

JOHANNES BRONKHORST

L'EXPRESSION DU MOI DANS LES RELIGIONS DE L'INDE

(publié in: *Revue de l'histoire des religions* 220(1), 2003, 81-105)

Voici le texte de deux conférences prononcées à l'Université de Genève au mois de mai 1993 dans le cadre d'un cours plus colloque sur "L'expression du moi dans le Proche-Orient ancien". Sauf quelques changements mineurs, le texte imprimé ici est identique à celui des deux conférences. Un renvoi à un article récent traitant d'une question abordée à la fin de la deuxième conférence a pourtant été ajouté.

This is the text of two lectures delivered at the University of Geneva in May 1993 in the context of a course plus conference on "The expression of the I in the ancient Near East". Apart from some minor changes, the text printed here is identical with the one of the two lectures. A reference to a recent article dealing with a question raised at the end of the second conference has however been added.

Une préoccupation avec l'immobilité caractérise les religions indigènes de l'Inde. Dans certaines courants cette préoccupation s'exprime sous forme de pratiques ascétiques. D'autres courants acceptent l'existence d'une âme inactive, dont la connaissance est une condition nécessaire pour atteindre la libération. Le bouddhisme n'accepte ni ces pratiques ascétiques, ni la voie vers le salut par la connaissance d'une telle âme. Il ne réussit pourtant pas pour longtemps à exclure définitivement de telles pratiques et de telles idées. Quelques réflexions sur la présence de pratiques et d'idées semblables dans d'autres civilisations terminent les deux parties de cet article.

The expression of the I in the religions of India

The indigenous religions of India are characterised by a preoccupation with immobility. In some currents this preoccupation expresses itself in ascetic practices, on others through the acceptance of an inactive soul which has to be known and realised if one wishes to obtain liberation. Buddhism accept neither these ascetic practices nor knowledge of the self as a means to attain the highest good. It does not however succeed for long in keeping such practices and ideas out. Some thoughts about the presence of similar practices and ideas in different cultures conclude the two parts of this article.

I: Hindouisme

L'immobilité

Le respect témoigné aux Indiens par les colonisateurs britanniques laissait parfois à désirer. En témoigne l'observation suivante de Graham Sandberg,¹ qui brosse une caricature des Indiens pour la projeter ensuite dans leur métaphysique: "... la seule idée du bonheur suprême qu'ils possèdent est celle de repos — repos absolu et immuable. Permettez à un Hindou d'être étendu comme un rondin et de dormir, il sera exquisément, intensément heureux."²

¹ Auteur d'un article "Philosophical Buddhism in Tibet", paru dans *The Contemporary Review* 57 (1890), 256-71.

² "... the one idea of the highest happiness they possess is of rest - absolute immovable rest. Let a Hindu lie as a log and sleep, he is then deliciously, intensely, happy." Observation citée en Almond, 1988: 50.

Il n'y a pas de doute que M. Sandberg n'est pas le meilleur témoin des religions indiennes. En dépit de cela, et probablement sans que M. Sandberg s'en soit rendu compte, son observation contient un grain de vérité. L'immobilité est un thème récurrent dans les religions de l'Inde, qui n'exprime pas, bien entendu, une paresse innée des Indiens, mais qui constitue un idéal religieux dont nous parlerons brièvement.

M. Sandberg ne fut pas le premier visiteur étranger à remarquer le thème de l'immobilité dans les religions de l'Inde. Plus de deux mille ans avant lui (début du troisième siècle avant notre ère), l'ambassadeur grec Megasthènes, envoyé par Séleucos Nicator auprès du roi indien Candragupta, avait laissé une description des différents types d'ascètes qu'il rencontrait en Inde. Ces ascètes, nous dit-il, "pratiquent l'endurance, de façon active et passive, de sorte qu'ils peuvent rester sans mouvement dans une seule position durant toute la journée".³ Et quand Cicéron prétend que les sages indiens supportent, tout nus, le froid hivernal sans douleur, et se font brûler vivants sans même gémir,⁴ il ne fait que résumer ce que d'autres avaient rapporté à ce sujet.

Nombreux sont les rapports de visiteurs étrangers concernant les prouesses des ascètes indiens justement dans le domaine de l'immobilité, ou plutôt de la non-réaction face à des épreuves extrêmes. Ne mentionnons que François Bernier, médecin français qui visita l'Inde au 17^e siècle. Il rapporte avoir vu des ascètes "qui, par un vœu particulier, se tenaient les sept et huit jours debout sur leurs jambes, qui devenaient enflées et grosses comme leurs cuisses, sans s'asseoir ni sans se coucher, ni sans se reposer autrement qu'en se penchant et s'appuyant quelques heures de la nuit sur une corde tendue devant eux; d'autres qui se tenaient des heures entières sur leurs mains sans branler, la tête en bas et les pieds en haut, et ainsi de je ne sais combien d'autres sortes de postures, tellement contraintes et tellement difficiles, que nous n'avons bateleurs qui les puissent imiter".⁵ Aujourd'hui encore, un visiteur peut rencontrer en Inde des fakirs étendus sur un lit à clous; ou des sages qui se tiennent debout pendant des heures dans un fleuve montagneux glacé.

Ces pratiques sont également abondamment attestées dans la littérature religieuse de l'Inde. Innombrables sont les contes de héros qui, pour obtenir tel ou tel objet — une arme magique, la faveur d'un dieu, ou même le ciel — s'abstiennent de tout mouvement durant des années entières. Et certains courants religieux — parmi lesquels le jaïnisme est particulièrement remarquable — préconisent l'immobilisation progressive comme chemin vers la libération.

³ Cp. Zysk, 1991: 141 n. 26.

⁴ Voir Halbfass, 1988: 12-13.

⁵ Bernier, 1724: 242.

Les actes

Mais quel rapport y a-t-il entre cette préoccupation de l'immobilité et l'idée du moi? Quel est le lien entre ces pratiques extrêmes et les concepts du moi en Inde? Ce lien existe; pour le découvrir nous devons d'abord mettre ces pratiques dans leur contexte culturel.⁶

S'immobiliser signifie: s'abstenir d'actes. Le rôle des actes (*karman*) dans une grande partie des religions de l'Inde est bien connu, même en Occident aujourd'hui. Les actes déterminent le sort de celui qui les accomplit. Tout acte évoque une rétribution qu'on obtient, soit dans la présente vie, soit dans une vie ultérieure. Le fait même qu'on renaît dans une vie ultérieure est dû aux actes qui n'ont pas encore été rétribués. Cette rétribution est essentiellement d'ordre moral: les bons actes amènent à une renaissance agréable, les mauvais actes à une renaissance désagréable.

Comment se situent les pratiques d'immobilité dans ce complexe d'idées? Il n'est pas difficile de le voir. Les actes — qu'ils soient bons ou mauvais — continuent sans fin le cycle des renaissances. Le but des ascètes indiens — ou au moins d'une partie d'entre eux — est de briser ce cycle éternel, et de s'en libérer. Vu les effets inéluctables des actes, le seul espoir réside dans l'inaction totale.

