

seṭṭhaḥḥena tāva niddosabhāvena c' ettha Brahmavihāratā vedītabbā. sattesu sammāpaḥipattibhāvena hi seṭṭhā ele vihārā; yathā ca Brahmāno niddosacittā viharanti, evam etehi sampayuttā yogino Brahmasamā hutvā viharanti seṭṭhaḥḥena niddosabhāvena ca Brahmavihārā ti vuccanti.

« On doit comprendre que les *Brahmavihāra* sont ainsi nommés parce qu'ils représentent les meilleurs exercices spirituels et parce qu'ils sont exempts de défauts. Ces exercices sont, en effet, les meilleurs (*seṭṭha*), parce qu'ils constituent la conduite parfaite envers les êtres. Et, de même que les Brahmā vivent, l'esprit pur, ainsi font les *yogin*, qui deviennent semblables aux Brahmā², en s'adonnant à ces exercices. Pour ces raisons, on appelle ces exercices *Brahmavihāra*. On entend par là que ce sont les meilleurs et qu'ils sont exempts de défauts ».

Il est cependant impossible d'assimiler à l'état des Brahmā, — le bouddhisme en connaît plusieurs, — celui d'un homme dont l'existence individuelle s'est éteinte, qui jouit de la Béatitude suprême (*nicchāto nibbuto sītibhūto sukhaḥpaḥisaṃvedī*), autrement dit, qui a atteint le Nirvāṇa³. « Le *Rūpa-* et l'*Ārūpyadhātu* sont habités par les dieux du Brahmāloka. Ces Brahmā sont libérés du désir et plongés dans les joies de la méditation qui constitue leur seule et unique nourriture. Cependant ils ne sont pas exempts d'erreurs et se croient souvent, à tort, les créateurs de l'univers ; mais, comme le reste du monde, ils sont soumis à la loi du *karman* et destinés à renaître »⁴. Le *Mahāgovinda-Suttanta* met dans la bouche du Buddha les paroles suivantes :

« En ce temps-là, j'étais le brahmane Mahāgovinda. Je montrais à ces disciples le chemin qui mène à la communion [avec Brahmā] dans le *Brahmaloka*. Mais, Pañcasikha, ce *Brahmacariya*-là ne conduit pas à l'indifférence, au détachement, à la cessation, à l'apaisement, à la Connaissance, à l'Éveil, au Nibbāna, mais seulement à la renaissance dans le *Brahmaloka*. En revanche, Pañcasikha, ce *brahmacariya*-ci, que je professe, conduit à l'indifférence totale, au détachement, à la cessation, à l'apaisement, à la Connaissance, à l'Éveil, au Nibbāna ; et ce *brahmacariya* est le chemin noble à huit membres »⁵.

(1) A tort, Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 77, n. 3 ; *Dhamma und Brahman*, p. 8.

(2) Cf. Appendice III.

(3) Dans un passage parallèle (*A. V*, p. 65), nous lisons en effet : *diṭṭhe va dhamme nicchāto nibbuto sītibhūto anupādāparinibbānaṃ paññāpemi*. (Sur *anupādā-parinibbāna*, cf. *infra*, p. 110 et n. 3).

(4) Lamotte, *Histoire*, p. 761.

(5) *ahaṃ tena samayena Mahāgovindo brāhmaṇo ahoṣiṃ. ahaṃ tesam sāvakanam Brahmāloka-sahavyatāya maggaṃ desesiṃ. taṃ kho pana, Pañcasikha, Brahmācariyaṃ*

Les expressions *brahmabhūta*, *ṛbhūya*, etc., sont bien connues dans la littérature védāntique. Nous lisons ainsi dans la *Bhagavadgītā*:

yo 'ntaḥsukho 'ntarārāmas tathāntarjyotir eva yaḥ |
sa yogī brahmanirvāṇaṃ brahmabhūto 'dhigacchati || (V, 24).
praśāntamanasaṃ hy enaṃ yoginaṃ sukham uttamam |
upaiti śāntarajasaṃ brahmabhūtam akalmaṣam || (VI, 27).
māṃ ca yo 'vyabhicāreṇa bhaktiyogena sevate |
sa guṇān samatītyaitān brahmabhūyāya kalpate || (XIV, 26).
ahaṃkāraṃ balaṃ darpaṃ kāmaṃ krodhaṃ parigrahaṃ |
vimucya nirmamaḥ śānto brahmabhūyāya kalpate ||
brahmabhūtaḥ prasannātmā na śocati na kāṅkṣati |
samaḥ sarveṣu bhūteṣu madbhaktiṃ labhate parām || (XVIII, 53-54).

« Celui qui ne trouve de bonheur, de joie, de lumière qu'au dedans, ce *yogin*, devenu *brahman* (*brahmabhūta*), atteint le *brahmanirvāṇa* »¹.

« Le *yogin* qui a l'esprit apaisé, dont les passions sont calmées, qui est sans tache, qui est devenu *brahman*, atteint la Béatitude suprême ».

« Et celui qui me sert avec une dévotion sans défaillance, celui-là, dépassant ces *guṇa*, est en mesure de devenir *brahman* ».

« Si, affranchi d'égoïsme, de violence, d'insolence, de désirs, de colère, de possession, on est sans 'mien' et en repos, on est en mesure de devenir *brahman*².

« L'homme qui est devenu *brahman* a l'âme sereine ; il est exempt de chagrin et de désirs. Regardant tous les êtres d'un œil égal³, il atteint à la dévotion suprême envers moi ».

Ces stances ne rappellent-elles pas un peu les textes pālis que nous

na nibbidāya na virāgāya na nirodhāya na upasamāya na abhiññāya na sambodhāya na nibbānāya saṃvattati, yāvad eva Brahmālokūpapattiyā. idaṃ kho pana me, Pañcasikha, brahmacariyaṃ ekantanibbidāya virāgāya nirodhāya upasamāya abhiññāya sambodhāya nibbānāya saṃvattati, ayaṃ eva ariyo aṭṭhaṅgiko maggo..., D. II, p. 251. (*Brahmaloka-sahavyatāya* = *Brahmaloke Brahmunā saha-bhāvāya*, Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsinī*, II, p. 670. Sur *sahavyatā*, voir aussi *infra*, p. 150, n. 5). — Le vrai *brahmacariya* (= sanskrit *brahmacarya*) est celui qui conduit, non pas à la condition des Brahmā, mais au *brahman* (= *nirvāṇa*) [cf. *infra*, p. 90 et n. 7]. Voir aussi *supra*, p. 11, n. 1 (p. 12).

Voir aussi S. I, p. 181 (cf. *infra*, p. 90, n. 6). Dans *M.*, Sutta 97 (vol. II, pp. 195-196), Sāriputta établit le brahmane Dhānañjani dans le *Brahmaloka*, qui est inférieur (*hīna*), alors qu'il y a une tâche plus haute à accomplir (*sati uttarikaraṇīye*); et il encourt ainsi le reproche du Buddha. Rappelons aussi que, d'après *M.*, Sutta 52, les *Brahmavihāra* sont, comme les méditations (*jhāna*), « conditionnés » (*abhisamkhata*) et, par suite, ils sont impermanents (*anicca*) et doivent, suivant leur nature inhérente, prendre fin (*nirodhadhamma*). [Cf. *supra*, p. 15, n. 1]. Sur l'attitude des Nikāya à l'égard des prétentions des Brahmā, voir *supra*, p. 54, n. 2. — Cf. Coomaraswamy, *The Living Thoughts of Gotama the Buddha* (London, 1948), p. 26.

(1) Sur *brahmanirvāṇa*, cf. *infra*, p. 91 et n. 2.

(2) Traduction (modifiée) de S. Lévi et J.-T. Stickney (*Bhagavadgītā*, Paris, 1938).

(3) Cf. *supra*, p. 36.

avons cités plus haut¹? Et pourtant, il ne peut s'agir, dans la *Gītā*, de « devenir Brahmā »²!

L'expression *brahmabhūta* est employée, dans le Canon pāli, non seulement pour les Arahant, mais aussi pour le Buddha lui-même³. On utilise, en même temps, une autre expression synonymique : *dhammabhūta*⁴. Nous lisons ainsi dans l'*Aggañña-Suttanta*⁵:

tumhe khv attha, Vāseṭṭha, nānā-jaccā nānā-nāmā nānā-gollā nānā-kulā agārasmā anagāriyaṃ pabbajitā. « ke tumhe » ti puṭṭhā samānā, « samaṇā sākya-puṭṭiy' amhā » ti paḷijānātha. yassa kho pan' assa, Vāseṭṭha, Tathāgata saddhā nivīṭṭhā mūla-jātā paliṭṭhitā dalhā asaṃhāriyā samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā Mārena vā Brahmunā vā kenaci vā lokasmiṃ, tass' etaṃ kallaṃ vacanāya: « Bhagavato 'mhi putto oraso mukhato jāto dhammajo dhammanimmitto dhammadāyādo » ti. — taṃ kissa hetu? — Tathāgatassa h' etaṃ, Vāseṭṭha, adhivacanāṃ: Dhamma-kāyo iti pi Brahma-kāyo iti pi, Dhamma-bhūto iti pi Brahma-bhūto iti pi.

« Ô Vāseṭṭha, vous, qui avez des naissances différentes, des noms différents, et qui appartenez à des lignées et à des familles différentes, — vous avez quitté vos foyers pour entrer dans la vie errante. Et lorsqu'on vous demande : ' Qui êtes-vous? ', vous répondez : ' Nous sommes des Samaṇa qui suivent le Fils des Sakya ' ⁶. Mais celui, Vāseṭṭha, dont la foi dans le Tathāgata est fondée, enracinée, établie, ferme et ne peut être ébranlée par un Samaṇa ou par un Brāhmaṇa, par un Deva ou par Māra, par un Brahmā ou par qui que ce soit dans le monde, — celui-là est en droit de dire : ' Je suis un fils véritable du Bhagavant, né de sa bouche, né du Dhamma, fait du Dhamma, héritier du Dhamma '. — Pourquoi cela? — Parce que, Vāseṭṭha, on applique au Tathāgata les désignations suivantes : ' Celui qui a pour corps le Dhamma ' (*Dhamma-kāya*), ou ' Celui qui a pour corps le Brahman ' (*Brahma-kāya*); ' Celui qui est devenu le Dhamma '

(1) Voir aussi Mrs. Rhys Davids, *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism* (= *Buddhist Psychology*³, London, 1936), p. 231.

(2) Cf. *brahmabhūta*, *Vivekacūḍāmaṇi*, 224, 568; *brahmībhūta*, *ibid.*, 556 (cité ci-dessous, p. 113, n. 1; voir aussi Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 3, 15). — Manu, I 98 (cité ci-dessous, p. 88, n. 7; p. 93); XII, 102. — *Mbh.*, cité plus haut, p. 69, n. 2. — *kalpate brahmabhūyase*, *ibid.*, XII, 8751. —

*atrātmavyatirekeṇa dvilīyaṃ yo na paśyati |
brahmabhūtaḥ sa eveha vedaśāstra udāhṛtaḥ ||*

vers cité par Śaṅkara (?), *Śvetāśvataropaniṣad-bhāṣya*, Introduction, p. 17.

L'idée se trouve, il va sans dire, dans les Upaniṣad anciennes. Cf. *supra*, p. 14 et n. 6; *infra*, p. 90 et n. 5.

(3) A l'origine, le bouddhisme ne semble pas faire de distinction entre le Buddha et les Arahant. Cf. Oldenberg, *Buddha* (éd. 1961), p. 394, n. 111 (= Oldenberg-Foucher⁴, p. 364, n. 3); Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, II (= *Sacred Books of the Buddhists*, III, London, 1910, cinquième édition, 1966), pp. 2, 89, n. 1; III (= *Sacred Books of the Buddhists*, IV), p. 6.

(4) Cf. aussi *infra*, p. 91, n. 4.

(5) *D.* III, p. 84.

(6) Cf. *Vin.* II, p. 239 (*Cullavagga*, IX, 1, 4), *infra*, p. 155, n. 1.

(*Dhamma-bhūta*), ou 'Celui qui est devenu le Brahman' (*Brahma-bhūta*) »¹.

A propos de ce passage encore, Buddhaghosa écrit : *Dhammo hi seṭṭhañña Brahmā ti vuccati*². Pourtant, notre texte fait clairement ressortir que *brahma*⁰, dans *brahmabhūta*, n'est pas un Brahmā : *yassa kho pan' assa, Vāseṭṭha, Tathāgate saddhā nivīṭṭhā... asaṃhāriyā samaṇena vā brāhmaṇena vā devena vā Mārena vā Brahmunā vā kenaci vā lokasmiṃ...* Ce Sutta a pour objet d'établir la supériorité du Dhamma par rapport aux brahmanes³. Ceux-ci prétendent que leur classe (*vaṇṇa*) est la meilleure (*seṭṭha*), parce qu'ils sont « les fils véritables du Brahmā, nés de sa bouche, créés par Brahmā, héritiers de Brahma »⁴. Mais les « fils véritables du Bhagavant (Tathāgata) », qui n'appartiennent à aucune classe sociale, sont supérieurs aux brahmanes, parce qu'ils sont « nés du Dhamma (= *brahman* = Buddha), faits du Dhamma, héritiers du Dhamma ». Tel est, à notre avis, le vrai sens du texte : il ne s'agit pas là d'un simple parallélisme entre les prétentions brahmaniques et la doctrine bouddhique, comme on l'a pensé quelquefois⁵.

(1) Cf. *M. I*, p. 111 ; III, pp. 195, 224 ; *S. IV*, p. 94 ; *A. V*, pp. 226, 256 ; *It.*, p. 57 ; *Sn.* 561, 563. — Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 78 ; *Dhamma und Brahman*, p. 7.

(2) *Sumaṅgalavilāsini*, III, p. 865, citée par Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 78. Selon Geiger, *Dhamma und Brahman*, p. 8 (cf. *Pāli Dhamma*, p. 77, n. 3). Buddhaghosa aussi parle de *brahman* et non pas de Brahmā. Mais cette interprétation est inexacte. Cf. *supra*, p. 80.

(3) D'après notre texte, le Dhamma est le Principe suprême (« das höchste Prinzip », Geiger) : *dhammo hi seṭṭho jan' etasmiṃ diṭṭhe yeva dhamme abhisamparāyaṇa ca*. Le Buddha et les Arahant sont supérieurs à tous, puisqu'ils en représentent le plus parfait accomplissement (« vollkommenste Verwirklichung », Geiger). Mais, d'un autre point de vue aussi, le Dhamma est supérieur aux brahmanes, etc. Les brahmanes ne sont brahmanes que par le Dhamma qui leur est propre. Il en est de même pour les autres classes sociales, ainsi que pour les Samaṇa (voir ci-dessous) : *tesaṃ ñeva suttānaṃ anaññānaṃ sadisānaṃ ñeva no asadisānaṃ dhammen' eva no adhammena*. Geiger fait remarquer : « Der hier jeweils wirksame *dh.* ist also ein beschränkter, begrenzter *dh.*, ein Ausschnitt des grossen Weltgesetzes, oder seine Anwendung auf die besondern Fälle und Verhältnisse ». (*Pāli Dhamma*, pp. 79-80 ; sur *dhammā*, au pluriel, cf. *ibid.*, pp. 8-9). — Cf. *infra*, p. 96 et n. 7. (Sur les locutions *dhammen' eva no adhammena* et *sadisānaṃ ñeva no asadisānaṃ*, cf. Geiger, p. 79, n. 3).

(4) *Brahmuno puttā orasā mukhato jātā Brahmajā Brahmanimmitā Brahmādāyādā*, *D. III*, p. 81. Cf. *M. II*, pp. 84, 148.

(5) « Just as a *brāhmaṇa* would say that he is born of Brahmā, through his mouth — *Brahmuno putto oraso mukhato jātō brahmajo brahmanimmito brahmādāyādo* — so a *Sakyaputtiya-samaṇa* may say that he is born of Bhagavā, through his mouth, born of his doctrine, made of his doctrine, etc. Though in this passage Dhamma is equated with Brahmā (sic !), the context shows that there is no metaphysical sense in it ; it is only to draw a parallel between a *brāhmaṇa* and a *Sakyaputtiya-samaṇa* that *Dhammakāya* is equated with *Brahmakāya* », N. Dutt, *Aspects of Mahāyāna Buddhism and its relation to Hinayāna* (London, 1930), p. 99. Cf. aussi Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 78 : « Am klarsten aber tritt die Ablösung des *brahman*-Begriffes durch *dhamma* hervor in der Formel, in der der Anhänger des Tathāgata als dessen geistiger Sohn bezeichnet wird. Sie lautet : *bhagavato putto oraso mukhato jātō dhammajo dhammanimmito dhammadāyādo...* Diese Formel lehnt sich nämlich im Wortlaut an die an, mit welcher die Brahmanen den Vorrang ihrer Kaste begründen : *brahmuno puttā orasā mukhato jātā brahmajā brahmanimmitā brahmādāyādā...* Es wird nun der Begriff *brahman* durch *dhamma* (bzw. *bhagavanti*) ersetzt ». — Cf. *infra*, p. 96, n. 4.

Naturellement, le bouddhisme¹ ne pouvait accepter l'interprétation brahmanique de l'origine des classes sociales, qui ne fait que consacrer la hiérarchie existant entre elles : le brahmane serait issu de la bouche du Puruṣa-Brahmā, le Kṣatriya de ses bras, le Vaiśya de ses cuisses, et le Śūdra de ses pieds². L'*Aggañña-Sutta*³ expose donc une cosmogonie, qui rend compte de l'origine du monde et de la race humaine, ainsi que de l'évolution « naturelle » des quatre classes (*vaṇṇa*), suivant les occupations des hommes⁴ : on vit, tout d'abord, les Kṣatriya/Khattiya, « maîtres des champs » (*khettānaṃ patīti kho Khattiyo*), élus par le peuple désireux de l'ordre et de la justice ; puis les brahmanes, voués à la méditation et à l'enseignement⁵,

(1) Sur l'attitude sociale du bouddhisme, cf. aussi W. Rāhula, *History of Buddhism in Ceylon* (Colombo, 1956), pp. 233 et suiv. — « The Buddhist counter-assertions are that in freedom as against freedom members of each caste are on an exact level, for it is not caste in itself that is undesirable or to be done away with (which Gotama never tried to do), but the arrogant brahman claims », I. B. Horner, *The Middle Length Sayings*, II (*Pāli Text Society Translation Series*, No. 30, London, 1957), p. xxii.

(2) *ṚV.* X, 90, 12 ; Manu, I, 31.87.93. Cf. *Viṣṇu-Purāṇa*, I, 6 (éd. Jivānanda Vidyāsāgara, Calcutta, 1882) ; *Bhāgavata-Purāṇa*, II, 1, 37 ; XI, 17, 13 ; H. Brunner, « Analyse du *Suprabhedāgama* », *JA.* 1967, p. 42. — J. Muir, *Original Sanskrit Texts*, I (London, 1858), pp. 5 et suiv.

Tel n'est peut-être pas le sens originel du mythe. La société est un organisme composé de divers membres, et les quatre parties du corps peuvent symboliser uniquement les diverses fonctions attribuées aux quatre classes sociales (bouche : brahmane [enseignant] ; bras : Kṣatriya [guerrier] ; cuisses [qui sont le siège de l'effort, *ihāśraya*, dit Śaṅkara, *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, I, 4, 6, p. 107] ; Vaiśya [agriculteur, etc.] ; pieds : Śūdra [serviteur]). Tout comme le corps ne peut fonctionner sans la coopération de tous ses membres, de même la société ne peut fonctionner sans la coopération de toutes ces classes. Cf. Gandhi : « The four Varnas have been compared in the Vedas to the four members of the body, and no simile could be happier. If they are members of one body, how can one be superior or inferior to another ? If the members of the body had the power of expression and each of them were to say that it was higher and better than the rest, the body would go to pieces ». (*In search of the Supreme*, compiled and edited by V. B. Kher, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, vol. III, 1962, p. 128). Voir aussi D. M. Datta, *The Philosophy of Mahātmā Gandhi* (Madison, The University of Wisconsin Press, 1953), p. 104 ; Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, pp. 76-77 (édition américaine : Macmillan, New York, s. d.) ; *Eastern Religions and Western Thought*² (Oxford University Press, 1940), pp. 355 et suiv.

Peut-être est-il permis de penser que la division de la société indienne en quatre classes est antérieure au *Puruṣa-Sūkta*. De telles divisions existaient aussi dans d'autres communautés indo-européennes. Le *Puruṣa-Sūkta*, en faisant émaner les quatre classes sociales du Principe universel, l'Homme cosmique (Puruṣa), proclamait sans doute, pour la première fois, leur identité essentielle. — Voir aussi P. Mus, « Où finit Puruṣa ? », dans *Mélanges Louis Renou*, pp. 539 et suiv.

(3) Sur ce texte, voir aussi U. Schneider, « Acht Etymologien aus dem Aggañña-Sutta », dans *Asiatica: Festschrift Friedrich Weller* (Leipzig, 1954), pp. 575 et suiv. ; « Ein Beitrag zur Textgeschichte des *Aggañña-Suttanta* », *IJ.* I (1957), n° 4, pp. 253 et suiv.

(4) Cette théorie de l'évolution des classes sociales (sans la cosmogonie) est reprise dans le *Śārdūlakarṇāvadāna* (éd. Sujitkumār Mukhopādhyāya, Viśvabhāratī, Śantiniketan, 1954, pp. 32-33).

(5) Notre texte distingue les contemplatifs (*jhāyaka*) des enseignants (*ajjhāyaka*). C'est, dit-il, lorsqu'ils furent incapables de soutenir la méditation dans leurs huttes de feuilles, au sein des forêts, que certains brahmanes allèrent s'installer près des villages

ensuite les Vaiśya/Vessa, qui s'adonnaient à l'élevage, au commerce et à d'autres occupations de ce genre¹, enfin les Śūdra/Sudda, adonnés à la chasse (?)². Ce n'est donc pas un Être cosmique qui a émis les quatre classes des différentes parties hiérarchisées de son corps, mais c'est le même peuple qui s'est divisé. Il n'y a pas une hiérarchie réelle entre les quatre classes : elles ne se distinguent les unes des autres que par les qualités et les fonctions auxquelles elles correspondent. Malgré leurs différences apparentes, elles retrouvent leur égalité lorsque les brahmanes, les Kṣatriya, les Vaiśya et les Śūdra, « blâmant leurs *dhama* propres » (*sakaṃ dhamaṃ garaḥamāno*), deviennent des Samaṇa. Et notre texte conclut en disant que le *bhikkhu* Arahant, qui a atteint la Perfection suprême, autrement dit, qui est devenu le Dhamma, le *brahman* (*dhambhūta*, *brahmabhūta*), est supérieur à toutes les classes sociales.

Cette attitude n'est pas étrangère à l'hindouisme. *Cāturvarṇyaṃ mayā sṛṣṭaṃ guṇakarmavibhāgaśaḥ*, dit la *Gītā*³. « Il n'y avait à l'origine,

et des villes, et composèrent des livres (les Veda) : *tesaṃ ũeva kho, Vāseṭṭha, sattānaṃ ekacce sattā araṇṇāyatane paṇṇa-kuṭṭisu taṃ jhānaṃ anabhisambhuṇamānā gāma-sāmanāṃ nigama-sāmanāṃ osaritvā ganthe karontā acchanti. (ganthe karontā ti tayo vede abhisamkharontā c' eva vācentā ca*, Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsini*, III, p. 870). — Les enseignants ne représentaient donc qu'une partie dégénérée des brahmanes. Notre texte explique le mot *ajjhāyaka* « enseignant » (*Śārdūlakarṇāvadāna : adhyāpaka*) dans le sens de « celui qui ne médite pas » (*a-jjhāyaka* : plaisanterie linguistique, qui cache sans doute un sentiment profond !) : *na dān' ime jhāyanlīti kho, Vāseṭṭha, « Ajjhāyakā, Ajjhāyakā » tv eva tatiyaṃ akkharaṃ upanibbattaṃ*. — Selon le bouddhisme, le brahmane véritable est « celui qui écarte le mal ». Voir *infra*, p. 86 et n. 3. [Cf. Index : “Étymologies”.]

(1) *vissula-kammante = gopakamma-vāṇijakammādike vissute uggate kammante*, Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsini*, III, p. 871.

(2) *luddācārā khuddācārā ti kho, Vāseṭṭha, « Suddā, Suddā » tv eva akkharaṃ upanibbattaṃ*. — Interprétation douteuse. Buddhaghosa n'est d'aucun secours. Le *Śārdūlakarṇāvadāna* omet *luddācārā* (= sanskrit *raudrācārā*?) : *athāṇyatame sattvāḥ kṣudreṇa karmaṇā jīvikāṇ kalpayanti sma ; teṣāṇi śūdrā ili saṃjñā udapādi. (Śārdūlakarṇāvadāna, p. 33, éd. Sujitkumār Mukhopādhyāya, déjà citée). Sur sudda = khudda (< kṣudra), cf. U. Schneider, « Acht Etymologien... », loc. cit., p. 580.*

(3) *BhG. IV, 13. Cf. XVIII, 41 et suiv. (P. V. Kane, History of Dharmaśāstra, V, 2 [Poona, 1962], pp. 1635-1636). A propos des occupations « naturelles » (svabhāvaja, sahaja, BhG. XVIII, 42-44. 48 ; cf. aussi Kālidāsa, Śakuntalā, VI, 1 [éd. Pischel-Cappeller, HOS. 16]), cf. Socrate dans Platon, République, II, 370 a-b : « ... no two people are born exactly alike. There are innate differences which fit them for different occupations ... more things will be produced and the work be more easily and better done, when every man is set free from all other occupations to do, at the right time, the one thing for which he is naturally fitted ». (F. M. Cornford, *The Republic of Plato* [New York-London, Oxford University Press, 1945, etc.], pp. 56-57).*

Socrate a dit en outre : « It is true, we shall tell our people in this fable, that all of you in this land are brothers ; but the god who fashioned you mixed gold in the composition of those among you who are fit to rule, so that they are of the most precious quality ; and he put silver in the Auxiliaries, and iron and brass in the farmers and craftsmen. Now, since you are all of one stock, although your children will generally be like their parents, sometimes a golden parent may have a silver child or a silver parent a golden one, and so on with all the other combinations. So the first and chief injunction laid by heaven upon the Rulers is that, among all the things of which they must show themselves good guardians, there is none that needs to be so carefully watched as the mixture of metals in the souls of the children. If a child of their own is born with an alloy of iron or

ô Yudhiṣṭhira, qu'une seule classe dans le monde ; les quatre classes furent instituées par suite de la différenciation des fonctions »¹. Ce vers-ci est-il du *Mahābhārata*? Nous ne pouvons le savoir. Cependant, l'idée se trouve dans le *Sāntiparvan*². N'oublions pas, d'autre part, que le bouddhisme n'a jamais rejeté l'idéal du brahmane. D'après l'*Aggañña-Sutta* lui-même, le mot *brāhmaṇa* veut dire : « celui qui écarte le mal »³. Le *Dhammapada* contient tout un chapitre intitulé

brass, they must, without the smallest pity, assign him the station proper to his nature and thrust him out among the craftsmen or the farmers. If, on the contrary, these classes produce a child with gold or silver in his composition, they will promote him, according to his value, to be a Guardian or an Auxiliary. They will appeal to a prophecy that ruin will come upon a state when it passes into the keeping of a man of iron or brass ». (*Ibid.*, III, 415 a-c : Cornford, pp. 106-107)^a.

Il nous semble qu'un principe semblable guidait, à l'origine, l'organisation sociale dans l'Inde. C'était donc un compromis entre l'hérédité et la mobilité sociale. Voir aussi les notes de Radhakrishnan, *Bhagavadgītā*² (London, 1949, etc.), pp. 364 et suiv. — A tort, Edgerton, *Bhagavadgītā*, pp. 161-162 (« Harper Torchbooks », New York, 1964).

(1) *ekavarṇam idaṃ pūrvaṃ viśvam āsīd Yudhiṣṭhira |
karmakriyāviśeṣeṇa cāturvarṇyaṃ pratiṣṭhitam ||*

vers cité dans la *Vajrasūci* : A. Weber, « Über die *Vajrasūci* (Demantnadel) des *Aśvaghoṣa* », *Philologische und historische Abhandlungen der Königl. Akademie der Wissenschaften zu Berlin*, 1859, p. 226, v. 40 ; Sujitkumār Mukhopādhyāya, *The Vajrasūci of Aśvaghoṣa* (Viśvabhāratī, Śāntiniketan, deuxième édition, 1960), p. 10, v. 41.

Il semble encore impossible de préciser les relations qui existent entre la *Vajrasūci*, attribuée tantôt à Aśvaghoṣa, tantôt à Dharmakīrti (E. H. Johnston, traduction du *Buddhacarita* [= *Panjab University Oriental Publications* No. 32, Calcutta, 1936], p. xxii ; contre l'attribution à Dharmakīrti, cf. Sujitkumār Mukhopādhyāya, *op. cit.*, pp. xi-xiii), et la *Vajrasūci* (ou *śūcīkā*)-*Upaniṣad*, quelquefois attribuée à Śaṅkara. (Généralement, on considère l'*Upaniṣad* comme une adaptation de la *Vajrasūci*, due à un auteur hindou). Cependant, l'identité des titres et la ressemblance des contenus (les premiers paragraphes des deux textes disent à peu près la même chose, et parfois dans les mêmes termes) prouvent que certains milieux hindous et bouddhiques ont réagi de la même manière contre les prétentions absurdes des brahmanes. Tout l'intérêt de la *Vajrasūci* réside, d'ailleurs, dans le fait qu'elle combat ces prétentions à l'aide de textes hindous.

(2) *Mbh.* XII, ch. 181 (édition critique). Cf. E. W. Hopkins, *Ethics of India* (New Haven, Yale University Press, 1924), p. 131 ; P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, II, 1 (Poona, 1941), p. 101 ; V, 2 (1962), p. 1636.

(3) *pāpake akusale dhamme bāhenlīlī kho, Vāseṭṭha, « Brāhmaṇā, Brāhmaṇā » tv eva paṭhamaṃ akkharaṃ upanibbattaṃ*. Cf. *Vin.* I, p. 3 (*Mahāvagga*, I, 2, 3 = *Ud.* I, 4, p. 3 = *Netti*, p. 150) :

*yo brāhmaṇo bāhitapāpadhammo
nīhuhūṅko nīkasāvo yatatto |
vedantaḡū vusitabrahmacariyo*

*dhammena so brāhmaṇo brahmvādaṃ vadeyya || [dhammena so brāhmaṇo brahmvādaṃ vadeyya = « brāhmaṇo ahan » ti etaṃ vādaṃ dhammena nāyena vadeyya, Dhammapāla, Paramatthadīpanī: Udānaṭṭhakathā, p. 55 ; cf. Buddhaghosa, Samantapāsādikā, V, p. 958. Cette interprétation est tout à fait en accord avec le contexte ; il ne faut pas voir dans brahmvāda, comme le fait, après Mrs. Rhys Davids (cf. I. B. Horner, *The Book of the**

a. Aussi ridicule que cela puisse paraître dans un livre écrit en français, nous citons — faute de savoir le grec — cette traduction anglaise, dans laquelle nous avons lu la *République*, et qui nous a paru beaucoup plus claire que la traduction française de E. Chambry (coll. Budé).

Brāhmaṇavagga (ch. XXVI). Mais, d'après notre texte, « ce n'est ni par les tresses, ni par la lignée, ni par la naissance que l'on est brahmane. Celui en qui résident la Vérité et le Dhamma, celui-là est heureux, il est brahmane »¹. Autrement dit, ce n'est ni par sa naissance, ni par les signes extérieurs d'une vie sainte que l'on devient brahmane : c'est la pureté intérieure qui fait un brahmane². La *Chāndogya-Upaniṣad* (IV, 4) proclamait déjà cet idéal dans le célèbre épisode de Satyakāma :

Discipline, IV [= *Sacred Books of the Buddhists*, XIV, London, 1951], p. 4, n. 3), Radhakrishnan (*Up.*, p. 679), un synonyme de *brahma-vidyā* (*provāca tām tattvato brahma-vidyām*, *Muṇḍ.Up.* I, 2, 13). Le mot *vedanta*, dans *vedantaḡū*, d'autre part, ne désigne pas une doctrine particulière. Selon l'interprétation que l'on trouve déjà dans les anciens textes (cf. *Sn.* 529, avec *Paramatthajotikā*, II, 2, pp. 430-431), le mot *veda*, dans *vedantaḡū* (ou *vedagū*), signifie « connaissance » (*ñāṇa*, d'après les commentaires) ou « sensation » (= *vedanā*). *Vedagū* ou *vedantaḡū* veut donc dire : « celui qui a atteint la Connaissance » (ou « qui est parvenu à la fin, *anta*, de la Connaissance »), ou encore : « celui qui a dépassé toutes les connaissances particulières » (*sabbaṃ vedam aticca vedagū so*, *Sn.* 529), ou « qui a dépassé toutes les sensations » (*sabbavedanāsu vītarāgo*, *ibid.*). Les commentateurs ajoutent un autre sens encore : « celui qui, au moyen de la Connaissance, est parvenu à la fin (de la naissance-vieillesse-mort, c'est-à-dire au Nirvāṇa) ». Ainsi, *Mahāniddeśa*, I, p. 93 (cf. pp. 204-205) : *vedehi jāti-jarā-maraṇassa antagato ... nibbānagato ... vedānaṃ vā antagato ti vedagū, vedehi vā antagato ti vedagū*. — Buddhaghosa, *Samantapāsādikā*, V, p. 958 : *vedehi vā antaṃ, tiṇṇaṃ (?) vedānaṃ vā antaṃ gatattā vedantaḡū*. Peut-être faut-il voir là, comme dans les expressions *tisso vijjā* et *tevijja* (épithète d'un vrai brahmane, c'est-à-dire du Buddha ou d'un Arahant [ci-dessous]), « l'antithèse bouddhique à l'autorité du Veda » (*PTS. Dictionary*, s.v. *veda*; cf. *ibid.*, article *vijjā*, à propos de *tisso vijjā* et *tevijja*). Dans les commentaires, *veda* est souvent glosé par *catu-magga-ñāṇa*. Ainsi, *Mahāniddeśa*, I, p. 93 : *vedā vuccanti catūsu maggesu ñāṇaṃ*. Il y a quatre Veda ! (Sur l'attitude des Upaniṣad et du bouddhisme à l'égard du savoir védique, cf. *infra*, pp. 119-120). Notons cependant que l'expression *vedāntaga* (= pāli *vedantaḡū*) se rencontre dans le *Mahābhārata* (par exemple, XIII, 1749 = XIII, 25, 63), où Nilakaṇṭha la glose par *jñātataṭṭva*. (Cf. Index IV). — Voir aussi Edgerton, *Dictionary*, s.v. *vedaka*.]

Voir aussi *S. I*, p. 141 ; *Dhp.* 388 ; *Ud.* I, 5, p. 4 (= *Netti*, p. 150) ; *Sn.* 519 (cf. *infra*, pp. 149-150) ; *Abhidharmakośa-vyākhyā*, citée par La Vallée Poussin, *AK.* VI, p. 244, n. 3 (éd. Wogihara [Tokyo, 1932-1936], p. 578). — *kundendudhavaṇaṃ hi brāhmaṇatvaṃ nāma sarvopāpasyāpakaraṇam*, *Vajrasūcī* (Weber, p. 221 ; Mukhopādhyāya, p. 4). Le *Śārdūlakarṇāvadāna* donne une interprétation différente : *atha teṣāṃ grāmaṃvāsinaṃ sattvānāṃ etad abhavat : duṣkarakārakā vata bhoḥ sattvā ye svakaṃ pari-graham utsṛjya grāmanigama-janapadebhyo bahir nirgatāḥ, teṣāṃ bahirmanaskā brāhmaṇā iti saṃjñā udapādi*. (*Śārdūlakarṇāvadāna*, p. 32, éd. Sujitkumār Mukhopādhyāya, déjà citée). [Sur *bāhayati*, *bāheti*, cf. Edgerton, *Dictionary*, s.v.].

(1) *na jaṭāhi na gottena na jaccā hoti brāhmaṇo |*

yaṃhi saccaṃ ca dhammo ca so sukhī so ca brāhmaṇo || Dhp. 393 ; traduction (modifiée) de Dhammārāma, *BEFEO.* LI, 2 (1963), p. 315.

(2) Cf. aussi *Dhp.* 141-142 ; *S. IV*, pp. 117-118 ; *Sn.* 136 et suiv., 462 (= *S. I*, p. 168), 249 ; *Vin.* I, p. 3 (ci-dessus, p. 86, n. 3) ; *Ud.* I, 9, p. 6 (= *Netti*, p. 151) ; *Soṇadaṇḍa-Sutta* (*D. I*, pp. 111 et suiv.). — *Mbh.* III, 13454 et suiv. (W. Rau, « Bemerkungen und nicht-buddhistische Sanskrit-Parallelen zum Pāli-Dhammapada », dans *Festschrift Nobel*, p. 167). — *Vajrasūcī*, vv. 13 et suiv., avec les notes de Sujitkumār Mukhopādhyāya. Voir aussi Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*, p. 375 ; *Up.*, p. 938 ; *The Hindu View of Life*, p. 86 (édition citée) ; Kshiti Mohan Sen, *Hinduism* (« Penguin Books », 1961), ch. 4 ; Hopkins, *op. cit.*, p. 131 ; Kane, *op. cit.*, II, 1, pp. 100-101 ; V, 2, pp. 1636-1637.

« Satyakāma Jābāla dit un jour à Jabālā, sa mère : ' Je désire, ô ma mère, faire mon noviciat de *brahmacārin*. Quelle est ma lignée (*gotra*) ? »

« Elle lui répondit : ' Je ne sais pas, mon enfant, à quelle lignée tu appartiens. Je vagabondais beaucoup comme servante, dans ma jeunesse, quand je t'ai conçu¹. Je ne sais donc pas quelle est ta lignée. Mais je m'appelle Jabālā, tu t'appelles Satyakāma. Nomme-toi donc Satyakāma Jābāla '.

« Allant donc à Hāridrumata Gautama, il lui dit : ' Je voudrais, Seigneur, faire mon noviciat de *brahmacārin* près de vous. M'admettez-vous, Seigneur ? »

« Celui-ci répondit : ' Eh bien ! de quelle lignée êtes-vous, mon ami ? ' — L'autre : ' Je ne sais, Seigneur, de quelle lignée je suis. J'ai interrogé ma mère. Elle m'a répondu : " Je vagabondais beaucoup comme servante, dans ma jeunesse, quand je t'ai conçu. Je ne sais donc pas de quelle lignée tu es. Mais je me nomme Jabālā, tu te nommes Satyakāma ". Je suis donc Satyakāma Jābāla '.

« Gautama répondit : ' Seul un brahmane peut parler si franchement. Apportez le bois à brûler. Je vous initierai. Vous ne vous êtes pas écarté de la Vérité '.

D'après le *Dhammapada*², le brahmane ou Arahant³ est celui qui s'est libéré de tous les liens de l'existence, qui est « apaisé » (*sītibhūta*), « éteint » (*nibbuta*), affranchi de toute individualité (*nirupadhi*)⁴, — qui est « éveillé » (*buddha*), « qui connaît l'Incréé » (*akataññu*)⁵, « qui est plongé dans l'Immortel » (*amatogadham anuppatta*), par delà le bien et le mal (*puññañ ca pāpañ ca ubho saṅgaṃ upaccagā*)⁶, — autrement dit, qui connaît le *brahman*, qui est devenu le *brahman*. Or, n'est-ce pas la définition du mot *brāhmaṇa* que donne la *Bṛhadāranyaka-Upaniṣad* ?

(1) *bahv ahaṃ carantī paricāriṇī yauvane tvām alabhe*. Senart traduit différemment (cf. aussi le commentaire de Śaṅkara).

(2) Cf. aussi *Sn.* 620 et suiv. (*Vāseṭṭha-Sutta = M.*, Sutta 98).

(3) Sur l'équivalence *Brāhmaṇa = Arhant*, cf. aussi *Avadānaśataka*, cité par P. Mus, « Le sourire d'Angkor », *Artibus Asiae*, XXIV, 3/4 (1961) [*Felicitation Volume offered to Professor George Coëds on the occasion of his Seventy-fifth Birthday*], pp. 366-367 ; « Où finit Puruṣa ? », *loc. cit.*, p. 562.

(4) Cf. *infra*, p. 106.

(5) Cf. *supra*, p. 11, n. 1 ; *infra*, p. 120.

(6) Cf. *supra*, p. 16, n. 3 ; Appendice I.

(7) *BĀU.* III, 5 ; 8, 10 ; IV, 4, 23. Cf. aussi *Vajrasūcī (*sūcikā)-Upaniṣad* (Radhakrishnan, *Up.*, pp. 935 et suiv.) ; *ChU.* IV, 1, 7. (*brāhmaṇa = brahmaṇa*, Śaṅkara).
utpallir eva viprasya mūlir dharmasya śāśvatī |
sa hi dharmārtham utpanno brahmabhūyāya kalpate || Manu, I, 98 (cf. infra, p. 93).
japyenaiva tu saṃsidhyed brāhmaṇo nātra saṃśayaḥ |
kuryād anyan na vā kuryān maitro brāhmaṇa ucyaṭe || Ibid., II, 87 : vers cité par Śaṅkara, Brahma-sūtra-bhāṣya, III, 4, 38. Cf. Mbh. XII, 60, 12 (édition critique) :
pariniṣṭhitakāryas tu svādhyāyenaiva brāhmaṇaḥ |
kuryād anyan na vā kuryān maitro brāhmaṇa ucyaṭe || Voir aussi supra, p. 37, n. 1.
 — *brāhmaṇo brahmaṇaḥ saṃbandhī brahmaṇi līyata ity āgameṣūcyate*, Kullūka sur Manu, II, 87.

Quelle qu'ait été, au niveau inférieur, l'attitude de de l'hindouisme à l'égard des classes et des castes (*varṇa* et *jāti*)¹, — ce n'est pas ici le lieu d'en parler, — il est certain que celui qui devenait le *brahman* et qui, par suite, « regardait tous les êtres d'un œil égal »², — brahmane, vache, éléphant, chien, Cāṇḍāla³, — était considéré comme supérieur à toutes les catégories sociales. Celui qui est devenu *brahman* « est mon *guru*, qu'il soit un Cāṇḍāla ou un brahmane », écrivait l'auteur du *Maniṣā-pañcaka* (attribué à Śaṅkara)⁴.

Le Canon pāli reconnaît donc l'Absolu upaniṣadique, en identifiant le Dhamma avec le *brahman*: *Dhammakāyo iti pi Brahmakāyo iti pi, Dhammabhūto iti pi Brahmabhūto iti pi*. Le *Samyutta-Nikāya*, nous l'avons vu, fait dire au Buddha : « Celui qui voit le Dhamma me voit, et celui qui me voit, voit le Dhamma »⁵. Nous savons maintenant que le Buddha est identifié également avec le *brahman*. Conformément à la pensée upaniṣadique, les textes pālis identifient, d'autre part, le Dhamma-*brahman*-Buddha à l'*ātman*. Nous avons

D'après *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*, I, 4, 11 et suiv., alors que les Kṣatriya, les Vaiśya et les Śūdra sont des émanations de l'Un (le *brahman*), le brahmane est le *brahman* lui-même. Cf. Gandhi : « A Brāhmaṇa who considers himself superior to any single creature of God ceases to be a knower of Brahma » (*In search of the Supreme*, compiled and edited by V. B. Kher, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, vol. I, 1961, p. 115 [cf. vol. III, 1962, p. 131]).

Voir aussi J. Gonda, *Notes on Brahman* (Utrecht, 1950), ch. V, pp. 50 et suiv. ; Radhakrishnan, *The Hindu View of Life*, pp. 83-84 (édition citée). — Appendice III, et Index IV, s.v. *brāhmaṇa*.

(1) Les termes *varṇa* et *jāti* sont souvent confondus : cf. Kane, *op. cit.*, II, 1, p. 55 ; V, 2, p. 1633.

(2) *samaḥ sarveṣu bhūteṣu, BhG. XVIII, 54 (supra. p. 81)*. Cf. Manu, XII, 125 :

*evaṃ yaḥ sarvabhūteṣu paśyaty ātmānam ātmānā |
sa sarvasamatām etya brahmābhyeti paraṃ padam ||*

Voir aussi *supra*, p. 36 et n. 6 ; p. 37 et n. 2.

(3) *BhG. V, 18 (cf. Mbh. XII, 8752)*. [*Supra*, p. 36, n. 6]. Voir aussi *ChU. V, 24, 4*, avec Śaṅkara. — « The whole system of caste and untouchability is undermined by the perception of the Indwelling Self in all », Radhakrishnan, *Up.*, p. 445.

Cf. Maître Eckhart : « Que l'on prenne un moucheron tel qu'il est en Dieu, il est plus noble que l'ange le plus élevé ne l'est en soi. En Dieu toutes choses sont égales et sont Dieu-même ». (*Truités et Sermons*, traduits de l'allemand par F. A. et J. M. avec une introduction par M. de Gandillac, Paris, 1942, p. 178 [cf. p. 256]).

(4) *brahmaivāham idaṃ jagac ca sakalam cinmātravistāritaṃ
sarvaṃ caitad avidyayā triḡuṇayāśeṣaṃ mayā kalpitam |
iṭhaṃ yasya dr̥dhā matiḥ sukhatare nitye pare nirmale
cāṇḍālo 'stu sa tu dviḡo 'stu gurur ity eṣā maniṣā mama ||*

Maniṣā-pañcaka, 2 (*Minor Works of Śrī Śaṅkarācārya*, edited by H. R. Bhagavat [= Poona Oriental Series No. 8, deuxième édition, 1952], p. 364).

Cf. aussi *BĀU. IV, 3, 22*. L'*ātman-brahman* est au delà des distinctions entre brahmane, Kṣatriya, etc. (*apetabrahmakṣatrādibheda*) : Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, Introduction, p. 43 (cf. II, 3, 43). Voir aussi Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī, padya*, XV, 5 ; XVII, 45. — *Ātmabodha*, 11 ; *Aṣṭāvakra-Gītā*, I, 5. — Sureśvara, *Saṃbandha-vārttika*, 292-293, 363 (édition-traduction de T. M. P. Mahadevan = *Madras University Philosophical Series*, No. 6, 1958) ; *Naiṣkarmyasiddhi*, II, 88. — Cf. P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, 1. *Die Schüler Śaṅkaras* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, NR. 26), p. 11 (1917) et n. 1.

(5) *Supra*, pp. 61-62.

déjà parlé plus haut des textes qui indiquent tantôt l'équivalence du Tathāgata et de l'*ātman*, tantôt celle du Dhamma et de l'*ātman*¹. Voici encore un texte qui dit que tous les Buddha — du passé, du présent et de l'avenir — ont vénéré, vénèrent et vénéreront le Dhamma, et que tous ceux qui désirent connaître l'*ātman*, c'est-à-dire qui aspirent au « Grand Ātman »², doivent en faire autant :

ye ca atītā sambuddhā ye ca buddhā anāgatā |
yo c' etarahi sambuddho bahūnaṃ sokaṇāsano ||
sabbe saddhammagaruno vihaṃsu viharanti ca |
atho pi viharissanti esā buddhāna dhammatā ||
tasmā hi attakāmena mahattam abhikaṅkhatā |
saddhammo garukātabbo saraṃ buddhāna sāsanaṃ³ ||

Outre les textes pālis cités plus haut, il en est d'autres encore, où il est question du *brahman*. Le Buddha est « celui qui a atteint le *brahman* » (*brahmapatta*)⁴. Ce terme n'est qu'un synonyme de *brahmabhūta*, déjà rencontré plus haut. Atteindre le *brahman*, c'est, en effet, le devenir : *brahmaiva san brahmāpyeti*⁵. La Délivrance, dit-on encore, consiste à atteindre le *brahman* : *brahmapatti*⁶; et la discipline qu'il faut suivre pour y parvenir se nomme *brahmacariya* (= sanskrit °*carya*)⁷. Un vers attribué au Thera Udāyin contient encore l'expression *brahmapatha*, désignant le chemin qui mène à la Délivrance⁸; et l'un des manuscrits de l'*Aṅguttara-Nikāya*

(1) *Supra*, p. 11, n. 1 (cf. p. 68); p. 62 et n. 2.

(2) *attakāmena mahattam abhikaṅkhatā*. Cf. *supra*, pp. 3 et suiv., 37 et suiv., 48; p. 77, n. 1. — *ātmakāmāḥ* = *ātmajñānakāmāḥ*, Rāmatirtha sur *MaiU*. VII, 10. — Buddhaghosa prend *mahatta* comme un nom abstrait, dérivé de *mahant*: *mahattam abhikaṅkhatā ti mahantabhāvaṃ patthayamānena* (*Sāratthappakāsinī*, I, p. 204; *Manorathapūraṇī*, III, p. 26). A propos de notre interprétation, cependant, cf. Geiger, *Pāli Literature and Language*, II, § 92. 2.

(3) *S. I*, p. 140 (p. 141 de l'édition de Nālandā); *A. II*, p. 21 (p. 24 de l'édition de Nālandā). [*Aṅguttara* ajoute un passage sur le Saṃgha, qui manque dans le *Samyutta*]. — Citation (en accord avec Buddhaghosa, semble-t-il [note précédente]), *A. IV*, p. 91 (III, p. 222 de l'édition de Nālandā). — Voir aussi *infra*, pp. 98-99.

(4) *M. I*, p. 386. Cf. *brahmaprāpta*, *Kaṭṭha-Up.* VI, 18. — L'expression *brahmapatta*, que *A. II*, p. 184 emploie en rapport avec les *brahmavihāra*, se réfère à Brahmā (cf. Appendice III).

(5) *BĀU. IV*, 4, 6 (repris *Subāla-Up.* III : Radhakrishnan, *Up.*, p. 866). Śaṅkara, en commentant ce passage, emploie l'expression *brahmabhūta*. Cf. aussi Śaṅkara sur *BhG. XVIII*, 54 (*supra*, p. 81) : *brahmabhūta* = *brahmaprāpta* (= pāli *brahmapatta*).

(6) *cittaṃ ca susamāhitaṃ vipassanaṃ anāvilāṃ |*
akkhilaṃ sabbabhūtesu so maggo brahmapattiyā ||

S. IV, p. 118. — *Maggo brahmapattiyā*: cf. *brahmapatha*, ci-dessous. — Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 77. — La *brahmapatti* de *S. I*, p. 181, que le Buddha rejette, se réfère à Brahmā (cf. *supra*, p. 80, n. 5).

