

Didier Treutenaere

Pour en finir avec les termes « Petit Véhicule » (Hīnayāna)

Des termes mal traduits, une notion polémique sans valeur historique et sans utilité doctrinale.

Résumé

La traduction de *Hīnayāna* par « Petit Véhicule » relève du faux-sens ; et cette traduction douteuse appelle l'attention sur le caractère anachronique, réducteur et polémique de la présentation dichotomique du bouddhisme en *Hīnayāna* et *Mahāyāna*. Tout aussi erronée est l'assimilation au *Hīnayāna* du courant *Theravāda*.

Les termes « Petit Véhicule » et *Hīnayāna*, sans valeur pour ceux qui ne défendent pas le point de vue partisan des tenants du « Grand Véhicule », doivent donc être dépassés ; une classification plus pertinente est possible.

L'auteur

Didier Treutenaere est diplômé en philosophie de l'Université Paris-Sorbonne. Spécialiste de textes bouddhistes en langue *pāli*, il vit en Thaïlande où il poursuit ses travaux d'écriture et de traduction d'ouvrages consacrés à la tradition *Theravāda*.

Pour contacter l'auteur : contact@theravadapublications.com

Introduction

Comme tous les articles de cette série « Pour en finir avec... »¹, la présente contribution est née d'un sentiment d'agacement devant l'emploi de termes erronés pour traiter du bouddhisme, et en particulier du bouddhisme le plus ancien, le *Theravāda*.

L'agacement est ici accentué par le fait que la critique érudite et religieuse de la notion d'*Hīnayāna* comme de sa traduction par « Petit Véhicule » remonte au dernier quart du XIX^e siècle et au début du XX^e siècle : la connaissance des courants du bouddhisme, la compréhension de leurs textes, mais aussi tout simplement la raison et la bonne foi auraient dû aboutir au renvoi de ces expressions dans les oubliettes de l'histoire des idées ; mais force est de constater que l'erreur, hélas, persévère.

Cette erreur est triple : (1) la traduction de *Hīnayāna* par « Petit Véhicule » relève du faux-sens ; (2) la présentation dichotomique *Mahāyāna-Hīnayāna* est anachronique, réductrice et polémique ; (3) l'assimilation du *Theravāda* au *Hīnayāna* ne repose que sur l'ignorance et le sectarisme. (4) D'autres traductions et une autre classification, échappant à ces travers, sont possibles.

¹ Pour en finir avec le mot « pagode » ; Pour en finir avec le mot « bonze » ; Pour en finir avec le nom « Siddharta ». Disponibles sur www.academia.edu et sur www.theravadapublications.com

1. *Hīnayāna* = « Petit Véhicule » ?

La traduction de *Hīnayāna* par « Petit Véhicule » relève du faux-sens² : d'une part elle édulcore le sens extrêmement péjoratif de *hīna*, d'autre part elle réduit *yāna*, pour le bouddhisme synonyme de « la Voie », à la notion de « véhicule ».

1.1. *Hīna*, un terme de mépris

Hīna ne signifie pas « petit ». Ni en *pāli*, ni en sanskrit.

En *pāli*³

Dans la langue utilisée depuis plus de deux millénaires pour la transmission de la tradition *Theravāda*, le sens premier du mot *hīna* est « inférieur, bas, pauvre, méprisable », avec une connotation fortement négative traduisible par « vil, indigne, abject » ; les textes opposent par exemple *hīna* à *ukkaṭṭha*, « élevé, éminent, noble, honnête, convenable », ou utilisent la séquence de gradation *hīna* > *majjhima* > *paṇīta*, « inférieur > moyen > excellent »⁴. Son second sens est « manquant de, ayant abandonné, privé de »⁵ ; on le trouve par exemple utilisé pour désigner le retour d'un moine à la vie laïque⁶.

Associé à d'autres mots, *hīna* est toujours très négatif : il peut ainsi désigner une personne ayant de bas instincts (*hīnādhimutti*), ou une personne de basse caste (*hīnajacca*).

En sanskrit

Ces sens extrêmement péjoratifs de *hīna* ne sont pas une déformation propre à l'usage du *pāli*. Le sanskrit, langue dans laquelle fut créée et reste utilisée l'expression *hīnayāna* ne fait pas un meilleur sort au mot *hīna* हीन. Les dictionnaires⁷ mentionnent les sens suivants : 1. laissé, délaissé, abandonné ; 2. dénué de, privé de, sans ; 3. exclu, chassé de ; 4. décadent, atrophié ; 5. déficient ; 6. inférieur ; 7. bas, mesquin, vil ; 8. vaincu.

Associé à d'autres mots, le terme sanskrit désigne lui aussi des réalités particulièrement négatives : faux témoin, personne sans parole, personne de basse caste ou hors caste (-जाति et -वर्ण) etc.

Dès les origines des études bouddhistes érudites en Occident, le mépris exprimé dans le mot *hīnayāna* avait été relevé. T.W. Rhys Davids⁸, par exemple, réglait ainsi, d'une manière qu'il souhaitait décisive, le sort du terme dans l'article *Hīnayāna* d'une encyclopédie⁹ : il y expliquait que le terme *hīna* signifie « délaissé, bas, minable, misérable », que son usage constituait un abus de la part des bouddhistes de la tradition sanskrite cherchant à « stigmatiser ou déprécier ces enseignements plus anciens qu'ils désiraient supplanter » et que, combiné avec *yāna*, le

2 « Faute de traduction qui consiste à attribuer à un mot ou à une expression du texte de départ une acception erronée qui altère le sens du texte, sans pour autant conduire à un contresens [...] Le faux-sens résulte habituellement de l'appréciation erronée de la signification pertinente d'un mot. Ce glissement de sens dû à une interprétation fautive conduit généralement à une impropriété. » J. Delisle, H. Lee-Jahnke, M.C. Cormier, *Terminologie de la Traduction. Translation Terminology. Terminología de la Traducción. Terminologie der Übersetzung*, John Benjamins Publishing, Amsterdam, 1999.

3 *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 732.

4 *Giṇṇakāvaśasutta* (S/SA II/3/2/3/n° 97).

5 *Hīna* est le participe passé du verbe *jahati*, « délaissé », « abandonner », « perdre », « renoncer ».

6 *Hīnāya vā āvattati* (Āṭṭikathā, A II/VIN/I/n° 121).

7 Ici : Vaman Shivaram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, p. 1759.

8 Thomas William Rhys Davids (1843-1922) : pionnier de l'étude du *pāli*, fondateur de la *Pali Text Society*.

9 James Hasting, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. II, 1913.

terme signifie « une méthode ou un système minable, mauvais, pour progresser vers le salut ». Il concluait :

Le mot composé doit dorénavant être laissé dans l'obscurité dans laquelle il aurait dû rester s'il n'avait pas été adopté par un ou deux Chinois bien connus¹⁰ et des écrivains européens¹¹ dont il attira la sympathie et qui en firent une pierre angulaire de leur opinion sur l'histoire du bouddhisme.

Si *hīna* ne signifie pas « petit », nous devons nous interroger sur les motifs de l'édulcoration, de la neutralisation de ce qualificatif par ses traducteurs et ses utilisateurs, comme sur l'étonnante persistance de son utilisation.

La première raison est probablement, dans un souci d'« œcuménisme intra-bouddhiste », de masquer le mépris historique et constant des courants du *Mahāyāna* et du *Vajrayāna* envers l'ancienne tradition concurrente, de voiler une arrogance et un sectarisme peu compatibles avec le culte de la compassion ; nous y reviendrons plus bas.

La seconde raison relève du souci de préserver une présentation dichotomique du bouddhisme, qui serait donc partagé entre une « petite » et une « grande » voie, une doctrine « mineure » pour les disciples œuvrant égoïstement à leur libération et une doctrine « majeure » pour ceux qui œuvrent à l'Éveil de tous les êtres. Le simplisme et la partialité de cette dichotomie seront également développés plus bas.

1.2. *Yāna*, quelle traduction ?

1.2.1. *Yāna*, « la voie »

Lorsque l'on traite de doctrines, la traduction de *yāna* par « véhicule » relève d'un choix douteux, en *pāli* comme en sanskrit.

En sanskrit¹²

La traduction de *yānam* यानम् par « véhicule » n'est pas justifiée : à côté de (et bien avant) ce sens, le mot signifie « en allant, en se déplaçant », « le voyage » ; dans les Védas, il signifie clairement « la voie, la route ».

Et, au sens figuré, il devient « le moyen de parvenir à la connaissance, le moyen de se libérer du cycle des renaissances ».

En *pāli*¹³

Le sens premier de *yāna* est « manière d'agir, de procéder » ; le sens second est « ce qui permet d'avancer, de progresser », un sens qui se décline certes concrètement en « moyen de locomotion » mais aussi abstraitement : dans les textes canoniques relatifs à la doctrine, *yāna* est employé comme synonyme de *magga* ou de *patha* « le chemin, la voie ».

À titre d'exemple, dans l'expression *aṭṭha-samāpatti-yānam*¹⁴, on le trouve associé aux « huit réalisations », c'est-à-dire à l'ensemble des quatre *jhānā* et des quatre réalisations immatérielles¹⁵ ; et dans ce même passage il est précédé de l'expression *mahāpatham*, « la haute

10 Les pèlerins chinois Faxian et Huanzang ; cf. plus bas : 2.4.

11 Sont fort probablement visés ici James Legge (traducteur du récit du voyage de Faxian, 1886) et Sir Monier Williams (*Buddhism and Jainism*, 1879).