Notons que la libération du cycle des renaissances est le but ultime de toutes les religions classiques de l'Inde. Tous les efforts religieux se dirigent, de façon directe ou indirecte, vers ce but. La voie de l'immobilisation physique est une manière d'obtenir la libération, mais d'autres se sont ajoutées à celle-là. L'une de ces autres voies passe par la connaissance du soi.

De nouveau, on peut se demander quel pourrait être le lien entre la libération des effets de ses actes, et la connaissance du soi. Ce lien ne semble peut-être pas évident. Il l'est, pourtant, dès qu'on sait que le soi, comme il est conçu dans la plupart des courants religieux de l'Inde ancienne, n'agit pas. Le soi n'agissant pas, il n'a, de par sa nature, rien à voir avec les actes qui conduisent à la renaissance. L'homme renaît, parce qu'il s'identifie avec son corps, la seule chose qui agisse. Il lui faut la réalisation de sa vraie nature, c'est-à-dire de la vraie nature de son soi, pour être libéré des effets des actes de son corps. Car les actes de son corps ne seront plus ses actes à lui. De cette manière, la connaissance du soi peut remplacer l'horrible ascèse de l'immobilité.

Le soi

Avant de se demander dans quelle mesure ces idées sur la nature du soi ont été acceptées en Inde, réfléchissons encore quelques instants sur les conséquences qui découlent d'une telle définition du soi. Le soi, nous l'avons vu, n'agit pas. Sa non-activité n'est pourtant pas res-

⁶ Les lignes suivantes reprennent en bref les observations de Bronkhorst, 1993: part II.

treinte au domaine physique; le domaine mental est également concerné. Il n'y a donc dans le soi aucune activité, même sur le plan mental: le soi ne pense pas, ne sent pas, en bref, le soi ne subit aucun changement d'état.

Que reste-t-il pour le soi? Évidemment très peu. D'après le Vedānta classique, le soi se caractérise par l'existence, la conscience et la béatitude (*saccidānanda*). Notons que 'conscience', dans ce contexte, ne se réfère pas à une quelconque conscience d'un objet: une telle conscience suivrait son objet, serait donc variable, ce qui est incompatible avec sa définition. Non, la conscience qui caractérise le soi est immuable, et n'est pas la conscience de quelque chose.

Mais même ces trois caractéristiques du Vedānta n'étaient pas acceptables pour tous. La position la plus radicale était sans doute celle des Vaiśeṣika, une autre école de pensée. Selon eux, le soi n'est ni conscient, ni bienheureux; il est comme une pierre. Cette position a la conséquence suivante: la libération, c'est l'isolement du soi par rapport à tout ce qui l'entoure dans la vie normale. Si le soi est comme une pierre, trouver la libération, c'est devenir comme une pierre, sans conscience ni béatitude. Inutile de dire que d'autres penseurs indiens n'ont pas manqué de se moquer de cette position extrême.

L'idée d'un soi qui ne participe à aucune activité se manifeste pour la première fois dans les upaniṣad anciennes. Sans entrer dans les détails, je vous présente quelques citations de ces textes anciens. Voici ce que dit la *Maitrāyaṇī Upaniṣad* (2.7) au sujet du soi: "Ce soi, en vérité, — les poètes le déclarent — se meut de corps en corps non affecté pour ainsi dire par le fruit des actions bonnes ou mauvaises. Ce qui dans le non-réel [semble être] sans fondement et agent, parce que non-manifesté, subtil, invisible, imperceptible et sans possessions, n'est, en vérité, pas agent et possède un fondement." Le sage Yājñavalkya, dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4.3.7), décrit le soi comme fait de conscience, une lumière dans le coeur qui semble penser (*dhyāyatīva*) et bouger (*lelāyatīva*) (mais ne le fait pas). La *Śvetāśvatara Upaniṣad* (1.9) dit: "Le soi est infini, omniforme, et non-agissant".

Les upaniṣad, bien entendu, vont bien au-delà de la seule constatation de l'inactivité du soi. Le soi, selon plusieurs passages de ces textes, est identique au Brahman, l'absolu qui réunit tous les sois du monde. C'est là une élaboration de l'idée fondamentale d'un soi inactif qu'acceptent bon nombre de penseurs plus récents, mais certainement pas tous. Par contre, l'idée d'un soi qui ne participe pas du tout au monde fut incorporée dans pratiquement tous les systèmes de pensée brahmanique qui se développèrent en Inde. Quelques-uns de ces systèmes acceptent l'identité des sois au Brahman; il s'agit premièrement de différentes écoles du Vedānta. D'autres systèmes, pourtant, n'ont pas de place pour le Brahman, et les sois y restent tout à fait distincts les uns des autres. Ce fut même la tendance prédominante pendant la première moitié du premier millénaire, période la plus active en ce qui concerne la pensée philosophique.

Le Sāṃkhya

Je traiterai brièvement de la philosophie dite Sāṃkhya, philosophie qui démontre clairement l'importance capitale de l'idée du soi immobile. Le Sāṃkhya est, dans un sens, le plus important des systèmes de pensée qu'a produits le brahmanisme classique. Les concepts qui en font partie se retrouvent un peu partout dans la littérature religieuse de l'époque, et influenceront le Vedānta plus tard. C'est la raison pour laquelle un savant récent a pu dire: "Le Sāṃkhya n'est pas l'un des systèmes de philosophie indienne, le Sāṃkhya est la philosophie de l'Inde."⁷ En même temps, le Sāṃkhya ne mérite guère d'être appelé un système. Il réunit des idées qui ne vont pas bien ensemble, de sorte qu'il n'a pas survécu longtemps en tant que système de philosophie à côté des systèmes rivaux.

L'idée centrale du Sāṃkhya est, justement, l'opposition radicale entre le soi et la matière. Le soi est conscient, la matière ne l'est pas. La connaissance du Sāṃkhya, les textes nous l'assurent, est une condition absolue pour la délivrance. Cela ne nous étonne pas, parce que le soi du Sāṃkhya est complètement inactif, et reste donc à l'écart de tout ce qui se passe. La matière, par contre, est active. Toute l'activité du monde se résume à l'activité de la matière. Il n'y a, évidemment, pas grand-chose à dire au sujet d'un soi qui ne participe à aucune activité. Il est, bien entendu, conscient, mais sans qu'il y ait des objets de cette conscience. Tout ce qui se passe se déroule dans la matière. Comme cette matière héberge également toutes les activités mentales et spirituelles, une partie en est nécessairement de nature subtile. Ce serait donc une erreur de concevoir la matière du Sāṃkhya comme étant exclusivement grossière, le matériau de notre monde objectif. Une partie est subjective. Ajoutons encore que la matière est évoluée d'un substrat que le Sāṃkhya appelle *prakṛti*. Cette *prakṛti* est au-delà de toute observation; c'est en elle que la matière se dissout à la fin de chaque période du monde.