(7) *S. I*, p. 169 (éd. PTS. et éd. Nālandā). Cf. *ChU. VIII*, 4, 3; 5. — « Its [*brahmacariya*] root meaning may be given thus : that conduct which puts one in touch with God », Gandhi, cité par D. M. Datta, *op. cit.*, p. 101. Voir aussi *supra*, p. 80, n. 5.

(8) *manussabhūtaṃ sambuddhaṃ attadantaṃ samāhitaṃ |*
iriyamānaṃ brahmapathe cittaṃ upasame rataṃ || Theragāthā, 689 = *A. III*, p. 346. Cf. *maggo brahmapattiyā*, ci-dessous, n. 6. Voir aussi ci-dessous. Sur *manussa-*

insère après *brahmapathe* la glose *amatapathe*. Ainsi que Geiger¹ le fait remarquer, ceci prouve clairement l'équivalence du *brahman* et du Nirvāṇa (= *amata*)².

Le terme *brahman* remplace encore *dhamma*, et inversement. Ainsi, à la place de la formule *dhammacakkaṃ pavatteti*, nous trouvons souvent : *brahmacakkaṃ pavatteti*³. L'un de nos textes utilise l'expression *brahma-yāna* comme synonyme de *dhamma-yāna*⁴.

bhūta, cf. *infra*, p. 120, n. 3, et sur *attadanta*, *supra*, pp. 62 et suiv. ; *infra*, p. 118. — Dans S. I, p. 141 (comme dans la *Chāndogya-Upaniṣad*, cf. ci-dessous, n. 2), l'expression *brahmapatha* se rapporte à Brahṃā (cf. Appendice III).

(1) *Dhamma und Brahman*, pp. 4-5. Cf. *Pāli Dhamma*, p. 77.

(2) Cf. V. V. Gokhale, « The Vedānta Philosophy described by Bhavya in his *Madhyamakahrdaya* », *IJ.* II (1958), n° 3, p. 177. — *BhG.* II, 72 ; V, 24.25.26 : *brahmanirvāṇa* (cf. VI, 15 : *śāntiṃ nirvāṇaparamām [amataṃ śāntiṃ nibbānapadam accutaṃ, Sn. 204]*). Voir aussi *infra*, p. 150, n. 1. — L'expression *brahmapatha* se rencontre dans la *Chāndogya-Upaniṣad* (IV, 15, 5), mais il s'agit là de Brahṃā (Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 77 ; *Dhamma und Brahman*, p. 5 ; cf. *infra*, p. 109, n. 2). Cf. cependant *MaiU.* VI, 30 (avec le commentaire de Rāmatīrtha) : *eṣātra brahmapadavi... eṣo 'tra brahmapathaḥ* ; *BhG.* VI, 38 : *vimūḍho brahmaṇaḥ pathi (brahmaṇaḥ pathi = brahmaprāptimārge, Śaṅkara ; cf. maggo brahmapattiyā, ci-dessus, p. 90, n. 6).* — Sur Nirvāṇa (ou *brahman-ātman*) = *amṛta/amata*, cf. *supra*, p. 11, n. 1.

(3) *M.* I, pp. 69 et suiv. ; *S.* II, p. 27 ; *A.* II, p. 9 (le texte en prose dit : *brahmacakkaṃ pavatteti* ; mais, dans les *gāthā*, nous trouvons : *yo dhammacakkaṃ... pavattayi*) ; *A.* II, p. 24 (= *It.*, p. 123) ; *III.*, pp. 9, 417 ; *V.*, p. 33 ; *Paṭisaṃbhidāmagga*, II, p. 174. — Geiger, *Pāli Dhamma*, pp. 77-78 ; *Dhamma und Brahman*, p. 6. — L'expression *brahmacakra* se rencontre dans la *Śvelāśvatara-Upaniṣad* (I, 6 et VI, 1), mais dans un contexte différent.

L'*Abhidharmakośa* et la *Bodhisattvabhūmi* interprètent ainsi *brahmacakra* : « parce qu'il est mis en mouvement par Brahṃā » : La Vallée Poussin, *AK.* VI, pp. 244-245 et n. 2 de la page 245. (Brahṃā = *brāhmaṇa, anuttarabrāhmaṇyayogāt, Abhidharmakośa* : cf. Appendice III).

(4) *brhamayānam iti pi dhammayānam iti pi anuttaro saṃgāmajayo iti pi*, *S.* V, p. 5. — Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 78 ; *Dhamma und Brahman*, p. 6. — Comparer le passage de l'*Aggañña-Sutta*, cité plus haut, p. 82 : *dhammakāyo iti pi brahmakāyo iti pi, dhamma-bhūlo iti pi brahmabhūlo iti pi*. — Quand *dhamma*^o et *brahma*^o sont ainsi employés côte à côte, « l'un est destiné, en quelque sorte, à commenter et à élucider l'autre » (« der eine den anderen gewissermassen zu erläutern und zu verdeutlichen bestimmt ist »), Geiger, *Dhamma und Brahman*, p. 6. — A la fin du passage du *Samyutta-Nikāya*, il y a une série de vers qui décrivent le *brahma* (= *dhamma*)-*yāna*, c'est-à-dire le « véhicule » qui conduit à la Délivrance. Le dernier de ces vers est (d'après l'édition de la Pāli Text Society) :

*etad attaniyam bhūtaṃ brahmayānaṃ anuttaraṃ |
niyyanti dhīrā lokamhā aññadatthu jayaṃ jayaṃ ||*

Geiger (*Dhamma und Brahman*, pp. 6-7 ; cf. *Pāli Dhamma*, pp. 78-79) propose de le traduire comme suit :

« Das ist die wahre Ātmanlehre, das unübertreffliche Brahmadehikel ; die Weisen gehen heraus aus der Welt sicherlich nur zum Sieg, zum Sieg ».

Et il ajoute : « Ist das richtig, so haben wir eine Anspielung auf die vorbuddhistische Lehre vom Ātman-Brahman, die durch die Dhamma-Lehre ersetzt wird (cf. *infra*, p. 96, n. 4). Es wäre das auch eine von den ganz wenigen Stellen im Kanon, wo noch an die Synonymität von *ātman-attan* und *brahman* erinnert wird ».

Mais la vraie leçon est celle que donne l'édition de Nālandā (vol. IV, p. 7 ; cf. déjà la note de l'édition PTS. I) :

*etad attani sambhūtaṃ brahmayānaṃ anuttaraṃ |
niyyanti dhīrā lokamhā aññadatthu jayaṃ jayaṃ ||*

Le sens est clair : « le véhicule qui conduit au *brahman* » (*brahmayāna*) n'est pas quelque chose d'extérieur à nous-mêmes. (Rappelons-nous les mots de Plotin, *Ennéades*,

Dans *Suttanipāta*, 274 : *dhammacariyaṃ brahmacariyaṃ etad āhu vasuttamaṃ*, l'expression *brahmacariya* semble gloser *dhammacariya*. *Suttanipāta*, 696 : *sambodhipatto vicarati dhammamaggaṃ*, rappelle *Theragāthā*, 689 (déjà citée plus haut) : *sambuddhaṃ... iriyamānaṃ brahmapathe*¹. Il semble encore que ce vers établisse un parallélisme entre (b) *vicarati dhammamaggaṃ* et (d) *carassu... brahmacariyaṃ*². A la place de Manu *brahmadāna*³, nous trouvons, dans les textes pālis, *dhammadāna*⁴. Dans une liste des *gaṇa* ou groupes humains, les *Milindapañhā* citent côte à côte les *dhammagiriya* et les *brahmagiriya*⁵. Enfin, le *Brahmajāla-Sutta* du *Dīgha-Nikāya* se nomme aussi *Dhammadajāla-Sutta*⁶.

L'équivalence *dharma* (pāli *dhamma*) = *brahman* n'est pas sans antécédent upaniṣadique. Nous lisons ainsi dans la *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (II, 5, 11) :

I, 6, 8, cités plus haut, p. 19). Ce véhicule « a son origine en nous-mêmes » (*attani sambhūtaṃ*)^a. Comme le précise notre texte, ses différents éléments sont constitués par ce que nous sommes nous-mêmes en tant qu'individus — en nous élevant toutefois à un niveau supérieur (c'est cette condition qui le distingue des « véhicules » psycho-physiques que sont les individus ordinaires [*supra*, p. 60]) — : *saddhā, paññā, hirī, manas, sati, sīla, jhāna, viriya, upekkhā, anicchā, avyāpāda, avihimsā, viveka, titikkhā*. Et il conduit à la plénitude de notre être, à l'*ātman-brahman*.

Cf. encore S. I, p. 33, où le « char » qui conduit au Nirvāṇa est décrit à peu près dans les mêmes termes qu'ici et où il est dit, en outre, que le *dhamma* (= *ātman-brahman*) est le « cocher » (*sārathi*; cf. *supra*, p. 61); *Dhp.* 369-370 (cf. *Sn.* 771), où l'on demande au *bhikkhu* de vider le navire qu'est son individualité, de l'eau qui s'y est infiltrée, à savoir les « cinq liens » (*rāga, dosa, moha, māna* et *diḷḷhi*), — pour qu'il puisse voguer légèrement dans l'océan du *saṃsāra* et arriver facilement au Nirvāṇa; S. IV, pp. 291-292 (cf. *Ud.* VII, 5, p. 76), où l'Arahant est comparé à un char merveilleux; enfin, *Jāt.* VI, pp. 252-253 (cf. *supra*, p. 61), où l'homme vertueux et discipliné est comparé à un char dont le cocher est le *manas*.

Comme on le voit, le mot *attan*, dans notre stance, n'est pas, contrairement à ce qu'écrit Geiger (*Pāli Dhamma*, p. 78), « Bezeichnung für das 'höchste Prinzip' », mais il désigne l'*ātman* phénoménal. Toutefois, notre texte signale indirectement l'identité du *brahman* et de l'*ātman* : le *brahman* auquel conduit le « véhicule » est notre être vrai (*ātman*), que nous devons atteindre au plus profond de nous-mêmes, à travers notre existence sublimée (cf. *supra*, p. 62).

Cf. *supra*, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe).

(1) Cf. Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 77. Comme le précise le commentateur, le mot *dhamma* désigne ici le Nibbāna, « Dhamma suprême » : *dhammamaggaṃ ti paramadhammassa nibbānassa maggaṃ* (*Paramatthajōtikā*, II, 2, p. 489). — Cf. Geiger, *Pāli Dhamma*, pp. 67, 98.

(2) « *Buddho* » *ti ghoṣaṃ yada parato suṇāsi*
« *sambodhipatto vicarati dhammamaggaṃ* » |
gantvāna tatha samayaṃ paripucchīyāno
carassu tasmīṃ Bhagavati brahmacariyaṃ || *Sn.* 696.

(3) *sarveṣāṃ eva dānānaṃ brahmadānaṃ viśiṣyate*, Manu, IV, 233.

(4) A. I, p. 91; IV, p. 364; *Dhp.* 354; *It.*, p. 98; *Mil.*, p. 167. Cf. Geiger, *Pāli Dhamma*, pp. 72 et 78.

(5) *Mil.*, p. 191. Cf. Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 78.

(6) Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 78; *Dhamma und Brahman*, p. 6.

a. *attano purisākāraṃ nissāya laddhatā attani sambhūtaṃ nāma hoti*, Buddhaghosa, *Sāratthappakāsinī*, III, p. 122. (*etad attaniyaṃ bhūtaṃ ti* doit être une erreur. Cf. éd. Siam, III, p. 202).

ayam dharmah sarveṣāṃ bhūlānāṃ madhu, asya dharmasya sarvāṇi bhūtāni madhu. yaś cāyam asmin dharme tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣaḥ, yaś cāyam adhyātmaṃ dhārmāś tejomayo 'mṛtamayaḥ puruṣaḥ ayam eva sa yo 'yam ātmā, idam amṛtam, idam brahma, idam sarvam.

Dans un autre passage, cette même Upaniṣad dit qu'il n'y a rien au-dessus du *dharmā* (*dharmāt paraṃ nāsti*)¹. La *Mahānārāyaṇa-Upaniṣad* dit, à son tour, que le *dharmā* est le « fondement de tout l'Univers »². Manu reconnaît expressément l'équivalence *dharmā* = *brahman*, lorsqu'il dit :

*utpattir eva viprasya mūrtir dharmasya śāśvatī |
sa hi dharmārtham utpanno brahmabhūyāya kalpate*³ //

Le mot *dharmā* — signifiant ce qui « soutient » toutes choses, ce qui constitue leur fondement⁴ — était, en effet, tout à fait destiné à devenir un synonyme de *brahman*. Dans l'esprit de nos auteurs, il y avait peut-être même, entre ces deux mots, un lien étymologique⁵. Mais que veut dire exactement le mot *dharmā* dans le Canon pāli, lorsqu'il est identifié à *brahman*?

Selon Buddhaghosa, il s'agirait simplement de l'enseignement du Buddha, tel qu'il se trouve développé dans le *Tipiṭaka*:

*kasmā Tathāgato Dhammakāyo ti vutto? — Tathāgato hi tepiṭakaṃ Buddhavacaṇaṃ hadayena cintetvā vācāya abhinīhari; ten' assa kāyo Dhammamayaṭṭā Dhammo va; iti Dhammo kāyo assā' ti Dhammakāyo*⁶.

(1) *BĀU.* I, 4, 14.

(2) *dharmo viśvasya jagataḥ pratiṣṭhā, Mahānārāyaṇa-Upaniṣad*, 524 (éd. J. Varenne = *Publications de l'Institut de Civilisation indienne*, fascicule 11, Paris, 1960). Cf. aussi *ibid.*, 510 : *dharmeṇa sarvam idaṃ pariḥītam*. — *BĀU.* I, 5, 22-23 (cf. *infra*, p. 95, n. 4). — Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 8 ; *Dhamma und Brahman*, p. 4 ; Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism*, p. 85, n. 299 ; Radhakrishnan, *Up.*, p. 204.

brahman = *ṛta* = *satya*, *TU.* I, 1 (cf. 12) : *tvam eva pratyakṣaṃ brahmāsi, tvām eva pratyakṣaṃ brahma vadiṣyāmi, ṛtaṃ vadiṣyāmi, satyaṃ vadiṣyāmi*. — *dharmā* = *satya*, *BĀU.* I, 4, 14. — *brahman-ātman* = *satya*, *BĀU.* V, 4 ; *ChU.* VI, 8-16 (*tat satyam, sa ātmā, tat tvam asi*) ; VIII, 3, 4 (cf. *TU.* II, 1 : *satyaṃ jñānam anantaṃ brahma*) [*brahman-ātman* = *satyasya satyam* (*supra*, p. 33) ; cf. la formule bouddhique : *dharmānāṃ dharmatā* (*infra*, p. 96)]. Cf. encore *TU.* I, 11 : *satyaṃ vada, dharmāṃ cara... satyān na pramaditavyam, dharmān na pramaditavyam*. — *Dhp.* 217 :

*śīladassanasampannaṃ dhammaññaṃ saccavādiṇaṃ |
attano kamma kubbānaṃ taṃ jano kurute piyaṃ //*

S. I, p. 169 :

*saccaṃ dhammo samyamo brahmacariyaṃ
majjhositā brāhmaṇa brahmapatti |*

(3) Manu, I, 98. Cf. *supra*, p. 88, n. 7.

(4) Sur la notion de *dharmā*, cf. J. Gonda, « Het begrip dharmā in het Indische denken », *Tijdschrift voor Philosophie* (Louvain), 20 (1958), pp. 213-266. Voir aussi L. Renou, « Sur deux mots du *Ṛgveda* », I, *JA.* 1964, pp. 159 et suiv.

(5) *Infra*, p. 95, n. 4.

(6) *Sumaṅgalav!āsini*, III, p. 865. — Interprétation différente dans la *Sāratthappa-kāsinī* (II, p. 314 : sur S. III, p. 120, cité plus haut, p. 62, n. 1) : *navavidho hi lokuttaradhammo Tathāgataṃ kāyo nāma*. De même, *Dhammapāla, Paramatthadīpanī: Itivuttakāṭṭhakathā*, II, p. 116 (sur *It.*, p. 91, cité ci-dessous, p. 99). Cf. *supra*, p. 62, n. 2. Voir aussi *Dhammapāla, Paramatthadīpanī: Theragāthā-Aṭṭhakathā*, II, p. 205 (sur *Theragāthā* 491, ci-dessous).

Telle est également l'opinion de l'auteur des *Milindapañhā*:

yo dhammaṃ passati so Bhagavantaṃ passati, dhammo hi, Mahārāja, Bhagavatā desito (p. 71);

dhammakāyena pana kho, Mahārāja, sakkā Bhagavā nidassetuṃ, dhammo hi, Mahārāja, Bhagavatā desito (p. 73).

Dans les Nikāya eux-mêmes, nous trouvons des passages qui présentent l'enseignement (*dhamma*) du Buddha comme un « guide » (*saṭṭhar*), comme un « refuge » (*paṭisaraṇa*):

*yo vo, Ānanda, mayā dhammo ca vinayo ca desito paññatto, so vo mam' accayena saṭṭhā*¹.

*na kho mayaṃ, brāhmaṇa, appaṭisaraṇā; sappaṭisaraṇā mayaṃ, brāhmaṇa, dhammapaṭisaraṇā*².

La *Theragāthā* 491 dit de même, à propos des Buddha antérieurs :

yeh' ayaṃ desito dhammo dhammabhūtehi tādihi.

N'oublions pas que, d'après l'*Aggañña-Sutta* lui-même, le « fils véritable du Bhagavant », qui est « né du Dhamma, fait du Dhamma et héritier du Dhamma », est également « né de la bouche » (*mukhato jāto*) du Bhagavant³.

Cependant, on ne saurait penser, comme on l'a prétendu parfois, que le mot *dhamma*, dans le Canon pāli, ne comporte aucun sens métaphysique⁴. Si, dans les passages que nous venons de citer, ce mot désigne bien l'enseignement du Buddha, cet enseignement ne peut être identifié au *brahman* que parce qu'il révèle la nature véritable des choses, la Vacuité (*suññatā*):

*suttantā Tathāgata-bhāsītā gambhīrā gambhīratthā lokuttarā suññatā-paṭisaṃyuttā*⁵.

« *Suttanta*, prononcés par le Tathāgata, qui sont profonds, qui ont un sens profond, qui sont supramondains, — qui concernent la Vacuité ».

Nous lisons ailleurs :

*yo paṭiccasamuppādaṃ passati so dhammaṃ passati; yo dhammaṃ passati so paṭiccasamuppādaṃ passati*⁶.

« Celui qui voit le *paṭicca-samuppāda* (sanskrit *pratītya-samutpāda*) voit le *dhamma*; celui qui voit le *dhamma* voit le *paṭicca-samuppāda* ».

(1) *D.* II, p. 154; cf. *Mil.*, p. 99.

(2) *M.* III, pp. 9-10.

(3) *Supra*, p. 82. — Cf. *M.* III, p. 29; *S.* II, p. 221; *It.*, p. 101.

(4) Cf. N. Dutt, *op. cit.*, pp. 98 et suiv.

(5) *S.* II, p. 267; *V.*, p. 407; *A.* I, p. 72; *III*, p. 107. Cf. *Mil.*, p. 16 : *gambhīrāya abhidhammakathāya lokuttarāya suññatāpaṭisaṃyuttāya*. — *Bodhisattvabhūmi*, citée par La Vallée Poussin, « Śūnyatā », *IHQ.* IV (1928), p. 161 (éd. Wogihara [Tokyo, 1930-1936], p. 46) : *durvijñeyān sūtrāntān mahāyānapratīsaṃyuktān gambhīrān śūnyatāpratisaṃyuktān...*

(6) *M.* I, pp. 190-191.

Le *dhamma* est ainsi identifié au *pañicca-samuppāda*. Mais qu'est le *pañicca-samuppāda*, sinon la Vérité intemporelle, la Réalité immuable (*ñhitā dhātu, dhammaññhitatā, dhammaniyāmatā, tathatā*)¹?

Ces passages annoncent déjà le Mahāyāna. Celui-ci, nous le savons, désigne l'Absolu sous les noms de *dharmadhātu, dharmakāya, śūnyatā, tathatā*... Mais il emploie également les termes *ātman, mahātman, paramātman*, ainsi que nous l'avons vu². Le terme *brahman* ne semble attesté que rarement³. Peut-être nos auteurs préféreraient-ils des termes sémantiquement plus précis. D'ailleurs, le mot *brahman*, quel que fût son sens originel⁴, tendait trop souvent

(1) *uppādā vā tathāgatānaṃ anuppādā vā tathāgatānaṃ ñhitā va sā dhātu dhammaññhitatā dhammaniyāmatā idappaccayatā. Iañ Tathāgato abhisambujjhati abhisameti; abhisambujjhivā abhisamētvā ācikkhati deseti paññāpeti paññhapeti vivarati vibhajati uttānīkaroti, « passathā » 'ti cāha: jātipaccayā, bhikkhave, jarāmaraṇaṃ... iti kho, bhikkhave, yā tatra tathatā avitathatā anaññathatā idappaccayatā, ayaṃ vuccati, bhikkhave, pañiccasamuppādo, S. II, pp. 25-26.*

La scolastique ne voit, il est vrai, aucun sens métaphysique dans ce passage (*Kathāvatthu*, VI, 2; *Visuddhimagga*, XVII, 5-6 [éd. Warren-Kosambi, HOS. 41; cf. *Sāratthappakāsinī*, II, pp. 40-41]; *AK*, III, pp. 77-78). Cf. cependant, entre autres, *Lañk.*, cité ci-dessous, p. 99, n. 4. — Les écoles bouddhiques contre lesquelles s'élèvent le *Kathāvatthu* et l'*Abhidharmakośa* se sont trompées en considérant le *pratītya-samutpāda/pañicca-samuppāda* comme un *asaṃskṛta-dharma*. En réalité, celui-ci fait uniquement ressortir l'« absence de nature propre » (*niḥsvabhāvatva, naiḥsvābhāvya*) des phénomènes qui naissent, tous, sous la dépendance de causes et de conditions (*hetu-pratyaya*). C'est ainsi que les Mahāyānistes l'ont compris :

pratītyedaṃ bhavāṅīty evam abhidhānena bhagavatā Tathāgatena niḥsvabhāvatvam eva sarvadharmāṇaṃ spaṣṭam āveditam, MKV., p. 159.

Cf. la stance de l'*Anavataptahradāpasamkramaṇa-Sūtra*, citée *ibid.*, pp. 239, 491, 500 et 504 :

*yaḥ pratyayair jāyati sa hy ajāto
no tasya utpādu sabhāvato 'sti |
yaḥ pratyayādhiṇu sa śūnya ukto
yaḥ śūnyatāṃ jānati so 'pramattāḥ ||*

Lañk., cité *ibid.*, p. 504 (cf. p. 262) : *svabhāvānutpattiṃ samdhāya, Mahāmate, sarvadharmāḥ śūnyā iti mayā deśitāḥ*. — Murti, pp. 122, 178, 194-195; et d'autres références encore, dans Lamotte, *Vimalakīrti*, pp. 41-42, nn. — Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī* (cf. notre traduction dans *Journal of Indian Philosophy*, I, 3 [November 1971], pp. 217 et suiv.).

Or, c'est cette « absence de nature propre », c'est cette « Vacuité » (*śūnyatā*) des phénomènes en tant que tels, qui dévoile leur nature essentielle : l'Inconditionné. Le *pratītya-samutpāda/pañicca-samuppāda* n'est donc qu'une expression négative du *dharma/dhamma*. Voir ci-dessous, p. 97. Cf. aussi *tathatā = nibbāna: PTS. Dictionary*, s.v. (= *tathatva* : Edgerton, *Dictionary*, s.v. *tathatā*, etc.).

(2) *Supra*, pp. 3 et suiv., et les références données à la fin de la note 6 de la page 6.

(3) Cf. *Lañk.* III, 26 :

*mātrā svabhāvasamsthānaṃ pratyayair bhāvavarjitam |
niṣñhābhāvāḥ paraṃ brahma etāṃ mātrāṃ vadāmy aham ||*

Voir aussi *infra*, p. 150, n. 1.

(4) La question est fort discutée. Notons cependant ceci, pour notre propos actuel : de même que, dans *BĀU*, I, 5, 23, le *vāyu/prāṇa* (cf. *supra*, p. 7, n. 9) est le *dharma* des *deva* (*taṃ devās cakrire dharmam*), dans I, 6, 1 et suiv., la parole (*vāc*) est le *brahman* des noms (*nāman*), l'œil (*caḥṣus*), le *brahman* des formes (*rūpa*), et le corps (*ātman* : cf. *supra*, p. 69, n. 2), le *brahman* des actes (*karman*). [Cf. Appendice IV]. Ce dernier texte dérive le mot *brahman* de la racine *bhr-* « porter, soutenir » : *etad eṣāṃ brahma,*

à se confondre avec Brahmā¹. Les vieux commentateurs ont fait cette confusion²; et certains bouddhisants modernes continuent à la faire³. Le Canon pāli représente, nous semble-t-il, dans ce mouvement, une étape de transition. Il utilise encore le terme *brahman*; cependant, un autre terme, d'une étymologie transparente, apparaît au premier plan : *dhamma* (= sanskrit *dharma*, de la racine *dhṛ-* « porter, soutenir »)⁴.

Qu'est la *śūnyatā/suññatā*? — L'Absolu des Upaniṣad et du bouddhisme est vide (*śūnya/suñña*)⁵ de tout contenu objectif. Du point de vue objectif, c'est un « non-être » (*asant*)⁶. Mais ce « non-être » est l'Être authentique, le fondement de tous les êtres (*satyasya satyam, dharmāṇaṃ dharmatā*)⁷, leur nature essentielle (*svabhāva, svarūpa, prakṛti*). Il est la *tathatā*, Réalité en soi et par soi, au delà de toute détermination objective :

etad dhi sarvāṇi nāmāni (rūpāṇi, karmāni) bibharti (= *dhārayati*, Śaṅkara). Dans l'esprit de l'auteur, il y avait donc un lien étymologique étroit entre *brahman* et *dharma* (de la racine *dhṛ-* « porter, soutenir » : ci-dessous). — A travers cette diversité, on saisit des aspects limités (cf. *supra*, p. 83, n. 3) du *brahman-dharma*, unique soutien de tous les soutiens. (Cf. *supra*, p. 34, n. 1).

(1) Cf. J. Gonda, *Notes on Brahman*, ch. VII, pp. 62 et suiv. Voir aussi Appendice III.

(2) Cf. *supra*, pp. 80, 83.

(3) Cf. N. Dutt, *op. cit.*, pp. 87, 99 (passage cité ci-dessus, p. 83, n. 5). Cf. aussi Barth, *Œuvres*, II, p. 372 : « Il est, je crois, à peu près certain que la confusion que fait M. Leclère entre le brahman impersonnel, l'Être absolu de la philosophie hindoue et les Brahmās des mondes célestes... est faite au Cambodge par les bouddhistes eux-mêmes, par les bonzes les plus lettrés et, à d'autres égards, parfaitement orthodoxes ». — Parcellément, le terme *ātman* tendait à se confondre avec *puṅgala* : c'est là, nous semble-t-il, la raison pour laquelle ce terme est employé assez rarement pour désigner l'Absolu.

(4) Ici, nous nous séparons de Geiger (cf. aussi J. Gonda, « Het begrip dharma in het Indische denken », *loc. cit.*, p. 251). Selon Geiger, quand le Buddha utilise le terme *brahman*, il ne lui donne pas exactement la signification qu'il a dans les Upaniṣad. « Er [der ehrwürdige Begriff des Brahman] erhält ... eine besondere Färbung, eine neue Beleuchtung », *Dhamma und Brahman*, p. 4. Le terme même de *dhamma* (sanskrit *dharma*), que le Buddha emprunta au passé, et qui était destiné à remplacer celui de *brahman*, ne serait, pense Geiger, que « le vase vénérable qu'il emplît d'un contenu nouveau » (« Er war für ihn das ehrwürdige Gefäß, das er mit neuem Inhalt füllte », *ibid.*). Geiger résume sa pensée en ces termes : « Dem Buddhisten ist *dhamma* dasselbe, was dem brahmanischen Philosophen *brahman* ist. Mit voller Absicht hat der Buddha den Begriff *dhamma* an die Stelle von *brahman* gesetzt, an die Stelle der ewigen unveränderlichen Weltseele die Idee des ewigen Entstehens und Vergehens, an die Stelle der Vorstellung von der Substanz die von der Nichtsubstanz », *Pāli Dhamma*, p. 7. Dans les pages qui précèdent et dans celles qui suivent, nous nous sommes efforcé de montrer qu'une telle opposition entre les Upaniṣad et le bouddhisme est fictive (cf. *supra*, p. 91, n. 4).

(5) Le terme *śūnya* n'apparaît, il est vrai, pour la première fois, que dans la *Maitri-Upaniṣad* (cf. *supra*, p. 60); mais nous avons vu que le *neti neti* de Yājñavalkya exprime la même idée (*supra*, p. 16).

(6) Cf. *supra*, p. 10, n. 1.

(7) Sur *dhammatā* dans le Canon pāli, cf., en général, Geiger, *Pāli Dhamma*, A II 2d, p. 19; A IV la, p. 28. *Theragāthā* 712 semble déjà annoncer l'usage mahāyānique :

*uttamaṃ dhammataṃ patto sabbaloke anattiko |
ādittā va gharā mutto maraṇasmim na socati ||*

Cf. *supra*, p. 83, n. 3; p. 93, n. 2; p. 95, n. 4. Le problème mériterait d'être approfondi; peut-être le ferons-nous un jour.

yadi khalu tad adhyāropād bhavadbhir astīty ucyate, kīdṛṣaṃ tat?
— *yā sā dharmāṇāṃ dharmatā nāma, saiva tat svarūpam.* — *atha keyaṃ dharmāṇāṃ dharmatā?* — *dharmāṇāṃ svabhāvaḥ.* — *ko 'yaṃ svabhāvaḥ?* — *prakṛtiḥ.* — *kā ceyaṃ prakṛtiḥ?* — *yeyaṃ śūnyatā.*
— *keyaṃ śūnyatā?* — *naiḥsvābhāvyam.* — *kim idaṃ naiḥsvābhāvyam?* — *tathatā.* — *keyaṃ tathatā?* — *tathābhāvo 'vikāritvam, sadaiva sthāyitā. sarvadānutpāda eva hy agnyādīnāṃ paranirapekṣatvād akṛtrimatvāt svabhāva ity ucyate¹.*

Autrement dit, les phénomènes individuels, en tant que tels, ne sont pas en soi et par soi. Naissant sous la dépendance de causes et de conditions (*pratītya-samutpanna*)², ils n'ont pas de nature propre. Or, c'est cette absence de nature propre, c'est cette Vacuité (*śūnyatā*), qui est la nature véritable des phénomènes, car, une fois écartés les voiles de leurs apparences individuelles, soumises à la naissance, à la mort et à toutes sortes de changements dans le temps, ils ne sont que la Réalité universelle et immuable³.

Le philosophe s'efforce ainsi d'exprimer, négativement, la Réalité qui est ineffable. La « nature propre » (*svabhāva*) des phénomènes, qui n'est pas soumise au devenir (*anutpādātma*)⁴, n'est pas elle-même une entité déterminable objectivement (*akiṃcit*). Du point de vue objectif, ce n'est qu'une « non-existence » (*abhāva-mātra*), une « non-nature-propre » (*asvabhāva*). Ainsi donc, il est de nouveau impossible de parler de « nature propre » des phénomènes⁵. Celle-ci est l'objet de l'expérience la plus intime des sages⁶.

(1) Candrakīrti, *MKV.*, pp. 264-265. Cf. Murti, p. 235. La suite de ce passage est reproduite et traduite dans Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 48 ; cependant, nous devons signaler que cette traduction est inexacte (cf. ci-dessous).

(2) Cf. ci-dessus, p. 95, n. 1.

(3) Cf. *ASP.*, p. 170 : *yathā, Subhūte, tathatā tathā gambhīraṃ rūpam. evaṃ vedanā saṃjñā saṃskārāḥ. yathā, Subhūte, tathatā tathā gambhīraṃ vijñānam. tatra, Subhūte, yathā rūpatathatā tathā gambhīraṃ rūpam. yathā vedanātathatā saṃjñātathatā saṃskāratathatā. tatra, Subhūte, yathā vijñānatathatā tathā gambhīraṃ vijñānam. yatra, Subhūte, na rūpam, iyaṃ rūpasya gambhīratā. yatra, Subhūte, na vedanā na saṃjñā na saṃskārā na vijñānam, iyaṃ vedanāsaṃjñāsaṃskārāṇāṃ, iyaṃ vijñānasya gambhīratā.* — « To be devoid of (all determinate) essence is itself to be identical with *dharma-dhātu, tathatā, bhūtaḥ* (i.e. the ultimate reality) », Venkata Ramanan, p. 88. Voir aussi *ibid.*, p. 256 ; *Bodhisattvabhūmi*, citée par La Vallée Poussin, « Śūnyatā », *loc. cit.*, pp. 162-163 (éd. Wogihara, pp. 47-48). — Rapprocher de Jaspers : « Das Nichtsein allen uns zugänglichen Seins, das sich im Scheitern offenbart, ist das Sein der Transzendenz » (*Philosophie*, III [Berlin, 1932], p. 234).

Au sujet de l'identité de l'Absolu et des phénomènes, du *nirvāṇa* et du *samsāra*, cf. *infra*, p. 104. Sur *śūnyatā = nairātmya = tathatā = dharmakāya = ātman*, voir *supra*, pp. 3 et suiv.

(4) Cf. *MKV.*, pp. 263-264 : *kālatraye 'py avyabhicāri nijaṃ rūpam akṛtrimam.* Voir aussi *infra*, p. 124, n. 3.

(5) *sa caīṣa bhāvānām anutpādātmaḥ svabhāvo 'kiṃciltvenābhāvamātratvād asvabhāva eveti kṛtvā nāsti bhāvasvabhāva itī vijñeyam, MKV.*, p. 265. — Cf. *ASP.*, p. 96 : ... *prakṛtyaiva na te dharmāḥ kiṃcit. yā ca prakṛtiḥ sāprakṛtiḥ, yā cāprakṛtiḥ sā prakṛtiḥ*

(6) *avidyātimiraprabhāvopalaḥḥaṃ bhāvajātaṃ yenātmanā vigatāvidyātimirāṇām āryāṇām adarśanayogena viśayatvam upayāti, tad eva svarūpam eṣāṃ svabhāva itī vyavas-*

(suite des notes 5 et 6 page suivante)

L'Absolu n'a pas de nom. Nous lui donnons des noms pour le désigner à nous-mêmes comme nous pouvons. Mais tous ces noms ne font que l'exprimer tel que nous le concevons, ils ne l'expriment pas *lui-même*. « Si l'on a authentiquement réalisé la Vérité absolue, par le corps, par la parole et par la pensée, qu'on ne prononce pas le nom de 'Vérité absolue', car on ne désignerait qu'une vérité empirique »¹. Le fait même de dire qu'il « est » (*asti*) est une « surimposition » (*samāropa, adhyāropa*)². — Dans ces conditions, comment peut-on identifier l'Absolu avec l'enseignement du Buddha? La parabole de la barque³ ne va-t-elle pas à l'encontre de cette assimilation? Le mot *dhamma*, en tant que synonyme de *brahman*, ne saurait donc désigner l'enseignement du Maître, tel qu'on le voit développé à travers les textes, mais, au delà de la parole, la Vérité profonde, dont cet enseignement n'est qu'un reflet : Vérité intemporelle (*akālika*), que le Buddha a *découverte*, et qu'il nous invite à « vérifier » chacun à notre tour⁴.

Rappelons-nous le texte que nous avons déjà évoqué en partie plus haut⁵ :

(suite de la note 5)

*sarvadharmāṇām ; ekalakṣaṇatvād yad ulālakṣaṇatvāt. — « ... that nature of things which is unconditioned is not anything specific ; there all things are of one nature, ekalakṣaṇa, viz., of no specific nature, alakṣaṇa », Venkata Ramanan, p. 359 a, n. 1 au ch. VII. Voir aussi notre traduction de la *Vigrahavyāvartanī, loc. cit.*, pp. 237-238, n. 2 au v. XXIX.*

Cf. les trois sortes de *niḥsvabhāvatā* dont parlent les Vijñānavādīn : *Samdhinirmocana-Sūtra*, VII, 3 et suiv. (E. Lamotte, *Samdhinirmocana-Sūtra : L'Explication des Mystères*, Louvain-Paris, 1935) ; *Asaṅga, Abhidharmasamuccaya*, p. 84 (éd. P. Pradhan, Viśvabhāratī, Śāntiniketan, 1950) ; Vasubandhu, *Triṃśikā*, 23-25, avec le commentaire de Sthiramati. Cf. La Vallée Poussin, *Siddhi*, II, pp. 556 et suiv.

(suite de la note 6)

ihāpyate, MKV., p. 265. — A la différence des « ignorants », les Ārya ne voient pas l'ensemble (*jāta*) des phénomènes (*bhāva*), parce qu'ils voient leur « nature essentielle ». En réalité, ils ne « voient » rien du tout : c'est la vision la plus haute, où il n'y a plus de dédoublement en sujet et objet. — Au sujet de la locution *adarśanayogena viśayatvam upayāti*, cf. *supra*, p. 6 et n. 6. Voir aussi *supra*, p. 67, n. 3, et cf. *MK. V*, 8. — *Ātman = svarūpa?* Cf. *supra*, pp. 3-4 (*MSA.*) ; p. 71, n. 2.

(1) *yadī hi, devaputra, paramārthataḥ paramārthasatyam kāyavāñmanasāṃ viśayatām upagacchet, na tat paramārthasatyam iti saṅkhyāṃ gacchet, sañvrtisatyam eva tad bhavet, Satyadvayāvartāra-Sūtra*, cité *BCAP.*, p. 177. — Cf. *supra*, p. 67, n. 3. Rapprocher de Plotin, *Ennéades*, V, 5, 6 : « On emploie sans doute le mot *un* pour commencer la recherche par le mot qui désigne le maximum de simplicité ; mais finalement il faut en nier même cet attribut, qui ne mérite pas plus que les autres de désigner une nature qui ne peut être saisie par l'ouïe ni comprise par celui qui l'entend nommer, mais seulement par celui qui la voit. Encore, si celui qui voit cherchait à contempler sa forme, il ne la connaîtrait pas ». (Trad. Bréhier).

(2) Candrakīrti, *MKV.*, p. 264 (cf. passage cité ci-dessus, p. 97). — Cf. Plotin, *Ennéades*, VI, 8, 8 : « Supprimons même le mot : *il est*, et avec ce mot son rapport aux êtres ». (Trad. Bréhier).

(3) *Supra*, p. 23.

(4) *saṃdīḥhiko ayaṃ dhammo akālika ehipassiko opanayiko paccattaṃ veditabbo viññūhi*, passim. Sur *ehipassika*, voir *PTS. Dictionary*, s.v. *ehi*. Cf. aussi *S. II*, pp. 25-26, cité ci-dessus, p. 95, n. 1. — Voir *supra*, p. 21, n. 1 ; p. 23 et n. 2 ; *infra*, p. 120.

(5) P. 90.

Peu après son éveil, le Buddha se demande à qui il pourrait rendre hommage. Mais, cherchant dans les trois mondes, il ne trouve personne qui soit supérieur à lui. Il se dit alors : « Si je rendais hommage au Dhamma auquel je me suis éveillé »¹? A ce moment, Brahmā Sahampati² descend du ciel et approuve le Buddha. Il lui dit : Tous les Buddha antérieurs ont rendu hommage au Dhamma, et tous les Buddha futurs feront de même ; le Buddha actuel doit donc vénérer le Dhamma³.

Un autre texte du Canon pāli dit que le Buddha a découvert le Dhamma comme une vieille cité ensevelie dans une forêt, en suivant un chemin déjà emprunté par les anciens :

seyyathā pi, bhikkhave, puriso araññe pavane caramāno passeyya purāṇaṃ maggaṃ purāṇañjasam pubbakehi manussehi anuyātaṃ. so tam anugaccheyya. tam anugacchanto passeyya purāṇaṃ nagaraṃ purāṇaṃ rājadhāniṃ pubbakehi manussehi ajjhāvutthaṃ... evam eva khvāhaṃ, bhikkhave, addasaṃ purāṇaṃ maggaṃ purāṇañjasam pubbakehi sammāsambuddhehi anuyātaṃ...⁴

Enfin, l'*Ilivuttaka*, où nous retrouvons la parole du Maître : « Celui qui voit le Dhamma me voit » (*dhammaṃ passanto maṃ passati*)⁵, explique celle-ci de la façon suivante :

Celui qui a vu le Dhamma (c'est-à-dire qui l'est devenu), s'est libéré de toutes les impulsions de l'existence phénoménale. Il est apaisé, « comme un lac qui n'est pas agité par le vent » (*rahado va nivāto*)⁶. Il se rapproche ainsi du Buddha, qui a vu, lui aussi, le Dhamma et s'est ainsi libéré de toutes les impulsions :

(1) *yaṇi nūnāhaṃ yvāyaṃ dhammo mayā abhisambuddho tam eva dhammaṃ sakkatvā garukatvā upanissāya vihareyyaṃ.*

(2) Cf. Appendice III.

(3) S. I, pp. 138-140 (pp. 139-141 de l'édition de Nālandā) ; A. II, pp. 20-21 (pp. 22-24 de l'édition de Nālandā). — Le texte se termine par un vers qui enjoint à tous ceux qui aspirent au « Grand Ātman » de vénérer le Dhamma (*supra*, p. 90).

(4) S. II, pp. 105-106. Cette image reparait dans le *Laṅkāvatāra-Sūtra*, pp. 143-144, avec celle du trésor caché ; on y retrouve, en outre, les termes de S. II, pp. 25-26, cités ci-dessus, p. 95, n. 1 :

ittra paurāṇasthitidharmatā kotamā? — yad uta paurāṇam idaṃ, Mahāmate, dharmatāvartma. hiraṇyaraajatamuktīkaravan, Mahāmate, dharmadhātusthititā. utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā tathāgatānāṃ sthitaivaiṣā dharmāṇāṃ dharmatā, dharmasthititā, dharmaniyāmatā. paurāṇanagarapathavan, Mahāmate. tadyathā, Mahāmate, kascid eva puruṣo 'ṭavyāṃ paryaṇan paurāṇaṃ nagaram anupaśyed avikalapathapraveśam. sa taṃ nagaram anupraviśet. ittra praviśya pratiniśya nagaraṃ nagarakriyāsukham anubhavi. it kiṃ manyase, Mahāmate: api nu tena puruṣeṇa sa panthā utpādito yena pathā taṃ nagaram anupraviśo, nagaravaicitryaṃ ca? — āha: no Bhagavan. — Bhagavān āha: evam eva, Mahāmate, yaṃ mayā taiś ca tathāgalair adhigatam, sthitaivaiṣā dharmatā, dharmasthititā, dharmaniyāmatā, tathatā, bhūtātā, satyatā. (A paurāṇasthitidharmatā, comparer pūrvadharmasthititā, Laṅk., p. 241, l. 14).

(5) *Supra*, pp. 61-62.

(6) A propos de cette image, cf. A.-J. Festugière, *Épicure et ses dieux* (Paris, 1946), pp. 123, 125.

*yo ca dhammam abhiññāya dhammaṃ aññāya paṇḍito |
rahado va nivāto ca anejo vūpasammaṭi ||
anejo so anejassa nibbutassa ca nibbuto |
agiddho vītagedhassa passa yāvañ ca santike¹ ||*

Nous éloignerions-nous trop de notre texte, si nous ajoutions : Celui qui voit le Dhamma voit l'*ātman-brahman*, le « Grand Ātman » (*mahātman*), et, par suite, il voit le Tathāgata²?

Il est vrai toutefois que, dans l'imagination populaire, le mot *dharma/dhamma* désigne l'enseignement du Buddha, matériellement représenté par l'Écriture. « En guise de reliques, les anciens *stūpa*, aussi bien dans l'Inde qu'en Indochine, ont fréquemment livré des fragments de textes du canon bouddhique, du Dharma. L'un de ces textes, trouvé en Birmanie, est un résumé des éléments essentiels de la doctrine bouddhique, assez analogue à un texte pāli du Cambodge qui porte le titre significatif de *Dharmakāya*: celui-ci débute par un tableau d'équivalence entre les divers éléments du *dhamma* et les différentes parties du corps du Buddha. Les saintes Écritures constituent une véritable relique du Buddha qui a dit : ' Celui qui voit le *dharma*, me voit '. Ainsi, en plaçant dans un *stūpa* un résumé ou un fragment du canon, c'est un fragment du ' Corps de la Loi ' du Buddha, du *Dharmakāya*, qu'on y introduit. Et ce n'est pas un pur hasard si, au Siam, les coffres à manuscrits religieux destinés à contenir cette sainte relique et qui portent le nom de *hip p'ră th'ăm* ' coffre du saint *dharma* ', ont précisément une forme qui rappelle de très près celle des cercueils *hem* (moins les pointes du couvercle), et celle des cuves de pierre trouvées à Añkor »³.

L'identification du *brahman-ātman* et du Buddha est tout à fait normale dans la perspective upanişadique. Connaître le *brahman-ātman*, c'est, en effet, le devenir, et devenir le *brahman-ātman*, c'est être « éveillé » à ce qu'on est véritablement. Le terme même de *pratibuddha* se trouve employé dans la *Bṛhadāraṇyaka*:

*yasyānuvittaḥ pratibuddha ātmāsmiṃ samdehye gahane praviṣṭaḥ |
sa viśvakṛt sa hi sarvasya kartā tasya lokaḥ sa u loka eva⁴ ||*

De nombreux auteurs ont souligné, d'autre part, le rapprochement entre le *brahman* et le Nirvāṇa. Le point de départ fut, sans doute, la *Bhagavadgītā*, qui utilise l'expression *brahmanirvāṇa*⁵. Mais nous avons vu que la plus vieille tradition bouddhique apporte

(1) *It.*, pp. 91-92.

(2) Cf. *supra*, pp. 89-90.

(3) G. Coedès, « La destination funéraire des grands monuments khmèrs », *BEFEO*. XL, pp. 329-330, avec bibliographie.

Nous reviendrons sur le *Dharmakāya*, dans une étude ultérieure sur les « Corps du Buddha » dans le Mahāyāna.

(4) *BĀU*. IV, 4, 13. Cf. Oldenberg, *LUAB*.², p. 113, n. 1. Sur cette stance, voir aussi *supra*, p. 36. — Cf. aussi *BĀU*. I, 4, 10 : *tad yo yo devānāṃ pratyabudhyata sa eva tad abhavaṭ. tatharṣiṇāṃ tathā manuṣyānāṃ* (cf. Oldenberg, *LUAB*.², p. 114 et n. 2).

(5) *Supra*, p. 91, n. 2.

à ce sujet un appui formel. D'autres textes du Canon pāli éclairent encore cette relation :

atthi, bhikkhave, tad āyatanaṃ, yattha n' eva paḥhavī na āpo na tejo na vāyo na ākāśānañcāyatanaṃ na viññāṇānañcāyatanaṃ na ākiñcaññāyatanaṃ na nevasaññānāsaññāyatanaṃ nāyaṃ loko na paraloko na ubho candimasuriyā. tad ahaṃ, bhikkhave, n' eva āgatiṃ vadāmi, na gatiṃ na ḥhitiṃ na cutiṃ na upapattiṃ. appatiḥḥhaṃ appavattaṃ anārammaṇam eva taṃ. es' ev' anto dukkhassa¹.

atthi, bhikkhave, ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhatāṃ. no ce taṃ, bhikkhave, abhaviṣṣa ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhatāṃ, na-y-idha jātaṃ bhūtaṃ kataṃ saṃkhatassa nissaraṇaṃ paññāyetha. yasmā ca kho, bhikkhave, atthi ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhatāṃ, tasmā jātaṃ bhūtaṃ kataṃ saṃkhatassa nissaraṇaṃ paññāyati².

Commentant ces passages, Oldenberg écrivait jadis : « En apparence ces mots sonnent à l'oreille comme si nous entendions les philosophes des Upanishads parler du Brahman, l'Être qui n'a ni commencement ni fin, qui n'est ni grand ni petit, qui se nomme ' Non, non ', puisqu'aucun mot ne peut épuiser sa nature³. Et de fait, nous sommes justement ici parvenus à l'endroit où apparaît, autant que faire se peut dans l'ensemble de la spéculation bouddhique, la vieille idée du Brahman. Nul doute que l'idée du Nirvāṇa ne soit sortie de celle du Brahman »⁴.

Mais c'est à F. O. Schrader que nous devons la contribution la plus importante à ce sujet⁵ :

« A further argument [for the existence of an absolute reality] can be derived from the simile of the flame applied early and frequently to the passing away of the enlightened one. ' As the flame ', the *Suttanipāta* (1074) tells us, ' blown down by the vehemence of the wind goes out, and can be named no more, even so the sage,

(1) *Ud.* VIII, 1, p. 80.

(2) *Ibid.*, VIII, 3, pp. 80-81 ; *It.*, p. 37 ; *Netti*, p. 62. Cf. *supra*, p. 11, n. 1, et pp. 66-67.

(3) Cf. *supra*, p. 16. — *BĀU.* III, 8, 8 : *etad vai tad akṣaraṇ, Gārgi, brāhmaṇā abhivadanti: asthūlam anaṇv ahrasvam adīrgham alohitam asneham acchāyam atamo 'vāyū anākāśam asaṅgam arasam agandham acakṣuṣkam aśrotram avāg amano 'tejaskam aprāṇam amukham amātram anantaram abāhyam.* Voir aussi *supra*, p. 54, n. 1.

(4) Oldenberg-Foucher⁴, pp. 320-321. Cf. aussi E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie*, I (Salzburg, 1953), p. 234.

