RENÉ GROUSSET

LES PHILOSOPHIES INDIENNES

LES SYSTÈMES

TOME I

DESCLÉE DE BROUWER ET Cie ÉDITEURS
PARIS

TABLE DES MATIÈRES

PRÉFACE IX
AVANT-PROPOS XI
CHAPITRE I. — Les Upanishad 2
CHAPITRE II. — Le bouddhisme ancien . . 39
CHAPITRE III. — Le Jainisme 60
CHAPITRE IV. — Le Vaiçeshika 69
CHAPITRE V. — Le Nyâya 85
CHAPITRE VI. — Le Sâmkhya 94
CHAPITRE VII. — Le Yoga de Patañjali . . 140
CHAPITRE VIII. — Les systèmes du Hînayâna. 150
CHAPITRE IX. — Le Mâdhyamika 200

CHAPITRE VIII.

LES SYSTÈMES DU HÎNAYÂNA.

§ 1. *Chronologie et généralités.*

Le bouddhisme, aux environs de notre ère, commença à se partager entre deux tendances générales. D'une part ce qu'on a appelé le Hînayâna, c'est-à-dire la Voie Réduite, ou, pour conserver la traduction traditionnelle, le Petit Véhicule du Salut. D'autre part le Mahâyâna, la Grande Voie ou le Grand Véhicule.

Le Hînayâna, à son tour, donna naissance à deux écoles philosophiques principales, l'école des Vaibhâ*sh*ika et l'école des Sautrântika.

Les Vaibhâ*sh*ika tiraient leur origine d'une des plus anciennes sectes du bouddhisme hînayâniste, celle des Sarvâstivâdin ou réalistes intégraux (de : *sarvam asti*, « tout existe »). Plus récemment ils se réclamaient du texte de la *vibhâ*shâ, c'est-à-dire des commentaires écrits dans ce même milieu sarvâstivâda, après le règne de l'empereur indo-scythe Kani*sh*ka (vers 80-110 A. D.?), sur le texte, alors récemment composé, du traité d'*Abhidharma* de Kâ-

tyâyanîputra, le *Jñânaprasthâna*. Par la suite un des manuels de l'École fut l'*Abhidharma koça çâstra* composé au Ve siècle de notre ère par Vasubandhu [1]. Sous l'influence, semble-t-il, du réalisme vaiçeshika, alors en pleine floraison, les Vaibhâshika admirent, comme on le verra, une doctrine réaliste de la perception et même une sorte d'atomisme. Comme tous les bouddhistes, ils continuèrent cependant à nier la permanence du moi. Leur moi resta un édifice éphémère tandis que les éléments physico-moraux qui le constituaient — les *dharma* et les *skandha* — furent reconnus relativement durables et réels.

L'école sautrântika s'opposa à ces tendances. Négligeant les commentaires postérieurs, elle déclara, comme son nom l'indique, s'en tenir aux *sûtra*, aux discours mêmes du Buddha. Dans sa forme historique elle fut constituée par Kumâralabdha ou mieux Kumâralâta qui aurait vécu dans la seconde moitié du IIe siècle de notre ère, — le même auteur à qui M. Lüders vient d'attribuer le *Sûtrâlamkâra* jusqu'ici placé sous le nom d'Açvaghosha. Une doctrine assez voisine, bien qu'appartenant à une école différente, fut développée par Harivarman qui florissait vers 260, auteur de l'ouvrage connu en chinois sous le nom de *Tcheng che louen* (en sanscrit *Satyasiddhiçâstra* ?)

En opposition avec le réalisme des Vaibhâshika, les Sautrântika comptent parmi les plus instanta-

1. Encore que Vasubandhu, à ce moment de sa vie, ait été non pas vaibhâshika, mais plutôt sautrântika. Il expose objectivement la doctrine vaibhâshika sans en partager toutes les idées.

néistes des bouddhistes. Ils insistent sur le dogme phénoméniste, en l'accentuant même dans le sens illusionniste. Le moi se définit chez eux, selon les termes de Vasubandhu, « la série *(prabandha)* des phénomènes conditionnés *(samskâra)*, ou encore la série des états de conscience *(vijñâna-samtâna)*, chacun de ces états n'existant que dans un devenir infinitésimal. Cette série, ce *samtâna*, est sans *samtânin*, sans substrat qui relie entre eux les membres de la série comme le fil relie les perles du collier. Elle ressemble à une ligne de fourmis. Son unité réside tout entière dans le rapport de cause à effet des états d'esprit successifs dont elle est formée » (La Vallée Poussin). L'apparition et la destruction des phénomènes étant simultanées, ils sont non seulement de courte durée, mais proprement sans durée. De plus la série doit être considérée comme le produit non d'une cause unique mais de causes successives *(pratîtyasamutpanna)*. C'est en ce sens que les choses présentes sont qualifiées par l'*Abhidharmakoça* de « choses (déjà) périssantes ». Quant aux objets extérieurs ils sont, non perceptibles, mais simplement déductibles.

Nous n'atteignons la doctrine sautrântika que par des sommaires ou des documents dispersés de controverses tibétaines. Encore peut-on s'en faire d'après elles une suffisante idée (traductions Vassilief et Yamaguchi) : « Chaque chose est une instantanéité, parce qu'elle n'existe qu'au moment de sa production. On ne peut séparer en elle le caractère de l'apparition de celui de la disparition. » En d'autres termes « ce qui va s'anéantissant pendant

un temps est tout de suite, dans ce même temps, déjà non-existant. »[1]

§ 2. *Analyse de l'Abhidharma koça çâstra.*

L'*Abhidharma koça*, « le fourreau de la métaphysique » ou, plus simplement « le trésor de la philosophie première », composé vers le Ve siècle par Vasubandhu, se propose comme but le discernement des choses ou *dharma*, car « en dehors du discernement des *dharma*, il n'y a pas de moyen pour éteindre les passions *(kleça)*, en raison desquelles le monde erre dans l'océan de la transmigration ». Cet objectif, comme on le voit, est le même que celui des autres écoles indiennes déjà analysées.

La doctrine de l'*Abhidharma koça*, comme tout à l'heure celle des Vaiçe*sh*ika, repose avant tout sur une classification méthodique des choses et des éléments. Nous reproduirons les principales disposi-

1. Sa*m*ghabhadra, Vaibhâ*sh*ika authentique, discute Vâsubandhu (IV, p. 4) dans son grand traité (Nanjio, 1265, chap. 33). « Les *dharma* sont *k*sha*n*i*ka* ; mais il ne faut pas dire qu'ils périssent aussitôt après avoir acquis leur être (comme prétend Vasubandhu [IV, p. 4]) ; ils sont nommés *k*sha*n*i*ka*, instantanés, parce qu'ils ont des *k*sha*n*a... Ils ne durent pas longtemps... L'Écriture leur attribue naissance, dépérissement, etc...». (Le sens est : Ils durent un *k*sha*n*a qui est la plus petite partie du temps, conçu comme discontinu). — Tandis que les Vaibhâ*sh*ika accordent ainsi aux *dharma* sa*m*s*k*ri*t*a une certaine durée (naissance, durée, dépérissement, mort), les Sautrântika veulent que le *dharma* périsse immédiatement après sa naissance. Pour eux, non seulement le moi n'est que la série des phénomènes (ce qui était déjà la thèse des Sarvâstivâdin), mais encore chacun de ces états n'existe que dans un devenir infinitésimal (Note communiquée par M. de La Vallée Poussin).

tions de cette classification avant de suivre Vasubandhu dans son exposé [1].

***

La classification la plus simple est celle qui — à l'exception des *asamskrita* qui ne sont pas *skandha* — répartit les choses en cinq groupes ou agrégats *(skandha)*, un groupe de données matérielles et quatre groupes de données psychologiques.

Le premier groupe, celui de la matérialité, est appelé *rûpa*, la forme ; on le traduit quelquefois par « la matière », mais un tel vocable semble trop ontologique pour le phénoménisme bouddhique. Du reste le groupe du *rûpa*, dans son détail, comprend non des atomes, mais seulement les données des sens, savoir : les cinq *indriya* ou organes des sens (yeux, oreilles, nez, langue, épiderme tactile) ; puis les cinq *vishaya* ou objets des sens (formes et couleurs, sons, odeurs, goûts, contacts) ; enfin une dernière classe qu'on appelle l'*avijñapti*, c'est-à-dire, d'après M. de La Vallée Poussin, « l'acte qui ne fait rien savoir à personne, l'acte invisible », d'où, par extension, « l'irreprésentable ».

Viennent ensuite les groupes psychologiques : la *vedanâ* ou sensation, le *samjña* ou perception, le *vijñâna* qui est la pensée proprement dite ou pensée consciente, les *samskâra* qui sont ici les manières

1. Cf. Stcherbatsky, *The central conception of Buddhism and the meaning of the word « Dharma »* R. A. S., London, Prize publication fund, t. VII, 1923.

d'être ou d'agir, les volitions, les *cittaviprayukta*, dont nous reparlerons bientôt, etc.

Une deuxième classification des éléments, plus détaillée, est celle qui range les choses par rapport aux facultés de la connaissance et aux objets de cette même connaissance. C'est ce qu'on appelle la classification des douze *âyatana* ou « bases » de la connaissance. On distingue ainsi six bases internes *(âdhyâtmika âyatana)* et six externes ou objets *(bâhya âyatana*, ou *vishaya)*. Les six premières sont : le sens de la vue *(cakshur-indriya âyatana)*, celui de l'ouïe *(çrotra-indriya)*, celui de l'odorat *(ghrâna indriya)*, celui du goût *(jihva-indriya)*, celui du toucher *(kâya-indriya)*, celui du *manas*, c'est-à-dire le sens interne, *sensorium commune* ou organe mental. Les six bases externes ou objets sensibles, qui correspondent une par une aux sens, sont la couleur et la forme *(rûpa)*, le son *(çabda)*, l'odeur *(rasa)*, la tangibilité *(sprashtavya)* et enfin les *dharma*, « les choses » ou les « phénomènes », et les *asamskrita*, âkâça, *nirvâna*, c'est-à-dire les objets non sensibles qui constituent l'objet propre du *manas*.

Une classification des choses qui englobe la précédente est celle des dix-huit *dhâtu* ou éléments. Les *dhâtu* sont 1° / les douze bases ou *âyatana* déjà nommés, savoir les « six sens » et les six modalités de l'objet, 2° / les six modalités de la conscience ou *vijñâna dhâtu*, c'est-à-dire la conscience des cinq ordres de sensations, plus celle du sens interne ou *manas*.

