La formule bouddhique des douze causes : son sens originel et son interprétation théologique / par Paul Oltramare.

Contributors

Oltramare, Paul Jean, 1854-
Royal College of Surgeons of England

Publication/Creation

Genève : Georg, 1909.

Persistent URL

https://wellcomecollection.org/works/djrggnqr

Provider

Royal College of Surgeons

License and attribution

This material has been provided by This material has been provided by The Royal College of Surgeons of England. The original may be consulted at The Royal College of Surgeons of England. where the originals may be consulted. Conditions of use: it is possible this item is protected by copyright and/or related rights. You are free to use this item in any way that is permitted by the copyright and related rights legislation that applies to your use. For other uses you need to obtain permission from the rights-holder(s).

wellcome collection

Wellcome Collection
183 Euston Road
London NW1 2BE UK
T +44 (0)20 7611 8722
E library@wellcomecollection.org
https://wellcomecollection.org

3.

La Formule bouddhique des douze causes.

Son sens originel et son interprétation théologique

par

PAUL OLTRAMARE

Professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences sociales.

ROYAL COLLEGE OF SURGEONS OF ENGLAND
LIBRARY

Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université.
1559 — 1909

GENÈVE
1909

La

Formule bouddhique

des douze causes.

Son sens originel et son interprétation théologique.

Mémoire publié à l'occasion du Jubilé de l'Université de Genève.

La

Formule bouddhique

des douze causes.

Son sens originel
et son interprétation théologique.

Par

PAUL OLTRAMARE

Professeur à la Faculté des Lettres et des Sciences sociales.

ROYAL COLLEGE OF SURGEONS OF ENGLAND
4 FEB 10
LIBRARY

GENÈVE
LIBRAIRIE GEORG & Cie
Libraires de l'Université.

1909

GENÈVE

IMPRIMERIE ALBERT KÜNDIG

I

Le sens originel de la formule.

ROYAL COLLEGE OF SURGEONS OF ENGLAND
-4 FEB 10
LIBRARY

A. *Le Pratītyasamutpāda et ses douze termes.*

Les récits de la nuit fameuse où, après sept jours d'intense méditation, le Çākyamuni, de bodhisattva qu'il avait été jusque-là, devint enfin un bouddha parfait, s'accordent à présenter comme décisive la découverte de la chaîne des causes. La solution du grave problème qui depuis longtemps obsédait sa pensée, fut pour lui la *bodhi*, l'illumination.

« Pendant la première veille, le Bienheureux fixa en « son esprit la chaîne des douze causes, dans l'ordre direct « et dans l'ordre inverse. L'ignorance est la condition « pour que se produisent les formations ; — les forma- « tions sont la condition de la conscience ; — la conscience, « du nom-et-forme ; — le nom-et-forme, des six domai- « nes, — les six domaines, du contact ; — le contact, de

« la sensation ; — la sensation, de la soif ; — la soif, de « l'alimentation ; — l'alimentation, de l'existence ; — « l'existence, de la naissance ; — la naissance, de la vieil- « lesse et de la mort ; du chagrin, de la désolation, de la « souffrance, de l'affliction et du désespoir.

« *Telle est la production de cet amas de misères* [1].

« La destruction de l'ignorance entraîne celle des for- « mations ; la destruction des formations, celle de la cons- « cience (et ainsi de suite, jusqu'au dernier terme).

« *Telle est la cessation de cet amas de misères* [2].

« Sachant qu'il en est ainsi, le Bienheureux prononça « à cette occasion cette parole solennelle : Quand les con- « ditions des choses se révèlent au sage qui médite avec « zèle, tous ses doutes disparaissent, car il connaît le phé- « nomène [3] avec sa cause.....

« Pendant la seconde veille, le Bienheureux fixa en son « esprit la chaîne des causes, dans l'ordre direct et dans « l'ordre inverse..... Sachant qu'il en est ainsi, le Bien- « heureux prononça à cette occasion cette parole solen- « nelle : Quand les conditions des choses se révèlent au « sage qui médite avec zèle, tous ses doutes disparaissent, « car il a compris la cessation de la cause.....

« Pendant la troisième veille, le Bienheureux fixa en « son esprit la chaîne des causes..... Sachant qu'il en « est ainsi, il prononça à cette occasion cette parole « solennelle : Quand les conditions des choses se révè- « lent au sage qui médite avec zèle, tous ses doutes « disparaissent, et, semblable au soleil illuminant le ciel,

[1] La formule de la production est appelée la « mauvaise voie », *micchā-paṭipadā*.

[2] La formule de la cessation est la « bonne voie », *sammāpaṭipadā*

[3] Le *dharma*.

« il disperse les armées de Māra[1] » (*Mahā-vagga,* I, 1, « 2-7)[2].

La formule s'annonce par son nom même, *Pratītyasamutpāda*[3], comme étant la loi de l'enchaînement des causes et des effets. Ce mot signifie proprement « naissance en connexion » (avec une cause antérieure). On peut le rendre par « production (ou « génération ») conditionnée ». Chacun des termes est un *nidāna,* une condition préalable. Notons tout de suite que le bouddhisme primitif ne semble avoir fait aucune distinction entre les diverses espèces de causes. Tout *dharma* est cause d'un autre *dharma,* dès que l'existence du second est liée à l'existence du premier. Comme le dit expressément un passage du Saṁyutta-nikāya (XII, 37 ; = vol. II, page 65), « le « disciple instruit et noble examine attentivement « la « génération conditionnée » : Voyez, ceci existe, quand « cela existe; ceci se produit, quand cela se produit ; ceci « n'existe pas, quand cela n'existe pas ; ceci cesse, quand « cela cesse »[4]. Un autre texte particulièrement intéressant pour toutes les questions relatives à notre formule, le Mahā-nidāna-sutta[5], désigne le rapport qui existe entre chaque terme de la série et celui dont il est la cause immédiate, en employant concurremment les quatre mots *hetu,* cause ; *nidāna,* condition préalable ; *samudaya,* origine ; *paccaya (= pratyaya),* dépendance.

[1] Māra personnifie le désir, l'existence phénoménale, la mort; bref, le mal et la souffrance sous toutes leurs formes.

[2] Les textes palis et sanscrits contiennent de nombreuses répliques de ce récit; voir, par exemple, le XXII[e] chapitre du Lalita-vistara, et le Mahā-vastu, vol. II, p. 284, sq.

[3] En pali *paṭicca-samuppāda.*

[4] La même formule se lit dans le Mahā-vastu, vol. II, p. 285, dans la Madhyamaka-vṛtti, p. 9[7], et dans beaucoup d'autres textes.

[5] Publié et traduit dans *Sept suttas palis* de Grimblot.

L'énoncé du Pratītyasamutpāda commence en général par l'ignorance, *avidyā*. Il arrive cependant que la série soit donnée à rebours [1]. L'ordre inverse a sur l'ordre naturel l'avantage d'expliquer aisément la genèse psychologique de la formule. Nous le suivrons dans l'examen rapide qu'il nous faut faire des douze articles.

Le douzième *nidāna (jarā-maraṇam, çoka-parideva-duḥkha-daurmanasya-upayāsāḥ)* pose l'existence contingente, actuelle, telle qu'elle apparaît à la pensée du bouddhiste, c'est-à-dire avec son cortège de misères morales ou physiques, au premier rang desquelles se trouve l'odieuse perspective de vieillir et de mourir.

11e *nidāna*. Cette vie misérable, que vise le douzième nidāna, c'est ma vie présente, une vie dont la qualité dépend tout entière d'une naissance déterminée. Sans naissance *(jāti)*, il ne peut y avoir vieillesse, mort et chagrin.

10e *nidāna*. La naissance ponctue l'existence ou, pour mieux dire, la série des existences d'un individu, la *jāti* suppose le *bhava*, l'existence. Or, l'existence peut avoir trois aspects différents, selon qu'elle s'écoule dans un des mondes du désir (*kāmabhava*, existence sexuée), ou dans un des mondes de la forme (*rūpabhava*, existence finie), ou dans un des mondes transcendants (*arūpabhava*, existence spirituelle). Il n'est pas inutile de savoir que le Pratītyasamutpāda ne s'applique qu'à l'existence telle qu'elle se produit sous la domination du désir.

9e *nidāna*. Le *bhava* est constitué par la série des combinaisons d'agrégats *(skandha)* à laquelle peut être rame-

[1] C'est notamment le cas du Dīgha-nikāya, 15e sutta, et du Majjhima-nikāya, 9e sutta. D'après le Lalita-vistara, la chaîne se développa d'abord à rebours dans l'esprit du Bouddha (p. 442, sq.).

née la vie d'un individu. Quelle sera, par conséquent, la condition préalable du *bhava,* sinon l'absorption, l'assimilation constante d'éléments, qui, en chaque moment de l'existence, viennent modifier la composition de ces groupes ? Pour le bouddhisme, comme pour le Sānkhya, le devenir est un processus mécanique reposant sur l'adjonction et sur l'élimination incessantes de facteurs physiques, intellectuels et moraux. La « forme » s'empare des éléments qui lui sont similaires ; de même font la sensation, l'idée, la prédisposition, la conscience. Cette sorte d'alimentation, qui renouvelle sans cesse les cinq *skandha* est ce que l'on appelle l'*upādāna*[1]. Les aliments proprement dits de l'existence individuelle sont au nombre de quatre : l'amour sensuel ; l'idée que l'on peut être sauvé par une doctrine philosophique ; la croyance que les pratiques vertueuses et ascétiques ont par elles-mêmes une vertu salutaire ; la foi en l'existence d'un moi et, par conséquent, l'espoir d'une permanence personnelle. Dans quelques passages, les quatre *upādāna* embrassent l'ensemble des « substances » nécessaires à la vie physiologique ou psychologique des êtres : ali-

[1] *Upādāna* est le nom d'action tiré du verbe *upa-ā-dā,* recevoir, s'approprier, se saisir de quelque chose, utiliser. Burnouf (*Introd.*, p. 494) le traduit par caption, attachement, conception ; il pense que, dans la série des nidāna, ce mot désigne la conception de l'individu. D'après Goldstücker (ap. Burnouf, *Introd.*, p. 496, note), c'est la cause matérielle ; c'est l'attachement, d'après Warren. M. Rhys Davids l'a rendu par « le désir de vivre » et par « combustible, aliment » ; mais, dans ces deux sens, il fait de l'upādāna la condition nécessaire, la base de la vie *subséquente*. Je pense, avec M. Oldenberg (*Buddha*, p. 267, sq.) que l'upādāna est tout simplement la prise, das Ergreifen ; il est, pour l'existence, ce que le combustible est pour la flamme : « faute d'upādāna, le feu ne brûle pas » (*Çikṣā-samuccaya*, p. 226). Quand l'élément terre entre dans la composition d'un corps vivant, il est dit *upātta*, assimilé (*ib.*, p. 245). Le Majjhima-nikāya (vol. I, p. 47 et p. 261) assimile expressément les *upādāna* à des aliments, *āhāra*.

ments matériels, contacts, perceptions intellectuelles, conscience.

