Histoire du bouddhisme indien tardif (II^e-XII^e siècle)

Histoire du bouddhisme indien tardif (II^e-XII^e siècle)

Conférences des années 2012-2013 et 2013-2014

Cristina Scherrer-Schaub

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/1323>

DOI : 10.4000/asr.1323

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2015

Pagination : 119-124

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Cristina Scherrer-Schaub, « Histoire du bouddhisme indien tardif (II^e-XII^e siècle) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 122 | 2015, mis en ligne le 07 septembre 2015, consulté le 08 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/1323> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.1323>

**Hiéarchies divines, gnoséologie et vie publique
dans l'Inde des VI^e-VII^e siècles**

(année 2012-2013)

Le quadriennal des travaux 2008-2012 avait été consacré à l'étude de l'œuvre de Bhavya/Bhā(va)viveka/Bhavya (fin V^e-VI^e s.), maître bouddhiste de l'école Madhyamaka, ayant évolué dans les régions du sud de l'Inde, dans un milieu ouvert et pluriconfessionnel, réputé aussi pour s'être rendu au Magadha, afin de rencontrer son homologue Dharmapāla, représentant de l'école Yogācāra, avec qui, suivant le récit de Xuanzang, Bhavya souhaitait discuter des points divergents de leur interprétation des doctrines scolastiques. Sa tentative fut un cuisant échec car Dharmapāla opposa un refus net à toute tentative de dialogue avec son coreligionnaire. Aussi légendaire cet épisode soit-il, il n'est pas sans évoquer la rigidité que l'on trouve, un siècle et demi avant Bhavya et Dharmapāla (ou peu s'en faut), sous la plume d'un des fondateurs de l'école Yogācāra justement, l'auteur du Mahāyānasūtrālaṃkāra (cf. ci-après *année 2013-2014*).

Bhā(va)viveka est avec Dignāga (ce dernier, en un degré moindre, cf. notre article dans l'*Annuaire EPHE-SR* 113 [2004-2005], p. 79-81), l'un des premiers historiens de la philosophie indienne. Dans sa quête de la connaissance de la réalité (*tattva-jñānaiṣaṇa*)¹, le penseur opère une mise à plat des divers systèmes de pensée en vogue chez ses contemporains bouddhistes et non-bouddhistes. L'analyse des diverses écoles et croyances (que nous avons vues les années précédentes), doit se comprendre comme une série de questions et réponses que l'auteur se pose dans le processus qui le conduit à définir sa propre position qui, tradition oblige, est affirmée dans les premiers chapitres des *Madhyamakahrdayakārikā*. Ici, l'auteur analyse et commente les diverses approches de *tattva*, qui avec d'autres expressions telles que *paramārtha* ou *lokottara* viennent « pointer » ou indiquer la vraie nature des choses que le pratiquant, litt. « celui qui cherche la réalité » (*tattva-gaveśin*), va progressivement approcher dans son parcours « cosmo-didactique ».

La démarche de Bhā(va)viveka dans les *Madhyamakahrdayakārikā* vise en somme à « soustraire » de l'ensemble des doctrines et croyances de son époque ce qui est propre à son système. On voit ainsi se former chez le philosophe une nouvelle tendance qui combine les modes d'analyse hérités de la scolastique et l'usage historique des sources à disposition, de sorte que l'exégèse acquiert un relief nouveau.

1. Cette expression peut être considérée comme un équivalent commode et utile du terme « philosophie ». Le terme « *tattva* » quant à lui désigne à proprement parler « la nature (-*iva*) de ceci (*tad*) ». Cf. C. SCHERRER-SCHAUB, *Yuktiṣaṣṭikāvṛtti. Commentaire à la soixantaine sur le raisonnement ou Du vrai enseignement de la causalité par le Maître Indien Candrakīrti*, Institut Belge des hautes Études Chinoises, Bruxelles, 1991 (Mélanges Chinois et Bouddhiques XXV), p. 237-238 et p. 237, n. 457.