Une dernière classification plus complexe que les

précédentes est celle dite « des choses » *(dharma)*, en 72 choses composées *(samskrita dharma)* et 3 choses non composées *(asamskrita dharma)*. Les 72 choses composées sont :

a) 11 choses matérielles *(rûpa dharma)* qui englobent les cinq organes des sens et les cinq objets des sens, plus l'*avijñapti*, où on a voulu voir la matérialité non manifestée, qui ne serait autre que l'antique *karman*, le résidu des actes antérieurs ; mais en réalité, comme nous l'avons vu d'après M. de La Vallée Poussin (*Morale bouddhique*, 130), l'*avijñapti* est plus proprement « l'acte qui ne fait rien savoir à personne, l'acte invisible ».

b) le *citta* ou *manas* (ou *vijñâna)* qui englobe, comme on l'a déjà dit, la conscience des cinq ordres de sensations, plus la conscience du *manas* ou du *sensorium commune (mano vijñâna)*, plus le *manodhâtu* qui n'est que la pensée qui vient de passer, plus le manas en tant que tel, c'est-à-dire l'entendement lui-même.

c) les 46 choses mentales *(caitta dharma)*, savoir les 10 phénomènes mentaux qui accompagnent toute pensée, tout *citta (citta mahâbhûmika dharma)*, comme sensation *(vedanâ)*, perception *(samjña)*, volition ou intention *(cetana)*, sensation de contact (*sparça)*, désir *(chanda)*, intelligence ou discernement *(mati)*, mémoire *(smriti)*, attention *(manaskâra)*, détermination *(adkimukti)*, concentration mentale *(samâdhi)* ; — les 10 forces morales bonnes « les dix bons » qui accompagnent toute pensée bonne *(kuçala mahâbhûmika dharma)*, comme la foi, la pudeur, l'impassibilité, la non-violence, etc. ; les

8 forces morales mauvaises ou passions *(kleçamahâbhûmika dharma* et *akuçala mahâbhûmika* comme incrédulité, paresse, impudence, etc.) ; — les 10 passions secondaires ou défauts *(upakleça)*, et les 8 *aniyata* qui sont encore des procès intellectuels bons, mauvais, ou simplement neutres.

d) les 14 *rûpa-citta viprayukta samskâra,* ou opérations ni matérielles ni mentales, titre sous lequel on englobe des termes comme *prâpti* et *aprâpti,* forces qui contrôlent ou gardent le fleuve individuel de la vie ; — *nikâya sabhâgatâ,* la force qui produit l'homogénéité des existences ; — l'*âsamjñika,* force qui transfère l'être dans les régions de l'extase inconsciente ou, plus précisément, qui fait que les dieux inconscients sont inconscients ; — *asamjñi* et *nirodha samâpatti,* de même ordre ; — *jîvita,* force vitale ; — *jâti,* naissance ; — *sthiti,* conservation ; — *jarâ,* décadence ; — *anityatâ,* extinction ; — *nâma kâya,* domaine verbal ; — *pada kâya,* faculté des sentences ; — et enfin *vyañjana kâya,* faculté des sons articulés.

En face de ces 72 *dharma* composés, on ne compte — pour arriver au total de 75, — que trois *dharma* simples ou immuables *(asamskrita)* qui sont l'espace vide, ou éther spatial *(âkâça)* et deux états afférents au *nirvâna* — le *pratisamkhya nirvâna,* et l'*apratisamkhya nirodha,* qui aboutissent, le premier à la cessation consciente, le second à la cessation inconsciente de l'existence phénoménale, soit que la pensée ait compris que la personnalité n'est qu'une illusion, soit que cette extinction se produise naturellement par l'épuisement des phénomènes.

Comme on le voit, il s'agit sans doute ici de réalisme, mais d'un réalisme non-substantialiste. Nous ne voyons figurer dans cette classification aucune des entités familières aux classifications brahmaniques, comme l'*âtman* ou *purusha* et la *prakriti*. Ni Nature, ni âme. L'esprit lui-même ne se présente que sous la forme de l'entendement *(manas)*, comme une des données psychologiques. Et la matière — littéralement la forme, *rûpa* — ne figure pas comme entité indépendante, à la manière des atomes du Vaiçeshika par exemple, mais seulement comme objet de la sensation. Le tableau du réel, tel que le trace l'*Abhidharma koça*, ne comprend ainsi que les données de la sensation et celles de la conscience, ou, comme dit l'école, les *caitta dharma* et les *rûpin dharma*, les phénomènes mentaux et les phénomènes matériels.

***

L'*Abhidharma koça* de Vasubandhu étudie une à une ces diverses données suivant le même esprit à la fois réaliste et phénoméniste [1].

L'analyse commence par les trois éléments inconditionnés *(asamskrita dharma)*. D'abord l'espace *(âkâça)*. « L'espace, dit Vasubandu, a pour nature de ne pas empêcher la matière *(rûpa)* qui, en effet, y prend librement place, et aussi de ne pas être empêché par la matière, car l'espace n'est pas délogé par la matière. » (Trad. La Vallée Poussin, I, 8).

1. Nous résumons cet ouvrage d'après la monumentale traduction de M. de La Vallée Poussin, Paris (Geuthner) et Louvain, Société Belge d'Études Orientales, 1923-1925.

Quant aux deux autres inconditionnés, la cessation des phénomènes et l'extinction totale, ils sont assimilés dans leur nature au *nirvâna*. « L'un de ces inconditionnés est le *nirvâna* lui-même, l'autre est le principe qui fait qu'une chose future ne se produira pas. Le saint se détache de l'objet du désir : il atteint le *nirvâna* ou disconnexion, *visamyoga*, relativement aux objets souillés. En même temps il obtient que l'existence à venir passe à « ce qui ne doit pas être produit » (La Vallée Poussin). En somme les inconditionnés sont conçus tous les trois comme une vacuité de phénomènes. De plus ils sont en dehors du temps *(adhvavinirmukta)*.

Les trois inconditionnés mis à part, Vasubandhu insiste avec force sur le phénoménisme universel, chaque phénomène *(dharma)* étant le produit de l'entrecroisement de plusieurs autres : « Il n'y a aucun *dharma* qui soit engendré par une cause unique. » Il ajoute que le terme de *samskrita*, appliqué aux phénomènes, veut dire « produit par les causes en union et combinaison » (I, p. 11).

Une discussion intéressante est celle qui a lieu à propos de l'*avijñapti rûpa*, la matérialité non représentée ou virtuelle, qui est en quelque sorte le sommeil de la perception, tout plein encore de virtualités sensibles. Ou bien qui est à la matérialité effective ce que l'ombre de l'arbre est à l'arbre lui-même (I, p. 20-26).

Arrivant aux grands éléments *(mahâbhûta)* — terre, eau, feu et vent — l'*Abhidharma koça* affirme nettement son réalisme. « On les dit grands parce qu'ils sont le point d'appui de toute matière dérivée.

Quant à leur nature, l'élément terre est le solide, l'élément eau est l'humide, l'élément feu est le chaud, l'élément vent est le mouvement. » A eux tous ils forment la matière (littéralement la forme, *rûpa)* (I, p. 22).

Quelle est la caractéristique de la matière ? D'après certaines écoles, enseigne l'*Abhidharma koça*, c'est la sécabilité, pour d'autres au contraire l'impénétrabilité ou résistance *(pratighâta)*. Mais ici se pose l'objection : en ce cas l'atome *(anu)* ne sera plus matériel, puisqu'il n'est susceptible ni de résistance ni de sectionnement. A quoi Vasubandhu répond que l'atome n'existe jamais à l'état isolé, mais seulement à l'état d'aggloméré *(samghâtastha)*, auquel cas il est, collectivement, sécable et résistant (I, p. 25).

Passons au mécanisme de la représentation. Vasubandhu définit la sensation *(vedanâ)* « l'impression pénible, plaisante ou indifférente ». Puis vient la notion « *samjñâ* » qui « consiste dans la préhension des caractères ». Puis les *samskâra* qui, pour certains *sûtra*, désignent les volitions *(cetanâ)*. Puis la connaissance *(vijñâna)*, qualifiée ici l'impression (vijñapti) relative à chaque objet, ou la préhension nue de chaque objet.

« La matière, nous dit Vasubandhu, est le pot, la sensation est l'aliment, la notion est le condiment, les *samskâra* sont le cuisinier, la connaissance ou pensée est le mangeur » (I, p. 43).

Cette psychologie phénoméniste se défend d'ailleurs de toute restauration de la *psyché*. Simples phénomènes que les objets, les actes et les moda-

lités de la perception et de la connaissance. A la question de savoir s'il existe un *manas*, un esprit distinct des connaissances sensible et mentale, l'*Abhidharma* répond par une négation catégorique (I, 16 d, p. 31). Il n'y a pas d'entité spirituelle productrice de pensée. Il n'y a qu'un résidu de pensées antérieures qui servent de point d'appui aux pensées actuelles. Toute connaissance qui vient de passer, de périr, après avoir été produite par le manas, devient à son tour le *manas*, le *manodhâtu* ; « de même un homme est à la fois fils et père, un même élément végétal est à la fois fruit et graine. » Et encore : « Les cinq premières connaissances ont pour point d'appui les cinq organes des sens. La sixième, la connaissance mentale *(mano vijñâna)*, n'a pas semblable point d'appui. C'est pour attribuer à cette connaissance un point d'appui qu'on appelle *manas* ce qui lui en tient lieu. »

Un peu plus loin Vasubandhu nous explique comment cette notion de *manas*, qui fait fonction d'entité spirituelle sans l'être réellement, se concilie avec son phénoménisme. Ce n'est pas un épiphénomène comme dans tels autres systèmes modernes, c'est un résidu. Comme le sol est formé de strates laissés par le limon des mers disparues, et qui sont le dépôt, le résidu mort des anciennes agitations géologiques, de même le *manas* est le résidu du passé psychique. « Les six connaissances ne sont le point d'appui de la pensée que lorsque, ayant péri, elles acquièrent la qualité de *manodhâtu* ou organe mental. » Autrement dit, l'esprit est l'acquit antérieur de l'esprit. C'est une série qui se renforce, mieux

encore : se soutient, mieux encore : se crée de son propre usage (trad., I, p. 32-33).

Au sujet des *skandha*, c'est-à-dire des agrégats, Vasubandhu rencontre l'objection : « L'aggloméré, la collection n'est pas une chose. Donc les *skandha* n'ont qu'une existence nominale, non une existence réelle. » Mais les Vaibhâ*sh*ika, dont l'*Abhidharma koça* résume la doctrine, répondent assez curieusement qu'il en va toujours ainsi, puisque « l'atome lui-même *(paramânu)* est un *skandha*, un aggloméré » — ce qui est la négation même de l'atomisme, tel que l'enseignaient les Vaiçe*sh*ika (trad., I, p. 35, 38).