8e *nidāna*. Pour que l'individu veuille se saisir des aliments qui entretiennent chez lui l'existence matérielle ou intellectuelle, il faut qu'il ait en lui un désir, désir de s'alimenter ou désir d'exister : l'upādāna a pour condition immédiatement antérieure, la *tṛṣṇā*[1], la soif. Un jour, un bhikṣu s'approche du Bienheureux ; il le salue respectueusement, s'assied à côté de lui et dit : « Vénérable, je prie le Bienheureux de m'enseigner le sommaire de la doctrine, de manière que, l'ayant entendu, je puisse demeurer solitaire, à l'écart, vigilant, zélé, attentif ». — « C'est en « s'attachant à quelque chose, bhikṣu, qu'on arrive à « l'existence ; qui ne s'attache à rien, n'arrive pas à « l'existence... En s'attachant à la forme, à la sensation, « à l'idée, aux prédispositions, à la conscience[2], on arrive « à l'existence » (*Samy.-nik.*, XXII, 30). — « Si la cons- « cience subsiste, c'est parce qu'elle cherche la forme, la « sensation, etc., et que, ayant la forme pour support, y « trouvant son point d'appui et son plaisir, elle croît, « grandit et se développe » (*ib.*, XXII, 53). — « Qu'est-ce « qui est cause qu'un homme soit ? — Le désir est ce qui « fait qu'un homme soit » (*ib.*, I, 6).

7e, 6e et 5e *nidāna*. Six sortes d'objets peuvent éveiller le désir : les formes, les sons, les odeurs, les saveurs, les impressions de la peau, les représentations. Ce qui montre le caractère subjectif de tout l'enchaînement des causes et des effets, c'est que la formule ne fait pas des formes ou des sons la condition immédiate du désir ; les formes et les sons n'existent pour moi que comme sensations

[1] Pali : *taṅhā*.
[2] Ce sont les cinq *skandha*.

(*vedanā*, 7e nidāna), et c'est la sensation qui sert de nidāna au désir. Il y a six ordres de sensations correspondant aux six catégories d'objets.

Les sensations elles-mêmes ne peuvent se former que s'il y a contact (*sparça*[1]) avec les objets extérieurs.

Pour que le contact soit possible, il faut qu'il y ait dans le sujet six organes ou plutôt six « sièges » (*ṣaḍāyatana*[2]) de l'activité sensible, l'œil, l'oreille, le nez, la langue, le corps, l'entendement. Les organes sont la condition du contact avec les objets externes et les objets de la pensée.

4e *nidāna*. Le fonctionnement des sens suppose un individu qui se distingue, en tant que moi ou sujet, de tout ce qu'il perçoit par les yeux, par l'entendement, etc., de tout ce qui est pour lui le non-moi, l'objet. Envisagé dans ce qui constitue son individualité, l'individu est le « nom-et-forme » (*nāmarūpa*). Ce terme, le bouddhisme l'a reçu des écoles brahmaniques. Il désignait dans celles-ci l'objet différencié par ses caractères visibles (*rūpa*) et marqué pour la pensée par le nom qui lui est donné (*nāma*). Forme et nom sont en effet les deux faces de tout être ; celui-ci existe de par son nom au même titre qu'en vertu de sa forme[3]. C'est bien aussi dans ce sens que les écrivains bouddhistes ont d'abord employé ce mot, en en restreignant l'emploi, il est vrai, à l'individu

[1] Pali : *phassa*.

[2] Pali : *saḷāyatana*.

[3] Voici, entre beaucoup d'autres, deux passages d'Upanishads qui montrent ce que les écoles brahmaniques entendaient par nāmarūpa : « Ceci (cet univers) n'était pas déployé. Il se déploya en noms-et-formes (c'est-à-dire en individus dont on peut dire) : Ceci est leur nom, ceci est leur forme » (*Bṛh. Ār. Up.*, I, 4, 15). — « Comme les fleuves coulent et se perdent dans la mer, en abandonnant leur nom et leur forme (*nāma-rūpe*), ainsi le sage, délivré de son nom-et-forme (*nāmarūpād*) entre dans le suprême Esprit céleste » (*Muṇḍ.-Up.*, III, 2, 8).

humain[1]. Il est tellement vrai que le nāmarūpa désigne l'individu avec toutes ses contingences, que l'on dit « voir » le nāmarūpa[2]. « En tant qu'il est nom-et-forme, « un être est engendré, naît, meurt, quitte cette vie pour « une autre, renaît. En tant qu'il est nom-et-forme, il « est possible de le désigner, de parler de lui, de le faire « connaître. Le domaine de l'intelligence et le cercle de « l'existence s'étendent autant que s'étend le nom-et- « forme. Il y a savoir autant qu'il y a nom-et-forme, ac- « compagné de conscience » (*M.-nid.-sutta,* p. 255).

3[e] *Nidāna*. Si l'on avait besoin d'une preuve de la limitation à l'individu humain de la théorie bouddhique de la causalité, nous l'aurions dans le rapport que la formule établit entre le quatrième et le troisième Nidāna. Ce qui fait de l'individu, du nāmarūpa, un être voué au désir, et, par conséquent, au devenir, à toutes les souffrances physiques et morales d'une existence essentiellement instable, c'est qu'il est un être intelligent et conscient. Le nāmarūpa a donc pour antécédent le *vijñāna*[3], la connaissance qui distingue un sujet et un objet, et qui met le sujet dans la dépendance de l'objet. Aussi, dès que disparaît le vijñāna, tout ce qui constitue le nom et la forme, se trouve-t-il supprimé en même temps : « Terre, eau, feu, « air ; ce qui est long, court, fin, grossier ; le pur, l'impur ; « où tout cela n'existe-t-il plus ? où le nom et la forme « s'évanouissent-ils sans reste ? — La conscience invisible, « infinie, lumineuse, — c'est là que n'existent plus la terre, « l'eau..., le pur et l'impur. Par la suppression de la cons-

[1] Toute leur pensée est orientée vers le salut ; ils ne s'intéressent guère qu'à ce qui favorise ou entrave l'élaboration salutaire, et aux êtres pour lesquels le salut est au moins virtuellement une réalité.

[2] Exemple : *Sutta-nipāta,* v. 909.

[3] Pali : *viññāṇa.*

« cience, tout cela disparaît[1] » (*Dīgha-nik.*, vol. I, p. 223). Le vijñāna est si bien la condition d'existence de l'individu qu'on l'a de bonne heure assimilé à la conception. A la conception commence en effet l'existence séparée de l'individu ; elle est l'acte qui fait que l'individu a un corps et un nom ; et puisque le nom-et-forme est un être conscient, la conception est bien le point initial de la conscience distincte. Aussi le vijñāna est-il considéré comme le principe vital des individus conscients. « Descend-il dans « un sein maternel, c'est un nāmarūpa qui existe ; en « sort-il, le nāmarūpa ne parvient point à la naissance en « ce monde ; et s'il se perd en la personne d'un garçonnet « ou d'une fillette (qui meurent) jeunes, le nāmarūpa « n'obtient ni croissance, ni développement, ni épa- « nouissement. » (*M.-nidāna-sutta*, p. 254).

2° *nidāna*. Cette conscience, qui oppose un moi au non-moi, transmet à l'individu toutes les tendances qui déterminent la nature de ses rapports avec les objets. Ces tendances, ce sont les « formations » ou prédispositions (*saṁskāra*)[2]. Si l'on identifie la conscience avec la conception, on dira qu'elles sont l'héritage que laissent au nouveau nāmarūpa les nāmarūpa auxquels il succède[3]. Elles méritent bien ce nom de formations, car elles sont

[1] Faire du vijñāna la condition première de ce qui a nom et forme, c'était ouvrir la porte à l'idéalisme pur des temps qui suivront. Le texte scripturaire cité plus haut, en parlant de la terre, du grossier, etc. a sans doute en vue les éléments qui sont parties constituantes de l'individu. Ne suffisait-il pas de généraliser l'idée pour que le monde objectif fût considéré comme le produit de la conscience subjective ?

[2] Pali : *sankhāra*.

[3] « Imaginations, vouloirs, inclinations, telle est la base sur laquelle « repose la conscience. Une fois la conscience établie, développée, il y « a renaissance pour une nouvelle vie » (*Saṁy.-nik.*, XII, 38, = vol. 2, p. 65).

en quelque sorte le moule dans lequel la vie est versée à mesure qu'elle s'écoule. Parfois, les textes assimilent les saṁskāra à la volonté. Cela se comprend. Tandis que tous les autres éléments — sensations, jugements, etc. — sont fournis à l'individu au fur et à mesure des phénomènes au milieu desquels se développe son existence, son vouloir, c'est-à-dire son attitude morale, ne peut être considéré par un Hindou que comme la conséquence des anciennes expériences qu'il a faites des choses et des êtres[1]. Comme ce vouloir se traduit par des actes du corps, de la parole et de la pensée, on a reporté cette division aux saṁskāra, qui, de loin, ont déterminé la qualité de ces actes.

1^er^ *nidāna*. Si les saṁskāra prédisposent l'homme à une existence dont les caractères les plus saillants sont qu'elle est tourmentée par le désir, et empoisonnée par l'attente de la vieillesse et de la mort; si l'homme porte constamment avec lui cette virtualité de misères, c'est qu'il ne sait pas. L'*avidyā*[2], l'ignorance, telle est la cause ultime des souffrances inhérentes à une existence distincte. Que l'ignorance cesse — elle cesse pour celui qui a su pénétrer et vivre les quatre « nobles vérités » — plus de formations, plus de conscience séparée, plus de naissance; la souffrance est supprimée; le salut est conquis. — « Vénérable, comment se produit la naissance pour une nouvelle vie? — Quand des êtres enlacés dans l'ignorance, en proie à la soif de vivre, prennent plaisir à se trouver tantôt ici, tantôt là, il y aura pour eux dans l'avenir

[1] Les *saṁskāra* sont, en fait, les résidus que laissent dans la conscience les opérations de la vie psychique: ils s'y condensent et jouent à peu près le même rôle que celui que la psychologie herbartienne attribue aux « masses d'aperception ».

[2] Pali: *avijjā*.

« naissance pour une nouvelle vie. — Et comment n'y a-
« t-il pas dans l'avenir naissance pour une nouvelle vie ?
« — Par la destruction de l'ignorance, l'acquisition du
« savoir et la suppression du désir de vivre[1] ».

B. *Le Pratītyasamutpāda mis en rapport avec les autres dogmes bouddhiques.*

La formule de la génération conditionnée est-elle conciliable avec les autres grandes doctrines du bouddhisme : agrégats, karman, nobles vérités[2] ?

A cette question, les adversaires du bouddhisme se sont plu à répondre négativement. Le grand penseur védantin, Çankara, relève dans son commentaire sur les sūtra de Bādarāyaṇa une contradiction entre la théorie des nidāna et l'affirmation d'agrégats momentanés[3]. Il dit aux bouddhistes : « Vous prétendez que l'existence s'explique tout

[1] *Majjh.-nik.*, vol. I, p. 294. (Dialogue de Mahākotthita et du « général de la foi », Sāriputta).

[2] *Théorie des agrégats :* pas d'être, rien que des phénomènes *(dharma)* ; ces phénomènes sont incessamment changeants, parce qu'ils sont les états momentanés d'objets ou d'individus dont le caractère propre est d'être des composés ; ces composés sont constitués par des agrégats *(skandha)*, qu'on classe en cinq catégories : formes, sensations, idées, prédispositions, conscience.