12 Vaman Shivaram Apte, *The Practical Sanskrit-English Dictionary*, p. 1309.

13 *The Pali Text Society's Pali-English Dictionary*, p. 553.

14 Aggikabhāradvājasuttavaṇṇanā (A 1/KHU/V/1/7/n^{os} 137-139).

15 Le dictionnaire de la *Pali Text Society* semble confondre ces huit réalisations avec le « noble chemin octuple ».

voie ». De même, sous la plume d'un érudit contemporain, Ledi Sayadaw¹⁶, on lit *sugatijāti yānaṃ*, « la voie menant à une re-naissance favorable »¹⁷.

L'utilisation de l'image ou de l'idée de « véhicule » pour ce mot-ci et ceux de sa famille était, dans les premiers temps des études du *pāli en Occident*, loin de faire l'unanimité.

Dans le premier dictionnaire *pāli*-anglais¹⁸, ouvrage de Childers¹⁹ publié en 1875, l'entrée *yānaṃ* mentionne bien en sens premier « *going, proceeding* » ; pourtant, la suite de l'article est entièrement consacrée au sens de « *conveyance, vehicle, carriage, car* » (Childers pourrait de ce fait être considéré comme à l'origine de cette traduction en Occident). Mais dans l'entrée suivante, *yānikato*, l'orientaliste semble lui-même douter de sa traduction « *used as a vehicle* » puisqu'il la fait suivre... d'un point d'interrogation. Ni l'audace de cette traduction, ni le doute de son auteur n'ont d'ailleurs échappé aux rédacteurs du dictionnaire de la *Pali Text Society* (1921-1925) qui lancent une pique inhabituelle ; dans l'entrée *yānikata* (dont le sens véritable est « ayant pour habitude de, maîtrisant ») on trouve en effet cette remarque : « *It comes very near yātrā in meaning 'that which keeps one going', i. e. an acquired & thoroughly mastered habit, an 'altera natura'. It is not quite to the point when Dial ii.110²⁰ (following Childers ?) translate as 'to use as a vehicle'.* ».

1.2.2. *Yāna*, « le véhicule »

L'utilisation de *yāna* en tant que désignation d'un véhicule n'est certes pas absente de la littérature *pāli*, mais des indices simples permettent alors de soutenir cette traduction : le véhicule est dans ce cas accompagné de la mention de son animal de trait (*hatthi*-, éléphant ; *go*-, bœuf ; *aja*-, chèvre ; *meṇḍaka*-, mouton ; *assa*-, cheval ; *oṭṭha*-, chameau ; etc.) ; à défaut, le contexte doit être utilisé, comme par exemple ici dans la liste de ce qui est offert aux ascètes :

...*annaṃ pānaṃ vatthaṃ yānaṃ*...
...nourriture, boisson, vêtement, moyen de locomotion...²¹

De plus, lorsqu'ils traitent de véritables véhicules, les textes utilisent, souvent dans la même phrase, le nom *ratha*, « le char, le chariot ».

1.2.3. *Yāna*, la comparaison de « la Voie » avec « un char »

Il arrive également que « le véhicule », sous la forme d'un « char » – un véhicule « noble » – soit utilisé comme comparaison²² avec « la Voie » dans des textes canoniques ; mais la forme et le sens de ces rares²³ occurrences ne sauraient justifier l'extension de l'image à toutes les mentions de *yāna*.

16 Ledi Sayadaw U Ñāṇadhaja (1846-1923), prestigieux moine birman à l'origine de la renaissance de la pratique de *Vipassanā*.

17 *Paramatthadīpanī*, n° 160 [198].

18 *A Dictionary of the Pali Language*, Trübner & Co, Londres, 1875.

19 Robert Caesar Childers (1838-1876) : orientaliste britannique ; fonctionnaire colonial à Ceylan, il profite de son séjour pour étudier le *pāli* et devient en 1873 le premier professeur de littérature bouddhiste (*University College* de Londres).

20 *Dialogues of the Buddha II*, Pali Text Society, Londres, 1910.

21 *Mallikādevīsutta* (S/A G/IV/7/n° 197).

22 Jens Schlieter, *Riders in the chariot: chariot metaphors as a means for illustrating self-cultivation and the ends of life in early Buddhism*, site *academia.edu*

23 Rares puisqu'à notre connaissance cette comparaison n'est pleinement développée qu'à trois reprises dans le cœur (*mūla*) du Canon ; ces trois occurrences sont citées ci-dessous.

La comparaison avec le char est d'abord utilisée pour illustrer le fait que, comme un char, la voie à suivre est composée d'un ensemble complexe d'éléments ; si l'un de ces éléments vient à manquer, le char devient inutilisable ou tout du moins perd de sa qualité.

Dans un *jātaka*²⁴, le futur Bouddha (dans cette existence-là un *Grand Brahmā* nommé Nārada-kassapa), après avoir enseigné la morale à un royal interlocuteur, le compare à un char :

Votre corps est un char, votre esprit son habile conducteur ;
son axe est la non-violence, son abri la générosité.

La jante de la roue est la maîtrise des pieds, le parement la maîtrise des mains,
le moyeu la maîtrise du ventre, son faible bruit la maîtrise de la parole.

La présence de toutes ses parties est la parole correcte, ces parties étant
ajustées par l'absence de paroles malveillantes.

Ses parties sans défaut sont la parole aimable, ces parties étant tenues par la
parole mesurée.

Ses ornements sont la confiance et l'absence de convoitise, son châssis une
politesse humble et respectueuse, son mât souple l'absence de rudesse, ses
sangles la retenue morale.

Son absence de secousse est l'absence de colère, son parasol la vertu ;
ses freins sont une grande instruction, ses coussins la stabilité de l'esprit.

Son centre est la connaissance par l'esprit du moment approprié, la baguette
est la confiance en soi ; le lien du joug est l'humilité, la légèreté du joug
l'absence de fierté.

Le plancher est la sincérité, l'absence de poussière l'accroissement de la
sagesse ; l'aiguillon est l'attention du sage, la résolution et la concentration
mentale sont les rênes.

L'esprit maîtrisé suit la voie, comme les chevaux bien domptés.

L'avidité et le désir sont le mauvais chemin, l'abstinence le bon chemin.

Ô Roi, tandis que le char va de l'avant vers les formes, les sons, les goûts, les
odeurs, son aiguillon est la sagesse, et le conducteur n'est autre que soi-même.

Ô Roi, l'usage d'un tel véhicule (*sace etena yānena*) établit fermement une vie
paisible et, satisfaisant tous les vœux, ne peut mener à une renaissance
défavorable.

Le rapprochement entre la Voie et un véhicule se fait plus étroit dans les vers suivants d'un
autre texte²⁵ :

Résonnant de la foule des nymphes, hantée par la foule des démons,
cette forêt est appelée « l'égarement » (*moha*) : comment s'en échapper ?

La voie (*magga*) est celle qu'on appelle « directe » (*ujuka*), la destination est
celle qu'on appelle « sans danger » (*abhaya*²⁶),

le char (*ratha*) est celui qu'on appelle « qui ne dévie pas » : il est équipé des
roues du Dhamma (*dhamma cakkehi*) !

Son frein est la conscience du péché, sa garniture est l'attention (*sati*) ;

24 Mahānārada-kassapa-jātaka □ (S/KHU/XV/545/n° 133 *sqq.*).

25 Accharā-sutta □ (S/SA □ I/1/5/6/n° 46).

26 *Ujuka magga* et *abhaya*, deux qualificatifs du *nibbāna*.

le Dhamma est celui qu'on appelle son conducteur, qui le contrôle à l'aide de la « vue correcte » (*sammādiṭṭhi*).

Qui use d'un tel véhicule (*yāna*), homme ou femme,
grâce à lui (*yānena*) avance vers le *nibbāna* !

Un court *sutta*, enfin, est entièrement consacré à cette comparaison²⁷ : au cours de sa tournée d'aumônes, Ānanda aperçoit le brahmane Jāṇussoṇi quittant la ville dans un magnifique char blanc, tiré par des chevaux d'un blanc immaculé ; il entend la foule, attirée par ce brillant attelage, le qualifier de « véhicule de Brahma » (*brahmayāna*). De retour de sa tournée, Ānanda demande au Bouddha si le *Dhamma*, lui aussi, a un tel « véhicule » à offrir. Le Bouddha lui répond que *brahmayāna* peut s'appliquer au « Noble Chemin Octuple » (*ariyassa aṭṭhaṅgikassa maggassa adhivacanam*), que le « véhicule de Brahma » est en fait le « véhicule du Dhamma » (*brahmayānam' itipi, 'dhammayānam' itipi*) et que ce char-ci est, dans les batailles, invincible.

Pour clarifier sa comparaison entre *yāna* et *magga*, le Bouddha expose la mission commune des huit branches de la Voie : l'extinction du désir, de l'aversion et de l'égarement. Puis il conclut par ces vers :

Les qualités de la confiance (*saddhā*) et de la sagesse (*paññā*) forment son joug.

Le sens du péché (*hiri*) est son centre ; la pensée (*mana*) ce qui fixe le joug ; l'attention (*sati*) est le conducteur et le garde.

La morale (*sīla*) est l'équipement du char (*ratha*), les réalisations méditatives (*jhānā*) son axe.