Un peu plus loin (I, 39 a-b, pages 73-74), Vasubandhu classe les 18 *dhâtu* ou éléments des choses en douze *dhâtu* personnels ou internes *(âdhyâtmika)* — les six organes et les six modes de la connaissance — et six *dhâtu* externes *(bâhya)* — les six objets de la connaissance. Et aussitôt il se fait à lui-même cette objection : « Mais comment peut-on parler de *dhâtu* personnels et de *dhâtu* externes puisqu'il n'y a pas d'*âtman*, pas de personne ? — question conforme à la pure doctrine bouddhique. Il répond : « La pensée est l'objet de l'idée de moi, la pensée est ce que les hommes prennent faussement pour le moi. La pensée reçoit donc par métaphore le nom d'*âtman*. Or les organes et les connaissances sont proches de la pensée à laquelle on donne ainsi le nom d'*âtman* ; ils en sont le point d'appui. C'est pourquoi on les qualifie d'internes ou personnels, tandis que le visible et les autres objets de la connaissance sont tenus pour externes. »

Où se marque encore nettement le réalisme des

Vaibhâ*sh*ika, c'est quand ils admettent la communauté des objets de représentation : « Le visible que voit une personne peut être vu par plusieurs, par exemple la lune, une représentation scénique, etc. Il est commun ». Et plus loin cette affirmation plus nette encore : « Nous regardons les objets comme communs, parce qu'ils peuvent l'être » (I, p. 76).

Les Vaibhâ*sh*ika entrent ici en conflit avec les bouddhistes de l'école idéaliste, ou Vij*ñ*ânavâdin. Ceux-ci, dit l'*Abhidharma koça*, attribuent la vue, non à l'organe de la vue, mais à la connaissance visuelle. « Non pas, réplique l'auteur, car le visible caché par un mur ou tout autre écran, n'est pas vu. Or la connaissance est immatérielle, non susceptible d'être arrêtée. Donc si la connaissance visuelle voyait, elle verrait même les objets cachés par un écran. » En conséquence, enseignent les Vaibhâ*sh*ika, l'organe de la vue voit, l'organe de l'ouïe entend, l'organe de l'odorat sent, l'organe du goût goûte, l'organe du tact touche, l'organe mental discerne. » Quant aux modalités de cette connaissance sensualiste, « l'organe de la vue, celui de l'ouïe et l'organe mental connaissent leur objet sans l'atteindre .[1] Mais les organes de l'odorat, du goût et du tact atteignent directement leur objet. » Ici se pose une question secondaire, relative à la perception sensible : les atomes se touchent-ils ou non ? Les Vaibhâ*sh*ika répondent que les atomes ne se touchent point, car, s'ils se touchaient par leurs différents côtés, ils se confondraient et n'occupe-

1. L'organe de la vue voit le visible à distance, il ne voit pas le collyre placé sur l'œil « (I, p. 87).

raient qu'un seul lieu, et s'ils se touchaient par un endroit seulement, c'est donc qu'ils auraient plusieurs parties, ce qui est contraire à leur définition. Mais alors, se demande l'*Abhidharma koça*, s'il n'y a pas contact entre les atomes eux-mêmes, comment, malgré le contact des organes et des objets, se produit la sensation ? « Pour cette raison même qu'il n'y a pas contact, reprend le texte, la sensation est possible, car, si les atomes se touchaient, la main entrant en collision avec la main s'y fondrait, la pierre en collision avec la pierre s'y fondrait, comme de la gomme se fond dans de la gomme, et la sensation ne se produirait pas. » — Objection : « Mais si les atomes ne se touchent pas, pourquoi l'aggloméré ou agglomérat d'atomes ne tombe-t-il pas en pièces quand il est frappé ? » Réponse : « Parce que l'élément vent *(vâyudhâtu)* — nous dirions la force d'attraction — le concentre ou le fait tenir ensemble (trad., I, p. 82-90).

La thèse réaliste de la perception se poursuit ainsi, catégorique. « Trois des organes, on l'a dit, atteignent directement leur objet. Cela signifie que l'objet est avec eux en état de non-séparation *(nirantaratva)*, c'est-à-dire qu'il n'y a rien dans l'entre-deux. » « D'ailleurs comme les agglomérés ont des parties, nulle difficulté à ce que les agglomérés se touchent. » Et encore cette définition : « Un nombre donné d'atomes de l'organe, atteignant le même nombre d'atomes de l'objet, produit la connaissance tactile. » Suit la manière dont les atomes sensoriels sont disposés sur les organes des cinq sens, leçon de physiologie aussi précise que le permettait la science du temps. Par exemple : « les

atomes de l'organe de la vue sont disposés sur la pupille comme la fleur du cumin, en superficie. Ils sont recouverts d'une membrane, couleur translucide, qui les empêche de se disperser. Les atomes de l'organe de l'ouïe sont disposés à l'intérieur de la sorte de feuille de bouleau qui se trouve dans l'oreille » (I, p. 93).

La connaissance des cinq sens — nous dirions la perception — est simultanée avec son objet. Au contraire l'objet du sixième sens, le sens interne, *sensorium commune* ou entendement, est dans le passé, dans le présent, ou dans l'avenir.

Une observation intéressante de l'*Abhidharma koça* est la suivante : Le point d'appui de la connaissance étant l'organe, elle change d'après les modalités de l'organe. Suivant que l'organe de la vue est en bon ou en mauvais état, la connaissance visuelle sera agréable et parfaite ou insuffisante et pénible. L'objet, au contraire, n'a pas d'influence sur la modalité de la connaissance. Par conséquent, c'est l'organe et non pas l'objet qui est le point d'appui de la connaissance. » Mais l'objet n'en existe pas moins indépendamment de l'organe. « Même quand un visible n'est pas « pris comme objet » *(âlambyate)* par la connaissance visuelle, il reste objet, car, qu'il soit pris ou non comme objet, sa nature reste la même. »

Le réalisme du Vaibhâ*sh*ika se distingue de celui des Vaiçe*sh*ika par sa conception des particules matérielles. Ces particules sont appelées, comme dans le Vaiçe*sh*ika, *paramânu*, mais avec une acception légèrement différente qui, au moins dans

plusieurs passages, en exclut la radicale simplicité et substantialité. Si, en effet, le Vaibhâ*sh*ika admet bien théoriquement le *paramânu* au sens propre, l'atome qui est une chose, une substance *(dravya)*, ces atomes ne sont pratiquement jamais isolés. Ils forment toujours des groupes appelés *samghâta-paramânu*, la molécule, c'est-à-dire le plus subtil parmi les agrégats de matière *(rûpa samghâta)* (I, p. 144). En fait cette molécule dernière ne comporte pas moins de huit substances : 1° / les quatre « grands éléments » ou matières élémentaires *(mahâbhûta)*, terre, eau, air, feu ; 2° / les quatre matières dérivées *(bhautika)*, visible, odeur, saveur, tangible. Les composantes de la molécule s'y combinent suivant des modalités diverses, mais y préexistent toujours au moins à l'état élémentaire. « Le feu élémentaire existe (même) dans l'eau, puisque celle-ci est plus ou moins froide » (I, p. 146). Le Vaibhâ*sh*ika se refuse donc à poser franchement, comme le Vaiçe*sh*ika, un atome matériel ultime, toute simplicité et toute indestructibilité. Le dernier terme de son analyse est encore un composé. Ou plutôt, s'il admet parfois en théorie un atome sans parties, cet atome, théoriquement un dans l'espace, ne reste pas un dans le temps. En effet l'atome vaibhâ*sh*ika ne possède nullement l'indestructibilité que lui prêtaient les Vaiçe*sh*ika. Il périt rapidement pour être remplacé par un atome identique (IV, p.8), sans parler de la destruction générale des atomes à chaque fin du monde (M. de La Vallée Poussin).

Attitude analogue à l'égard de la pensée *(citta)* et des mentaux *(caitta)* (I, 149 et sq.) « La pensée

et les mentaux naissent nécessairement ensemble. Ils ne peuvent prendre naissance indépendamment. » On ne verra donc pas une âme absolue, *purusha* ou âtman, se repliant sur son subconscient et sur sa virtualité après s'être débarrassée de ses opérations. Esprit, sans acte spirituel, n'existe pas. Ou, si l'on préfère, l'esprit, comme la matérialité, est uniquement phénoménal : « Tous les *dharma* conditionnés *(samskrita)*, — (c'est-à-dire toute chose à l'exception de l'espace vide et du *nirvâna*) —, matière, pensée, mentaux, etc., naissent nécessairement avec leurs caractères conditionnés *(samskrita lakshana)* : naissance, durée, vieillesse et impermanence. »

Plus loin on notera le caractère immédiat et simple de la théorie de la connaissance dans l'*Abhidharma koça* : « Le *sparça* est l'état de contact *(sprishti)* né de la rencontre *(samnipâta)* de l'organe, de l'objet et de la connaissance *(vijñâna)* » ; en d'autres termes, c'est « le phénomène *(dharma)* dans lequel l'organe, l'objet et la connaissance sont comme s'ils se touchaient » (I, p. 154). Et encore : « La pensée et les mentaux sont nommés « ayant un support *(sâçraya)* », parce qu'ils s'appuient sur les organes (de la vue, du toucher, etc.) ; « ayant un objet » *(âlambaka, sâlambana)* ou « sujets de la connaissance », parce qu'ils saisissent leur domaine *(vishaya grahana)* ; « ayant un aspect » *(sâkâra)* parce qu'ils prennent forme d'après l'objet » (I, p. 177).

En même temps un déterminisme absolu : « Il n'y a pas de *dharma* (de chose) qui provienne d'une

seule cause *(ekahetu sambhûta)*. » « Tous les *dharma* (c'est-à-dire toutes les choses) sont *kâranahetu* ou raison d'être à l'égard de tous les *dharma*, eux-mêmes exceptés » (I, p. 246). Cette causalité ne s'exerce pas seulement dans le temps ; c'est encore « la causalité des co-existants *(sahabhûhetu)* », point sur lequel les Vaibhâshika se séparent des Sautrântika qui, eux, n'admettent que la causalité dans la succession de série : « La lampe, font observer les Vaibhâshika, est la cause de son éclat, l'arbre est la cause de son ombre, et cependant ils coexistent. » Quant à la réciprocité dans cette causalité simultanée, elle s'illustre par l'exemple de l'esprit *(citta)* et des mentaux *(caitta)*, la pensée produisant les mentaux et les mentaux, dans le même moment, constituant la pensée. On ajoute que la pensée et les mentaux sont réciproquement « cause les uns des autres en qualité d'associés ». Ainsi « le voyage des compagnons de caravane est assuré par l'appui mutuel qu'ils se confèrent » (I, 249 et sq.).