Dans un premier temps, puisant aux sources sur la vie du philosophe, nous avons analysé le récit de Xuanzang qui voyage en Inde (au début du VII^e s.) quelques décennies après la mort de Bhā(va)viveka (570 ?). Un passage particulièrement éclairant sur l'art des débats philosophiques qui animent alors les assemblées d'érudits vient illustrer le contexte. Il existe – dit le pèlerin chinois – des assemblées dont le but est la discussion et qui visent pour ainsi dire à tester l'acuité intellectuelle des moines (*bhikṣu*). C'est le moyen de distinguer le supérieur de l'inférieur, d'éliminer les médiocres et promouvoir les plus brillants. Ceux qui sont en mesure de débattre sur des sujets difficiles et faire honneur aux théories, avec une éloquence sans reproche et une intelligence vive, ceux-ci peuvent monter des éléphants somptueusement harnachés, accompagnés d'une foule d'attendants qui les suivent et les précèdent. Mais ceux dont les doctrines ont été enseignées en vain, qui ont été défaits dans le débat, ou qui sont ennuyeux, mais encore ceux qui déforment l'enseignement par une manière de parler qui se limite à plaire, ceux-là voient leur visage enduit de peinture couleur ocre ou de chaux, alors que de la poussière leur est jetée sur le corps, et ils sont expulsés vers les régions sauvages, ou encore ils sont jetés dans des fossés. De cette manière les bons et les méchants sont distingués et le sage et l'ignorant montrés en public.

Avec le bouddhisme de Nālandā (probablement plus « institutionnalisé » que ne pouvait l'être le bouddhisme de Bhā(va)viveka, mais ceci va bien au-delà des limites imposées à un sommaire), nous ne sommes plus à une époque où le moine, tel qu'il est peint dans quelques *sutta*, *sūtra* ou *mahāyāna-sūtra*, revêtu du froc et de son bol à aumône pratique la quête matinale dans le village ou la ville. L'institution bouddhique partage le faste que reproduisent quelques-unes des peintures « profanes » d'Ajaṇṭa, illustrant la sortie d'une princesse et des scènes d'amour². Les épigraphes contemporaines montrent que les roitelets de la région du Sud, d'obédience Śivaïte, portent leur soutien à l'institution bouddhique et entretiennent même des « liaisons » surprenantes avec celle-ci.

Les fouilles archéologiques sur le site du *mahā-vihāra* de Nālandā (région actuelle du Bihar) ont révélé la complexité de la vie monastique aux V^e siècle de notre ère et aux siècles suivants. L'ensemble monastique comportait des édifices et infrastructures variés : communs, salles d'enseignement, sanctuaires aux divinités, reliquaires, ainsi qu'un système d'irrigation et de conservation des denrées alimentaires qui laissent supposer une organisation administrative importante. Nālandā dont la fondation est attribuée à un souverain Gupta du V^e siècle d'obédience Viṣṇouïte et à ses successeurs est l'un des nombreux exemples de coexistence entre institution religieuse et pouvoir politique en Inde. Par ailleurs le *mahā-vihāra* en question – et comme tout monastère étant une institution d'ordre par excellence –, régit à la fois par le droit coutumier et le Code ecclésiastique (Vinaya), comportait des règlements d'entrée passablement sévères. Comme le rapporte Xuanzang, pour être admis à Nālandā, il fallait se soumettre à des examens et, entre autres choses, il fallait savoir maîtriser à la perfection la dialectique. Les étudiants étrangers qui souhaitaient être

2. Ajaṇṭa, grotte XVII (ca. VI^e s.), cf. M. HALLADE INDIEN, *Gandhāra: Begegnung zwischen Orient und Occident*, Office du livre, Fribourg, 1975 (1968¹), p. 213.

admis étaient mis au défi par les « gardiens de porte », autrement dit les maîtres les plus illustres. Les connaissances requises comportaient les doctrines anciennes (en somme nos classiques) et les doctrines contemporaines. Les critères étaient sévères puisque, nous dit le pèlerin chinois, huit étudiants sur dix étaient recalés.

Du reste, la communauté était régie par un appareil administratif impressionnant de préposés aux charges et aux corvées. De même, parmi les religieux de haut rang, on trouvait des spécialistes ès-scolastique, ès-droit canon, ès-*sūtra*, mais également, des maîtres ès-éloquence etc.