L'équanimité (*upekkhā*) équilibre sa charge, l'absence de désir (*anicchā*) le renforce.

L'absence de méchanceté, la non-violence et la séclusion : tel est son armement.

La patience est sa cuirasse pendant qu'il progresse vers un lieu plus sûr²⁸.

[Parce qu'] il provient de soi-même, ce « véhicule de Brahma » est vraiment sans égal.

Si le sage quitte le monde [sur ce char], il est certain de la victoire.

Ce texte présente un grand intérêt pour notre analyse : il démontre que la référence au « char » ou au « véhicule » est l'une des multiples subversions des symboles du brahmanisme opéré par le Bouddha au bénéfice du Dhamma.

Dans les Védas, en effet, les divinités du soleil comme de la lune accomplissent leur rôle sur des chars ; il en est de même pour les autres dieux et déesses, comme pour les héros, qui ne se déplacent qu'en char.

27 Jāṇussoṇi *ibrahmaṇasutta* (S/SA I/V/1/1/4/n° 4).

28 *Yogakkhemāya*, l'une des multiples facettes du *nibbāna*.



▲ Temple en forme de char (Hampi, Karnataka, Inde)

- ◀ Surya, le Soleil, sur son char tiré par sept chevaux (Modhera, Gujarat, Inde)

L'image du char sera conservée par les *Upaniṣad* pour démontrer que l'ensemble des éléments composant l'être nécessite nécessairement un maître :

L'*ātman* est le maître du char, tandis que le corps est le char ; vois dans l'entendement (*buddhiḥ* बुद्धि) le conducteur du char et dans le mental (*manas* मनस) les rênes.²⁹

L'image servira également à illustrer le voyage de l'*ātman*, l'âme individuelle, vers sa libération au sein du *brāhman*³⁰, l'âme du monde.

Le Bouddha mobilise au contraire cette image pour ramener l'être à sa juste valeur : celui-ci, comme le char, n'est qu'un ensemble temporaire d'éléments ; pas plus que dans le char ou dans chacun de ses éléments l'on ne peut trouver dans l'être ou dans chacun de ses composants un *ātman* ou quoi que ce soit d'absolu.

Le brahmanisme utilise l'image de la roue du char pour illustrer le fait que les éléments qui composent un être nécessitent un centre coordinateur : la jante représente le monde sensible extérieur, les rayons sont les organes de perception et d'action, le moyeu est l'*ātman*. Et la même métaphore est filée pour associer l'*ātman* au *brāhman*, en quelque sorte l'âme du monde :

De même que sur la roue d'un char tous les rayons sont fixés aussi bien sur la jante que sur le moyeu, de même sur cet *ātman* अत्मान sont fixés tous les êtres, tous les mondes.³¹

Le bouddhisme prend là-aussi le contre-pied de cette comparaison :

L'ignorance et la soif d'existence constituent le moyeu ; les créations favorables et défavorables, les rayons ; le vieillissement et la mort, la jante.

²⁹ *Katha-Upaniṣad*.

³⁰ Deux termes proches ne doivent pas être confondus : *brāhman*, neutre et accentué sur la première syllabe, désigne l'absolu, l'âme du monde ; il désigne également celui qui active cette puissance, le prêtre que la langue française nomme le brahmane ; *brahmān*, masculin et accentué sur la seconde syllabe, désigne celui qui incarne, personnifie cette puissance, le dieu *Brahmā* et une catégorie de divinités, les *brahmā*.

³¹ *Bṛhadāraṇyaka-Upaniṣad* 2, 5, 15.

Cette roue du *samsāra* qui tourne depuis des temps sans commencement ni fin est fixée sous le char des trois existences³² par l'essieu des fermentations mentales (*āsavā*).³³

Il dépasse même cette comparaison en affirmant qu'il ne s'intéresse pas à la façon dont la roue a été construite, ni au devenir du moyeu, mais que seuls importent les rapports entre les fractions infinitésimales de la jante mises successivement en contact avec la terre et le rôle joué par les dix rayons³⁴, représentant les dix chaînons de la loi de la coproduction conditionnelle (*paṭicca-samuppāda*) situés entre l'ignorance (le moyeu) et la mort (la jante)...

Cette controverse imagée sur le char et sur ses roues sera reprise et développée à l'infini par tous les auteurs bouddhistes et brahmanistes durant le millénaire et demi que dureront les polémiques sur l'*ātman* et sa négation.³⁵

1.2.4. Subversions

« Le véhicule » ou « le char », comme les comparaisons qui les utilisent, font donc bien l'objet d'un détournement. *Brahmayāna* subit ici le même sort que plusieurs expressions chères au brahmanisme : *brahmacariya* n'est plus la pratique du brahmane conforme à son devoir de caste mais la véritable « vie pure », la Voie bouddhiste³⁶ ; *brahmavihāra* n'est plus une demeure divine mais désigne les quatre piliers de l'éthique bouddhiste³⁷ – la bienveillance (*mettā*), la joie sympathique (*muditā*), la compassion (*karuṇā*) et l'équanimité (*upekkhā*) – ; *brahmacakka* n'est plus la roue du char de Brahmā³⁸ mais la « Roue de la Loi », celle qui fut mise en mouvement par le Sermon de Bénarès ; le « corps de Brahmā », *brahmakāya*, devient le « corps du Dhamma », *dhammakāya*³⁹ et *brahmabhūta*, « la nature de Brahmā », devient *dhammabhūta*, « la nature du Dhamma »⁴⁰ ; la « Voie de Brahmā », *brahmagga* (*devamagga*) et *brahmapatha* (*devapatha*) deviennent la « Voie des Arahā », *ariyamagga* et *ariyapatha*⁴¹ ; *brahmadāṇḍa*, la « baguette de Brahmā » devient le nom d'une sévère punition prévue dans le code de discipline monastique⁴²...

Par ailleurs, tout comme l'adjectif « divin » en français, le mot « brahma » devient un superlatif perdant tout lien avec la divinité ; les textes *pāli* n'en sont pas avares : *brahmuttama*, « sublime » ; *brahmabhakkha*, « une nourriture exquise » ; *brahmavāda*, « un excellent discours » ; *brahmassara*, « une belle et profonde voix »...

Ces mots composés n'ont donc pas à être traduits littéralement ; la traduction doit tenir compte de leur retournement comme de leur banalisation.

Et pourtant, nombre de spécialistes des textes *pāli* préfèrent le « véhicule » à la « Voie ». Sur les meilleurs sites, offrant un grand nombre de traductions en langue anglaise, on trouve par

32 Les trois formes possibles d'existence : sensorielle, physique pure, non physique.

33 Visuddhimagga VII § 7.

34 Le commentateur Buddhaghosa joue sur l'un des qualificatifs du Bouddha, « arahato » (libéré), pour en déduire qu'il est... « le destructeur (*hato*) des rayons (*arā*) » – Visuddhimagga VII § 4-8.

35 Michel Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Éditions du Panama, Paris, 2008.

36 Cf. par exemple : Dhaniyasutta □ (S/KHU/V/1/2/n° 32).

37 *Brahmavihāra* est cité comme synonyme de *ariyavihāra* et de *tathāgatavihāra*, « la Demeure des Arahā » et « la Demeure du Tathāgata (le Bouddha) » : S/SA □ IV/10/1/2/1/n° 987.

38 Dasakamātikā (ABH/II/16/10/n° 760).

39 Aggaññasutta □ (S/DĪG/III/4/n° 118).

40 *Dhammabhūta* est fréquemment associé à *cakkhubhūta* et *ñāṇabhūta*, deux aspects de « la connaissance ». Cf. par exemple : Tatiyaadhammasutta □ (S/A □ G/X/12/3/n° 115).

41 Ces 6 mots sont cités dans un même segment de phrase : Pu □ akamā □ avapucchāniddeso (S/KHU/XVII/3/n° 14).

42 Brahmadā □ akathā (VIN/IV/11/3/n° 445).

exemple, dans deux versions du *Vasalasuttaṃ*⁴³, l'expression *devayānaṃ abhiruyha*, rendue par «mounting the divine chariot »⁴⁴ et par « mounting the celestial chariot »⁴⁵ ; pourquoi un tel choix alors que, trois mots plus loin, dans le même vers, cette notion est éclairée par *mahāpathaṃ*, « la Voie majeure » ? La traduction la plus simple et la plus immédiate devrait, selon nous, être : « en suivant⁴⁶ la sublime Voie ».

Que conclure sur ce point ?

Le Bouddha et ses disciples les plus anciens se sont appliqués à détourner les notions et les mots du brahmanisme.

Ces détournements ont un sens (une direction et un but) : passer du mythe à la réalité, de la croyance à la compréhension, du ritualisme à une pratique utile.

De même que le « brahmane » doit laisser la place au « vrai brahmane », c'est à dire à l'ascète bouddhiste, le « véhicule de Brahmā » doit laisser la sienne au « vrai véhicule de Brahmā », c'est à dire à la Voie bouddhiste.

Choisir « le véhicule » de préférence à « la Voie », revient à faire le chemin inverse de celui du Bouddha.

Cette régression participe du développement d'une légende bouddhiste par les courants tardifs du *Mahāyāna* et du *Vajrayāna*.

L'acceptation du mot « Véhicule » peut être considérée comme une acceptation de la doctrine de ces courants.

2. *Hīnayāna* et *Mahāyāna* sont-ils dichotomiques ?