Le réalisme du Vaibhâshika va jusqu'à considérer comme des *dharma*, comme des choses positives *(dravya)* les trois « inconditionnés », c'est-à-dire l'espace *(âkâça)* et les deux formes de cessation des phénomènes *(pratisamkhyânirodha* (ou *nirvâna)* et *apratisamkhyânirodha)* (I, 276-287). Il se heurte, ici encore, aux Sautrântika pour lesquels ces inconditionnés ne sont que des valeurs négatives. Pour les Sautrântika, par exemple, « ce qu'on nomme espace *(âkâça)*, c'est seulement l'absence du tangible *(sprashtavya)* : quand, à tâtons dans l'obscurité, on ne rencontre pas d'obstacle, on dit qu'il y a espace ».

De même, pour les Sautrântika, le *nirvâna*, c'est l'absence de renaissance, la non-production *(anutpâda)*.

Comme on le voit, c'est tout le problème du *nirvâna*, le problème central du bouddhisme qui se pose brusquement ici. Les Sautrântika, pour lesquels le *nirvâna* n'est qu'un négatif, concilient cette attitude avec leur souci d'orthodoxie. « Nous ne disons pas, leur fait proclamer Vasubandhu, que les inconditionnés *(nirvâna* et espace) ne sont pas. Ils sont, en effet, de la manière dont nous disons qu'ils sont. Par exemple, avant que le son ne soit produit, on dit : Il est *(asti)* une inexistence *(abhâva)* antérieure du son. Après que le son a péri, on dit : Il est une inexistence postérieure du son. Et cependant il n'est pas établi que l'inexistence existe *(bhavati)*. De même pour les trois inconditionnés. Bien qu'inexistant, un inconditionné mérite d'être loué, à savoir l'absolue future inexistence de tout mal. Cet inexistant, parmi les inexistants, est le meilleur, et les fidèles doivent concevoir à son endroit joie et affection. » — Le réalisme vaibhâshika réplique, choqué : « Si le *nirvâna* est inexistence, comment peut-il être une des vérités ? comment peut-il être loué ? Si les inconditionnés sont des inexistants, la connaissance qui a pour objet l'espace et le *nirvâna* aura pour objet une non-chose ! » Et de citer à l'appui de la thèse positive l'exemple du moine qui a obtenu le *nirvâna* dès cette vie : « Si le *nirvâna* est inexistence, néant *(abhâva)*, comment a-t-il pu l'obtenir ? » (I, p. 284).

Les Sautrântika répondent en multipliant les

citations des textes sacrés, qui prouvent que la notion de *nirvâna* est bien une notion négative. Le *nirvâna*, ce n'est pas seulement l'abandon complet *(açeshaprahâna)*, la purification *(vyantibhâva)*, l'épuisement *(kshaya)*, le détachement *(virâga)*, l'apaisement *(vyupaçama)*, le passage définitif *(astamgama)* de cette douleur ; c'est aussi la non-renaissance *(apratisamdhi)*, la non-prise *(anupâdâna)*, la non-apparition *(aprâdurbhâva)* d'une autre douleur. « Cela est calme *(çânta)*, cela est excellent *(pranîtam)*, à savoir le rejet de toute catégorie ou conditionnement *(upadhi)*, l'épuisement de la soif *(trishnâshaya)*, le détachement *(virâga)*, la destruction *(nirodha)*, le *nirvâna*. » Le *nirvâna* est donc *avastuka*, « irréel, sans nature propre » (I, 286).

A cette conception négative les Vaibhâshika répliquent par un argument grammatical : le texte sacré dit qu'il n'y a plus apparition de douleur « *dans le nirvâna* ». Ce locatif indique que le *nirvâna* est un lieu, donc une chose. Quant au terme *avastuka* appliqué au *nirvâna* par le texte sacré, les Vaibhâshika le traduisent non pas par « irréel », « sans nature propre », mais par « sans causalité, inconditionné » (I, p. 287).

Dans le problème des causes, le Vaibhâshika arrive (I, p. 311) à la notion de la cause unique ou cause dernière, que ce soit Dieu, Îçvara, (c'est-à-dire Mahâdeva = Çiva, ou Vâsudeva = Vishnu) comme dans le Yoga, l'Esprit absolu (Purusha) comme dans le Sâmkhya, ou, comme dans les systèmes purement matérialistes des « libres penseurs » indiens, la matière élémentaire (Pradhâna), la nature propre des

choses, la spontanéité cosmique *(svabhâva)*, ou encore les atomes (a*n*u). Toutes ces conceptions de la cause première, le Vaibhâ*s*hika les combat uniformément au nom de l'idée de série sans fin et de l'interdépendance universelle. « Si les choses étaient produites par une cause unique, elles naîtraient toutes en même temps : chacun sait qu'elles naissent successivement. »

L'*Abhidharma koça* connaît, il est vrai, la réponse du théisme brahmanique : « Les choses naissent successivement en vertu des désirs de Dieu : Que ceci naisse maintenant ! Que ceci périsse maintenant ! Que ceci naisse et périsse plus tard ! » Il répond, sans doute assez faiblement, qu'en ce cas les choses ne naissent pas d'une cause unique puisque les désirs de Dieu sont multiples. — Contre le théisme brahmanique, Vasubandhu trouve d'ailleurs de précieux arguments dans le caractère amoral et inhumain du Çivaïsme : « Dieu, avez-vous dit, produit le monde pour sa propre satisfaction *(prîti)*. Mais quelle satisfaction trouve-t-il à voir les êtres qu'il a créés en proie à toutes les souffrances de l'existence, y compris les tortures de l'enfer ? Elle est bien dite en vérité la stance : On l'appelle Rudra (autre nom de Çiva) parce qu'il brûle, parce qu'il est aiguisé, féroce, redoutable, mangeur de chair, de sang et de moelle ! » — « Peut-être — poursuit Vasubandhu — pour éviter la négation des causes (= du déterminisme universel), qui sont visibles, pour éviter aussi l'affirmation de l'action actuelle de Dieu, qui n'est pas visible, le théiste dira que l'œuvre de Dieu est la création *(âdisarga)* :

mais la création, dépendant uniquement de Dieu, n'aura jamais eu de commencement, comme Dieu même *(anâditvaprasanga)*. Conséquence que le théiste rejette » (I, 313). Remarquons au contraire que les théistes indiens sont loin de rejeter tous cette conception.

Quant à la causation par l'*âtman*, par la substance subconsciente des *upanishad*, Vasubandhu ne la repousse pas avec moins de netteté : « Certains hétérodoxes posent un *âtman* qui sert de substrat à la causation successive des choses *(dharma)*. » Il répond par la parole de l'Écriture : « Ce qui naît *(samskâra)* d'une chose naît en raison de l'existence de cette seule chose, et non d'un substrat. » Et il ne veut connaître que le « flux des causes » *(kâranasrotas)* et des effets *(kâryasrotas)*.

***

Le troisième chapitre de l'*Abhidharma koça* (tome II de la traduction de M. de La Vallée Poussin) est consacré au « monde », c'est-à-dire aux « terres » *(bhûmi)*, en d'autres termes aux plans ou sphères de la cosmologie mythique de l'Inde : 1° / le *Kâmadhâtu* ou monde du désir qui comprend, en étages superposés, les huit enfers, l'étage des damnés, l'étage des revenants *(preta)*, l'étage des hommes, les six cieux des six catégories de dieux sensuels et sexués ; 2° / le *Rûpadhâtu* ou monde matériel, mais exempt du désir sensuel ; 3° / l'*Arûpyadhâtu* ou monde de l'immatériel. La plus grande partie de ce chapitre a trait à des dissertations théologiques et mythologi-

ques fort curieuses parce qu'on y voit la subtilité de la dialectique indienne s'exerçant sur des données fabuleuses (quel est le mécanisme de la connaissance ou du désir chez les dieux ? de quelle nature est le corps des êtres apparitionnels ? etc.) ; mais toutes ces discussions n'intéressent qu'indirectement l'histoire de la philosophie orientale. Nous noterons seulement que cette mythologie obéit aux mêmes lois de transmigration que les créatures humaines. Le *pratîtyasamutpada,* la série causale régit tous les mondes. Dans les vies divines comme dans les existences humaines et animales « l'acte » *(karman)* « accumulé » produit chaque fois une nouvelle existence *(bhava)* (trad. II, p. 87). Ici encore le réalisme des Vaibhâ*sh*ika leur fait considérer l'*avidyâ,* la nescience, cause première de toute la série causale, non comme une simple négation, mais comme une entité positive *(dharmântara)*. « Ainsi l'ennemi est le contraire de l'ami, et non pas seulement le pas-ami. » Chemin faisant, Vasubandhu trouve nombre de formules heureuses sur le cycle des renaissances : « La série causale est passion *(kleça)*, acte *(karman)* et chose *(vastu)*. » Ou bien : « La passion est semblable à la semence et à la racine : de la semence naissent tige et feuilles ; de même de la passion naissent actes et choses. » — Ou bien « l'arbre dont la racine n'est pas coupée continue à pousser, bien qu'on en coupe et recoupe la verdure ; de même, aussi longtemps que la passion, cette racine, n'est pas coupée, les destinées *(gati)* continuent de croître » (t. II, p. 68 et sq., 117).

L'application cosmique de la série causale est le

cycle éternel des créations et des destructions à travers les *kalpa* illimités (t. II, p. 181). Vasubandhu répète ici les données de toute la cosmogonie indienne, aussi bien brahmanique que bouddhique. Il nous montre les kalpa de création *(vivarta kalpa)*, depuis le vent primordial jusqu'au moment où naissent les damnés, puis les *kalpa* de destruction *(samvarta kalpa)*, depuis le moment où les damnés cessent de naître jusqu'à la destruction du monde-réceptacle. Créations et destructions obéissent d'ailleurs mécaniquement au déterminisme du *karman*, à la potentialité d'effets contenue dans les « actes » antérieurs. C'est la somme des actes cosmiques qui produit le rythme éternel du cosmos. Série ascendante et série descendante ne sont chacune que la réalisation du potentiel de l'autre série. Ou, si l'on préfère, c'est « l'épuisement de l'acte collectif » qui amène la vacuité du monde, et le monde, une fois vide, se détruit automatiquement. Et inversement c'est le résidu, si faible, si nébuleux, si diffus qu'il soit, de l'acte collectif antérieur qui, après un néant de millions de siècles, fait se lever dans l'espace vide (*âkâça*) le vent primordial qui se condensera en univers (III, 89-93 ; t. II de la traduction, p. 181).