Les monastères abritaient également des sanctuaires dédiés aux grandes divinités que les bouddhistes avaient alors partiellement intégrés dans une hiérarchie particulière, sur laquelle nous nous sommes exprimée lors de conférences publiques et qui sera reprise dans une publication future. Si nous prenons le cas de Nālandā, cela répondait en partie en tout cas à la présence en ses murs de maîtres « alldoxes », qui enseignaient leur système philosophique aux étudiants bouddhistes et non-bouddhistes. Il apparaît de plus en plus évident qu'une certaine fluidité existait alors, qui faisait que les bouddhistes se rendaient dans les villages des brahmanes pour discuter avec eux, de même que les brahmanes se rendaient dans les lieux d'enseignement bouddhique. Comme on peut l'apprendre dans les récits narratifs des *sutta*, ou de leurs commentaires, mais aussi dans les *jātaka* ou les *mahāyānasūtra*, des religieux d'obédiences variées se côtoyaient (même si leurs discussions et divergences pouvaient être vives) et on peut penser qu'alors, comme aujourd'hui, les festivals et les spectacles dont raffolaient les foules réunissaient des religieux de tout horizon, bouddhistes, *jaina*, mais aussi fidèles du culte au Soleil, etc., que l'on voit effectivement évoluer, parfois de manière « discrète », dans le traité de Bhā(va)viveka et, davantage encore, dans le commentaire d'attribution incertaine, la *Madhyamakahr̥daya-vṛtti Tarkajvālā*.

C'est dans un tel cadre que nous avons concentré l'analyse de la représentation sinon « constitution » de la personne du Buddha chez Bhā(va)viveka. Conciliant « théorie » et « pratique » et, pour le dire en bref, sans jamais se départir de la tradition (*āgama*), ni des argumentaires (*yukti*) développés par les Prajñāpāramitā, ni de leur « systémique » mise en place par Nāgārjuna, le maître fondateur de l'école Madhyamaka (*Annuaire EPHE-SR* 109 [2000-2001]), Bhā(va)viveka, dans le III^e chapitre du traité, dans un dialogue tacite ou virtuel avec les écoles bouddhiques et non-bouddhiques, épouse l'idée que « buddha » est tout d'abord un état de connaissance. Mais, souligne-t-il, « buddha » est aussi une entité qui en une sorte d'épiphanie des Grands Bodhisattva – ces êtres qui disposent de l'éveil (*bodhi*) à leur gré et qui, comme disent les Prajñāpāramitā, « ont le pouvoir de naître parmi les dieux », vénèrent dans des sphères divines. Ayant toujours en mémoire le parcours « cosmo-didactique » du pratiquant qui progressivement procède le long des étages du cosmos par des étapes spirituelles consistant en un ensemble de pratiques particulières, alternant successivement concentration et stase, Bhā(va)viveka avance ses arguments et sa critique en faisant usage des procédés logiques (une manière de raisonnement en forme) pour aboutir à la démonstration que la connaissance absolue/l'état de buddha est hors de la sphère discursive.

L'indicibilité, l'inconcevabilité de l'absolu est un thème qui apparaît avec les auteurs bouddhistes des premiers siècles de notre ère qui composent des hymnes et des poèmes à la louange du Buddha, des qualités qui le décrivent, des notions théoriques auxquelles ont abouti les interprétations de l'enseignement (*Annuaire EPHE-SR* 109 [2000-2001]). Cet apophatisme qui insiste sur « la connaissance qui fonctionne en mode de non-connaissance » trouve son origine dans les textes de Prajñāpāramitā, un corpus nouveau qui comme nous l'avons vu, apparaît aux premiers siècles avant notre ère et dont quelques fragments de manuscrit datant du 1^{er} s. av. n. è. viennent confirmer l'ancienneté.

Mais revenons à la théorie. Si l'absolu est ainsi décrit en mode négatif, ce que quelques écoles « allodoxes » admettent (comme nous le dit aussi Bhā(va)viveka), il ne faudrait pas imaginer qu'il existe, comme d'aucuns le prétendent, selon une existence pleine. Comparant l'état de délivré (ou de celui qui est parvenu au terme de son parcours cognitif) chez les allodoxes et chez les bouddhistes, l'auteur « pour enseigner que l'état d'Ārya tel qu'il est atteint par les bouddhistes est supérieur » dit³ :

Ceci [à savoir l'état d'Ārya] est le brahman suprême que Brahmā lui-même et les autres dieux ne peuvent comprendre ! – [En effet] Brahmā, Viṣṇu, Maheśvara (Śiva) et les autres qui, quant à la vue de la réalité (*tattva-darśana*), professent une vue imprégnée de super-orgueil, [pour cela] ne comprennent pas le brahman suprême. Le mot « Brahmā/brahman » se réfère soit au Seigneur de toutes les créatures, soit au *nirvāṇa*, les deux. Mais ici il est pris au sens de *nirvāṇa*.