La simple ouverture de quelques dictionnaires et la lecture des textes qui y sont cités comme références suffisent donc à démontrer que la traduction de *Hīnayāna* par « Petit Véhicule » est douteuse. Se pose alors la question du choix initial de cette traduction, de son succès et de sa persistance.

L'une des réponses à cette question repose sur l'apparente opposition entre « Petit » et « Grand » et donc sur la facilité intellectuelle d'une présentation dichotomique⁴⁷ « du » bouddhisme. Si les deux termes sont bien devenus dichotomiques avec l'accumulation progressive de textes polémiques et simplificateurs, leur opposition initiale et réciproque est inexacte.

Le « Grand » comme le « Petit » perdent de leur consistance lorsqu'on se penche sur leur origine.

2.1. Le *Mahāyāna* : une invention progressive

La présentation du *Mahāyāna* comme étant un ensemble doctrinal compact, solide et clair est une construction tardive.

43 KHU/V/1/7/n° 139.

44 Traductions de Thānissaro Bhikkhu : www.dhammatalks.org

45 www.accesstoinight.org

46 Le sens premier du verbe *abhirūhati* étant « progresser », « avancer ».

47 « Division de quelque chose en deux éléments que l'on oppose nettement ; division d'un concept en deux autres, complémentaires au point de vue de l'extension », Dictionnaire Larousse.

2.1.1. *Mahāyāna* ou *mahājñāna* ?

L'emploi de *yāna* dans le mot composé *Mahāyāna* trouve (non pas son origine mais) l'origine de sa très large diffusion dans le célèbre *Sutra du Lotus* (*Saddharma Puṇḍarīka Sūtra*) rédigé entre le I^{er} siècle avant notre ère et le I^{er} siècle de notre ère.

Or, selon le chercheur Seishi Karashima⁴⁸ le mot utilisé dans une version plus ancienne du *Sutra du Lotus*, sa version en prākṛit du Gandhāra, n'était pas *mahāyāna* mais *mahājāna*, équivalent *gandhāri* de *mahājñāna*, « la haute connaissance ».

La confusion lors de la traduction en sanskrit fut facilitée par la phonétique, *jāna* ayant une prononciation ambivalente, mais également par la présence, dans ce même *Sutra du Lotus*, d'une parabole, celle de *La Maison en feu*, utilisant l'image de trois chars.

[...] L'homme pensa alors : la maison est déjà dévorée par les flammes de cet énorme incendie. Si mes enfants et moi ne sortons pas immédiatement, il est certain que nous allons brûler. Je dois inventer un moyen incitant les enfants à s'échapper. Le père connaissait ses enfants et savait quels jouets et quels objets avaient leur préférence et leur faisait le plus plaisir. Il leur dit alors : « les jouets que vous préférez sont rares et difficiles à trouver. Si vous n'en profitez pas quand vous le pouvez, vous le regretterez sûrement. Par exemple, ces petits chars tirés par une chèvre, un daim ou un bœuf. Il y en a dehors et vous pouvez jouer avec. Alors, sortez de cette maison en feu, et quoi que vous vouliez, je vous le donnerai ». Entendant leur père parler de ces jouets si rares, parce que c'était précisément ceux qu'ils voulaient, les enfants s'enhardirent et, tout en se bousculant, se ruèrent hors de la maison en feu [...]

[Le Bouddha explique ensuite cette parabole à Śāriputra (p. *Sāriputta*) : le père le représente lui-même, empli de compassion pour tous les êtres, les enfants représentent les humains, la maison en feu étant le monde ; les trois chars représentent la « Voie des disciples » (skt. *śrāvaka*, p. *sāvaka*)⁴⁹, la « Voie des bouddhas solitaires » (skt. *pratyekabuddha*, p. *paccekabuddhā*)⁵⁰ et la « Voie des *bodhisattva* »⁵¹ (p. *bodhisattā*) : le *Mahāyāna*.]

[...] L'homme riche a d'abord utilisé trois types de chars pour attirer ses enfants ; mais il ne leur a ensuite offert qu'un large char orné de bijoux, le plus sûr, le plus confortable. L'homme riche n'est pourtant pas coupable de mensonge. Le Tathāgata fait de même, et il ne ment pas. Il commence par proposer les trois véhicules pour attirer et guider les êtres vivants, mais, à la fin, il n'emploie que le Grand Véhicule pour les sauver. Pourquoi ? Le

48 Karashima, Seishi, *Vehicle (yāna) and Wisdom (jñāna) in the Lotus Sutra – the Origin of the Notion of yāna in Mahāyāna Buddhism*, Annual Report of The International Research Institute for Advanced Buddhism at Soka University 18, 2015, pp. 163-196 ; Karashima, Seishi, *Some Features of the Language of the Saddharma-puṇḍarīka-sūtra*, Indo-Iranian Journal 44, 2001, pp. 207-230.

49 Cette appellation provient du verbe *sāveti*, « proclamer » ; elle fait référence à tous ceux qui proclament leur confiance dans le Bouddha, son enseignement et sa communauté ; au temps du Bouddha cette proclamation permettait de tracer la frontière entre les laïcs disciples et non-disciples, une frontière qui sans cela aurait été invisible dans la mesure où la tradition indienne exigeait le respect et le soutien de tous les renonçants. Les bouddhismes tardifs dévalorisent le terme *sāvaka* en opposant les « simples » disciples à ceux qui font le vœu de sauver tous les êtres.

50 Nés à une époque où tout enseignement d'un bouddha a disparu, les « bouddhas solitaires » parviennent néanmoins à l'Éveil à la suite d'efforts contemplatifs empiriques, mais ne peuvent enseigner au monde la voie qu'ils ont parcourue.

51 Dans le bouddhisme ancien, le terme *bodhisattva* désigne un être ayant décidé de devenir bouddha et s'engageant à cette fin sur un long chemin de perfection à travers une multitude d'existences. Les bouddhismes tardifs transforment cette notion pour en faire leur idéal : l'engagement de ne se libérer soi-même qu'en sauvant tous les êtres.

Tathāgata a une sagesse sans limite, il est puissant, libéré de la crainte, il est la demeure du Dharma. Il est capable d'offrir à tous les êtres vivants le Dharma du Grand Véhicule, mais tous ne sont pas capables de le recevoir. Śāriputra, tu dois comprendre que c'est pour cette raison que les bouddhas emploient le pouvoir des moyens nécessaires⁵² ; c'est pour cela qu'ils font des distinctions dans le véhicule unique de bouddha et le prêchent comme s'il y en avait trois.

2.1.2. Le *mahāyāna* n'était pas une « École »

Les premières traces de l'expression « *mahāyāna* » apparaissent dans des textes rédigés au début de notre ère. Ces textes, tel l'*Ugraparipṛcchā Sūtra* n'utilisent pas *mahāyāna* pour opérer une distinction doctrinale entre le courant nouveau et les courants anciens mais simplement en référence à l'engagement rigoureux de Gotama sur la « Voie du *bodhisattva* » qui le mènera à l'Éveil parfait⁵³ ; le mot « *mahāyāna* », au départ, ne désigne donc pas une tradition, une école supérieure aux autres, mais une nouvelle vocation spirituelle considérée comme haute.⁵⁴ On trouve d'ailleurs dans les textes canoniques des fidèles du *Theravāda* des expressions équivalentes pour valoriser leur propre voie, comme *mahāpathaṃ*, « la Voie majeure ».

2.2. *Mahāyāna* / *Hīnayāna* : un anachronisme

Les premiers textes du *Mahāyāna*, comme la version sanskrite du *Sutra du Lotus*, commencent à utiliser le terme *Mahāyāna* comme synonyme de *Bodhisattvayāna*, mais en revanche l'emploi du terme *Hīnayāna* est très rare dans les sources les plus anciennes. « La dichotomie présumée entre *Mahāyāna* et *Hīnayāna* est trompeuse, dans la mesure où les deux termes n'ont en réalité pas été formés en relation l'un avec l'autre à la même époque ».⁵⁵

En effet, dans ses premiers textes, le nouveau courant ne traduit pas encore son jugement de valeur à l'égard du courant ancien par un terme d'infériorisation à la consonnance de mépris ; les mots employés visent à éclairer le cœur de l'opposition : les nouvelles écoles sont celles qui prônent « la Voie du *bodhisattva* » dont les fidèles se fixent pour but de sauver tous les êtres ; les anciennes écoles sont celles qui persistent à prôner « la Voie des disciples (skt. *śrāvaka*, p. *sāvaka*) » dont les fidèles recherchent leur libération dans le nirvana.

2.3. Une dichotomie inconnue des textes canoniques *pāli*

Si les étiquettes « *Mahāyāna* » et « *Hīnayāna* » prennent très progressivement consistance dans les textes des nouveaux courants, ces termes sont en revanche totalement absents du Canon *pāli*. Absents évidemment du « cœur » (*mūla*) de ce Canon dont le contenu principal fut fixé bien avant le plein développement des nouveaux courants, aux environs de -250 lors du concile de Paṭliputta (Patna), sous le règne du grand empereur Aśoka, puis figé par l'écriture lors du concile de Tambapaṇṇī (Sri Lanka) en -96. Ils sont tout aussi absents des commentaires compilés durant les IV^e et V^e siècles de notre ère et des sous-commentaires rédigés entre le X^e siècle et le XII^e siècle.