A chacun de ces cycles cosmiques correspond l'incarnation des Buddha, c'est-à-dire de sauveurs destinés à faciliter l'entrée de cet univers dans le *nirvâna*, dans l'extinction bienheureuse. Un point curieux de doctrine est la question de la pluralité des mondes envisagée par rapport aux incarnations des Buddha. « Pour certaines écoles, Sautrântika etc., plusieurs Buddha apparaissent en même temps, mais

dans des univers différents. En effet les univers étant en nombre infini, même si le Buddha vit un *kalpa* entier, il ne peut agir dans l'infinité des univers comme il le fait dans celui-ci. Pourquoi (donc) ne pas admettre que les Buddha apparaissent en même temps dans des univers différents ? » (t. II, p. 198-200).

La conception du cycle éternel des créations et des destructions cosmiques alternatives pose un grave problème qu'a bien discerné Vasubandhu : que devient la matière dans la période de repos qui sépare une destruction d'une création ? « Certains hétérodoxes (les Vaiçe*sh*ika entre autres) disent que les atomes sont éternels et que par conséquent ils subsistent quand l'univers est dissous. S'il en était autrement les corps concrets *(sthûla)* naîtraient ensuite sans cause *(ahetuka)*. » Les bouddhistes répondent que la semence *(bîja)* du nouvel univers est le « vent primordial », legs ultime et unique du précédent univers ; ils concèdent même que ce vent (nous dirions cette nébuleuse) a conservé en lui les « semences », c'est-à-dire les virtualités du précédent univers. Notons que la controverse peut paraître assez superficielle, ces « semences » animées de virtualités héréditaires ressemblant singulièrement aux atomes du Vaiçe*sh*ika. En réalité la différence est capitale. Car le Vaiçe*sh*ika, en posant des atomes qui survivent aux dissolutions cosmiques, pose une substance indestructible et permanente, tandis que les Bouddhistes, même réalistes comme c'est ici le cas, sont obligés, pour rester fidèles à leur théorie de la non-substance, d'admettre que

les éléments primordiaux, échappés à la destruction cosmique, ne sont encore, si subtils qu'ils soient, que des composés, des choses phénoménales (p. 210 et sq.).

Vasubandhu rapporte tout au long la controverse classique qui s'établissait à ce sujet entre les Vaiçe*sh*ika et les bouddhistes. Controverse non dénuée d'intérêt général, car nous voyons s'y heurter deux conceptions qui, récemment encore, divisaient les physiciens modernes : l'atomisme et le dynamisme.

Pour les Vaiçe*sh*ika, le vent primordial avec la semence qui le constitue ne peut être que la cause instrumentale (nimittakâra*n*a), non la cause matérielle (samavâyikâra*n*a), du nouvel univers. Pour eux, en effet, « la semence n'a aucune efficace *(sâmarthya)* dans la génération *(jâti, janana)* de la pousse, sinon ceci qu'elle provoque l'agglomération des atomes de la pousse (paramâ*n*ûpasarpana). Pour le bouddhiste au contraire, la semence porte en elle une énergie *(çakti)* qui, en se dilatant, explique à elle seule la formation de l'univers. La théorie des Vaiçe*sh*ika sur ce point les amenait à admettre avec tous les atomistes, que le tout *(avayavin)* est distinct des parties *(avayava)*, que, par exemple l'étoffe est distincte des fils et la natte des joncs qui la composent. Vasubandhu s'attache à la réfutation de cette idée : « L'étoffe, écrit-il, n'est que la collection de ses parties qui sont constituées chacune par un fil. L'étoffe, ce n'est que les fils disposés d'une certaine manière » (p. 211-212). — « Mais, réplique le Vaiçe*sh*ika, si le « tout » étoffe n'est pas distinct des « parties », si les atomes,

non perceptibles aux organes, ne créent pas *(ârabh)* un corps grossier perceptible à ces organes *(aindriyaka)*, un corps distinct des atomes, le monde est invisible ; or je vois ce bœuf ! » — « Pour nous, répond Vasubandhu, les atomes, quoique suprasensibles, deviennent sensibles quand ils sont réunis. Ce n'est d'ailleurs qu'aux atomes réunis que vous, Vaiçe*sh*ika, attribuez la puissance de créer les corps grossiers » (p. 213).

Une discussion parallèle est celle qui a trait à la substantialité des atomes. L'atome pour les bouddhistes n'est qu'une manière d'être (gu*n*a) des choses, leurs modalités les plus simples. « Ce qu'on entend par atome, écrit Vasubandhu, c'est la couleur, l'odeur, c'est la résistance, etc. Il est donc certain que les atomes périssent à la destruction de l'univers ». Pour le Vaiçe*sh*ika, au contraire, « l'atome est une chose en soi *(dravya)* ; la chose en soi est distincte de la couleur, de l'odeur, de la résistance, etc. ; la couleur, l'odeur, etc., peuvent périr sans que la chose en soi périsse. »

Vasubandhu nie énergiquement cette distinction de la chose et de ses attributs : « Cette distinction de la chose et de ses attributs est inadmissible *(ayuktam asyânyatvam)*, car personne ne distingue : Ceci est la terre, l'eau, le feu, ceci est l'attribut de la terre, à savoir sa couleur, sa saveur, etc. Et vous affirmez cependant que la chose terre est perceptible à l'œil (indépendamment de ses attributs). En outre lorsque sont consumés la laine, le coton, le jus d'opium, l'encens, etc., on n'a plus l'idée de laine,

de coton, etc., à l'endroit des cendres : cette idée a donc pour objet non pas une chose en soi dont la couleur, le goût, la résistance, etc. seraient les attributs, mais (directement) la couleur, le goût, la résistance, etc. (p. 214). — Comme on s'en est aperçu, l'argumentation de Vasubandhu triomphe ici du fait que les atomes du Vaiçe*sh*ika étaient des atomes qualitatifs, telluriens, aqueux, ignés, etc., et non point des atomes indifférenciés, interchangeables, de valeur universelle [1].

***

Le quatrième chapitre de l'*Abhidharma koça* est consacré au *karman*, à cette antique conception indienne de « l'acte », considéré comme générateur de l'avenir ou même générateur du monde. Car dans le bouddhisme le monde n'a pour auteur que son propre passé. « Par qui est faite la variété des êtres

1. Je mentionne à titre de curiosité le passage du même livre III, où Vasubandhu traite des origines de la société, de la propriété et de la royauté dans un esprit qui eût charmé Jean-Jacques Rousseau (III, tome II de La Vallée Poussin, p. 203-206) : « Les hommes du commencement de l'âge cosmique avaient-ils des rois ? Non. Au début les êtres étaient semblables aux dieux du Rûpadhâtu. On coupait le riz le matin pour le repas du matin, le soir pour le repas du soir. Un être de tempérament paresseux fit provision ; les autres l'imitèrent. Avec la provision naquit l'idée de « mien », l'idée de propriété. Alors ils partagèrent les champs. On fut propriétaire d'un champ, on s'empara du bien d'autrui. Ce fut le commencement du vol. Pour empêcher le vol, ils se réunirent et donnèrent la sixième part à un homme excellent pour qu'il partageât les champs. Tel fut le commencement des dynasties. »

vivants *(sattvaloka)* et du monde-réceptacle qui ont été décrits au chapitre précédent ? Ce n'est pas Dieu *(Îçvara)* qui a fait le monde, c'est le *karman.* » Peut-être même conviendrait-il en ce sens de traduire le terme de *karman* par « déterminisme » ou par « les antécédents », pour bien marquer que, dans un univers déclaré éternel, l'engrenage des causes et des effets joue sans arrêt, mécaniquement.

Cette mécanique, néanmoins, est jusqu'à un certain point consciente. C'est ainsi que, dès les premiers mots de son quatrième chapitre, Vasubandhu définit le *karman* comme étant « volition *(cetanâ)* et produit de volition *(cetayitvâ).* » Définition précieuse qui éclaire un des points les plus importants de la pensée indienne. En effet, si le monde moral comme le monde matériel, si le cosmos tout entier est conservé par les Indiens dans les mailles d'un rigoureux déterminisme, ce déterminisme de « l'acte » se trouve à tout instant corrigé par la volonté humaine. Ou plutôt, déterminisme si l'on songe aux influences du passé sur le présent, c'est une liberté si on envisage la maîtrise du présent sur l'avenir. Le *karman,* à la lumière du commentaire de Vasubandhu, pourrait même être défini un déterminisme moraliste, ou, mieux encore, la subordination du Cosmos à la loi morale. L'impitoyable et aveugle jeu des lois de la nature, le mécanisme d'airain de certains évolutionnistes modernes trouve ici un équivalent, théoriquement aussi rigoureux sans doute, mais néanmoins tempéré par l'idée de rétribution, et dont le cours peut être, soit modifié, soit

même interrompu par les bonnes œuvres, la dévotion et la sagesse.

C'est là un caractère général pour tout le karman indien. Dans le bouddhisme, cette antique notion pan-indienne présente, sinon dans ses conséquences morales, du moins dans son interprétation philosophique, un aspect assez particulier. La succession des actes en série sans fin de causes et d'effets n'est plus, comme dans le Sâ*m*khya ou dans le Vaiçe*sh*ika par exemple, une continuité évoluante, c'est un flux d'impermanence. Pour les sectes dont Vasubandhu nous transmet la pensée, pour les Vaibhâ*sh*ika et plus encore pour les Sautrântika, la chaîne des actes se présente comme un évanouissement perpétuel. Pour les Sautrântika le caractère propre des conditionnés — et telle est bien la nature de tous les actes et de tous les *dharma* — est proprement d'être momentanés (ks*ha*na). Vasubandhu, sur ce point capital, suit bien plus les doctrines du Sautrântika, auxquelles vont d'ailleurs ses préférences, que celles des Vaibhâ*sh*ika que son *Abhidharma koça* est chargé d'exposer. Toutes les choses *(dharma)*, enseigne-t-il, périssent immédiatement après avoir acquis leur être. Le conditionné n'existe pas au delà de l'acquisition de son être : il périt à la place où il est né (IV, 2-3). Et plus loin (IV, 8): « La destruction des choses est spontanée ; les choses périssent d'elles-mêmes parce qu'il est de leur nature de périr. Comme elles périssent d'elles-mêmes, elles périssent en naissant. Comme elles périssent en naissant, elles sont instantanées (ks*ha*nika) ».