Si le soi ne se prête guère à des discussions élaborées, la matière s'y prête volontiers. Une grande partie de la philosophie Sāṃkhya s'occupe donc des détails de l'évolution de la matière à partir de la *prakṛti*, et d'autres choses qui ne nous intéressent pas en ce moment. Une question concernant le soi est pourtant incontournable: comment le soi et la matière interagissent-ils? Car on ne peut nier qu'il y ait au moins un semblant d'interaction entre les deux. On peut aller plus loin: sans la présence du soi, ou des sois, il n'y aurait pas d'activité dans la matière.

Le Sāṃkhya cherche à élucider cet état des choses en utilisant des exemples variés. L'aimant, nous rappelle-t-on, fait bouger d'autres objets sans qu'il en soit influencé lui-même. Plus souvent, on compare le soi avec une lampe qui illumine les objets autour d'elle, tout en restant détachée de ceux-ci. L'image la plus jolie est sans doute celle de la danseuse qui,

⁷ Gopinath Kaviraj, comme cité dans *Encyclopedia of Indian Philosophies IV: Sāṃkhya*, éd. G. J. Larson et R.S. Bhattacharya (Delhi 1987) p. xi.

s'étant montrée aux spectateurs, cesse de danser. La danseuse est la matière, les spectateurs sont les sois. Une fois la matière révélée aux sois, celle-là cesse d'agir.

Il est nécessaire de dire quelques mots au sujet de la matière, et de sa possibilité de réfléchir le soi. Car évidemment, ce n'est pas la matière tout court qui a ce pouvoir. En effet, d'après le Sāṃkhya la matière est constituée de trois composantes, à savoir, la bonté (*sattva*), la passion (*rajas*), et l'obscurité (*tamas*). Cette énumération trahit déjà la préoccupation de l'école Sāṃkhya eu égard aux aspects mentaux de la matière: la bonté, la passion et l'obscurité sont avant tout applicables à la vie mentale, et beaucoup moins au monde matériel. Quoi qu'il en soit, la constituante dite 'bonté' a très spécialement la capacité de réfléchir la lumière du soi. On en trouve donc une prépondérance dans les organes de l'intellect. Pour obtenir la libération, il est effectivement essentiel de purifier son esprit en augmentant la constituante 'bonté'.

Je n'ai pas l'intention d'entrer plus dans les détails de la pensée Sāṃkhya. L'important est que la connaissance du Sāṃkhya est censée être une condition nécessaire, ou même suffisante, pour obtenir la libération. Souvent, comme dans le Yoga classique, cette connaissance doit être accompagnée de certaines pratiques de recueillement et d'ascèse, parfois la seule connaissance suffit. La plupart des courants religieux indiens ont accepté l'importance pour la libération de la connaissance du soi, de la réalisation du soi, que ce soit en connexion avec d'autres exigences ou non. Quelques courants, pourtant, dans lesquels la pratique de l'immobilité physique restait l'essentiel de l'enseignement, ont pu négliger l'aspect 'connaissance du soi'; on pense ici en premier lieu au jaïnisme ancien, déjà mentionné plus haut. Le jaïnisme a pu, pour cette même raison, adhérer au concept d'un soi qui n'est pas immobile, d'un soi qui participe aux actes du corps.

La Bhagavadgītā

Celui qui cherche la connaissance du soi vit, le plus souvent, la vie d'un ascète. Celui qui a trouvé cette connaissance, le libéré en vie, lui aussi, vit une vie retirée selon la plupart des textes. La célèbre *Bhagavadgītā*, d'autre part, tout en insistant sur la nature immuable du soi, en tire une tout autre conséquence.

Rappelons que la *Bhagavadgītā* relate la conversation entre le guerrier Arjuna et son cocher Kṛṣṇa, qui est en même temps le Dieu suprême, conversation qui a lieu juste avant la grande bataille devant opposer plusieurs membres de la famille de Arjuna. Ce dernier est dégoûté par la perspective du massacre imminent de ses parents et amis, et envisage de s'en retirer. Kṛṣṇa n'est pas d'accord. Voici ses raisons:⁸

⁸ Bhag 2.11, 13, 18-19, 21, 23-25. Tr. Senart.

Tu t'apitoies là où la pitié n'a que faire, et tu prétends parler raison! Mais les sages ne s'apitoient ni sur qui meurt ni sur qui vit. ... L'âme, dans son corps présent, traverse l'enfance, la jeunesse, la vieillesse: après celui-ci elle revêtira de même d'autres corps. Le sage ne s'y trompe pas. ... Les corps finissent; l'âme qui s'y enveloppe est éternelle, indestructible, infinie. Combats donc, ô Bhârata! Croire que l'un tue, penser que l'autre est tué, c'est également se tromper; ni l'un ne tue, ni l'autre n'est tué. ... Celui qui ... connaît [l'âme] pour indestructible, éternelle, sans commencement et impérissable, comment cet homme, ô fils de Pr̥thā, peut-il imaginer qu'il fait tuer, qu'il tue? ... [L'âme] ne peut être ni blessée, ni brûlée, ni mouillée, ni desséchée; permanente, pénétrant tout, stable, inébranlable, elle est éternelle. Insaisissable aux sens, elle ne peut être imaginée et n'est sujette à aucun changement. La connaissant telle, tu ne saurais concevoir aucune pitié.

Ici, donc, la nature inchangeable et impérissable de l'âme est utilisée comme argument pour ne pas s'abstenir de la tuerie d'une bataille. L'âme, selon cet argument, n'est en tout cas pas tuée, ni ne tue non plus.

La suite de la *Bhagavadgītā* introduit d'autres raisons pour convaincre Arjuna de participer au combat, raisons d'une envergure plus générale, également applicables à d'autres métiers que seulement celui de guerrier. La question centrale est de savoir comment se débarrasser des effets de ses actes. Nous connaissons la question, et nous avons déjà rencontré deux manières d'y répondre: d'une part l'inaction totale, et d'autre part la réalisation que le vrai soi ne participe pas aux actes du corps et de l'esprit. La *Bhagavadgītā*, tout en acceptant la nature non-agissante du soi, ajoute une troisième réponse à la même question. Selon ce texte, il faut agir, sans pourtant s'attacher aux résultats, aux fruits de ses actes. Comme le dit Kṛṣṇa:⁹

Ne te préoccupe que de l'acte, jamais de ses fruits. N'agis pas en vue des fruits de l'acte; ne te laisse pas non plus séduire par l'inaction. N'agis qu'en disciple fidèle du yoga, en dépouillant tout attachement, ô Dhanañjaya, en restant indifférent au succès ou à l'insuccès: le yoga est indifférence. Car l'acte, ô Dhanañjaya, est infiniment inférieur au détachement intérieur; c'est dans l'esprit qu'il faut chercher le refuge. Ils sont à plaindre, ceux qui ont le fruit pour mobile.

Ailleurs, Kṛṣṇa utilise la terminologie du Sāṃkhya pour montrer que les actes ont lieu dans la matière, et que le soi n'en est pas touché. La seule connaissance de ce fait ne suffit pourtant pas. On doit, en outre, non pas arrêter les actes du corps, mais s'en détacher. On laisse, pour ainsi dire, le corps continuer son rythme normal, sans s'y attacher.

⁹ Bhag 2.47-49.