52 *Upāya* (उपाय) désigne la capacité de choisir le meilleur moyen de guider les êtres en fonction de leurs besoins et possibilités propres ; c'est, dans le *Mahāyāna*, le « moyen habile », le « moyen opportun » ou l'« expédient salvifique » employé par un être déjà éveillé et mû par la compassion pour guider les autres êtres sur la voie de l'Éveil.

53 Jan Nattier, *A few good men: the Bodhisattva path according to the Inquiry of Ugra*, University of Hawai'i Press, Honolulu, 2003, pp. 193-194.

54 Paul Williams, *Mahayana Buddhism: The Doctrinal Foundations*, Routledge, 2008, p. 5.

55 Jan Nattier, *A few good men*, op. cit. p. 172

L'évocation des courants dissidents, anciens et nouveaux, ne commence à apparaître dans des textes *pāli* que lorsque les déviations doctrinales des courants anciens, en partie reprises par les courants nouveaux, se font plus présentes à Sri Lanka (Ceylan), ultime refuge de la « Voie des Anciens ».

Lorsqu'ils sont évoqués, les courants dissidents sont le plus souvent désignés par une étiquette rendant compte de leur doctrine, car ce qui comptait pour les érudits de la « Voie des Anciens » n'était pas d'établir une histoire des idées ou une histoire du bouddhisme mais de préserver la pureté de la transmission de l'Enseignement par la démonstration de la nature erronée ou du caractère hétérodoxe des doctrines déviantes ; la classification de ces « écoles »⁵⁶ importait donc beaucoup moins que la classification de leurs idées. L'analyse systématique et la réfutation de ces points doctrinaux hétérodoxes font l'objet du cinquième livre de l'*Abhidhamma-piṭaka*, le *Kathāvatthu* (« Les sujets de discussion »)⁵⁷ ; le commentaire du *Kathāvatthu*⁵⁸ associe les points controversés aux courants les professant. Pour ne prendre que deux exemples, ceux qui professent l'existence ultime d'une personne (*puggala*) (et sont donc proches d'une rupture avec deux points majeurs du bouddhisme, les caractéristiques de l'impermanence -*aniccatā*- et celle de l'absence d'un *attā* -*anattatā*-) appartiennent au *Puggalavāda*⁵⁹ ; ceux qui professent que les phénomènes (*dhammā*) ne sont pas momentanés, éphémères, mais existent réellement et de manière concomitante dans le passé, le présent et le futur⁶⁰ appartiennent à la Voie du « tout existe », *Sabbatthivādā*.

À Sri Lanka, lorsque la concurrence entre le courant ancien et les nouveaux courants – c'est à dire entre le bastion orthodoxe du *Mahāvihāra* et les monastères dissidents *Abhayagiri* et *Jetavana*⁶¹ – se fit plus aiguë, les gardiens de la pureté de la tradition, sans plus rentrer dans le détail des points doctrinaux déviants, utilisèrent l'étiquette générale « *Vetullavāda* », « la voie

56 « École », une traduction passable de *nikāya* (« le groupe »), insistant sur les divergences théoriques alors que les oppositions relevaient tout autant de la discipline monastique. La classification en « écoles » est également rendue douteuse par le fait que les idées d'un groupe étaient souvent partagées par un ou plusieurs autres groupes... et que les moines de ces différents courants vivaient généralement au sein des mêmes monastères. « *L'extension du terme mahāyāniste était et est de nature vague et fluide. Ceux auxquels il était appliqué ne formaient pas une corporation étroite. Et cela est également vrai de ce qu'on nomme les « écoles » dont les vues hérétiques se recouvraient partiellement* » (C.A.F. Rhys Davids, préface de *Points of Controversy*, Pali Text Society, Londres, 1915).

57 Les milliers de questions listées dans le livre suivant de l'*Abhidhamma*, le *Yamaka*, peuvent être en partie considérées comme une forme de test de compréhension des analyses du *Kathāvatthu*.

58 *Kathāvatthu-aṭṭhakathā*. La méthode de l'*Abhidhamma* étant d'éliminer tout ce qui est particulier, contingent, *ad hominem*, pour ne traiter que le général, l'abstrait, le schématique, il revenait nécessairement à un commentaire, lorsque le besoin s'en fit sentir, de lier ses critiques à des courants particuliers.

59 Ce *Puggalavāda* s'incarnera dans une lignée, celle des *Vajjiputtakā* (skt. *Vātsīputrīya*) ; importante numériquement, elle perdurera jusqu'au X^e siècle de notre ère.

60 Cette théorie était le fruit d'un raisonnement complexe reposant sur le constat de l'impossible simultanéité de deux moments de pensée : les moments de pensée passés de l'esprit peuvent être directement connus ; le contexte causal des moments de pensée, y compris leur développement futur (le *kamma*), peut être également directement connu ; ce qui est connu ne pouvant être simultané avec le fait de le connaître, ce qui est connu, c'est-à-dire le moment de pensée passé ou le moment de pensée en préparation, doit donc avoir une existence réelle dans un autre temps que le présent, c'est-à-dire dans le passé ou dans le futur...

61 Les deux principaux rivaux, les monastères *Mahāvihāra* (fondé au III^e siècle avant notre ère) et *Abhayagiri* (fondé deux siècles après) étaient à l'origine dépositaires de la même doctrine « des *Therā* ». L'*Abhayagiri* ayant progressivement accepté des thèses nouvelles et déviantes, une lutte d'influence croissante s'installa entre les monastères du III^e siècle au XII^e siècle de notre ère. Cette rivalité prit radicalement fin au XII^e siècle lorsque le *Mahāvihāra* obtint le soutien politique du roi Parakramabahu I^{er} (r. 1153-1186) qui abolit les traditions rivales ; les moines de ces traditions furent défrôqués et n'eurent le choix que de retourner au monde séculier ou de tenter d'être réordonnés dans la lignée unique.

hérétique ». ⁶² Le *Vajrayāna* quant à lui, sous son nom *pāli* de *Vāḥiriyavāda*, n'est cité qu'une seule et unique fois dans le Canon, dans l'introduction d'un commentaire du *Visudhimagga* ⁶³.

2.4. La promotion de la dichotomie par les voyageurs chinois

Les œuvres laissées par deux voyageurs chinois ont joué un rôle important dans la connaissance historique du bouddhisme.

Foé Koué Ki, ou *Descriptions des royaumes bouddhiques*, la relation du voyage (399-414) de Faxian, ou Fa-Hsien, montre la force et la prépondérance du bouddhisme en Asie Centrale et en Inde au IV^e siècle ; ses méticuleuses descriptions ont notamment permis de retrouver la quasi-totalité des lieux décrits.

Deux siècles plus tard, dans son *Rapport du voyage en Occident à l'époque des Grands Tang*, Xuanzang (602-664) confirmait les narrations de son prédécesseur et les complétait par un considérable travail de traduction en chinois des textes bouddhistes indiens auxquels il avait eu accès ; ces traductions permirent ultérieurement la reconstitution des textes indiens disparus entre temps.

Concernant notre sujet, l'apport de Faxian et de Xuanzang fut nettement moins positif : figeant une traduction réductrice de *Mahāyāna* (*dà-chèng* 大乘 : « grand » 大 + « véhicule ⁶⁴ » 乘), ils s'efforcèrent, en fonction de ce qu'ils comprenaient ou de ce qu'on leur disait ⁶⁵, de répartir les courants et les institutions entre *Mahāyāna* et *Hīnayāna*.

Xuanzang, par exemple, décrivant le bouddhisme de Sri Lanka, se référait à la tradition de l'*Abhayagiri* comme étant le « *Sthavira Mahāyāna* » et la tradition du *Mahāvihāra* comme étant le « *Sthavira Hīnayāna* ».

Ces présentations réductrices auraient pu (dû) rester marginales et s'effacer devant une connaissance plus complète d'une histoire bien plus complexe ; il n'en fut rien : la traduction des ouvrages de ces voyageurs chinois ⁶⁶ occupa très vite une place anormalement centrale dans l'histoire et la géographie du bouddhisme et poussa à l'adoption, par les tenants du *Mahāyāna*, de la vision dichotomique radicale des deux « véhicules ».

2.5. La dichotomie durant la découverte du bouddhisme en Occident

École du Sud / École du Nord

Les collections de textes disponibles, celle du corpus canonique préservé à Sri Lanka, et celle des manuscrits rassemblés au Népal par Brian Hodgson ⁶⁷ donnent aux premiers chercheurs occidentaux l'impression d'une dualité du bouddhisme, une dualité prenant logiquement un aspect géographique.

62 Adhammavāduppatti (Añña/Visuddhimagga nidānakathā) – Chatti ṇ satima pariccheda (Añña/Mahāva ṇ sa/n° 41).

63 Le *Visudhimagga*, traduction en *pāli* et compilation de commentaires anciens par Buddhaghosa, date du V^e siècle de notre ère ; le commentaire de cet ouvrage est nécessairement plus tardif (XII^e siècle ?) ; il figure dans la section finale du Canon regroupant les textes « autres » : Adhammavāduppatti (Añña/Visuddhimagga nidānakathā).

64 乘 est précisément un chariot tiré par quatre chevaux.

65 L'expression est de C.A.F. Rhys Davids.

66 Ce fut l'œuvre d'Abel-Rémusat (1788-1832), de Von Klaproth (1783-1835) et de Clerc de Landresse (1800-1862) pour le récit de Faxian ; celle de Stanislas Julien (1797-1873) pour les ouvrages de Xuanzang.