(5) F. O. Schrader, « On the problem of Nirvāṇa », *JPTS.* 1904-1905, pp. 165-168. Nous reproduisons ici le passage tel qu'il est résumé par A. B. Keith, *Buddhist Philosophy in India and Ceylon* (Oxford, 1923), pp. 65-66. Il est regrettable que le mérite de cette importante découverte soit souvent attribué à Keith lui-même : cf. La Vallée Poussin, *Nirvāṇa* (Paris, 1925), p. 146 ; Radhakrishnan, *Indian Philosophy*², I, p. 689, n. 5 ; N. Dutt, *op. cit.*, p. 148 et n. 1.

liberated from individuality, goes out and can be named no more'¹. In the *Aggi-Vacchagotta-Sutta* of the *Majjhima-Nikāya* (I. 487) we have a complete working out of the idea ; the flame ceases to appear when the fuel is consumed ; similarly, when the different constituents of the enlightened one disappear, the fuel of the Tathāgata's fire is consumed. But the Tathāgata, liberated from these constituents of spirit and material form, is deep, unmeasurable, difficult to fathom, like the great ocean. The comparison is indeed significant, for there is no doubt that the Indian idea of the extinction of fire was not that which occurs to us of utter annihilation, but rather that the flame returns to the primitive, pure, invisible state of fire in which it existed prior to its manifestation in the form of visible fire. This view is expressly attested in the *Śvetāśvatara-Upaniṣad*, which can reasonably be regarded as good evidence for the period of the coming into existence of the Canon. The same Upaniṣad contains, also, the comparison of the supreme self with a fire, the fuel of which has been consumed, showing emphatically that the extinction of the fuel has nothing to do with the destruction of the fire, though it ceases to be visible², and the *Maitreyī-Upaniṣad* (older than *Maitri-*

(1) *accī yathā vātavegena khillo
atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ |
evaṃ muni nāmakāyā vimutto
atthaṃ paleti na upeti saṃkhaṃ ||* (Cf. *Mil.*, p. 73).

Cf. *ibid.*, 1076 :

*atthaṃgatassa na pamāṇam althi
yena naṃ vajju taṃ tassa n' althi |
sabbesu dhammesu samūhatesu
samūhatā vādapathā pi sabbe ||*

Ud. VIII, 10, p. 93 :

*ayoghanahatass' eva jalato jātavedassa |
anupubbūpasantassa yathā na ñāyate gati ||
evaṃ sammāvimuttānaṃ kāmabandhogaṭārīnaṃ |
paññāpetuṃ gati n' althi pallānaṃ acalaṃ sukhaṃ ||*

Dhp. 179 : *taṃ buddhaṃ anantagocaraṃ apadaṃ kena padena nessatha ; ibid.*, 92 : *ākāse va sakuntānaṃ gati tesam durannayā ; ibid.*, 420 (= *Sn.* 644). — Cf. *Mbh.* XII, 5953. 6763. 8756-57 (cf. XIII, 5570). 12156 (*W. Rau, loc. cit.*, pp. 164, 175) ; Śāṅkara sur *Muṇḍ.Up.* III, 2, 6, et sur *Māṇḍ.Kār.* IV, 95 ; *Samādhirāja-Sūtra*, XXXII, 48 ; XXXVI, 67 (éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1961 [= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 2]). — *M.* I, p. 140, cité plus haut, p. 11, n. 1 (cf. p. 50) ; *S.* I, pp. 12 et 23 ; *ibid.*, p. 122, et III, p. 124 (cf. *supra*, p. 50) ; *D.* I, p. 46. — *M.* I, p. 141 : *vaṅgaṃ lesaṃ n' althi paññāpanāya.*

Muṇḍ.Up. III, 2, 8 (cf. *Prāsna-Up.* VI, 5) :

*yathā nadyaḥ syandamānāḥ samudre
'staṃ gacchanti nāmarūpe vihāya |
tathā vidvān nāmarūpād vimuktaḥ
parāt paraṃ puruṣam upaiti divyam ||*

(Cf. *infra*, p. 155. Pour l'image, cf. aussi Venkata Ramanan, p. 259).

BĀU. II, 4, 12, et IV, 5, 13 ; *ChU.* VI, 9 et 10 (cf. *supra*, pp. 13-14).

(2) *vahner yathā yonigatasya mūrtir na drśyate naiva ca liṅganāśaḥ | sa bhūya even-dhanayoniḡrhyas... Śvet.Up.* I, 13. —

niṣkalaṃ niṣkriyaṃ śāntaṃ niravadyaṃ nirañjanam |

amṛtasya paraṃ setuṃ dagdhendhanam ivānalam || Ibid., VI, 19.

Cf. *Mil.*, p. 327 : *yathā pana, Mahārāja, althi aggi nāma, n' althi tassa sannihitokāso,*

Upaniṣad), a text of the Yoga philosophy, with which Buddhism has much in common, applies the simile to the action of the thinking principle : 'As fire for want of fuel comes to rest in its own place of birth, so, through the cessation of its motions, the thinking principle comes to rest in its own birthplace' »¹.

Au cours du présent travail, nous avons rencontré d'autres preuves encore de l'équivalence du Nirvāṇa et du *brahman*². Selon H. von Glasenapp, cependant, ces deux conceptions sont « entièrement distinctes » (« durchaus verschieden »). Le *brahman*, écrit-il, « ist... das ens realissimum, der göttliche Urgrund, aus dem alle Wesen entstehen und durch welche sie alle leben. Das Nirvāṇa ist aber *nicht* die Substanz der Welt, in der alles Existierende wurzelt, sondern das ausgesprochene Gegenteil von allem, was ist, ... das 'ganz andere', die völlige Negation alles wandelhaften, unruhewollen Daseins »³.

Toutefois, cette interprétation ne semble guère en accord avec les textes canoniques. D'après ceux-ci, le Nirvāṇa consiste à atteindre ce qui véritablement *est* : le « non-né, non-produit, non-crée, non-formé » (*ajātaṃ abhūtaṃ akataṃ asaṃkhataṃ*), par delà la réalité évanescence du monde empirique, « le né, le produit, le crée, le formé » (*jāta, bhūta, kata, saṃkhata*)⁴; et il est « immédiatisé » dès cette vie⁵, — comme s'il s'agissait de quelque chose qui existât de toute éternité en nous-mêmes⁶, mais que nous ne connussions pas, à la façon de ces ignorants qui marchent tous les jours sur un champ

dve kaṭṭhāni saṅghaṭṭenlo aggim̐ adhigacchati, evam eva kho, Mahārāja, atthi nibbānaṃ, n' atthi tassa sannihitokāso, sammāpaṭipanno yoniso-manasikārena nibbānaṃ sacchikaroti.

(1) *yathā nirindhano vahnīḥ sva-yonāu upasāmyati |
tathā vṛṭti-kṣayāc cittaṃ sva-yonāu upasāmyati ||*

Maitreya(ī)-Upaniṣad, I, 3 (F. O. Schrader, *The Minor Upaniṣads*, I [*Samnyāsa-Upaniṣads*], Madras, Adyar Library, 1912, p. 110) = *MaiU.* VI, 34.

L'idée apparaît également dans le *Mahābhārata* : cf. Frauwallner, *op. cit.*, p. 226 ; G. C. Pande, *Studies in the Origins of Buddhism* (University of Allahabad, 1957), p. 480, n. 177 (*Śāntiparvan*, ch. 187, vv. 2-6). Cf. aussi *Ahīrbudhnyā-Saṃhitā*, IV, 76-77 (éd. M. D. Rāmānujācārya, Madras, Adyar Library, 1916) :

*indhanābhāvato jvālā vahnibhāvaṃ yathā gatā ||
brahmabhāvaṃ vrajaty evaṃ sā śaktir vaiṣṇavī parā |*

(On compare la relation entre l'Absolu et sa *śakti* [par laquelle il se manifeste] à celle qui existe entre le feu et la flamme, ou encore, entre la lune et sa lumière. On indique ainsi qu'il y a un feu invisible, indépendant du feu visible, et une lune invisible, indépendante de la lune visible. — Voir *Les Religions brahmaniques dans l'ancien Cambodge, d'après l'épigraphie et l'iconographie* [= *Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, XLIX, Paris, 1961], p. 63).

(2) Cf. *supra*, pp. 79-80, 90. Voir aussi *infra*, p. 150, n. 1.

(3) H. von Glasenapp, dans Oldenberg, *Buddha*, éd. 1961, p. 435. Cf. *Vedānta und Buddhismus*, p. 4 (1914).

(4) *Supra*, p. 11, n. 1 ; pp. 66-67, 101.

(5) *dīṭṭhe va dhamme sayam̐ abhiññā sacchikatvā upasaṃpajja viharati*, *passim*. Cf. *supra*, pp. 79-80 (et n. 3) ; *infra*, p. 112, n. 3.

(6) C'est ce que dit, en effet, un texte mahāyānique :

na nirvāsi nirvāṇena nirvāṇaṃ twayi saṃsthitam |

(*Laṅkāvatāra-Sūtra*, II, 7, *supra*, p. 19).

dans lequel un trésor est caché, mais ne le trouvent pas¹. Le Nirvāṇa ne peut donc être une réalité extérieure à nous-mêmes, « das ganz andere » de H. von Glasenapp². Nous tenons pour tout à fait authentique la doctrine mahāyānique, d'après laquelle il n'y a, au sens transcendant, aucune distinction entre *saṃsāra* et *nirvāṇa*³. « *Nirvāṇa* is the reality of *saṃsāra* or conversely, *saṃsāra* is the falsity (*saṃvṛti*) of *Nirvāṇa*. *Nirvāṇa* is *saṃsāra* without birth and decay. The difference between them is in *our way of looking at them*; it is epistemic, not metaphysical »⁴. Ou encore : « The transcendence of the Absolute must not be understood to mean that it is an other that lies outside the world of phenomena. There are not two sets of the real. The Absolute is *the reality* of the apparent (*dharmāṇām dharmatā*); it is their real nature (*vāstavikaṃ rūpam*). Conversely, phenomena are the veiled form or false appearance of the Absolute (*sāṃvṛtaṃ rūpam*)⁵. If this position is discountenanced and two reals are accepted, there would be no point in calling one of them the absolute and the other appearance. Both would be equally, unconditionally, real. The absolute, as lacking determinations and without any recognisable content, would even be less real than the empirical »⁶.

L'étude du mot *upadhi* pourrait nous éclairer sur ce problème⁷.

Ce mot apparaît fréquemment dans le *Suttanipāta*. Les douleurs de l'existence, dit notre texte, proviennent de l'*upadhi*, et l'ignorant qui crée l'*upadhi*, souffre sans cesse ; le sage ne doit donc pas produire d'*upadhi* :

upadhīnidānā pabhavanti dukkhā
ye keci lokasmiṃ anekarūpā |
yo ve avidvā upadhiṃ karoti
punappunaṃ dukkham upeti mando |

(1) *ChU*. VIII, 3, 2 (*supra*, p. 18, n. d).

(2) Le Nirvāṇa, l'Absolu, est, certes, le « Tout-Autre » ; mais, comme dans les Upaniṣad, le plus lointain n'est-il pas en même temps le plus proche ? Cf. *supra*, p. 8, n. 2 ; p. 11, n. 1 (dernier paragraphe). Par son « ganz andere », H. von Glasenapp défigure, à la fois, l'Absolu des Upaniṣad et celui du bouddhisme.

(3) *Supra*, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe) ; p. 17, n. 2 ; p. 91, n. 4 ; Appendice VI.

(4) Murti, pp. 162-163. Cf. *MK*. XXV, 9, avec le commentaire de Candrakīrti. — Rapprocher de Śaṅkara : ... *idaṃ jagad utpattivināśātmakam iti kevalajagadvyapadeśaḥ*, ... « *mahān aja ātmā* », « *asthūlo 'naṇuḥ* », « *sa eṣa neli neli* » *ityādi kevalātmavyapadeśaḥ*. (*Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, I, 4, 7, p. 118).

(5) Cf. Venkata Ramanan, p. 122 : « ... the mundane is itself (in its real nature) the transmundane and the transmundane is itself (what appears as) the mundane ».

(6) Murti, pp. 232-233. — Inversement, l'immanence de l'Absolu n'exclut pas sa transcendance. Au contraire, la transcendance de l'Absolu est la condition même de sa véritable immanence. Voir *supra*, p. 8, n. 2, et *infra*, p. 160, n. 3.

(7) Il n'existe, à notre connaissance, qu'une seule étude importante sur ce mot : celle d'Oldenberg, *Buddha*¹ (1881), pp. 432 et suiv. (« dritter Excurs » ; ces « Excurs » n'ont pas été repris dans les éditions ultérieures de l'ouvrage ; ils n'ont pas, non plus, été traduits par Foucher). Cette étude — en partie périmée aujourd'hui — contient un nombre considérable de citations (d'après des manuscrits notamment) qui nous ont été très utiles pour le présent exposé. — Cf. aussi « *Upadhi-*, *upādi-* et *upādāna-* dans le Canon bouddhique pâli », *Mélanges Louis Renou*, pp. 81 et suiv.

*tasmā pajānaṃ upadhiṃ na kayirā
dukkhassa jālippabhavānupassī¹ ||*

Le Délivré, d'après le *Suttanipāta* encore, est celui qui a surpassé les *upadhi*, pour qui tous les *upadhi* sont détruits :

*upadhī te samatikkantā āsavā te padālītā |
sīho si anupādāno pahīnabhayabheravo² ||
aññāya padaṃ samecca dhammaṃ
vivaḷaṃ disvāna pahānaṃ āsavānaṃ |
sabbūpadhīnaṃ parikkhayā
sammā so loke paribbajeyya³ ||*

Le Nirvāṇa/Nibbāna est *anupadhika*, *nirupadhi*⁴.

Que signifie donc le mot *upadhi*? L'une des stances du *Suttanipāta* (364) semble l'indiquer :

*na so upadhīsu sāraṃ ehi
ādānesu vineyya chandarāgaṃ |
so anissīto anaññaneyyo
sammā so loke paribbajeyya ||*

« Il ne voit aucune substance dans les *upadhi* » : cette phrase rappelle les textes du Canon pāli, qui disent que les éléments psychophysiques de notre existence phénoménale — les *khandha* — sont

(1) *Sn.* 728. Cf. *ibid.*, 1049-1051 ; *Theragāthā*, 152. — *yaṃ kho idaṃ anekavidhaṃ nānappakāraṃ dukkhaṃ loke uppajjati jarāmarāṇaṃ, idaṃ kho dukkhaṃ upadhiniḍānaṃ upadhisaṃmudayaṃ upadhijātikaṃ upadhipabhavaṃ ; upadhismiṃ sati jarāmarāṇaṃ hoti, upadhismiṃ asati jarāmarāṇaṃ na hoti*, *S.* II, p. 108. — *upadhi dukkhassa mūlaṃ*, *M.* I, p. 454 ; II, pp. 260-261 (cf. *infra*, p. 108). Voir aussi *M.* III, p. 70 ; *S.* I, p. 117.

(2) *Sn.* 546 et 572 (= *Theragāthā*, 840).

(3) *Sn.* 374. Cf. *ibid.*, 992 (= *S.* I, p. 134 = *A.* II, p. 24 = *It.*, p. 123) : *vimutto upadhisamkhaḃe*. — *nirupadhi upadhisamkhaḃe vimutto*, *M.* I, p. 454 ; II, pp. 260-261. — *sabbūpadhīnaṃ parikkhayā buddho soppati, kin tav' eṭṭha Māra*, *S.* I, p. 107.

(4) *sukittitaṃ Gotam' anūpadhikaṃ*, *Sn.* 1057, 1083. — *disvā padaṃ santam anupadhikaṃ akiñcanaṃ kāmahave asattaṃ*, *Vin.* I, p. 36 (*Mahāvagga*, I, 22, 5 ; cf. *Mahāvastu*, III, p. 445 [éd. E. Senart, Paris, 1897] : *dr̥ṣṭvā munim sāntam anūpadhikam akiñcanaṃ sarvabhavaveṣu asattaṃ*). — *kāyena amataṃ dhātuṃ phassayitvā nirūpadhiṃ | upadhippaṭṭhissaggaṃ sacchikatvā anāsavo | deseti sammāsambuddho asokaṃ virajaṃ padaṃ || It.*, pp. 46 et 62.

D. III, pp. 112-113, parle de *anāsavā anupadhikā ariyā iddhi* (opp. *sāsavā sa-upadhikā no ariyā*). Le *Mahācattārīsaka-Sutta* du *Majjhima-Nikāya* (*Sutta* 117, vol. III, pp. 71 et suiv.), à son tour, parle de deux sortes de *sammā-diḷḷhi*, de *sammā-samkappa*, de *sammā-vācā*, de *sammā-kammanta* et de *sammā-ājīva*. La première, qui est *sāsava*, conduit au mérite (*puññabhāgiya*) et à l'*upadhi* (*upadhivepakka*) ; tandis que la seconde, qui est *ariya*, *anāsava* et *lokullara*, fait partie du *Magga* (*maggahaṅga*), autrement dit, conduit au Nirvāṇa. [Le mot *opadhika*, toujours associé à *puñña* (*S.* I, p. 233 ; *A.* IV, p. 292 ; *It.*, pp. 20, 78 ; *Vimānavatthu*, XXXIV, 21.24), et que les commentateurs glosent par *upadhi-vipāka*, *upadhi-vepakka*, semble avoir un sens différent : cf. Edgerton, *Dictionary*, s.v. *upadhi*, *upadhika*, *upadhi-vāra*, *upadhi-vāraka* (*ovārīka*), *aupadhika*.]

Voir aussi *Vin.* I, pp. 5, 42, 197 (*Mahāvagga*, I, 5, 2 ; 24, 3 [cf. *S.* I, p. 124 ; *A.* III, p. 382 ; et ci-dessous, p. 112, n. 3] ; *V.* 13, 10 [= *Ud.* V, 6, p. 59]) ; II, p. 156 (*Cullavagga*, VI, 4, 4 = *S.* I, p. 212 = *A.* I, p. 138) ; *S.* I, pp. 194-195 ; IV, p. 158 (= *It.*, p. 58) ; *A.* I, p. 80 ; *It.*, pp. 21, 50 ; *Sn.* 642 (= *Dhp.* 418) ; *Theragāthā*, 1216 (= *S.* I, p. 186), 1250 ; *Therīgāthā*, 320 ; Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 98 et n.

vides de toute substance¹. C'est, en effet, en ce sens que la *Paramatthajotikā* interprète ici le mot *upadhi*: *upadhīsū 'ti khandhū-padhīsū*².

Cependant, le mot *upadhi* ne désigne pas seulement l'individu, mais aussi ce qui appartient à l'individu. D'après *Majjhima-Nikāya*, I, p. 162, les *upadhi* sont la femme, les enfants, les serviteurs, le bétail, l'or et l'argent (*puttabhāriyaṃ, dāsīdāsaṃ, ajeḷakaṃ, kukkuṭa-sūkaraṃ, hatthigavāssaḷavaṃ, jālarūparajataṃ*). Cf. encore *Suttanipāta*, 33-34 (= *Samyutta-Nikāya*, I, p. 6 = pp. 107-108) :

nandati puttehi puttīmā
iti Māro pāpīmā
gomiko gohi tath' eva nandati |
upadhī hi narassa nandanā
na hi so nandati yo nirūpadhi ||

socati puttehi puttīmā
iti Bhagavā
gomiko gohi tath' eva socati |
upadhī hi narassa socanā
na hi so socati yo nirūpadhi ||

Le mot *upadhi* désigne donc l'individualité empirique dans le sens le plus complet. *Nirupadhi*³ est celui qui s'est libéré de son individualité. Cette individualité, nous le savons, est impermanente (*anicca*), douloureuse (*dukkha*), *anattā*⁴. Or, selon le Vedānta, par la force de l'ignorance (*avidyā*, pāli *avijjā*)⁵, nous attribuons à l'Absolu des *upādhi* (littéralement, le mot veut dire « apposition »), en vertu desquels celui-ci apparaît sous les formes du dieu personnel, du monde et des âmes individuelles ; mais, en réalité, il n'est pas affecté par ces *upādhi*: le cristal n'est pas altéré par la couleur dont il est enduit⁶. Aussi longtemps que nous nous attachons à ces *upādhi*, en pensant : « Je suis ceci, ceci est à moi », nous sommes soumis au devenir phénoménal. Mais, quand cette ignorance est dissipée par l'intuition de la Vérité, quand toutes les « surimpositions » (*adhyāsa, adhyāropa*) sont niées (*apavāda, niṣedha, pratiṣedha*), nous retrouvons notre être vrai, l'*ātman-brahman*, qui est éternellement libre.

(1) *sāro ettha na vijjati*, S. III, p. 143. Cf. *supra*, p. 30 et n. 5.

(2) *Paramatthajotikā*, II, 1, p. 363. Cf. aussi S. I, p. 107 (IV, 1, 6), avec *Sāratthappakāsīnī*, I, p. 174. — D'après les commentaires, il y a trois ou quatre sortes d'*upadhi*: (*kāmapadhi*), *khandhupadhi*, *kilesupadhi*, et *abhisamkhārupadhi*. Pour une classification différente, cf. *Cullaniddesa*, 157 ; *Paramatthajotikā*, II, 2, p. 590. Voir aussi *PTS. Dictionary*, s.v. *upadhi*.

(3) Quelquefois *nirupadhika*, cf. S. I, p. 141 (sur l'assimilation de l'Arahant à Brahṃa que fait ce texte, cf. Appendice III).

(4) Cf. *It.*, p. 69 : *sabbe upadhī aniccā dukkhā vipariṇāmadhammā*.

(5) Cf. *infra*, p. 139 et n. 1.

(6) Deussen, *Das System des Vedānta* (Leipzig, 1883), p. 327. Le terme *upādhi* n'apparaît pas encore dans les Upaniṣad anciennes, bien que l'idée y soit déjà présente (cf. *infra*, p. 153).

Le bouddhisme, qui dit que la Délivrance consiste dans la destruction ou le rejet¹ des *upādhi*, et que le Nirvāṇa est *anupadhika*, *nirupadhi*², adopte manifestement la même conception³. Le rôle de la notion d'*upādhi* — écrit fort justement P. Horsch — « est de faire le pont entre l'absolu et le relatif ; et de fait, le terme convient bien à cette mission médiatrice, étant donnée la signification bivalente et toute relative qu'il comporte, car *upādhi* désigne l'enveloppe extérieure, superficielle, mais implique en même temps un contenu vrai, profond et pur »⁴.

Le Canon pāli connaît encore un autre terme : *upādi*. Celui-ci n'apparaît que dans le composé *upādisesa*. Selon Oldenberg⁵, il ne serait qu'« une graphie du mot *upadhi*, propre à nos manuscrits pālis modernes » (« eine... unsern modernen Pāli-Manuscripten eigentümliche Schreibung des Wortes *upadhi* »). Il écrit :

« Die Entstehung dieser Schreibung liegt, wenn wir den wesentlichen Umstand in Betracht ziehen, dass dies *upādi* nur in Zusammensetzung mit *sesa* auftritt, nicht fern. Wie die Pāli-Manuscripte den Namen des Gottes Skanda Khandha schreiben, selbstverständlich unter dem Einfluss von *khandha*⁶ = Sansk. *skandha*, oder wie Sansk. *smṛti* im Pāli *sammuti* geschrieben wird, unter dem Einfluss des Wortes *sammuti* 'die Ernennung', so hat, wie mir scheint, die handschriftliche Tradition des Pāli das Wort *anupadhisesa* dem allen Abschreibern heiliger Texte sehr geläufigen Worte *saṃghādisesa* angeähnlicht, vielleicht unter Mitwirkung des Einflusses von *anupādāya*, und so ist die Schreibung *anupādisesa* zu Stande gekommen ».

On peut considérer également le mot *upādi* comme une forme moyen-indienne d'*upādhi*⁷, dont *upadhi* ne diffère que par l'absence du préfixe *ā*-⁸.

Cependant, une telle interprétation est en contradiction avec un

(1) *upadhippaṇinissagga*: *supra*, p. 105, n. 4. Cf. *sabbupadhippaṇinissagga*, *passim*.

(2) *Supra*, p. 105.

(3) Cf. *Vivekacūḍāmaṇi*, 554 :

*jīvaṇṇa eva sadā muktaḥ kṛtārtho brahmavittamaḥ |
upādhināsād brahmaiva san brahmāpyeti nirdvayam ||*

L'*ātman-brahman* est *anupādhi(ka)*, *nirupādhi(ka)*: Śaṅkara, *passim*.

(4) P. Horsch, *La notion d'upādhi dans la philosophie de Śaṅkara* (thèse d'Université soutenue à Paris en 1951), p. 7.

(5) *Buddha*¹, pp. 441-442.

(6) *Khandha*, dans le texte, doit être une faute d'impression.

(7) Cf. E. Müller, *A simplified Grammar of the Pāli Language* (London, 1884), p. 36. — Sur la désaspiration, voir aussi Geiger, *Pāli Literature and Language*, II, § 40.2.

(8) Les Vedāntin ne semblent pas faire de distinction entre *upa-dhā-* et *upā-dhā-*. Nous lisons ainsi chez Padmapāda : *citsvabhāva evātmā tena tena prameyabhedenopadhiyamāno 'nubhavābhīdhānīyakaṃ labhate, avivakṣitopādhir ātmādiśabdair abhidhīyate* (*Pañcapādīkā*, éd. Rāmaśāstri Bhāgavatācārya, Benares, 1891 [= *Vizianagram Sanskrit Series*, No. 3], p. 19). Nous trouvons aussi, dans le Vedānta, *upadhāna* = *upādhi* (cf. Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī*, *padya*, XV, 15), et le participe *upadhita*. Notons également qu'en sanskrit on emploie, au sens de « tromperie », aussi bien *upādhi* qu'*upadhi*.

texte canonique : le *Sunakkhatta-Suttanta* du *Majjhima-Nikāya*¹. Il est vrai qu'Oldenberg² s'appuie précisément sur ce texte pour proposer l'équivalence *upādi* = *upadhi*. Selon lui, ce texte veut dire :

« Ein Mann, heisst es dort in einem Gleichniss, wird von einem vergifteten Pfeil getroffen. Ein Arzt behandelt seine Wunde, 'apaneyya visadosaṃ saupādisesaṃ anupādiseso ti maññamāno'. Er hält also das Gift für überwunden, während thatsächlich noch ein Rest des giftigen Stoffes in dem Kranken vorhanden ist. Dem steht dann ein zweiter Fall gegenüber, wo die Gefahr vollkommen besiegt ist : 'apaneyya visadosaṃ anupādisesaṃ anupādiseso ti jānamāno'. Der erste Kranke hält sich für geheilt, lebt unvorsichtig und fällt so seiner Wunde zum Opfer. Der zweite Kranke lebt vorsichtig und erlangt die vollständige Heilung. Indem nun die geistliche Bedeutung dieses Gleichnisses dargelegt wird, tritt an Stelle des Ausdrucks *anupādiseso* der Ausdruck *nirupadhi* ein. Von dem erfolgreich strebenden Mönch, dem der zweite unter den beiden Kranken verglichen wird, heisst es : *so vata Sunakkhatta bhikkhu chasu phassāyatanesu samvutakārī upadhi dukkhassa mūlan ti iti veditvā nirupadhi upadhisamkhaye vimutto upadhisimh vā kāyaṃ upasamharissati cittaṃ vā anuppādasati: n' etaṃ ihānaṃ vijjati* ».

Mais cette interprétation est inexacte. Notre texte applique les expressions *sa-upādisesa* et *anupādisesa*, non pas aux hommes qui sont atteints du poison (*visadosa* = *avijjā*), mais au poison lui-même, ainsi qu'il ressort clairement des phrases : *apanīto visadoso anupādiseso, asuci visadoso apanīto anupādiseso* (ou *sa-upādiseso*). Il s'agit là d'un emploi particulier de *sa-upādisesa* et d'*anupādisesa*³.

Dans une formule qui revient souvent dans nos textes, l'expression *upādisesa* désigne la condition de l'Anāgāmin, distincte de celle de l'Arahant : *diṭṭhe va dhamme aññā, sati vā upādisese anāgāmitā*⁴. Selon Buddhaghosa, le mot *upādi*, dans cette formule, est synonyme d'*upādāna*⁵ : *sati vā upādisese ti upādānasese vā sati, aparikkhīṇe*⁶. On peut donc dire, avec A. O. Lovejoy⁷, que l'expression *upādisesa* désigne l'Anāgāmin « as one who has just fallen short of the religious perfection of the Arahant by reason of a slight residuum of *upādāna* ». Tel peut être également le sens du mot *upādi* dans un

(1) Sutta 105, vol. II, pp. 252 et suiv.

(2) *Buddha*¹, p. 441.

(3) Le poison est *anupādisesa* lorsqu'il a été enlevé complètement ; il est *sa-upādisesa* lorsqu'il n'a été enlevé qu'imparfaitement. Selon Buddhaghosa, le mot *upādi* veut dire ici « ce qu'il faut enlever ». Littéralement, les expressions *anupādisesa* et *sa-upādisesa* signifient donc : « sans résidu de ce qu'il faut enlever », « avec résidu de ce qu'il faut enlever » : *sa-upādisesan ti sa-gahaṇasesaṃ, upādāttabbaṃ gaṇhitabbaṃ hi idha upāditti vuttāṃ ... ettha sa-upādāna-salluddhāro viya appahīno avijjāvisadoso daḷḷhabbo*. (*Papañcasūdanī*, IV, p. 55).

(4) Cf. Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 100.

(5) Cf. aussi Sthiramati, *Triṃśikā-bhāṣya*, p. 19, l. 11 : *upādānam upādih*.

(6) *Sumaṅgalavilāsinī*, III, p. 805 ; *Papañcasūdanī*, I, pp. 301-302.

(7) « The Buddhistic technical terms *upādāna* and *upādisesa* », *JAOS*. 19 (1898), second half, pp. 126-136.

passage du *Suttanipāta* où, après la mort de Nigrodhakappa-Thera, son disciple Vaṅgīsa demande au Buddha si son *upajjhāya* a atteint le *nibbāna* ou s'il est encore *sa-upādisesa*: *nibbāyi so ādu sa-upādiseso*¹. — Un Anāgāmin, dit-on, est celui qui, s'étant libéré des cinq liens (*samyojana*) « inférieurs » (*orambhāgiya*), ne renaîtra plus ici-bas ; mais, puisqu'il n'est pas encore entièrement délivré, il renaîtra — « spontanément » (*opapātika*) — dans le *Brahmaloka*, d'où il atteindra le Nirvāṇa². Or, le mot *samyojana* apparaît dans certains textes comme synonyme d'*upādāna*³.

Le mot *upādi* est donc distinct d'*upadhi*. Cependant, la conception que nous étudions ici est très proche de celle que nous avons rencontrée plus haut à propos d'*upadhi*. Selon le *Paṭicca-samuppāda*, l'*upādāna* « attachement » est la cause du devenir (*bhava*). Mais tous les attachements, quels qu'ils soient, découlent de cet attachement primordial, qu'est l'attachement à notre individualité empirique, composée des cinq *khandha*. Ces derniers sont appelés aussi *upādā-nakkhandha*, puisqu'ils sont, comme le précise un passage du *Samyutta-Nikāya*, *upādāniyā dhammā*⁴. L'un de nos textes fait dire

(1) Sn. 354 (= *Theragāhā*, 1274). — *anupādisesa* = *nibbāna*, *ibid.*, 876.

(2) Cf. D. I, p. 156, avec Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsini*, I, p. 313. — Peut-être faut-il penser que le *Tevijja-Sutta* du *Dīgha-Nikāya* (Sutta XIII, vol. I, pp. 235 et suiv.) envisage également la condition d'Anāgāmin lorsque, tout en critiquant les prétentions des brahmanes ritualistes (cf. Appendice III), il dit que le *bhikkhu* pratiquant les *Brahmavihāra* obtiendra, après sa mort, la « compagnie de Brahmā » (*Brahma-sahavyatā*). Rappelons aussi que les Upaniṣad anciennes semblent parler déjà d'une Délivrance que l'on atteint dans le « monde de Brahmā » (*Brahmaloka*, distinct de *brahmaloka* « monde qu'est le brahman » : *supra*, p. 11, n. 1) : *BĀU*. VI, 2, 15 ; *ChU*. IV, 15, 5 ; V, 10, 2 (sur la confusion de Brahmā et de *brahman* que font ces deux derniers passages, cf. Appendice III) ; VIII, 6, 6 (= *Kaṭha-Up.* VI, 16) ; 15, 1 : textes dont est issue la théorie de la *kramamukti* « Délivrance graduelle », dans le Vedānta postérieur. Voir aussi *Muṇḍ. Up.* I, 2, 11, avec Śaṅkara ; *ibid.*, III, 2, 6 (différemment, Śaṅkara ; cf., cependant, Śaṅkarānanda sur *Kaivalya-Up.* 3, dans *Thirty-two Upaniṣads* [= *Anandāśrama Sanskrit Series*, 29, Poona, 1895], p. 103 ; Nārāyaṇa sur *Mahānārāyaṇa-Up.* 10, 6 [éd. Colonel Jacob = *Bombay Sanskrit Series*, XXXV, 1888]) ; *Praśna-Up.* V, 5 (cf. Śaṅkara, *Brahma-sūtra-bhāṣya*, I, 3, 13) ; *BhG.* VIII, 24, avec Śaṅkara ; *MaiU.* VI, 30, avec Rāmatīrtha. — Cf. Rhys Davids, *Dialogues of the Buddha*, I, p. 201, n. 4 : « It is impossible to ignore a reference here to the view expressed in the Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad (VI, 2, 15)... ».

(3) Voir Oldenberg, *Buddha*¹, p. 435, n. 2, et cf. la note suivante.

(4) *katame ca, bhikkhave, upādāniyā dhammā, katamaṃ upādānaṃ?* — *rūpaṃ* — *pe* — *upādāniyo dhammo* ; *yo tattha chandarāgo, taṃ tattha upādānaṃ*, S. XXII, 121 (vol. III, p. 167). — Cf. :

ime pana, bhante, pañcupādānakkhandhā kiṃmūlakā? — *ime kho, bhikkhu, pañcupādānakkhandhā chandamūlakā.* — *taṃ yeva nu kho, bhante, upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā udāhu aññatra pañcupādānakkhandhehi upādānaṃ?* — *na kho, bhikkhu, taṃ yeva upādānaṃ te pañcupādānakkhandhā, na pi aññatra pañcupādānakkhandhehi upādānaṃ. yo kho, bhikkhu, pañcupādānakkhandhesu chandarāgo, taṃ tattha upādānaṃ*, M. III, p. 16 (= S. III, pp. 100-101 ; cf. M. I, pp. 299-300).

S. XXII, 48 (vol. III, pp. 47-48) précise que c'est lorsqu'ils sont « accompagnés d'impulsions » (*sāsava*) et sont ainsi « objets d'attachement » (*upādāniya*), que les cinq *khandha* deviennent *upādānakkhandha*: *pañca, bhikkhave, khandhe desissāmi, pañcupādānakkhandhe ca ... yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ atitānāgalapaccuppannaṃ ajjhataṃ vā bahiddhā vā oḷārikaṃ vā sukkhamaṃ vā hīnaṃ vā paṇītaṃ vā, yaṃ dūre santike vā, ayaṃ*

à un sage : « Si je m'attachais au *rūpa* (et aux autres *khandha*), en vertu de cet attachement, le devenir apparaîtrait »¹. Or, qu'est notre individualité empirique, sinon l'attachement aveugle que nous lui portons²? Lorsque nous l'avons transcendée, nous avons détruit toutes nos impulsions (*āsava*), nous ne nous attachons plus à rien (*anupādāna*)³, et, par suite, nous sommes délivrés du devenir phénoménal⁴.

vuccati rūpakkhando. (De même pour les autres *khandha*.)... *yaṃ kiñci, bhikkhave, rūpaṃ ... sāsavaṃ upādāniyaṃ, ayaṃ vuccati rūpupādānakkhandho.* (De même pour les autres *khandha*.)

A la place d'*upādāna* et d'*upādāniya* [*dhamma*], S. XXII, 120 (vol. III, pp. 166-167) utilise les expressions *saṃyojana* et *saṃyojaniya* [*dhamma*]. Ailleurs, ce sont les douze *āyatana* — « bases de la connaissance » — qui sont considérés comme les *saṃyojaniyā* ou *upādāniyā dhammā*, et c'est l'attachement aux *āyatana* qui constitue le *saṃyojana* ou *upādāna*: *katame ca, bhikkhave, saṃyojaniyā* (ou *upādāniyā dhammā, katamaṃ ca saṃyojanaṃ* (ou *upādānaṃ*)? — *cakkhuṃ* — pe — *saṃyojaniyo* (ou *upādāniyo dhammo; yo tattha chandarāgo, taṃ tattha saṃyojanaṃ* (ou *upādānaṃ*), S. XXXV, 109-110; 122-123 (vol. IV, pp. 89, 107-108); cf. *ibid.*, XLI, 1 (vol. IV, pp. 281-283). — Voir aussi S. II, pp. 84 et suiv.

Les *khandha* ou les *āyatana* ne constituent donc pas, par eux-mêmes, l'*upādāna* (ou *saṃyojana*); mais il n'y a pas d'*upādāna* (ou *saṃyojana*) en dehors d'eux. Analogue, S. III, p. 130 : les *khandha*, par eux-mêmes, ne constituent pas un « je »; mais l'idée de « je » ne peut naître que quand on s'attache à eux. (Cf. *supra*, p. 73). La doctrine nous est familière (*supra*, p. 30 et n. 3).

(1) *ahaṃ hi rūpaṃ* — pe — *yeva upādiyamāno upādiyeyyaṃ, tassa me assa upādāna-paccayā bhavo*, S. III, p. 94. Cf. aussi M. I, p. 511.

Selon l'interprétation que l'on trouve dans les Nikāya eux-mêmes, et qu'adopte volontiers la scolastique bouddhique, par *upādāna*, cause du devenir, il faut entendre les quatre *upādāna*, à savoir : le *kāmapādāna*, le *diṅṅhupādāna*, le *silabbatupādāna* et l'*attavādupādāna* (cf. *supra*, p. 17 et n. 2) : D. II, pp. 57-58; M. I, pp. 50-51, 67; S. II, p. 3. Oldenberg (« Buddhistische Studien », ZDMG. LII [1898], p. 692, n. 4) pense qu'il s'agit là d'une « nachträgliche, rein scholastische Hineintragung von Terminis, die aus anderem Zusammenhang stammen ». Nous dirions, plutôt, que les quatre *upādāna* ne sont que divers aspects de l'attachement à l'individualité : derrière tous ces « attachements », il y a l'attachement à un « je ». C'est ce que dit, en somme, Buddhaghosa :

kamato ti ettha pana tividho kamo: uppattikkamo pahānakkamo desanākkamo ca. tattha, anamattagge saṃsāre imassa paḥamaṃ uppattitī abhāvalo kilesānaṃ nippariyāyena uppattikkamo na vuccati; pariyāyena pana yebhuyyena ekasmiṃ bhava attagāhapubbaṅgamo sassatucchedābhiniveso, tato, sassato ayaṃ attā ti gaṇhato attavisuddhatthaṃ silabbatupādānaṃ, ucchiṃjattitī gaṇhato paralokanirapekkhassa kāmapādānaṃ ti evaṃ paḥamaṃ attavādupādānaṃ tato diṅṅhi-silabbata-kāmapādānānīti ayam etesaṃ ekasmiṃ bhava uppattikkamo. (*Visuddhimagga*, XVII, 244 [édition citée]).

(2) *Supra*, pp. 48-49.

(3) Cf. aussi les expressions *anupādā(ya) vimutto, anupādā-parinibbāna*, etc.; et l'expression *anādāna* (souvent associée à *akiñcana*). [Cf. Sn. 364, ci-dessus, p. 105.]

(4) Pour illustrer cette pensée, certains textes du Canon pāli utilisent l'image du feu (ou de la lampe) et des combustibles, ou encore, celle de l'arbre et du suc contenu dans la terre (M. I, p. 487; S. II, pp. 84 et suiv.). Dans tous ces textes, le mot *upādāna* veut dire quelque chose comme « support de l'existence ». Cf. Oldenberg, « Buddhistische Studien », *loc. cit.*, p. 691, n. 2. Pour l'individu, ce « support de l'existence » est son attachement aux éléments de l'existence sensible (*upādāniyā* ou *saṃyojaniyā dhammā*, cf. ci-dessus, p. 109, n. 4). Celui qui a transcendé celle-ci est délivré du devenir, comme le feu ou la lampe cesse de brûler lorsque les combustibles sont épuisés, ou comme l'arbre cesse de vivre, faute de suc, lorsqu'il a été déraciné. — L'un de nos textes (S. IV, pp. 399-400) utilise le terme *upādāna* à propos du vent qui transporte le feu d'un lieu dans un autre :

Mais le verbe *upādā-* signifie littéralement « saisir, assumer ». Les dérivés *upādāna* et *upādi*¹ voudraient donc dire « action d'assumer, ce qui est assumé » ; et l'on pourrait traduire *sati vā upādiseṣe* par « s'il doit encore assumer [les *khandha*] », c'est-à-dire s'il doit renaître encore. Cf. *Paramatthajotikā*, II, 2, p. 504 : *upādiseṣan ti punabbhava-vasena upādātābakkhandhasesaṃ vuccati*.

De ce point de vue aussi, la notion qu'exprime *upādi* / *upādāna* est très proche de celle qu'exprime *upadhi*. En effet, la frontière entre « apposer » (*upā-dhā-*) et « assumer » (*upā-dā-*) est ici difficile à tracer, car les deux plans, objectif et subjectif, se confondent. On peut dire indifféremment : par la force de l'ignorance, nous « apposons » à l'Absolu des déterminations individuelles qui lui sont étrangères ; ou bien : nous « assumons » des déterminations individuelles qui nous sont étrangères — car l'Absolu, c'est nous-mêmes.

Il existe au moins deux textes qui semblent suggérer l'équivalence *upadhi* = *upādāna*. L'un de ces textes est *Samyutta-Nikāya*, XII, 66 (vol. II, pp. 107 et suiv.), dont nous avons déjà cité un passage plus haut², et sur lequel Oldenberg insiste également³. D'après notre texte, de la *taṇhā* provient l'*upadhi*, et de l'*upadhi* la vieillesse-mort (*jarāmarāṇa*). Or, selon le *Paṭicca-samuppāda*, la *taṇhā* conditionne l'*upādāna*, l'*upādāna* le *bhava*, le *bhava* la *jāti*, et la *jāti* le *jarāmarāṇa*. L'autre texte est *Udāna*, III, 10, p. 33 (= *Nettipakarāṇa*, p. 157) :

upadhī hi paṭicca dukkham idaṃ sambhoti, sabbūpādānakkhayā n' atthi dukkhassa sambhavo.

Dans ce dernier passage, il semble évident que les deux mots *upadhi* et *upādāna* désignent la même chose.

Quel que soit le sens originel du mot *upādi*, celui-ci est souvent employé dans le Canon pāli pour désigner les *khandha* : pratiquement, il se confond ainsi avec *upadhi*. Il est remarquable, à cet égard, que les textes sanskrits utilisent les expressions *sopadhiṣeṣa-* et *anupadhiṣeṣa-* (ou *nirupadhiṣeṣa-*) *nirvāṇa* à la place de *sa-upādiseṣa-* et *d'anupādiseṣa-nibbāna* des textes pālis.

Selon cette dernière conception, le Nirvāṇa que l'on atteint de son vivant n'est pas complet, puisque les *upādi* / *upadhi*, c'est-à-dire

yasmim kho, Vaccha, samaye acci vātena khittā dūraṃ pi gacchati, tam ahaṃ vāluṇupādānaṃ vadāmi, vāto hi 'ssa, Vaccha, tasmim samaye upādānaṃ hoti. De même que, grâce au vent, le feu se déplace d'un lieu dans un autre, de même, en raison de sa « soif » (*taṇhā*), l'être transmigre^a d'un corps dans un autre : la « soif » est donc l'*upādāna* de l'être en cette circonstance : *yasmim kho, Vaccha, samaye imaṃ ca kāyaṃ nikkhipati satto ca aññataraṃ kāyaṃ anupapanno hoti, tam ahaṃ taṇhupādānaṃ vadāmi, taṇhā hi 'ssa, Vaccha, tasmim samaye upādānaṃ hoti.*

(1) Pour la forme *upādi* (et *upādhi*), cf. Pāṇini, III, 3, 92.

(2) P. 105, n. 1.

(3) *Buddha*¹, p. 437. — Cf. aussi Geiger, *Samyutta-Nikāya*, II (München-Neubiberg, 1925), p. 149, n. 3.

a. Contrairement à la doctrine exposée plus haut, p. 45.

les *skandha* / *khandha*¹, subsistent encore ; le vrai Nirvāṇa est celui que l'on atteint par la mort. Le *sa-upādisesa-nibbāna* est, en quelque sorte, le précurseur du Nirvāṇa parfait : lorsqu'on parle de la mort du Buddha ou d'un Arahant, on dit : *anupādisesāya nibbānadhātuyā parinibbuto*².

Nous sommes ici en présence d'une conception du Nirvāṇa qui semble nouvelle. D'après les textes que nous avons étudiés plus haut — et qui semblent les plus anciens — celui qui s'est affranchi des *upadhi* a atteint le Nirvāṇa complet, même s'il vit encore³. Telle était également la conception upaniṣadique de la Délivrance⁴. Celui qui connaît le *brahman* devient le *brahman* ; la continuité ou la cessation de l'existence, comme tout ce qui appartient au monde phénoménal, est alors indifférente : la mort n'ajoute rien à ce qu'on a obtenu déjà et n'enlève rien dont on ne se soit déjà séparé⁵. — Mais le Vedānta classique introduit une distinction entre la « délivrance acquise dès cette vie » (*jīvanmukti*) et la « délivrance acquise par la mort » (*videhamukti*), — distinction qui correspond exactement à celle que fait le bouddhisme entre *sa-upādisesa (sopadhiṣeṣa)*- et *anupādisesa (anupadhiṣeṣa)-nibbāna (nirvāṇa)*. Tout comme la roue du potier (*kulāla-cakra*) continue à tourner pendant un certain temps après que le vase est achevé, de même l'existence phénoménale du Délivré peut se prolonger⁶ s'il n'a pas encore épuisé ses actes passés, dont les effets ont déjà commencé à se manifester (*ārabdhakārya*,

(1) *upādi* = *khandha* : Buddhaghosa, *Visuddhimagga*, XVI, 68. 73 (édition citée). Cf. Candrakīrti, *MKV.*, p. 519 : *upadhiṣabdenātmajñāptinimittāḥ pañcopādānaskandhā ucyante*. Voir aussi Edgerton, *Dictionary*, s.v. *upadhi*.

(2) Cf. *D.* II, pp. 108, 136 ; III, p. 135 ; A. II, p. 120 ; IV, pp. 74 et suiv. ; *Vin.* II, p. 239. — *It.*, pp. 38-39 :

*ekā hi dhātu idha diṭṭhadhammikā
sa-upādisesā bhavanettisaṃkhayā |
anupādisesā pana samparāyikā
yamhi nirujjhanṭi bhavāni sabbaso ||*

Selon une opinion erronée — mais fort répandue — de Rhys Davids, le terme *parinibbāna* désignerait le Nirvāṇa complet, atteint par la mort, alors que le terme *nibbāna* désignerait le Nirvāṇa atteint dès cette vie ; les deux termes *nibbāna* et *parinibbāna* correspondraient ainsi à *sa-upādisesa*- et à *anupādisesa-nibbāna*. Cf. cependant Oldenberg, *Buddha*¹, pp. 448-449 ; E. J. Thomas, « Nirvāṇa and Parinirvāṇa », dans *India Antiqua : A Volume of Oriental Studies presented by his friends and pupils to J. Ph. Vogel, on the occasion of the fiftieth anniversary of his doctorate* (Leyden, 1947), pp. 294-295. Voir aussi Nyānatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch* (Konstanz, 1954), s.v. *parinibbāna*.

(3) Ce n'est pas la mort, mais c'est la Connaissance (*ñāṇa*) qui détruit les *upadhi*, et il n'y a rien au delà de cette destruction (*anuttara*) : *gambhīre ñāṇavisaye anuttare upadhiṣaṃkhaye vimutte*, *Vin.* I, p. 42 (*Mahāvagga*, I, 24, 3). [*gambhīra-ñāṇa-visaye?* L. Alsdorf, *Die Āryā-Strophen des Pāli-Kanons (= Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1967, NR. 4), p. 69 (311)].

(4) Cf. *BĀU.* IV, 4, 6-7 et 14. — *Supra*, p. 15, n. 1 ; p. 50, n. 7.

(5) Deussen, *AGPh.* I, 2, p. 321.

(6) La Délivrance peut aussi coïncider avec la mort. Cf. Nyānatiloka, *op. cit.*, s.v. *nibbāna* et *samasīsi*.

pravṛttaphala), en provoquant son existence présente¹. Il vit dans les *upādhi*, mais il n'est pas souillé par leurs propriétés². Lorsque ceux-ci disparaissent, c'est-à-dire quand le Délivré rend le dernier

(1) Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, IV, 1, 15. 19. Cf. *Chāndoggyopaniṣad-bhāṣya*, V, 24, 3; VI, 14, 2; *Muṇḍakopaniṣad-bhāṣya*, II, 2, 8; *Bhagavadgītā-bhāṣya*, IV, 37; *Bṛhadāraṇyakopaniṣad-bhāṣya*, I, 4, 10 (pp. 173-175); IV, 4, 22 (pp. 698-699); *Upadeśasāhasrī, padya*, IV. — Deussen, *Das System des Vedānta*, p. 459.

En revanche, les actes qui n'ont pas encore commencé à porter leurs fruits (*anārabdhakārya*, *apravṛttaphala*) sont « brûlés » (cf. A. III, 33) par le feu de la Connaissance. Ces actes peuvent provenir aussi bien de l'existence présente telle qu'elle fut menée avant l'« Éveil » (*prabodha*), que des innombrables existences antérieures. Les actes que le Délivré accomplit pendant le reste de son existence ne l'affectent pas non plus, car ils ne sont pas accompagnés de désirs égoïstes. Cf. *supra*, p. 48.

D'après le *Vivekacūḍāmaṇi*, la doctrine du *prārabdha-karman* n'est qu'une concession faite à l'opinion vulgaire (cf. *infra*, pp. 158-159); elle n'indique nullement que l'existence psycho-physique du Délivré soit réelle :

*jñānenājñānakāryasya samūlasya layo yadi |
tiṣṭhaty ayaṃ kathaṃ deha iti śaṅkāvato jaḍān ||
samādhātuṃ bāhyadrṣṭyā prārabdhaṃ vadati śrutiḥ |
na tu dehādisatyatvabodhanāya vipaścītām ||*

Vivekacūḍāmaṇi, 462-463.

En effet, le Délivré n'a pas conscience de son existence individuelle : elle a déjà été détruite par la Connaissance :

brahmībhūtasya yateḥ prāg eva tac cidagninā dagdham, ibid., 556 (cf. *upādhināsa*, v. 554, cité ci-dessus, p. 107, n. 3).