Loi du karman (ou du fruit des actes) : les phénomènes sont enchaînés les uns aux autres, et la série continue de phénomènes qui forme la vie d'un individu est liée à une série antérieure formant la vie d'un autre individu ; la qualité de la vie subséquente est déterminée par la qualité des actes accomplis dans la vie antérieure.

Les quatre vérités : la souffrance ; — l'origine de la souffrance (à savoir, le désir de passer d'une existence à une autre existence) ; — la suppression de la souffrance (extirper le désir de vivre) ; — la voie de la suppression (c'est-à-dire la justesse de la connaissance, du vouloir, de la parole, de l'action, de la vie, de l'effort, de la pensée, de la méditation).

[3] Il semble croire en effet que les bouddhistes entendent par momentanéité le remplacement à chaque instant de tout un agrégat par un agrégat entièrement nouveau.

« entière par l'enchaînement des douze nidāna, chacun « étant l'effet du précédent et la cause du suivant. Où est « alors la cause qui produit les agrégats? Aucun des ni- « dāna ne peut être cette cause, puisque, tous, ils ont « besoin des skandha pour se développer. Au surplus, la « notion de momentanéité et celle de cause sont en soi « contradictoires; ou bien il y a un lien entre la cause et « le produit, et la momentanéité est inadmissible [1]; ou bien « il n'y en a pas, et alors on n'a plus ni cause, ni effet; « toute chose produit indifféremment toute chose. » La théorie du karman lui semble aussi bien compromise : « Puisque vous niez l'âme individuelle, puisque, selon vous, « il n'y a pas de « jouisseur » en vue duquel s'accomplit « le processus des douze causes, la jouissance reste en « l'air, et le salut aussi ».

Remarquons tout de suite que si même les critiques du docteur védantin étaient justifiées, on n'aurait pas le droit de conclure à l'origine plus récente de l'une ou l'autre de ces doctrines, de celle des nidāna, par exemple. Tout indique en effet que l'enseignement du Bouddha ne fut rien moins que systématique. La théorie des agrégats, la loi du karman et la formule de la causalité avaient à ses yeux une égale importance pratique; il les a donc juxtaposées. Si elles sont incompatibles entre elles, cela ne prouve qu'une chose, c'est qu'elles ne sont pas nées dans sa pensée en connexion les unes avec les autres.

Mais cette explication ne vaut que pour le maître. Ne fût-ce que pour pouvoir répondre à leurs adversaires, les disciples ont très vite senti la nécessité d'établir des contacts entre les doctrines fondamentales. Il est intéressant

[1] En vertu de l'axiome que la cause se prolonge dans son effet.

de voir comment les raccords furent faits au plus ancien stade de la théologie bouddhique.

Les Écritures canoniques ont mis au neuvième nidāna le lien entre les agrégats et la formule causale. Ce n'est pas sans de bonnes raisons. Si l'*upādāna* n'est pas autre chose que l'absorption par le *nāmarūpa* d'éléments nouveaux, il résume en son nom les agrégats matériels et mentaux qui viennent sans cesse alimenter la vie. Un discours attribué au Bouddha nous fait connaître le rôle important que les skandha jouent dans l'histoire morale de l'individu. S'adressant au brahmane Māgandiya qu'il vient de catéchiser, le Bienheureux s'exprime ainsi : « Tu connaîtras « la santé, tu verras la délivrance; et, à cause de cette vue, « t'abandonneront le désir et l'attachement que tu as pour « les cinq sortes de prises [1]. Tu te diras : Longtemps, hé- « las ! j'ai été avili, dupé, égaré par mon cœur. Car je « m'alimentais absorbant la forme ; je m'alimentais absor- « bant la sensation, l'idée, les formations, la conscience. A « cause de cette alimentation, le devenir existe ; à cause du « devenir, la naissance ; à cause de la naissance, la vieil- « lesse, la mort, le chagrin... Et ainsi naît et croît tout cet « amas de souffrances. » (*Majjh.-nik.*, vol. I, p. 511, sq.)

Le karman, en tant que cause déterminant d'avance l'existence physique et morale de l'individu, est représenté dans la série des nidāna par les « formations ». Celles-ci se manifestent en effet dès la conception, et sont comme la cristallisation de ce que l'individu a fait, dit ou pensé dans une vie antérieure [2].

[1] Les *upādāna-kkhandha*.

[2] M. Warren (*Buddhism in translations*) substitue purement et simplement *karman* à *saṁskāra* dans la série causale. C'est aller un peu loin. A prendre les choses rigoureusement, les saṁskāra sont pour l'individu la conséquence de son karman. Un traité mahayaniste, le Daça-

Quant à la formule des quatre vérités, elle a été rattachée de plusieurs manières à celle de la génération conditionnée. Dans un grand nombre de textes, l'énumération des douze articles est suivie de ces mots : « et c'est ainsi « que naît tout cet amas de misères », comme si le Pratītyasamutpāda n'était dans son ensemble que le développement de la deuxième des nobles vérités. Dans d'autres, la première vérité est donnée expressément comme l'équivalent des onzième et douzième nidāna : « Qu'est-ce que « la souffrance? La naissance est souffrance; la vieillesse « est souffrance; la mort est souffrance; le chagrin... est « souffrance. En un mot, les cinq sortes de prises sont « souffrances ». (*Majjh.-nik.*, vol. I, p. 185.) Le Sutta-nipāta fait de la misère la conséquence immédiate de l'ignorance, des saṁskāra, de la conscience, et même de beaucoup de choses qui ne figurent pas dans la liste officielle des nidāna. D'autres recueils, pour établir un lien plus intime encore entre les deux grandes formules, les emboîtent l'une dans l'autre. L'Anguttara-nikāya, par exemple, remplace dans l'énoncé des quatre vérités, la deuxième par l'énumération des douze causes de production : à cause de l'ignorance, les saṁskāra, etc. ; et la troisième par l'énumération, en sens inverse, des douze causes de cessation (III, 61, 11, sq. = vol. I, p. 177).

C. *Le Pratītyasamutpāda interprété par les savants occidentaux.*

Quel but le Bouddha poursuivait-il quand il mettait la formule des douze nidāna au centre de son enseignement

bhūmika-sūtra enseigne que la « continuité » du karman est produite par les saṁskāra *et* le bhava.

doctrinal? Il ne suffit pas de comprendre chaque article séparément pour saisir la portée générale du Pratītyasamutpāda. Passons rapidement en revue quelques-unes des explications proposées par les savants les plus autorisés; leur diversité prouvera combien il est difficile de ramener la série entière à un principe unique et précis.

Eugène Burnouf (*Introduction à l'histoire du Boudhisme indien*), p. 486, sqq.) : Le pratītyasamutpāda[1], « la production des causes successives de l'existence », c'est, en douze actes, le processus par lequel l'être phénoménal sort du non-être. De la première à la douzième de ces causes, les termes expriment des notions de moins en moins générales. L'avidyā est à la fois le non-être et le non-savoir. Le nāmarūpa représente ce qu'il y a de plus extérieur dans l'individualité, mais cette individualité est encore celle d'un être idéal, type de l'être réel. C'est à l'instant de la conception, par l'upādāna, que le type se réalise; le neuvième nidāna ouvre la série des formes matérielles. Le bhava est l'existence morale de l'individu, telle qu'elle résulte du mérite et du démérite acquis dans les précédentes existences. C'est le bhava qui détermine, à la naissance de l'individu, sa nouvelle forme d'existence (*jāti*).

Childers (*Colebrooke's Life and Essays*, ed. Cowell, vol. II, p. 454) pense qu'on a tort d'interpréter le pratītyasamutpāda comme s'il représentait une évolution dont tous les termes s'enchaînent réciproquement. Chaque nidāna est en lui-même une cause de l'existence. Ce qui peut paraître arbitraire dans l'arrangement de la formule n'a donc aucune importance.

M. Kern (*Manual of indian Buddhism*, p. 47, sq.)

[1] Dans le *Lotus de la Bonne Loi*, p. 530, et dans l'*Introduction*, p. 624, il traduit ce terme par « production connexe des causes ».

croit que la série tout entière est l'imitation ou l'adaptation de quelque ancien mythe cosmogonique décrivant poétiquement la création et la destruction du monde, c'est-à-dire les phases successives qu'on observe dans les phénomènes de la vie et de la nature, à partir du moment où la lumière et le monde émergent de l'obscurité et du chaos. La première étape est celle du sommeil *(avidyā)*. L'homme s'éveille ; dans ce premier état de demi-conscience, il n'a encore que de vagues impressions *(saṁskāra)* ; mais, bientôt, la conscience devient claire *(vijñāna)* ; les organes *(ṣaḍāyatana)* entrent en contact *(sparça)* avec les objets extérieurs : c'est la sensation *(vedanā)*. La sensation amène l'homme à vouloir obtenir ce qui lui paraît désirable *(tṛṣṇā)* ; ce besoin est assez intense pour que l'homme s'efforce de produire un état de choses différent de celui qui a éveillé en lui le désir *(upādāna)*. Après une phase de transition (le devenir, *bhava*), une nouvelle existence se forme *(jāti)*, destinée à mourir *(maraṇa)*, puisqu'elle a commencé.

M. Oldenberg (*Buddha*, p. 254, sqq.), qui a soumis à une étude approfondie le « nexus causal de la naissance » aboutit à un résultat qui se rapproche beaucoup de l'interprétation devenue officielle dans la théologie bouddhique. Du troisième au huitième, tous les termes, dit-il, s'enchaînent naturellement ; ils décrivent la vie présente de l'individu. Les deux premiers articles portent sur l'existence antérieure de l'individu actuel : l'ignorance où il était des quatre vérités s'est traduite pour lui en saṁskāra ou tendances ; les saṁskāra ont déterminé la forme de son organe de la connaissance *(vijñāna)*, et celui-ci a déterminé ensuite son nom et sa corporalité pour l'existence présente. Les trois dernières propositions concer-

nent la vie future ; elles font donc sortir le devenir de « la prise de l'existence », la naissance du devenir, la mort de la naissance. Prise dans son ensemble, la formule embrasse donc toute la vie individuelle, dans sa cause (*nidāna* 1 et 2), dans son développement actuel (3 à 9), dans ses conséquences futures (10-12).

M. Warren (*Buddhism in translations*, p. 115), trouve dans la formule une double mention de la production d'un être humain, d'abord au quatrième nidāna, où, par l'effet de l'ignorance et du karman [1], il apparaît comme conscience et comme nom-et-forme ; et puis au huitième, où il naît par l'effet du désir et du karman [2]. Le nom d'existence est réservé à cette seconde instance. En somme, le pratītyasamutpāda est un assemblage d'au moins deux morceaux indépendants, qui avaient cours au temps du Bouddha et que celui-ci a soudés ensemble. Il se peut cependant qu'il ait de son chef ajouté les deux premières propositions à la formule originelle.

M. Senart (*Mélanges de Harlez*, p. 281, sqq.) voit dans la nomenclature des nidāna « une construction plus ou moins tardive où sont amalgamées, sans un ordre logique sévère, des catégories primitivement indépendantes, différentes dans les termes, quoique assez équivalentes pour le sens, de sorte qu'il faudrait se garder d'y chercher une théorie autonome sortant tout armée d'une spéculation maîtresse d'elle-même ». Non seulement la formule est flottante, mais encore elle contient à deux reprises la série des *skandha* [3]. Ce qui trahit aussi son origine secondaire et

[1] Je rappelle que M. Warren a constamment substitué le mot karman au mot saṁskāra.