Ces éphémères qui périssent en naissant ne pé-

rissent cependant pas sans se transmettre de l'un à l'autre un héritage millénaire. Double transmission, d'une part entre les psychismes instantanés, dont la série, limitée dans le temps, constitue ce que nous appelons la personne humaine ou animale ; d'autre part, d'existence à existence, entre les « personnifications » successives, dont la série, illimitée cette fois, constitue un *karman*. Pour se faire une idée quelque peu plus adéquate de ce que les Sautrântika se représentent par personne et par *karman*, il faudrait s'imaginer la série rectiligne que constitue depuis l'époque carbonifère par exemple, une généalogie d'insectes qui ne vivent que quelques heures, ne connaissent jamais ni leurs auteurs ni l'éclosion de leurs œufs, et se transmettent cependant, depuis combien d'âges géologiques ? la plus délicate des hérédités. C'est que chaque insecte, si brève qu'ait été la durée de sa vibration sous le soleil, a eu le temps d'enregistrer un instant du Cosmos et de transmettre, avec le résidu de son être, les résultats de cette acquisition et de ses propres réflexes aux myriades d'insectes à venir.

***

Le chapitre V de l'*Abhidharma koça* est consacré aux *anuçaya*, c'est-à-dire aux « résidus » du passé, en raison desquels le *karman* s'accumule et détermine l'avenir. « La racine de l'existence *(bhava)*, c'est-à-dire de la renaissance ou de l'acte, ce sont ces résidus. » C'est par la force des résidus que les passions *(kleça)* arrivent à s'enraciner, à se perpé-

tuer « en série » *(samtati)*, à « courber dans leur sens la série mentale », à devenir un lien indéfectible.

Nous n'avons pas à suivre dans le détail la liste des « résidus » d'après Vasubandhu, longue énumération théologique et morale où toutes les causes d'attachement terrestre ou d'erreur intellectuelle et morale sont discutées en vue du salut des fidèles. Nous noterons seulement au passage (V, 24-25, p. 50), la dissertation sur l'existence ou la non-existence des choses passées et des choses futures, qui met une fois de plus aux prises les réalistes Vaibhâ*sh*ika et les momentanéistes Sautrântika.

Les Vaibhâ*sh*ika admettent que les *dharma* passés et futurs existent réellement *(dravya)*, car l'homme connaît le passé et les Buddha connaissent même l'avenir. Or, si passé et avenir n'avaient plus ou pas encore d'existence, comment pourrait-on connaître un inexistant ? « Comment y aurait-il connaissance sans objet ? Si le passé n'existe pas, comment l'acte, bon ou mauvais, peut-il dans l'avenir donner un fruit ? En effet, au moment où le fruit est produit, la cause est passée » (V-VI, p. 51). En résumé les choses *(dharma)* existent quelle que soit leur situation dans le temps, car, la chose reste toujours identique à elle-même : « Le *dharma*, cheminant à travers les époques, prend différents noms par relation, c'est-à-dire est appelé passé, futur, présent par rapport seulement à ce qui précède et à ce qui suit. Ainsi une même femme est à la fois fille et mère. »

Les Sautrântika critiquent cette théorie : « Si le passé et le futur existent comme choses, ils sont présents ! S'ils existent avec la même nature que le

présent, comment peut-on dire qu'ils sont, l'un déjà détruit, l'autre encore non-né ? » Et, non sans justesse, ils rétablissent la notion de temps, l'idée de succession que les Vaibhâ*sh*ika dans leurs tendances par trop statiques, semblent avoir ici obnubilées : « Nous aussi nous disons que le passé est, que le futur est *(asti)*. Passé ce qui fut existant. Futur ce qui, la cause étant donnée, sera existant. C'est en ce sens que nous disons que le passé est, que le futur est. Mais ils n'existent pas « en fait » *(dravyatas)* comme le présent. » Sur quoi les réalistes protestent : « Qui dit qu'ils existent comme le présent ? » Mais les Sautrântika à leur tour et jouant ici sur les mots : « S'ils n'existent pas comme le présent, comment existent-ils ? » Jeux sur les mots et subtilités de logiciens qui nous conduiront aux pièges de la dialectique mâdhyamika. — Un peu plus loin les réalistes demandent comment, dans la conception sautrântika, peut se produire la mémoire. « La mémoire saisit le visible *(rûpa)* tel qu'il a été vu, la sensation telle qu'elle a été sentie, c'est-à-dire le visible et la sensation à l'état présent. » Il faut donc ou que le passé soit saisi par la mémoire comme présent, ou que la mémoire ait un objet inexistant. Mais les Sautrântika admettent sans difficulté que « la connaissance mentale appelée mémoire » puisse avoir un objet inexistant, à savoir la sensation, telle qu'elle n'est plus. Enfin, à l'argument de la responsabilité du présent envers un passé « inexistant », ils répondent : Bien que passé et futur n'existent pas, le présent est lié à eux en raison de la survivance du résidu *(anuçaya)* déposé dans le présent

par le passé et dans l'avenir par le présent (trad., p. 58-65).

Le sixième chapitre de l'*Abhidharma koça* est purement religieux. Il est consacré tout entier aux saints et au chemin du salut [1]. Il en va de même du

1. Notons cependant au passage (p. 139-141 de la traduction de M. de La Vallée Poussin) l'utile distinction de Vasubandhu entre vérité relative et vérité absolue : « Bhagavat a proclamé deux vérités, la vérité relative (sa*m*v*r*itisatya) et la vérité absolue (*paramârthasatya)*. Si l'idée d'une chose disparaît lorsque, par l'esprit, on dissout cette chose, cette chose doit être regardée comme existant relativement. Par exemple l'eau ; si dans l'eau nous retirons des *dharma* tels que couleur, saveur, etc., l'idée de l'eau disparaît. A ces choses : eau, feu, cruche, etc., du point de vue relatif ou conformément à l'usage conventionnel (sa*m*v*r*ititas), sont donnés différents noms. Si donc on dit, du point de vue relatif (sa*m*v*r*itivaçena) : Il y a de l'eau, il y a une cruche, on dit vrai, on ne dit pas faux, car ceci est *relativement* vrai (sa*m*v*r*itisatya). Mais lorsqu'une chose, étant dissoute par l'esprit, l'idée de cette chose continue, cette chose existe absolument *(paramârthasat)* ; par exemple le *rûpa* (l'idée de forme ou de matérialité). On peut réduire le *rûpa* en atomes, on peut en retirer par l'esprit la saveur et les autres *dharma*, l'idée de la nature propre du *rûpa* persiste. De même en va-t-il de l'idée de sensation. Comme ceci existe absolument *(paramârthasat)*, c'est vrai absolument *(paramârthasatya)*. » On voit par de tels passages combien était ancré le réalisme des Vaibhâ*sh*ika, et l'abîme qui les séparait des vacuitaires mâdhyamika que nous étudierons au chapitre suivant. — De même, un peu plus haut, (p. 51, chapitre V) sur la réalité du monde sensible, cette déclaration catégorique : « Le Buddha a dit : La connaissance *(vijñâna)* est produite en raison de deux choses, l'organe de la vue et le visible, l'ouïe et le son..., le *manas* et les *dharma*. Si les *dharma*... n'existaient pas, la connaissance mentale *(manovijñâna)* qui les a pour objet ne naîtrait pas... Étant donné l'objet, la connaissance peut naître, non pas si l'objet n'est pas donné. » Une telle affirmation est d'autant plus piquante sous la plume de Vasubandhu qu'une fois passé à l'idéalisme mahâyâniste *(vijñânavâda)*, il allait soutenir sur le même point (comme on le verra plus bas) une théorie entièrement opposée.

chapitre VII, consacré aux divers *jñâna* ou savoirs, et du chapitre VIII, consacré aux divers *dhyâna* ou formes du recueillement, à commencer par le *samâdhi*, concentration mentale ou application à un seul objet. Toutes les pratiques de la concentration mentale sont ici énumérées et il est intéressant de constater que, différentes dans leur but et quelquefois dans leur dénomination, elles ne diffèrent guère dans leur technique des pratiques énumérées dans le Sâ*m*khya-Yoga brahmanique.

***

Le neuvième et dernier chapitre de l'*Abhidharma koça* est un des plus importants. Il est consacré à la réfutation de la doctrine du *pudgala*.

Le *pudgala* est le terme par lequel le bouddhisme désigne la personnalité en tant qu'entité substantielle, appelée ailleurs *âtman*, comme dans les *upani*sh*ad* ou *puru*sh*a*, comme dans le Sâ*m*khya. La croyance à l'entité substantielle étant le fondement de tous les systèmes brahmaniques ou jaina, l'*Abhidharma koça*, en la ruinant, se propose de ruiner d'un seul coup ces divers systèmes [1].

Le problème est posé par Vasubandhu dès les premiers mots : « Le moi *(âtman)*, tel que le conçoivent ces doctrines, n'est pas une expression méta-

1. Notons que la raison initiale de l'hostilité des bouddhistes contre l'âme n'est nullement une raison philosophique, mais un grief moraliste. Vasubandhu le dit explicitement : « Par la force de la croyance à ce moi naissent les passions » (trad. ch. IX, p. 230).

phorique de la série des éléments *(skandhasamtâna)* (comme dans le bouddhisme), mais un moi substantiel, indépendant des éléments » (trad., p. 230). « Comment, poursuit Vasubandhu, savons-nous que ce nom de moi n'est qu'une désignation de la série des éléments et qu'il n'existe pas de moi en soi ? Parce qu'aucune preuve n'établit l'existence d'un moi indépendant des éléments » (p. 231). Et le philosophe bouddhiste de nier la connaissance intuitive, tous les équivalents du « *Cogito ergo sum* » que nous avions rencontrés chez les docteurs Vaiçe*sh*ika ou Sâ*m*khya. Toutefois une distinction est ici nécessaire. Si Vasubandhu nie la substantialité du moi, il n'est nullement matérialiste, mais seulement phénoméniste. Il reconnaît donc, dès les premiers mots, l'existence de la conscience psychologique. Seulement il la limite à une sorte d'épiphénomène jouant sur les « mentaux » *(caitta)* : sensation, perception, connaissance et volitions. Vasubandhu distingue soigneusement de l'intuition de l'âme cette connaissance mentale ou conscience que l'esprit phénoménal a de lui-même et de ses opérations. Et il s'écrie : « Si le moi est une entité réelle, à part, comme le sont les autres entités *(bhâva)*, il faut qu'il soit atteint par la connaissance d'évidence comme sont atteints les objets des cinq connaissances sensibles et de la connaissance mentale, ou par induction comme la matière subtile. »

Remarquons ici une fois de plus que la destruction bouddhique de la substance spirituelle a été inconsciemment préparée par les systèmes brahmaniques eux-mêmes. A force de raffiner sur leur *âtman* ou sur

leur *purusha*, les *upanishad*, le Vaiçes*h*ika et le Sâ*m*khya en ont fait un pur vide, en tout cas un subconscient et un inconnaissable. A ce degré de profondeur ce subconscient échappe à la conscience psychologique. Le *Cogito ergo sum* n'a plus de prise sur lui. Le trésor a été si bien enfoui qu'il est perdu.