67 Brian Houghton Hodgson (1800-1894) : administrateur colonial, ethnologue et naturaliste britannique, il met à profit son séjour de vingt-trois ans au Népal pour accumuler un très grand nombre de manuscrits sanskrits et tibétains ; en Angleterre, il publiera cette collection en 270 volumes.

Cette dualité est retenue par Eugène Burnouf⁶⁸, avec toutefois une grande prudence : il s'interroge avant tout sur ce que pourrait révéler l'étude des différences, ou à l'inverse celle des similitudes :

Quel est le nombre et l'étendue de ces différences, et, en même temps, quels sont les points de ressemblance existant entre ces deux collections ? Ces différences sont-elles assez considérables pour constituer deux écoles, une « du Nord » et une « du Sud » ? ⁶⁹

Une telle présentation est rejetée par les spécialistes du corpus *pāli* :

Il est incorrect de parler du « Bouddhisme du Nord » et du « Bouddhisme du Sud » comme des deux seules grandes divisions du bouddhisme. Il y a une unité dans le « Bouddhisme du Sud », mais l'on ne trouve pas une telle unité dans le « Bouddhisme du Nord ». Nous devrions parler, en vérité, de « Bouddhismes du Nord » ; mais il serait préférable, pour le bouddhisme de chacune des contrées du nord, de conserver les désignations séparées et distinctes déjà adoptées.⁷⁰

Les phrases incluant « du Sud » ou « du Nord » doivent être évitées. Cela semble dommage car elles paraissent bien pratiques. Mais la commodité est trompeuse si elle donne une fausse impression. Et je prends le risque d'affirmer que la plupart des gens en tirent la conclusion que nous avons affaire à deux bouddhismes distincts, l'un constitué au Népal, l'autre constitué à Ceylan. Aujourd'hui tout le monde s'accorde à dire que tout ceci est faux.⁷¹

Les termes « du Nord » et « du Sud » appliqués aux différents types de bouddhisme sont trompeurs : historiquement dans la mesure où toutes les écoles du bouddhisme ont leurs racines en Inde ; mais également dans la mesure où, pour la soi-disant « École du Sud » (prédominante en Birmanie, à Ceylan et au Siam), nous disposons d'un corps de doctrine et d'éthique unique et défini, alors qu'une telle unanimité n'existe pas dans les contrées du « bouddhisme du Nord » [...]. Il n'y pas, en réalité, de « bouddhisme du Nord » mais un grand nombre de sectes, largement différentes, ne s'accordant que sur les fondamentaux de la doctrine bouddhiste et sur la désignation du Bouddha comme fondateur de leurs croyances respectives.⁷²

Tradition *pāli* / Tradition sanskrite

De la même façon, T.W. Rhys Davids appelle à la méfiance lorsque l'on parle de « tradition sanskrite » et de « tradition *pāli* » dans la mesure où les tenants des doctrines tardives pourraient prétexter de la plus grande ancienneté de la langue sanskrite pour laisser croire à la supériorité de leur tradition sur une tradition utilisant un vulgaire *prakrit*. Le fondateur de la *Pali Text Society* souligne la forte ambiguïté de l'usage du terme « sanskrit » :

Si par « sanskrit » on entend le sanskrit classique, alors le *pāli* est bien plus ancien que le sanskrit. Si par « sanskrit » on entend le langage des Védas (il

68 Eugène Burnouf (1801-1852) : linguiste et indologue français.

69 Eugène Burnouf, *Introduction à l'histoire du bouddhisme indien*, 1844.

70 T.W. Rhys Davids, *The Hibbert Lectures*, 1881, Londres, 1891, pp. 189.

71 T.W. Rhys Davids, revue *Buddhism*, vol. 1, n° 3, 1904, p. 490.

72 Ānanda Metteya, *The Religion of Burma*, 1910.

n'est jamais utilisé dans ce sens en Inde), alors le pāli est bien plus jeune que le sanskrit.⁷³

Si, ajoute-t-il, le sanskrit védique transmis oralement est étymologiquement antérieur au *pāli*, le sanskrit classique des bouddhistes et des grammairiens est sans aucun doute un développement ultérieur : de ce fait, la relation à l'intérieur du bouddhisme entre le *pāli* et le sanskrit est une relation entre une école plus ancienne et une école plus récente, et les textes témoignent de l'innovation linguistique que constitue l'émergence en Inde du Nord d'une forme littéraire de bouddhisme basée sur le sanskrit.

Bouddhisme originel / Bouddhisme tardif

Durant le premier demi-siècle des études académiques sur le bouddhisme, si l'existence d'une dualité est acquise, les définitions de cette dualité et ses contenus précis font encore débat ; une certitude s'impose en revanche rapidement, celle d'une inégalité de valeur entre les deux grands courants, au profit du bouddhisme préservé à Sri Lanka et dominant en Asie du Sud-Est.

Pour les trois fondateurs des études *pāli*, R.C. Childers, T.W. Rhys Davids et H. Oldenberg⁷⁴, il n'y a pas deux branches originelles du bouddhisme, dont l'une se serait développée au nord de l'Inde (puis de l'Asie) et l'autre à Ceylan, mais un tronc originel qui se prolonge dans la tradition préservée à Ceylan⁷⁵ et des pousses, branches mortes et autres parasites venus s'y adjoindre au cours des siècles ; ces érudits s'opposent de ce fait à l'emploi de « Bouddhisme du Sud » dans la mesure... où il n'y pas d'autre véritable bouddhisme.

Notre familiarité croissante avec le « bouddhisme du Sud » rend rapidement universelle l'idée que les textes du « bouddhisme du Nord » ne peuvent prétendre à aucune originalité et ne sont, pour une part, que des traductions ou adaptations des livres sacrés *pāli* datant de plusieurs siècles après l'époque de Gotama, et, pour une autre part, des excroissances (*outgrowths*) du bouddhisme, montrant cette religion dans un état extraordinaire de corruption et de parodie.⁷⁶

Cette position était consolidée par le déchiffrement⁷⁷ des édits d'Asoka sur les piliers et les rochers : ces inscriptions donnaient une idée de ce qu'était la doctrine orthodoxe aux temps de l'empereur et conféraient à la généalogie singhalaise du *Dīpavaṃsa*⁷⁸ un brevet d'ancienneté et d'authenticité. Voici par exemple la conclusion qu'en tirait Ānanda Metteya :

Cela nous permet d'affirmer, au-delà de tout doute raisonnable, que nous avons, dans le bouddhisme Theravāda qui prévaut aujourd'hui en Birmanie, pratiquement inchangé après vingt-cinq siècles, la pure et originale religion exposée par le Bouddha, et dans les Pitaka Pali – les écritures canoniques de cette religion – le véritable enseignement du Maître.⁷⁹

73 T.W. Rhys Davids, *On the Pali and Sanskrit Texts*, Revue *Buddhism* 1-2, 1904, p. 251.

74 Hermann Oldenberg (1854-1920) : indianiste allemand ; *Le Bouddha : sa vie, sa doctrine, sa communauté*, son ouvrage basé sur le corpus *pāli*, paru en 1881, reste une contribution majeure aux recherches biographiques sur le Bouddha.

75 Cf. par exemple l'introduction de H. Oldenberg à sa traduction du *Vinaya* : *The Vinaya Piṭaka*, Williams & Norgate, Londres, 1879, p. xlii.

76 R.C. Childers, *A Dictionary of the Pali Language*, Londres, 1875, Préface pp. Xi-xii.

77 Ce fut l'œuvre de l'orientaliste anglais James Prinsep (1799-1840) qui publia ses travaux en 1836-1838.

78 Ce fut la traduction des chroniques bouddhistes singhalaises par George Turnour (1799-1843) qui permit d'identifier l'auteur des édits comme étant l'empereur Asoka.

79 Ānanda Metteya, *The Religion of Burma*, 1910.

Cette conception était d'ailleurs partagée par des spécialistes d'autres courants bouddhistes, comme le Révérend Samuel Beal⁸⁰. Lorsque Beal évoque⁸¹ la classification entre « Écoles du Sud et du Nord » (une classification utile aux érudits occidentaux, note-t-il, « mais inconnue des bouddhistes eux-mêmes ») il explique que cette opposition est supposée rendre compte de la division entre deux corpus de textes, en *pāli* et en sanskrit, mais estime qu'il serait bien plus approprié de dire qu'elle rend compte « de la différence entre l'originel et un système disparate (*mixed*) ou développé ». Après avoir reconnu que « le *Canon du Sud* surpasse toutes les autres collections de livres bouddhistes en termes de classement (*arrangement*) et de clarté (*perspicuity*) », il le compare aux collections sanskrites constituées d'« un assortiment de livres hétéroclite et désordonné (*miscellaneous and haphazard*) », un état de fait dû « à l'extraordinaire état de corruption et de parodie (*travesty*) qui caractérise le Bouddhisme du Nord et son salmigondis (*hodgepodge*) de traductions, d'adaptations et d'excroissances tardives du pur bouddhisme ».