[2] Cette fois, c'est l'upādāna que M. Warren appelle karman.

[3] D'abord dans les termes 2-8, et puis dans le neuvième. M. Senart pense en effet qu'*upādāna* et *upādāna-skandha* sont équivalents. Je crois

son caractère composite, c'est la présence en tête de l'énumération de deux termes empruntés au Sānkhya-Yoga. Si l'on avait conservé à l'avidyā la valeur d'un principe ontologique, on comprendrait qu'elle ouvrît la série; dès qu'elle n'est plus que l'ignorance de la loi du salut, la première place ne lui convient pas.

D'après M. Jacobi (*Nachrichten v. d. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen,* 1896, p. 1, sqq.), il y a une frappante analogie entre la chaîne des douze causes et la série des 25 *tattva,* entre lesquels le Sānkhya a, lui aussi, établi un étroit rapport de cause et d'effet. Les ressemblances sont trop grandes pour que les deux formules soient indépendantes l'une de l'autre; il s'agit donc avant tout de savoir laquelle est originale et laquelle empruntée. Dans le Sānkhya, la théorie évolutionniste est conséquente et intelligible; elle se présente comme une tentative faite pour établir une relation rationnelle entre l'être immuable, *puruṣa,* et le monde phénoménal, *prakṛti.* Dans le bouddhisme, au contraire, l'élimination de la notion d'un *ātman* a enlevé toute base à la théorie, et celle-ci s'est effondrée en un amas de matériaux incohérents. Comme il y avait là pourtant des idées dont la valeur était indépendante de la théorie pour laquelle elles avaient été mises en œuvre primitivement, le Bouddha a pu les utiliser sans inconvénient. Du moins est-il certain, quoi que disent à cet égard les Ecritures palies, que sa part d'originalité dans l'élaboration de cette doctrine, est nulle ou peut s'en faut.

aussi que, malgré les textes cités par M. Oldenberg, *Buddha,* p. 271, il est impossible de faire une distinction précise entre ces deux termes. Peu importe. Les articles 2-8 sont les skandha, en tant que faisant déjà partie de l'individu; l'upādāna est l'absorption des skandha que le jeu de la vie amène sans cesse dans l'organisme.

M. Kirste *(Album Kern,* p. 75, sqq.) : Le pratītyasamutpāda est la description d'une évolution dont les phases successives sont, non pas des changements qui se produisent dans un organisme, mais des entités existant en elles-mêmes et disparaissant chacune entièrement pour faire place à la suivante. L'existence se manifeste d'abord par de vagues tendances (2)[1] qui, précisées et clarifiées par la conscience (3), font place à l'idée (4). Le contact de l'idée avec ce qui lui est externe aboutit à la production d'une série d'entités qui appartiennent à l'ordre des choses intelligibles (5, 6 et 7); le dernier de ces concepts, le désir (8) n'est pas autre chose que la tendance à se réaliser. Il se réalise (9), c'est la conception (10), le commencement de la vie réelle. Celle-ci se manifeste par la naissance (11) et se termine par la mort (12). Quant à l'avidyā, l'inconscient, si le Bouddha l'a intercalée entre la mort et les saṁskāra, c'est une concession qu'il faisait à la vieille tradition hindoue, pour laquelle l'ignorance est la cause du recommencement perpétuel de l'existence : l'avidyā représente le sommeil sans rêve qui sert de transition entre la mort et la vie.

M. Pischel *(Leben und Lehre des Buddha,* p. 65, sqq.) pousse encore plus loin que M. Jacobi l'identification des formules enseignées par le bouddhisme d'une part, et le Sānkhya de l'autre. Si le bouddhisme explique l'existence par les résidus des vies antérieures, résidus qui sont eux-mêmes la suite nécessaire de l'ignorance; s'il voit, par conséquent, dans la suppression de cette ignorance la fin de la misère universelle — le Sānkhya aussi fait de l'ignorance la cause de la vie phénoménale; et l'ignorance, par

[1] D'après M. Kirste, les saṁskāra seraient les « Stimmungen », c'est-à-dire quelque chose comme la tonalité générale de la vie.

les empreintes que le jeu de la vie laisse dans l'organe de la pensée, perpétue la souffrance jusqu'au moment où l'âme arrive à se distinguer radicalement de ce qui n'est pas elle. *Buddhi* et *vijñāna, ahaṁkāra* et *nāmarūpa* sont aussi des termes équivalents. Dans l'idée qui lui a donné naissance, comme dans les termes qui la composent, la théorie presque tout entière a été empruntée au Sānkhya-Yoga.

M. Deussen (*Geschichte der Philosophie,* I, III, p. 163, sqq.) : Le pratītyasamutpāda est issu de la contamination de la formule des quatre vérités avec celle des *skandha*. L'idée que l'existence misérable a pour cause le désir, est développée dans les nidāna 8-12; les cinq skandha par le dédoublement de l'un d'entre eux, remplissent les numéros 2 à 7; c'est au Védanta qu'a été empruntée la notion de l'avidyā, cause première du monde phénoménal. Toute la théorie déraille au 8e nidāna : si la *tṛṣṇā* est la cause de l'existence, elle est nécessairement la source profonde de l'être, le vouloir vivre; au contraire, en tant que résultat de la sensation, elle ne peut être que le désir qui se manifeste dans la vie contingente. On a donc réuni artificiellement sous un même mot des notions qui appartiennent à deux ordres absolument différents. En somme, cette formule ne mérite pas l'attention qu'on lui a prêtée; elle s'harmonise mal avec la doctrine des quatre vérités; et comme celle-ci est le plus authentique des dogmes bouddhiques, elle trahit par là son origine récente.

La revue que nous venons de faire est singulièrement décourageante. La formule causale a été tournée et retournée de toutes les manières; on a essayé de la couper à quatre ou cinq places différentes et de lui appliquer les réactifs les plus divers. Avec peu de succès, semble-t-il,

puisqu'on reprend toujours à nouveaux frais l'obsédant problème. Doit-on conclure, avec M. Deussen, que le Pratītyasamutpāda est le produit bâtard d'idées hétérogènes, et que sa phraséologie d'emprunt ne cache aucune pensée digne de ce nom?

D. *Quel but le Bouddha voulait-il atteindre en enseignant la série des douze causes?*

Une chose est certaine, le Bouddha n'a pas voulu, par le Pratītyasamutpāda, donner la formule de la causalité universelle. Cette théorie n'intéresse que l'homme.

Son but n'a pas été non plus de donner la formule de la vie humaine. Ceux qui ont cru voir dans la chaîne des nidāna un schème plus ou moins compliqué de la vie, se sont évidemment laissé influencer par la présence de la vieillesse et de la mort dans l'énoncé du dernier article. Mais si le Bouddha avait eu réellement l'intention de faire de la mort le point final de l'évolution dont il énumérait les phases, aurait-il ajouté l'interminable composé qui exprime l'idée de la souffrance sous ses diverses faces[1]? Loin de vouloir marquer par la fin de la série la fin d'une existence, il a tenu à ce que le mot de douleur fût le dernier prononcé[2]. Très significative aussi, la place que la

[1] Quelques textes, il est vrai, n'ajoutent rien à *jarā-maraṇam*, vieillesse et mort. Ainsi le Çālistambasūtra (dans Çikṣāsam. p. 220, 222, 224) et le Lalita-vistara, p. 442. Mais ces ouvrages sont de date relativement récente. Il est vrai que, dans plus d'un passage considéré comme canonique, on se contente, à propos du douzième nidāna d'expliquer les mots *vieillesse* et *mort*. Voir, par exemple, *Saṁy. Nik.* XII, 4, 16 (vol. II, p. 7, sq.).

[2] De même les quatre « épouvantes » qu'on ne peut ni éviter par la fuite, ni écarter par des formules ou des remèdes, sont énumérées dans cet ordre: vieillesse, maladie, mort, malheur (*Çikṣās.*, p. 206, sq.).

naissance occupe dans la nomenclature. Supposer, comme on a fait de très bonne heure, que la seule naissance expressément mentionnée concerne une existence ultérieure, et que celle d'où dépend la vie présente se dissimule entre le troisième et le quatrième nidāna, c'est faire une hypothèse gratuite et presque désespérée.

Il n'y a pas lieu d'ailleurs de penser que le Bouddha ait jamais été sollicité par le problème de la vie. Pas plus que pour le Sānkhya, la vie ne constitue pour les bouddhistes un phénomène spécial[1]. Les processus psychiques et physiques ont un caractère entièrement mécanique; nulle part, on ne voit qu'une distinction ait été faite entre le monde organique et le monde inorganique.

La question à laquelle la théorie des nidāna est censée apporter une réponse, n'est donc pas : Qu'est-ce que la vie ? Elle est : Pourquoi la vie est-elle ce qu'elle est ? Le fait ultime qu'il s'agit d'expliquer, c'est l'existence empoisonnée par la souffrance physique et morale[2]. Mieux encore, le pratītyasamutpāda envisage la misère en elle-même, indépendamment du sujet misérable, comme si elle évoluait *in abstracto,* par la seule force de l'avidyā. Le Bouddha a voulu que ses disciples se dissent : Je mène une vie douloureuse, une vie dont la plus terrible souffrance est la nécessité de vieillir et de mourir, parce que je suis né ;

[1] On parle cependant quelquefois de la vie comme d'une force à part. Mais bien loin qu'elle soit alors mise en relation avec les nidāna, les passages où cette notion apparaît, sont évidemment l'écho de croyances populaires. « En vérité, les sens existent en vertu de la vie *(āyu)* — le même mot *paṭicca*, en conséquence de, qui exprime dans notre formule la relation de l'effet à la cause —; la vie elle-même a pour cause la chaleur, et la chaleur a pour cause la vie .... Point de vie sans chaleur ; point de chaleur sans vie » (*Majjh.-nik.*, vol. I, p. 295).

[2] Quelquefois, le mot souffrance résume à lui seul le 12e nidāna. Ainsi *Saṁyutta-nikāya*, XII, 23 où l'on nous dit que le « secret » *(upanisā)* de la souffrance, c'est la naissance; celui de la naissance, l'existence, etc.

je suis né, parce que j'appartiens au monde du devenir ; je deviens, parce qu'incessamment j'alimente en moi l'existence ; je l'alimente, parce que j'ai des appétits ; j'ai des appétits, parce que j'ai des sensations ; je sens, parce que j'entre en contact avec le monde extérieur ; ce contact vient de ce que j'ai des sens qui fonctionnent ; mes sens fonctionnent, parce que je m'oppose comme individu au non-moi ; je suis un individu, parce que ma conscience est imbue de l'idée de la personnalité ; cette conscience a été ainsi faite par mes expériences antérieures ; celles-ci ont infecté ma conscience parce que je ne savais pas.