Comment, d'ailleurs, peut-on concevoir l'origine et la destruction de ce qui n'est que « surimposé » ?

*śarīrasyāpi prārabdhakalpanā bhrāntir eva hi |
adhyastasya kutaḥ sativam asativasya kuto janiḥ |
ajātasya kuto nāśaḥ prārabdham asataḥ kutaḥ || Ibid.*, 461.

Ne peut-on penser, sans grande témérité, que la notion du *prārabdha-karman* a été introduite simplement pour freiner l'élan vers le « suicide », théoriquement permis au Délivré (*supra*, p. 29, n. 5) ? C'est cette intention que semblent manifester Manu, VI, 45, et *Mbh.* XII, 237, 15 (édition critique) :

*nābhinandeta maraṇaṃ nābhinandeta jīvitam |
kālam eva pratīkṣeta nirveśaṃ bhṛtako yathā ||*

(Sur la lecture *nirveśam*, cf. G. Bühler, *The Laws of Manu* [= *Sacred Books of the East*, edited by F. Max Müller, vol. XXV, Oxford, 1886], p. 207, n.).

Cf. *Mil.*, p. 45 (et *Theragāthā*, 606-607, 654-655, 1002-1003; cf. aussi *It.*, p. 69) :

*nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitam |
kālañ ca paṭikañkhāmi nibbisam bhatako yathā ||
nābhinandāmi maraṇaṃ nābhinandāmi jīvitam |
kālañ ca paṭikañkhāmi sampajāno patissato ||*

— *kālam nayethāḥ sati karmabandhe, Vivekacūḍāmaṇi*, 320.

Voir aussi Appendice V.

(2) *upādhistho 'pi taddharmair alipto vyomavan muniḥ, Ātmabodha*, 52. Cf. *Vivekacūḍāmaṇi*, 450. — *katamā, bhikkhave, sa-upādisesā nibbānadhātu?* — *idha, bhikkhave, bhikkhu arahaṃ hoti khīṇāsavo vusitavā katakaraṇīyo ohilabhāro anuppattasadattho parikkhīṇabhavasamyojano sammadaññāvimutto. tassa tiṭṭhan' eva pañc' indriyāni yesam avighātattā manāpāmanāpaṃ paccanubhoti, sukhadukkhaṃ paṭisaṃvediyati. tassa yo rāgakkhayo dosakkhayo mohakkhayo, ayaṃ vuccati, bhikkhave, sa-upādisesā nibbānadhātu, It.*, p. 38.

soupir, il s'identifie à l'Absolu, comme l'eau se mélange à l'eau, l'éther à l'éther, le feu au feu¹.

Nous voyons, ici encore, combien le bouddhisme est proche du Vedānta. Il nous semble que les deux doctrines ont évolué dans le même sens. Mais nous reconnaissons, modifiée, l'ancienne idée fondamentale : la Délivrance ne consiste pas à devenir quelque chose de différent de ce que nous sommes, mais, simplement, à *retrouver* notre être vrai, en transcendant notre existence phénoménale.

(1) *upādhivilayād viṣṇau nirviśeṣaṃ viśen muniḥ |*
jale lajaṃ viyad vyomni tejas tejasi vā yathā ||

Ātmabodha, 53. [*viṣṇau* = *sarvavyāpake parabrahmaṇi*, Commentaire. — « 'Viṣṇu' etymologically means the Pervasive One and ... it is used in this sense by advaitins », S. S. Suryanarayana Sastri, « Paramārthasāra », *NIA*. I, 1 (April 1938), p. 41].

Pour l'image, cf. *Kaṭha-Up.* IV, 15 :

yathodakaṃ śuddhe śuddham āsiktaṃ tādṛg eva bhavati |
evaṃ muner vijānata ātmā bhavati Gautama ||

Vivekacūḍāmaṇi, 566 :

kṣīraṃ kṣīre yathā kṣiptaṃ tailaṃ taile jalaṃ jale |
saṃyuktam ekatāṃ yāti tathātmāny ātmavin muniḥ ||

CHAPITRE III

RÉACTION CONTRE LE RITUALISME VÉDIQUE

Nous avons vu, jusqu'à présent, combien le bouddhisme et les Upaniṣad s'accordaient sur des points fondamentaux. Ils ont réagi en outre, de la même façon, contre le ritualisme védique¹.

La réaction contre le ritualisme s'annonçait déjà dans les parties récentes des Brāhmaṇa. Écoutons S. Lévi :

« Le *Śatapatha* connaît la division classique des sacrifices en cinq grandes catégories. ' Il y a cinq grands sacrifices ; ce sont là les grandes sessions rituelles : sacrifice aux êtres, sacrifice aux hommes, sacrifice aux Pères, sacrifice aux dieux, sacrifice au *brahman*. Tous les jours, on offre aux êtres la pitance ; c'est le sacrifice aux êtres. Tous les jours on donne l'aumône, y compris le vase d'eau ; c'est le sacrifice aux hommes. Tous les jours on fait les offrandes funéraires, y compris le vase d'eau ; c'est le sacrifice aux Pères. Tous les jours, on fait les offrandes aux dieux, y compris le bois à brûler ; c'est le sacrifice aux dieux. Et le sacrifice au *brahman*? Le sacrifice au *brahman*, c'est l'étude sacrée ' »².

Kane écrit : « It will be noticed... that they [*pañca mahāyajñāḥ*] are distinguished from the solemn *śrauta* sacrifices in two respects. In these five the chief agent is the householder himself, he does not need the help and ministrations of a professional priest, while in the *śrauta* sacrifices the priests occupy the most prominent place and the householder is more or less a passive spectator or agent in the hands of the priests who direct everything. In the second place, in the five *yajñas* the central point is the discharge of duties to the Creator, to the ancient sages, to the Manes, and to the whole universe with myriads of creatures of various grades of intelligence. In the *śrauta* sacrifices the mainspring of action is the desire to secure Heaven or some object such as prosperity, a son, etc. Therefore the

(1) Sur l'attitude des Upaniṣad à l'égard du Veda, cf., en général, Deussen, *AGPh.* I, 2, pp. 51 et suiv. — Le Canon pâli connaît la distinction entre le *yañña-patha* « voie du sacrifice » (= *karma-mārga* « voie du rite ») et le *ñāṇa-patha* (= *jñāna-mārga*) « voie de la connaissance ». Cf. *Sn.* 868 et 1045.

(2) S. Lévi, *La doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* (Paris, 1898 [réimpression : 1966]), p. 78. — *ŚB.* XI, 5, 6, 1-3.

institution of the five sacrifices is morally and spiritually more progressive and more ennobling than that of the *śrauta* sacrifices »¹.

Ces « sacrifices » n'ont donc rien à voir avec les vrais sacrifices védiques ; toutefois, on les appelle « grands sacrifices » (*mahāyajña*), « grandes sessions rituelles » (*mahāsattra*), à la fois pour évoquer la « typologie traditionnelle »² et pour montrer leur supériorité sur les anciens rites védiques. Le *Satapatha* compare encore les différents éléments du *brahmayajña* (le plus important de ces « grands sacrifices ») aux différents éléments du sacrifice ordinaire³. Mais ce n'est pas tout :

« ... l'exaltation enthousiaste du sacrifice au *brahman*, qui conclut cette énumération, atteste une orientation nouvelle de la pensée, étrangère ou plutôt contraire aux Brāhmaṇas. La doctrine, d'accord avec la composition, s'achemine vers l'Upaniṣad qui clôt le *Satapatha*. L'esprit des Upaniṣad s'exprime plus nettement encore dans une autre classification des sacrifices. ' On dit : qui vaut le mieux ? celui qui sacrifie au soi (*ātman*) ? celui qui sacrifie aux dieux ? Il faut répondre : c'est celui qui sacrifie au soi. Celui qui sacrifie au soi, c'est celui qui sait ainsi : Par ceci, tel membre de moi est purifié ; par ceci, tel membre de moi est mis en place. Comme un serpent se débarrasse de sa peau morte, ainsi il se débarrasse de ce corps mortel qui est le mal ; fait de *ṛc*, fait de *yajus*, fait de *sāman*, fait d'oblations, il prend possession du monde céleste. Et celui qui sacrifie aux dieux, c'est celui qui sait ainsi : Aux dieux je sacrifie ceci, aux dieux j'offre ceci. Comme un pire qui porterait le tribut à un meilleur, ou comme un *vaiśya* qui porterait le tribut à un roi, tel il est, et il ne conquiert pas une place aussi grande que l'autre ' »⁴.

Or, de l'*ātmayajña*⁵, dont il vient d'être question, nous trouvons un écho dans le Canon pāli également. Nous lisons dans le *Samyutta-Nikāya* (I, p. 169) :

*mā brāhmaṇa dāru samādahāno
suddhiṃ amaññi bahiddhā hi etaṃ |
na hi tena suddhiṃ kusalā vadanti
yo bāhirena parisuddhim icche ||*

(1) P. V. Kane, *History of Dharmasāstra*, II, 1 (Poona, 1941), p. 697.

(2) Sur cette question, cf. « Le ' védisme ' de certains textes hindouistes », *JA.* 1967, pp. 199 et suiv.

(3) *ŚB.* XI, 5, 6, 3 et suiv. Cf. Kane, *op. cit.*, pp. 700-701.

(4) S. Lévi, *op. cit.*, pp. 78-79. — *ŚB.* XI, 2, 6, 13-14. — La *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (IV, 4, 7) reprendra l'image du serpent abandonnant sa peau morte, — en rejetant, toutefois, l'idée (ritualiste) de séparation locale (*supra*, pp. 47, 51 ; cf. p. 9, n. 4). Plus proche de ce passage du *Satapatha-Brāhmaṇa* est *Praśna-Up.* V, 5. N'oublions pas que ce dernier passage parle de la *kramamukti* (*supra*, p. 109, n. 2).

(5) Cf. A. K. Coomaraswamy, « *Ātmayajña* : Self-Sacrifice », *HJAS.* VI (1942), pp. 358 et suiv.

*hitvā ahaṃ brāhmaṇa dārudāhaṃ
ajjhataṃ eva jalayāmi jotim |
niccagginī niccasamāhitatto
arahaṃ ahaṃ brahmacariyaṃ carāmi ||
māno hi te brāhmaṇa khāribhāro
kodho dhūmo bhasmani mosavajjaṃ |
jihvā sujā hadayaṃ jotiṃhānaṃ
attā sudanto purisassa joti ||*

« Ne pense pas, ô brahmane, que tu obtiens la pureté en mettant du bois dans le feu¹. Cela n'est qu'extérieur. Les experts ne parlent pas de pureté chez celui qui aspire à obtenir la pureté par des moyens extérieurs.

« J'ai renoncé, ô brahmane, à brûler du bois. C'est à l'intérieur que j'allume la flamme. Avec un feu brûlant en permanence, et l'esprit² constamment recueilli, je suis, en tant qu'Arahant, la conduite qui mène au *brahman*³.

« Ton orgueil, ô brahmane, est pour toi un pesant fardeau⁴. Ta colère est la fumée, et dans les cendres reposent tes mensonges⁵. La langue est la cuiller sacrificielle⁶, et le cœur l'autel du feu. L'*ātman* (phénoménal) parfaitement dompté est, pour l'homme, sa lumière⁷.

Rappelons-nous encore l'énumération des « sacrifices » (*yañña*), par ordre de valeur, dans le *Kūṭadanta-Suttanta* du *Dīgha-Nikāya*⁸. Le meilleur « sacrifice », d'après notre texte, est l'obtention de l'*arahatta*⁹.

Nous voyons ainsi comment le bouddhisme s'accorde avec les Upaniṣad pour exalter la connaissance spirituelle et la purification

(1) *samādahāna*: cf. W. Geiger, *Samyutta-Nikāya*, I (München-Neubiberg, 1930), p. 264, n. 2.

(2) Comme dans beaucoup d'autres cas semblables, le mot *attan* veut dire ici « esprit » (*citta, manas*). Cf. *supra*, p. 61 et n. 2 ; p. 69, n. 2 (dernier paragraphe). — *niccassamāhitatto ti niccaṃ sammāṭhapīta-citto*, Buddhaghosa, *Sāratthappakāsinī*, I, p. 236 ; *attā ti cittaṃ, ibid.*, p. 237.

(3) Tel est le vrai sens de *brahmacariya* (= sanskrit *°carya*) : voir *supra*, p. 90 et n. 7. — La *Chāndogya-Upaniṣad* (VIII, 5) aussi tente d'établir l'équivalence *yajña* = *brahmacarya*.

(4) *khāribhāra*: « Der Gedanke ist der : du willst mit deinem Opfer zum Himmel empor steigen, aber dein Stolz auf Geburt und Abkunft drückt dich, wie eine schwere Traglast, die auf deinen Schultern liegt, zur Erde nieder », Geiger, *op. cit.*, p. 265, n. 1.

(5) « Der Rauch des Zorns und die Asche der Lüge lassen das Opferfeuer nicht hell brennen », *ibid.*, p. 265, n. 2.

(6) L'idée est la suivante : C'est avec une cuiller que l'on verse des oblations dans le feu. De même, c'est avec la langue que l'on prononce les paroles vraies. Or, c'est par la vérité que l'on dompte son *ātman* psycho-physique (*saccena danto*, S. I, p. 168), et *ātman* parfaitement dompté est, pour l'homme, sa lumière, — le vrai feu sacrificiel. Cf. la note suivante.

(7) La strophe veut dire : Ce n'est pas un feu extérieur qu'il faut entretenir, mais c'est le feu intérieur, l'*ātman* spirituel, transcendant à l'*ātman* psycho-physique (qui n'est qu'un non-*ātman*), qu'il faut faire briller dans toute sa clarté. Cf. ci-dessous.

(8) D. I, pp. 127 et suiv.

(9) Cf. aussi Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 347.

intérieure, en s'opposant au ritualisme védique. Le sacrifice védique ne procure que des fruits temporaires, voire illusoire. Le sacrifiant s'élève au monde céleste ; mais, aussitôt que son mérite est épuisé, il redescend sur terre¹. Ainsi, ce n'est pas par le sacrifice que peut s'obtenir le bonheur². Le vrai bonheur est la Béatitude suprême, qui transcende toutes les antinomies du monde empirique³ ; et ce bonheur n'est autre que « l'expérience intégrale »⁴ de l'*ātman-brahman*, notre être vrai. Le sacrifice ne conduit pas à cette expérience : « l'Incréé ne peut être obtenu par ce qui est créé »⁵. Au contraire, le sacrifice, accompli à une fin égoïste, ne sert qu'à « renforcer notre moi »⁶, et il nous enchaîne ainsi indéfiniment au devenir phénoménal.

« C'est à l'intérieur que j'allume la flamme » ; « l'*ātman* parfaitement dompté est, pour l'homme, sa lumière » : ces phrases nous rappellent les textes upanişadiques et bouddhiques qui comparent l'*ātman* à la lumière⁷. L'*ātman*, disent les Upanişad, est la « lumière intérieure » (*antarjyotis*)⁸. Cependant, ce n'est pas cet *ātman* qu'il s'agit de dompter : il n'a pas besoin d'être dompté, car il est éternellement pur. L'*ātman* qu'il faut dompter est notre *ātman* phénoménal, qui voile notre *ātman* authentique, « comme la fumée voile le feu, ou comme la poussière voile le miroir »⁹. Mais ce n'est qu'en faisant triompher l'*ātman* authentique, — qui est l'*ātman* de toutes choses, — que nous pouvons dompter notre *ātman* phénoménal. La connaissance spirituelle et la purification intérieure vont donc ensemble. Notre *ātman* phénoménal ne disparaît pas quand il est dompté : il devient le véhicule, un véritable « support » (*adhiṣṭhāna*)¹⁰, par lequel l'*ātman* authentique se manifeste dans toute sa clarté. Comme le dit la *Bhagavadgītā*, notre *ātman* phénoménal devient « l'ami de l'*ātman* authentique »¹¹.

Il convient aussi de souligner l'usage analogue du mot *yajña* que faisait naguère Gandhi :

« ... *yajña* has a deeper meaning than the offering of ghee and other things in the sacrificial fire. *Yajña* is sacrifice of one's all for the good of humanity, and to me these offerings of *āhutis* have a symbolic meaning. We have to offer up our weaknesses, our passions, our narrowness into the purifying fire, so that we may be cleansed »¹².

(1) *BĀU.* I, 4, 15 ; III, 8, 10 ; IV, 4, 6-7 ; *ChU.* VIII, 1, 6 (cf. VII, 25, 2) ; II, 23, 1-2 ; *Muṇḍ.Up.* I, 2 ; *BhG.* IX, 20-21 (cf. II, 42-44). Cf. *Sn.* 1043 et suiv.

(2) Cf. *supra*, p. 15, n. 1.

(3) *Supra*, p. 24 et n. 4.

(4) *Supra*, p. 21, n. 1 (p. 22).

(5) *nāsty akṛtaḥ kṛtena*, *Muṇḍ.Up.* I, 2, 12.

(6) Cf. *supra*, p. 15, n. 2.

(7) *Supra*, p. 30, n. 6.

(8) *Supra*, p. 8 et n. 3.

(9) *BhG.* III, 38.

(10) Cf. *supra*, p. 7.

(11) *Supra*, pp. 62-63. — Sur *attā sudanto*, cf. *Dhp.* 160 (*supra*, p. 63).

(12) Gandhi, *In search of the Supreme*, compiled and edited by V. B. Kher, Ahmedabad, Navajivan Publishing House, vol. I, 1961, p. 276.

Dans ce passage, Gandhi semble avoir en vue deux aspects de l'*ātmayajña*. D'une part, il s'agit de sacrifier à notre Grand Moi toutes nos faiblesses, qui appartiennent à notre petit moi ; autrement dit, de vaincre notre petit moi par notre Grand Moi¹. D'autre part, il s'agit de nous sacrifier pour le bien de l'humanité, conçue, non pas objectivement, mais comme identique à nous-mêmes. Rappelons-nous que, selon Manu, l'*ātmayājīn* est celui qui « se voit dans tous les êtres et tous les êtres en soi »².

C'est encore dans des termes identiques que les Upaniṣad et le bouddhisme ancien s'attaquent au savoir védique. Un homme versé dans les Veda peut se targuer de sa science ; mais ce qu'il sait n'est qu'extérieur, il ne l'a pas vérifié par une expérience intime. Ce savoir se transmet de génération en génération, de maître à disciple, d'une façon mécanique ; mais pas un seul maître n'a vu la Vérité, qu'il fût au commencement, au milieu ou à la fin. Aussi la *Muṇḍaka-Upaniṣad* compare-t-elle cette succession de ritualistes à une série d'hommes aveugles guidés par un homme aveugle (*andhenaiva nīyamānā yathāndhāḥ*)³. Nous retrouvons la même comparaison dans le Canon pāli (*andha-veṇi-paramparā*)⁴.

Le « connaisseur des mantra » (*mantravid*)⁵, c'est-à-dire le ritualiste, contribue peut-être, grâce à la foi qu'il a dans la vérité reçue,

(1) *BhG.* VI, 5-7 ; *supra*, pp. 62-63.

(2) *sarvabhūteṣu cātmānaṃ sarvabhūtāni cātmani |
samaṃ paśyann ātmayājī svārājyam adhicacchati ||*

Manu, XII, 91. Cf. *supra*, p. 36 et n. 6.

(3) *Muṇḍ.Up.* I, 2, 8. Le vers figure aussi dans la *Kaṭha* (II, 5), mais à propos des matérialistes (cf. aussi *MaiU.* VII, 9). — Cf. *Chāgaleya-Upaniṣad* (édition-traduction de L. Renou, Paris, 1959). [Sur les usages ultérieurs de l'image, cf. L. Renou, *Śaṅkara : Prolégomènes au Vedānta* (Paris, 1951), p. 37, n. 2 ; R. Garbe, *Die Sāṃkhya-Philosophie*² (Leipzig, 1917), p. 199.]

(4) *M.* II, p. 170. Cf. *ibid.*, p. 200 ; *D.* I, p. 239. (« [Les Pharisiens] sont des aveugles qui guident des aveugles », *Matth.* XV, 14).

Le *Subha-Sutta* du *Majjhima-Nikāya* (Sutta 99, vol. II, pp. 196 et suiv.) apporte une précision importante. Les brahmanes ritualistes pratiquent aveuglément les cinq vertus : la vérité (*sacca*), l'austérité (*tapa*), la chasteté (*brahmacariya*), l'étude (*ajjhena*) et le don (*cāga*), — sans « immédiatiser » leurs conséquences par une expérience intime (*saṃ abhiññā sacchikatvā*). Pour eux, ce sont des fins en soi. Pour le Buddha, au contraire, ce ne sont que des moyens, des « équipements » (*parikkhāra*) de l'esprit, qui mènent à une moralité spontanée, où l'esprit est sans inimitié et sans malveillance (*ye te, māṇava, brāhmaṇā pañca dhamme paññāpentī puññassa kiriyāya, kusalassa ārāhanāya, cīllassāhaṃ ete parikkhāre vadāmi, yad idaṃ cīltaṃ averaṃ abyāpajjhaṃ tassa bhāvanāya*, *M.* II, pp. 205-206). — Cf. *supra*, p. 16, n. 3 ; Appendice I.

Ce même Sutta reproduit l'opinion d'un brahmane, Pokkharasāti : il est impossible à un simple être humain (*manussabhūta*) d'avoir accès à une connaissance et à une vision qui dépassent la condition humaine (*uttari manussadhammā alamariyaññāpadassanavisesaṃ*, pp. 200-201). Ceci souligne, à n'en pas douter, la différence fondamentale qui existe entre le ritualisme et une doctrine spirituelle, telle que celle du Buddha : celui-là s'appuie sur une autorité suprahumaine, alors que celle-ci insiste sur l'expérience personnelle. — Voir aussi Jayatilleke, p. 181, et cf. la discussion entre le Mīmāṃsaka et le bouddhiste, dans *TS.*, ch. XXVI.

(5) *ChU.* VII, 1, 3 ; cf. *D.* I, pp. 88, 114 (*mantadhara*), 238 ; *M.* II, p. 170.

à la « conservation » de cette vérité (*saccānurakkhanā*); mais il ne s'éveille pas à la Vérité (*saccānubodha*), il ne l'atteint pas (*saccānupatti*)¹. Pour atteindre à la connaissance spirituelle, la foi (*śraddhā/saddhā*) n'est nécessaire qu'au début, quand le disciple se soumet à l'autorité du maître qu'il a choisi volontairement après l'avoir bien examiné². Le « connaisseur de l'Incréé » (*akataññu*) a fait sienne la Vérité, et, par suite, il est au delà de la foi (*assaddha*)³.

Nous ne voulons aucunement confondre les Upaniṣad et le bouddhisme. Les Upaniṣad ont relégué à un plan inférieur le savoir védique et le sacrifice; elles ne les ont pourtant pas rejetés. K. N. Jayatilleke semble avoir raison d'écrire⁴ : « The significant difference [between the Upaniṣads and Buddhism]... is that the Upaniṣads as part of the Vedic tradition generally did not directly attack yajña and are careful even when advocating ahimsā to make the single exception of the sacrifice⁵. The reason for this exception is obvious. To deny the sacrifice was to deny the authority of the injunctive assertions of the Veda and to deny the sacred authority of the Vedic tradition itself. This the Buddha did but the Upaniṣads never dared to do; however much of their speculations may have been at variance with orthodoxy ». — Toutefois, il est étonnant que nous ne trouvions aucune allusion aux Upaniṣad dans le Canon pāli — si le bouddhisme

(1) *M.* II, pp. 171 et suiv. (*Caṅkī-Sutta* = *Sutta* 95).

(2) *Ibid.* — Sur le choix du maître, voir aussi *Vimamsaka-Sutta* (*M.* I, pp. 317 et suiv., *Sutta* 47).

Les diverses étapes de la connaissance spirituelle que décrit le *Caṅkī-Sutta* rappellent le *śravaṇa* « audition » (cf. *dhamaṃ suṇāti*, *M.* II, p. 173), le *manana* « raisonnement » (cf. *dhāritānaṃ dhammānaṃ atthaṃ upaparikkhati*, *ibid.*), le *nididhyāsana* « méditation continue » (qui implique une certitude intime) [cf. *kāyena c' eva paramasaccaṃ sacchikaroti*, *ibid.*] et le *darśana* « vision » (cf. *paññāya ca taṃ ativijjha passati*, *ibid.*) de la tradition védantique (cf. *supra*, p. 32, n. 2 fin). [Cf. *M.* I, p. 480.]

(3) *assaddho akataññū ca sandhicchedo ca yo naro |
hatāvākāso vaniṭṭho sa ve uttamaporiso || Dh.p. 97.*

uttamaporiso (cf. *uttamapuriso paramapuriso paramapattipatto*, *S.* III, p. 116; IV, p. 380; cf. aussi les expressions *aggapuggala*, *uttamapuggala*, *dipaduttama*, etc.) = *uttamaḥ puruṣaḥ*, *ChU.* VIII, 12, 3. Rappelons que le Buddha et les Arahant ne sont des « hommes supérieurs » que pour les autres hommes; en réalité, ils ne sont que *des hommes qui ont réalisé leur condition d'homme*, en devenant ce qu'ils sont véritablement : *manussabhūtaṃ sambuddhaṃ*, *Theragāthā*, 689 = *A.* III, p. 346 (cf. *supra*, p. 90, n. 8).

Au sujet de la *saddhā*, à dépasser dans la *paññā*, cf. Jayatilleke, pp. 396-399. L'auteur cite aussi Nāgārjuna, *Ratnāvalī*, I, 5 (G. Tucci, « The Ratnāvalī of Nāgārjuna », *JRAS.* 1934, p. 309) :

*śrāddhatvād bhajate dhamaṃ prajñatvād vetti tattvataḥ |
prajñā pradhānaṃ tv anayoḥ śraddhā pūrvamgamāsyā tu ||*

« Par la *śraddhā*, on s'associe au *dharma*; mais c'est par la *prajñā* qu'on connaît véritablement. La *prajñā* est la plus importante des deux; cependant, c'est la *śraddhā* qui vient la première ».

Conception analogue chez Plotin : cf. Bréhier, *Ennéades*, VI² (coll. Budé), p. 177, en note. — Voir aussi *supra*, p. 21, n. 1; p. 23 et n. 2; p. 98 et n. 4.

(4) P. 189.

(5) *ChU.* VIII, 15 : *ahimsan sarvabhūtāny anyatra tīrthebhyah.*

est vraiment un ennemi de celles-ci¹. Tous les textes nous invitent, au contraire, à penser que l'opposition bouddhique à la tradition védique, tout en s'inspirant de l'opposition upanişadique, était *plus radicale* que celle-ci. Aussi Deussen écrit-il, parlant de l'effort pour revaloriser le sacrifice, dont témoignent trois Upanişad, à savoir la *Kaṭha*, la *Śvetāśvatara* et la *Maitri*: « Der Brahmanismus, im Angesicht der Konsequenzen, welche die Haltung der frühern Upanishad's im Buddhismus und ähnlichen Erscheinungen gezeitigt hat, zieht sich auf seine ursprünglichen Grundlagen zurück »².

(1) Cf. Mrs. Rhys Davids, *Sakya or Buddhist Origins* (London, 1931), p. 187.

(2) *AGPh.* I, 2, p. 60.

CHAPITRE IV

A PROPOS DE QUELQUES THÉORIES, ANCIENNES ET MODERNES, RELATIVES A L'ANATTĀ

BUDDHAGHOSA

Parmi les auteurs anciens, nous devons réserver une place spéciale à Buddhaghosa, qui jouit, on le sait, d'une grande estime dans le Theravāda.

Malheureusement, l'effet du « naufrage métaphysique », auquel nous avons fait allusion plus haut¹, se fait aussi sentir chez lui. Nous avons déjà parlé du mauvais usage qu'il fait non seulement des termes *attan* et *viññāṇa*, mais aussi des termes *brahman* et *dhamma*². Voici encore un exemple de ce « naufrage métaphysique ». Buddhaghosa est indécis sur le sens du passage du *Majjhima-Nikāya*³: *diṅṅhe vāhaṃ, bhikkhave, dhamme Tathāgataṃ ananuvejjo ti vadāmi*. Le mot *ananuvejja*, dit-il, signifie ici, soit « inexistant » (*asaṃvijjamāna*), soit « inconnaissable » (*avindeyya*). Si par *Tathāgata* on entend « individu » (*satta*), on doit dire qu'il est « inexistant » ; mais, si on prend le mot au sens de « homme suprême, dont les impulsions ont été détruites » (*uttamapuggalo khīṇāsavo*)⁴, alors, on doit dire qu'il est « inconnaissable » : *Tathāgatassā 'ti ettha satto pi Tathāgato ti adhippeto, uttamapuggalo khīṇāsavo pi. ananuvejjo ti asaṃvijjamāno vā avindeyyo vā. Tathāgato ti hi satte gahite asaṃvijjamāno ti attho vaḷḷati; khīṇāsave gahite avindeyyo ti attho vaḷḷati*⁵.

(1) *Supra*, p. 75 et n. 8.

(2) *Supra*, p. 54, n. 2 fin ; p. 62, n. 2 ; pp. 80, 83, 93. — Voir aussi p. 11, n. 1 fin.

(3) I, p. 140 (*supra*, p. 11, n. 1).

(4) Sur *uttamapuggala*, cf. *supra*, p. 120, n. 3.

(5) *Papañcasūdanī*, II, p. 117. — Buddhaghosa précise ainsi sa pensée : *tattha puri-manaye ayam adhippāyo: Bhikkhave, ahaṃ diṅṅhe va dhamme dharamānakaṃ yeva khīṇāsavaṃ, Tathāgato satto puggalo ti na paññāpemi; appaṭisandhikaṃ pana parinibbutaṃ khīṇāsavaṃ satto ti vā puggalo ti vā kiṃ paññāpessāmi? ananuvejjo Tathāgato. na hi paramatthato satto nāma koci atthi. tassa avijjamānassa idaṃ nissitaṃ viññāṇaṃ ti anvesantā pi kiṃ adhigacchissanti? kathaṃ paṭilabhissanti attho. — duttiyanaye ayam adhippāyo: Bhikkhave, ahaṃ diṅṅhe va dhamme dharamānakaṃ yeva khīṇāsavaṃ viññāṇavasena Indādīhi avindiyāṃ vadāmi. na hi sa-Indā devā sa-Brahmakā sa-Pajāpatikā anvesantā pi*

Un Śāṅkara, s'il avait eu à commenter ce passage, se serait exprimé autrement : il aurait évoqué, par exemple, le passage de la *Taiṭṭirīya-Upaniṣad*: *yato vāco nivartante aprāpya manasā saha* « D'où les paroles ainsi que la pensée retournent, sans l'avoir atteint »¹. Mais nous n'avons pas besoin ici de Śāṅkara. Il suffit de lire Nāgārjuna :

*yena grāho grhītas tu ghano 'stīti Tathāgataḥ |
nāstīti sa vikalpayan nirvṛtasyāpi kalpayet ||
svabhāvataś ca sūnye 'smiṃś cintā naivopapadyate |
paraṃ nirodhād bhavati Buddhō na bhavatīti vā ||
prapañcayanti ye Buddhaṃ prapañcālitam avyayam |
te prapañcahatāḥ sarve na paśyanti Tathāgatam ||*

« Celui qui s'attache à cette grossière erreur qui consiste à penser que le Tathāgata existe, doit aussi penser que, quand il est éteint, il n'existe plus.

« Puisque le Buddha est vide de nature propre², il est impossible de penser qu'il existe ou qu'il n'existe pas après la mort.

« Tous ceux qui parlent du Buddha, qui est au delà de toute parole et impérissable, ne voient pas le Tathāgata ; ils sont détruits par [leurs propres] paroles »³.

Le Tathāgata (= *tathatā* = *sūnyatā*) des Mādhyamika n'est, en fait, autre que l'*ātman-brahman* des Upaniṣad⁴. Le *Samyutta-Nikāya* (XXII, 85) établissait déjà cette équivalence, comme nous l'avons vu

khīṇāsavassa vipassanācittaṃ vā maggacittaṃ vā phalacittaṃ vā, idaṃ nāma ārammaṇaṃ nissāya vattatīti jānituṃ sakkonti. te appaṭisandhikassa parinibbutassa kiṃ jānissantīti. (Ibid.).

(1) *Supra*, p. 20, n. 1 ; etc.

(2) Cf. *supra*, p. 97.

(3) *MK. XXII*, 13-15 ; cf. J. W. De Jong, *Cinq chapitres de la Prasannapadā* (Paris, 1949), pp. 83-84.

« Les paroles sont liées aux objets, mais le Tathāgata n'est pas un objet » (*vastuni-bandhanā hi prapañcāḥ syuḥ, avastukaś ca Tathāgataḥ*), Candrakīrti sur *MK. XXII*, 15 (*MKV.*, p. 448). Candrakīrti cite (*ibid.*) le passage de la *Vajracchedikā Prajñāpāramitā* (cf. *Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, edited by P. L. Vaidya, part I [= *Buddhist Sanskrit Texts*, No. 17, Darbhanga, 1961], p. 87), qui déclare : Ce n'est pas dans son apparence individuelle qu'il faut voir le Buddha. Le Buddha est le *dharmadharma*, l'Absolu. (Cf. *supra*, pp. 61-62, et ch. II ; voir aussi *ASP.*, pp. 48, 253). Or, l'Absolu ne peut être « connu » objectivement (*dharmatā ca na vijñeyā na sā śakyā vijñānitum*). — Cf. *Niraupamyastava*, 17 (G. Tucci, « Two Hymns of the Catuḥ-stava of Nāgārjuna », *JRAS.* 1932, p. 318) :

*na ca rūpeṇa dr̥ṣṭena dr̥ṣṭa ity abhidhīyase |
dharmaḥ dr̥ṣṭe sudr̥ṣṭo 'si dharmatā na ca dr̥ṣyate ||*

Le Tathāgata est « impérissable » (*avyaya*), parce qu'il n'est pas soumis au devenir : *anutpādasvabhāvāc ca svabhāvāntarāgamanād avyayaḥ*, Candrakīrti, *loc. cit.* (Cf. *Saptaśatikā Prajñāpāramitā* [= *Mañjuśrīparivarta*] : *Buddha iti paramārthato 'nutpādasayaitad adhivacanam* [*Mahāyāna-Sūtra-Saṃgraha*, I, p. 345] ; *anutpādasayaitat... adhivacanam yad uta ātmeti... yasyaitad adhivacanam ātmeti, tasyaitad adhivacanam Buddha iti* [*ibid.*, pp. 346-347 ; cf. *supra*, p. 68]).

(4) Cf. *supra*, p. 71, n. 2 ; p. 97, n. 6. — Nous avons vu (p. 68 ; cf. aussi la note précédente) que la *Saptaśatikā Prajñāpāramitā* identifie expressément l'*ātman* et le Buddha.

plus haut¹. Mais, à propos de ce texte encore, Buddhaghosa se trompe. A la différence de ce qu'il fait dans la *Papañcasūdanī*, il ne laisse pas de choix ici. Il déclare catégoriquement : le mot *Tathāgata* veut dire *satta* « individu » qui n'existe pas².

Il est vrai que, chaque fois qu'il s'agit, dans le Canon pāli, d'une négation de l'*ātman*, Buddhaghosa précise : l'*ātman* nié est l'*ātman* individuel. Ainsi, cette phrase : *suññam idaṃ attena vā attaniyena vā*³ est glosée dans la *Papañcasūdanī* : *atlabhāva-posa-puggalādi-samkhātena attena suññam*⁴. Néanmoins, Buddhaghosa semble ignorer tout autre *ātman* que cet « *ātman* imaginaire » (*kalpita ātmā*)⁵.

Le résultat est qu'il tombe dans des contradictions terribles. Il n'y a pas d'*ātman*, au sens d'« individu » : sur ce point tous les bouddhistes, à l'exception des Pudgalavādin⁶, sont d'accord. Mais

(1) *Supra*, p. 11, n. 1 ; cf. p. 67, n. 3.

(2) *Tathāgato ti satto... diṅṅhe va dhamme saccato thirato satte anupalabbhiyamāne ti, Sāratthappakāsīnī*, II, p. 311. (Par *anupalabbhiyamāna*, Buddhaghosa entend « inexistant ». Cf., deux lignes plus loin : *yaṃ dukkhaṃ taṃ niruddhan ti : yaṃ dukkhaṃ tad eva niruddhaṃ, añño satto nirujjanako nāma n' atthi*. Voir aussi Nyānatiloka, *Buddhistisches Wörterbuch* [Konstanz, 1954], s.v. *Tathāgata*. — Cf., cependant, *supra*, p. 67, n. 3).

Il est vrai que ceux qui demandent ce qui advient au Tathāgata, être parfait, après la dissolution de son corps mortel, voient en lui un individu, une « âme ». Dans ce contexte, Buddhaghosa et son continuateur, Dhammapāla, interprètent bien ainsi le mot : Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsīnī*, I, p. 118 : *satto Tathāgato ti adhippeto* ; Dhammapāla, *Paramatthadīpanī* : *Udānaṅṅhakathā*, p. 340 : *Tathāgato ti attā, taṃ hi diṅṅhigaliko kārakavedakādi-samkhātaṃ nicca-dhuvādi-samkhātaṃ vā Tathāgata-bhāvaṃ gato ti Tathāgato ti voharati*^a. Le Tathāgata, cependant, a transcendé son individualité empirique. On ne peut donc plus parler de lui comme d'un individu. Buddhaghosa le dit lui-même, à propos de S. XLIV, 1 : *tassa evaṃ guṇagambhīrassa sato sabbaññu-Tathāgatassa yaṃ upādāya satta-samkhāto Tathāgato ti paññatti holi, tadabhāvena tassā paññattiyā abhāvaṃ passantassa ayaṃ satta-samkhāto hoti Tathāgato paraṃ maraṇā ti idaṃ vacanaṃ na upeli, na yujjati ; na hoti Tathāgato paraṃ maraṇā ti ādi vacanaṃ pi na upeli, na yujjati altho*. (*Sāratthappakāsīnī*, III, p. 113 [lecture modifiée d'après l'édition siamoise, III, p. 192] ; cf. ci-dessous, p. 126 et n. 3). Jusqu'à ce point, Buddhaghosa voit juste. Mais nos textes disent quelque chose de plus, qui lui échappe totalement : le Tathāgata est l'Être même ; par conséquent, il est « insaisissable », même dans cette existence (*diṅṅhe va dhamme saccato ihetato Tathāgato anupalabbhiyamāno*, S. XXII, 85.86 ; XLIV, 2 [vol. III, pp. 112, 118 ; IV, p. 384]) ; comment donc peut-on prétendre définir son état futur ? — Cf. Nāgārjuna, *MK. XXV, 17-18* :

*paraṃ nirodhād Bhagavān bhavāṭīty eva nohyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate ||
tiṣṭhamāno 'pi Bhagavān bhavāṭīty eva nohyate |
na bhavaty ubhayaṃ ceti nobhayaṃ ceti nohyate ||*

(3) *M. I*, p. 297.

(4) *Papañcasūdanī*, II, p. 353.

(5) Cf. *supra*, p. 66.

(6) *Supra*, pp. 58 et suiv.

a. Le mot *attan*, dans ce passage, est un synonyme de *satta* = *puggala* ; il ne désigne pas l'*ātman* upaniṣadique. — A tort, Coomaraswamy, *Hinduism and Buddhism* (New York, s.d.), p. 73 ; *The Living Thoughts of Gotama the Buddha* (London, 1948), p. 27. (Cf. *supra*, p. 61, n. 2). Notons aussi que Coomaraswamy se trompe lorsqu'il voit dans *buddhattā* (*buddhattā buddho*, *Visuddhimagga*, p. 209) « one whose Self is awake » (comme si Buddhaghosa songeait à *BĀU. IV, 4, 13* [*supra*, p. 100] !), et dans *ajātattā* (...*nibbānaṃ, taṃ hi ajātattā na jiyati na miyyati...*, *Dhammapadaṅṅhakathā*, I, p. 228 ; cf. *supra*, p. 14, n. 7) « the unborn Self that neither ages nor dies » (*Living Thoughts...*, p. 27 et n. 1).

Buddhaghosa ne peut passer sous silence les textes qui parlent de l'*ātman* transcendant. Comment les interprète-t-il? Tout en niant l'*ātman* que chacun croit — à tort — posséder, il est amené à en reconnaître un, plus grand, plus sublime, certes, mais qui, cependant, n'est pas sans rapport avec celui-ci. Ainsi, l'*attan-dhamma* est composé, selon lui, des « états mondains et supra-mondains » (*lokiya-lokuttara-dhamma*)¹. Le Tathāgata, dit-il encore, est identifié au Dhamma, parce qu'il incarne les neuf *lokuttara-dhamma*². Il est « profond » (*gambhīra*), non pas (comme on pourrait le conclure des textes qu'il commente) parce qu'il est la Réalité transcendante, au delà de toute saisie conceptuelle, mais en raison de ses « qualités » (*guṇagambhīra*)³. De même, à ses yeux, ce n'est pas parce qu'on a réalisé son unité avec l'Être universel que l'on est *mahallā*⁴, mais « par la grandeur de ses qualités » (*guṇamahantalāya*)⁵.

Buddhaghosa semble n'avoir aucun sens de la Transcendance telle que l'envisagent les Upaniṣad, et aussi, croyons-nous, le Buddha⁶.

RHYS DAVIDS

Les bouddhisants modernes, en général, n'ont fait que rendre plus confuse une situation déjà confuse. Nous avons déjà examiné plus haut⁷ les opinions de certains auteurs à ce sujet. Étant donné l'immense influence qu'a exercé T. W. Rhys Davids, non seulement sur la science bouddhologique, mais sur les bouddhistes eux-mêmes, son opinion mérite d'être étudiée attentivement.

Si, comme nous avons essayé de le montrer, la prétendue doctrine d'*anattā* repose, le plus souvent, soit sur une incompréhension⁸, soit sur l'ignorance du véritable *ātman* spirituel des Upaniṣad, Rhys Davids n'échappe pas à cette règle. Aussi écrit-il :

« ...it is certain that all the religions, and all the philosophies, the existing records show to have existed in India, in the time when Buddhism arose, are based on the belief in a subtle but material 'soul' inside the body, and in shape like the body. It would scarcely

(1) *Supra*, p. 62, n. 2.

(2) *Supra*, p. 93, n. 6.

(3) *Sāralthappakāsini*, III, p. 113 (cf. ci-dessus, p. 125, n. 2). Cf. *Papañcasūdanī*, III, p. 199 (sur *M. I*, p. 487 : *Aggi-Vacchagotta-Sutta* [cf. *supra*, p. 102]).

(4) *Supra*, pp. 39, 48.

(5) *Manorathapūraṇī*, II, p. 361. Cf. aussi la glose de *mahattam abhikaṅkhatā* : *mahantabhāvaṃ paṭṭhayamānena* (*supra*, p. 90, n. 2).

(6) Buddhaghosa ignore aussi la conception d'après laquelle l'Absolu est au delà de la distinction empirique entre le bien et le mal (*supra*, p. 16, n. 3 ; Appendice I). Aussi écrit-il, commentant la phrase : *puññaṃ ca pāpaṃ ca ubho saṅgaṃ upaccagā* (*supra*, p. 88) : *puññaṃ hi sagge laggāpeti apuññaṃ apāye, tasmā ubhayam p' etaṃ saṅgan ti āha*. (*Papañcasūdanī*, III, p. 439).

(7) Pp. 70 et suiv.

(8) Ou, si l'on préfère, une interprétation littérale.

be going too far to say that all religions, and all philosophies, then existing in the world, were based upon it. Buddhism stands alone among the religions of India in ignoring the soul. The vigour and originality of this new departure are evident from the complete isolation in which Buddhism stands, in this respect, from all other religious systems then existing in the world. And the very great difficulty which those European writers, who are still steeped in animistic preoccupations, find in appreciating, or even understanding the doctrine, may help us to realise how difficult it must have been for the originator of it to take so decisive and so far-reaching a step in religion and philosophy, at so early a period in the history of human thought »¹.

Dans les pages qui précèdent, nous avons essayé de montrer que le Buddha n'était nullement une figure « isolée » ; au contraire, il continuait la tradition upanişadique. Il y a cependant une différence entre le Buddha et les Upanişad : le Buddha condamne d'emblée toute représentation animiste de l'*ātman*, alors que les Upanişad admettent provisoirement l'utilité des représentations animistes les plus grossières, comme point de départ de la *recherche progressive* de l'Absolu². « La méthode générale de la direction spirituelle, traditionnellement employée [dans l'Inde], recommande d'accepter le disciple avec les dispositions mêmes où il se trouve, de lui faire d'abord prendre conscience du sacré et du divin à travers son état présent, ses conceptions présentes, si confus et troubles soient-ils, et de ne procéder à la purification du sens spirituel qu'il a manifesté en venant trouver le maître, qu'après l'avoir en quelque façon lesté à ce premier niveau. Le même procédé sera d'ailleurs répété à l'étape suivante, et ainsi de suite, jusqu'au stade ultime ». — « Pour conduire progressivement son disciple à l'intuition salvatrice », « le maître de perfection » propose « à sa méditation des symboles de plus en plus transparents, destinés à être retirés l'un après l'autre ». Il « surimpose à l'Absolu des formes de moins en moins limitantes, reniées l'une après l'autre, jusqu'à ce qu'enfin tous les voiles étant tombés, l'infinie vérité brille seule »³.

Il est vrai que les Upanişad utilisent quelquefois des termes apparemment choquants pour désigner l'*ātman-brahman*: *prāṇa*, *jīva*. En effet, le mot *ātman* lui-même, si l'on se réfère à l'une des interprétations, celle qui est généralement admise, semble n'être qu'un vestige de la vieille tradition animiste⁴. Toutefois, les Upanişad donnent à tous ces mots une signification nouvelle ; elles montrent

(1) *Dialogues of the Buddha*, I (= *Sacred Books of the Buddhists*, II), pp. 242-243.

(2) *ChU.* VIII, 7-12 ; *TU.* II et III.

(3) O. Lacombe, « La direction spirituelle selon les traditions indiennes », dans *Direction spirituelle et Psychologie* (« Études Carmélitaines », Bruges, 1951), pp. 163 et 165. Voir aussi Coomaraswamy, *The Buddha and the Gospel of Buddhism*, pp. 188-189 (« Harper Torchbooks », New York, etc., 1964). — Cf. *supra*, pp. 24 et suiv.

(4) Voir *supra*, p. 7, n. 9.

ainsi ce qui les sépare de la tradition antérieure. L'essence de l'individu ne se situe plus dans le souffle vital, ni dans aucun autre élément psychique ou corporel, que l'on puisse déterminer objectivement : dans son essence la plus profonde, l'individu *n'est pas un individu*, mais l'Être universel et absolu¹. « From animism to idealism there is direct development, and it is for this reason that we meet with primitive terminologies invested with a new significance »².

Les Upaniṣad ne contiennent pas seulement des termes primitifs, elles contiennent aussi des idées primitives. « But this does not mean that the highest of these thoughts is primitive, it means only that the historical continuity of thought is preserved in the final system, and that system remains adapted to the intelligence of various minds. Śaṅkara, writing long afterward, ...very clearly perceived this complexity of thought in the Upaniṣads, and explained their inconsistencies and contradictions by the brilliant generalization in which the scriptural teachings are divided into absolute or esoteric truth (*parā vidyā*), and relative or exoteric truths (*aparā vidyā*). With this clue in our hands we are able to regard the whole Aupaniṣadic literature as a process of thought, culminating in certain well-defined formulae, and we can distinguish the poetic and symbolic nature of many other passages which do not the less refer to truth because they speak in parables »³.

Voilà, nous semble-t-il, l'attitude qu'il convient d'adopter à l'égard des Upaniṣad. Dans toute grande pensée, il y a un point central autour duquel tourne le reste. Si nous manquons l'essentiel, le sens de la surface nous échappe inévitablement.

Toutefois, il ne faut pas exagérer la différence entre les Upaniṣad et le bouddhisme : l'idée de « l'enseignement graduel » existe aussi dans celui-ci, et il admet, provisoirement, la croyance à l'âme⁴.

LES PARTISANS DE L'OPINION ADVERSE

Devons-nous donc donner raison à des auteurs tels que Mrs. Rhys Davids, J. G. Jennings et H. Günther, qui ont essayé de prouver que le Buddha n'a pas nié l'*ātman*?

Tous ces auteurs ont eu une intuition juste ; mais ils se sont égarés dans leurs démonstrations. Nous ne parlerons pas ici de Jennings et de Günther : H. von Glasenapp a bien démontré leurs erreurs⁵. Nous ne parlerons ici que de Mrs. Rhys Davids.

(1) *Supra*, pp. 13-14, 72.

(2) Coomaraswamy, *Buddha and the Gospel of Buddhism*, p. 207 (édition citée).

(3) *Ibid.* — Cf. *infra*, pp. 132, 133 et suiv.

(4) *Supra*, pp. 56 et suiv.

(5) *Vedānta und Buddhismus* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, NR. 11).

Il est incontestable que Mrs. Rhys Davids a beaucoup contribué à l'éclaircissement du problème qui nous occupe. Mais il est incontestable aussi que sa position est l'une des plus singulières. Selon elle, l'*ātman* était le point central du bouddhisme du Buddha, et les moines, « rédacteurs » des Sutta, ont eux-mêmes quelquefois de la peine à le dissimuler ; cependant, dans l'ensemble, ceux-ci ont trahi le Maître¹.

Rien, à notre avis, n'autorise une telle opinion. Le Buddha n'a pas dit, certes, tout ce qui lui est attribué. On peut penser, également, qu'il a dit des choses qui ne sont pas reproduites dans les Sutta. Toutefois, nous n'y trouvons aucune trace d'une négation de l'*ātman* upanişadique. En dépit de son intuition juste, Mrs. Rhys Davids a rendu ainsi le plus mauvais service à sa propre cause. Il serait inutile de démontrer ici, point par point, qu'elle s'est trompée ; mais nous voulons signaler le fameux passage du *Majjhima-Nikāya*, qu'elle interprète, avec la plupart des auteurs, dans le sens d'une négation de l'*ātman*². Le sens véritable en est, nous l'avons vu, tout autre³. Il ne faut pas oublier, non plus, que les recherches de Mrs. Rhys Davids sont viciées par la confusion qu'elle fait, avec la plupart des bouddhismes encore, entre l'*ātman* upanişadique et le *pudgala*. Dans ces conditions, il n'est pas étonnant qu'elle passe pour une représentante moderne de la Grande Hérésie⁴.