L'*Abhidharma koça* utilise adroitement le terrain ainsi préparé pour lui par les fautes de ses adversaires. « Si, dit-il, le *pudgala* est une entité, il sera différent des éléments parce que sa nature est à part ; ou bien il sera produit par des causes et donc ne sera pas éternel et primordial ; ou bien il sera inconditionné *(asamskrita)* et sera comme sans emploi » — ce dernier reproche adressé à la monade inagissante et toute passive du Sâ*m*khya (p. 233).

Vasubandhu rencontre ici une doctrine intermédiaire, celle des Vâtsîputrîya qui essayaient, au sein même du bouddhisme, de conserver le personnalisme ou du moins un minimum de personnalisme. Pour eux, par exemple, l'âme était aux éléments *(skandha)* somato-psychiques ce que le feu est au combustible. « Le monde conçoit le feu par rapport au combustible ; il ne le conçoit pas indépendamment du combustible. Il croit que le feu n'est ni identique au combustible ni autre que le combustible. Si le feu était autre que le combustible, le combustible ne serait pas chaud. Si le feu était identique au combustible, le comburé serait le comburant. De même nous ne concevons pas le *pudgala* comme indépendant des éléments (psychiques). Nous tenons que le *pudgala* n'est ni identique aux éléments ni autre que les éléments. S'il était autre que les élé-

ments il serait éternel *(çâçvata)* et donc inconditionné (asa*m*sk*ri*ta) ; s'il était identique aux éléments il serait susceptible d'anéantissement *(uccheda)* » (p. 234). En somme, intéressante tentative de conciliation entre le phénoménisme bouddhique et le substantialisme brahmanique.

Naturellement Vasubandhu, gardien fidèle de la pure tradition bouddhique, ne saurait laisser passer une telle déformation de la doctrine. Il n'admet aucun moyen-terme. « Dites-nous, proteste-t-il, si ce *pudgala* existe comme entité *(dravya)* ou comme désignation *(prajñapti)* et d'une existence nominale. S'il existe à part ou en soi comme la couleur ou le son, le *pudgala* existe comme entité. S'il n'est qu'une collection ou un complexe, comme le lait, il existe comme désignation (p. 232). Si c'est une entité, il sera différent des éléments parce que sa nature sera à part ; de plus ou bien il sera produit par des causes et donc ne sera pas éternel, ou bien il sera inconditionné (asa*m*sk*ri*ta) et sera dès lors sans emploi (ni*sh*prayojanatva). Il ne peut donc être une entité » (p. 233). En d'autres termes ou l'âtman est un produit et, de ce fait, n'est plus un âtman, ou c'est un pur absolu comme le puru*sh*a du Sâ*m*khya, et, comme ce dernier, un « paralytique » inagissant, donc un inutile. Quant à la substance n'existant qu'en fonction des phénomènes, telle que le Vâtsîputrîya essayait timidement de la restaurer, Vasubandhu l'exécute d'un mot : Si votre *pudgala* existe par rapport aux éléments comme le feu par rapport au combustible, vous devez admettre qu'il n'est que transitoire (p. 234).

Vasubandhu poursuit : Comment la substance est-elle connue ? L'adversaire lui répond : Par les six connaissances, c'est-à-dire par les cinq sens et par la connaissance mentale *(manas)*. Par exemple lorsque la connaissance connaît le lait, elle perçoit en première ligne les qualités du lait, couleur, goût, etc., puis elle discerne, en seconde ligne le lait lui-même. — Vasubandhu réplique : En ce cas vous ne faites que désigner par *pudgala* un complexe d'éléments, de même que la désignation « lait » s'entend d'une réunion de couleur, d'odeur, etc. Simples nominaux sans réalité » (p. 238-239).

Vasubandhu amène ainsi son adversaire à convenir que la substance en tant que telle échappe à la perception. « Admettons, concède l'adversaire, que le *pudgala* n'est pas objet *(âlambana)* de connaissance *(vijñâna)*. » Ce disant, il ne fait que rallier les vieilles positions des upanis*h*ad sur le caractère inconnaissable de l'âtman. « Fort bien, s'écrie aussitôt Vasubandhu, mais alors, s'il n'est pas connaissable *(jñeya)*, comment établir qu'il existe ? Et si on ne peut établir qu'il existe, votre système croule ! » (p. 241-242).

L'*Abhidharma koça* conclut en pure orthodoxie bouddhique : Les quatre éléments immatériels *(arûpin)* — sensation, perception, connaissance, volonté (vedanâ, sa*m*jnâ, vijñâna, cetanâ), — et les éléments matériels *(rûpin)* associés, voilà ce dont on parle quand on dit « homme ». Ces termes d' « homme » *(nara, manuja)*, de « vivant » *(jîva)*, d' « être » *(sattva)*, de « personne » *(pudgala)* ne sont que des collectifs comme les mots « armée » et « fourmi-

lière » (p. 245 et sq.) ; ou encore on parlera de ce « moi de désignation » « comme on parle d'un tas qui, simple amas, n'a pas d'unité, ou d'un courant d'eau qui, simple succession, n'a pas de permanence » (p. 254). « Le moi, en fait, n'a pas la nature d'un moi. C'est par méprise qu'on pense qu'il existe un moi. Il n'y a pas d'être *(sattva)*, pas de moi, mais seulement des phénomènes *(dharma)* produits par des causes : complexes psycho-physiologiques *(skandha)*, sources de connaissance *(âyatana)*, éléments moraux ou physiques *(dhâtu)* qui constituent les douze membres de l'existence. Examinés à fond il ne s'y trouve pas de *pudgala*. Voyant que l'intérieur est vide *(çûnya)*, vois que l'extérieur est vide. Il n'y a pas (même pas) d'ascète qui médite la vacuité *(çûnyatâ)*. » Curieuse citation qui nous montre le phénoménisme hînayâniste en passe d'aller se perdre dans la totale vacuité mâdhyamika.

Les Vatsîpûtrîya semblent réduits au silence, car sous peine de sortir de l'orthodoxie bouddhique ils ne peuvent songer à restaurer l'*âtman* brahmanique. Mais voici qu'ils se préparent, au nom du bouddhisme même une insidieuse revanche : — Vous convenez, disent-ils, que le Buddha était omniscient. Or l'omniscience ne peut appartenir qu'à un moi car le simple psychisme phénoménal (littéralement « pensée et mentaux ») n'est pas capable de connaître l'ensemble des choses, vu que le psychisme change, naît et périt d'instant en instant (p. 254). Ce qui revient à dire qu'il est contradictoire de doter de facultés divines une personnalité purement phénoménale qu'on déclare dénuée d'âme.

Vasubandhu aperçoit visiblement toute la gravité de l'objection. Pour jeter du lest il n'hésite pas à abandonner quelque chose du caractère surnaturel du Buddha. « Nous ne disons pas, proteste-t-il, que le Buddha est omniscient dans le sens qu'il connaîtrait en même temps toutes les choses *(dharma)*. Par le mot Buddha on désigne une certaine série vitale (ou karmique). A cette série appartient cette singulière puissance que, par le seul fait de l'inflexion de la pensée, se produit immédiatement une connaissance exacte de l'objet : on appelle donc cette série du nom d'Omniscient. » En d'autres termes l'omniscience du Buddha n'est pas une connaissance universelle simultanée mais une connaissance parfaite en succession, car il est très vrai qu' « un moment de pensée n'est pas capable de connaître tout » (p. 255).

Il ne faut pas croire non plus que les logiciens bouddhistes n'aient pas ressenti la gêne où leur négation de l'*âtman* les mettait en ce qui concernait la rétribution morale. D'après la tradition rapportée par Vasubandhu, le Buddha était allé jusqu'à refuser de répondre à un religieux (Vatsagotra) qui lui demandait si, oui ou non, il y a une âme *(âtman)*. Kumâralâta (cité par Vasubandhu) a là-dessus un mot charmant. Il évoque le spectacle de la tigresse qui, pour transporter son petit, est obligée de lui planter les crocs dans la chair : « Celui qui croit à la réalité de l'âme est déchiré par les crocs de l'hérésie ; celui qui ne reconnaît pas le moi conventionnel laisse choir la bonne action, ce petit » (p. 266).

Mais voici, contre l'inexistence bouddhique du

moi, le grand argument des docteurs brahmaniques ou jaina : si la personne n'existe pas, qu'est-ce qui voyage à travers les transmigrations ? — Argument dangereux; car le bouddhisme, on l'a dit, tout en niant l'âme, restait fidèle au dogme pan-indien de la transmigration. Vasubandhu répond par l'image du feu dans la jungle : « de la flamme qui brûle une jungle on dit qu'elle voyage, bien qu'elle ne soit que des moments de flamme, parce que ces moments constituent une série. De même la série des éléments incessamment renouvelés reçoit par métaphore le nom de « personne » et, supportée par le *karman*, cette série voyage à travers le *samsâra* (p. 271) ».

Vasubandhu ne manque pas de rappeler aussi, contre l'existence du moi, l'argument moraliste. Si on croit au moi, on croira au « mien » et on s'y attachera. L'abnégation, le sacrifice du moi, toute la morale bouddhique deviendront impossibles. Une fois de plus nous retrouvons là une des raisons profondes pour lesquelles le bouddhisme primitif, par ailleurs si indifférent à la métaphysique, a combattu l'existence du moi (p. 272).

Les spiritualistes demanderont comment dans le pur phénoménisme, dans l'instantanéisme, sans constante spirituelle, la mémoire est possible : « Comment la pensée qui périt dès qu'elle est née est-elle capable de se souvenir d'un objet perçu longtemps auparavant ? Comment une pensée peut-elle voir et une autre pensée se souvenir ? En l'absence de l'âme [qui est-ce] qui se souvient ? » — Nous ne disons pas, réplique Vasubandhu, qu'une pensée

voit un objet et qu'une autre pensée se souvient de cet objet pour la seule raison que ces deux pensées appartiennent à la même série. Nous disons qu'une pensée du passé, portant sur un certain objet, amène à l'existence une pensée autre, la pensée actuelle, capable de se souvenir de cet objet. En d'autres termes une pensée de mémoire naît d'une pensée de vue comme le fruit naît de la graine » (p. 274-279).