Si le Bouddha a jugé indispensable de démonter ainsi le mécanisme de la misère, ce n'est pas par curiosité de philosophe. Il a voulu apprendre à ses disciples que la misère ne vient point à l'homme de quelque agent externe échappant à sa prise ; et qu'elle n'est pas non plus inhérente à une substance immuable, ce qui la rendrait elle-même incurable. Buddhaghoṣa, le plus grand des théologiens bouddhistes, a mis en lumière cette double intention du maître, quand il a dit : « La roue de l'existence roule « sans « cause personnelle » et sans « récipient passif. » « Puisque tous les facteurs de l'être, les formations et les « autres, existent en vertu de leurs causes respectives, « l'ignorance, etc., la roue de l'existence exclut, pour le « retour d'une nouvelle naissance, toute cause telle que « le dieu Brahma... ; elle exclut aussi toute âme qui serait « le récipient passif du bonheur et de la misère, cette « âme à laquelle on pense, quand on dit : Moi qui parle « et qui sens. C'est ainsi qu'il faut comprendre les mots « sans cause personnelle et sans récipient passif » (*Visuddhi-magga*, ch. XVII, p. 175, Warren). Le Pratītyasamutpāda est une tentative d'expliquer la qualité de la vie,

sans qu'interviennent ni la notion d'âme, ni la notion de Dieu. C'est là sa portée négative[1].

Il a aussi une valeur positive. Il affirme que la souffrance est « dépendante ». Dépendante, ne naissant pas d'elle-même, elle peut être détruite. Et comme, en dernière analyse, elle dépend de la volonté de l'homme[2] qui souffre, et d'elle seule, il ne tient qu'à l'homme de la détruire. Qu'il supprime l'ignorance, plus de formations, plus de conscience individualisée, plus de désir, plus de naissance ni de misère. « La vieillesse et la mort se sont-« elles « faites » d'elles-mêmes ? ont-elles été faites par « autrui ? ou bien encore proviennent-elles à la fois d'elles-« mêmes ou d'autrui ? » Toutes ces alternatives sont successivement niées. A cette question : pourquoi y a-t-il vieillesse et mort ? une seule réponse est possible : « La « vieillesse et la mort ont pour cause la naissance, etc., « etc. » (*Saṁy.-nik.*, XII, 67)[3].

Le principe général est donc : tout phénomène n'existe qu'en raison d'un autre phénomène, sa cause immédiate.

[1] La croyance en la réalité d'un moi étant beaucoup plus tenace que la foi en un Dieu personnel, c'est la première que le bouddhisme du moyen âge s'applique surtout à déraciner à l'aide de notre formule. « Le monde constate directement la production des êtres en vertu de leurs causes respectives ; comment peut-il croire à l'existence d'une âme ? C'est être plongé dans des ténèbres sans pareilles que de ne pas voir le Pratītyasamutpāda, qui est, et de s'absorber dans la contemplation d'un *ātman*, qui n'est pas. Si la nuit empêche d'apercevoir les choses qui existent, elle ne fait du moins pas voir celles qui n'existent pas » (Asanga, *Sūtrālaṁkāra*, VI, 4).

[2] Comme le Pratītyasamutpāda ne concerne que des phénomènes qui se passent dans l'homme, les théologiens l'ont qualifié d'*ādhyātmika*, interne, de même qu'ils appellent *ādhyātmika* l'élément terreux dont est formé le corps humain, etc.

[3] La même loi s'applique à tous les phénomènes : « Un fruit comme le bimba (une sorte de cucurbitacée) ne s'est pas fait de lui-même et n'a pas été fait par un autre ; il naît en vertu d'une cause ; il cesse par la cessation de la cause » (*Samy.-nik.*, V, 8).

Que dans l'application de ce principe, il y ait des bizarreries et des enfantillages, personne n'en disconviendra. Le Bouddha n'a évidemment pas approfondi la notion de cause. Il n'est pas sûr cependant que son impuissance à établir dialectiquement la loi impliquée dans le Pratītya-samutpāda, en ait diminué beaucoup la valeur religieuse et pédagogique. Il s'agissait, non pas de faire la théorie de l'univers ou de la vie, mais d'enseigner que l'homme ne doit chercher en dehors de lui-même ni l'origine de sa misère morale, ni le moyen de s'en débarrasser[1]. Si insuffisante qu'elle fût, la formule des douze nidāna atteignait bien, semble-t-il, le but tout pratique que se proposait son auteur.

[1] Le salut aussi ne dépend que de l'homme : « Les ascètes et les brahmanes qui ont dit que les idées naissent en l'homme et disparaissent sans cause et sans antécédent, se sont gravement trompés... Par l'éducation de soi-même, on fait naître certaines idées, on en détruit d'autres » (*Digha-nik.*, vol. I, p. 180, sq.).

Dire que la souffrance existe d'elle-même, c'est supprimer toute possibilité d'en être jamais délivré. Dire qu'elle est l'œuvre d'autrui, c'est nier que la qualité de l'existence actuelle soit le fruit des existences passées. Dans le premier cas, on est un « éternaliste », *çāçvatavādin*, car on affirme la continuité indéfinie du monde phénoménal ; dans le second, on est un « destructionniste », *ucchedavādin*, car on pose la possibilité de l'anéantissement, sans que le fruit des actes ait été récolté. Le Bouddha évite ces deux écueils en enseignant « la voie moyenne » : « L'ignorance est la condition pour que se produisent les formations, etc., etc. » *Saṁy. Nik.* XII, 17 = vol. II, p. 20).

II

Le Pratītyasamutpāda interprété par les théologiens.

A. *Variantes anciennes.*

Dès les plus anciennes écritures canoniques, le Pratītyasamutpāda apparaît sous la forme que nous avons étudiée jusqu'ici, c'est-à-dire avec l'ignorance pour point de départ et le désespoir comme aboutissement de son dernier terme. C'est aussi celle qui s'est perpétuée ordinairement dans le bouddhisme de toutes les époques et de toutes les sectes.

Quelques textes cependant reproduisent la formule avec des modifications plus ou moins profondes. Ces variantes ne laissent pas de surprendre celui qui sait que peu de religions ont, autant que le bouddhisme, figé en schèmes stéréotypés leurs doctrines fondamentales. J'indiquerai sommairement quelques-unes de celles qui passent pour remonter au Bouddha lui-même. S'il n'est pas toujours facile de s'expliquer ces déviations, il importe du moins

de constater leur existence. Il en est d'ailleurs qui trahissent une tendance à mettre quelque chose de nouveau dans la série causale.

Remarquons d'abord que l'énumération peut être coupée en deux tronçons, commandés l'un par l'ignorance, l'autre par le désir, *tṛṣṇā*. Un ouvrage pali qui jouit d'une grande autorité, le *Chemin de la Pureté,* cite ces deux déclarations du Bienheureux : « Je vous l'ai dit, bhikṣu, « on ne peut discerner le commencement de l'ignorance, « ni dire : Avant un moment donné du temps, il n'y avait « pas d'ignorance, et l'ignorance a surgi à ce moment-là... « Je vous l'ai dit, bhikṣu, on ne peut discerner le premier « commencement du désir, ni dire : « Avant un moment « donné du temps, il n'y avait pas de désir, et le désir a « surgi à ce moment-là [1]. »

Un ouvrage auquel j'ai déjà fait plusieurs emprunts, le Mahā-nidāna-sutta, non seulement tronque la série en supprimant les deux premiers nidāna, mais encore établit

[1] *Visuddhi-magga*, p. 171 (Warren). On trouvera dans l'Anguttara-nikāya, V, p. 113 et 116, et, dans le Nettipakaraṇa, p. 86 et 109, des passages tout semblables à celui que cite ici Buddhaghoṣa. Ce théologien essaie de justifier cette distinction, en disant que l'ignorance et le désir sont tous deux les points de départ de l'existence, la première d'une série de vies misérables, le second d'une série de vies fortunées. L'explication est trop artificielle pour être juste. Je rappelle que l'*avidyā* (ou *dṛṣṭi*, l'opinion) et la *tṛṣṇā* sont constamment données dans certains ouvrages récents comme les deux faits primaires de la vie morale de l'homme « ordinaire », et qu'elles commandent, l'une la série des dépravations intellectuelles, l'autre celle des dépravations affectives. Ignorance et désir sont l'héritage que l'homme reçoit de ses existences antérieures ; aussi les pose-t-on comme identiques à ces *saṁskāra* qui ont pour conséquence la conscience (*Nettip.* p. 65). Le bouddhiste s'applique à les détruire, le désir, en réalisant l'apaisement, *çamatha ;* l'ignorance, en parvenant à la connaissance intuitive parfaite, *vipaçyanā*. Remarquons, en passant, que le Nettipakaraṇa (p. 50) fait du *çamatha* l'aboutissement de la voie douloureuse, et de la *vipaçyanā* le terme de la voie heureuse (ou facile).

entre le troisième et le quatrième un rapport de réciprocité. Si le nom-et-forme, dit-il [1], a pour condition la conscience, la conscience a pour condition le nom-et-forme. Dépendant l'un de l'autre, *vijñāna* et *nāmarūpa* ont été comparés à deux faisceaux de roseaux qui ne se maintiennent debout qu'appuyés l'un contre l'autre *(Saṁy.-nik.,* XII, 67).

L'ignorance n'est pas toujours donnée comme étant la cause première de l'existence misérable de l'individu. Le neuvième sutta du Majjhima-nikāya place au delà de l'*avidyā,* les « infections » *(āsava)* [2], c'est-à-dire les diverses formes du mal. « Que naissent les āsava, dit ce « texte, alors naît aussi l'ignorance ; que soient supprimés « les āsava, l'ignorance est supprimée. » Et réciproquement, « par la naissance de l'ignorance, naissance du mal ; par la destruction de l'ignorance, destruction du mal » *(Majjh.-nik.,* vol. I, p. 54, sq.). Le cercle, dans le Mahā-nidāna-sutta, se formait entre le 3e et le 4e nidāna ; il se forme ici entre le mal et le principe initial de l'enchaînement des causes.

Enfin, un passage du Sutta-nipāta (p. 135, sqq.) énumère les causes de la souffrance en une liste très étendue dans laquelle figurent les nidāna traditionnels jusqu'à l'upādāna, mais place en tête, avant l'avidyā, par conséquent, les *upadhi,* c'est-à-dire l'ensemble des facteurs qui individualisent l'existence.

[1] *Sept suttas pâlis* (Grimblot), p. 255. On trouve, *Saṁy.-Nik.*, XII, 65, la même formule suivie d'un corollaire qui n'est que la variante d'un passage cité plus haut (p. 14) : « Un être est engendré, naît, meurt, quitte « cette vie pour une autre, renaît, en tant qu'il est une conscience con- « ditionnée par le nom-et-forme, un nom-et-forme conditionné par la « conscience ».

[2] Il est à remarquer que l'avidyā figure dans la liste des « infections » (à côté du plaisir sensuel, de l'existence et de l'hérésie).

Nous avons, dans ce dernier exemple, comme un premier essai d'une refonte partielle de la formule, et, dans les deux précédents, la preuve qu'on a vite commencé à convertir en série récurrente ce qui, dans le principe, était une série progressive.