DEUX TEXTES MAHĀYĀNIQUES

I. *Laṅkāvatāra-Sūtra*

Nous avons déjà vu comment le Mahāyāna réagit contre les scolastiques pour restituer le bouddhisme à sa pureté originelle⁵. Pour reprendre encore une fois les mots de Vasubandhu, *nairātmya* n'est que la négation de « l'*ātman* imaginaire » (*kalpita ātmā*) et

Il s'agit là d'un compte rendu de J. G. Jennings, *The Vedāntic Buddhism of the Buddha* (London, 1947), et de H. Günther, *Das Seelenproblem im älteren Buddhismus* (Konstanz, 1949 ; l'auteur a publié, depuis, *Der Buddha und seine Lehre*, Zürich, 1956). — Quant à la position propre de H. von Glasenapp, cf. *supra*, p. 9, n. 4 (p. 10) ; p. 79, n. 2 ; pp. 103-104 ; *infra*, pp. 160-161.

(1) Cf. *The Birth of Indian Psychology and its Development in Buddhism* (= *Buddhist Psychology*³, London, 1936), ch. XI.

(2) *Ibid.*, pp. 216-217.

(3) *Supra*, p. 9, n. 4 ; p. 14, n. 7 ; p. 15, n. 1 ; p. 67, n. 3. — Voir aussi, à propos de *viññāṇa*, *supra*, p. 54, n. 2.

(4) Cf. E. Conze, *Buddhist Thought in India* (London, 1962 ; « Ann Arbor Paperbacks », The University of Michigan Press, 1967), pp. 122 et 280.

(5) Dans un travail ultérieur, nous étudierons la position d'autres textes mahāyāniques à l'égard du problème qui nous occupe, ainsi que l'attitude du Vedānta à l'égard du bouddhisme.

non pas du vrai *ātman* spirituel, qui est ineffable (*anabhilāpya*), et qui est le « domaine des Buddha » (*buddhānām viśayaḥ*)¹.

La position du *Laṅkāvatāra-Sūtra* mérite d'être étudiée en particulier, parce qu'elle a été souvent mal comprise. Nous n'insisterons pas sur le *Sagāthaka*, qui s'attaque avec virulence à ceux qui nient l'*ātman*²: le problème de son appartenance au *Laṅkāvatāra-Sūtra* ne semble pas encore être résolu³. Nous voulons parler ici de ce fameux passage, souvent cité, qui nie une certaine conception de l'*ātman*⁴:

atha khalu Mahāmatir bodhisattvo mahāsattvo Bhagavantam elad avocat: tathāgatagarbhaḥ punar Bhagavatā sūtrāntapāḥe 'nuvarṇitaḥ. sa ca kila tvayā prakṛtiprabhāsvaraviśuddhyādiviśuddha eva varṇyate, dvātriṃśallakṣaṇadharaḥ sarvasattvadehāntargataḥ. mahārghamūlyarānaṃ malinavastupariveṣṭitam iva skandhadhātāvātanavastuveṣṭito rāgadveśamohābhūtaparikalpamalalino nityo dhruvaḥ śivaḥ śāsvatāś ca Bhagavatā varṇitaḥ. tat katham ayaṃ, Bhagavaṃs, tīrthakarātmavādatulyas tathāgatagarbhavādo na bhavati? tīrthakarā api, Bhagavan, nityaḥ kartā nirguṇo vibhur avyaya ity ātmavādo-padeśaṃ kurvanli.

Bhagavān āha: na hi, Mahāmate, tīrthakarātmavādatulyo mama tathāgatagarbhopadeśaḥ. kiṃ tu, Mahāmate, tathāgatāḥ śūnyatābhū-takoṭinirvāṇānutpādānimittāprānīhitādyānām, Mahāmate, padārthānām tathāgatagarbhopadeśaṃ kṛtvā tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhā bālānām nairātmyasaṃtrāsapadavivarjitārthaṃ nirvikalpanirābhāsagocaraṃ tathāgatagarbhamukhopadeśena deśayanti. na cātra, Mahāmate, anāgatapratyutpannair bodhisattvair mahāsattvair ātmābhīniveśaḥ kartavyaḥ. tadyathā, Mahāmate, kumbhakāra ekasmān mṛtiparamāṇurāśer vividhāni bhāṇḍāni karoli hastaśilpadaṇḍodaka-sūtraprayatnayogāt, evam eva, Mahāmate, tathāgatās tad eva dharmānairātmyaṃ sarvavikalpalakṣaṇavinivṛttaṃ vividhaiḥ prajñopāyakausālyayogair garbhopadeśena vā nairātmyopadeśena vā kumbhakāravac citraiḥ padavyaṅjanaparyāyair deśayante. etasmāt kāraṇān, Mahāmate, tīrthakarātmavādo-padeśatulyas tathāgatagarbhopadeśo na bhavati.

evam hi, Mahāmate, tathāgatagarbhopadeśam ātmavādābhīniviśṭānām tīrthakarānām ākarṣaṇārthaṃ tathāgatagarbhopadeśena nirdiśanti, kathaṃ vatābhūtātmavikalpadrṣṭipatitāśayā vimokṣatrayagocara-patitāśayopetāḥ kṣipram anuttarāṃ samyaksambodhim abhisambudhyerann iti. etadārthaṃ, Mahāmate, tathāgatā arhantaḥ samyaksambuddhās tathāgatagarbhopadeśaṃ kurvanli. ata etan na bhavati tīrthakarātmavādatulyam. tasmāt tarhi, Mahāmate, tīrthakaradrṣṭivivivṛtyārthaṃ tathāgatānairātmyagarbhānusāriṇā ca te bhavītavyam.

(1) *Supra*, p. 66.

(2) Vv. 765 et suiv.

(3) Cf. Suzuki, *The Laṅkāvatāra Sūtra* (London, 1932), pp. XLIV et suiv.

(4) *Laṅk.*, pp. 77-79.

« Alors, Mahāmati, le Bodhisattva-Mahāsattva, dit au Bhagavant : ' Dans un Sūtra¹, le Tathāgatagarbha est décrit par vous comme naturellement lumineux, originellement pur, résidant dans les corps de tous les êtres, étant muni des trente-deux marques (corporelles, propres aux Buddha). Il est aussi décrit comme permanent, stable, bienheureux et éternel, mais enveloppé du vêtement² que sont les agrégats (*skandha*), les éléments (*dhātu*) et les bases de la connaissance (*āyatana*), sali de la souillure de la concupiscence, de la haine, de l'infatuation et des imaginations fausses, tel un joyau précieux, enveloppé d'un vêtement sale. Dans ces conditions, Seigneur, comment cette doctrine du Tathāgatagarbha n'est-elle pas semblable à celle de l'*ātman* que professent les *tīrthakara*³? Les *tīrthakara* aussi, Seigneur, enseignent l'*ātman* comme permanent, agent, sans qualités, omniprésent, impérissable '.

« Bhagavant dit : ' Non, Mahāmati, mon enseignement relatif au Tathāgatagarbha n'est pas semblable à la doctrine de l'*ātman* que professent les *tīrthakara*. Les Tathāgata enseignent, en guise de Tathāgatagarbha, des choses telles que *sūnyatā*, *bhūtakoṭi*, *nirvāṇa*, *anutpāda*, *animitta* et *apraṇihita*. C'est afin d'éviter la terreur qu'inspire aux enfants (*bāla*)⁴ la doctrine de *nairātmya*, que les Tathāgata, qui sont des Arhant et qui sont parfaitement éveillés, enseignent, en guise de Tathāgatagarbha, [l'Absolu] dont le domaine dépasse toute pensée et toute image. O Mahāmati, les Bodhisattva-Mahāsattva, présents et futurs, ne doivent pas voir ici l'*ātman*. Tout comme, Mahāmati, un potier fabrique des vases différents à partir d'une seule masse d'argile, en se servant de son adresse manuelle, du bâton, de l'eau, de la corde et de l'effort qu'il fournit, de même, Mahāmati, les Tathāgata, appliquant diversement leur habileté en moyens, issue de la Sagesse Suprême, enseignent le même *dharmānairātmya*⁵, qui est exempt de toute marque de pensée, en se servant d'expressions variées : tantôt comme Tathāgatagarbha, tantôt comme *nairātmya*. C'est pourquoi, Mahāmati, l'enseignement relatif au Tathāgatagarbha n'est pas semblable à celui des *tīrthakara* concernant la doctrine de l'*ātman*.

' Ainsi, Mahāmati, [les Tathāgata] enseignent la doctrine du Tathāgatagarbha afin d'attirer les *tīrthakara*, attachés à leur doctrine de l'*ātman*. [Leur pensée compatissante va vers eux :] « Ils sont tombés dans la vue fautive de l'*ātman*. Comment arriveront-ils à

(1) *Tathāgatagarbha-Sūtra* (cf. P. Demiéville, *Le Concile de Lhasa* [Paris, 1952], pp. 116-117 en note ; Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 55).

(2) Pour *vastu* = *vasira*, cf. Edgerton, *Dictionary*, s.v.

(3) Nous considérons *tīrthakara* comme un abrégé de **anya-tīrthakara*, de **para-tīrthakara* ou de **ku-tīrthakara* « maître d'une autre doctrine, d'une mauvaise doctrine » (*tīrtha* = doctrine). — Cf. « Supplément aux Recherches sur le Vocabulaire des inscriptions sanskrites du Cambodge », I, *BEFEO*. LIII, 1 (1966), pp. 274-275. Voir aussi *supra*, p. 6 ; *infra*, p. 133, n. 4.

(4) Cf. *supra*, p. 9, n. 2.

(5) Cf. *supra*, pp. 5 et 6, 66 ; *infra*, p. 162.

incliner leur pensée vers ce qui n'est accessible qu'aux trois *vimokṣa*¹, et à atteindre ainsi, rapidement, l'Éveil Suprême? C'est à cette fin, Mahāmati, que les Tathāgata, qui sont des Arhant et qui sont parfaitement éveillés, enseignent le Tathāgata-garbha. Cet enseignement n'est donc pas semblable à la doctrine de l'*ātman* que professent les *tīrthakara*. En conséquence, Mahāmati, vous devez vous conformer à [l'idée de] l'Embryon du Tathāgata² qui consiste en *nairātmya* (*tathāgatanairātmyagarbha*), pour renoncer au point de vue des *tīrthakara* ».

Il n'était pas inutile de citer ce long passage, qui fait ressortir tant d'idées intéressantes. L'image de Tathāgata-garbha n'est qu'un expédient dont se servent les Tathāgata afin d'attirer les *tīrthakara* qui croient à l'*ātman*. Les Tathāgata ne se servent de cet expédient que pour conduire *rapidement*³ les « enfants », auxquels la doctrine de *nairātmya* inspire le plus grand effroi⁴, à l'Éveil Suprême, c'est-à-dire au plein épanouissement de leur conscience. L'image de Tathāgata-garbha appartient donc à la vérité empirique (*vyavahāra*- ou *saṃvṛti-satya*), non à la Vérité absolue (*paramārtha-satya*). Les Upaniṣad aussi emploient de telles images, à propos de l'*ātman-brahman*⁵. Et elles appartiennent au même niveau de vérité que l'image de Tathāgata-garbha. Certains textes mahāyāniques, tels que le *Mahāparinirvāṇa-Sūtra*, identifient même le Tathāgata-garbha avec l'*ātman*, qui semble n'être que l'*ātman* upaniṣadique⁶. Mais qu'est, au fond, cet *ātman*, sinon une négation de l'*ātman* empirique, que les hommes considèrent généralement comme l'*ātman* authentique? Comme le dit le *Laṅkāvatāra-Sūtra* lui-même, le Tathāgata-garbha n'est, en fait, que le *tathāgata-nairātmya-garbha* (et non pas *tathāgatātma-garbha*, si par *ātman* on entend l'individualité empirique). Il n'y a là aucune opposition entre la doctrine upaniṣadique et celle du *Laṅkāvatāra-Sūtra*.

Pourquoi dit-il, alors, que le Tathāgata-garbha n'est pas l'*ātman* ou, plutôt, n'est qu'un semblant d'*ātman*, qui attire ceux qui croient à l'*ātman*, et les conduira au delà de leur croyance initiale, lorsqu'il sera compris véritablement? Même selon un auteur aussi averti que S. N. Dasgupta, il s'agirait là de « l'*ātman* védāntique »⁷. Cependant,

(1) Sur les trois *vimokṣa* (ou *samādhi*), cf. Lamotte, *Traité*, I, pp. 321 et suiv.

(2) Cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, pp. 54-56.

(3) Même sans le secours des Tathāgata, ils devraient atteindre l'Éveil Suprême, grâce à leur évolution naturelle (cf. *supra*, p. 46, n. 3). Les Tathāgata ne font que hâter le processus.

(4) Cf. *supra*, p. 27. — Candrakīrti, *MKV.*, p. 264 (cf. *supra*, pp. 97-98) : *śroṭṛṇām ultrāsaparivarjanārthaṃ saṃvṛtyā samāropya tad astīti brūmaḥ*. Voir aussi Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya, *Gauḍapādīyam Āgamaśāstram* (University of Calcutta, 1950), pp. 142 et suiv. (commentaire sur IV, 42).

(5) *Supra*, p. 44, n. 2 ; p. 128. Cf. *infra*, pp. 133 et suiv. — M. P. Demiéville (*op. cit.*, p. 117, n.) a remarqué le parallélisme entre le Tathāgata-garbha, « vu de manière concrète » (muni des trente-deux signes, etc.), et le « *puruṣa* intérieur des Upaniṣad ».

(6) *Infra*, pp. 134-135.

(7) S.N. Dasgupta, *Indian Idealism* (Cambridge University Press, 1933 [reprint : 1962]), p. 93.

si l'on regarde le texte de plus près, on ne peut manquer de s'apercevoir que l'*ātman* dont il parle n'est pas l'*ātman-brahman* des Upaniṣad. Celui-ci n'est pas un agent (*kartr*)¹. La description de l'*ātman* que donne notre texte nous fait plutôt penser à l'*ātman* du Nyāya-Vaiśeṣika².

N'oublions pas que le *Laṅkāvatāra-Sūtra* reconnaît le *paraṃ brahma* comme la Réalité absolue³.

II. *Mahāprajñāpāramitā-Sāstra* (*Upadeśa*)

Dans le *Mahāprajñāpāramitā-Sāstra*, nous lisons :

« ... il est des hommes chez qui l'idée d'Ātman naît par rapport à autre chose [qu'à eux-mêmes] : ainsi les contemplatifs hérétiques (*tīrthikadhyāyin*)⁴, utilisant la vue-en-totalité de la terre (*prthivīkṛtsnāyatana*), voient la terre comme étant l'Ātman et l'Ātman comme étant la terre. Et de même aussi [pour les autres choses] : eau, feu, vent et vide. Mais c'est par méprise (*viparyāsa*) qu'on conçoit l'idée d'Ātman par rapport à autrui ».

« Certains disent que l'Ātman réside dans la pensée (*citta*) et qu'il est mince (*sūkṣma*) comme un grain de sénévé (*sarṣapa*); pur (*viśuddha*), il est nommé corps de matière subtile (*prasādarūpakāya*). Selon divers avis, il serait pareil au grain de blé (*yava*), pareil à un haricot (*māṣa*, *masūra*), haut d'un demi-pouce (*ardhāṅguṣṭha*), haut d'un pouce (*aṅguṣṭha*) »⁵.

(1) *Supra*, p. 60. — L'*ātman* n'est ni un « agent » (*kartr*) ni un « jouisseur » (*bhoktr*). Ce n'est que grâce aux *upādhi*, « appositions » contingentes (*supra*, p. 106), que lui « surimpose » l'« ignorance », qu'il apparaît comme tels. Cf. Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, II, 3, 40. Cf. aussi la fin de la célèbre Introduction au *Brahmasūtra-bhāṣya*: *evam ayam anādir ananto naisargiko 'dhyāso mithyāpratyaayarūpaḥ kartrtvabhoktrtvapravartakaḥ sarvalokapratyakṣaḥ. asyānarthahetoḥ prahāṇāya ātmaikatvavidyāpratipattilaye sarve vedāntā ārabhyante*. Voir aussi *Upadeśasāhasrī*, *padya*, XI et XII. — « Note sur le Vedānta dans l'inscription de Prè Rup (Cambodge) », *JA*. 1971, p. 101.

(2) Cf. *supra*, pp. 59, 65-66. — Peut-être faut-il penser que notre texte associe le Sāṃkhya au Nyāya, ainsi que l'indique le terme *nirguṇa* (l'*ātman-puruṣa* du Sāṃkhya est, en effet, *nirguṇa*; tous les autres termes employés dans notre texte s'appliquent à l'*ātman* du Nyāya-Vaiśeṣika). Rappelons que c'est le Sāṃkhya que vise Candrakīrti :

*ātmā tīrthyaiḥ kalpyate nityarūpo
'kartā bhoktā nirguṇo niṣkriyāś ca |
kaṃcīt kaṃcid bhedaṃ āśritya tasya
bhedaṃ yātā prakriyā tīrthikānām ||*

Madhyamakāvatāra, VI, 121, cité MKV., p. 344. Cf. Murti, p. 203.

(3) *Supra*, p. 95, n. 3.

(4) La traduction de *tīrthika* par « hérétique » est devenue habituelle. Elle est cependant inexacte. Il faut plutôt dire : « adepte d'une autre doctrine, d'une mauvaise doctrine » (*tīrthika* = *anya-tīrthika*, *para-tīrthika* ou *ku-tīrthika*). — Référence, ci-dessus, p. 131, n. 3.

(5) Lamotte, *Traité*, II, pp. 738, 744.

Commentant le second passage, M. Lamotte écrit¹ :

« Nous avons ici une allusion très nette aux spéculations des Upaniṣad qui au Brahman, âme du monde, opposent souvent le brahman, principe psychique : comme tel, l'Être demeure dans la citadelle du corps (*puriśayaḥ puruṣaḥ*: Praśna Up. V, 5), dans le lotus du cœur (*daharaṃ puṇḍarīkaṃ veśma*: Chāndogya Up. VIII, 1, 1). Il est nain (*vāmana*: Kaṭha Up. V, 3), haut d'un empan (*pradeśamātra*: Chāndogya Up. V, 18, 1), haut comme le pouce (*aṅguṣṭhamātra*: Kaṭha Up. IV, 12), plus petit qu'un grain de mil, que le noyau d'un grain de mil (*aṅṭyān vrīher vā yavād vā sarṣapād vā śyāmākād vā śyāmākataṇḍulād vā*: Chāndogya Up. III, 14, 3), grand comme la pointe d'une aiguille (*ārāgramātra*: Śvetāś. Up. V, 8). Il est souffle vital (*prāṇa*: Kauṣītaki Up. III, 2), le témoin (*sākṣin*), l'homme qui apparaît dans la pupille (*ya eṣo 'kṣaṇi puruṣo drśyate*: Chāndogya Up. IV, 15, 1).

« On trouve rarement dans les textes bouddhiques des références aussi nettes aux élucubrations des Upaniṣad ».

Il nous semble que des idées, qui n'appartiennent pas toutes au même niveau, se trouvent ici confondues. Nous avons déjà parlé des idées animistes que contiennent les Upaniṣad². Mais, dans le passage du *Mahāprajñāpāramitā-Śāstra*, s'agit-il réellement d'une polémique contre les Upaniṣad?

Hajime Nakamura, dans son article intitulé « Upaniṣadic tradition and the early school of Vedānta as noticed in Buddhist Scripture »³, cite le *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* (mahāyānique), « which describes an *ātmā*-theory stated to be different from that taught by the Tathāgata : ' Ordinary persons (*prthagjana*) and foolish men (*bāla*) speak of the *ātmā* thus : some say it is the size of a thumb (*aṅguṣṭhamātra*); some say it is like a grain of mustard-seed ; some say it is the size of an atom. But the [*mahān*] *ātmā* taught by the Tathāgata is not such as this '.

« Another passage in the same *sūtra* refers to similar ideas : ' Laymen hold various opinions concerning the *ātmā* — that it is like a grain of Deccan-grass or like a grain of rice or a bean, or like a thumb. They hold several false conceptions of such a kind, which are not true at all '.

« Again, it is said that when a *śrāvaka* and a *pratyekabuddha* asked some ordinary folk the nature of the *ātmā*, the latter answered that it was the size of a thumb. ' And some say it is like a grain of rice ; some that it is like a grain of Deccan-grass. Some say it dwells in the heart of men, and is brilliant like the sun ' ».

Les « gens ordinaires » (*prthagjana*) et les « enfants » (*bāla*), auxquels notre texte attribue ces conceptions de l'*ātman*, sont-ils

(1) *Ibid.*, p. 744, n. 1.

(2) *Supra*, p. 128.

(3) *HJAS.* XVIII (1955), pp. 86-87.

les adeptes des Upaniṣad? Peut-être. Mais ces conceptions ne représentent certes pas la *doctrine supérieure* des Upaniṣad. On ne connaît pas une Upaniṣad qui ne contienne qu'elles.

D'où sont donc venues ces idées? Il est certain que les Upaniṣad ne les ont pas créées : elles les ont *trouvées*, dans les croyances populaires. Lorsque, par exemple, le *Mahābhārata* dit que Yama tira avec violence du corps de Satyavant « l'homme haut d'un pouce », qu'il avait lié¹, devons-nous voir là une conception upaniṣadique? Nous ne le croyons pas².

Si les deux textes que nous venons de citer visent réellement les Upaniṣad³, force nous est de conclure qu'ils manquent l'*essentiel* dont nous parlions tout à l'heure⁴. N'est-ce pas donner une caricature de la pensée upaniṣadique que de vouloir la contenir dans ces images? « Les paroles du Vedānta », écrit Śaṅkara, « ont en vue deux choses : tantôt, elles précisent la nature de l'*ātman* suprême, tantôt elles enseignent l'identité de l'*ātman* individuel (*viññānātman*)⁵ avec l'*ātman* suprême. Ici (dans les passages qui parlent de « l'homme haut d'un pouce »), c'est l'identité de l'*ātman* individuel avec l'*ātman* suprême qui est enseignée, et non pas la taille de quoi que ce soit »⁶.

Nous ne voulons pas accuser les auteurs bouddhistes d'incompréhension ou de manque d'honnêteté. Nous pensons donc qu'ils visent, non pas les Upaniṣad, mais seulement certaines conceptions populaires relatives à l'*ātman*, les conceptions de la « foule » (*prthagjana*). Tout au plus pouvons-nous penser qu'ils visent certaines caricatures de la pensée upaniṣadique, existant à l'époque où ils vivaient, et non pas les Upaniṣad elles-mêmes.

Quoi qu'il en soit, le *Mahāparinirvāṇa-Sūtra* admet un *mahān ātmā*, qui semble n'être que le vrai *ātman* spirituel des Upaniṣad⁷.

Quant au premier passage du *Mahāprajñāpāramitā-Śāstra*: « il est des hommes chez qui l'idée d'Ātman naît par rapport à autre chose [qu'à eux-mêmes]... », il se réfère, comme le texte le suggère lui-même (« ainsi les contemplatifs hérétiques », etc.), à un exercice yôguïque.

(1) *tataḥ Satyavataḥ kāyāt pāśabaddhaṃ vaśaṃ gataṃ |
aṅguṣṭhamātraṃ puruṣaṃ niścakaraṣa Yamo balāi ||*

Mbh. III, 281, 16 (édition critique); cité aussi par Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 3, 24.

(2) Voir aussi Oldenberg, *Die Religion des Veda* (Berlin, 1894), p. 526.

(3) Notons que Kamalaśīla, qui cite les conceptions dont il vient d'être question (*TSP.*, p. 93, l. 6 du bas), ne les attribue pas expressément aux *Upaniṣadvādīn*, qui sont nommés un peu plus haut, à la même page.

(4) *Supra*, p. 128.

(5) Cf. *supra*, p. 49, n. 2.

(6) *dvirūpā hi vedāntavākyānām pravṛtīḥ: kvacit paramātmavarūpanirūpaṇaparā, kvacid vijñānātmanaḥ paramātmāikalvopadeśaparā. tad atra vijñānātmanaḥ paramātmānaikalvam upadiśyate, nāṅguṣṭhamātratvaṃ kasyacit*, Śaṅkara, *Brahmasūtra-bhāṣya*, I, 3, 25.

(7) Cf. Lamotte, *Vimalakīrti*, p. 56. Voir aussi *supra*, p. 18, n. d; p. 77, n. 1.

CONCLUSION

Nous nous sommes efforcé de savoir si l'auteur de l'inscription de Bât Čūṃ, — qui était le point de départ de cette étude, — comprenait bien l'enseignement du Buddha, lorsqu'il écrivait : « Le Buddha a enseigné la doctrine de *nairātmya* comme moyen (*sādhana*) d'atteindre au *paramātman* ». Nous sommes parvenu à une conclusion positive. Cet auteur se souvenait peut-être de ce qu'il avait lu dans des textes mahāyāniques tels que le *Mahāyāna-Sūtrālaṃkāra* et le *Ratnagoṭravibhāga*. Cependant, il n'avait pas approfondi cet enseignement. Il a commis ainsi la plus grossière erreur, en ajoutant que l'idée de *paramātman* est contradictoire (*viruddha*) à cette même doctrine de *nairātmya*¹!

Le Buddha a bien nié l'*ātman*. Cependant, cet *ātman* n'est pas l'*ātman* upaniṣadique. Mieux encore : pour les Upaniṣad, comme pour le Buddha, le vrai *ātman* spirituel est la négation de ce que les hommes en général considèrent comme l'*ātman*, à savoir de l'individualité psycho-physique.

A vrai dire, notre controverse n'est qu'une querelle de mots. L'*ātman* authentique, étant la négation de l'*ātman* empirique, est *anātman*; et *anātman* est une expression négative, qui indique l'*ātman* authentique, lequel est ineffable et — du point de vue objectif — « inexistant »². Il n'y a pas de contradiction entre *ātman* et *anātman*. L'*ātman* qui est nié, et celui qui est affirmé, à travers cette négation même, appartiennent à deux niveaux différents. Ce n'est que lorsque nous n'arrivons pas à distinguer ceux-ci, que les termes *ātman* et *anātman* nous paraissent s'opposer.

Mais, si le Buddha a admis entièrement la doctrine upaniṣadique de l'*ātman-brahman*, où réside donc son originalité?

Le mot « originalité » ne convient pas au Buddha. N'a-t-il pas dit qu'il n'avait fait que « découvrir » le Dhamma comme une vieille cité ensevelie dans une forêt, en suivant un chemin déjà emprunté par les anciens³? Toutefois, il faut reconnaître que Gotama a réussi à faire ce que les anciens Buddha n'avaient pas pu : élaborer une

(1) *Supra*, pp. 3 et suiv.

(2) *Supra*, p. 67, n. 3.

(3) *Supra*, p. 99.

méthode pédagogique, adaptée aux besoins du plus grand nombre (*bahujanahitāya*)¹.

Les auteurs des Upaniṣad savaient que l'Absolu ne pouvait être exprimé par des concepts définissables. *Neti, neti...*, *Yato vāco nivartante aprāpya manasā saha*². — Toutefois, ils ont essayé de l'exprimer, au moyen de mythes et d'images. Le Buddha, en revanche, ne semble pas avoir recouru à de tels procédés. Il a affirmé l'*ātman*, quand il avait affaire à ceux qui étaient en mesure de le comprendre ; mais, le plus souvent, il a dit ce que l'*ātman* n'est pas, afin d'amener les hommes, par une *révolution interne*, au sens du Réel³.

On ne peut dire que le Buddha fût opposé à toute démarche spéculative de la pensée. « Le Tathāgata a dépassé le domaine des *diḥhi* »⁴. Mais comment peut-on prétendre avoir dépassé quelque chose, si l'on n'en a jamais usé⁵? Le Buddha n'a pas condamné les *diḥhi*, mais seulement l'attachement aveugle à celles-ci (*diḥhupādāna*), comme il a condamné aussi l'attachement aveugle aux pratiques morales et rituelles (*sīlabbatupādāna*)⁶.

En cela également, le Buddha était fidèle à l'esprit des Upaniṣad. Cependant, il savait, mieux que quiconque, que le danger était grand, pour les hommes non préparés, de sombrer dans le dogmatisme et de porter toutes leurs vies sur leurs épaules ce qui ne devait être qu'un « bateau de passage »⁷. Il savait aussi qu'une vie humaine n'était pas suffisante pour atteindre à la Connaissance suprême. N'a-t-il pas fallu à Indra plus de cent ans pour y atteindre, sous la direction de Prajāpati⁸? Ét c'étaient des dieux! Nous comprenons ainsi pourquoi le Buddha a attaché tant d'importance aux « Quatre Vérités nobles » (*Cattāri Ariyasaccāni*) qu'il a enseignées : la Vérité sur la douleur (*dukkha*), la Vérité sur l'origine de la douleur (*dukkha-samudaya*), la Vérité sur la cessation de la douleur (*dukkha-nirodha*), et la Vérité sur le chemin qui conduit à la cessation de la douleur (*dukkha-nirodha-gāminī paṭipadā*). Les Upaniṣad aussi avaient dit : ce qui est fini est douloureux⁹ ; cependant, cette douleur n'est qu'adventice, car elle a son origine dans notre « ignorance », c'est-à-

(1) *Supra*, p. 41, n. 3.

(2) *Supra*, p. 16 ; p. 20, n. 1 ; etc.

(3) Sur la diversité de l'enseignement, cf. *supra*, pp. 56 et suiv.

(4) *Supra*, p. 17, n. 2.

(5) Cf., à cet égard, le *Māgandīya-Sutta* du *Suttanipāta* (vv. 835 et suiv.).

(6) *Supra*, pp. 16-17.

(7) *Supra*, p. 23. — Nous rejoignons ici F. O. Schrader, *Über den Stand der indischen Philosophie zur Zeit Mahāvīras und Buddhas* (Inaugural-Dissertation Strassburg, Leipzig, 1902), p. 40 : « Buddha wusste nur allzugut, dass diese Einsicht nicht nur der grossen Menge unerreichbar, sondern selbst dem geschulten Philosophen schwer beizubringen sei, dass seine Lehre, wenn sie ex professo diese Grundlage erhielt, notwendig missverstanden, als *diḥhi* (Spekulation, Phantasiegebilde) betrachtet werden und ihres ethischen Charakters verlustig gehen würde ».

(8) *ChU*. VIII, 7 et suiv. Cf. *supra*, pp. 7, 13 ; p. 24, n. 4.

(9) Cf. *supra*, p. 48 et n. 4.

dire dans notre conscience imparfaite¹ ; par conséquent, elle a sa fin dans la Connaissance, c'est-à-dire dans le plein épanouissement de notre conscience ; et il y a une discipline intellectuelle et morale que l'on doit suivre pour atteindre ce but. Mais, alors que les Upaniṣad mettaient l'accent sur la Béatitude (*ānanda*) de l'Infini, le Buddha le met sur la douleur (*dukkha*) du fini. Comment peut-on atteindre l'Infini, si l'on n'a pas encore pris conscience de la finitude du fini ? L'Infini n'est pas en dehors du fini, ce n'est pas un autre monde : c'est la Réalité ultime, la plus lointaine et, pourtant, la plus proche. Pour l'atteindre, on ne quitte donc pas le fini. Cependant, on doit transcender la finitude du fini². Or, comment la transcender, si l'on n'en est pas même conscient ? Seul, celui qui connaît le monde peut atteindre la « fin du monde », dit l'un de nos textes³.

Comprenons la douleur et sa cause, suivons le Chemin : nous verrons un jour ou l'autre, grâce à la purification effectuée au cours des existences⁴, la fin de la douleur, dans l'intuition de la Vérité ultime. Telle devait être la pensée du Buddha. Comme l'a bien dit Walpola Rāhula, la quatrième Vérité, la Vérité sur le Chemin, contient pratiquement tout l'enseignement du Buddha⁵. Dans l'esprit du Buddha, le Chemin importe beaucoup plus que le But. Aspirer à l'*ātman*, n'est-ce pas en faire un *objet* et, par suite, s'en éloigner⁶ ?

De ce Chemin aussi, le Buddha dit qu'il l'a « découvert »⁷. Il

(1) Cf. *supra*, p. 33, n. 4, et *passim*. — Pour le bouddhisme, dit-on, « l'ignorance est l'ignorance des quatre vérités saintes, l'ignorance de l'origine et de la disparition des *skandha*, la quadruple méprise (*viparyāsa*) qui consiste à prendre pour éternel ce qui est transitoire, pour heureux ce qui est douloureux, pour pur ce qui est impur (le corps), pour un Moi ce qui est dépourvu de 'self' (les cinq *skandha*) ». [Lamotte, *Histoire*, p. 39 ; sur les *viparyāsa/vipallāsa*, cf. *supra*, pp. 4-6 ; p. 30, n. 4 ; pp. 76-77 (et n. 1)]. Soit. Mais toutes ces « ignorances » ne sont-elles pas des expressions diverses de cette conscience imparfaite, qui « surimpose » (*supra*, pp. 106 et suiv.) ?

D'après *M. I*, pp. 54-55, les *āsava* et l'*avijjā* se conditionnent mutuellement (*āsava-samudayaṃ avijjāsamudayo, āsavanirodhā avijjānirodho ; avijjāsamudayaṃ āsavasamudayo, avijjānirodhā āsavanirodho*). On se rappelle la relation qui existe entre le *nāmarūpa* et le *viññāṇa* (*supra*, p. 49). Mais les *āsava* ne peuvent être considérés comme « causes » ou « conditions » de l'*avijjā* que dans la mesure où ils « couvrent » la Connaissance (cf. *BhG. III*, 38 et suiv.), où ils fournissent de l'« aliment » (*āhāra*) à l'*avijjā* (cf. Lamotte, *loc. cit.*). Ils n'existeraient pas eux-mêmes s'il n'y avait pas d'*avijjā*.

(2) Cf. *supra*, p. 8, n. 2 ; p. 11, n. 1 (dernier paragraphe) ; pp. 24 et suiv., 34 et suiv.

(3) *lokavidū... lokantagū*, *S. I*, p. 62 (*gāthā*). Cf. *supra*, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe) ; p. 24 et n. 1.

(4) Cf. *supra*, p. 42 et n. 5.

(5) « Practically the whole teaching of the Buddha, to which he devoted himself during 45 years, deals in some way or other with this Path. He explained it in different ways and in different words to different people, according to the stage of their development and their capacity to understand and follow him. But the essence of those many thousand discourses scattered in the Buddhist Scriptures is found in the Noble Eightfold Path ». (*What the Buddha Taught*² [London, 1967], pp. 45-46 ; cf. *L'enseignement du Bouddha* [Paris, 1961], pp. 70-71).

(6) Cf. *supra*, p. 14 ; p. 67, n. 3.

(7) *S. II*, p. 106. Cf. *supra*, p. 99.

devait donc exister avant lui¹. Cependant, nul, semble-t-il, ne l'avait interprété aussi bien que lui.

En fin de compte, la différence entre les Upaniṣad et le bouddhisme paraît n'être qu'une différence d'accent. Les auteurs des Upaniṣad, qui sont plus philosophes que sauveurs, parlent beaucoup plus de l'Infini que du fini, beaucoup plus du But que du Chemin, tandis que le Buddha, qui est plus sauveur que philosophe², parle plus du fini que de l'Infini, plus du Chemin que du But. Cependant, le but du sauveur est aussi celui des philosophes : Délivrance par la Connaissance ou, plutôt, Connaissance qui est la Délivrance.

(1) Cf. *BĀU.* IV, 4, 8 : *aṅuḥ panthā vitataḥ purāṇaḥ.*

(2) Cf. *supra*, pp. 74-75.

t
e
e
e
i
u
r

APPENDICES

I

PAR DELÀ LE BIEN ET LE MAL

Nous avons vu que, d'après les Upaniṣad et les textes pālis, l'Absolu est par delà le bien et le mal¹. Bien que cette conception ne soit pas propre à l'Inde², elle n'a pas été toujours bien comprise par les interprètes modernes. L'un d'eux écrit : « ... the primitive Hindus... had not yet considered the relation between Being and the Good »³.

Cette interprétation est inexacte. Il y a un Bien absolu, au delà du bien empirique⁴. En effet, notre bien empirique ne peut être un vrai bien. Il n'existe que par opposition au mal (comme le mal n'existe que par opposition au bien) ; il n'est donc pas un *bien en soi*. Du point de vue du Bien absolu, qui transcende la distinction empirique du bien et du mal, il est aussi le mal⁵.

A cette raison logique s'ajoute une raison psychologique. « Saint Augustin connaît la perversion sans cesse renaissante, que notre finitude rend inévitable, du contentement de soi : pour faire le bien, il faut que je le discerne et que je reconnaisse mon action comme bonne. Mais, dans le moment même où j'en prends conscience, je laisse déjà pointer l'orgueil. Sans cette connaissance, je ne deviendrais pas bon ; avec elle, je ne le reste pas parfaitement. Et l'humilité consciente d'elle cesse d'être humble, et ne tarde pas à devenir orgueil de l'humilité »⁶.

(1) *Supra*, p. 16, n. 3.

(2) Cf. Jaspers, *Von der Wahrheit* (München, 1947 et 1958), p. 599 :

« Jesus steht jenseits von Gut und Böse. Kierkegaard erkennt die absolute Wahrheit im Religiösen, von dem die Suspension des Ethischen auszugehen vermag. Auch Nietzsche meint augenblicksweise dieses echte Jenseits von Gut und Böse (um dann in einen Amoralismus als Theorie zu verfallen und den Sinn zu verkehren). »

(3) R. C. Zaehner, *Mysticism sacred and profane* (Oxford University Press, 1961), p. 118.

(4) Dans un texte pāli, l'*ātman*, qui semble être élevé au-dessus des distinctions empiriques du vrai et du faux, du bien et du mal, est appelé en même temps *kalyāṇa* « bon » (A. I, p. 149 ; cf. *supra*, p. 62 et n. 3).

(5) Cf. F. H. Bradley, *Appearance and Reality : A Metaphysical Essay* (second edition with an introduction by Richard Wollheim, Oxford University Press, 1969), p. 355 : « And viewed from the ground of what is higher — of what they fail to reach or even oppose — the lower truth and lower goodness become sheer error and evil. »

(6) Jaspers, *Les grands philosophes* (Paris, 1963), pp. 333-334.

Il est donc intéressant de noter que les Upaniṣad emploient souvent les mots *pāpa* et *pāpman* (qui, d'ordinaire, désignent le mal) pour désigner à la fois le bien et le mal¹.

La distinction empirique du bien et du mal est le fait de notre conscience finie, qui se meut au sein des dualités, — alors que le Bien absolu est la Conscience infinie. Il est au delà de toute règle morale, car il est pure liberté. « ... the action of the seer... is creative living where external authority gives place to inward freedom »². Nous avons déjà parlé de la liberté qui consiste à tendre vers le Bien, notre être véritable, en nous dégageant de la contrainte de nos penchants naturels³. Mais cette liberté n'est pas encore parfaite. La liberté, au plus haut degré, ne consiste pas à choisir entre le bien et le mal. « Là où je choisis et où je peux agir autrement, je ne suis pas libre »⁴. « Liberté ne fait qu'un avec nécessité »⁵ — si l'on entend par « nécessité », non pas la nécessité qui naît d'une contrainte extérieure, mais la nécessité intérieure, que j'éprouve invinciblement au plus profond de mon être, une fois devenu moi-même⁶.

Telle est, en effet, la conduite du Mahātman, l'Être Infini⁷. Il est incapable de mal. Le foyer du mal réside dans l'ego. Or, le Mahātman est celui qui a transcendé l'ego. Comment, donc, pourrait-il faire le mal? « Celui qui se voit dans tous les êtres et tous les êtres en soi », « ne se blesse pas soi-même par soi-même »⁸. Non seulement il ne se blesse pas soi-même par soi-même, mais, spontanément, il « travaille pour le bien de tous »⁹, — à la façon du printemps et de la lumière de la lune, qui spontanément réjouissent le monde¹⁰. Le bien de chacun n'est-il pas aussi son propre bien¹¹?

(1) Cf. *BĀU.* IV, 3, 8. 21 ; 4, 23 ; *ChU.* V, 24, 3 ; VIII, 1, 5 ; 4, 1 ; 6, 3 ; 13, 1 ; *Kena-Up.* IV, 9 ; *Īśā-Up.* 8 ; *Muṇḍ-Up.* III, 2, 9, avec les commentaires de Śaṅkara (*pāpma-śabdena dharmādharmaṁ ucyete ; pāpmā puṇyapālakṣaṇaḥ ; etc.*). Voir aussi *Brahmasūtra-bhāṣya*, IV, 1, 14 (p. 956).

(2) Radhakrishnan, *Eastern Religions and Western Thought*² (Oxford University Press, 1940), p. 102.

(3) *Supra*, p. 46, n. 3 (p. 47).

(4) Jaspers, *Les grands philosophes*, p. 803 (chapitre sur Spinoza). — Cf. J. F. Staal, *Advaita and Neoplatonism: A Critical Study in Comparative Philosophy* (= *Madras University Philosophical Series*, No. 10, 1961), pp. 226 et suiv.

(5) Jaspers, *Les grands philosophes*, p. 802. — Cf. les formules de la *Philosophie* (II, p. 196) : « ... der Mensch wähle das eine, was not tue, aber es sei keine Rede von 'freier' Wahl ; die absolute Freiheit sei die absolute Notwendigkeit ; die höchste Entschiedenheit für das Rechte sei ohne Wahl ».

(6) « Freiheit ist ein Sichgebenwerden aus der Transzendenz. Diese Freiheit ist... ein von allem Zwang losgelöstes Wollen, das *transzendentes Müssen* ist », Jaspers, *Der philosophische Glaube* (Zürich, 1948), p. 153 (c'est nous qui soulignons).

(7) Cf. *supra*, p. 39 et n. 3.

(8) *na hinasty ātmanātmānam*, *BhG.* XIII, 28. Cf. *supra*, p. 36, n. 6.

(9) *sarvabhūtahite ratāḥ*, *BhG.* V, 25 ; XII, 4. Cf. *supra*, p. 36, n. 6.

(10) *Vivekacūḍāmaṇi*, 37-38 (*supra*, p. 39, n. 3).

(11) Cf. Schopenhauer, *Le Monde comme Volonté et comme Représentation* (traduction de A. Burdeau, nouvelle édition revue et corrigée par R. Roos, Paris, 1966), p. 471.

Transcender la distinction entre le bien et le mal ne signifie donc pas que l'on puisse faire le mal, tout en se trouvant exempt de péché ; au contraire, il est impossible à celui qui a transcendé cette distinction de faire le mal. « He goes beyond the ethical, though rooted in it »¹. Le Mahātman est bon absolument. Le Bien est tout son être, il n'y a aucune place en lui pour le mal. Nous lisons dans le *Mahāprajñā-pāramitā-Śāstra (Upadeśa)*²:

« (The farer on the Great Way), the bodhisattva, comprehends the (ultimate) sameness of all deeds ; and he does not take the good deed as meritorious and the evil deed as devoid of merit. (For, in the ultimate truth there is not this distinction of good and bad.) In the ultimate truth there are no deeds, good or evil. This is the true *prajñā*. But this is itself also the right deed (for it issues in the deed that is done with the right understanding)... Having achieved the true understanding of deeds, one neither does deeds nor desists from them (for one is devoid of clinging and so one does not consider oneself as the doer of deeds). And such a wise man always does the right deeds and never any wrong ones. This is the right deed of the bodhisattva ».

Il est vrai que le *Mahātman* peut accomplir des actes contraires aux articles de la loi morale. Les Upaniṣad en donnent plusieurs exemples³. Mais ces actes sont-ils vraiment mauvais ? Ils sont mauvais selon notre point de vue fini, notre « point de vue mondain » (*laukikī drṣṭi*), comme le dit Śāṅkara⁴. Mais tout ce que le Mahātman fait, il le fait pour l'amour du Tout ; et l'amour véritable « garantit l'authenticité morale de la conduite »⁵.

La Loi cesse d'être la Loi quand elle a atteint son but, l'Amour, « actualisation fondamentale de l'Éternel dans l'homme »⁶. Toutes les règles prescrites par la morale ordinaire restent valables ; cependant, ce ne sont plus des « règles », car les pratiques qu'elles ordonnent sont alors devenues spontanées⁷. D'autre part, les règles morales

(1) Radhakrishnan, *Up.*, p. 120.

(2) Venkata Ramanan, p. 190. (Cette partie du *Mahāprajñāpāramitā-Śāstra* [dont on ne possède plus que la traduction chinoise] n'a pas encore été traduite par M. Lamotte. [Cf. *infra*, p. 164, n.]).

(3) *BĀU.* IV, 3, 22 ; *Kauṣ. Up.* III, 1. Cf. Zaehner, *op. cit.*, pp. 116-117, 187.

(4) *Bhagavadgītā-bhāṣya*, XVIII, 17.

(5) Jaspers, *Introduction à la Philosophie* (traduction de J. Hersch, éd. 10/18, Paris, 1965), p. 63. L'auteur renvoie à saint Augustin : « Aime et fais ce que tu veux ». Voir aussi *Les grands Philosophes*, pp. 341-342.

(6) « Grundwirklichkeit des Ewigen im Menschen », Jaspers, *Der philosophische Glaube*, p. 95 (édition citée).

(7) Cf. le vers de Sureśvara (*Naiṣkarmyasiddhi*, IV, 69), souvent cité :

*utpannāmaprabodhasya tv adveṣṭīrvādayo guṇāḥ |
ayatnato bhavanti asya na tu sādhanarūpiṇaḥ ||*

« Pour celui s'est éveillé à l'ātman, les vertus telles que l'absence d'inimitié se réalisent sans effort ; ce ne sont plus des moyens ». (Cf. P. Hacker, *Untersuchungen über Texte des frühen Advaitavāda*, 1. *Die Schüler Śāṅkaras* [= *Abhandlungen der Akademie der*

n'ont de valeur, à ce niveau transcendant, que par rapport à l'Amour, et non pas en soi. C'est pourquoi aucun acte accompli au nom de l'Amour ne peut être mauvais, même s'il paraît l'être selon notre « point de vue mondain ».

En fin de compte, « Bien », « Amour » ne sont que des désignations conventionnelles. Ce n'est que tant qu'il y a un effort pour obtenir quelque chose, que nous lui donnons un nom. Quand il nous est devenu spontané, il n'a plus de nom. Être et vouloir sont ici une seule et même chose. La catégorie même de liberté ne s'y applique pas ; il n'y a plus là ni liberté, ni non-liberté. Mais, puisque nous sommes ici sur le plan du langage, nous devons dire : le Bien ne fait qu'un avec l'Être infini. Seul, par conséquent, celui qui a réalisé l'*ātman-brahman*, qui est devenu l'Être infini, peut incarner véritablement le Bien.

D'après le Vedānta et le bouddhisme, la perfection morale consiste dans le don intégral de soi-même¹. On ne peut, cependant, se donner totalement sans transcender le plan du soi-même et de l'autre. Seul, donc, le Mahātman est un être parfait, grâce à l'« intuition de l'identité (de soi et d'autrui) » [*samatā-jñāna*], intuition sur laquelle reposent la *maitrī* et la *karuṇā*².

Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse, 1950, NR. 26], p. 105 [2011]).

sīlavā hoti, no ca sīlamayo, M. II, p. 27. « When you have gone across the great temporal river of death to where there is the perfection of the Undying, you can be right without being righteous, *sīlavā no ca sīlamayo*, because you are no longer in the making, no longer becoming what you ought to be, but you have done what was to be done, and are the finished product, finished both in its sense of made and in its sense of perfect and complete, whole and entire. You are *evaṃ-dhammo*, of the very stuff of your being », I. B. Horner, « Early Buddhist Dhamma », *Artibus Asiae*, XI, 1/2 (1948), p. 123. — Cf. *supra*, p. 119, n. 4.

(1) C'est à tort que Bergson, citant « un historien des religions », écrit : [Le Bouddhisme] « a ignoré ' le don total et mystérieux de soi-même ' ». (*Les deux sources de la Morale et de la Religion* [cent quarantième édition, Paris, Presses universitaires de France, 1965], p. 239).

(2) *Supra*, pp. 37-39.

II

bhāvitatta, kṛtātman

Dans le Canon pāli, le mot *bhāvitatta* est souvent employé à propos des Arahant et du Buddha. On peut penser, en général, que ce mot ne comporte pas un sens métaphysique précis¹. Mais il semble en être autrement quand ce même mot est associé à *brahmabhūta*².

Que veut-il dire? Nous pensons que, dans le contexte que nous venons d'évoquer, il ne peut signifier que « celui qui a réalisé son *ātman* » (littéralement, « celui qui a fait être son *ātman* »). L'*ātman* est le *brahman*. Celui qui est « devenu le *brahman* » (*brahmabhūta*), ou « dont l'*ātman* est devenu le *brahman* » (*brahmabhūtena attanā viharati*)³, est aussi celui qui a « fait être » son *ātman*, c'est-à-dire celui qui est devenu ce qu'il est véritablement.

Le texte pāli qui associe ce mot à *brahmabhūta* nous fait songer, d'autre part, au passage de la *Chāndogya-Upaniṣad* (VIII, 13) que nous avons déjà cité plus haut⁴) : *akṛtaṃ kṛtātmā brahmalokam abhisambhavāmi*.

Que signifie ce mot *kṛtātman*? Śaṅkara le glose par *kṛlakṛtya* « celui qui a accompli sa tâche, celui qui a atteint son but ». Mais que peut être, pour le sage qui parle ici, « accomplir sa tâche », « atteindre son but », sinon s'affranchir de sa finitude contingente pour devenir l'Infini qu'il est au plus profond de son être⁵? *aśva iva romāṇi vidhūya pāpam, candra iva rāhor mukhāt pramucya dhūtvā śarīram akṛtaṃ kṛtātmā brahmalokam abhisambhavāmi*. — « Secouant le bien et le mal⁶, comme le cheval secoue ses poils, secouant le corps⁷ comme la lune se libère de la gueule de Rāhu⁸, j'atteins le

(1) Sur les divers sens de sanskrit *bhāvitātman*, cf. Apte, *Sanskrit-English Dictionary*, s.v. (revised and enlarged edition, Poona, 1957-1959).

(2) *bhāvitattaññataraṃ brahmabhūtaṃ tathāgataṃ*, *It.*, p. 57. Cf. aussi *M. I*, p. 386 : *brahmapattassa... bhāvitattassa pattipattassa*.

(3) *Supra*, pp. 79 et suiv.

(4) *Supra*, p. 11, n. 1.

(5) Cf. Śaṅkara, *Upadeśasāhasrī, padya*, XIII, 26.