Mais quel est le rythme normal du corps, qui détermine son activité habituelle? C'est le devoir lié à l'état qu'on a dans la vie. Le devoir d'un guerrier est de se battre. Comme le dit Kṛṣṇa:¹⁰ "... rien pour le kṣatriya ne passe avant un combat légitime". Un brahmane a d'autres devoirs, comme en ont les autres castes. Il est impératif, il faut le préciser, que chacun suive son propre devoir. Je cite, à ce sujet, encore une strophe de la *Bhagavadgītā*:¹¹ "Mieux vaut accomplir, fût-ce imparfaitement, son devoir propre que remplir, même parfaitement, le devoir d'une autre condition; plutôt périr en persévérant dans son devoir; assumer le devoir d'une autre condition n'apporte que malheur."

Cette dernière citation nous ramène au titre de cette présentation: quelle est l'expression du moi, ou du soi, dans le cas de quelqu'un qui suit l'enseignement de la *Bhagavadgītā*? Notre exposition ne devrait pas laisser de doute: il n'y en a pas. Le soi ne s'exprime pas, et reste complètement à l'écart de l'activité du corps. Cette dernière est, ou devrait être, complètement déterminée par le devoir qui est inséparable de la position de vie dans laquelle on est né. C'est en agissant ainsi qu'on peut se libérer du cycle des renaissances. Pour citer une dernière fois les mots de la *Bhagavadgītā*:¹² "Car les sages, qui ont réalisé le détachement intérieur, esquivant le fruit qui naît des actes, libérés des liens de la renaissance, vont au séjour bienheureux."

Perspective comparative

En résumant maintenant ce que j'ai essayé de vous communiquer jusqu'à ce point, il existe en Inde un lien direct entre le concept le plus répandu du soi et des pratiques d'ascèse, elles aussi très communes dans le sous-continent. Les deux sont, dans un sens important, deux expressions d'un seul complexe d'idées. Le thème central est, dans les deux cas, l'immobilité. L'immobilité du corps conduit à des formes d'ascèse; la connaissance de l'immobilité naturelle du soi se présente comme une autre voie vers la libération du cycle des renaissances. Le plus souvent, on trouve une combinaison de ces deux options: les pratiques d'ascèse constituent la voie, au bout de laquelle l'ascète obtient la connaissance libératrice du soi.

Voilà une description, beaucoup trop brève et trop schématique bien entendu, de ce qui se passait en Inde à l'époque ancienne et classique. Cette conférence n'est pourtant pas encore terminée. Je tiens encore à attirer votre attention sur quelques parallèles dans le Christianisme antique. Ces parallèles portent, non pas exclusivement sur l'ascèse ou sur la conception du soi, mais sur les deux. Comme en Inde, l'ascèse aussi bien que certaines conceptions du soi dans le Christianisme antique, portent le signe de l'immobilité.

¹⁰ Bhag 2.31.

¹¹ Bhag 3.35.

¹² Bhag 2.51.

Parlons d'abord de l'ascèse chrétienne des premiers siècles. Ce qui frappe dans ses descriptions est la mention fréquente de l'immobilité. Voici quelques exemples que j'ai cueillis dans la littérature secondaire:

Selon la *Historia Lausiaca*, le moine Adolius de Tarse restait debout durant la nuit sur le Mont des Oliviers, exposé aux rigueurs des saisons. Lui ou quelqu'un d'autre se tenait debout, exposé à la neige et au vent, jusqu'à ce que ses amis le trouvèrent inanimé.¹³ Ce même texte décrit comment Macarius d'Alexandrie visita les moines au monastère de Tabennisi, incognito. Macarius observa les différentes formes d'ascèse que les moines pratiquaient pendant le Carême. Certains restaient debout toute la nuit, et s'asseyaient pendant le jour. Macarius, par contre, se mit debout dans un coin, et resta là jusqu'à Pâques sans s'agenouiller ni se coucher.¹⁴ Le moine Elpidius de Cappadoce est réputé avoir observé un jeûne rigoureux pendant vingt-cinq ans, ne mangeant que le samedi et le dimanche; il restait debout toute la nuit.¹⁵ Theodore de Sykeon, malgré une blessure grave, est dit être resté debout comme une statue de fer toute une nuit, tout en louant Dieu sans interruption.¹⁶ Un certain moine Jean, selon la *Historia monachorum*, vivait "debout trois années sous une roche dans une prière continuelle, sans s'être jamais assis, sans avoir dormi que ce peu qu'il arrachait debout au sommeil, n'ayant pour nourriture que, le dimanche, l'eucharistie qui lui était apportée par le prêtre: c'était là tout son régime".¹⁷

Le thème de l'immobilité est également fréquent dans les textes du gnosticisme. Ici, il n'est pas nécessaire de vous le rappeler, la connaissance (*gnosis*) joue un rôle de première importance. Cette connaissance concerne la vraie nature de l'âme, qui est complètement distincte du corps, et même des activités mentales. Le vrai soi est esprit, et identique avec Dieu.

En regardant maintenant la collection de textes gnostiques de Nag Hammadi, on trouve que Dieu y est décrit comme 'immuable, imperturbable, parfait en beauté'.¹⁸ La lumière de vérité est immuable.¹⁹ Le Père, qui est la racine de tout, est 'inimitable et immuable',²⁰ 'incommensurable et immuable'.²¹ Il est bon sans changement,²² caractérisé par une gloire sans changement.²³

¹³ Delehayé, 1923: CLXXXII.

¹⁴ Williams, 1985: 87.

¹⁵ Delehayé, 1923: CLXXXII.

¹⁶ *Life of Theodore of Sykeon* ch. 115; tr. Dawes and Baynes, 1948: 164.

¹⁷ Festugière, 1964: 87.

¹⁸ *Gospel of Truth*; NHL p. 38.

¹⁹ Id.; NHL p. 46.

²⁰ *Tripartite Tractate*; NHL p. 55.

²¹ *The Second Treatise of the Great Seth*; NHL p. 337.

²² *Sophia of Jesus Christ*; NHL p. 210.

²³ *Sophia of Jesus Christ, Eugnostos the Blessed*; NHL p. 213.

Ceux qui possèdent la gnose constituent la 'race immobile',²⁴ qui est 'incorrupible',²⁵ ou 'immuable'.²⁶

Il ne sert à rien de multiplier les exemples, dont il existe un nombre presque illimité. L'essentiel est le parallélisme qui, si je ne me trompe pas, existe entre la situation dans l'Inde classique et celle du Christianisme antique. Ce parallélisme m'étonne depuis déjà quelque temps, mais je ne prétends pas pouvoir en donner une explication.²⁷ L'hypothèse d'un emprunt — que ce soit à l'Inde par le Proche-Orient ou dans le sens inverse — me semble difficile à maintenir. A côté de l'élément central ('immobilité'), il y a tellement de différences entre les deux cultures!

II: Bouddhisme

Attitude envers l'immobilité

La première partie de cet article a traité du rôle du soi dans l'hindouisme. Nous avons également mentionné en passant le jaïnisme, et nous avons vu que ces religions, ou en tout cas leurs textes appartenant, disons, au millier d'années centré sur le début de notre ère, partagent un complexe de croyances au milieu desquelles se trouve la préoccupation de l'inaction.