B. *Le Pratītyasamutpāda interprété comme une formule générale de l'existence.*

La définition que les anciens textes donnent de l'ignorance, — ignorance des quatre vérités, et non pas ignorance métaphysique, comme est celle qui attribue la réalité au monde extérieur — ; la manière dont est énoncé le douzième terme de la série ; d'autres indices encore nous ont permis d'affirmer que le Pratītyasamutpāda n'a pas eu d'abord pour objet de donner une formule de la vie, d'en montrer par exemple l'impermanence et le constant recommencement. A l'origine, tout au moins, et dans l'intention de son auteur, sa portée semble avoir été exclusivement morale et pratique. De ce point de vue, nous avons pu, sans artifice et sans difficulté, reconnaître les relations qui existent entre chaque article et ses voisins immédiats. Comme nous devons admettre, jusqu'à preuve du contraire, que les théories bouddhiques ne sont pas absolument dénuées de logique et de sens commun, on m'accordera qu'une interprétation simple et naturelle a le plus de chances d'être vraie.

L'explication que j'ai proposée soulève sans doute une grave objection. Elle s'écarte notablement de celles qui ont eu cours dans la théologie bouddhique. Mais il n'y a pas là, je pense, une raison suffisante pour lui opposer

une fin de non-recevoir. Que de fois, en effet, les formules ou les pratiques ont été conservées pieusement, alors que se modifiait du tout au tout le sens qu'on y attachait! Wundt a accumulé les exemples de ces substitutions de motifs dans les trois volumes qu'il a publiés sur le mythe et la religion.

La théologie ne pouvait manquer de voir dans la chaîne des causes l'expression du pessimisme radical, universel, qui faisait le fond de la doctrine bouddhique.

Tout d'abord, le Pratītyasamutpāda pose la relativité des phénomènes. Or toute dépendance est une souffrance. Il n'y a de bonheur que dans l'absolu ; car seul « ce qui « n'est pas dépendant est stable ; le stable est tranquille ; « le tranquille n'a pas de désir ; là où le désir n'existe pas, « n'existent pas l'allée et la venue ; pas d'allée ni de « venue, donc pas de mort ni de naissance ; pas de mort « ni de naissance, donc ni ce monde-ci, ni l'autre ; et c'est « la fin de la souffrance » (*Udāna,* p. 81).

D'autre part, les bouddhistes, comme tous les Hindous, sont obsédés par l'idée du recommencement perpétuel de l'existence : l'histoire de l'univers se compose d'une suite infinie de créations et de dissolutions ; l'individu passe d'une vie à l'autre, pour monter, pour descendre, sans que jamais il y ait pour lui un gain assuré, un progrès réel. La vie est impermanente, parce qu'elle est phénoménale ; elle se répète sans cesse, parce que tout phénomène est à la fois effet et cause et que l'évolution des phénomènes n'est rien moins que « créatrice ». Or ce sont aussi des phénomènes que le Pratītyasamutpāda veut expliquer, et c'est une relation causale qu'il établit entre eux. On enseigna donc que les douze nidāna sont la représentation schématique, mais complète, de la vie

humaine, et que, comme la vie, la chaîne qu'ils forment se déroule sans fin[1].

La formule se trouve maintenant appliquée à la vie tout entière, physique, affective, intellectuelle. Se prêtait-elle à un pareil élargissement?

Un de ses termes, le quatrième, a offert la prise nécessaire. Il a suffi d'interpréter le mot *nāmarūpa,* non pas conformément à son histoire déjà longue, mais en le décomposant en ses deux éléments, et en donnant à *rūpa* le sens de forme matérielle, de matière. C'est ce que font déjà certains écrits canoniques. Le Saṁyutta-nikāya, par exemple, définit ce terme en disant que *nāma* comprend la sensation, la perception, l'idée, le « contact », l'attention, et en faisant de *rūpa* l'équivalent des quatre éléments (XII, 2). Le Milindapañha donne de ce nidāna une explication semblable : « Que signifie nom, que signifie « forme dans le mot *nāmarūpa* ? — Ce qui est grossier, « c'est la forme ; ce qui est subtil, c'est le nom. — Pour- « quoi le nom et la forme ne renaissent-ils pas séparé- « ment ? — C'est qu'il y a entre eux un rapport de dépen- « dance ; ils entrent ensemble dans l'existence. Il n'y a pas « de forme, où il n'y a pas de nom » (p. 49).

Buddhaghoṣa est plus explicite : « Le *nāmarūpa,* dit-il, « résulte de l'ensemble des cinq *skandha,* c'est-à-dire de « quatre *skandha* à commencer par la sensation, et du

[1] Le Daçabhûmikasûtra voit dans notre formule l'indication de trois « continuités », *avyavaccheda,* différentes, celle de la voie du péché (nidāna, 1, 8, 9), celle de la voie de l'acte (nid., 2, 10) ; celle de la voie de la souffrance, (nid. 3-7, 11, 12). — Un autre traité mahayaniste, le Çālistambasûtra, enseigne que le Prat.-Sam. est formé de termes qui sont réciproquement causes et conditions les uns des autres : *anyonyahetuko* (lire : *-hetuto*) *'nyonyapratyayataḥ... anupravartate* (*Çikṣā-sam.*, p. 224).

« *skandha* de la forme[1] ». Rien de plus simple, comme on voit. Le *rūpa* est le premier des *skandha;* on considérera *nāma* comme l'équivalent des quatre autres *skandha,* et le *nāmarūpa* désignera, non plus l'individualité, mais l'individu lui-même, avec, en première ligne, ses caractères physiques : « Le nom, dit en effet le même docteur dans son *Chemin de la Pureté,* ce sont les trois *skandha,* à commencer par la sensation[2]; la forme, ce sont les quatre éléments et leurs dérivés ». Le dualisme qu'à l'origine le mot *nāmarūpa* statuait par rapport au sujet connaissant — tout objet est pour le sujet une forme et une idée — les théologiens l'ont mis dans l'objet même, et celui-ci a eu, par conséquent, une double nature, physique, le *rūpa,* et psychique, le *nāma.* « L'un, le nom, est incapable de « manger, de boire, de faire entendre des sons, de faire « un mouvement. L'autre, la forme, n'a pas le désir de « manger, ni de boire. Mais que le nom ait ce désir, la « forme mange et boit. L'un ne peut rien sans l'autre. » On voit que pour le grand écrivain bouddhiste, la relation du nāma et du rūpa ressemble beaucoup à celle que l'école de Kapila suppose entre le *puruṣa* et la *prakṛti.* Aussi ne s'est-il pas fait faute de l'illustrer par la comparaison de l'aveugle et du paralytique, popularisée par le *Sānkhya :* « Il en est du nom et de la forme, comme si deux hommes, « l'un aveugle, l'autre cul-de-jatte, voulaient voyager. « L'aveugle dirait au cul-de-jatte : Voici, je puis faire « usage de mes jambes ; mais je n'ai pas d'yeux pour voir « les endroits faciles ou difficiles de la route. Le cul-de- « jatte répondrait : Voici, je puis voir ; mais je n'ai pas de

[1] Dans son commentaire sur le Dhammapada, p. 420, F.

[2] Ce sont donc la sensation, l'idée, les formations; Buddhaghoṣa a donc ici laissé le *vijñāna* en dehors du nom.

« jambes pour aller en avant ou en arrière. Et l'aveugle « ferait monter le cul-de-jatte sur ses épaules, et celui-ci « le dirigerait, disant : Laisse la gauche et prends la droite ; « laisse la droite et prends la gauche » (*Vis.-magga*, ch. XVIII, p. 185, W.)[1].

Se servir du nāmarūpa comme le font les textes qui viennent d'être cités, c'est introduire les éléments dans le Pratītyasamutpāda, mais par une porte dérobée. D'autres passages les posent expressément comme étant, à côté des nidāna, une des « causes » de la vie. Cette importante modification de la vieille formule a été faite par le Çālistambasūtra. Ce traité distingue[2] un enchaînement de causes (*hetu*) et un enchaînement de conditions (*pratyaya*). L'enchaînement des causes, c'est la formule classique ; celui des conditions se produit par la réunion des six « principes[3] ». L'ignorance est alors définie comme étant, *à propos de ces principes*, « la notion d'unité, de masse, de « continuité, de fixité, d'éternité, de bonheur, de subs- « tance (*ātman*), d'être, d'âme, de personne ; la notion du « moi et celle du mien ; bref, comme étant l' « inconnais-

[1] La doctrine est la même dans les écrits mahayanistes : « Les quatre skandha immatériels, c'est le nom (se garder naturellement de lire *nāma* [*rūpaṁ*], comme Bendall semble le suggérer) ; les quatre éléments, c'est la forme ; le tout réuni, c'est le *nāmarūpa* » (*Çālistambasūtra*, dans *Çikṣāsam.*, p. 222).

[2] Dans le *Çikṣāsamuccaya*, p. 220, sq.

[3] Les six *dhātu* (fondements, principes) sont la terre, l'eau, le feu, le vent, l'espace, la conscience. Les quatre premiers de ces dhātu sont appelés *mahābhūtāni*, « grands êtres », éléments.

Il convient d'ajouter que la nouvelle théorie trouvait un point d'appui dans certains passages des Ecritures. L'Anguttara-nikāya dit en effet : « Par la prise des six principes se fait la descente de l'embryon (dans un sein maternel) ; et quand il y a descente, il y a nāmarūpa » (III, 61, 9). Or, comme le montrent les passages cités plus haut, p. 15, *vijñāna* = embryon. Ici aussi, par conséquent, le nāmarūpa résulte du vijñāna et des six principes.

sance » sous ses formes multiples » ; — les formations sont les trois « racines du péché » — attachement, haine, erreur — se produisant *à l'égard des objets ;* — la conscience est « la recognition des *choses* » *(vastu-prativijñapti)*. Bref, la collaboration, pour la formation et l'histoire de la vie, de facteurs ressortissant les uns au moi, les autres au non-moi, est poussée avec une remarquable conséquence.

On remarquera la valeur toute nouvelle que prend maintenant l'avidyā. Elle n'est plus la méconnaissance des « quatre vérités ». Elle est l'ignorance relative à la forme et autres agrégats, l'ignorance de leur production et de leur cessation[1]. Point de départ de la série, elle devient même une puissance cosmique, quelque chose d'analogue à la *māyā* des védantins. Comme le roi Milinda demande quelle est la racine du passé, la racine de l'avenir et celle du présent, Nāgasena répond : L'ignorance. Et pour en faire la preuve, il répète la formule de l'enchaînement causal. Si, d'ailleurs, le commencement de tout le temps échappe à la connaissance, c'est justement parce que le « bout de devant », *purimā koṭi,* s'appelle *avidyā* (*Mil. P.*, p. 50).

Autre innovation, l'école admet plusieurs espèces de causes[2]. La distinction entre *hetu* et *pratyaya* est cons-

[1] *Samy.-nik.*, XXII, 112 (= vol. III, p. 162).

[2] Un texte canonique du bouddhisme sanscrit, le Lalita-vistara, semble avoir manifesté déjà une tendance à distinguer *hetu* et *pratyaya*. S'il déclare, p. 209, que tout ce qui est composé procède de causes *ou* de conditions, il dit, p. 210, « de causes *et* de conditions ». Mais peut-on se fier à l'édition de la Bibl. Ind.? D'ailleurs le même ouvrage ajoute que l'univers est le produit de causes dépendant les unes des autres, *anyonya-pratītya-hetutaḥ*. (*Pratītya* et *pratyaya* se rattachent au même verbe *prati-i* = προσ-ιέναι). Il se peut, par conséquent, que la différence soit simplement celle-ci : *hetu*, la cause considérée en elle-même ; *pratyaya*,

tante dans le bouddhisme du moyen âge, soit sanscrit, soit pali, et dans ses dérivés chinois et japonais. Le *hetu,* nous dit-on, est la cause spéciale d'un phénomène; le *pratyaya,* la cause commune de plusieurs phénomènes [1]. Les mahayanistes vont même jusqu'à dire qu' « une « des doctrines fondamentales établies par le Bouddha, « c'est que rien dans ce monde ne procède d'une seule « cause [2] ».