La fréquente répétition de ces appréciations par plusieurs auteurs à partir du milieu des années 1870 renforça la perception du Canon du Sud comme étant la collection de textes la plus solide, la plus sobre, la plus fiable et la plus complète, élevant sa valeur jusqu'au niveau du fait objectif [...]. Dans le même temps les érudits présentaient de plus en plus souvent la Collection du Nord comme une corruption de l'enseignement originel, un développement tardif incluant des textes apocryphes de dates et de provenances incertaines, défendant des doctrines antithétiques par rapport aux enseignements réels du (Canon *pāli* du) Bouddha [...]. Cette position était si bien établie que même les plus respectés et les plus influents érudits de l'époque décourageaient publiquement la prise en compte de ces textes lorsqu'il s'agissait d'étudier le bouddhisme ancien [...]. Cette position était si omniprésente qu'elle devint un lieu commun y compris dans la presse populaire. C'est ainsi que nous trouvons dans l'édition du 19 février 1876 de l'influent périodique américain *Harper's Weekly* la chronique somptueusement illustrée d'une ordination bouddhiste à Ceylan qui se conclut par cette remarque : « Nous pouvons ajouter que, tandis que de multiples corruptions et innovations ont été introduites parmi les bouddhistes du Nord, cette forme de religion a conservé à Ceylan sa pureté originelle ».⁸²

2.6. L'offensive japonaise

2.6.1. La conférence de Chicago (1893)

Le *Parlement Mondial des Religions* qui se réunit à Chicago en clôture de la *Columbian Exposition* en septembre 1893 fournit l'occasion à la délégation japonaise de mener une quadruple offensive, méticuleusement préparée, sur le front de la représentation du bouddhisme en Occident (et, en retour, en Asie)⁸³ : faire connaître et valoriser le bouddhisme japonais,

80 (1825-1889) Ancien aumônier de la marine britannique en Chine, il est considéré comme le premier sinologue spécialisé dans l'étude du bouddhisme chinois ; son ouvrage *Buddhism in China* (1884) eut une grande influence sur les études bouddhistes.

81 *Abstract of four lectures on Buddhism literature in China*, Trübner & Co, Londres, 1882.

82 Todd Leroy Perreira, *Whence Theravāda?*, contribution au très riche recueil *How Theravāda is Theravāda?*, Silksworm Books, Chiang Mai, Thaïlande, 2012.

83 Judith Snodgrass, *Presenting Japanese Buddhism to the West*, The University of North Carolina Press, 2003.

renverser la domination des spécialistes du *pāli* sur les études bouddhistes, imposer l'idée du découpage de la religion et du monde bouddhiste en deux courants appelés « Petit Véhicule »⁸⁴-*Hīnayāna* et « Grand Véhicule »-*Mahāyāna*, démontrer l'absolue supériorité du *Mahāyāna*. Les interventions des délégués japonais étaient particulièrement vigoureuses, voire virulentes :

Le vrai bouddhisme n'est pas connu dans le monde parce que les érudits européens ont cette opinion que le *Hīnayāna* est l'idéal.⁸⁵

Et ces délégués n'utilisaient qu'une étiquette pour désigner le bouddhisme représenté à la conférence par Anagārika Dharmapāla⁸⁶ et le Prince Chudhadharn⁸⁷ : *Hīnayāna* (*shōjō bukkō*). Ils insistaient sur le fait que le bouddhisme japonais était « plus développé », non pas dans le sens utilisé par les érudits occidentaux de « moins originel, moins authentique », mais dans le sens de « plus avancé, plus progressif » et constituait pour cette raison « la véritable essence de l'enseignement du Bouddha » :

Quelle est la partie principale du bouddhisme ? C'est, bien évidemment, le *Mahāyāna* [...]. Il y a eu un grand nombre d'Européens et d'Américains pour s'intéresser au bouddhisme et l'étudier, mais ils n'ont malheureusement jamais entendu parler du *Mahāyāna*. Ils en ont trop hâtivement conclu que la vraie doctrine bouddhiste est le *Hīnayāna* et que le soi-disant *Mahāyāna* n'est rien d'autre qu'une portion de pure philosophie indienne. Ils ont tort. Ils n'ont absolument rien compris. Avec leur connaissance limitée, ils n'ont eu médiocrement accès qu'à la surface du bouddhisme. Ils n'ont aucune idée de l'océan sans limite de la doctrine du Bouddha ondulant sous leurs pieds.⁸⁸

Et les multiples différences doctrinales entre les deux courants étaient réduites à deux caricatures d'opposition ; l'opposition entre un courant égoïste et un courant sauveur du monde :

Le Grand Véhicule est celui qui offre au monde une perspective absolue, le Petit Véhicule n'est rien d'autre que la recherche relative de quelque tranquille autre monde (*shingai ni jōdo*).⁸⁹

Et l'opposition entre une doctrine simplette pour les masses et une doctrine uniquement accessible à l'élite :

Le *Mahāyāna* ne peut être bien compris que par ceux dont la capacité mentale est hautement développée [tandis que] le *Hīnayāna* s'adresse à la masse de l'humanité qui vit sur le plan mental inférieur (*on the lower plane of mentality*).⁹⁰

84 Les traductions anglaises des interventions japonaises parlent de *Smaller* (« plus petit ») *Vehicle* et de *Greater* (« plus grand ») *Vehicle*, une fidélité littérale aux étiquettes sanskrites et une augmentation du contraste. On trouve également *Smaller Development* et *Greater Development*, encore plus explicites.

85 Jōdo Shinshū, Yatsubuchi Banryū (1848-1926).

86 1864-1933. Renonçant bouddhiste laïc (*anagārika*), chantre du nationalisme singhalais, pionnier du renouveau du bouddhisme en Inde et de sa transmission en Occident ; il fut premier à enseigner le *Dhamma* sur trois continents : en Asie, en Amérique et en Europe.

87 Le Prince Chandradat Chudhadharn (1860-1932) avait été mandaté par son demi-frère le Roi Chulalongkorn pour délivrer un discours intitulé *Le bouddhisme tel qu'il existe au Siam*, un exposé précis de la doctrine fondée sur le Canon *pāli*.

88 Discours du délégué de la secte *Tendai*, le Révérend Zitsuzen Ashitsu (1841-1921).

89 Discours du délégué de la secte *Shingon*, Toki Hōryū (1854-1923).

90 Hirai Kinzō, *Religious thought of Japan*, Revue mensuelle *The Arena*, Boston, février 1893.

Cette conférence de Chicago constitua une avancée incontestable pour le bouddhisme (et le nationalisme) japonais, mais une régression tout aussi incontestable pour l'histoire des idées puisqu'elle marquait un retour à une présentation dichotomique, anhistorique et polémique du bouddhisme datant de plus d'un millénaire.

Cette virulente offensive, reprise avec enthousiasme par quelques pseudo-spécialistes, tels Paul Carus⁹¹, devait se prolonger de manière soutenue, en particulier à travers l'œuvre de Daisetsu Teitarō Suzuki.

2.6.2. Suzuki

D.T. Suzuki⁹², disciple du maître zen Shaku Sōen, chef de la délégation japonaise, entama en 1906 avec celui-ci, en tant qu'interprète, une tournée de conférences en Amérique du Nord dont le thème récurrent était l'idée que ce que les Occidentaux entendaient par « bouddhisme » n'était en fait qu'une étape partielle et fossilisée du développement du bouddhisme :

La plupart des gens imaginent qu'il n'y a qu'une seule École bouddhiste et que celle-ci n'est autre que le bouddhisme dont ils ont entendu parler à travers les ouvrages écrits, ou compilés, ou traduits par les orientalistes occidentaux, des orientalistes qui à bien des égards ont porté préjudice à la doctrine qu'ils proposaient d'étudier avec impartialité... Parce que ce qui est compris par les Occidentaux comme étant « le bouddhisme » n'est rien d'autre que l'une de ses principales divisions, qui n'exprime que partiellement l'esprit de son fondateur... Je dis ici 'divisions' mais il serait plus approprié de parler de 'stades de développement'... À proprement parler, le bouddhisme Hīnayāna est une phase du bouddhisme Mahāyāna. Le premier n'est qu'une préparation du second, tout simplement une marche sur le chemin de la vérité parfaite. L'*hinayanisme* est pour cette raison plus ou moins pessimiste, ascétique, éthique (donc à distinguer de « religieux ») et monastique. Il est incapable de satisfaire pleinement les ardents désirs (*yearnings*) religieux de l'homme. Il ne traduit pas totalement l'esprit du Bouddha. Le bouddhisme dominant aujourd'hui à Ceylan, en Birmanie et au Siam peut être considéré d'une certaine façon comme traduisant des tendances *hinayanistes*. Le bouddhisme du Japon actuel est, lui, *mahayaniste*. Il est plus compréhensif, plus religieux, plus humaniste et plus apte à satisfaire la conscience religieuse. Il n'est certes pas dénué de superstition, d'erreur, de préjugé etc. dans la mesure où il s'agit d'une foi en développement constant, vivante, qui ne connaît pas l'ossification et la fossilisation.⁹³

La longue et prolifique carrière de Suzuki est tout entière consacrée à l'illustration de l'opposition entre ce qu'il étiquette comme *Hīnayāna* – « le cadavre d'une foi dépassée », un bouddhisme « rigide, sans vie, non développé, pétrifié »⁹⁴ – et le *Mahāyāna* dont le pinacle est le bouddhisme japonais. Il rejette tout débat historique en affirmant que le véritable bouddhisme n'est pas le plus ancien, mais le plus apte à répondre à l'esprit de progrès de notre époque :

91 Paul Carus (1852-1919), impressionné par les arguments de la délégation japonaise, publia en 1894 *The Gospel of Buddha according to old records* qui reprenait caricatures, mélanges et raccourcis ; immédiatement endossé par Shaku Sōen (1856-1919), le chef de la délégation, ce livre rencontra un immense et durable succès en Amérique et en Europe.