Dans nos délibérations jusqu'à ce point, nous avons soigneusement évité le bouddhisme. Le bouddhisme est pourtant, lui aussi, une religion d'origine indienne. Il faut encore ajouter que, même si le bouddhisme a aujourd'hui largement disparu de l'Inde, il y a joué un rôle de première importance pendant plus d'un millier d'années, depuis son origine quelques siècles avant notre ère jusqu'à la conquête de l'Inde du nord par les musulmans au début de notre millénaire.

Le bouddhisme, comme l'hindouisme et le jaïnisme, est une religion indienne. C'est à dire qu'il a bien des traits en commun avec ceux-ci comme, par exemple, la croyance au cycle des renaissances déterminé par les actes (*karman*), et le but d'échapper à ce cycle. En même temps, le bouddhisme est, à certains égards, très différent des autres religions de l'Inde. Une différence capitale concerne la voie qui mène à la libération. Contrairement à ce que nous avons dit au sujet de l'hindouisme et du jaïnisme, l'idée de l'inaction n'y joue pas de rôle. Cela

²⁴ Ce terme se trouve dans l'*Apocryphon of John*, la *Sophia of Jesus Christ*, le *Gospel of the Egyptians*, les *Three Steles of Seth*, et dans le *Zostrianus*. Tous ces passages sont étudiés dans la monographie de Michael Allen Williams sur ce sujet (1985).

²⁵ *Gospel of the Egyptians*; NHL p. 199, 200, 202, 203, 205.

²⁶ Id.; NHL p. 204-05.

²⁷ Pour un essai, voir Bronkhorst, 2001.

signifie d'une part que les bouddhistes ne s'adonnent pas aux pratiques d'ascèse tellement connues des autres religieux indiens, pratiques qui ont comme ingrédient important l'immobilité. En fait, les textes anciens du bouddhisme critiquent ce genre de pratiques. Ils le font, entre autres, en prétendant que le Buddha lui-même, avant son éveil, avait essayé toutes les pratiques caractéristiques du jainisme, avec comme seul résultat qu'il en découvrit l'inutilité. D'autres passages racontent les rencontres du Buddha avec des jâïnas, décrits comme restant debout, refusant de s'asseoir, subissant ainsi des sensations pénibles, aiguës, sévères. Lors d'une de ces rencontres, le Buddha fait une remarque très ironique à leur égard, en disant:²⁸ "Si le bonheur et le malheur que subissent les créatures sont dus à ce qu'elles ont fait auparavant, certainement les jâïnas se sont comportés mal dans le passé, vu qu'ils souffrent maintenant des sensations tellement pénibles, aiguës, sévères."

Le bouddhisme ancien est donc indifférent envers l'immobilité physique comme voie vers le salut. Il l'est également envers l'immobilité présumée de l'âme. En d'autres mots, ce n'est pas la connaissance de la vraie nature (= nature immobile) du soi qui mène au but de la vie religieuse, au nirvāṇa, dans le bouddhisme ancien.

Notion du soi

Certains passages du canon ancien montrent pourtant que l'idée d'un tel soi était connue des bouddhistes de cette époque. Regardons la discussion suivante, qui a eu lieu, selon les textes, quelques jours après l'éveil du Buddha.²⁹ Il s'agit d'un échange de questions et de réponses entre le Buddha et ses disciples: "Que pensez-vous, ô moines, la matière (*rūpa*) est-elle permanente ou non permanente?" "Non permanente, ô vénérable." "En outre, ce qui est non permanent est-il pénible ou agréable?" "Pénible, ô vénérable." "En outre, ce qui est non permanent, pénible, soumis à la loi de la transformation, convient-il de le considérer ainsi: 'Ceci est mien. Ceci, je le suis. Ceci est mon soi?'" "Certes non, ô vénérable." La même discussion se répète en connexion avec les autres constituants de la personne.

Ce qui nous intéresse dans cette discussion est la conception de l'âme qui s'y manifeste en filigrane: s'il existe une âme, elle ne peut être que permanente, sans changements, bienheureuse. Nous reconnaissons deux des trois caractéristiques de cette conception. Il s'agit bel et bien d'une âme qui reste à l'écart des activités du corps, âme par la connaissance de laquelle on se libère des effets du *karman*. C'est la conception de l'âme qui se trouve dans beaucoup de textes de l'hindouisme, parmi lesquels les upaniṣad. Mais même la béatitude comme caractéristique de l'âme est mentionnée dans les upaniṣad anciennes. C'est

²⁸ *Devadaha Sutta*, MN II p. 222.

²⁹ Elle se trouve dans le Vinaya des Theravādin, des Mahīśāsaka, et des Dharmaguptaka, ainsi qu'ailleurs, p.ex. SN III 67 f. Pour une traduction et analyse des passages du Vinaya, voir Bareau, 1963: 191 f. Nous suivons la traduction de Bareau de la version des Theravādin.

le célèbre *ānanda*, qui est dit constituer l'âme (p. ex. *Taittirīya Upaniṣad* 2.5) ou le brahman (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* 3.9.28). L'idée de béatitude comme partie intégrante de l'âme a été acceptée par les védāntistes ultérieurs; elle a donc une histoire qui s'étend jusqu'à nos jours.

D'autres passages du canon bouddhique ancien parlent d'une âme qui est permanente, bienheureuse, mais jamais en en confirmant l'existence. L'un d'eux parle des "ascètes et brahmanes qui regardaient ce qui est agréable dans ce monde comme étant permanent, bienheureux, le soi, sans maladie, tranquille".³⁰ Ces ascètes et brahmanes commettent ainsi, bien entendu, une erreur grave, parce qu'ils ne font que faire croître leur soif, c.-à-d. leur désir. Mais c'est remarquable qu'ici, de nouveau, se présente la même idée d'une âme qui est très semblable à l'âme des *upaniṣad*.

Les bouddhisants se disputent sur la question de savoir si le bouddhisme ancien acceptait, oui ou non, l'existence de l'âme. Selon certains d'entre eux, le bouddhisme tel qu'il s'exprime dans les textes canoniques acceptait un type d'âme qui ne se distingue pas, ou guère, du type d'âme connu des *upaniṣad*.³¹ Ces auteurs se réclament, premièrement, des textes que nous venons de regarder, textes qui, comme nous l'avons déjà constaté, connaissent effectivement une conception du soi qui n'est pas très éloignée de celle des *upaniṣad*.

Il est évidemment hors de notre propos de discuter des arguments pour et contre cette position. Notons pourtant que personne n'a suggéré que le bouddhisme ancien ait préconisé la connaissance du soi comme moyen d'obtenir la libération. Ce fait même constitue un argument contre l'acceptation par les bouddhistes de ce type d'âme. Car partout ailleurs en Inde où on trouve cette conception de l'âme, la connaissance de celle-ci est censée être une condition nécessaire ou même suffisante pour obtenir la libération. Si, donc, il y a de bonnes raisons de croire que le bouddhisme ancien connaissait cette conception, il n'y en a pas pour se convaincre que le bouddhisme l'ait accepté.