Or, dit Bhā(va)viveka, les allodoxes ne comprennent pas le *nirvāṇa* parce qu'ils hypostasient son existence. Hélas, ils n'ont pas compris qu'une connaissance qui fonctionne à l'égard d'un existant n'est pas en mesure de comprendre (ni de parvenir à) l'absolu. Pire encore. Arguant, sous la tyrannie des propositions non contradictoires (**avisamvādana-pada*, cf. gr. *antiphrasis*) qu'« il n'existe rien qui soit plus haut que la vérité (*satya*) » [ils ne comprennent pas] que ces propositions elles-mêmes sont conditionnées et ont pour nature la discursivité : elles ne sont donc pas « vérité absolue » ! Et Bhā(va)viveka de conclure :

Le Muni [à savoir le Buddha historique] lui qui parle en vérité a dit au monde que [le *dharmakāya*] est la vérité suprême (*paramaṃ satyam*)⁴ !

Et cette vérité suprême dite « corps du Dharma » (*dharmakāya*), brillant de toute sa polysémie désignera, tour à tour, l'absolu et sa « réplique terrestre », à savoir les reliques dont le culte est au cœur de la religion bouddhique, et concourra ensemble avec les autres corps de Buddha à faire de ce qui au départ était un état de connaissance supérieure, une multiplication de ses applications mettant en œuvre les « moyens bénéfiques » (*upāya-kauśalya*) pour aider les êtres dans leur chemin vers la connaissance et qui, tout à la fois, constituent cet amas de mérites, partie intégrante des corps de Buddha « visibles » au pratiquant. Mais ceci est une autre histoire.

3. *Madhyamakahrdayavṛtti* et *Tarkajvālā* ad III.289ab.

4. *Ibid.*, ad III.289cd.

Les textes philosophiques du bouddhisme indien

(année 2013-2014)

Introduction aux doctrines du bouddhisme indien ; de leur importance dans le développement du mouvement religieux ; un chapitre sur l'usage de l'écrit en Inde classique.

La scolastique bouddhique naît au commencement-même du magistère du Buddha historique⁵. En effet, les dogmes enseignés par le Maître font vite l'objet de questionnements, rhétoriques ou factuels, du vivant-même du Maître et de la part de l'audience venue l'écouter, en premier ses disciples, la communauté des moines (*bhikṣu-saṃgha*) et, très vite, les laïcs de tout horizon, les brahmanes, les adeptes d'autres obédiences religieuses, les dieux du cadastre mais aussi les poètes, les auteurs de l'épopée et, enfin, les *deva*. Ainsi nous disent les textes les plus anciens. Ils nous montrent aussi comment les artifices variés du discours et les pratiques récitatives eurent recours à des méthodes mnémotechniques – notamment les divisions des discours, les modalités de leur résumé, et autres artifices de composition dont les premiers fragments manuscrits parvenus jusqu'à nous ont gardé la mémoire. Toujours relativement tôt, on observe l'existence d'une variété de modalités dans les réponses données par le Buddha. L'on recense aussi une catégorie de questions auxquelles le Buddha n'a sciemment pas répondu. Ce sont les quatorze sujets sur lesquels le Buddha ne s'est pas expliqué⁶, répertoriés plus tard par la scolastique, désormais érigée en système. Le mode sous lequel chaque question est abordée comporte quatre alternatives qui formeront ensuite le raisonnement dit « tétra-cuspide » (*catuskoṭi*) que le Mādhyamika va s'approprier et qui sera au cœur de son argumentaire philosophique.

Les questions qui concernent la personne du Buddha surgissent tout naturellement dès son entrée en *parinirvāṇa*, autrement dit à sa mort. Cela a été beaucoup dit, notamment par André Bareau et ses émules. L'entrée en extinction complète et le récit des funérailles conservé dans les diverses versions du *Mahāparinirvāṇasūtra*, font surgir au moins deux questions fondamentales. D'une part celle du passage de la vie à la mort et, dans le cas du Buddha *parinirvané* le fait que ce dernier n'est plus visible, ce qu'une certaine tradition aniconique (à Bhārḥūt ou Sāñcī par exemple) semble reproduire en représentant le Buddha par l'arbre de l'éveil sous lequel il obtint la connaissance supérieure, voire par un siège au-dessus duquel sa robe est déployée voire pliée, marquant sa présence pour ainsi dire *in absentia*. Mais encore, le Buddha « signifié » par son reliquaire (*stūpa*) ou par son image dans la succession du lignage des Buddha du passé et du futur. Par contraste, à Mathurā ou au Gandhāra, le Buddha sera représenté tel qu'il se prépara à sortir du monde, couché sur son flanc droit, entouré de ses disciples, les artistes soulignant son départ par les derniers événements de sa carrière terrestre. Les funérailles qui, dans les textes anciens, sont dits être le « culte [rendu] à la dépouille physique » (*śarīra-pūja*), à savoir les rites