(6) *pāpam dharmādharmākhyam*, Śaṅkara : cf. *supra*, p. 144 et n. 1.

(7) *dhūtvā śarīram* : cf. *supra*, p. 69, n. 2 (p. 70).

(8) Cf. *Sn.* 465.

monde incréé¹ qu'est le *brahman*², — moi qui suis *kṛtātman* ». (*ChU.* VIII, 13).

Rappelons que le Canon pāli emploie souvent les expressions *katakicca* (= sanskrit *kṛtakṛtya*) et *katakaraṇīya* (= sanskrit *kṛtakaraṇīya*), comme épithètes d'un Arahant, qui a atteint le « but suprême » de son existence, c'est-à-dire le Nirvāṇa³.

Mais le mot *kṛtātman* veut dire : « celui qui a créé son *ātman* ». Il ne s'agit évidemment pas de « créer l'*ātman* », au sens littéral du mot : « l'Incréé ne peut être obtenu par ce qui est créé »⁴. Dans son commentaire sur la *Muṇḍaka-Upaniṣad*, Śaṅkara précise : « *Kṛtātman* est celui qui, par la Connaissance (*vidyā*), a créé son *ātman* sous la forme transcendante (*para*) qui lui est propre, après l'avoir écarté de sa forme inférieure (*apara*), laquelle a pour caractéristique l'ignorance' (*avidyā*) »⁵. Ou encore : « *Kṛtātmānaḥ* sont ceux qui se sont accomplis sous la forme du *paramātman*, qui leur est propre »⁶.

Cette idée peut être exprimée également par le mot *bhāvitātman* / *bhāvitatta*. Celui qui a « créé son *ātman* », n'a, en effet, rien créé : il n'a fait que devenir ce qu'il est véritablement. Autrement dit, il a « fait être son *ātman* »⁷.

(1) *Akṛta* = pāli *akata* = Nirvāṇa : cf. *supra*, p. 11, n. 1.

(2) *Brahmaloka*. — Senart (*Chāndogya-Upaniṣad* [Paris, 1930], p. 120, n. 2) confond, d'une façon inattendue, le *brahmaloka* de *Chāndogya*, VIII, 13, qui est appelé *akṛta*, avec le *brahmaloka* de *Muṇḍaka*, I, 2, 6, qui est appelé *sukṛta*. En réalité, le second de ces deux *brahmaloka* (= *svarga*, selon Śaṅkara), — qui est le fruit du sacrifice, de « l'acte liturgique », — est « le monde de Brahmā » (cf. *supra*, p. 54, n. 2a [p. 55] ; *infra*, p. 150 et n. 5), alors que le premier est « le monde qu'est le *brahman* » (*brahmaiva lokaḥ*) [*supra*, p. 11, n. 1]. En d'autres termes, le *brahmaloka* de *Muṇḍaka*, I, 2, 6 est « le temps prolongé », alors que celui de *Chāndogya*, VIII, 13 est « le temps transcédé » (cf. *supra*, p. 15, n. 1). Le premier est évanescent (cf. *Muṇḍ.Up.* I, 2, 7 : *plavā hy ete adṛḥā yajñarūpāḥ...*), alors que le second est permanent.

(3) Cf. *Dhp.* 386 : *katakiccaṃ anāsavaṃ uttamattaṃ anuppattiṃ*.

(4) *nāsty akṛtaḥ kṛtena*, *Muṇḍ.Up.* I, 2, 12.

(5) *kṛtātmano 'vidyālakṣaṇād apararūpād apanīya svena pareṇa rūpeṇa kṛta ātmā vidyayā yasya*, *Muṇḍakopaniṣad-bhāṣya*, III, 2, 2.

(6) *kṛtātmānaḥ paramātmavarūpeṇaiva niṣpannātmānaḥ*, *ibid.*, III, 2, 5.

(7) Cf. *supra*, p. 46, n. 3.

III

BUDDHA = BRAHMĀ

Le Buddha est, nous l'avons vu¹, « celui qui est devenu le *brahman* » (*brahma-bhūta*). Cependant, quelquefois, il est appelé aussi Brahmā. Ainsi, *Aṅguttara-Nikāya*, I, p. 207 :

idha, Visākhe, ariyasāvako Tathāgataṃ anussarati: — iti pi so Bhagavā arahaṃ sammāsambuddho vijjācaraṇasampanno sugato lokavidū anuttaro purisadammasārathi satthā devamanussānaṃ Buddho Bhagavā ti. tassa Tathāgataṃ anussarato cittaṃ pasīdati, pāmojjaṃ uppajjati, ye cittaṃsa upakkilesā te pahīyanti. ayaṃ vuccati, Visākhe, ariyasāvako Brahmūposathaṃ upavasati, Brahmunā saddhiṃ saṃvasati, Brahmañ c' assa ārabha cittaṃ pasīdati pāmojjaṃ uppajjati, ye cittaṃsa upakkilesā te pahīyanti.

Geiger, qui signale ce passage², écrit :

« Zwischen dem neutralen *brahman* und dem maskulinen *Brahman* wird anscheinend kein Unterschied gemacht »³.

Devons-nous nous rallier ici à ce savant éminent? Nous ne le pensons pas. Dans le passage que nous venons de citer, il ne s'agit pas d'un des dieux connus sous le nom de Brahmā⁴, mais, comme en sanskrit, le mot *Brahmā* n'est qu'un synonyme de *brāhmaṇa*. Le *Suttanipāta*⁵ fait dire en effet au Buddha — en réponse à la question : *kiṃpattinaṃ āhu brāhmaṇaṃ?* (518) — :

*bāhetvā sabbapāpakāni⁶
vimalo sādhusamāhilo ñhitatto |
saṃsāram alicca kevalī so*

(1) Ch. II.

(2) Cf. aussi *Sn.* 1065.

(3) M. et W. Geiger, *Pāli Dhamma*, p. 77. — Différemment, I. B. Horner, « Early Buddhist Dhamma », *Artibus Asiae*, XI, 1/2 (1948), p. 118. Buddhaghosa se contente de dire : *Brahmā vuccati sammāsambuddho* (*Manorathapūraṇī*, II, p. 322). — *Brahmā ti seṭṭhāvacaṇaṃ*, *Paramatthajotikā*, II, 2, p. 592 (sur *seṭṭha*, voir *supra*, p. 80).

(4) Cf. *supra*, p. 80.

(5) Cf. *Mahāvastu*, III, p. 396 (éd. Senart, Paris, 1897).

(6) Cf. *supra*, p. 86 et n. 3.

asito tādī pavuccate sa Brahmā // (519). (*so Brahmā so brāhmaṇo ti, Paramatthajotikā*, II, 2, p. 427).

Cf. aussi *Sn.* 293 ; *Jāt.* II, p. 346 ; IV, p. 288 ; VI, p. 524, etc. ; *Petavatthu*, I, 12, 9.

Or, le Buddha peut bien être appelé Brahmā, puisque, étant « devenu le *brahman* », il est un brahmane véritable¹.

Il est vrai que le Buddha et les Arahant sont assimilés quelquefois à Brahmā². Mais il ne s'agit nullement là d'une confusion entre *brahman* et Brahmā. Cette assimilation appartient à un autre niveau du bouddhisme que celui dont nous nous occupons ici : elle indique simplement une concession faite à la croyance populaire, et particulièrement à celle des brahmanes ritualistes³. Ces brahmanes, qui prétendaient être issus de la bouche de Brahmā⁴, aspiraient à le rejoindre par le moyen du sacrifice, et à vivre dans sa compagnie⁵. Le bouddhisme, comme les Upaniṣad d'ailleurs, tout en rejetant la prétention des Brahmā à l'Inconditionnalité⁶, n'a pas rejeté les Brahmā eux-mêmes. C'est Brahmā Sahampati qui intervient pour décider le Buddha à enseigner la Vérité. Cette mystification était sans doute nécessaire pour la propagation de la doctrine. Les Brahmā sont, en outre, loués pour leur conduite parfaite, qui est présentée ici-bas comme un modèle à imiter. Or, le Buddha et les Arahant pratiquent les *Brahmavihāra*. Ils sont donc « semblables aux Brahmā »⁷. Ici encore, on devine sans peine « l'habileté en moyens » (*upāyakaūśalya*) des propagateurs de la doctrine : manifestement, ils visaient ainsi à détourner l'attention de la foule, des Brahmā invisibles, habitant un monde lointain, pour l'attirer sur les Brahmā terrestres, accessibles à tous⁸. — Il s'agit aussi d'une

(1) *Supra*, p. 88 et n. 7. Cf. Coomaraswamy, *The Living Thoughts of Gotama the Buddha* (London, 1948), p. 26. — *brahmavid brāhmaṇo Brahmā brahmanirvāṇam āptavān...*, *Nāmasaṃgīti*, citée par La Vallée Poussin, *Nirvāṇa* (Paris, 1925), p. 73, n. 1. Voir aussi *AK.* VI, p. 245 et n. 2 (citant *Bodhisattvabhūmi*) [cf. *supra*, p. 91, n. 3].

(2) Cf. *S.* I, p. 141 ; *Sn.* 479, 508.

(3) Cf. ch. III.

(4) *Supra*, p. 83.

(5) Cf. *Tevijja-Sutta*, *D.* I, pp. 235 et suiv. — *ime kho brāhmaṇā Brahmālokādhimuttā*, *M.* II, pp. 194, 196. Le terme *sahavyatā*, qu'emploient les textes pâlis, rappelle le *sāyujya* de la tradition ritualiste. Cf. *Kauṣīlaki-Brāhmaṇa*, XXI, 1 (éd. B. Lindner, Jena, 1887) : *Brahmaṇaḥ salokatāṃ sāyujyam*. Rappelons que, d'après le même *Brāhmaṇa* (XX, 1 ; cf. *supra*, p. 54, n. 2a [p. 55]), le « monde de Brahmā » (*Brahmaṇo lokaḥ*, et non pas *brahmaiva lokaḥ* « monde qu'est le brahman » : *supra*, p. 11, n. 1 ; p. 148, n. 2) est « le plus réel » (*sattama*) de tous.

(6) *Supra*, p. 54, n. 2. Cf. p. 80, n. 5.

(7) *Supra*, p. 80. Cf. *A.* II, p. 184 ; III, pp. 224-225 ; *Sn.* 508 (ci-dessous, n. 8, p. 151).

(8)
dūre ito brāhmaṇi Brahmāloko
yassāhutiṃ paggaṇhasi niccaṃ |
n' eīdiso brāhmaṇi Brahmabhakkho
kiṃ jappasi Brahmaṇaṃ ajānanti ||
eso hi te brāhmaṇi Brahmadevo..., *S.* I, p. 141.

« Loin d'ici, ô Brāhmaṇi, se trouve le Brahmāloka, à destination duquel tu envoies régulièrement tes offrandes. Les Brahmā ne mangent pas de telles nourritures. Que

concession lorsque les textes pālis parlent des Anāgāmin qui atteignent la Délivrance dans le *Brahmaloka*: conception qui, nous l'avons vu, n'est pas propre au bouddhisme, car on la trouve également dans les Upaniṣad¹.

Le Canon pāli semble exempt de ces confusions entre *brahman* et Brahṃā que signalent les Upaniṣad elles-mêmes². Ce n'est qu'au niveau des commentaires que *brahman* devient, dans le bouddhisme, purement et simplement Brahṃā³.

marmottes-tu^a, ne connaissant pas le chemin qui mène aux Brahṃā ? Voici, ô Brāhmaṇī, ton Brahmadeva... »

Brahmadeva est le nom de l'Arahant, fils de la *brāhmaṇī* ; mais le mot veut dire : « le dieu Brahṃā ». Il est manifestement ici à double entente. Notons que c'est Brahṃā Sahampati lui-même qui exhorte ainsi la *brāhmaṇī* !

Cf. Sn. 479 et 508 : *Brahṃā hi sakkhi paṭigaṇhātu me Bhagavā [pūraḷāsaṃ] ; Bhagavā hi me sakkhi Brahm' ajja diḷḷho*. — Pourquoi le Buddha est-il Brahṃā « devant les yeux » (*sakkhi* = *paccakkhaṃ*, *Paramatthajotikā*, II, 2, p. 411) ? — Parce qu'il pratique les *Brahmavihāra* : *sutaṃ m' etaṃ, bhante : Brahṃā mettāvihārīti. taṃ me idaṃ, bhante, Bhagavā sakkhi diḷḷho, Bhagavā hi, bhante, mettāvihārī*. — *sutaṃ m' etaṃ, bhante : Brahṃā upekhāvihārīti. taṃ me idaṃ, bhante, Bhagavā sakkhi diḷḷho, Bhagavā hi, bhante, upekhāvihārī*, M. I, pp. 369 et 370.

(1) *Supra*, p. 109, n. 2.

(2) Cf. *BĀU*. II, 6, 3 ; IV, 6, 3 ; VI, 5, 4 (opposer *ChU*. III, 11, 4 ; VIII, 15) ; *ChU*. IV, 15, 5 ; V, 10, 2 ; VIII, 5, 3-4 ; et surtout la description « apocalyptique » de *KauṣUp*. I (cf. R. Antoine, « Religious Symbolism in the Kauṣitaki Upaniṣad », *Journal of the Oriental Institute* [Baroda], IV, 4 [June, 1955], pp. 330-337). — Confusions plus nombreuses chez certains interprètes modernes !

(3) *Supra*, pp. 80, 83. Cf. p. 96 et n. 3.

a. *jappasi*. Il s'agit des *mantra* qu'on prononce au cours d'une cérémonie religieuse. Cf. Geiger, *Sanṃyutta-Nikāya*, I (München-Neubiberg, 1930), p. 221, n. 2.

IV

Nāmarūpa

Dans les pages qui précèdent, nous avons dû citer à plusieurs reprises l'expression *nāmarūpa*. C'est encore une expression commune au bouddhisme et au Vedānta. Bien qu'il ne soit pas possible — en ce qui concerne l'Absolu — de tirer de cette ressemblance une conclusion aussi sûre que celle que nous croyons avoir pu tirer de l'emploi du terme *upādhi*¹, elle mérite néanmoins d'être étudiée. Alors que le terme *upādhi* n'est connu que du Vedānta classique, l'expression *nāmarūpa* (en composé) apparaît déjà dans les Upaniṣad, et les mots *nāman* et *rūpa* se rencontrent en juxtaposition dès les Saṃhitā et les Brāhmaṇa². Le nom (*nāman*) et la forme (*rūpa*) constituent ensemble le « principe d'individuation » : c'est par leur intermédiaire que l'Un apparaît sous la forme du Multiple :

tad dhedaṃ tarhy avyākṛtam āsīt. tan nāmarūpābhyām eva vyākriyata, asaunāmāyam, idaṃrūpa iti, BĀU. I, 4, 7.

seyaṃ devatēmās tisro devatā anenaiva jīvenātmanānupraviśya nāmarūpe vyākaroḥ, ChU. VI, 3, 3.

ākāśo vai nāma nāmarūpayor nirvahitā; te yadantarā tad brahma, tad amṛtam, sa ātmā, ChU. VIII, 14. (ākāśo vā ityādi brahmaṇo lakṣaṇanirdeśārtham ādhyānāya. ākāśo vai nāma śrutiṣu prasiddha ātmā. ākāśa ivāśarīratvāt sūkṣmatvāc ca. sa cākāśo nāmarūpayoḥ svātmasṭhāyor jagadbījabhūtaayoḥ salilasyeva phenasthānīyayor nirvahitā nirvoḍhā vyākartā. te nāmārūpe yadantarā yasya brahmaṇo 'ntarā madhye vartete..., Śaṅkara, Chāndogyopaniṣad-bhāṣya, VIII, 14. — Cf. Brahmasūtra-bhāṣya, II, 1, 14 [p. 462]; Upadeśasāhasrī, gadya, §§ 18-19).

Cf. aussi *ŚB. XI, 2, 3, 1* et suiv., et *TB. II, 2, 7, 1*.

(1) *Supra*, pp. 104 et suiv.

(2) « La juxtaposition *nāman/rūpa* n'existe qu'à l'état fruste dans le RV. III. 38, 4 et 7 V. 43, 10 VII. 103, 6^a; de façon plus précise, AV. XI. 7. 1 XII. 5, 9 », L. Renou,

D'après *BĀU.* I, 6, 3 (cf. *supra*, p. 33 n. 2), le *nāman* et le *rūpa* sont ceux qui voilent l'Un :

tad etad amṛtaṃ satyena cchannam; prāṇo vā amṛtam, nāmarūpe satyam; tābhyām ayaṃ prāṇas channaḥ.

On voit que l'idée d'*upādhi* est déjà présente ici, bien que le terme ne soit pas employé.

La *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* (I, 6, 1 et suiv. ; cf. I, 4, 7 : *tāny asyaitāni karmanāmāny eva*) ajoute au nom et à la forme les actes (*karman*), comme troisième élément constituant l'individu empirique. Cette dernière conception nous fait songer aux assertions des *Milindapañhā*¹. Cependant, le mot *nāma*, dans le texte bouddhique, n'a pas la même valeur que dans l'*Upaniṣad*, ainsi que nous le verrons tout à l'heure.

Qu'est le *nāman* dans la pensée des Brāhmaṇa et des Upaniṣad? Qu'est le *rūpa*? Quelle est la relation entre le *nāman* et le *rūpa*? Il serait vain d'attendre des réponses uniformes à toutes ces questions. Des idées avancées côtoient, dans nos textes, les idées les plus primitives².

« ... der Name eben mehr als blosser Name ist. Insonderheit der unter den Göttern geltende Name einer Sache, in höherem Mass als der menschliche, zeigt deren Wesen an »³.

De son côté, le *rūpa* « forme » n'est pas identique au corps matériel : un cadavre est une masse sans forme⁴.

De même que le nom exprime le caractère essentiel d'une personne ou d'une chose, de même la forme correspond au nom⁵.

D'après le *Śatapatha-Brāhmaṇa* (XI, 2, 3, 5-6), le *nāman* lui-même est un *rūpa*; le *rūpa*, donc, est supérieur au *nāman*⁶. Le *rūpa*, dit notre texte, est la pensée (*manas*), car c'est par la pensée que l'on connaît : Ceci est une forme. Le *nāman* est la parole (*vāc*), car c'est par la parole que l'on saisit le nom⁷. Or, nous lisons ailleurs dans le même Brāhmaṇa : le *manas* est supérieur à la *vāc*, car la *vāc* ne fait

Études védiques et pāṇinéennes, II (= *Publications de l'Institut de Civilisation indienne*, fascicule 2, Paris, 1956), p. 56, n. 2. Voir aussi Oldenberg, *WBT.*, p. 102, n. 2; E. H. Johnston, *Early Sāṃkhya* (London, 1937), p. 22.

(1) *Supra*, p. 43.

(2) Sur ce point, cf. aussi *supra*, p. 128.

(3) Oldenberg, *WBT.*, p. 103. — ŚB. I, 1, 4, 4.

(4) *tad atha yadā prāṇa utkrāmati dāru eeva bhūto 'narthyah pariśiṣyate, na kiṃcana rūpam*, *JUB.* III, 32, 3. Cf. Oldenberg, *WBT.*, pp. 104-105.

(5) ŚB. VI, 1, 3, 10 et suiv. Cf. Oldenberg, *WBT.*, pp. 103-104.

(6) *tayor anyataraj jyāyo rūpam eva, yad dhy api nāma rūpam eva tat*.

(7) *mano vai rūpam, manasā hi vededaṃ rūpam iti... vāg vai nāma, vācā hi nāma grhṇāti*. — Cf. *BĀU.* III, 9, 20 : *kasmin nu rūpāṇi pratiṣṭhitānīti hṛdaya iti hovāca, hṛdayena hi rūpāṇi jānāti, hṛdaye hy eva rūpāṇi pratiṣṭhitāni bhavanīti. (hṛdayam iti buddhimanasī ekikṛtya nirdeśaḥ, Śaṅkara).*

que suivre et imiter le *manas*¹. Peut-être s'agit-il là d'un idéalisme à l'état d'ébauche².

Nous lisons, *BĀU.* III, 2, 12, que le nom (*nāman*) d'une personne ne la quitte pas quand elle meurt, car le nom est « infini » (*ananta*). Cette conception ne peut s'expliquer que si on la rapporte à la mentalité primitive³ :

« The name of a person is his very soul — let us say his ' name-soul ' — i.e. his reason for living, his life as far as it has any personality... the name of the dead man given to the newly-born child is justified. What survives of the man is not his apparition, shadow, or any other of these more or less fluid multiple survivals, which move in the various abodes of the dead ; it is above all his ' name-person ' , his ' name-soul ' »⁴.

Selon Śaṅkara, les *upādhi* de l'âme individuelle, — les éléments psycho-physiques qui constituent l'individu empirique, — sont « faits » (*kr̥ta*), « issus » (*nirvṛta*), « formés » (*racita*) du *nāman* et du *rūpa*. Le *nāman* et le *rūpa*, de leur côté, reposent sur l'« ignorance » (*avidyākṛta*, °*pratyupasthāpita*, °*kalpita*, °*adhyasta*, °*adhyāropita*, °*ātmaka*). Quelquefois, le *nāman* et le *rūpa* sont eux-mêmes considérés comme des *upādhi*⁵.

Le bouddhisme ne fait que recueillir la tradition upaniṣadique, lorsqu'il désigne l'individu empirique par l'expression *nāmarūpa*.

(1) *ŚB.* I, 4, 5, 8-11.

Sur tout ceci, voir S. Lévi, *La doctrine du Sacrifice dans les Brāhmaṇas* (Paris, 1898 [réimpression : 1966]), pp. 30-31 ; Keith, *RPhVU.* II, p. 455.

(2) M. Walleser, *Die philosophische Grundlage des älteren Buddhismus*² (Heidelberg, 1925), p. 33, n. 1.

(3) Cf. F. Edgerton, *The Beginnings of Indian Philosophy* (London, 1965), p. 22. — Interprétation différente chez Deussen, *Up.*, p. 431, et *AGPh.* I, 2, p. 314.

Il ne faut pas confondre cette conception avec *Sn.* 808 : *nāmaṃ evāvasissati akkheyyaṃ peṭassa jantuno*. Cf. *Paramatthajotikā* (II, 2, p. 534) : *sabbaṃ rūpādīdhammajātaṃ pahīyati, nāmamañtam eva tu avasissati, Buddharakkhito, Dhammarakkhito ti evaṃ akkhātum kathe-tum*.

(4) *ERE.* IX, p. 135 a. Cf. *ibid.*, p. 151 b : « The Egyptian name is so definitely a soul — a living being existing by itself — that the most important and oldest liturgical texts make it the essential element in their magical operations. — *Ibid.*, p. 154 a : « Every 'resemblance' of a person may become his exact equivalent by having his name inscribed on it (the name, of course, being pronounced during the operation) — e.g., the statues, figures, and figurines of temples and tombs, and the figures of the servants of the dead in the frescoes and bas-reliefs. »

Voir aussi Lévy-Bruhl, *L'Âme primitive*² (Paris, 1927), pp. 263, 412 et suiv. — A. Hilka, *Beiträge zur Kenntnis der indischen Namengebung: Die altindischen Personennamen* (Breslau, 1910), pp. 5 et suiv.

(5) P. Hacker, « Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras : Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara », *ZDMG.* 100 (1950), pp. 259, 264-266. « Bei Ś. meist im Dual *nāmarūpe*, seltener das Kollektivum *nāmarūpam* », *ibid.*, p. 258, n. 1. Notons que le duel *upādhibhyām* se trouve employé à propos du *nāman* et du *rūpa*, dans *Taittirīyopaniṣad-bhāṣya*, II, 6 (p. 74) :

ato nāmarūpe sarvāvasthe brahmaṇaivātmavaṭī, na brahma tadātmakam. te tatpra-tiyākhyāne na sta eveli tadātmake ucyeṭe. tābhyaṃ copādhibhyāṃ jñātrjñeyajñānaśabdārthā-disarvasaṃvyavahārabhāg brahma. (Cf. *supra*, p. 8, n. 2 fin).

Il est significatif que nous trouvions dans une Upaniṣad et dans le Canon pāli une formule identique : « délivré du *nāmarūpa* » (ou *nāmakāya*)¹.

Cependant, le bouddhisme a élaboré une autre analyse de l'individu : celui-ci se composerait de cinq « agrégats » (*khandha*), à savoir : *rūpa*, *vedanā*, *saññā*, *saṃkhārā* et *viññāṇa*. Nous ne discuterons pas le problème de savoir si cette analyse remonte à l'enseignement primitif, car nous ne le saurons jamais. Il est certain, en tout cas, que l'identification *nāmarūpa* = *skandha* / *khandha* repose simplement sur une confusion² : les deux groupes ayant en commun l'élément *rūpa*, on les a identifiés, et l'on a vu alors, dans l'élément *nāma* du composé *nāmarūpa*, une désignation globale des *khandha* psychiques ou « incorporels » (*arūpin*)³. Dans *nāmarūpa*, on compte tantôt les cinq *khandha*, tantôt seulement quatre d'entre eux, le cinquième *khandha*, le *viññāṇa*, étant la raison d'être de notre individualité empirique⁴. Voici encore une autre interprétation de *nāmarūpa* :

(1) *nāmarūpād vimuktaḥ*, *Muṇḍ.Up.* III, 2, 8 ; *nāmakāyā vimutto*, *Sn.* 1074. Cf. *supra*, p. 102 et n. 1 ; Oldenberg, « Buddhistische Studien », *ZDMG.* LII (1898), p. 689. — Avec l'Upaniṣad, on peut comparer, en outre, *Cullavagga*, IX, 1, 4 (*Vin.* II, p. 239 = *Ud.* V, 4, p. 55). Le sens de ce dernier passage est cependant différent. L'expression employée est d'ailleurs *nāmagotta*, et non pas *nāmarūpa* ou *°kāya* : *seyyathā pi, bhikkhave, yā kāci mahānadiyo seyyathīdam* : *Gaṅgā Yamunā Aciravatī Sarabhū Mahī, tā mahāsamuddam pallā (pa)jahanti purimāni nāmagottāni, mahāsamuddo tv eva saṃkham gacchanti (gatāni), evam eva kho, bhikkhave, cattāro (°me) vaṇṇā* : *khattiyā brāhmaṇā vessā suddā, le Tathāgatappavedite dhammavinaye agārasmā anagāriyaṃ pabbajitvā jahanti purimāni nāmagottāni, samaṇā sakyapulliyā tv eva saṃkham gacchanti*. Cf. aussi *D.* III, p. 84 (*supra*, p. 82) ; E. J. Thomas, *The History of Buddhist Thought*² (London, 1951 [reprint : 1953]), p. 97, n. 1. Rappelons que le *brahman* est appelé *anāmagotra* (*Subāla-Up.* III : Radhakrishnan, *Up.*, p. 865). Cf. aussi Kshiti Mohan Sen, *Hinduism* (« Penguin Books », 1961), p. 105 : « There are many classes of men amongst the *Bāuls*, but they are all just *Bāuls* ; they have no other achievement or history. All the streams that fall into the Ganges become the Ganges. »

Selon Oldenberg (*Buddha*¹, p. 450 ; cf. Oldenberg-Foucher⁴, p. 255, n. 1), le *Mahānīdāna-Sutta* (*D.* II, p. 62) emploierait également le mot *nāma*, dans *nāmarūpa*, au sens de « nom ». Il ne nous semble pas cependant que cette interprétation soit juste. Cf. Buddhaghosa, *Sumaṅgalavilāsinī*, II, p. 501.

(2) Cf. Oldenberg, *Buddha*¹, p. 451 ; Oldenberg-Foucher⁴, p. 255, n. 1. — « Il est évident que la théorie de 'nom-et-forme' et celle des 5 Skandhas sont empruntées à des sources différentes et que tous les sophismes possibles ne parviennent pas à les identifier », H. Kern, *Histoire du Bouddhisme dans l'Inde*, I (= *Annales du Musée Guimet, Bibliothèque d'études*, t. X, Paris, 1901), p. 340 (361), n. 2. — De façon différente, F. O. Schrader, cité par O. Strauss, *Indische Philosophie* (München, 1925), Anm. 74 : « Nach Ansicht F. O. Schraders (mündliche Mitteilung) ist die Khandha-Theorie durch den Wunsch hervorgerufen worden, nach Analogie des aus vier Elementen bestehenden 'Rūpa' auch das 'Nāman' als ein Kompositum aus vier Bestandteilen, d.h. als etwas ebenso Vergängliches, erscheinen zu lassen ». — Voir aussi E. Frauwallner, *Geschichte der indischen Philosophie* I (Salzburg, 1953), p. 207.

(3) Sur les spéculations scolastiques au sujet de *nāma*, cf. Buddhaghosa, *Atthasālinī*, §§ 147, 804-805 ; *Visuddhimagga*, XVII, 51 ; XVIII, 3-4 (éd. Warren-Kosambi, *HOS.* 41). — *AK.* III, pp. 94-95.

(4) *Supra*, pp. 48-49.

vedanā saññā celanā phasso manasikāro, idaṃ vuccati nāmaṃ. cattāri ca mahābhūtāni catunnañ ca mahābhūtānaṃ upādāya-rūpaṃ, idaṃ vuccati rūpaṃ. iti idaṃ ca nāmaṃ idaṃ ca rūpaṃ, idaṃ vuccati nāmarūpaṃ, M. I, p. 53 ; S. II, pp. 3-4.

Cf. aussi *Netti*, p. 15. — *Mil.*, p. 49 : *yaṃ tattha, mahārāja, oḷārikaṃ etaṃ rūpaṃ, ye tattha sukhumā cittaśeṭṭhikā dhammā etaṃ nāmaṃ.* — Oldenberg, *Buddha*¹, pp. 450-451.

V

SUR LE « SUICIDE » DU DÉLIVRÉ¹ ET SUR L'IDÉE D'UNE DÉLIVRANCE
PERSONNELLE

Les Upaniṣad anciennes ne mentionnent pas le suicide. Ce n'est que dans des Upaniṣad tardives, telles que la *Jābāla*², que le suicide est expressément permis au Délivré.

Nous avons le sentiment que le bouddhisme a subi une évolution semblable. Le suicide qui, d'après un certain nombre de textes du Canon pāli³, peut être commis par le Délivré, c'est-à-dire par celui qui a transcendé son existence phénoménale⁴, nous semble incompatible avec l'esprit du bouddhisme ancien, qui vise, nous l'avons vu, non le salut personnel de l'homme, mais le salut universel⁵.

Cependant, cette doctrine comportait un danger moral très grave. Dès l'instant que le Délivré était autorisé à mettre fin à sa vie, les faux candidats au suicide devaient se multiplier : la Délivrance est une chose qu'il n'est pas facile de déterminer de l'extérieur, surtout quand l'accent est mis sur son aspect personnel. Comme nous l'avons suggéré plus haut⁶, c'est, semble-t-il, pour freiner l'élan vers le suicide que l'on introduisit la distinction entre la « Délivrance acquise dès cette vie » (*jīvanmukti* = *sa-upādisesa-nibbāna* / *sopadhiṣeṣa-nirvāṇa*) et la « Délivrance acquise par la mort » (*videha-mukti* = *anupādisesa-nibbāna* / *anupadhiṣeṣa-nirvāṇa*). Cette distinction est étrangère, tant aux Upaniṣad anciennes qu'au bouddhisme ancien.

(1) Cf. *supra*, p. 29, n. 5 ; p. 113, n. 1.

(2) *Jābāla-Upaniṣad*, 5, dans F. O. Schrader, *The Minor Upaniṣads*, I (*Samnyāsa-Upaniṣads*), Madras, Adyar Library, 1912.

(3) Cf. *supra*, p. 29, n. 5.

(4) Il ne s'agit donc plus d'un « suicide », à proprement parler.

(5) *Supra*, p. 41 et n. 3. Il est intéressant de noter que *D.* II, p. 332, et *Mil.*, pp. 195-196, évoquent encore le « bien du plus grand nombre » pour rendre compte de l'interdiction du suicide, dont nous allons parler tout à l'heure.

(6) P. 113, n. 1.

Le Vedānta classique, nous l'avons vu, s'est efforcé de justifier cette distinction¹. Pourtant, l'explication qu'il donne n'est guère convaincante. Le *Vivekacūḍāmaṇi* reconnaît lui-même que la distinction entre les deux Délivrances n'est qu'une concession faite à l'opinion vulgaire².

Il est certain, en tout cas, que le Délivré n'avait plus le droit de quitter la vie prématurément. D'après un vers identique, que l'on trouve dans des textes hindouistes et bouddhiques, sans aspirer ni à la vie ni à la mort, le Délivré devait attendre le moment ultime, « comme le serviteur attend son salaire »³. « Les Arahant ne mettent pas fin à ce qui n'est pas mûr ; les sages attendent la maturité »⁴.

Autre est la position du Mahāyāna, qui, croyons-nous, est plus fidèle à l'esprit du Buddha. Le problème du « suicide » ne se pose pas pour le Bodhisattva. Renonçant à son salut personnel⁵, il se donne *intégralement* aux autres, en s'identifiant à eux⁶. Ayant dépassé la notion du petit moi, il recourt à celle du Grand Moi (*mahātma-dṛṣṭiṃ śrayate mahārthām*); et, sans attendre de récompense, il travaille *spontanément* pour le bien de tous, comme s'il s'agissait de son propre bien (*sarvārthakartā na ca kārakāṅkṣī yathātmanaḥ svātmahitāni kṛtvā*), car autrui et soi sont identiques à ses yeux (*sattvātmāsamaṅbhāvāt*)⁷. Or, aucun don n'est aussi grand, aussi complet, que celui de sa propre personne. Il n'hésite donc pas à l'accomplir quand il est nécessaire. Il l'accomplit d'ailleurs sans avoir aucune conscience de l'accomplir : il n'a pas conscience de son existence individuelle.

Sur l'idée d'une Délivrance personnelle. — On peut se demander comment une telle idée a pu naître dans le Vedānta et dans le bouddhisme. Si transcender mon existence phénoménale veut dire : réaliser l'*ātman*, l'Être que je suis au plus profond de mon être, en vertu de cette réalisation même, je ne fais qu'un avec le reste de l'existence. Je ne suis donc pas délivré tant que le reste de l'existence ne l'est pas. Avant la Délivrance, il n'était question que de *ma* Délivrance ; maintenant, il s'agit de la Délivrance de *tous*. Ma Délivrance est donc — aussi paradoxal que cela puisse paraître — mon « lien le plus profond et le plus étendu »⁸.

Cependant, une telle idée de Transcendance devait être incompréhensible à la plupart des hommes. Comment peut-on encore rester

(1) *Supra*, pp. 112-113.

(2) *Supra*, p. 113, n. 1. Cf. ci-dessous.

(3) *Supra*, p. 113, n. 1.

(4) *na ca arahanto apakkaṃ pāṭenti, paripākaṃ āgamenti paṇḍitā*, *Mil.*, p. 44. — *na kho, rājañña, samaṇabrāhmaṇā silavanto kalyāṇadhammā apakkaṃ paripācenti, api ca paripākaṃ āgamenti paṇḍitā*, *D.* II, p. 332.

(5) *Supra*, p. 40.

(6) Cf. *supra*, p. 146.

(7) *Supra*, pp. 37-38 (*MSA.* XIV, 37-38. 41).

(8) *Supra*, p. 38 (*MSA.* XIV, 39).

dans le monde, si l'on a vraiment transcendé le monde¹? De là, une nouvelle conception de la Transcendance, plus banale et, par suite, plus accessible à l'entendement : il ne s'agit plus de transcender le monde dans le monde et de le transfigurer², mais de s'évader du monde ; et cette évasion ne peut être que personnelle. Les choses du monde, au lieu de *révéler* l'Être, perdent toute leur valeur. Pour que sa perfection soit accomplie, le sage doit mourir ; et, du même coup, la mort, qui n'était que l'effacement d'une apparence évanescence³, prend une importance capitale.

Voilà donc une tendance, étrangère, nous semble-t-il, aux Upaniṣad et au bouddhisme primitif, mais dont témoignent clairement, d'abord, la valorisation du suicide et, ensuite, la doctrine des deux Délivrances. Elle ne pouvait ne pas entraîner une autre conséquence : ce détachement passif du monde, contre lequel le Mahāyāna était une révolte⁴.

(1) Cf. *Vivekacūḍāmaṇi*, 462, cité plus haut, p. 113, n. 1.

(2) Voir *supra*, pp. 34 et suiv..

(3) *Supra*, p. 11, n. 1a ; cf. p. 112.

(4) *Supra*, pp. 41-42. Cf. aussi les remarques de Barth au sujet du pessimisme (*supra*, p. 10, n. 1).

*nibbānaṃ paññatti anattā
sabbe dhammā anattā*

*aniccā sabbe saṃkhārā dukkhānattā ca saṃkhātā |
nibbānañ c' eva paññatti anattā ili nicchayā ||*
(*Vin. V*, p. 86 [*Parivāra*, III, 1]).

Miss Horner traduit cette stance comme suit :

« Impermanent are all constructs, painful, not self, and construc-
[ted,
And certainly nibbāna is a description meaning not-self »¹.

Nos critiques diront, peut-être, que tous nos efforts ont été vains : le Nirvāṇa, qui nous est apparu comme identique au *brahman* et, par suite, à l'*ātman* upaniṣadique, est ici appelé *anattā*. Les *saṃkhārā* sont *anattā*, mais le Nirvāṇa aussi est *anattā*; il n'y a donc pas d'*ātman*²!

Voyons, toutefois, si une autre interprétation de cette stance est possible. Les éléments conditionnés (*saṃkhata*) du monde empirique ne sont pas l'*ātman*, ou, si l'on préfère, ils sont « dépourvus de nature propre » (*anattā*: nominatif pluriel masculin de l'adjectif *anatta[n]*³).

(1) I. B. Horner, *The Book of the Discipline*, VI (= *Sacred Books of the Buddhists*, XXV, London, 1966), p. 123.

(2) Cf. H. von Glasenapp, *Vedānta und Buddhismus* (= *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz: Geistes- und Sozialwissenschaftlichen Klasse*, 1950, NR. 11), pp. 13-14 (1023-1024). L'auteur mentionne aussi *Ud. VIII, 2* : *duddassaṃ anattaṃ nāma na hi saccaṃ sudassanaṃ*. Cependant, sur la lecture *anattaṃ*, cf. F. L. Woodward, *The Minor Anthologies of the Pāli Canon*, part II (= *Sacred Books of the Buddhists*, VIII, London, 1935 [reprint : 1948]), p. 98, n. 1.

(3) H. von Glasenapp (*op. cit.*, p. 11 [1021]) a montré que le Canon pāli emploie indifféremment le substantif *anattan* (nominatif singulier *anattā*) et l'adjectif *anatta*. Ainsi, S. III, p. 56 (éd. Nālandā : vol. II, p. 286) : *anattaṃ rūpaṃ anattā rūpan ti yathābhūtaṃ na pajānāti, anattaṃ vedanaṃ anattā vedanā ti yathābhūtaṃ na pajānāti, anattaṃ saññaṃ anattā sañhā ti yathābhūtaṃ na pajānāti, anattaṃ saṃkhāre anattā saṃkhārā ti yathābhūtaṃ na pajānāti, anattaṃ viññānaṃ anattā viññānaṃ ti yathābhūtaṃ na pajānāti*. — *Ibid.*, p. 114 (éd. Nālandā : II, p. 335) : *anattaṃ rūpaṃ anattaṃ* (variante : *anattā*) *rūpan ti yathābhūtaṃ na pajānāti...*
L'*ātman* est la « nature propre » (*svarūpa, svabhāva* ; cf. *supra*, p. 71, n. 2) de toutes

Mais, puisque ces éléments sont ainsi, leur destruction ou rejet¹ qu'est le Nirvāṇa doit être aussi non-Ātman (ou « dépourvu de nature propre » : *anattā* = nominatif singulier féminin de l'adjectif *anatta*, qualifiant *paññatti*). Que sont, en effet, *saṃsāra* et *nirvāṇa*, sinon de simples « désignations » (*paññatti* = sanskrit *prajñapti*)? Il n'y a, au sens transcendant, ni *saṃsāra* ni *nirvāṇa*, ni *bandha* ni *mokṣa*. Le conditionné (*saṃskṛta/saṃkhata*) n'est que la « forme voilée »² de l'Inconditionné (*asaṃskṛta/asaṃkhata*); il a pour « nature essentielle » (*svarūpa*, *svabhāva* = *ātman*) l'Inconditionné. Ce que nous appelons communément « lien » (*bandha*) n'est qu'une erreur, celle qui confond le vrai et le faux, l'apparence et ce qui apparait³. La « délivrance » (*mokṣa*) consiste simplement à détruire cette erreur⁴, et *nirvāṇa/nibbāna* n'est qu'une « désignation » de cette destruction de l'erreur, autrement dit, du *dévoilement de l'Être*.

Ainsi donc, *saṃsāra* et *nirvāṇa* ne sont, au fond, que l'Être, envisagé sous deux points de vue différents, autrement dit, deux « apparences » du même Être. La stance du *Parivāra* proclame, à notre sens, cette identité du *saṃsāra* et du *nirvāṇa*, identité sur laquelle insistera, tout particulièrement, le Mahāyāna⁵.

Il nous reste encore à parler de la fameuse formule : *sabbe dhammā anattā*. A ce sujet, l'enseignement des Nikāya est clair⁶ : par *dhamma*, dans cette formule, il faut entendre les *dhamma* « conditionnés » :

rūpaṃ aniccaṃ, vedanā aniccā, saññā aniccā, saṃkhārā aniccā, viññāṇaṃ aniccaṃ. rūpaṃ anattā, vedanā anattā, saññā anattā, saṃkhārā anattā, viññāṇaṃ anattā. sabbe saṃkhārā aniccā, sabbe dhammā anattā, M. I, pp. 228, 230 ; S. III, pp. 132-134.

dhammā aniccā... dhammā dukkhā... dhammā anattā, S. IV, pp. 3 et suiv.

sabbasaṃkhāresu dukkhānupassī viharati... sabbesu dhammesu anattānupassī viharati ... nibbāne sukhānupassī viharati, A. IV, p. 14.

Cf. *Dhammapadaḷḷhakathā*, III, p. 407 (sur *Dhp.* 279 : *sabbe dhammā anattā*) : *taṭṭha sabbe dhammā ti pañcakkhandhā va adhippetā*.

Le moine itinérant, Vacchagotta⁷, vint demander au Buddha s'il y avait ou non un *ātman*. Le Buddha ne répondit pas. Expliquant ensuite la raison de son silence à Ānanda, il dit : « Répondre qu'il y

choses. Il n'est cependant identique à aucune chose en particulier, car, s'il était identique à une chose, il serait l'*ātman*, le *svarūpa* ou *svabhāva* de cette chose ; il cesserait ainsi d'être l'*ātman*, le *svarūpa* ou *svabhāva* universel (cf. *supra*, p. 8, n. 2). Aucune chose, par conséquent, n'a d'*ātman* (= *svarūpa* = *svabhāva*) qui lui soit propre. On comprend donc ainsi l'équivalence du substantif *anattā* et de l'adjectif *anatta*.

(1) Cf. *supra*, p. 107.

(2) *Supra*, p. 104.

(3) *Supra*, p. 17, n. 2 ; cf. p. 11, n. 1 (dernier paragraphe).

(4) *bhramamātrasaṅkṣaya, avidyāpratibandhamātra, ajñānahṛdayagrāhīnāśa, kalpanāṅkṣaya* (*supra*, p. 17, n. 2 ; p. 29).

(5) Voir aussi *supra*, p. 11, n. 1 (dernier paragraphe) ; p. 17, n. 2 ; p. 91, n. 4 ; pp. 103 et suiv.

(6) Voir aussi M. et W. Geiger, *Pāli Dhamma*, pp. 86-87.

(7) S. XLIV, 10 (vol. IV, pp. 400-401). Cf. *supra*, p. 43, n. 1 ; p. 56.

a un *ātman*, c'eût été adopter le point de vue éternaliste (*sassatavāda*)¹ et contredire la vérité d'après laquelle aucun *dhamma* n'est l'*ātman* (ou : n'a de nature propre)² [*sabbe dhammā anattā*]; et, si j'avais répondu qu'il n'y a pas d'*ātman*, j'aurais adopté le point de vue nihiliste (*ucchedavāda*), et de plus, j'aurais accru la folie de Vacchagotta... ».

L'*ātman* que cherchait Vacchagotta, le prétendu *ātman* individuel, est impossible à trouver : aucun *dharma* ne peut être l'*ātman*, qui est le fondement de tous les *dharma*. Et pourtant, le Buddha ne pouvait le nier : étant en devenir, il a une réalité intermédiaire entre être et non-être, il n'est pas néant³. Il ne pouvait le nier qu'en se référant à l'*ātman* universel et absolu. Mais l'état spirituel où se trouvait Vacchagotta ne lui permettait pas de concevoir une telle réalité ; s'il y avait un *ātman*, ce ne pouvait être, pour lui, qu'une substance individuelle. Si le Buddha lui avait répondu que cet *ātman* de son imagination n'existait pas, il aurait simplement pensé : « J'avais un *ātman*, et cet *ātman* n'existe plus »⁴! Dans ces conditions, le Buddha préféra garder le silence.

Point de vue mahāyānique : tous les *dharma*, *saṃskṛta* et *asaṃskṛta*, sont *anātman*, de deux manières : 1. Les *dharma* objectivement existants ne sont pas des *pudgala* « individus », et il n'y a pas, non plus, de *pudgala* en dehors d'eux (*pudgalanairātmya*); — 2. Dans les « choses exprimables », il n'y a pas de *dharma* dont on puisse faire consister la nature essentielle dans toutes ces expressions (*dharmanairātmya*). *punaḥ sarvadharmāṇaṃ bodhisattvaḥ saṃskṛtāsaṃskṛtānāṃ dvividhaṃ nairātmyaṃ yathābhūtaṃ prajānāti : pudgalanairātmyaṃ dharmanairātmyaṃ ca. tatredaṃ pudgalanairātmyaṃ yan naiva te vidyamānā dharmāḥ pudgalāḥ, nāpi vidyamānadharmavīnirmukto 'nyaḥ pudgalo vidyate. tatredaṃ dharmanairātmyaṃ yat sarveṣu abhilāpyeṣu vastuṣu sarvābhilāpasvabhāvo dharmo na saṃvidyate. evaṃ hi bodhisattvaḥ sarvadharmā anātmāna iti yathābhūtaṃ prajānāti, Bodhisattvabhūmi*, pp. 280-281 (éd. Wogihara, Tokyo, 1930-1936 ; passage traduit par Walpola Rāhula, « Asaṅga », *Encyclopaedia of Buddhism*, II, 1, 1966, p. 12 [tirage à part]). — Tous les *dharma* exprimables (c'est-à-dire saisis objectivement), qu'il s'agisse des *dharma* conditionnés ou du Nirvāṇa, sont, en effet, vides de nature propre ; ils sont simples « désignations » (*prajñapti*): *yeyaṃ svalakṣaṇaprajñaptir dharmāṇaṃ yad uta rūpam iti vā vedaneti vā pūrvavad antato yāvan nirvāṇam iti vā, prajñaptimātram eva tad veditavyam, na svabhāvo nāpi ca tadvinirmuktas tadanyo vāg-gocaro vāg-viśayaḥ. evaṃ satī na svabhāvo dharmāṇaṃ tathā vidyate yathābhilāpyate, ibid.*, pp. 43-44. — Cf. *supra*, p. 67, n. 3.

(1) Cf. *supra*, p. 14, n. 7 ; p. 43 et n. 1.

(2) Cf. *supra*, p. 160 et n. 3.

(3) *Supra*, p. 43 et n. 1.

(4) *ahu vā me nūna pubbe attā, so etarahi n' atthi*. — Cf. *supra*, p. 56.

ABRÉVIATIONS ET INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES

Sauf indication contraire, nous avons utilisé, pour les textes pâlis, les éditions de la PTS., chaque fois qu'elles existaient. Il nous est arrivé, cependant, de nous servir des éditions plus récentes de Nālandā (*Nālandā Devanāgarī Pāli Series*), qui, à certains égards, sont nettement supérieures à celles de la PTS.

Pour les Upaniṣad, commentées par Śāṅkara, nous avons utilisé les éditions de Poona (*Ānandāśrama Sanskrit Series*; deuxième édition, à l'exception de la *Śvetāśvatara*, dont nous ne connaissons qu'une seule édition, celle de 1889. Comme on le sait, l'attribution du commentaire de cette Upaniṣad à Śāṅkara est des plus incertaines).

A. = *Aṅguttara-Nikāya*.

AAĀ. = Haribhadra, *Abhisamayālamkāra-loka*. Voir ci-dessous, ASP.

Ail.Ār. = *Aitareya-Āraṇyaka: Ānandāśrama Sanskrit Series*, 38, Poona, 1898 (avec le commentaire de Sāyaṇa).

Ait.Up. = *Aitareya-Upaniṣad*.

AK. = Vasubandhu, *Abhidharmakośa: L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, traduit et annoté par Louis de la Vallée Poussin, Paris-Louvain, 1923-1931.

ASP. = *Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā: Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā*, with Haribhadra's Commentary, called *Āloka*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (*Buddhist Sanskrit Texts*, No. 4, published by the Mithila Institute of Post-Graduate Studies and Research in Sanskrit Learning).

Aṣṭāvakra-Gītā: Die Aṣṭāvakra-Gītā, bearbeitet und übersetzt von Richard Hauschild, Berlin, 1967 (*Abhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig: Philologisch-historische Klasse*, Band 58, Heft 2).

Ātmabodha: Ātmabodhaprakaraṇa of Śāṅkarācārya with a commentary ascribed to Madhusūdana Sarasvatī, edited with an introduction and notes by Dinesh Chandra Bhattacharya, Calcutta, 1961 (*Calcutta Sanskrit College Research Series*, No XVII).

Barth, *Œuvres* = *Œuvres de Auguste Barth*, Paris, 1914-1927.

BĀU. = *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad*.

BCA. = Śāntideva, *Bodhicaryāvatāra: Bodhicaryāvatāra of Śāntideva, with the Commentary Pañjikā of Prajñākaramati*, edited by P. L. Vaidya, Darbhanga, 1960 (*Buddhist Sanskrit Texts*, No. 12).

BCAP. = *Prajñākaramati, Bodhicaryāvatāra-pañjikā*: cf. ci-dessus, BCA.

BEFEO. = *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*.

Belvalkar-Ranade = S. K. Belvalkar et R. D. Ranade, *History of Indian Philosophy*, II (The Creative Period), Poona, 1927.