Ce n'est pas mon intention de m'étendre davantage sur le problème du soi dans le bouddhisme ancien. L'histoire postérieure du bouddhisme indien verra des développements importants, développements d'autant plus intéressants qu'ils sont mieux visibles, et par conséquent moins hypothétiques.

Rejet du soi

Mentionnons tout de suite le fait principal: Selon la plupart des bouddhistes du premier millénaire de notre ère, il n'existe rien qu'on pourrait appeler 'le soi', il n'y a pas de soi.

³⁰ SN II p. 109. Voir aussi MN I p. 135-136; III p. 64.

³¹ Voir Frauwallner, 1953: 222 f.; Schmithausen, 1969; Bhattacharya, 1973; également Pérez-Rémon, 1980; Oetke, 1988: 59-242.

Rejeter une chose, c'est quand même avoir une idée de ce qu'on rejette. Nous avons vu qu'au moins quelques passages du bouddhisme ancien permettent l'interprétation selon laquelle ils rejettent l'idée du soi qu'on trouve dans les upaniṣad anciennes.³² Mais cette idée du soi, les bouddhistes l'ont assez tôt perdu de vue. Leur polémique se dirige désormais premièrement contre une autre idée du soi, idée selon laquelle le soi, ou plutôt la personne, est "un ensemble perpétuellement changeant d'éléments divers, nombreux et transitoires, de phénomènes physiques et psychiques".³³ Il y a même eu des sectes bouddhiques qui acceptaient, d'une certaine manière, l'existence d'une telle personne. La position des bouddhistes qui la rejetaient, était d'abord une position ontologique. La personne, selon eux, est un tel ensemble de phénomènes physiques et psychiques, mais cet ensemble n'a pas d'existence. Seuls les éléments constitutifs existent vraiment.

Les bouddhistes, même ceux qui rejettent l'existence de la personne, avaient des idées très claires concernant les éléments qui la constituent. Ces éléments, on les appelle les *dharma*. Les différentes écoles du bouddhisme ont fait beaucoup d'efforts pour en dresser des listes complètes, dont le nombre total varie selon les écoles. La plus grande partie de ces éléments est de nature psychique, ce qui n'étonne pas dans le cas d'une religion qui met tellement l'accent sur la méditation et d'autres méthodes psychiques comme moyens d'obtenir le but définitif. Tous les éléments, qu'ils soient psychiques ou autres, sont momentanés, en ce sens qu'ils disparaissent après un seul moment d'existence.

Avec ou sans énumération des éléments constitutifs, il sera clair que la personne des bouddhistes n'a absolument rien de stable. Il n'y a donc rien à quoi on puisse s'attacher. Bien au contraire, ce modèle de la personne invite au détachement, attitude d'esprit que prône le bouddhisme sous toutes ses formes.

Nous avons brièvement mentionné l'aspect ontologique du modèle de la personne des bouddhistes. Cet aspect a évidemment fasciné les penseurs bouddhistes. Leurs réflexions là-dessus ont gagné une importance énorme, et ont dans une large mesure déterminé les développements ultérieurs du bouddhisme. Nous ne pouvons donc pas les ignorer.

Conclusions ontologiques

Rappelons que la personne est un ensemble de *dharma*. Cet ensemble n'existe pourtant pas. Les *dharma*, eux, existent, bien entendu. Le problème commence là où les *dharma* se rassemblent pour constituer un ensemble, un tout. Un tel ensemble n'est pas une autre entité, à côté des *dharma* constitutifs. Les *dharma* existent, et rien d'autre.

³² C'est aussi la position de Imanishi, 1990.

³³ Bareau, 1973: 92.

Voici un raisonnement qui est également applicable dans d'autres cas. Prenons n'importe quel objet macroscopique, p. ex., une maison. Celle-ci est constituée de différents éléments. Suivant le même raisonnement que tout à l'heure, on arrive à la conclusion que la maison n'existe pas. C'est effectivement la conclusion que présentent beaucoup de textes bouddhiques de l'époque. Rien n'existe, sauf les *dharma*. Même le Buddha n'existe pas, et n'a jamais existé. Et pourquoi s'arrêter là? Le prochain pas est presque inévitable: même les *dharma* n'existent pas. A ce moment rien n'existe plus. On arrive à la fameuse vacuité (*sūnyatā*) du Mahāyāna.

Ces conclusions ontologiques sont, dans un sens, le résultat de certaines idées concernant le soi. En même temps, elles ont par la suite profondément influencé le développement de ces idées. Car la conception de la personne comme ensemble de *dharma* qui changent à chaque instant est, dans cette optique, aussi irréaliste que toute autre conception concernant le monde de notre expérience. Dorénavant, on cherche la réalité qui se cache derrière cette vacuité, s'il y en a une.

Pour une grande partie des bouddhistes du Mahāyāna il n'existe effectivement pas de réalité supérieure, tout aussi peu qu'une réalité normale, quotidienne. Pour eux tout est vide, et il s'agit d'obtenir la sagesse qui permet de réaliser cette vérité. D'autres bouddhistes, par contre, ont fini par accepter une réalité. Et leurs raisons sont claires. Même si on accepte que le monde n'existe pas, il est indéniable que nous en avons l'expérience. C'est notre esprit, ou pensée, qui impose ce semblant de réalité. Le monde n'est donc que pensée, *cittamātra*. Voilà une idée acceptée par une grande partie des bouddhistes du Mahāyāna.

Le retour du soi

Moins répandue à l'époque classique est l'idée du *tathāgatagarbha*, qu'on pourrait traduire par 'essence de Buddha' ou 'nature de Buddha'. Les textes qui préconisent cette idée maintiennent que la nature de Buddha est présente dans tous les êtres. Ce *tathāgatagarbha* s'approche de l'idée d'une âme immuable et permanente, jusqu'au point où certains textes bouddhiques l'appellent explicitement *ātman*. Le *Śrīmālādevīsīṃhanāda Sūtra*, par exemple, introduit les concepts du *tathāgatagarbha* et du 'corps des *dharma*' (*dharmakāya*)³⁴ du Tathāgata, en les décrivant dans les termes suivants: sans commencement temporel, sans origine, impérissable, permanent, stable, paisible.³⁵

³⁴ Pour une étude de ce concept, voir Harrison, 1992.

³⁵ Voir Braarvig, 1993: lviii ff., avec renvois à d'autres passages semblables ailleurs.

Le *Laṅkāvatāra Sūtra* contient le passage suivant, qui a un intérêt exceptionnel dans le contexte de notre discussion:³⁶

Vous décrivez le *tathāgatagarbha* comme étant brillant de nature et pur à cause de sa pureté etc., muni des trente-deux signes [d'excellence], présent dans les corps de tous les êtres; il est enveloppé dans un vêtement de *skandha*, de *dhātu* et d'*āyatana*, comme un joyau de grande valeur qui est enveloppé dans un vêtement sale; il est souillé de passion, de haine, de folie et d'imagination fausse, et décrit par le vénérable comme éternel, stable, propice et sans changement. Pourquoi cette doctrine du *tathāgatagarbha* n'est-elle pas identique avec la doctrine du soi des non-bouddhistes? Les non-bouddhistes prêchent, eux aussi, une doctrine d'un soi qui est éternel, non-actif, sans attributs, omniprésent, et impérissable.