5. Date de son *parinirvāṇa*, suivant les traditions, 486 ou 368 avant notre ère.

6. *Skr caturdaśāvyākṛta-vastūni*. Les thèmes bien connus des anciennes écoles, à savoir : « Le monde est-il éternel, non éternel, les deux, ni l'un ni l'autre ; le Tathāgata existe-il après la mort ? N'existe-t-il pas ? Les deux ? Ni l'un ni l'autre ? etc. ».

et la liturgie pratiqués à l'égard du corps matériel (*rūpa-kāya*) du Buddha, avec tout le cortège de pratiques mondaines que les funérailles occasionnent – conservation de la dépouille par des procédés complexes, préparation du bûcher, distribution des reliques etc. et, davantage encore, les événements « politiques » qui s'ensuivirent lors de la guerre des reliques, révèlent pour nous le statut du disparu et son rôle (ou celui que les textes prétendent lui faire jouer) dans la société de l'époque ou dans la mémoire du mouvement. Si nous quittons un instant ces deux événements pour analyser leur contrepartie scolastique, nous pouvons voir que les réponses d'ordre communément tenu pour philosophique comportent aussi des éléments déterminés par les croyances. Gregory Schopen, en étudiant les inscriptions marquant le dépôt de reliques au premier siècle de notre ère, a montré comment les reliques manifestaient la présence du Buddha en ce qu'elles « étaient imprégnées » par les qualités de ce dernier et que cela apparaissait déjà dans l'un des premiers sinon le premier des textes des Prajñāpāramitā qui dit ceci : « Les reliques du Tathāgata (*tathāgataśarīrāṇi*) qui sont nées/procèdent (*nirjātāni*) de la *prajñāpāramitā*, sont objet de vénération, parce qu'elles tiennent leur puissance (*paribhāvitatvāt*) de la *prajñāpāramitā* ».

Aussi les doctrines très complexes qui vont développer la théorie des corps de Buddha et distinguer entre le corps matériel (*rūpa-kāya*), à savoir la manifestation physique du corps du Buddha, généré par les innombrables mérites accumulés (*puṇya-saṃbhāra*) tout au long du parcours qui fit de lui un Buddha, mérites qui sont rendus visibles par les marques corporelles (*lakṣaṇa*) qui le distinguent du commun, et le « corps dharmique » (*dharma-kāya*) que nous allons voir devenir progressivement, tout au moins dans un certain milieu, un « corps écrit », né de l'accumulation du savoir/de la connaissance (*jñāna-saṃbhāra*), surgissent de la tradition et des croyances, tout à la fois.

Sans entrer dans la complexité de la question, nous pouvons dire que les reliques corporelles du Buddha, faisant l'objet d'un culte et d'adoration, dès les premiers siècles avant notre ère, réactivent sur le plan de l'histoire du mouvement l'épisode célèbre des derniers jours du Buddha qui fait dire à ce dernier « Celui qui voit le Dharma, me voit ». Par des textes plus tardifs qui comportent une classification des reliques en corporelles, de contact et représentatives du *dharma*, nous savons aussi que ces dernières sont remplacées dans la procédure rituelle de consécration du reliquaire (*stūpa*), par des manuscrits anciens avec fonction de « corps dharmique du Buddha » – ce qui a valu aux archéologues du siècle dernier de mettre au jour des collections de textes bouddhiques d'une rare importance, conservées dans des jarres, mais aussi dans des boîtes en pierre déposées dans les monuments.

Deux lectures ont servi de base aux réflexions portant d'une part sur l'état du Buddha entré en extinction (le chapitre XXV des *Mūlamadhyamaka-kārikā* de Nāgārjuna (II^e s.) avec le commentaire de Candrakīrti (VII^e s.) et, d'autre part, l'étude portant sur l'état de buddha (le chapitre IX du *Mahāyānasūtrālaṃkāra* attribué au philosophe Asaṅga (IV^e s.).

Le résultat des travaux, ainsi que les matériaux annexes (épigraphes, documents, reliefs plastiques) servant à l'étude des modalités de l'écrit dans le bouddhisme indien d'époque classique ont fait l'objet de communications à des colloques et conférences et seront publiés ultérieurement.