Bhāgavata-Purāṇa, Nirṇaya-Sāgara Press, Bombay, 1894.

BhG. = *Bhagavadgītā*, Gujarati Printing Press, Bombay, 1912, 1938 (en deux volumes, avec dix-neuf commentaires). — Traductions françaises: E. Senart (deuxième édition, Paris, 1944); S. Lévi et J.-T. Stickney (Paris, 1932).

ChU. = *Chāndogya-Upaniṣad*.

D. = *Dīgha-Nikāya*.

- Deussen : *AGPh.* = P. Deussen, *Allgemeine Geschichte der Philosophie: I, 1 (Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishad's)*, Leipzig, 1906 (deuxième édition); — I, 2 (*Die Philosophie der Upanishad's*), Leipzig, 1920 (quatrième édition).
- *Up.* = *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1897.
- Dhp.* = *Dhammapada*. Éditions de S. Sumaṅgala Thera et de H. C. Norman (avec le commentaire), PTS. Cf. aussi édition-traduction de P. S. Dhammārāma, *PEFEO*. LI, 2 (1963), pp. 239 et suiv.
- Edgerton, *Grammar, Dictionary* = F. Edgerton, *Buddhist Hybrid Sanskrit Grammar and Dictionary*, New Haven, Yale University Press, 1953.
- ERE.* = *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, edited by James Hastings, Edinburgh-New York, 1908-1926.
- Festschrift Nobel* = *Jñānamuklāvall: Commemoration Volume in honour of Johannes Nobel, on the occasion of his 70th Birthday*, edited by Claus Vogel, New Delhi, International Academy of Indian Culture, 1959 (*Sarasvatī-Vihāra Series*, 38).
- M. et W. Geiger, *Pāli Dhamma* = *Abhandlungen der Bayerischen Akademie der Wissenschaften: Philosophisch-philologische und historische Klasse*, XXXI. Band, 1. Abhandlung (München, 1920).
- W. Geiger, *Dhamma und Brahman* = *Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismus*, II (München-Neubiberg, 1921).
- W. Geiger, *Pāli Literature and Language* = *Pāli Literature and Sprache*, authorised English translation by B. Ghosh, University of Calcutta, deuxième édition, 1956.
- HJAS.* = *Harvard Journal of Asiatic Studies*.
- HOS.* = *Harvard Oriental Series*.
- IHQ.* = *Indian Historical Quarterly* (Calcutta).
- IJJ.* = *Indo-Iranian Journal* (Leiden).
- It.* = *Itivuttaka*.
- JA.* = *Journal asiatique*.
- JAOS.* = *Journal of the American Oriental Society*.
- Jāt.* = *Jātaka* (éd. Fausböll, London, 1877-1896; reprint: 1962-1964).
- Jayatilleke = K. N. Jayatilleke, *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, 1963.
- JPTS.* = *Journal of the Pāli Text Society*.
- JRAS.* = *Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland*.
- JUB.* = *Jaiminiya-Upaniṣad-Brāhmaṇa*, éd. V. P. Limaye-R. R. Vadekar, dans *Eighteen Principal Upaniṣads*, I, Poona, Vaidika-saṃśodhana-maṇḍala, 1958.
- Kauṣ.Up.* = *Kauṣītaki-Upaniṣad: The Kaushītaki-Brāhmaṇa-Upaniṣad, with the Commentary of Śaṅkarānanda*, edited with an English Translation by E. B. Cowell, Calcutta, 1861 (*Bibliotheca Indica*).
- Keith, *RPhVU.* = A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads*, Cambridge (Mass.), 1925 (*HOS.* 31-32).
- Lamotte : *Histoire* = E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme indien*, I, Louvain, 1958 (*Bibliothèque du Muséon*, 43).
- *Somme* = E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule d'Asaṅga (Mahāyānasamgraha)*, II (Traduction et Commentaire), Louvain, 1938-1939 (*Bibliothèque du Muséon*, 7).
- *Traité* = E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse de Nāgārjuna (Mahāprajñāpāramitāsāstra)*, Louvain, 1944, 1949 (*Bibliothèque du Muséon*, 18)¹.
- *Vimalakīrti* = *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa)*, traduit et annoté par Étienne Lamotte, Louvain, 1962 (*Bibliothèque du Muséon*, 51).
- Laṅk.* = *Laṅkāvatāra-Sūtra*, éd. B. Nanjio, Kyoto, 1923. — Cf. éd. P. L. Vaidya, Darbhanga, 1963 (*Buddhist Sanskrit Texts*, No. 3).

(1) Le troisième tome de cette importante traduction a paru en 1970 (*Publications de l'Institut Orientaliste de Louvain*, 2).

- La Vallée Poussin, *Siddhi = Vijñaptimātratāsiddhi: La Siddhi de Hiuan-tsang*, traduite et annotée par Louis de la Vallée Poussin, Paris, 1928-1929.
- M.* = *Majjhima-Nikāya*.
- MaiU.* = *Maitri-Upaniṣad*, dans *Thirty-two Upaniṣads, Ānandāśrama Sanskrit Series*, 29, Poona, 1895 (avec le commentaire de Rāmatīrtha).
- Māṇḍ.Kār.* = Gauḍapāda, *Māṇḍūkya-Kārikā: Ānandāśrama Sanskrit Series*, 10, deuxième édition, Poona, 1900 (avec le commentaire de Śaṅkara). — Cf. Vidhuśekhara Bhaṭṭācārya, *Gauḍapādīyam Āgamaśāstram* (en sanskrit), University of Calcutta, 1950.
- Māṇḍ.Up.* = *Māṇḍūkya-Upaniṣad*.
- Manu* = *Manusmṛti: The Manusmṛti, with the Commentary Manvarthamuktāvalī of Kullūka*, edited with critical and explanatory notes, etc., by Nārāyaṇ Rām Āchārya, Bombay, Nirṇayasāgara Press, dixième édition, 1946.
- May* = J. May, *Candrakīrti: Prasannapādā Madhyamakavṛtti* (Douze chapitres traduits du sanscrit et du tibétain...), Paris, 1959.
- Mbh.* = *Mahābhārata*. Éditions utilisées : Édition de Calcutta ; Édition de Bombay, avec le commentaire de Nilakaṇṭha ; Édition critique de Poona. — Si nous n'avons pu faire porter toutes nos références à une seule édition, c'est qu'aucune de ces trois éditions ne nous était accessible en permanence.
- Mélanges Louis Renou* = *Mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou*, Paris, 1968 (*Publications de l'Institut de Civilisation indienne*, fascicule 28).
- Mil.* = *Milindapañhā* (éd. Trenckner, London, 1880 ; reprint : 1962). [Pour le titre, cf. Geiger, *Pāli Literature and Language*, p. 26, n. 7].
- MK.* = Nāgārjuna (*Mūla-*) *Madhyamaka-Kārikā*, éd. L. de la Vallée Poussin, Saint-Petersbourg, 1903-1913 (*Bibliotheca Buddhica*, IV).
- MKV.* = Candrakīrti, *Prasannapādā* : Commentaire sur *MK.* (ci-dessus).
- MSA.* = *Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, édité et traduit d'après un manuscrit rapporté du Népal, par Sylvain Lévi, Paris, 1907 et 1911 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques*, fasc. 159 et 190). — Cf. G. M. Nagao, *Index to the Mahāyāna-Sūtrālamkāra*, I, Tokyo, 1958.
- Muṇḍ.Up.* = *Muṇḍaka-Upaniṣad*.
- Murti* = T. R. V. Murti, *The Central Philosophy of Buddhism: A Study of the Mādhyamika System*, London, 1955.
- Netti* = *Nettipakaraṇa*.
- NIA.* = *New Indian Antiquary*.
- Oldenberg : *Buddha* = H. Oldenberg, *Buddha: sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde*. — L'édition la plus souvent utilisée, avec la traduction de Foucher (Oldenberg-Foucher⁴, Paris, 1934), est celle de 1961 (« Goldmanns Gelbe Taschenbücher », Band 708/709, München : herausgegeben von Helmut von Glasenapp). Nous avons utilisé également les « Excuse » de la première édition (Berlin, 1881).
- *LUAB.* = *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, deuxième édition, Göttingen, 1923.
- *WBT.* = *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-Texte*, Göttingen, 1919.
- PTS.* = Pāli Text Society (London).
- PTS. Dictionary* = *The Pāli Text Society's Pāli-English Dictionary*, edited by T. W. Rhys Davids and William Stede, London, 1959 (reprint).
- Radhakrishnan, *Up.* = *The Principal Upaniṣads*, edited with Introduction, Text, Translation and Notes by S. Radhakrishnan, London, 1953.
- Ratnagotravibhāga* = *Ratnagotravibhāga-Mahāyānottaratantraśāstra*, éd. E. H. Johnston-T. Chowdhury, Patna, Bihar Research Society, 1950¹.

(1) Cf. maintenant, outre l'ouvrage de J. Takasaki, mentionné ci-dessus, p. 6, n. 6, D. S. Ruegg, *La théorie du Tathāgatarbha et du Gotra: Études sur la Sotériologie et la Gnoséologie du Bouddhisme*, Paris, 1969 (*Publications de l'École française d'Extrême-Orient*, LXX).

RV. = *Ṛg-Veda-Saṃhitā* (éd. Max Müller, deuxième édition, London, 1890-1892).

S. = *Samyutta-Nikāya*.

Śaṅkara : *Brahmasūtra-bhāṣya*, éd. Mahāmahopādhyāya Anantakṛṣṇa Śāstrī, Bombay, Nirṇayasāgara Press, deuxième édition, 1938.

— *Upadeśasāhasrī*, dans *Minor Works of Śrī Śaṅkarācārya*, edited by H. R. Bhagavat, deuxième édition, 1952 (*Poona Oriental Series* No. 8). — Commentaire de Rāmatīrtha dans *The Pandit*, III-V (Benares, 1868-1870) (Pour les commentaires des Upaniṣad, cf. ci-dessus, p. 163, et, pour le commentaire de la *Bhagavadgītā*, ci-dessus, *BhG.*).

ŚB. = *Śatapatha-Brāhmaṇa: The Śatapatha-Brāhmaṇa in the Mādhyandina-Çākhā with extracts from the commentaries of Sāyaṇa, Harisvāmin and Dvivedagaṅga*, edited by Albrecht Weber, Berlin-London, 1855.

Sn. = *Sūtanipāta* (éd. D. Anderson-H. Smith, PTS. ; cf. aussi éd. P. V. Bapat, Poona, 1924).

Svet.Up. = *Svetāśvatara-Upaniṣad*.

TB. = *Taittirīya-Brāhmaṇa (Ānandāśrama Sanskrit Series, 37, Poona, 1898)*.

Triṃśikā : voir ci-dessous, *Viṃśatikā*.

TS. = *Śāntarākṣita, Taitvasaṃgraha*, éd. Embar Krishnamacharya, Baroda, 1926 (*Gaekwad's Oriental Series, XXX-XXXI* ; avec la *Pañjikā* de Kamalaśīla).

TSP. = Kamalaśīla, *Taitvasaṃgraha-pañjikā* : cf. ci-dessus, *TS*.

TU. = *Taittirīya-Upaniṣad*.

Ud. = *Udāna*.

Venkata Ramanan = K. Venkata Ramanan, *Nāgārjuna's Philosophy as presented in the Mahā-Prajñāpāramitā-Śāstra*, Rutland-Tokyo, 1966 (Harvard-Yenching Institute Publication).

Viṃśatikā : *Vijñaptimātratāsiddhi, deux Traités de Vasubandhu: Viṃśatikā (La Vingtaine), accompagnée d'une explication en prose, et Triṃśikā (La Trentaine) avec le commentaire de Sthiramali*, original sanskrit publié pour la première fois d'après des manuscrits rapportés du Népal par Sylvain Lévi, Paris, 1925 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques*, fasc. 245). — Cf. S. Lévi, *Matériaux pour l'étude du Système Vijñaptimātra*, Paris, 1932 (*Bibliothèque de l'École des Hautes Études*, fasc. 260).

Vin. = *Vinaya-Piṭaka* (éd. Oldenberg, London, 1879-1883).

Vivekacūḍamaṇi : Édition-traduction du Swāmi Mādhavānanda, deuxième édition, Mayavati, Advaita Ashrama, 1926.

WZKM. = *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes*.

WZKSO. = *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens (und Archiv für indische Philosophie)*.

ZDMG. = *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*.

INDEX GÉNÉRAL

- Ābhidharmika 76. — Voir aussi Scolastique.
- Absolu. Transcendance et immanence de l'A. 7-8 (et n. 2), 11 n. 1 (p. 12), 18, 29, 30 n. 6 (p. 31), 33-34 (et n. 1), 34-36, 46, 60, 103-104, 139. L'A. est inaccessible à la pensée relationnelle 16, 20 n. 1, 21-23, 24 n. 4 (p. 28), 66, 67 n. 3, 96-98, 124 et n. 3; ne peut être exprimé que négativement 16, 97; sa « saisie » dans la « non-saisie » 67 n. 3; son « inexistence » objective est son « existence » métaphysique par excellence 67 n. 3; n'est qu'un « non-être » du point de vue objectif 10 n. 1; cf. 96-97; est atteint à travers l'empirique 24 sq. — Voir Transcendance.
- Acte, Action, Agent 35 n. 2, 36, 39 et n. 3, 56-58, 60, 61 n. 3, 64, 73 n. 4, 95 n. 4, 133, 153. — Voir Karman.
- Agni Vaiśvānara 22 n. 2 (p. 23).
- Ahimsā 36 n. 6 (p. 37), 120 et n. 5.
- Ājivika 46 n. 3 (p. 47).
- Amour 13 et n. 5, 30 n. 6 (p. 31), 32 et n. 2, 35 sq., 144 sq.
- Anāgāmin 108-109 (et n. 2), 151.
- Anattā. « Doctrine » d'A. 1, 9, 12, 14 n. 6, 17 et n. 2, 24 n. 4 (pp. 27-28), 30, 59 sq., 64-77, 125-129, 137 sq., 160 sq.; A. = *upadhi* 106; points de vue mahāyāniques 3-6, 37-38, 66, 76-77, 129 sq.
- Animisme 126-128 132 133 sq. (cf. 7 n. 9, 44 n. 2).
- Apparence 34 n. 1.
- Arhant/Arahant 40-42, 73, 79 n. 3, 82 et n. 3, 85, 88, 108, 112, 117, 120 n. 3, 130 et 131-132, 150, 158.
- Ātman. Sens primitif (?) du mot 7 n. 9 (et n. a); pronom réfléchi 32 n. 1, 62 et n. 5; = corps 69 n. 2; = tronc 69 n. 2; = *manas* (= *citta*) 61 et n. 2, 69 n. 2 (p. 70), 117 n. 2; = *hṛdayākāśa* (= *ātmadhiṣṭhāna*) 44 n. 2. — « Doctrine » upaniṣadique 7-9, 13-14, 16, 20, 24, 33-34; négation et affirmation de l'Ā. dans les Upaniṣad (et dans le Vedānta) et dans le bouddhisme 3-7, 37-38, 50-54, 67 et n. 3, 69-70, 71 n. 2, 72-77, 137 sq.; Ā. phénoménal et Ā. authentique 62-64, 118.
- Attachement 29 n. 5, 71, 109-110.
- Aversion 29 n. 5, 71.
- Aveugles-nés (Parabole des) 22 n. 2.
- Avidyā/Avijjā 9 n. 2, 11 n. 1 (p. 12), 14, 26, 33 n. 4, 48 n. 6, 52 n. 7, 70 (et n. 2), 71 n. 2a, 72 n. 3, 106, 138-139 (et n. 1), 148, 154.
- Bandha et Mokṣa : voir Saṃsāra et Nirvāṇa.
- Barque (Parabole de la) 16 n. 3, 23, 98. Cf. 75, 138.
- Bât Ćūṃ (Inscription de) 3, 137.
- Bāul 155 n. 1.
- Béatitude, Bonheur 5-6, 15 n. 1, 24 et n. 4, 80, 118, 139.
- Bénarès (Sermon de) 12 n. 3, 67 n. 3.
- Bhakti : voir Théisme.
- Bien 16 n. 3, 46 n. 3, 143 sq.
- Birmanie 100.
- Bodhisattva 38, 40 et n. 2, 42, 131, 158.
- Bonheur : voir Béatitude.
- Brahmā 11 n. 1, 15 n. 1, 46, 50, 54 n. 1 et 2, 80 (et n. 5), 83, 84, 96, 99, 109 n. 2, 150-151; = *brāhmaṇa* (= *brahmavid* = *brahmabhūta*) 149-150.
- Brahman = Ātman : signification 71 n. 2, 72 et n. 3; = Ātman = Dharma = Buddha = Nirvāṇa 79 sq.
- Brahmane 83, 84, 85, 117, 150. Définition bouddhique 86 et n. 3; définition du *Śārdūlakarṇāvadāna* 86 n. 3 (p. 87); définition upaniṣadique 88 et n. 7 (voir aussi Index des Mots, s. v. *brāhmaṇa*); le Buddha et les Arhant appelés *brāhmaṇa* 86-87, 88, 91 n. 3,

- 149-150; conception hindouiste et bouddhique 87-88; = Cāṇḍāla 89.
 Buddha (Tathāgata) = Ātman 11 n. 1, 68, 100, 124; = Dharma/Dhamma 61-62, 82 sq., 124 n. 3; = Brahman 82, 90, 147, 149-150; n'est qu'un homme 120 n. 3.
- Cambodge 2, 3, 19 n. b, 39 et n. 1, 96 n. 3, 100, 133 n. 1. — Voir aussi Bāt Cūm.
 Cāṇḍāla 89.
 Cārvāka 57.
 Causalité 9, 27 n. a (pp. 27-28).
 Char (Image du) 7-8 (et n. 1), 60 sq., 91 n. 4.
 Chemin, Chemin noble à huit membres 11 n. 1 (p. 12), 80 et n. 5, 99, 137, 138-140. Cf. 46 n. 3.
 Classes et castes 83 sq.
 Conditionné 11 n. 1 (p. 12), 30 n. 6 (p. 31), 160 sq.
 Connaissance 14, 16, 17 n. 2, 20 sq., 33 et n. 4, 51, 52-54, 67 n. 3, 73 n. 4, 97-98, 100, 119-120, 124 et n. 3, 139, 140.
 Conscience 9 n. 2, 11 n. 1 (p. 12), 13-14, 24-29, 42-43, 48-54, 132, 138-139, 144, 155.
 Corps 13 et n. 2; désignation du complexe psycho-physique 7, 69 n. 2 (p. 70).
 Crainte 24 n. 4 (pp. 24-25, 26-27), 132 et n. 4.
- Définitions partielles de l'Absolu 22 n. 2.
 Délivrance 10 n. 1, 11 n. 1, 14, 15 n. 1, 17 n. 2, 29-30, 35 n. 1, 39-40 (et n. 2), 41-42, 42-43, 46 n. 3, 47, 48, 49, 50-54, 62, 67, 74, ch. II *passim*, 118; 132, 138-140, 147-148; d. acquise dès cette vie et d. acquise par la mort 40 n. 2, 111-114, 157 sq.; d. graduelle 109 n. 2, 151. — Voir Nirvāṇa, Saṃsāra et Nirvāṇa, Transcendance.
 Désir (« Soif ») 14, 15, 30 et n. 3, 33, 36, 39, 47-48, 55, 110 n. 4, 113 n. 1.
 Détachement 30, 34-36 (et 35 notes).
 Déterminisme 46 n. 3 (p. 47).
 Devenir 11 n. 1 (p. 12), 14 n. 7, 15 n. 1, 29-30, 40 n. 2, 42 sq., 48-50, 55, 62, 97, 106, 109-110, 118, 124 n. 3. — Cf. Existence.
 Dharma/Dhamma 17 n. 2, 30 n. 6 (p. 31), 61-62 (et n. 2), 82-83 (et n. 3), 85, 87, 89-90, 91-100, 124, n. 3, 137.
 Dharmakāya/Dhammakāya 5-6, 61-62, 76-77, 82, 89, 93, 95, 99, 100, 124 n. 3.
- Dieux 13, 50, 138. — Voir Brahmā, Hiraṇyagarbha, Indra, Prajāpati.
 Don de soi 36 sq., 119, 144, 146, 158.
 Douleur 5, 6 n. 3, 10 n. 1, 11 n. 1 (p. 12), 14, 15 n. 1, 38, 39, 48, 53, 74, 104, 106, 138-139.
- Ego, Amour égoïste 36, 144. — Voir Je.
 Enseignant 84 n. 5.
 Enseignement graduel 56 sq., 127, 128.
 Espace 9.
 Étapes de la Connaissance 32 n. 2 (p. 33), 120 n. 2.
 États de l'homme 25-26.
 Éternalisme 13 n. 4, 14 n. 7, 43 et n. 1, 56, 59 n. 2, 110 n. 1, 162.
 Éternel, Éternité 12, 14 n. 7, 15 n. 1, 30 n. 6 (p. 31), 46 n. 3, 148 n. 2.
 Être : voir Absolu, Ātman, Brahman, Transcendance.
 Étymologies 84 et n. 5, 85 n. 1 et 2, 86 et n. 3 (pp. 86 et 87, fin de la note), 95 n. 4. — Cf. le bel article de J. Gonda, « The Etymologies in the Ancient Indian Brāhmaṇas », *Lingua*, V (Amsterdam, 1955), pp. 61-85.
- Existence Toute e., étant impermanente, est douloureuse 15 n. 1, 53; l'e. n'a pas de réalité véritable 10 n. 1; les conditions de l'e. ne peuvent être supprimées, mais peuvent, mieux : doivent être transcendées 30 n. 6 (p. 31); le but de l'e. est l'Être même 29-30, 42, 62-64, 147-148; l'e. est le « support » de l'Être 118; l'homme se fait à travers ses existences 42 sq. — Cf. Devenir.
 Expérience intégrale 21 n. 1 (p. 22).
- Feu (Extinction du) 101-103 et notes.
 Fini, Finitude 11 n. 1 (p. 12), 14, 34-35 (et n. 1), 39, 42, 48, 49 n. 2, 139, 147.
 Foi 119-120.
- Grâce 20 n. 1 (p. 21).
- Hiraṇyagarbha 46 n. 3.
 Homme 11 n. 1 (p. 12), 42 n. 5, 46 n. 3, 49 n. 2, 119 n. 4, 120 n. 3.
 Homme haut d'un pouce 133 sq.
- Identité de soi et d'autrui 36-39, 89, 119, 146, 158.
 Ignorance : voir Avidyā/Avijjā.
 Immanence 8 n. 2, 104 n. 6.
 Immortel, Immortalité 11 n. 1, 12, 15 n. 1, 47.
 Impermanence 15 n. 1, 30 n. 6 *passim*.
 Impersonnalité transcendante 4, 6, 7, 69.

- Inconditionné 11 n. 1 (p. 12), 97 n. 5 (p. 98), 161, 162.
- Individu, Individualité 7, 9, 10-12, 13, 24 sq., 34, 42-43, 48 sq., 55 sq., 67 n. 3, 71-73, 106, 110, 123, 125 (et n. 2), 128, 137, 152 sq. — Voir Ego, Je.
- Indochine 100. — Voir aussi Cambodge.
- Indonésie 48 n. 6.
- Indra/Inda 11 n. 1, 13 n. 3, 50 (et n. 7), 138.
- Intemporel 14 n. 7, 15 n. 1, 30 n. 6 (p. 31), 95, 98.
- Jātaka 46 n. 3.
- Je 13, 65-66, 73, 109 n. 4 (p. 110), 110 n. 1. — Voir Ego, Individu, Moi.
- Jetavana (Parabole du) 67.
- Karman 43-48, 112-113 (et n. 1).
- Karuṇā 36 n. 6, 37, 146.
- Khandha : voir Skandha.
- Kṣatriya 84.
- Langage 23. — Voir aussi Parole.
- Liberté 35 n. 1, 40 n. 2, 46 n. 3, 144 sq. — Voir aussi Délivrance, Béatitude, Bien, Amour.
- Lumière 8, 26, 30 n. 6, 46, 47, 117, 118.
- Mahāyāna 7, 37, 40-42, 57, 66, 67 n. 3, 75, 76-77, 95 (et n. 1), 104, 158, 159, 161, 162.
- Maitrī 36 n. 6, 37 et n. 1, 146.
- Mal 143 sq.
- Manifestation graduelle de l'Être 24, 46 n. 3.
- Matérialisme, Matérialiste 119 n. 3. — Voir Cārvāka.
- Médecin (les Buddha comparés au) 57, 58.
- Méditations : leur impermanence 80 n. 5 (p. 81).
- Méprises (*viparyāsa/vipallāsa*) 4-6, 30 n. 4, 76-77 (et n. 1), 139 n. 1.
- Mīmāṃsā 71 n. 2, 119 n. 4.
- Moi, Mien 15 n. 2, 36, 58, 74, 81, 106, 118. — Voir Je.
- Monde 8 n. 2, 11 n. 1 (p. 12), 30 n. 3, 34 n. 1, 34 sq., 40 n. 2, 43, 106, 112, 159.
- Morale, Moralité 16 n. 3, 36-37, 119 n. 4, 143 sq.
- Mort. Ce qui disparaît est l'apparence, non l'Être 11 n. 1 (et a); l'Amour et la m. 30 n. 6, 32 n. 2; rapport avec la Délivrance 9 et n. 4, 15 n. 1, 18, 29-30, 40 n. 2, 51, 112 sq., 157 sq.
- Négation 16, 72-73, 73-74, 97, 101, 137. — Voir Voie négative.
- Nihilisme 10 n. 1, 11 n. 1, 13, 14, 18, 26-27, 43, 50-52, 59 n. 2, 67, 110 n. 1, 162.
- Nirvāṇa/Nibbāna 11 n. 1, 12, 14 n. 7, 25, 30, 54, 58 et n. 3, 79 sq., 160 sq. V. Délivrance, Saṃsāra et Nirvāṇa. N. du Bodhisattva 40 n. 2; *nibbāna* et *parinibbāna* 112 n. 2.
- Nom-âme 154.
- Nom-et-Forme (*nāmarūpa*) 35 n. 2, 43, 48-49, 53-54, 152 sq.
- Nyāya-Vaiśeṣika 59, 65-66, 71 n. 2, 133.
- Par delà le bien et le mal 16 n. 3, 39, 60-61, 62 n. 3, 64, 88, 119 n. 4, 126 n. 6, 143 sq.
- Parole 20 n. 1, 24 n. 4 (p. 28), 34, 95 n. 4, 98, 124, 153. — Voir aussi Langage.
- Pensée 153. Limites et utilité de la p. 16, 20 n. 1, 21-29, 24 n. 4 (p. 28), 67 n. 3, 124, 138.
- Pessimisme 10 n. 1.
- Pharisiens 119 n. 4.
- Plénitude 10 n. 1, 12, 24 et n. 4, 29.
- Prajāpati/Pajāpati 11 n. 1, 46, 50, 54 n. 1, 138.
- Pratītyasamutpāda/Paṭiccasamuppāda 94-95 (et n. 1), 97, 109, 111.
- Pratyekabuddha 5, 77, 134.
- Prédestination 46 n. 3.
- Prè Rup (Inscription de) 133 n. 1.
- Pudgalavādin 55, 58-59, 64, 76, 125, 129.
- Raisonnement 17 n. 2, 21-23.
- Réel, Réalité 29, 33-34, 96-97, 103-104, 138, 139.
- Renaissance (distincte de transmiration) 43-45, 49-50.
- Rite, Ritualisme, Ritualiste 16 n. 3, 36, 115 sq.
- Sacrifice 36, 115 sq., 148 n. 2.
- Sai Fong (Inscription de) 19 n. b.
- Sāṃkhya 19, 45, 71 n. 2, 133 n. 2.
- Saṃsāra et Nirvāṇa (ou Mokṣa) 17 n. 2, 40 n. 2, 62, 104, 161.
- Scission sujet-objet 21-23, 33 n. 4, 52 n. 7, 66, 67 n. 3, 97 n. 6, 162.
- Scolastique, Scolastiques 17 n. 2 (pp. 17 et 20), 50 n. 2, 55, 95 n. 1, 110 n. 1, 155 n. 3. — Voir Ābhidharmika.
- Sensation 65-66.
- Serpent abandonnant sa peau morte (Image du) 47, 51, 116 et n. 4.
- Siam 100.
- Silence 20 n. 1, 58.
- Skandha/Khandha, Upādānaskandha/Upādānakkhandha 5-6, 11 n. 1, 12, 17 n. 2, 30, 48-49, 55-56, 59 et n. 2,

- 60, 64-65, 67 n. 3, 74, 76-77, 105-106, 109 et n. 4, 1, 111-112, 155, 161.
 Sommeil profond 13, 25 sq.
 Souffle vital 7 n. 9 (et a), 24, 44, 127-128.
 Śrāvaka 5, 77, 134.
 Śūdra 84-85.
 Suicide 29 n. 5, 113 n. 1, 157 sq.
 Surimposition 28, 51, 98, 106, 127, 133 n. 1. — Voir Index des Mots, s. v. *adhyāsa (adhyāropa), samāropa.*
- Tantra 26 n. c, 30 n. 3.
 Tā Prohm (Inscription de) 39.
 Tathāgata : voir Buddha.
 Tathāgatagarbha 18 n. d, 130-132.
 Temps 9, 14 n. 7, 15 n. 1, 30 n. 6 (p. 31), 97, 118, 148 n. 2.
 Théisme 20 n. 1 (p. 21), 106.
 Théories 16, 17 n. 2, 20, 21 n. 1, 22 n. 2, 23, 74, 110 n. 1, 138.
 Tout-Autre 104 n. 2.
 Transcendance 8 n. 2, 11 n. 1 (p. 12), 13-14, 16 n. 3, 18, 19-20, 29-30, 30 n. 6 (p. 31), 33-34, 34 sq., 42, 48, 51, 52-54 (et n. 1 et 2), 60 sq., 67 et n. 3, 69 sq., 76-77, ch. II *passim*, 118, 124, 125 n. 2, 126, 137, 138, 143 sq., 147-148, 158-159, 161. Méthode pour transcender 20-29, 127, 138, 139.
 Transmigration 43-46, 110 n. 1.
 Trésor caché (Image du) 18 n. d, 99 n. 4, 103-104, 131.
 Un (-sans-second) 13-14, 33 n. 4, 52 et n. 7, 53.
- Upādānaskandha/Upādānakkhandha : voir Skandha/Khandha.
 Upaniṣad *passim*.
- Vaiśeṣika : voir Nyāya-Vaiśeṣika.
 Vaiśya 84-85.
 Veda 86 n. 3, 115 sq.
 Vedānta 9 n. 3, 9 n. 4a (p. 10), 28 n. 1, 30 n. 3, 40 n. 2, 45, 49 n. 2, 70, 71 n. 2 et 3, 81, 86 n. 3, 106, 107 n. 8, 112-114, 132-133, 135, 146, 152, 158.
 Vent 7 n. 9, 44.
 Vérité. V. absolue et v. empirique 16 (et n. 1), 17 n. 2, 21-23, 24 sq., 56-58 67 n. 3, 74-75, 76-77, 98, 128, 132, 135 ; v. des ritualistes et v. des spiritualistes 119-120.
 Vérités nobles (Quatre) 11 n. 1 (p. 12), 138.
 Vertus 36 n. 6 (p. 37), 37, 119 n. 4. — Voir Morale.
 Vide, Vacuité 3-5, 94, 96-97, 124.
 Virocana (Asura) 13 n. 2.
 Voie de la connaissance 115 n. 1.
 Voie du milieu 43, 46 n. 3 (p. 47), 59 n. 2, 162.
 Voie du rite (ou : du sacrifice) 115 n. 1.
 Voie négative 24 sq., 75, 127, 138. — Voir Négation.
- Yoga, Yogin 26-27, 135. *Samādhi* yôguïque comparé au sommeil profond 26 ; la pratique du s. est un lien 35 n. 1.

INDEX DES NOMS DE PERSONNES

- Abhinavagupta 19, 70 n. 2.
 Alsdorf (L.) 112 n. 3.
 Ānanda 30 n. 6 (p. 31), 56, 161.
 Ānandajñāna 27 n. a (p. 28), 51 n. a.
 Ānandavardhana 33 n. 4 (p. 34).
 Antoine (R.) 151 n. 2.
 Apte (V. S.) 147 n. 1.
 Ariṭṭha 30.
 Ārtabhāga 44.
 Asaṅga : voir Index des Textes. Douteux
 p. 7.
 Āśvaghōṣa 66, 86 n. 1. — Voir Index
 des Textes.
 Augustin (Saint) 16 n. 3, 24 n. 2, 143,
 145 n. 5.
- Bādarāyaṇa 27 n. a (p. 28), 44 n. 2.
 Bāhva 20 n. 1 (p. 21).
 Barth (A.) 10 n. 1, 20 n. 1 (p. 21), 75
 et n. 8, 96 n. 3, 159 n. 4.
 Basak (R. G.) 26 n. c.
 Belvalkar (S. K.) 8 n. 1, 8 n. 2 (p. 9),
 9 n. 4 (p. 10), 16 n. 2, 22 n. 2 (p. 23),
 24 n. 4 (pp. 24 et 26 [et n. a]), 60 n. 3.
 Bergson 22 n. 2 (p. 23), 146 n. 1.
 Bhandarkar (R. G.) 20 n. 1 (p. 21).
 Bhāravi 61 n. 3.
 Bhattacharya (Biswanath) 66 n. 3.
 Bhattacharya (Vidhushekhara) 14 n. 7
 (p. 15), 20 n. 1 (p. 21), 71 n. 2, 132 n. 4.
 Bhavya : voir Gokhale.
 Bradley (F. H.) 143 n. 5.
 Brahmadeva 150 n. 8.
 Bréhier (E.) 8 n. 2, 42, 120 n. 3. — Voir
 Plotin.
 Brunner (H.) 84 n. 2.
 Buddhaghosa 11 n. 1 (p. 12), 123 sq. —
 Voir Index des Textes.
 Bühler (G.) 113 n. 1.
 Buitenen (J. A. B. van) 34 n. 1, 72 n. 3.
- Candrakīrti : voir Index des Textes.
 Chakravarti (N. P.) 30 n. 6 (p. 31).
 Channa 29 n. 5.
- Cœdès (G.) 2, 3, 39 n. 1, 100.
 Conze (E.) 59 n. 4, 129 n. 4.
 Coomaraswamy (Ananda K.) 2, 16
 n. 3, 23 n. 2, 30 n. 6 (p. 31), 39 n. 3
 (p. 40), 60 n. 3, 61 n. 2, 73 n. 6, 80 n. 5
 (p. 81), 93 n. 2, 116 n. 5, 125 n. 2a,
 127 n. 3, 128, 150 n. 1.
- Daniélou (J.) 57 n. 2.
 Dasgupta (S. N.) 19, 24 n. 4, 132.
 Datta (D. M.) 35 n. 1, 36 n. 6 (p. 37),
 39 n. 3 (p. 40), 40 n. 2 (p. 41), 84 n. 2,
 90 n. 7.
 Dayal (Har) 41, 45 n. 3.
 Debrunner (A.) 57 n. 4.
 De Jong (J. W.) 57-58, 124 n. 3.
 Demiéville (P.) 77 n. 1, 131 n. 1, 132 n. 5.
 Deussen (P.) 7 n. 9a, 9 n. 3, 9 n. 4
 (p. 10), 10 n. 1, 11 n. 1 (et a), 15 n. 1,
 16 n. 2, 19, 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1, 25,
 26 (et n. d), 27 n. a (pp. 27 et 28), 33
 n. 2, 36 n. 3, 36 n. 6 (p. 37), 45 n. 1,
 47 n. 1, 48 n. 4, 52 n. 2, 52 n. 7 (p. 53),
 61 n. 3, 64 n. 4, 68, 72 n. 2, 106 n. 6,
 112 n. 5, 113 n. 1, 115 n. 1, 121, 154
 n. 3.
 Dhammapāla 86 n. 3, 93 n. 6, 125 n. 2.
 Dhānañjani 80 n. 5 (p. 81).
 Dufrenne (M.) 46 n. 3 (p. 47), 68.
 Dutt (N.) 54 n. 2 (pp. 54 et 55), 83 n. 5,
 94 n. 4, 96 n. 3, 101 n. 5.
- Eckhart (Maitre) 8 n. 2 (p. 9), 16 n. 3,
 33 n. 4, 46 n. 3, 89 n. 3.
 Edgerton (F.) 5 n. 5, 21 n. 1 (p. 22),
 36 n. 6, 57 n. 1 et 4, 58 n. 1, 85 n. 3
 (p. 86), 86 n. 3 (p. 87), 95 n. 1, 105 n. 4,
 112 n. 1, 131 n. 2, 154 n. 3.
 Emeneau (M. B.) 63 n. 3.
- Festugière (A.-J.) 99 n. 6.
 Filiozat (J.) 2, 27 n. a, 29 n. 5.
 Finot (L.) 43 n. 4.
 Formichi (C.) 32 n. 2.

- Foucher (A.) 32 n. 2, 45 n. 3. — Voir aussi Oldenberg.
- Frauwallner (E.) 18, 43 n. 1, 45 n. 3, 48 n. 6, 54 n. 1, 59 n. 2, 67 n. 3, 101 n. 4, 103 n. 1, 155 n. 2.
- Gandhi 35 n. 1, 36 n. 6 (p. 37), 39 n. 3 (p. 40), 73 n. 4, 84 n. 2, 88 n. 7 (p. 89), 90 n. 7, 118-119.
- Garbe (R.) 19, 52 n. 7 (p. 53), 119 n. 3.
- Gardiner (P.) 23 n. 3 (p. 24), 52 n. 7 (p. 53).
- Gauḍapāda : voir Index des Textes.
- Geiger (M.) 62 n. 2, 79 n. 2 et 3, 80 n. 1, 83 notes, 90 n. 6, 91 notes, 92 notes, 93 n. 2, 96 n. 4 et 7, 105 n. 4, 108 n. 4, 149, 161 n. 6.
- Geiger (W.) 57 n. 1, 62 n. 2, 79 n. 2 et 3, 80 n. 1, 83 notes, 90 n. 2 et 6, 91 et notes, 92 notes, 93 n. 2, 96 n. 4 et 7, 105 n. 4, 107 n. 7, 108 n. 4, 111 n. 3, 117 n. 1, 4 et 5, 149, 150 n. 8a (p. 151), 161 n. 6, 165.
- Glaserapp (H. von) 9 n. 4 (p. 10), 50 n. 7, 79 n. 2, 103-104, 128, 160.
- Godhika 29 n. 5, 45 n. 3, 50.
- Gokhale (V. V.) 11 n. 1a, 18 n. c, 36 n. 6 (p. 37), 91 n. 2.
- Gonda (J.) 88 n. 7 (p. 89), 93 n. 4, 96 n. 1 et 4, 168 b.
- Grousset (R.) 6-7.
- Günther (H.) 128 et n. 5.
- Hacker (P.) 32 n. 2 (p. 33), 72 n. 3, 73 n. 4, 89 n. 4, 145 n. 7, 154 n. 5.
- Hāridrumata Gautama 88.
- Haribhadra : voir Index des Textes.
- Hauschild (R.) 181 b.
- Heimann (B.) 17 n. 2.
- Hilka (A.) 154 n. 4.
- Hiriyanna (M.) 10 n. 1, 15 n. 1, 16 n. 3 (p. 17), 19, 21 n. 1 (p. 22), 25, 32 n. 2, 35 n. 1, 42 n. 5, 63 n. 2, 70 n. 2.
- Hopkins (E. W.) 86 n. 2, 87 n. 2.
- Horner (I. B.) 32 n. 1, 46 n. 3 (p. 47), 54 n. 2, 62 n. 2, 84 n. 1, 86 n. 3, 145 n. 7 (p. 146), 149 n. 3, 160.
- Horsch (P.) 2 n., 107.
- Hume 65 n. 3.
- Ingalls (Daniel H. H.) 27 n. a (p. 28), 63 n. 3.
- Iyer (M. K. Venkatarama) 16 n. 3 (p. 17).
- Jaspers 11 n. 1a, 15 n. 1, 20 n. 1 (p. 21), 22 n. 1, 23 (et n. 2), 29, 35 n. 1, 46 n. 3 (p. 47), 68, 74, 97 n. 3, 143-145.
- Jayatilleke (K. N.) 21 n. 1 (p. 22), 23 n. 3 (p. 24), 27, 119 n. 4, 120 (et n. 3).
- Jayavarman VII (roi bouddhiste du Cambodge) 19 n. b, 39.
- Jennings (J. G.) 79 n. 2, 128.
- Johnston (E. H.) 50 n. 7, 86 n. 1, 152 n. 2 (p. 153).
- Kālidāsa 14 n. 6, 30 n. 3, 40 n. 2a (p. 41), 69 n. 2, 80 n. 3.
- Kamalaśīla : voir Index des Textes.
- Kanakura (Y.) 27 n. a (p. 28).
- Kane (P. V.) 62 n. 3, 85 n. 3, 86 n. 2, 87 n. 2, 89 n. 1, 115-116.
- Keith (A. B.) 7 n. 9a, 8 n. 1, 9 n. 4 (p. 10), 13 n. 2, 16 n. 3 (p. 17), 20 n. 1 (p. 21), 24 n. 4, 45 n. 3, 101 n. 5, 154 n. 1.
- Kern (H.) 155 n. 2.
- Kimura (R.) 54 n. 1, 75 n. 3, 77 n. 1.
- Krishnamurti (J.) 15 n. 2.
- Kuiper (F. B. J.) 34 n. 1.
- Kullūka 88 n. 7.
- Kumārātāta 56 n. 6.
- Lacombe (O.) 21 n. 1 (p. 22), 127.
- Lamotte (E.) 5 n. 5, 6 n. 6, 18 n. d, 19, 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1 (p. 22), 22 n. 2 (p. 23), 23 n. 2 et 3, 29 n. 5, 40 n. 2, 43 n. 1, 43 n. 4 (p. 44) 48 n. 3, 49 n. 4, 49-50, 56 n. 2, 60 n. 2 et 3, 61 n. 3, 74 n. 2, 77 n. 1, 80, 95 n. 1, 97 n. 1, 97 n. 5 (p. 98), 117 n. 9, 131 n. 1, 132 n. 1 et 2, 133-134, 135 n. 7, 139 n. 1, 164.
- La Vallée Poussin (L. de) 19 n. a, 20 n. 1 (p. 21), 26 n. c, 29 n. 5, 30 n. 3, 43 n. 4 (p. 44), 48 n. 8, 49 n. 4, 59 n. 2 et 3, 64 n. 2, 66 n. 6, 67 n. 3 (pp. 67-68), 77 n. 1, 86 n. 3 (p. 87), 91 n. 3, 94 n. 5, 97 n. 3, 97 n. 5 (p. 98), 101 n. 5, 150 n. 1. — Voir aussi Vasubandhu, *Abhidharmakośa*.
- Lévi (S.) 3-4, 17 n. 2 (et n. b) 38, 59 n. 2, 66, 70 n. 2, 115-116, 154 n. 1.
- Levy-Bruhl 154 n. 4.
- Lovejey (A. O.) 108.
- Lüders (H.) 56 n. 6.
- Mādhavānanda (Swāmī) 51 n. a.
- Maitreyī 13 n. 3, 32, 50.
- Mallinātha 14 n. 6, 69 n. 2.
- May (J.) 6 n. 6, 21 n. 1 (p. 22), 50 n. 7, 52 n. 7 (p. 53).
- Mayeda (S.) 51 n. b.
- Mayrhofer (M.) 182 b.
- Minard (A.) 7 n. 9 a, 32 n. 2, 69 n. 2.
- Muir (J.) 84 n. 2.
- Mukhopādhyāya (Sujitkumar) 86 n. 1, 87 n. 2.

- Müller (E.) 107 n. 7.
Murti (T. R. V.) 2, 19 (et n. b), 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1 (p. 22), 24 n. 1, 30 n. 6 (p. 31), 39 n. 1, 57 n. 1, 70-71 (et n. 3), 73-74, 95 n. 1, 97 n. 1, 104, 133 n. 2.
Mus (P.) 2, 11 n. 1 (p. 12), 39 n. 1, 84 n. 2, 88 n. 3.
- Nagao (G. M.) 3 n. 2.
Nāgārjuna : voir Index des Textes.
Nakamura (H.) 27, 54 n. 2, 79 n. 2, 134.
Ñāṇamoli 32 n. 1.
Nārāyaṇa 109 n. 2.
Nigrodhakappa-Thera 109.
Nilakaṇṭha 86 n. 3 (p. 87).
Nyānatiloka 112 n. 2 et 6, 125 n. 2.
- Oldenberg (H.) 2, 7 n. 9a, 9 n. 4 (p. 10), 10 n. 1, 19, 20 n. 1 (p. 21), 23 n. 2, 32 n. 1, 43 n. 1, 44 n. 2, 45 n. 3 et 6, 49 n. 2, 50 n. 1, 58 n. 3, 66-67, 67 n. 3 (pp. 67-68), 70 n. 2, 72 n. 1, 82 n. 3, 100 n. 4, 101, 104 n. 7, 107, 108, 109 n. 3, 110 n. 1 et 4, 111, 112 n. 2, 152 n. 2 (p. 153), 153, 155 n. 1 et 2, 156.
Olttramare (P.) 26.
Origène 46 n. 3, 57 n. 2.
- Padmapāda 107 n. 8.
Pande (G. C.) 69 n. 2, 103 n. 1.
Pāṇini 111 n. 1.
Pe Maung Tin 32 n. 1.
Platon 8 n. 1, 63 n. 3, 85 n. 3.
Plotin 8 n. 2, 13 n. 5, 19-20, 23 n. 2, 29, 42, 51, 91 n. 4, 98 n. 1 et 2, 120 n. 3.
Pokkharasāti 119 n. 4.
Prajñākaramati : voir Index des Textes.
- Radhakrishnan (S.) 2, 7, 8 n. 2 (p. 9), 15 n. 1, 16 n. 3 (p. 17), 19, 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1, 23 n. 2, 24 et n. 2 et 4 (pp. 24, 25, 26), 29, 34 n. 1, 35 n. 1 et 2, 39 n. 3 (p. 40), 40 n. 2, 42 n. 3, 46 n. 3, 48 n. 2, 63 n. 2, 64 n. 4, 75, 84 n. 2, 85 n. 3 (p. 86), 86 n. 3, 87 n. 2, 88 n. 7 (p. 89), 89 n. 3, 93 n. 2, 101 n. 5, 144, 145.
- Rāhula (W.) 2, 9 n. 4 (p. 10), 17 n. 2 (pp. 17 et 20), 23 n. 2, 25, 29 n. 5, 30 n. 6 (p. 31), 32 n. 1, 41, 63 n. 4, 84 n. 1, 139, 162.
Rājendravarman (roi du Cambodge) 3. — Voir aussi Index Général : Prè Rup.
Rāmatīrtha 7 n. 9 (p. 8), 25, 27 n. a, 60 n. 8, 69 n. 2 (p. 70), 73 n. 2, 90 n. 2, 91 n. 2, 109 n. 2.
Rāmprasād 16 n. 3 (p. 17).
Ranade (R. D.) : voir Belvalkar.
- Rau (W.) 63 n. 5, 64 n. 1, 87 n. 2, 102 n. 1.
Renou (L.) 2, 7 n. 9a, 21 n. 1, 27 n. a (p. 28), 32 n. 2, 69 n. 2, 119 n. 3, 152 n. 2.
Rhys Davids (T. W.) 27, 32 n. 1, 79, 82 n. 3, 109 n. 2, 112 n. 2, 126 sq.
Rhys Davids (Mrs.) 11 n. 1 (p. 12), 30 n. 6 (p. 31), 32 n. 1, 36 n. 6 (p. 37), 46 n. 3, 50 n. 7, 54 n. 2, 75 n. 8 (p. 76), 79 n. 4, 82 n. 1, 86 n. 3, 121 n. 1, 128-129.
Riccœur (P.) : voir Dufrenne.
Rolland (Romain) 39 n. 3 (p. 40).
Royce 36 n. 1.
Ruben (W.) 61 n. 3.
Ruegg (D. S.) 165 n.
- Saccaka (Nigaṇṭhaputta) 17 n. 2 (p. 20).
Śāṇḍilya 9 n. 4 (p. 10).
Śaṅkara 7 n. 9, 8 n. 2 (p. 9), 9 n. 4 (p. 10), 10 n. 1, 11 n. 1 (et a), 13 n. 3, 16 n. 1-3, 19, 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1, 22 n. 2 (p. 23), 25, 26 (et n. a), 27 n. a (p. 28), 32 n. 2 (p. 33), 33 n. 4 (p. 34), 34 n. 1, 35 n. 2, 36 n. 2 et 4, 40 n. 2, 42 n. 5, 44 n. 1 et 2, 45 n. 1 et 6, 46 n. 3, 47 n. 3, 48, 50 n. 7 (pp. 50-51), 52 n. 7, 54 n. 1, 61 n. 3, 63 n. 2, 64 n. 4, 65 n. 1, 69 n. 2 (pp. 69-70), 70 n. 2, 71 n. 2 (et a), 72 n. 2 et 3, 73 (et n. 4), 74 n. 4, 82 n. 2, 84 n. 2, 86 n. 1, 88 n. 1 et 7, 89 et n. 3 et 4, 90 n. 5, 91 n. 2, 95 n. 4 (p. 96), 102 n. 1, 104 n. 4, 107 n. 3 et 8, 109 n. 2, 113 n. 1, 124, 128, 133 n. 1, 135 (et n. 1), 144 n. 1, 145, 147, 148 (et n. 2), 152, 153 n. 7, 154, 163, 182 a.
Śaṅkarānanda 109 n. 2.
Śāntarakṣita : voir Index des Textes.
Śāntideva : voir Index des Textes.
Sāriputta 80 n. 5 (p. 81).
Sartre 46 n. 3 (p. 47).
Sastri (Kokileswar) 16 n. 3 (p. 17).
Sastri (Suryanarayana) 19, 114 n. 1.
Sāti 49.
Satyakāma Jābāla 87-88.
Sāyaṇa 46 n. 3.
Schayer (St.) 17 n. b (p. 18), 39 n. 1, 41, 52 n. 7 (p. 53).
Schneider (U.) 84 n. 3, 85 n. 2.
Schopenhauer 15 n. 1, 23 n. 3, 29 n. 5, 36 n. 6 (p. 37), 52 n. 7 (p. 53), 144 n. 11.
Schrader (F. O.) 24 n. 4 (p. 28), 43 n. 1, 72 n. 1, 101, 138 n. 7, 155 n. 2.
Sen (K. M.) 35 n. 1, 87 n. 2, 155 n. 1.