Ce passage montre que les bouddhistes s'étaient rendu compte des similarités entre leur *tathāgatagarbha* et le soi des brahmanes. Évidemment ils ne pouvaient accepter qu'il s'agisse de la même chose. C'est la raison pour laquelle le *Laṅkāvatāra Sūtra* donne la réponse suivante, qu'il met dans la bouche du Buddha:

Mon enseignement du *tathāgatagarbha* n'est pas identique avec la doctrine du soi des non-bouddhistes. Les Buddhas enseignent le *tathāgatagarbha* comme étant vacuité (*sūnyatā*), la limite de l'existant, nirvāṇa, non-origination, les choses sans cause et qu'on ne désire pas ... Les Buddha enseignent l'absence de nature propre (*nairātmya*) des *dharma* ... soit en enseignant le [*tathāgata-*] *garbha*, soit en enseignant la non-existence.

Un passage du Mahāyāna *Mahāparinirvāṇa Sūtra* est même plus intéressant, car il commence par attribuer aux non-bouddhistes une position inexacte, afin de la contraster avec la position des bouddhistes:³⁷

Les six maîtres [hérétiques] demandaient: "Gautama, si le soi n'existe pas, qui fera du bien et du mal?" — Le bienheureux répondit: "Si ce qu'on appelle le 'soi' [le] fait, peut-on dire [de ce 'soi', comme le font les hérétiques,] qu'il soit 'permanent'? Et s'il est permanent, est-ce qu'il fait parfois du bien et parfois du mal? S'il y a un moment où il fait les deux, du bien et du mal, dira-t-on que le soi est 'infini'? Si c'est le soi qui agit, pourquoi fait-il parfois du mal? Si c'est le soi qui agit, et si [ce soi] est

³⁶ *Laṅkāvatāra Sūtra* (éd. Vaidya) 2.137, p. 33, l. 10-15. Nous avons corrigé le mot *kartr* 'actif' dans la dernière phrase en *akartr*, qui est seul intelligible ici. T. Tillemans confirme que la traduction tibétaine du texte (édition Taipei vol. 10, folio 86a) justifie cette correction.

³⁷ Voir Ruegg, 1989: 21-22.

connaissance, comment expliquer que le doute concernant la non-existence du soi se présente chez un être? Par conséquent, en ce qui concerne la doctrine des hérétiques, le soi n'existe certainement pas."

Nous savons que le soi des non-bouddhistes n'agit pas: il ne fait rien, que ce soit du bien ou du mal. Cette critique du *Mahāparinirvāṇa Sūtra* à l'adresse des soi-disant hérétiques est donc erronée. Regardons maintenant la suite de ce passage, qui présente la position des bouddhistes eux-mêmes:

Ce qu'on appelle 'le soi' est le Tathāgata. Pourquoi? Le corps [du Buddha] étant infini, il est libre de la tache du doute, et ne saurait ni agir ni saisir; on le dit ainsi 'permanent'. En vertu de la non-production et de la non-cessation, on le dit 'bienheureux'. En vertu de l'absence des impuretés de *kleśa* on le dit 'très pur'. ... Par conséquent, le Tathāgata est permanent, bienheureux, le soi, très pur ...

L'auteur de ces lignes accepte, clairement, l'existence d'un soi qui est très semblable au soi des non-bouddhistes. Cela ne signifie pas nécessairement que le bouddhisme ait emprunté ce concept aux courants non-bouddhiques. Certains érudits croient plutôt que les idées en question sont originaires de la pensée bouddhique elle-même.³⁸ Quelle que soit leur origine exacte, il est pour le moins remarquable qu'un concept qui fut d'abord rejeté, puis négligé, refasse surface dans une étape plus tardive du bouddhisme indien.

Notons encore que les bouddhistes du Mahāyāna parlent même de l'*ātman* là où il n'est pas question de *tathāgatagarbha*. Le *Mahāyāna Sūtrālaṅkāra*, par exemple, contient la stance suivante:³⁹

Dans la Vacuité toute pure, les Buddha ont atteint le sommet de l'*ātman* qui consiste en l'Impersonnalité (*nairātmyātmāgralābhataḥ*). Puisqu'ils ont ainsi trouvé l'*ātman* pur, ils sont arrivés à la grandeur de l'*ātman*.

Conclusions

Nous avons brièvement — beaucoup trop brièvement — esquissé quelques lignes de développement qui semblent relier les diverses idées sur le soi qui ont régné dans le bouddhisme indien. Dans l'ensemble, ces développements présentent une image tout à fait remarquable. On note d'abord que les idées sur le soi ont fini par influencer tous les aspects de la pensée boudd-

³⁸ Voir Ruegg, 1989: 55.

³⁹ 9.23. Tr. Bhattacharya, 1973: 4.

dhique, y compris des aspects qui n'ont rien à voir avec le soi lui-même. Deuxièmement, il est pour le moins soutenable que ces idées aient été d'abord dirigées contre la conception que nous connaissons des sources brahmaniques, parmi lesquelles les upaniṣad. Le rejet de la conception d'une âme qui n'agit pas, qui reste pour toujours inchangée, est, à ce qu'il semble, à la base même du rejet par certains bouddhistes ultérieurs de la réalité tout court. Si cette reconstruction du développement historique est correcte, il est particulièrement ironique de voir que certains bouddhistes du Mahāyāna ont fini par réintroduire des idées très proches de celles rejetées par celui dont ils croient continuer la tradition, à savoir le Buddha.

Après ces quelques considérations sur le bouddhisme, regardons enfin encore une fois les courants religieux de l'Inde dans leur ensemble. Une grande partie d'entre eux semblent plus ou moins obsédés par l'idée d'inaction, ou même d'immobilité. Cette idée s'exprime dans les pratiques ascétiques de certains, dans les conceptions du soi d'autres, et dans l'opposition contre ces deux chez d'autres encore.

J'utilise ici le terme d'*idée*: 'l'idée d'inaction', 'l'idée d'immobilité'. On pourrait pourtant se demander si cette idée n'est pas tout simplement le résultat de notre analyse des données. Est-ce que les Indiens de l'époque entretenaient eux-mêmes cette idée explicite de l'inaction, ou de l'immobilité, comme but à atteindre?

La réponse à cette question doit être affirmative pour au moins une partie des ascètes et penseurs concernés. Pour pas mal d'entre eux, l'inaction — que ce soit celle du corps ou de l'âme — est directement liée à la doctrine du *karman*, c'est-à-dire des effets des actes. On échappe aux effets néfastes des actes par l'inaction.