* * *

Convaincus désormais qu'il faut voir dans le Pratītya-samutpāda une explication générale de l'existence [3], les théologiens n'ont pas seulement débarrassé le dernier terme de la série de tout ce qui suivait le *jarā-maraṇam;* ils ont plus ou moins artificiellement établi un rapport entre les divers articles de la formule d'une part, l'origine et les phases de la vie humaine d'autre part.

Le Çālistambasūtra, par exemple, assimile l'homme à une plante. Pour que l'homme vive, il faut un germe, un sol, des sucs nourriciers, la pluie. Le germe, c'est — on pouvait s'y attendre — la conscience, autrement dit, l'embryon; — le sol, c'est le karman, qui, assez inopinément, vient remplacer dans la série les saṁskāra; — c'est la tṛṣṇā qui engraisse le germe, et l'avidyā qui l'arrose. Que

le rapport de dépendance existant entre deux dharma dont l'un est le hetu de l'autre.

[1] *Asādhāraṇa-lakkhaṇo hetu, sādhāraṇa-lakkhaṇo paccayo* (*Nettipak.*, p. 78). Pour les logiciens, *hetu* est le motif qui fait agir. Si je dis : Il y a du feu sur la montagne, mon assertion a un *hetu,* l'observation que j'ai été à même de faire. Le mot ordinaire pour cause est *kāraṇa.* Le Çālist. dit que *hetu* et *pratyaya* sont les deux *kāraṇa* du Prat.-Sam.

[2] Suzuki, *Outlines of Mahāyāna*, p. 33.

[3] « Le Pratītyasam. a pour objet la *production des êtres,* en vertu des causes et des conditions » (Candrakīrti).

les quatre causes soient là, et un nouveau nāmarūpa prend naissance (*Çikṣāsam.*, p. 224).

Il « pousse », ajoute le texte, dans un « sein de mère ». Du moment qu'il s'agissait d'expliquer la genèse d'un être humain, on s'est vite demandé quels étaient les nidāna qu'on pût regarder comme les équivalents du père et de la mère. D'après Buddhaghoṣa, l'ignorance, le désir et l'alimentation jouent le rôle de la mère ; les formations, celui du père (*Visuddhi-magga,* ch. XIX, p. 242, W.).

Le même Buddhaghoṣa enseigne ailleurs que le Pratītyasamutpāda embrasse les trois temps, passé, présent et futur ; l'ignorance et les saṁskāra appartiennent au passé ; les nidāna suivants, jusqu'au dixième, se déroulent dans le présent ; les deux derniers concernent l'avenir — ce qui fait de la formule entière le schème de trois vies distinctes.

Très voisine de Buddhaghoṣa, l'interprétation qui est devenue classique dans le bouddhisme de langue sanscrite[1]. Comment les existences successives se conditionnent-elles réciproquement, telle est la question à laquelle répond notre formule d'après les nouveaux exégètes. Une vie, disent-ils, est une succession d'actes enchaînés les uns aux autres. Or, dans tout acte, il y a trois moments : sa cause, sa manifestation phénoménale, son fruit. Toute existence doit de même être considérée dans sa cause, son développement actuel, son résultat. C'est dans une existence antérieure qu'il faut chercher sa cause, et dans une existence future que se produira son résultat. La formule est donc disposée de manière à nous montrer les deux faces de la

[1] Elle a été exposée en particulier par Vasubandhu dans l'Abhidharmakoça. Pour d'autres témoignages, je renvoie le lecteur à l'intéressant article de M. de la Vallée Poussin dans les *Actes du XIV^e Congrès des Orientalistes,* Alger, 1906, p. 201, sqq.

vie, l'une tournée vers le passé, l'autre regardant l'avenir. Les nidāna 3-7 représentent la vie actuelle, comme étant le fruit d'actes antérieurs (2) qui sont eux-mêmes expliqués par leur cause (1). Les nidāna 8 et 9 représentent eux aussi la vie actuelle, cette fois comme la cause d'une réalisation (10) qui aura pour fruit le recommencement de l'existence (11-12). Comme, d'ailleurs, la soif (8) s'explique très naturellement par le contact (5-7) de l'individu (4) avec le monde extérieur, il n'y a pas de solution de continuité entre les deux parties de la chaîne. Dans cette interprétation, le karman figure à deux reprises, d'abord sous la forme des samskāra : karman ancien; puis sous la forme de l'upādāna : karman présent. On ne refusera pas à cette théorie le mérite d'être au moins très ingénieuse[1]. Elle ne diffère pas, pour les traits essentiels, de celle à laquelle s'est arrêté M. Oldenberg, dans son *Buddha*.

Une autre explication du Pratītyasamutpāda a eu peut-être encore plus de succès[2]. Elle point déjà dans le Milinda-Pañha ; elle apparaît chez Buddhaghoṣa en son plein développement ; elle domine presque exclusivement dans le bouddhisme récent. Les causes et les effets, pense-t-on, forment non pas une chaîne, mais un cercle fermé, qui n'a ni commencement ni fin ; et ses douze termes sont les douze rayons de la roue de l'existence, du *bhavacakra,* une roue qui, mise une fois en mouvement,

[1] On rend cette interprétation plus plausible, si l'on fait de *bhava* l'équivalent de *punarbhava*, la nouvelle existence : « Sous l'influence du désir, on effectue par le corps, la parole et la pensée un acte qui engendre une nouvelle existence, *punarbhava-janakaṁ karma ;* c'est ce qu'on entend quand on dit que l'existence a pour cause l'alimentation ». (*Çikṣāsam.* p. 223 ; cf. 222[6].)

[2] Elle en a eu d'autant plus que l'on pouvait facilement la combiner avec celle qui vient d'être indiquée.

tourne sans jamais plus s'arrêter. Il y a douze divisions dans la formule de l'existence, comme il y a douze mois dans l'année. Or l'année est un cercle indéfiniment récurrent; la vie aussi, par conséquent. « Les saisons ne s'arrêtent jamais, disait un théologien brahmanique ; se suivant dans le même ordre, printemps, été, pluie, automne, hiver et brouillard, chacune de deux mois et formant l'année de douze mois, elles tournent comme une roue à auges[1] ». C'est la même comparaison[2] que fait Çankara à propos de la chaîne des causes et des effets. Aussi voulant faire comprendre à son royal interlocuteur que l'avidyā n'est qu'un commencement relatif, et qu'il est impossible de connaître le commencement absolu des choses, Nāgasena recourt aux comparaisons traditionnelles, celle de la semence d'où sort une plante qui produit une nouvelle semence, etc., ou de la poule qui pond un œuf, d'où sort une nouvelle poule, ou enfin du cercle dans lequel il est impossible de distinguer un commencement et une fin. Comme ces illustrations ont pour but d'expliquer pourquoi l'ignorance, tout en étant le commencement de la chaîne, n'est cependant pas « le bout de devant » de l'évolution tout entière, il est clair que, d'après Nāgasena, la série, une fois terminée, recommence et s'achève pour recommencer encore indéfiniment: telles les spires d'un fil enroulé autour d'une bobine. L'avidyā ne peut plus dès lors être que le début conventionnel de chacun des enroulements.

L'auteur du Visuddhi-magga abonde dans le même sens : « Le chagrin est le fruit de l'ignorance par laquelle débute la roue de l'existence. Il faut comprendre que cette

[1] *Ghaṭiyantra* (Mādhava, cité par Cowell, trad. du *Sarvadarç.*, p. 264). *Ghaṭiyantravat.*

roue tourne constamment et continuellement, sans qu'on connaisse le commencement de cette rotation, sans qu'il y ait un être qui fasse rouler, ni un être qui soit l'objet du roulement, roue vide de douze vides[1]. D'après Buddhaghoṣa, la roue est à trois tours, ce qui signifie sans doute que chaque fois qu'elle tourne, elle embrasse trois temps, le passé, le présent et l'avenir, ou trois existences[2]. Une fresque fameuse d'Ajaṇṭā[3], que l'on fait remonter au sixième siècle de notre ère, et l'imagerie tibétaine témoignent de la popularité qu'a obtenue cette transfiguration de la formule : une roue à douze compartiments, avec des scènes dont l'interprétation est en général très malaisée, sert de symbole au bhavacakra et a pour but d'expliquer la théorie des nidāna.

[1] Chap. XVII, p. 172, W. « Vide de douze vides », c'est-à-dire que ni l'ensemble des causes, ni chacune d'elles séparément, n'ont rien de substantiel.

[2] La roue du dharma, mise en mouvement par le Bouddha dans sa première prédication, a aussi douze « aspects » *(dvādasākāra)* et trois tours *(tiparivaṭṭa)*. Voir *Mahā-vagga*, I, 6, 28 ; *Lal.-Vist.*, p. 183 ; 542 ; *Divyāvad.*, p. 393. Le sermon de Bénarès développe la formule des quatre vérités ; chaque vérité est considérée dans les trois étapes successives de la connaissance : telle est la noble vérité ; il me faut la comprendre ; je l'ai comprise. — Le bouddhisme n'a fait qu'adapter à la « roue » de la vie, et à la « roue » de la loi, ce que le brahmanisme disait de la « roue » solaire. Le Rigvéda (I, 164, 12) donne au « père » (= au ciel) l'épithète de *dvādaçākṛti*, et fait ainsi allusion aux douze aspects d'une année divisée en trois saisons.

[3] Voir Waddell, *Buddhism in Tibet*, p. 105-121, et l'article cité plus haut de M. de la Vallée Poussin.

III

L'importance philosophique du Pratītyasamutpāda.

Dans l'histoire du Pratītyasamutpāda, un point est demeuré fixe, c'est l'idée que les phénomènes du monde matériel et les phénomènes psychiques se produisent en vertu d'une loi. Pour chacun, la cause, — sa cause tout entière, — est contenue dans un ou plusieurs phénomènes antécédents. « Rien ne se passe qui soit autonome. Toute chose dépend d'une autre, et cette autre chose dont elle dépend est elle-même dépendante [1] ». — « Expliquer la naissance des êtres par leurs causes et leurs conditions, c'est nier qu'ils soient nés sans cause, d'une cause unique, d'une cause variable ; qu'ils soient

[1] *Svatantraṁ na vidyate..... Evaṁ paravaçaṁ sarvaṁ ; yadvaçaṁ so'pi cā'vaçaḥ (Bodhicaryāv.*, VI. 25 ; 31). Le sanscrit rivalise souvent avec le latin par la concision et la plénitude de ses formules.

les produits d'eux-mêmes, d'un autre, à la fois d'eux-mêmes et d'un autre [1] ».