« Certains docteurs, poursuit Vasubandhu, disent que l'âme *(âtman)* existe, car l'action *(bhâva)* dépend d'un agent *(bhavitar)* (ou, en d'autres termes, car l'existence suppose un existant). De même la connaissance *(vijñâna)* et tout ce qui est action dépend d'un point d'appui ou substrat *(âçraya)*, d'un « connaissant » *(vijñâtar)* ou agent. » Vasubandhu répond que son moi-série, son moi collectif et successif tient, en l'espèce, parfaitement lieu d'une individualité réelle. Grâce à ce substitut, l'*âtman* devient inutile. « L'âme ne sert à rien. Elle n'intervient pas dans la genèse des pensées, et dire que les pensées proviennent de l'âme, c'est faire comme le charlatan qui, bien que ses drogues suffisent à la guérison du malade, prononce des syllabes thaumaturgiques : « Phut ! Svâhâ ! » On mesure ici l'imprudence commise par le Sâ*m*khya lorsqu'il avait relégué l'âme dans le domaine nouménal en rejetant tout l'intellect dans le monde de la Nature (p. 279 et 287).

Vasubandhu donne ensuite la définition du moi bouddhique : « Une série homogène de *samskâra* (ou formations), moments d'existence se remplaçant sans interruption et, en gros, pareils les uns aux

autres. » En d'autres termes un fleuve vital dont les vagues, bien que ne durant chacune qu'un instant, se poussent, se succèdent et se transmettent leur fluide existence. Ou bien ce sera l'assimilation de la continuité de la pensée à celle de la flamme d'une lampe. « Lampe est le nom attribué par métaphore à la série ininterrompue des moments de flamme qu'on regarde à tort comme une unité » (p. 281). Et encore : « Le moment antérieur est la cause du moment postérieur, la connaissance *(vijñâna)* est cause de la connaissance. » Au sujet de l'enchaînement de ces « connaissances » en série, Vasubandhu esquisse une théorie de l'association des idées qui annonce Stuart Mill (édition La Vallée Poussin, VII-IX, p. 283).

Il s'agissait de répondre aux objections du Sâ*m*khya. « Si la pensée *(vijñâna)* postérieure, disaient les Sâ*m*khya, naît de la pensée antérieure, et non pas d'une âme (*âtman*), pourquoi la pensée postérieure n'est-elle pas toujours pareille à la pensée antérieure ? Pourquoi les pensées ne se succèdent-elles pas dans un ordre déterminé, comme on a pousse, tige, feuille, etc. » — Vasubandhu réplique : « Parce que tout ce qui est produit par les causes (sa*m*sk*r*ita) présente le caractère de transformation *(sthityanyathâtva)* ; dans la série que forment les conditionnés (sa*m*-sk*r*ita), le postérieur doit différer de l'antérieur. De plus la naissance des pensées est soumise à un certain ordre. Si telle pensée doit naître après telle pensée, elle naîtra après cette pensée. D'autre part certaines pensées présentent une similitude partielle qui fait qu'elles se produisent l'une l'autre en raison

du caractère particulier de leur famille *(gotra)* » (p. 282-283). Notons que, dans un tel passage, Vasubandhu nous semble déjà bien près des théories idéalistes que nous lui verrons adopter plus tard.

« Vous direz sans doute, poursuit Vasubandhu, que les pensées existent par l'âme. Vous ajouterez qu'elle est leur support ou substratum *(âçraya)*. Je vous demande d'expliquer par un exemple la nature de cette relation du supportant et du supporté. Les pensées ne sont pas un tableau ou un fruit que l'âme supporterait comme le mur supporte le tableau ou comme la table supporte le plat, supporte le fruit. En effet le tableau et le fruit existent séparés du mur et du plat. » Comme le spiritualiste réplique que l'âme supporte la pensée comme la matière supporte les qualités matérielles (tangibilité, couleur, etc.), le bouddhiste, pour qui la matière n'existe pas non plus en dehors de ses qualités, englobe âme et matière, toutes les entités substantielles dans la même condamnation. « Vous dites que vous n'entendez pas ainsi le support que l'âme fournit aux pensées-sa*m*skâra : l'âme supporte les pensées-sa*m*skâra comme la terre supporte l'odeur, la couleur, la saveur, le tangible ? Nous bouddhistes, nous nous réjouissons de cette comparaison, car elle établit l'inexistence de l'âme. De même qu'on ne constate pas l'existence de terre indépendamment de l'odeur, couleur, etc., et que ce qu'on désigne par le mot « terre », c'est seulement un ensemble d'odeurs, couleurs, etc., de même il n'y a pas une âme existant à part sous les pensées-sa*m*skâra. Ce qu'on désigne

par le mot « âme » ce sont des pensées-sa*m*skâra » (p. 287-289).

Toute cette discussion, très serrée, entre Vasubandhu et les Vaiçe*sh*ika, fourmille de formules intéressantes. « Si l'âme produit les pensées en raison de la variété des sa*m*skâra, pourquoi, demande Vasubandhu, ne produit-elle pas en même temps toutes les pensées ? » — Et le Vaiçe*sh*ika de répondre par l'évocation de l'omnipotentialité psychologique au sein de l'âme. L'âme, dit-il, est virtualité infinie : L'âme ne produit pas toutes les pensées parce qu'en elle le sa*m*skâra le plus fort empêche le plus faible de produire son fruit » (p. 289). Autrement dit, l'âme dans le Vaiçe*sh*ika est une mêlée d'idées-forces ; le Vaiçe*sh*ika, en effet, en même temps qu'il pose une constante spirituelle, immortelle, admet parfaitement que cette âme soit le siège de formations mentales (sa*m*skâra) impermanentes, en perpétuelle transformation, comme en lutte perpétuelle.

Mais c'est précisément cette mobilité des phénomènes psychologiques que Vasubandhu dénonce comme incompatible avec la substantialité sous-jacente. « Alors, s'écrie-t-il en réponse aux concessions du Vaiçe*sh*ika, à quoi servira l'âme ? Les pensées diverses naîtront par la force diverse des sâ*m*skâra » sans qu'il soit besoin d'une source souterraine jaillissant du rocher de la substance (p. 289). Avec une grande solidité le Vaiçe*sh*ika proteste : « On ne peut se passer d'âme. La mémoire (sm*r*iti), les sa*m*skâra etc., sont des choses *(padârtha)* qu'on nomme attributs (gu*n*a) ; ces attributs doivent

nécessairement avoir pour substratum, et point d'appui *(âçraya)* une substance *(dravya)*, l'*âtman.* » En réponse à cette objurgation, Vasubandhu fait une concession verbale bien curieuse : Vous dites que la mémoire, les sa*m*skâra, etc., sont des attributs et non des substances. Nous ne sommes pas d'accord. Nous pensons que tout ce qui existe *(vidyamâna)* est substance *(dravya)*. Nous nions seulement l'existence de l'âme et la notion de substratum. — Il est évident que cette substantialité, concédée au dernier moment aux phénomènes comme une propriété à eux inhérente, ne signifie guère que leur réalité. Il n'en est pas moins intéressant de constater ce rétablissement intellectuel, grâce auquel l'antique phénoménisme bouddhique devient, chez les Vaibhâ*sh*ika, une manière de positivisme (p. 290).

Un peu plus loin une autre formule frappée en médaille : « l'habitude de considérer ma série (vitale) comme « je » existe dans ma série depuis l'éternité » (p. 291). Autrement dit (car il s'agit ici d'une déclaration de Vasubandhu lui-même), bien que le moi soit déclaré philosophiquement inexistant, ce même moi est reconnu comme une inévitable habitude mentale et nécessité vitale. Tout se passe comme si... « La cause de la notion de « moi », c'est une pensée imprégnée depuis l'éternité par cette même notion de moi et ayant pour objet la série des pensées où elle se produit » (p. 292).

Quel est donc, demanderont encore les Vaiçe*sh*ika, l'agent *(kartar)* de l'action ? Point n'est besoin d'agent, répond Vasubandhu. Et à l'agent personnel il substitue « la genèse de l'action corpo-

relle. La mémoire (sm*ri*ti) fait surgir un souhait ou désir d'action (*chanda, kartukâmatâ*) ; du souhait procède l'imagination *(vitarka)* ; de l'imagination, l'effort *(prayatna)* lequel donne naissance à un souffle *(vâyu)* qui déclenche l'action corporelle. Dans ce processus, quelle activité attribuer au « soi » des Vaiçe*s*hika ? » (p. 294).

Malgré le ton catégorique pris par Vasubandhu dans sa réfutation du spiritualisme et de la substantialité, l'agnosticisme général du bouddhisme transparaît souvent. Soit la question de l'éternité du monde *(loka)*. Sans doute s'il s'agit d'une substance cosmique, la négation est immédiate. Mais s'il s'agit du monde des phénomènes, du monde du *sam*sâra ? Vasubandhu refuse de se prononcer. « Si la transmigration est éternelle, personne ne peut obtenir le *nirvâna* ; si elle n'est pas éternelle, tous obtiendront le *nirvâna* par anéantissement spontané, sans mérite. » La question si le monde est infini *(anantavân)* présente les mêmes défauts. Ici encore Vasubandhu évite toute hypothèse (p. 267-270).

C'est qu'au fond le déterminisme universel, tel que le conçoit l'*Abhidharma koça*, présente une complexité telle qu'un certain agnosticisme en découle. « Les causes de tout genre qui produisent, ne fut-ce qu'une plume de paon, personne ne peut les connaître, excepté les Omniscients. »

L'*Abhidharma koça* essaie du moins de nous faire entrevoir la complexité de ce déterminisme. C'est l'exemple de la graine et du fruit. « Examinons comment le fruit procède de la graine. On dit dans le monde que le fruit naît de la graine. En fait le

fruit naît d'un moment suprême de l'évolution d'une série qui a son origine dans la graine. La graine produit successivement la pousse, la tige, la feuille, enfin la fleur qui amène le fruit à l'existence. Si on dit que la graine produit le fruit, c'est parce que la graine, par une série d'intermédiaires, projette dans la fleur l'efficace de produire le fruit » (p. 296).

De même pour la série vitale que le bouddhisme a substituée au subconscient aupanis*h*ada ou à la monade sâ*m*khya : « Par série *(sa*m*tâna)* nous entendons les éléments matériels et mentaux se succédant sans interruption en une file qui a pour cause originaire l'action. Les moments successifs de cette file sont différents. Il y a donc évolution *(pari*n*âma)*, transformation de la série. Le dernier moment de cette évolution possède une efficace spéciale ou culminante, la capacité de produire le fruit. Il est nommé *viçe*sh*a*, moment suprême de l'évolution. »

Comme nous l'avions annoncé au début, le bouddhisme hînayâniste, tel qu'il nous apparaît chez les Vaibhâ*sh*ika, se présente donc bien à certains égards comme une sorte de phénoménisme réaliste, parfois même, dans la compilation un peu lourde mais si sérieuse, appliquée et honnête de l'*Abhidharma koça çâstra*, comme une sorte de positivisme.

Tout autre sera l'aspect des systèmes du bouddhisme mahâyâniste, à commencer par le Mâdhyamika.