Il y a pourtant lieu d'insister davantage sur la question. Il existait en Inde d'autres ascètes que ceux motivés par la perspective de la libération des effets de leurs actes. Ce sont ceux qui, comme le héros Arjuna dans le *Mahābhārata*, s'immobilisent longtemps (Arjuna pendant quatre mois) dans le but d'obtenir tel ou tel objet désiré, dans le cas d'Arjuna une arme divine. Dans un livre sur ce sujet,⁴⁰ j'ai soutenu que ce genre d'ascètes appartient à, ou continue, une tradition ascétique védique. La religion védique, vous le savez, ne connaissait pas encore la doctrine du *karman*, et tardait à l'accepter. Dans le cas de ces ascètes, le lien entre l'inaction et la doctrine du *karman* n'est pas du tout évident, et probablement inexistant. Peut-on, dans de tels cas, toujours croire que l'idée explicite de l'inaction ait été présente comme idéal dans l'esprit des ascètes concernés, ou des auteurs qui décrivent leurs exploits?

La question se pose avec d'autant plus de force que des pratiques, et des conceptions du soi, plus ou moins semblables se trouvent également ailleurs qu'en Inde. Nous avons vu, hier, que le christianisme ancien connaissait l'idée de l'inaction, dans ses pratiques ascétiques aussi bien que dans la conception du soi du gnosticisme. Mais des parallèles existent ailleurs aussi. Ne mentionnons que l'exemple du Taoïsme en Chine: son *wu wei* 'inaction' est bien

⁴⁰ *The Two Sources of Indian Asceticism* (Bronkhorst, 1993a).

connu, ainsi que les arrêts corporels (du souffle, du fluide sexuel, etc.) qui y sont joints. Les ascètes taoïstes immobilisent leurs corps jusqu'à ce que "le corps est comme un morceau de bois mort, le coeur est comme de la cendre éteinte, sans émotion et sans dessein".⁴¹ Et les conceptions d'une âme qui ne participe pas aux actes du corps se trouvent un peu partout dans la littérature ethnographique.

Il ne m'est pas possible, pour le moment, d'élaborer ces dernières observations. Elles nous permettent pourtant de poser une autre question, avec laquelle je terminerai ce cours: Est-il possible que la doctrine du *karman*, tout en étant la justification de certaines pratiques ascétiques et de certaines conceptions du soi, soit elle-même la réponse indienne à une tendance plus générale, non nécessairement consciente, qui caractérise un bon nombre de pratiques et conceptions religieuses?⁴²

Références

- Almond, Philip (1988): *The British Discovery of Buddhism*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bareau, André (1963): *Recherches sur la biographie du buddha dans les Sūtrapitaka et les Vinayapitaka anciens: De la quête de l'éveil à la conversion de Śāriputra et de Maudgalyāyana*. Paris: École Française d'Extrême-Orient. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, LIII.)
- Bareau, André (1973): "La notion de personne dans le bouddhisme indien." *Problèmes de la personne*, sous la direction de Ignace Meyerson. Paris - La Haye: Mouton. (École Pratique des Hautes Études. Congrès et Colloques, XIII. Colloque du Centre de Recherches de Psychologie Comparative.) Pp. 83-98.
- Bernier, François (1724): *Voyage dans les Etats du Grand Mogol*. Fayard. 1981. (Bibliothèque des Voyageurs.)
- Bhattacharya, Kamaleswar (1973): *L'Atman-Brahman dans le bouddhisme ancien*. Paris: Adrien-Maisonneuve. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, XC.)
- Braarvig, Jens (1993): *Akṣayamatīrdeśāsūtra. Volume II. The Tradition of Imperishability in Buddhist Thought*. Oslo: Solum Forlag.
- Bronkhorst, Johannes (1993): *The Two Traditions of Meditation in Ancient India*. Deuxième édition. Delhi: Motilal Banarsidass. (Réimpression 2000.)
- Bronkhorst, Johannes (1993a): *The Two Sources of Indian Asceticism*. Berne: Peter Lang. (Études Asiatiques Suisses, Monographie 13.) (Deuxième édition: Motilal Banarsidass, Delhi, 1998.)
- Bronkhorst, Johannes (2001): "Asceticism, religion and biological evolution." *Method & Theory in the Study of Religion* 13, 374-418.
- Dawes, Elizabeth, et Baynes, Norman H. (1948): *Three Byzantine Saints*. Oxford: Basil Blackwell.
- Delehaye, Hippolyte (1923): *Les saints stylites*. Bruxelles: Société des Bollandistes. (Subsidia hagiographica, 14.)

⁴¹ Voir Maspero, 1971: 314 sq.

⁴² Pour une étude de cette question, voir maintenant Bronkhorst, 2001.

- Festugière, A.-J. (1964): *Les moines d'orient, IV/1. Enquête sur les moines d'Égypte*. Paris: Les Éditions du Cerf. Réimpr. dans: *Historia Monachorum in Aegypto*. Bruxelles: Société des Bollandistes. 1971.
- Frauwallner, Erich (1953): *Geschichte der indischen Philosophie*. I. Band. Salzburg: Otto Müller.
- Halbfass, Wilhelm (1988): *India and Europe. An essay in understanding*. State University of New York Press.
- Harrison, Paul (1992): "Is the *dharmakāya* the real 'phantom body' of the Buddha?" *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 15, 44-94.
- Imanishi, Junkichi (1990): "The concept of ātman in the anātma-vāda (1)." *Hokkaido Journal of Indological and Buddhist Studies* 5, 39-66.
- Maspero, Henri (1971): *Le Taoïsme et les religions chinoises*. Gallimard.
- Oetke, Claus (1988): *'Ich' und das Ich. Analytische Untersuchungen zur buddhistisch-brahmanischen Atmankontroverse*. Stuttgart: Franz Steiner. (Alt- und Neu-Indische Studien, 33.)
- Pérez-Remón, Joaquín (1980): *Self and Non-Self in Early Buddhism*. The Hague - Paris - New York: Mouton. (Religion and Reason, 22.)
- Ruegg, David Seyfort (1989): *Buddha-nature, Mind and the Problem of Gradualism in a Comparative Perspective*. On the transmission and reception of Buddhism in India and Tibet. London: School of Oriental and African Studies. (Jordan Lectures 1987.)
- Schmithausen, Lambert (1969): "Ich und Erlösung im Buddhismus." *Zeitschrift für Missionswissenschaft und Religionswissenschaft* 53, 157-170.
- Senart, Émile (tr.)(1922): *La Bhagavadgîtâ*, traduite du sanscrit, avec une introduction. Paris: Bossard.
- Williams, Michael Allen (1985): *The Immovable Race*. A gnostic designation and the theme of stability in late antiquity. Leiden : E.J. Brill. (Nag Hammadi Studies XXIX.)
- Zysk, Kenneth G. (1991): *Asceticism and Healing in Ancient India*. Medicine in the Buddhist Monastery. Oxford University Press.

Abbreviations

Bhag	Bhagavadgîtâ
MN	Majjhima-Nikāya, ed. V. Trenckner, R. Chalmers, 3 vols., London 1888-1899 (PTS)
NHL	The Nag Hammadi Library in English. Translated under the editorship of James M. Robinson. Second edition. Leiden: E.J. Brill. 1984.
PTS	Pali Text Society, London
SN	Samyutta-Nikāya, ed. L. Feer, 5 vols., London 1884-1898 (PTS), vol. 6 (Indexes by C.A.F. Rhys Davids), London 1904 (PTS)