Par sa conception du monde et de la vie, le bouddhisme s'est placé aux antipodes du vieil animisme populaire. Celui-ci voit partout des êtres autonomes, et son univers se compose d'une infinité de volontés plus ou moins puissantes ; le bouddhisme a poussé jusqu'aux dernières limites son explication phénoméniste et déterministe des choses. « L'ascète qui vit dans la forêt doit prendre « exemple sur les arbres et les herbes. Qu'en est-il des « arbres et des herbes ? Sans qu'il y ait pour eux ni « maître, ni mien, ni possession, — sans qu'ils agissent « ou qu'ils s'en mêlent, — il y a pour eux naissance et « destruction. Et personne n'est là qui les fasse naître, « personne qui les détruise. De même ce corps, semblable « à une apparence d'herbe, de bois, de mur, qui n'a ni « maître, ni mien, ni possession, — sans qu'il agisse et « sans qu'il s'en mêle, — naît par le concours des causes « et des conditions appropriées ; périt, si les causes et les « conditions font défaut. Il n'y a là, au sens vrai, aucune « chose qui naisse, aucune qui périsse [2] ». Expression d'une loi universelle, absolue, le Pratītyasamutpāda est mis en dehors du temps et de la relativité, bien qu'en fait il ne concerne que des choses contingentes. « Il « n'est pas éternel, il n'est pas non-éternel ; il n'est pas « composé, il n'est pas non-composé [3] ; il est sans com

[1] Candrakīrti, commentaire des *Kārikā* de Nāgārjuna (*Madhyamakavṛtti*, p. 10^{11}) ; voir aussi Nāgārjuna, *Kārikā*, I, 1 (*ibid.*, p. 12^{13-14}).

[2] *Ratna-rāçi-sūtra*, dans le *Çikṣāsam*, p. 201.

[3] Nier les deux contraires par rapport à une chose, c'est dire que les deux termes sont également inadéquats à exprimer sa nature. — On donne au Pratītyasamutpāda les huit épithètes négatives de l'absolu: sans cessation, sans naissance ; non périssable, non éternel ; ni un, ni multiple ; n'apparaissant, ni ne disparaissant (*Madhyamakavṛtti*, p. 11).

« mencement et sans fin ; il coule (ininterrompu) à la « manière de l'eau d'un fleuve ». (*Çiksāsam*, p. 224 2-4).

Quand les bouddhistes affirment avec tant de force l'existence d'un enchaînement causal des phénomènes de la vie, ils sont évidemment les élèves du Sānkhya. Mais ils se séparent de cette école sur un point capital. Alors que le Sānkhya, tout positiviste qu'il était, enseignait que l'évolution se fait en vue de la libération de l'âme, le bouddhisme n'assigne aucun but au flux incessant de toutes choses. Son antipathie naturelle pour le finalisme s'exprime souvent à propos de notre formule : « S'il n'y « avait pas eu d'ignorance, il n'y aurait pas eu de forma- « tions. Mais comme il y a ignorance, il y a déploiement « de formations. Et l'avidyā ne se dit pas : C'est moi qui « fais que se développent les saṁskāra. Les saṁskāra ne « se disent pas : Nous venons à l'existence grâce à l'avi- « dyā [1] ». Autrement dit, l'avidyā est cause des saṁskāra, sans qu'il y ait chez elle une intention quelconque. Dans l'évolution, tout est mécanique. Un des termes est cause de l'autre dans le même sens que le lait est cause du lait caillé. « Voici, fils de famille. Pendant qu'un bodhisattva « cultive la méditation qui consiste à voir un phénomène « dans le phénomène, il pense : Il suffit que les phéno- « mènes prennent naissance pour qu'ils naissent; il suffit « que les phénomènes cessent pour qu'ils cessent. Dans « ces phénomènes, ni personnalité, ni être, ni individu « ne naissent, vieillissent, meurent et renaissent. C'est là « la nature propre des phénomènes. S'ils sont assemblés « (par une cause), ils se réunissent ; s'ils ne sont pas assem- « blés, ils ne se réunissent pas. Tels ils sont assemblés,

[1] La même phrase est répétée pour tous les nidāna, et aussi pour tous les éléments (*Çikṣāsam.*, p. 220, sqq.).

« tels ils se réunissent, bons, mauvais, indifférents. Il n'y « a pas d'assembleur de phénomènes. Mais il n'y a pas « non plus de production de phénomènes qui n'ait une « cause[1] ». Et quand la jeune pousse qu'on appelle nāma-rūpa naît dans un sein maternel, ce n'est pas elle qui se fait elle-même; ce n'est pas un autre qui la fait; elle n'a pas non plus été créée par Dieu[2]. (*Çikṣāsam.*, p. 225).

Qu'on y voie toute une théorie de la vie ou qu'on s'en serve pour expliquer la souffrance, toujours est-il que le Pratītyasamutpāda suppose l'absolue réalité de ces dharma dont il développe le nexus causal. Cela n'a pas empêché le Mahāyāna de tirer de la même formule la conclusion directement contraire : puisque les phénomènes n'ont qu'une existence conditionnée, ils ne sont pas en soi, ils ne sont pas réels. « Ce qui est né en vertu de causes et de conditions, dit Nāgārjuna, n'existe « pas en vertu de sa nature propre » (*Madhyamakavṛtti*, p. 9[5]). — « Ce qui est né en vertu d'une cause, n'est « pas né, en vérité, » (*ib.*, p. 239[10]; cf., p. 259, sqq). — « Au sens absolu, il n'y a ni cause, ni produit » (*ib.*, p. 31). En effet, « du moment qu'il n'y a pas de réa- « lité dans des phénomènes qui n'ont pas de nature pro- « pre, il est impossible de dire à leur propos : ceci étant, « cela se produit » (*Nāgārjuna, Kārikā*, I, 10). Au reste, « qu'une chose soit ou ne soit pas, il n'y a pas lieu de lui « assigner une cause. Elle n'est pas; comment peut-il y « avoir une cause de ce qui n'est pas? Elle est; à quoi « bon admettre encore une cause qui la produise? » (*Id. ib.*, I, 6.)[3]. Conclusion : Au nom même du Pratītyasamut-

[1] *Ratnacūḍa-sūtra*, dans *Çikṣāsam.*, p. 236, sq.
[2] *Īçvara.*
[3] Comme on sait, le Mahāyāna a profondément subi l'influence de la

pāda, les Mahayanistes de l'école du « milieu » ont nié et ce monde-ci et l'autre (*Madhyamakavṛtti*, p. 368)[1].

Dès lors, le Pratītyasamutpāda n'exprime plus qu'une vérité provisoire, ou, pour employer le terme consacré, une vérité enveloppée[2]. Aussi le Lotus de la Bonne Loi déclare-t-il[3] que si la formule des quatre vérités est la doctrine mise à la portée des « auditeurs, » celle des douze nidāna est faite pour les « bouddhas solitaires; » une manière de reléguer la première dans le petit Véhicule, la seconde dans le moyen. La vérité vraie, celle du grand Véhicule, c'est la négation du monde phénoménal, la çūnyatā.

Il ne faut pas attacher grande importance au dédain tout théorique qui se manifeste dans ce dernier passage, et dans d'autres semblables. En général, les Mahayanistes reconnaissent au contraire qu'en enseignant le Pratītyasamutpāda, le Bouddha a précisément révélé le moyen de s'affranchir du monde contingent[4]. Des trois « racines

philosophie védantique : il n'y a de réel que l'être un, immuable, autonome ; des phénomènes divers, changeants, conditionnés, ne sont pas vrais d'une vérité absolue.

[1] Çāntideva, dans son poème si religieux, le Bodhicaryāvatāra, prend, à l'égard de la formule causale, exactement la même position : il réfute la théorie de la connaissance implicitement contenue dans les termes 5, 6 et 7 donnés comme s'engendrant les uns les autres ; il nie, lui aussi, qu'il y ait des causes et des effets.

Il n'est pas inutile d'ajouter que ces penseurs poursuivent un but éminemment pratique. Tout ce qui est né d'une cause, n'existe qu'en apparence ; c'est donc une folie que de s'attacher à un simple reflet. « Il n'y a, dit Çāntideva, ni sensation, ni personne qui sente. Comment ne crèves-tu pas, désir ? » Croire à la vérité des *dharma*, c'est se rendre incapable de parvenir au nirvāṇa (*Madhyamakavṛtti*, p. 45^{5-7} ; cf. p. 133^{9} ; $1-8^{1-4}$).

[2] La *saṁvṛti*, c'est précisément le monde phénoménal, celui où règne la causalité (*Madhyamakavr.*, p. 54^{11}).

[3] Chapitre III, p. 80 de la traduction d'H. Kern.

[4] *Madhyamakavṛtti*, p. 159^{13}. — Les Yogācāras sont sur ce point pleine-

du mal, » l'attachement, la haine et l'erreur, la troisième, disent-ils, ne peut être combattue que par une méditation intense dirigée sur la formule des nidāna[1]. Hinayanistes et Mahayanistes s'accordent à poser le Bouddha, la Loi et le Pratītyasamutpāda comme des grandeurs équivalentes. « Il a été dit par le Bienheureux : Celui qui voit « l'enchaînement des causes voit la Loi; celui qui voit la « Loi, voit l'enchaînement des causes. » Combinant cette phrase du Majjhima-nikāya avec une autre parole bien connue aussi[2], le Çālistambasūtra dit : Ceux qui voient le Pratītyasamutpāda, ceux-là voient la Loi; quiconque voit la Loi, celui-là voit le Bouddha. » Aussi la stance fameuse qui a été, pour les bouddhistes de tous les pays et de toutes les sectes, le symbole par excellence de leur foi, ne fait-elle que rappeler la grande découverte du Pratītyasamutpāda : « Des phénomènes qui naissent d'une cause, le Tathāgata a fait connaître la cause; de quelle manière ils prennent fin, c'est aussi le grand ascète qui l'a dit[3]. »

ment d'accord avec leurs rivaux, les Mādhyamikas : Le bodhisattva, disent-ils, est, « exempt de vue fausse », parce qu'il connaît « la production conditionnée des phénomènes » (il est *pratityadharmodaye kuçalaḥ*, Asanga, *Sūtrālamkāra*, XVI, 47).

[1] *Çikṣāsamuccaya*, p. 219[9]. Les théologiens de langue palie s'expriment de la même manière ; voir, par exemple, le Nettipakaraṇa, p. 24.

[2] Elle se trouve dans la collection des Logia du Bouddha, l'Itivuttaka. Ce recueil, ainsi que le Majjhima-nikāya, fait partie du Tripiṭaka pali. Le Çālistambasūtra est mahayaniste.

[3] La première proposition : *micchāpaṭipadā ;* la seconde : *sammāpaṭipadā*.

Table des matières.

Pages.

I. *Le sens originel de la formule* 7

A. Le Pratītyasamutpāda et ses douze termes 7

B. Le Pratītyasamutpāda mis en rapport avec les autres dogmes bouddhiques 17

C. Le Pratītyasamutpāda interprété par les savants occidentaux 20

D. Quel but le Bouddha voulait-il atteindre en enseignant la série des douze causes ? 27

II. *Le Pratītyasamutpāda interprété par les théologiens* 33

A. Variantes anciennes 33

B. Le Pratītyasamutpāda interprété comme une formule générale de l'existence 36

III. *L'importance philosophique du Pratītyasamutpāda* 47