- Senart (E.) 32 n. 2, 45, 47, 52, 53 n. 4, 88 n. 1, 148 n. 2.
 Socrate : voir Platon.
 Staal (J. F.) 144 n. 4.
 Stcherbatsky (Th.) 19, 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1 (p. 22).
 Steinkellner (E.) 65 n. 1.
 Sthiramati : voir Index des Textes.
 Strauss (O.) 155 n. 2.
 Sureśvara 72 n. 3, 73 n. 4, 89 n. 4, 145 n. 7.
 Suzuki (D. T.) 19 (et n. a) 20 n. 1 (p. 21), 77 n. 1, 130 n. 3.
- Tagore 35 n. 1, 36 n. 6 (p. 37), 39 n. 3 (p. 40).
 Takasaki (J.) 6 n. 6.
 Teilhard de Chardin 35 n. 1.
 Thibaut (G.) 27 n. a (p. 28).
 Thomas (E. J.) 17 n. 2, 32 n. 1, 79 n. 2, 112 n. 2, 155 n. 1.
 Trenckner (V.) 21 n. 1 (p. 22), 54 n. 2.
 Tucci (G.) 18, 20 n. 1 (p. 21), 27, 120 n. 3, 124 n. 3.
- Udāyin (Thera) 90.
 Uddyotakara 59 n. 4, 64 sq.
- Vakkali 29 n. 5, 45 n. 3, 50.
 Vaṅṅīsa 109.
- Vāṣkali 20 n. 1 (p. 21).
 Vasubandhu : voir Index des Textes.
 Vaisagotra/Vacchagotta 43 n. 1, 56, 161-162.
 Vātsyāyana (auteur du *Nyāyabhāṣya*) 69 n. 2 (p. 70). (Cf. 59 n. 4).
 Venkata Ramanan (K.) 2, 17 n. 2 (pp. 17 et 19), 20 n. 1 (p. 21), 21 n. 1 (p. 22), 22 n. 2 (p. 23), 24 n. 1, 48 n. 3, 57 n. 2, 58 n. 3, 71 n. 2, 74 n. 3, 97 n. 3, 97 n. 5 (p. 98), 102 n. 1, 104 n. 5, 145.
 Vivekānanda 40 n. 2 (p. 41).
- Waldschmidt (E.) 30 n. 6 (p. 31), 60 n. 2.
 Walleser (M.) 72 n. 1, 154 n. 2.
 Warren (H. C.) 45.
 Weber (A.) 86 n. 1.
 Wijesekera (O. H. de A.) 54 n. 2.
 Wittgenstein 15 n. 1, 23 n. 3 (p. 24), 52 n. 7 (p. 53).
 Woodward (F. L.) 79 n. 4, 160 n. 2.
- Yājñavalkya 32 et n. 2, 44 et n. 2 et 3, 50-53 (cf. 52 n. 7, p. 53), 96 n. 5.
 Yamaka 17 n. 2 (p. 18, n. b, et p. 20).
 Yaśomitra : voir Index des Textes.
- Zaehner (R. C.) 26 n. d, 143, 145 n. 3.
 Ziesenis (A.) 54 n. 1.

INDEX DES TEXTES

Cet Index ne comprend pas les œuvres de Śaṅkara, de Sureśvara, d'Uddyotakara, etc.
— Voir Index des Noms de personnes.

- Aggañña-Sutta* 82 sq., 91 n. 4, 94.
Aggi-Vacchagotta-Sutta 102.
Ahīrabudhynya-Saṃhitā 103 n. 1.
Aitareya-Āraṇyaka (Ait. Ār.) 24 n. 4, 46 n. 3, 49 n. 2.
Aitareya-Upaniṣad (Ait. Up.) 51.
Amṛtabindu-Upaniṣad 7 n. 9 (p. 8), 11 n. 1a, 19, 21 n. 1 (p. 22).
Amṛtanāda-Upaniṣad 21 n. 1 (p. 22).
Anattalakkhaṇa-Sutta 12 n. 3, 67 n. 3.
Anavataptahradāpasamkramaṇa-Sūtra 95 n. 1.
Aṅguttara-Nikāya (A.) 11 n. 1 (p. 12), 25, 30 n. 3 et 4, 39, 41 n. 3, 44 n. 3, 48, 62, 76, 79 n. 3, 80 n. 3, 83 n. 1, 90, 91 n. 3, 92 n. 4, 94 n. 5, 99 n. 3, 105 n. 3 et 4, 112 n. 2, 113 n. 1, 120 n. 3, 143 n. 4, 149, 150 n. 7, 161.
Ārṣeya-Upaniṣad 16 n. 2, 22 n. 2 (p. 23).
 Asaṅga :
Abhidharmasamuccaya 97 n. 5 (p. 98), 179 a.
Mahāyānasamgraha (d'après Lamotte, [La] *Somme [du Grand Véhicule d'Asaṅga]*) 19, 49 n. 4 et 6.
Aṣṭasāhasrikā Prajñāpāramitā (ASP.) 6 n. 6, 40 n. 2, 41 n. 3, 67 n. 3 (pp. 67 et 69), 97 n. 3 et 5, 124 n. 3.
Aṣṭāvakra-Gītā 8 n. 2, 16 n. 3 (p. 17), 19, 21 n. 1 (p. 22), 27, 29 n. 5, 30 n. 3, 35 n. 1, 64 n. 4, 74 n. 3, 89 n. 4.
 Aśvaghōṣa : *Saundarananda* 30 n. 3.
Ātmabodha 18 n. d, 30 n. 5, 46 n. 3, 89 n. 4, 113 n. 2, 114 n. 1.
Bhagavadgītā (BhG., Gītā) 8 n. 2 (pp. 8 et 9) et 3, 11 n. 1, 16 n. 3, 18 n. c, 19 n. b, 20 n. 1, 25, 27, 33 n. 1, 33 n. 4 (p. 34), 36 n. 6, 37 n. 2, 39 n. 2, 42 n. 5, 62-63, 64 et n. 4, 69 n. 2, 70 n. 2, 74 n. 3, 81, 85, 89, 90 n. 5, 91 n. 2, 100, 109 n. 2, 113 n. 1, 118, 119, 139 n. 1, 144, 145.
Bhāgavata-Purāṇa 24 n. 4 b, 36 n. 6 (p. 37), 84 n. 2.
Bhāra (hāra)-Sutta 55, 59 n. 4.
Bodhisattvabhūmi 77 n. 1, 91 n. 3, 94 n. 5, 97 n. 3, 150 n. 1, 162.
Brahmajāla (Dhammajāla)-Sutta 13 n. 4, 14 n. 7, 27-28, 92.
Brahmanimantaṇika-Sutta 54 n. 1 et 2.
Brahma-Purāṇa 19.
Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad (BĀU.) 7 n. 9, 8, 9 n. 4 (p. 10), 11 n. 1 (et a), 13 n. 3, 13-14, 14 n. 6, 15 n. 1, 16 (et n. 3), 21 n. 1, 22 n. 2 (p. 23), 24 n. 4 (pp. 24, 25, 26), 30 n. 6, 32 et n. 2, 33, 36, 44-48, 48 n. 4, 50 et n. 7, 52-53, 54 n. 1, 69 n. 2 (pp. 69 et 70), 71, 88 et n. 7, 89 n. 4, 90, 92-93, 93 n. 2, 95 n. 4, 100 et n. 4, 101 n. 3, 102 n. 1, 109 n. 2, 112 n. 4, 116 n. 4, 118 n. 1, 125 n. 2a, 140 n. 1, 144 n. 1, 145, 151 n. 2, 152, 153 (et n. 7), 154.
 Buddhaghosa¹ :
 **Atthasālinī* 80, 155 n. 3.
Dhammapadaṭṭhakathā 63 n. 4, 125 n. 2a, 161.
Kāthāvatthupparakaṇaṭṭhakathā 57 n. 1.
 **Manorathapūraṇī* 90 n. 2 et 3, 126, 149 n. 3.
 **Papañcasūdanī* 14 n. 6, 17 n. 2 (p. 20),

(1) Les ouvrages dont l'attribution à Buddhaghosa paraît absolument certaine sont marqués d'un astérisque.

- 54 n. 2 (pp. 54 et 55) 73 n. 1, 108 n. 3 et 6, 123, 125, 126 n. 3 et 6.
- Paramatthajotikā* (commentaire sur le *Sūttanipāta*) 14 n. 6, 30 n. 3, 92 n. 1, 106 (et n. 2), 111, 149 n. 3, 150 (et n. 8, p. 151), 154 n. 3.
- **Samantapāsādikā* 86 n. 3 (pp. 86 et 87).
- **Sāratthappakāsini* 17 n. 2 (p. 20), 57 n. 1, 62 n. 2, 90 n. 2 et 3, 91 n. 4a (p. 92), 93 n. 6, 95 n. 1, 106 n. 2, 117 n. 2, 125 et n. 2, 126.
- **Sumaṅgalavilāsini* 17 n. 2, 54 et n. 2 (p. 55), 57 n. 1, 62 n. 2, 80 n. 5 (p. 81), 83, 84 n. 5 (p. 85), 85 n. 1 et 2, 93, 108 n. 6, 109 n. 2, 125 n. 2, 155 n. 1.
- **Visuddhimagga* 14 n. 7, 17 n. 2 (pp. 17 et 20), 31 n. 1, 32 n. 1, 43 n. 4, 50 n. 1, 60 n. 2, 80, 95 n. 1, 110 n. 1, 112 n. 1, 125 n. 2a, 155 n. 3.
- Voir aussi Index des Noms de personnes.
- Candrakīrti :
- Madhyamakāvātāra* 24 n. 1, 133 n. 2.
- Prasannapadā* (MKV.) 4 n. 3, 6 n. 6, 20 n. 1, 21 n. 1 (pp. 21 et 22), 43 n. 1 et 4, 49 n. 4 et 6, 56 n. 2, 57-58, 59 n. 2, 60 n. 2, 64 n. 2 et 4, 67 n. 3 (p. 69), 77 n. 1, 95 n. 1, 97-98, 104 n. 4, 112 n. 1, 124 n. 3, 132 n. 4, 133 n. 2.
- Caṅkī-Sutta* 119-120.
- Chāgaleya-Upaniṣad* 8 n. 1, 21 n. 1, 60 n. 3 et 6, 119 n. 3.
- Chāndogya-Upaniṣad* (ChU.) 7-8, 7 n. 9 (p. 8), 8 n. 3, 9, 9 n. 4 (p. 10), 11 n. 1 (et a), 13-14, 15 n. 1, 16 (et n. 3), 18 n. d, 22 n. 2 (p. 23), 24 n. 4 (pp. 24, 25, 26 n. a et d), 30 n. 6, 32 n. 1 et 2, 33-34, 48 n. 4, 50 n. 7 (pp. 50 et 51), 60 n. 3, 69 n. 2, 72, 87-88, 88 n. 7, 89 n. 3, 90 n. 7, 90 n. 8 (p. 91), 91 n. 2, 93 n. 2, 102 n. 1, 103-104, 109 n. 2, 113 n. 1, 117 n. 3, 118 n. 1, 119, 120 (et n. 3), 127 n. 2, 134, 138, 144 n. 1, 147-148 (et n. 2), 151 n. 2, 152, 181 b, 183 b.
- Cullaniddesa* 106 n. 2.
- Cullavagga* 74, 82 n. 6, 105 n. 4, 155 n. 1.
- Dhammapada* (Dhp.) 11 n. 1, 16 n. 3, 21 n. 1 (p. 22), 23, 25, 30 n. 3 et 6, 54 n. 1, 61 n. 3, 63-64, 86-87, 88, 91 n. 4 (p. 92), 92 n. 4, 93 n. 2, 102 n. 1, 105 n. 4, 118 n. 11, 120 et n. 3, 148, 161.
- Dhammasaṅgaṇi* 17 n. 2 (pp. 17 et 20).
- Dīgha-Nikāya* (D.) 13 n. 4, 14 n. 7, 15 n. 1, 27-28, 30 n. 6, 41 n. 3, 49 n. 4 et 6, 50 n. 2, 53-54 (et n. 2), 56 n. 2, 60 n. 2, 62, 65-66, 79 n. 3, 80, 82 sq., 87 n. 2, 92, 94, 102 n. 1, 105 n. 4, 109 n. 2, 110 n. 1, 112 n. 2, 117, 119 n. 4 et 5, 150 n. 5, 155 n. 1, 157 n. 5, 158.
- Gauḍapāda : *Māṇḍūkya-Kārikā* (Māṇḍ. Kār.) 11 n. 1a, 13 n. 3, 16 n. 2, 18 n. c, 19, 26-27 (et n. a, p. 28), 67 n. 3.
- Haribhadra : *Abhisamayālaṅkāra* (AAĀ.) 24 n. 1, 40 n. 2.
- Īśā-Upaniṣad* 8 n. 2, 21 n. 1, 35, 36, 39 n. 2, 63 n. 2, 144 n. 1.
- Itivuttaka* (It.) 11 n. 1, 17 n. 2, 41 n. 3, 83 n. 1, 91 n. 3, 92 n. 4, 93 n. 6, 94 n. 3, 99-100, 101 n. 2, 105 n. 3 et 4, 106 n. 4, 112 n. 2, 113 n. 1 et 2, 147 n. 2.
- Jābāla-Upaniṣad* 157.
- Jātaka* (Jāt.) 46 n. 3, 54 n. 2 (p. 55), 60 n. 2, 61, 91 n. 4 (p. 92), 150.
- Kaivalya-Upaniṣad* 16 n. 3, 19 n. b, 36 n. 6 (p. 37), 54 n. 1, 109 n. 2.
- Kamalaśīla : *Tattvasaṃgrahapañjikā* (TSP.) 56 n. 1 et 6, 59 n. 5, 64 n. 8, 65 n. 1, 66 n. 1, 135 n. 3.
- Kāśyapaparivarta* 21 n. 1, 30 n. 3, 77 n. 1.
- Kaṭha-Upaniṣad* 7 n. 7, 8 notes, 9 n. 1, 11 n. 1, 13 n. 1, 15 n. 1, 16 n. 3, 18 n. c, 19, 20 et n. 1, 25, 60, 61 et n. 3, 62, 68, 69 n. 2, 90 n. 4, 109 n. 2, 114 n. 1, 119 n. 3, 121, 134.
- Kathāvatthu* 30 n. 3, 67 n. 3 (pp. 67 et 68), 95 n. 1.
- Kauṣītaki-Brāhmaṇa* 54 n. 2a (p. 55), 150 n. 5.
- Kauṣītaki-Upaniṣad* (Kauṣ. Up.) 16 n. 3, 22 n. 2 (p. 23), 134, 145, 151 n. 2.
- Kena-Upaniṣad* 7 n. 9, 20 n. 1, 51, 68, 144 n. 1.
- Kevaddha* (Kevaḷḷa)-Sutta 25, 53-54 (et n. 2).
- Kūḷadantā-Sutta* 117.
- Laṅkāvatāra-Sūtra* (Laṅk.) 6 n. 6, 17 n. 2 (pp. 17, 18, 19), 20 n. 1, 21 n. 1 (p. 22), 33 n. 4 (p. 34), 57 n. 2, 67 n. 3, 95 n. 1 et 3, 99 n. 4, 103 n. 6, 129 sq.
- Māgandīya-Sutta* 138 n. 5.
- Mahābhārata* (Mbh.) 24 n. 4, 29 n. 5, 36 n. 6 (p. 37), 62 n. 3, 63 n. 3, 69 n. 2, 70 n. 2, 82 n. 2, 86, 86 n. 3 (p. 87), 87 n. 2, 88 n. 7, 89 n. 3, 102 n. 1, 103 n. 1, 113 n. 1, 135.
- Mahācattārīsaka-Sutta* 105 n. 4.
- Mahāgovinda-Sutta* 80.
- Mahānārāyaṇa-Upaniṣad* 93, 109 n. 2.

- Mahānidāna-Sutta* 45 n. 3, 49, 65-66, 155 n. 1.
- Mahānidāna-Sutta* 86 n. 3 (p. 87).
- Mahāparinirvāṇa-Sūtra* / *Mahāparinibbāna-Sutta* 30 n. 6, 60 n. 2, 62.
- Mahāparinirvāṇa-Sūtra* (mahāyānique) 18 n. d, 77 n. 1, 132, 134-135.
- Mahāprajñāpāramitā-Śāstra* (*Upadeśa*) 133-135, 145 et *passim*. — Voir Index des Noms de personnes : Lamotte (*Traité*), Venkata Ramanan.
- Mahāvagga* 12 n. 3, 31-32, 86 n. 3, 105 n. 4, 112 n. 3.
- Mahāvastu* 105 n. 4, 149 n. 5.
- Mahāyāna-Sūtrālaṅkāra* (MSA.) 3-4, 6, 17 n. 2, 37-38, 40, 59 et n. 2, 67 n. 3 (pp. 67-68), 69-70, 71 n. 2, 97 n. 6 (p. 98), 137, 158.
- Mahāyāna-vimśikā* 18.
- Maitreya (I)-Upaniṣad* 102-103.
- Maitri-Upaniṣad* (*MaiU.*) 7, 7 n. 9 (p. 8), 8 n. 1, 2 (p. 9) et 3, 11 n. 1, 14 n. 6, 16 n. 3, 18 n. c et d, 25, 26, 27 n. a, 30 n. 5 et 6, 33 n. 2, 42 n. 4, 51, 60-61, 61 n. 3, 69 n. 2 (pp. 69-70), 74 n. 4, 90 n. 2, 91 n. 2, 96 n. 5, 103 n. 1, 109 n. 2, 119 n. 3, 121.
- Majjhima-Nikāya* (M.) 9 n. 4, 11 n. 1, 13 n. 4, 14 n. 4, 6 et 7, 15 n. 1, 16 n. 3, 17 n. 2 (pp. 17 et 20), 21 n. 1 (p. 22), 23, 25, 30, 49, 50-52, 54 n. 1 et 2, 61 n. 4, 67 et n. 3, 74, 79 n. 3, 80 n. 5 (p. 81), 83 n. 1 et 4, 88 n. 2, 90, 91 n. 3, 94, 102 (et n. 1), 105 notes, 106, 108, 109 n. 4, 110 n. 1 et 4, 119-120, 123, 125, 126, 129, 139 n. 1, 145 n. 7 (p. 146), 147 n. 2, 150 n. 5, 150 n. 8 (p. 151), 156, 161.
- Māṇḍūkya-Upaniṣad* (*Māṇḍ. Up.*) 14 n. 6, 26, 27 n. a (p. 28).
- Maniśā-pañcaka* 89.
- Mañjuśrīparivarta* : voir *Saptaśatikā Prajñāpāramitā*.
- Manu-smṛti* (Manu) 36 n. 6 (p. 37), 37 n. 1 et 2, 62 n. 3, 82 n. 2, 84 n. 2, 88 n. 7, 89 n. 2, 92, 93, 113 n. 1, 119.
- Milindapañhā* (Mil.) 43 et n. 4, 50, 60 (et n. 3), 62 n. 2, 67 n. 3, 92 (et n. 4), 94 (et n. 1 et 5), 102 n. 1 et 2, 113 n. 1, 153, 156, 157 n. 5, 158, 165.
- Muṇḍaka-Upaniṣad* (*Muṇḍ. Up.*) 7 n. 9, 8 n. 2 et 3, 10 n. 1, 14 n. 6, 15 n. 1, 16 n. 3, 20 et n. 1, 44 n. 2, 49 n. 2, 64 n. 4, 86 n. 3 (p. 87), 102 n. 1, 109 n. 2, 113 n. 1, 118, 119, 144 n. 1, 148 (et n. 2), 155 n. 1.
- Nāgārjuna :
(Mūla-) *Madhyamaka-Kārikā* (MK.) 18, 20 n. 1 (pp. 20 et 21), 21 n. 1 (pp. 21 et 22), 24 n. 1, 26 n. c, 67 n. 3, 77 n. 1, 97 n. 6 (p. 98), 104 n. 4, 124, 125 n. 2.
- Nirāupamyā-stava* 20 n. 1, 21 n. 1 (p. 22), 124 n. 3.
- Paramārtha-stava* 20 n. 1.
- Ratnāvālī* 27, 120 n. 3.
- Vigrahavyāvartanī* 24 n. 1, 52 n. 7 (p. 53), 95 n. 1, 97 n. 5 (p. 98).
- Nairātmyaparipṛcchā* 66.
- [*Mañjuśrī*-] *Nāmasaṃgīti* 150 n. 1.
- Nettipakaraṇa* (*Netti*) 8 n. 3, 11 n. 1, 25, 54 n. 1, 86 n. 3 (pp. 86 et 87), 87 n. 2, 101 n. 2, 111, 156.
- Nirvāṇadaśaka* et *Nirvāṇaṣaṭka* 54 n. 1.
- Nyāyasūtra* 68 (cf. 59 n. 4).
- Paiṅgala-Upaniṣad* 27 n. a.
- Parivāra* 160.
- Paṭisaṃbhidāmagga* 30 n. 4, 91 n. 3.
- Petavatthu* 150.
- Poṭṭhapāda-Sutta* 27-28, 50 n. 7.
- Prajñākaramatī* : *Bodhicaryāvatārapañjikā* (BCAP.) 24 n. 1, 39 n. 1, 59 n. 2, 98 n. 1.
- Prajñāpāramitā* : voir *Aṣṭasāhasrikā*, *Saptaśatikā*, *Suwikrāntavikrāmipari-pṛcchā*, *Vajracchedikā*.
- Praśna-Upaniṣad* 25, 49 n. 2, 102 n. 1, 109 n. 2, 116 n. 4, 134.
- Puggalapaññattī* 68, 79 n. 3.
- Puruṣa-Sūkta* 84 n. 2.
- Ratnagotravibhāga* 4-6, 11 n. 1 (p. 12), 18 n. c, 30 n. 3 et 4, 70, 76-77, 137.
- Ratnakūṭa* : voir *Kāśyapaparivarta*.
- Ratnolkādhāraṇī* 30 n. 3.
- Ṛg-Veda* (RV.) 19 n. b, 64 n. 4, 84 n. 2.
- Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* 57 n. 2.
- Śālistamba-Sūtra* 43 n. 4, 48 n. 8, 49 n. 4.
- Samādhirāja-Sūtra* 21 n. 1 (p. 22), 102 n. 1.
- Samdhinirmocana-Sūtra* 97 n. 5 (p. 98).
- Samyutta-Nikāya* (S.) 11 n. 1 (pp. 11 et 12), 12 n. 3, 14 n. 7, 17 n. 2 (p. 18, n. b, et p. 20), 24 n. 1, 25, 29 n. 5, 30 et n. 6 (pp. 30-31), 41 n. 3, 43 n. 1 et 4, 48-49, 50 (et n. 7), 54 n. 1, 54 n. 2 (p. 55), 55, 56, 60, 61 n. 4, 61-62, 67 n. 3 (pp. 67-68), 73, 74, 76, 79 n. 3, 80 n. 5 (p. 81), 83 n. 1, 86 n. 3 (p. 87), 87 n. 2, 90, 90 n. 8 (p. 91), 91 n. 3, 91 et n. 4 (pp. 91-92), 93 n. 2, 94 n. 3 et 5, 95, 98 n. 4, 99, 102 n. 1, 105 notes, 106 (et n. 1-3), 109 et n. 4, 110 et n. 1 et 4, 111, 116-118, 120 n. 3, 124, 125 n. 2, 139, 150 n. 2 et 8, 156, 160 n. 3, 161-162.

- Śāntarakṣita : *Tattvasaṃgraha* (TS.)
59 n. 2 et 3, 64 n. 8, 119 n. 4.
- Śāntideva :
Bodhicaryāvatāra (BCA.) 39 n. 1.
Śikṣāsamuccaya 30 n. 3.
Saptaśatikā Prajñāpāramitā 68, 124 n. 3 et 4.
Sārdūlakarṇāvadāna 84 n. 4, et 5 (p. 85), 85 n. 2, 86 n. 3 (p. 87).
Sarvasāropaniṣad (*Sarvopaniṣatsāra*) 27 n. a, 70 n. 2.
Śatapatha-Brāhmaṇa (ŚB.) 9 n. 4 (p. 10), 19 n. b, 22 n. 2 (p. 23), 70 n. 2, 115-116, 152, 153-154.
Satyadvayāvatāra-Sūtra 98.
Śivadharmottara 16 n. 3 (p. 17), 21 n. 1 (p. 22).
Śivagītā 19.
Soṇadaṇḍa-Sutta 87 n. 2.
Śrīmālādevīsīṃhanāda-Sūtra 5.
Sthiramati : *Triṃśikā-bhāṣya* 17 n. 2 (p. 20), 97 n. 5 (p. 98), 108 n. 5.
Subāla-Upaniṣad 16 n. 3, 19 n. b, 21 n. 1, 54 n. 1, 90 n. 5, 155 n. 1.
Subha-Sutta (du *Majjhima-Nikāya*) 119 n. 4.
Sunakkhatta-Sutta 108.
Suttanipāta (Sn.) 14 n. 6, 16 n. 3, 17 n. 2, 21 n. 1 (pp. 21 et 22), 22 n. 2 (p. 23), 23 n. 3, 25, 30 n. 3 et 6, 39 n. 3 (p. 40), 41 n. 3, 54 n. 1, 61 n. 4, 83 n. 1, 86 n. 3 (p. 87), 87 n. 2, 88 n. 2, 91 n. 2, 91 n. 4 (p. 92), 92, 101-102, 104-106, 109, 110 n. 3, 115 n. 1, 118 n. 1, 138 n. 5, 147 n. 8, 149-150, 150 n. 2, 7 et 8 (p. 151), 154 n. 3, 155 n. 1.
Suvikrāntavikrāmiparipucchā-Prajñāpāramitā-Sūtra 33 n. 4.
Śvetāśvatara-Upaniṣad (Śvet. Up.) 8 n. 3, 19 n. b, 30 n. 6, 61 n. 3, 64 n. 4, 91 n. 3, 102, 121, 134, 163.
Taittirīya-Brāhmaṇa (TB.) 152.
Taittirīya-Upaniṣad (TU.) 7, 8, n. 2 (p. 9), 16 n. 3, 20 n. 1, 24 et n. 4, 33 n. 2, 46 n. 3, 49 n. 2, 51, 61 n. 3, 69 n. 2, 93 n. 2, 127 n. 2.
Tathāgatagarbha-Sūtra 131.
Tevijja-Sutta 79 n. 2, 109 n. 2, 150 n. 5.
Theragāthā 30 n. 3, 65 n. 1, 90 n. 8, 92, 93 n. 6, 94, 96 n. 7, 105 n. 1, 2 et 4, 109 n. 1, 113 n. 1, 120 n. 3.
Therīgāthā 11 n. 1, 25, 105 n. 4.
Udāna (Ud.) 8 n. 3, 11 n. 1, 22 n. 2, 25, 36 n. 5, 54 n. 1, 66-67, 86 n. 3 (pp. 86 et 87), 87 n. 2, 91 n. 4 (p. 92), 101, 102 n. 1, 105 n. 4, 111, 155 n. 1, 160 n. 2.
Vajracchedikā Prajñāpāramitā 124 n. 3.
Vajrasūci 86 n. 1, 86 n. 3 (p. 87), 87 n. 2.
Vajrasūci (ou *°sūcīkā*)-*Upaniṣad* 86 n. 1, 88 n. 7.
Vāseṭṭha-Sutta 88 n. 2.
Vasubandhu :
Vīṃśatikā 66.
Triṃśikā 4 n. 3, 6 n. 6, 22 n. 1, 67 n. 3, 97 n. 5 (p. 98).
Vasubandhu : *Abhidharmakośa* (AK.) 17 n. 2 (p. 20), 30 n. 4, 56, 59 n. 2, 61 n. 3, 75-76, 91 n. 3, 95 n. 1, 155 n. 3.
Vibhaṅga 17 n. 2 (pp. 17 et 20).
Vimalakīrtinirdeśa (d'après Lamotte, [L'Enseignement de] *Vimalakīrti*) 19, 20 n. 1 (p. 21), 40 n. 2, 77 n. 1, 117 n. 9.
Vīmaṃsaka-Sutta 120 n. 2.
Vimānavatthu 105 n. 4.
Vinaya (Vin.) 12 n. 3, 31-32, 41 n. 3, 61 n. 4, 74, 82 n. 6, 86 n. 3, 87 n. 2, 105 n. 4, 112 n. 2 et 3, 155 n. 1, 160.
Viṣṇudharmottara 8 n. 2.
Viṣṇu-Purāṇa 84 n. 2.
Viṣṇusahasranāman 182 a.
Vivekacūḍāmaṇi 11 n. 1, 15 n. 1, 18 n. d, 19, 21 n. 1 (p. 22), 25, 26, 30 n. 3, 32 n. 2, 39 n. 3, 70 n. 2, 82 n. 2, 107 n. 3, 113 n. 1 et 2, 114 n. 1, 144, 158, 159.
Yaśomitra : *Abhidharmakośavyākhyā* 58 n. 3, 86 n. 3 (p. 87).

INDEX DES MOTS ET EXPRESSIONS SANSKRITS ET PĀLIS

- akālika* 98.
akiṃcit 97 (cf. n. 5).
akṛta/akata 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103, 118, 147-148.
akataññu 11 n. 1, 88, 120.
aṅguṣṭhamātra 133 sq.
acitta: voir *cittam acittam*.
ajāta 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103.
ajjhāyaka 84 n. 5.
añiman 72.
atakkāvacara 17 n. 2.
ato 'nyad ārtam 48 n. 4.
attadīpa 30 n. 6, 62 n. 2.
attanā attānaṃ nānupassati 14 n. 6.
attasaraṇa 30 n. 6, 62 n. 2.
adarśanayogena viṣayatvam upayāti 97 n. 6.
advaya 33 n. 4, 52 n. 7.
adhiṣṭhāna 7, 118.
adhyāsa, adhyāropa 97, 98, 106, 113 n. 1, 133 n. 1, 154.
adhyāropāpavādanyāya 28 n. 1.
anakṣara, akṣaravarjita 20 n. 1. — Cf. *apada*.
anaññathatā 95 n. 1 (Cf. *Abhidharma-samuccaya* [éd. Pradhan, Viśvabhāratī, Śāntiniketan, 1950], p. 12 : *kim upādāya tathatā tathatocyate?* — *anan-yathābhāvam upādāya*).
anaññasaraṇa 62 n. 2.
ananuvejja 11 n. 1, 123-124.
anāgāmin: voir Index Général.
anāṭman/anattān 4-6, 12 n. 3 (p. 13), 63 et n. 1, 67 et n. 3, 70 et n. 2, 73, 74-75, 76-77, 106, 137, 160 sq. — Voir aussi Index Général, s. v. *Anattā*.
anāmya 7 (et n. 9), 69 et n. 2.
anītya/anicca 4-6, 12 n. 3 (p. 13), 15 n. 1, 106 et n. 4, 160.
anulpāda, anutpādātma 97, 124 n. 3, 130 et 131.
anupādhi(ka) 105, 107 et n. 3.
anupadhiṣeṣa 111-112.
anupalabbhamāna, anupalabbhiyamāna 9 n. 4, 11 n. 1, 67 n. 3, 125 n. 2.
anupalambha 67 n. 3. — Cf. *upalambha*.
anupādisesa 107 sq.
anubhava 21 n. 1 (p. 22).
aṅṛta 34 n. 1.
andha-veṇi-paramparā 119.
annamaya (āṭman, kośa) 27 et n. a.
apada, apadādhivacana 68-69.
a-para-pratyaya/a-para-(p)accaya 21 n. 1 (p. 22).
apavāda 28 n. 1, 106.
apraṭiṣṭhita-nirvāṇa 40 n. 2.
aprāṇa 7 n. 9.
abhaya 11 n. 1, 24 et n. 4.
abhaye bhayadarsinaḥ, abhayasthānakā-taraḥ 27.
abhāvamātra 97.
abhūta 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103.
amṛta/amata 11 n. 1, 24 n. 4 (p. 25), 91.
amatapatha 91.
alakṣaṇa 26, 33 n. 4 (p. 34), 97 n. 5.
alpa 48 n. 4.
alpātmā/appātumo 39, 48.
avaktavya, avācya (pudgala) 59 n. 2.
avilathatā 95 n. 1.
avidyamānatā 68.
avidyā/avijjā: voir Index Général.
avyaya 124 et n. 3.
asaṃskṛta/asaṃkhata 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103, 161, 162.
asant 10 n. 1, 96.
asparśayoga 26-27.
asmāc charīrāt samutthāya 51, 69 n. 2.
asmimāna 73.
assaddha 120.
ahaṃkāra 74.
ahaṃdhī, °buddhi 73.
ahaṃ brahmāsmi 71 sq.

āṭman: voir Index Général.
ātmakāma 33 n. 1. — *ātmakāma/attakāma*

- (= *āmajñānakāma*) 90 et n. 2.
ātmadr̥ṣṭi/āttadiṭṭhi 17 n. 2.
ātmayājña, ātmayājin 36, 116 sq.
ātmavāda/āttavāda 16, 17 n. 2, 20.
ātmahan 63 n. 2.
ānanda 24 et n. 4. — Voir *sukha*.
ānandamaya (ātman, kośa) 27-28.
ābhāsa 34 n. 1.
ārabdhakārya 112.
- ucchedavāda, ucchedānta* 43, 56, 110 n. 1, 162.
uttamattha 148.
uttamapurusa/uttamapurisa 120 n. 3.
upādhi, upadhāna, upahita 7 n. 9 (p. 8), 26, 27 n. a (p. 28), 51, 69 n. 2 (p. 70), 104 sq., 133 n. 1, 152, 153, 154.
upapāduka, opapātika 57 n. 4, 109.
uparistha 8 n. 2 (p. 9), 60.
upalambha (= upalabdhī) 66, 67 n. 3. — Cf. *anupalambha*.
upādāna, upādi 107 sq.
upādānaskandha/upādānakkhandha (upādāniyā dhammā) 4-5 109 et n. 4 *passim*.
upādhipralaya, °vilaya 11 n. 1a, 114 n. 1.
ṛta 93 n. 2.
- ekaṅgadassino* 17 n. 2, 22 n. 2.
ekacca-sassatīka ekacca-asassatīka 13 n. 4.
ekapād 22 n. 2 (p. 23).
ekalakṣaṇa 97 n. 5.
ehipassika 98 n. 4.
- aitadātmya* 72 n. 2.
oḷārika (aitan) 27.
aupadhika/opadhika 105 n. 4.
- karuṇā*: voir Index Général.
karṭṭ 130 et 131, 133 et n. 1.
karman/kamma: voir Index Général.
karmakartṭvirodha (ou kartṭkarmavirodha) voir *svātmani kriyāvirodha*.
karmamārga 115 n. 1.
kalpita ātmā 66.
kalyāṇātman 62, 143 n. 4.
kāmo mūlaṇ saṃsārasya 48 n. 2. — Voir Index Général : Désir.
kāraṇa-sarīra 27 n. a.
kulālacakra 112.
kṛta/kāta 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103, 118, 148.
kṛtakaraṇīya/katakaraṇīya, kṛtakṛiya/katakicca 148.
kṛtātman 147-148.
kośa 27-28.
kramamukti 109 n. 2, 116 n. 4.
kṣatriya/khattiya 84.
- gambhīra* 94, 97 n. 3, 112 n. 3, 126.
grāhya-grāhaka-bheda 33 n. 4 (p. 34). Cf. p. 66.
- caturtha*: voir *tur(i)ya*.
citta 13 n. 4, 61 n. 3, 117 n. 2.
cittam acittam 6 n. 6, 54 n. 1.
chāyā 34 n. 1.
- jāta* 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103.
jātyandha/jaccandha 22 n. 2.
jīva 7 n. 9 (p. 8), 67 n. 3, 69 n. 2 (pp. 69-70), 71 n. 2a, 127.
jīvanmukti 112.
jñāna/ñāṇa 21 n. 1.
jñānamārga (= ñāṇapatha) 115 n. 1.
- ḥitā dhātu* 95.
- taṇhā*: voir Index Général, s. v. Désir (* Soif *).
taṭ tvam asi 71 sq.
taṭhatā 3-4 (et n. 3), 95, 96, 97, 179 (s. v. *anaññathatā*).
tarka 17 n. 2.
tisso vijjā 86 n. 3 (p. 87).
īrthika, īrthya, īrthakara 5 et 6, 130 et 131-132, 133 et n. 4.
tur(i)ya 7 n. 9 (p. 8), 26.
tevijja: voir *tisso vijjā*.
tyakta (= tyāga) 35 et n. 2.
- thelato*: voir *saccato*.
- darśana/dassana* 5 et 6, 17 n. 2, 21 n. 1 (p. 22), 32 n. 2 (p. 33), 120 n. 2.
duḥkha/dukkha: voir Index Général, s. v. Douleur.
dr̥ṣṭi/diṭṭhi 17 n. 2, 21 n. 1 (p. 22), 27-28, 74, 138 et n. 7.
dravyasanti 59.
draṣṭavyopasāma 26 n. c.
dvandva 16 n. 3, 24 et n. 4.
- dharma/dhamma*: voir Index Général.
dharmakāya/dhammakāya: voir Index Général.
dhammacakka 91.
dhammacariya 92.
dharmatā/dhammatā, dharmāṇaṇ dhammatā 93 n. 2, 96-97 (cf. 83 n. 3), 104, 124 n. 3.
dhammadāna 92.
dhammadīpa 62 n. 2.
dhammaniyāmatā/dhammaniyāmatā 95, 99 n. 4.
dharmanairātmya 5 et 6, 66, 130 et 131, 162.
dhammabhūta 82, 94.
dhammayāna 91.

- dhammasaraṇa* 62 n. 2.
dhammaññhitatā, dharmasthititā 95, 99 n. 4.
nātha 63 n. 4.
nāman/nāma, nāmadheya 34 et n. 1, 60 n. 3, 95 n. 4, 153, 154, 155.
nāmarūpa: voir Index Général, s. v. Nom-et-Forme.
nididhyāsana 32 n. 2 (p. 33), 120 n. 2.
nirahaṃkāra 74 n. 3.
nirātman, nirātmaka 7, 8 n. 1, 19 n. b, 60, 69 et n. 2.
nirupādhi(ka) 27 n. a (p. 28), 88, 105 (et n. 3), 106 et n. 3, 107 et n. 3.
nirupadhiśeṣa 111.
nirmama 74 n. 3.
nirvāṇa: voir Index Général.
nirvāṇapura 58 n. 3.
niṣedha 106.
niḥsvabhāvatva, 'tā, naiḥsvābhāvya 95 n. 1, 97, 97 n. 6 (p. 98).
n' eso 'ham asmi 12, 64-65, 72-73.
nairātmya 3-7, 66, 70, 77, 129, 130 et 131-132, 137. — Voir aussi *dharmairātmya* et *pudgalairātmya*.
pacchimaviññāṇasaṃgaha 43 n. 4, 50.
pañca mahāyajñāḥ 36, 115-116.
para 65 n. 1.
paramātman 3 sq., 70, 137.
paramārtha/paramattha 16 n. 1, 17 n. 2, 20 n. 1, 24 n. 1, 27, 57, 98, 132.
parinirvāṇa/pariniḥbāna 112 n. 2.
pāpa, pāpman 144.
pāpātman 62.
pāramitā 5 n. 5.
puṇya 144 n. 1.
pudgala/puggala 55, 59-60, 64, 67 n. 3, 76, 96 n. 3, 125, 129.
pudgalairātmya 162.
pūtikāya 61.
pūrvadharmasthititā, paurāṇasthitidharmatā 99 n. 4.
prakṛti 96, 97 n. 5.
prajñapti/paññatti 160-161, 162.
prajñaptisant 59.
prajñā/paññā 17 n. 2, 21 n. 1 (p. 22), 120 n. 3.
prajñānaghana 53.
pratibimba 34 n. 1.
pratibuddha 100.
pratiśedha 106. — Voir *viśeṣa-p.*, *sāmānya-p.*
pratisandhivijñāna 49.
pratītyasamutpāda/pañiccasamuppāda, pratītyasamutpanna: voir Index Général, s. v. Pratītyasamutpāda/Pañiccasamuppāda.
pratyaya 26.
prapañcopaśama 26 et n. c.
pravṛttaphala 113.
prājña ātmā 45-46.
prāṇa 7 et n. 9 (cf. p. 44), 24, 33 n. 2, 47 n. 3, 95 n. 4, 127, 153.
prāṇamaya (ātman, kośa) 27 n. a.
prārabdha-karman 113 n. 1.
pretya/pecca 9 n. 4, 50 n. 7.
bāla 9 n. 2, 17 n. 2, 33 n. 4 (p. 34), 66, 69 n. 2 (p. 70), 130 et 131.
bālīśa 21 n. 1.
buddha 100.
buddhi 61 et n. 3.
brahman: voir Index Général.
brahmakāya 82.
brahmacakra/brahmacakka 91 et n. 3.
brahmacarya/brahmacariya 11 n. 1 (p. 12) 80 et n. 5, 90 et n. 7, 117 et n. 3.
brahmadāna 92.
brahmanirvāṇa 91 n. 2, 150 n. 1.
brahmapatha 90-91 (et n. 2).
brahmapura 11 n. 1.
brahmaprāpta/brahmapatta 90 et n. 4 et 5.
brahmaprāpti/brahmapatti 90, 91 n. 2.
brahmabhūta 73, 79 sq., 147, 149, 150.
brahmayajña 115-116.
brahmayāna 91 et n. 4.
brahmaloka, Brahmaloaka 11 n. 1, 54 n. 2a (p. 55), 80 (et n. 5), 109 et n. 2, 148 et n. 2, 150 n. 5 et 8, 151.
Brahma (loka) saḥavyatā 80 n. 5, 109 n. 2, 150 n. 5.
brahmavāda 86 n. 3.
Brahmavihāra 80, 80 n. 5 (p. 81), 109 n. 2, 150 (et n. 8, p. 151).
brāhmaṇa (= brahmaṇid = brahmabhūta) 15 n. 1, 88 et n. 7, 149-150. (Cf. R. Hauschild, « Die Saṃvarga-Vidyā [Chānd. Up. 4, 1-3]. Ergänzende sachliche und grammatische Bemerkungen », dans *Mélanges Louis Renou*, p. 352 : « brāhmaṇa-, hier [ChU. IV, 1, 7] prägnant gebraucht, bedeutet 'wahrer Brahmane, Brahmane im echten Sinne des Wortes' und steht im Gegensatz etwa zu *brahmapandhu* [VI, 1, 1] = 'ein nur auf seine Kastenabstammung pochender Brahmanling' [Ruben] oder 'ein Brahmane nur dem Namen nach' »).
bhāvitātman/bhāvitatta 147-148.
bhūta 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103.
bhūman 48 n. 4.

- madhyamā pratipad/majjhimā paṭipadā* : voir Index Général : Voie du milieu.
manana 32 n. 2 (p. 33), 120 n. 2.
manas 11 n. 1 (p. 12), 13 n. 4, 24, 61 et n. 2 et 3, 69 n. 2 (p. 70), 153-154.
manussabhūta 120 n. 3.
manomaya (ātman, kośa) 27 et n. a.
mantravid, mantadhara 119 et n. 5.
mamaṅkāra 74.
mahātman/mahātman 3 et 4, 38, 39 (et n. 3, pp. 39-40), 48, 73 n. 4, 77 n. 1, 90, 126, 134, 135, 144-146. (Cf. *mahān aja ātmā* 11 n. 1).
mahātma-dṛṣṭi 37 et 38, 158.
mahāsattva 40, 130(-131).
mātrāsamsarga 11 n. 1a.
maitrī : voir Index Général.
- yajña/yañña* 115 sq.
yaññapatha 115 n. 1.
- ratha* 8 n. 1, 60, 61.
rathin 8 n. 1, 60.
rūpa 95 n. 4, 153. — Voir *nāmarūpa*.
- liṅga, liṅga-śarīra* 27 n. a, 45 et n. 1, 69 n. 2 (p. 70).
lokassa anto 11 n. 1 (p. 12). [Cf. 24 n. 1, 139].
lokiya- et *lokutara-dhamma* 62 n. 2, 93 n. 6, 126.
- vastu* « chose en soi » 34 n. 1 ; « objet » 124 n. 3.
vāc 95 n. 4, 153.
vācārambhaṇa 34 et n. 1, 73. (*vācā* = *vāc*-.)
vāta, vāyu 7 n. 9 (cf. p. 44), 95 n. 4.
vāstavikaṃ rūpam 104.
vikāra 34 n. 1.
viññāna/viññāṇa 21 n. 1 (p. 22), 24, 48-54, 155.
viññānaghana 53 n. 4.
viññānamaya (ātman, kośa) 27 et n. a, 49 n. 2, 50 n. 7.
viññānātman 49 n. 2, 135.
videha-mukli 40 n. 2, 112.
viparyāsa/vipallāsa : voir Index Général, s. v. Méprises.
viśeṣa-pratiśedha 65.
viśeṣa-viññāna, viśeṣa-saṃjñā 50 n. 7.
vedagū, vedāntaga/vedantagū 86 n. 3. (Cf. *Viṣṇusahasranāman*, 123. — *vedāntānām arthaṃ brahma gacchaty avagacchātī vedāntagaḥ*, Commentaire attribué à Śaṅkara : *Minor Works of Śrī Śaṅkarācārya*, edited by H. R. Bhagavat, deuxième édition, 1952 [Poona Oriental Series No. 8], p. 582).
vedanā 65-66 *passim*.
vaiśya/vessa 84, 85.
vyavahāra/vohāra 24 n. 1, 60.
vyāghrīpotāpahāra 56 et n. 6.
- śakti* 103 n. 1.
śarīra, śarīra ātmā 7 n. 6, 9, 45, 69 n. 2, 147.
śāsvatāvāda/sassatāvāda (°dṛṣṭi/°diṭṭhi), śāsvatānta 14 n. 7, 43, 56, 110 n. 1, 162.
śīlavrata/stlabbata 16, 110 n. 1, 138.
śūdra/sudda 84, 85. (Cf. M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Lieferung 22 (Heidelberg, 1970), pp. 364-365).
śūnya/suñña, śūnyatā/suññatā : voir Index Général : Vide, Vacuité.
śraddhā/saddhā 120.
śravaṇa 32 n. 2 (p. 33), 120 n. 2.
- sa-upādisesa* 108-109, 111-112.
saṃyojana, saṃyojanīyā dhammā 109 et n. 4.
saṃvṛti (-satya), sāṃvṛtaṃ rūpam 17 n. 2, 57 n. 1, 98, 104, 132.
samsāra-suddhi 46 n. 3 (p. 47).
saṃskṛta/saṃkhata 11 n. 1 (pp. 11-12), 101, 103, 160-162.
saccato thetato 68.
saccānupatti 120.
saccānubodha 120.
saccānurakkhanā 120.
saṃjñā/saññā 11 n. 1 (p. 12), 50 et n. 7 *passim*.
saññāmaya (ātan) 27, 50 n. 7.
saṅkāyadrṣṭi/sakkāyadiṭṭhi 17 n. 2 (p. 20), 64, 70, 74.
satia (skt. *sattva*) 11, 57 n. 1, 60, 67 n. 3, 110 n. 4 (p. 111), 123, 125 et n. 2.
sattvadhātu 58 n. 1.
satya/sacca 33 et n. 2, 93 n. 2.
satyasya satyam 33, 93 n. 2, 96.
saṃtati, saṃtāna 43 n. 4, 45, 50.
sabbe dhammā anattā 161-162.
samatā, samatā-jhāna 37 et n. 2, 89 et n. 2, 146. — Voir Index Général : Identité de soi et d'autrui.
samāropa 20 n. 1, 98, 132 n. 4. — Voir *adhyāsa, adhyāropa*.
saṃmuti 57 et n. 1, 60.
salokatā 150 n. 5.
sahajaṃ karma 85 n. 3.
sahavyatā : voir *Brahma (loka) sahavyatā*.
sākṣin 64 et n. 4, 134.
sāmānya-pratiśedha 65.

- sāyujya* 150 n. 5.
sārathi 61, 91 n. 4 (p. 92).
sīlavā hoti, no ca sīlamayo 145 n. 7
 (p. 146).
sukha 4 et 5, 6 n. 3, 25, 27 n. a (p. 28),
 79-80, 102 n. 1, 161. — Voir *ānanda*.
suṣupti-, suṣuptam 13, 25-26, 27 n. a.
sūkṣma-śarīra: voir *liṅga-śarīra*.
seṭṭha, seṭṭhabhūta 80, 83, 149 n. 3.
sopadhiṣeṣa 111-112.
skandha/khandha: voir Index Général.
- svabhāva, svarūpa* 3-4, 8 n. 2 (p. 9),
 51, 71 n. 2, 96-97 (et n. 6, p. 98), 148,
 160 n. 3, 161.
svabhāvajaṃ karma: voir *sahajaṃ karma*.
svastha 8 n. 2 (p. 9), 60.
svātmani kriyāvirodha (ou : *vṛttivirodha*)
 52 n. 7 (p. 53).
svārājya 35 n. 1, 119 n. 2. (Cf. *ChU*.
 VII, 25, 2 : *sa svarād bhavati*).
hṛdaya/hadaya 61 n. 3, 93, 153 n. 7.

TABLE DES MATIÈRES

AVANT-PROPOS.....	1
CHAPITRE PREMIER. — Ātman Anātman	3
CHAPITRE II. — Brahman = Ātman = Dharma = Buddha = Nirvāṇa	79
CHAPITRE III. — Réaction contre le ritualisme védique	115
CHAPITRE IV. — A propos de quelques théories, anciennes et modernes, relatives à l'<i>anattā</i>	123
CONCLUSION.....	137
APPENDICES :	
I. Par delà le bien et le mal.....	143
II. <i>bhāvitatta, kṛtātman</i>	147
III. Buddha = Brahmā.....	149
IV. <i>Nāmarūpa</i>	152
V. Sur le suicide du Délivré et sur l'idée d'une Délivrance personnelle.....	157
VI. <i>nibbānaṃ pannatti anattā, sabbe dhammā anattā</i>	160
ABRÉVIATIONS ET INDICATIONS BIBLIOGRAPHIQUES.....	163
INDEX GÉNÉRAL.....	167
INDEX DES NOMS DE PERSONNES.....	171
INDEX DES TEXTES.....	175
INDEX DES MOTS ET EXPRESSIONS SANSKRITS ET PĀLIS.....	179