92 1870-1966.

93 Shaku Sōen, *What is Buddhism?*, traduction Suzuki, The Open Court Publishing Company, Chicago, 1906, p. 79 sq.

94 Daisetz Teitaro Suzuki, *Outlines of Mahāyāna Buddhism*, Luzac & Co, Londres, 1907, p.14.

La question de savoir si quelque chose est ou non authentique (*genuine*) dépend de notre interprétation du terme « authentique ». Si nous considérons qu'il s'agit de la préservation stérile (*lifeless*) de l'original, nous pouvons dire que le mahâyânisme n'est pas l'enseignement authentique du Bouddha ; et nous pouvons ajouter que les mahâyânistes devraient en être fiers, car être une force religieuse vivante revient à ne jamais s'abaisser à devenir le cadavre sans vie d'une foi dépassée. Les fossiles, même pieusement préservés, ne sont rien d'autre que de la rigide substance inorganique que la vie a quitté pour toujours. Le mahâyânisme est loin de cela, il est une foi sans cesse grandissante. Le mahâyânisme n'est pas un objet de curiosité historique, c'est un formidable organisme spirituel ; sa morale et sa force religieuse exercent un énorme pouvoir sur des millions d'âmes et ses futurs développements contribueront sans aucun doute au progrès mondial de la conscience religieuse. Est-il alors si important que le mahâyânisme soit ou non l'enseignement authentique du Bouddha ?⁹⁵

Même si le bastion *pāli*-anglo-allemand reste solide, ses murailles ont été ébranlées et les coups de boutoirs de l'offensive japonaise deviennent sensibles dans les ouvrages généraux et les encyclopédies. À titre d'exemple, l'article « Bouddhisme » rédigé en 1921 par Maurice Canney pour l'*Encyclopedia of Religions* :

Le *Mahāyāna* est tolérant, plus modéré et plus humain que son rival *Hīnayāna* dans la mesure où il offre à l'individu, dans l'action comme dans la croyance, une liberté plus grande que ne peut le faire le simple agnosticisme et la sévère mais peu attirante moralité qui prétend représenter le bouddhisme originel.

Ou l'article « Bouddhisme » rédigé en 1923 par W.E. Clark pour l'*Encyclopaedia of Religion and Ethics* :

Le bouddhisme *Hīnayāna*, que l'on trouve maintenant à Ceylan, en Birmanie et au Siam, reste proche du vieux réalisme naïf du bouddhisme originel dont l'idéal était l'Arhat, le « saint » qui atteignait lui-même le nirvana et y pénétrait de manière permanente pour ne plus revenir dans le monde. Pour le *Mahāyāna*, c'est un idéal égoïste ; le *Bodhisattva* devient son idéal.

Que conclure sur ce point ?

La présentation de l'histoire du bouddhisme et de ses divergences doctrinales sous la forme d'une dichotomie *Mahāyāna-Hīnayāna*, anachronique et simplificatrice, n'appartenait qu'aux courants tardifs tentant de justifier leurs déviations par un « développement » des enseignements originels du Bouddha.

La découverte du bouddhisme en Occident, s'accompagnant du constat d'une plus grande ancienneté et d'une plus grande authenticité des textes de la tradition préservée à Sri Lanka, aurait pu faire disparaître cette fausse dichotomie de l'histoire des idées bouddhistes. Les bouddhistes japonais ont cependant remis durablement en scène l'antique caricature.

L'acceptation de la dichotomie *Mahāyāna-Hīnayāna* pourrait donc être considérée comme l'acceptation de la régression mise en œuvre par les courants tardifs au service de leurs prétentions.

⁹⁵ *Ibid.*

3. *Hīnayāna* = *Theravāda* ?

Le combat pour la domination idéologique du monde bouddhiste par les courants tardifs se fait au prix de trois travestissements de la réalité.

Le premier consiste, sans respect pour l'histoire et la réalité des doctrines, à affirmer l'existence d'une dichotomie *Mahāyāna-Hīnayāna* dont l'une des parties serait de moindre valeur spirituelle.

Le deuxième consiste à nier la continuité d'une lignée orthodoxe, à affirmer que la tradition originelle unique se serait scindée en deux courants, qui se seraient eux-mêmes dispersés entre « dix-huit écoles ».

Le troisième consiste à assimiler le *Theravāda* à une lignée issue de l'une de ces « écoles », et – puisque toutes celles classées comme *Hīnayāna* ont disparu – au *Hīnayāna* lui-même.

Le deuxième de ces travestissements se fait au prix d'une déformation partielle et radicale de l'arbre généalogique des courants du bouddhisme.

3.1. Tronc(s) et branches

Malgré toute la bonne volonté œcuménique, si tant est qu'elle existe, deux conceptions s'opposent ici frontalement :

- pour les fidèles du *Theravāda*, il ne fait aucun doute que leur tradition est l'héritière en droite ligne du courant le plus ancien, le plus orthodoxe, le plus authentique, le plus fidèle aux enseignements du Bouddha ;
- pour le *Mahāyāna* et le *Vajrayāna*, le *Theravāda* ne serait que le survivant fossilisé de l'une des multiples écoles du « Véhicule inférieur ».

Les schémas figurant en annexe illustrent cette opposition irréductible.

La thèse d'une lignée orthodoxe ininterrompue dispose d'un argument de poids, qui fit pencher en sa faveur les érudits occidentaux de la fin du XIX^e siècle : selon les chroniques les plus anciennes (rédigées entre les IV^e et V^e siècles)⁹⁶, lorsque l'empereur Aśoka réunit le concile de Paṭṭaliṣṭha chargé de séparer le bon grain de l'enseignement authentique de l'ivraie des multiples déviations, il en confie la direction à son tuteur, Moggaliputta-Tissa, un maître spirituel *Thera* (*Shtavira*) ; le résultat majeur de ce concile est la confirmation de la prééminence de la doctrine et de la pratique traditionnelles ; ce sont elles qu'Aśoka officialise et dont il favorise la diffusion aux confins de son empire sous la forme de missions, celle envoyée à Sri Lanka étant confiée à l'un de ses fils, le *Thera* Mahinda et à l'une de ses filles, la *Therī* Saṅghamittā. Sauf à nier leur réalité⁹⁷, ces événements mettent en évidence la persistance au III^e siècle avant notre ère d'une orthodoxie et d'une lignée la défendant, celle des *Therā* ; et ils soulignent que c'est bien cette orthodoxie qui fut préservée au Mahāvihāra et progressivement implantée dans toute l'Asie du Sud-Est.

Cette filiation est, par exemple, affirmée par Buddhaghosa dans ses introductions des commentaires des quatre *Nikāyā* :

96 Ces événements sont longuement décrits dans le *Dīpavaṃsa*, le *Pārājīkakaṇḍa-aṭṭhakathā* (A 11/VIN/I) attribué à Buddhaghosa, le *Mahāvāṃsa* et le *Kathāvatthu-aṭṭhakathā* (A 11/ABH/III) attribué à un proche de Buddhaghosa. Au total, environ 400 pages.

97 Les sources du *Mahāyāna* « sautent » l'existence de ce concile et passent directement à leur concile du Cachemire, quatre cents ans plus tard...

Afin de rendre leur sens clair, les Commentaires furent originalement récités par cinq cents maîtres [au premier concile] puis de nouveau récités [au second concile] ; ils furent ensuite apportés dans l'île Sīhala par Mahāmahinda et traduits en singhalais pour le bonheur des habitants de l'île. Je vais les traduire du singhalais dans le clair langage des écritures canoniques, et ceci sans faute, afin de ne pas contrevenir au consensus régnant parmi les *Therā* résidant dans le Mahāvihāra, lumières de la lignée des *Therā* (*theravaṃsa*), si sages dans leurs connaissances.⁹⁸

Dans la littérature *pāli*, la continuité entre les enseignements du premier concile et la doctrine importée à Sri Lanka est partout affirmée. Nulle trace par conséquent de la disparition du courant originel et de sa dispersion dans un maquis d'écoles avant que n'apparaisse enfin le *Mahāyāna*...

L'enjeu de cette opposition n'est pas uniquement historique : si le *Theravāda* n'est pas l'héritier en ligne directe des enseignements les plus anciens, mais, comme tous les autres courants, un avatar des multiples « écoles » apparues aux environs du III^e siècle avant notre ère, il ne possède plus aucune authenticité, plus aucune légitimité particulières.

On relèvera que le lamaïsme est le plus impliqué dans cette négation : celle-ci lui permet, malgré la période très tardive de son développement (VII^e siècle, mais surtout à partir du début du XI^e siècle), de se placer sur un pied d'égalité, sur une même « ligne de départ » que tous les autres courants...⁹⁹

3.2. Les appellations successives de la tradition *Theravāda*

Le caractère « récent » de l'auto-désignation comme « Theravāda » par la tradition dominante de l'Asie du Sud et du Sud-Est, et donc l'absence d'un terme inchangé depuis le V^e siècle avant notre ère, ne sauraient signifier que cette tradition soit sans lien avec la lignée porteuse des enseignements originels, ou les plus anciens connus, du Bouddha.

3.2.1. Les appellations anciennes

Durant près de deux millénaires, la tradition qui devait finir par se nommer « Theravāda », forte de la certitude de son orthodoxie et de sa lignée originelle, n'eut aucun besoin d'opter pour une quelconque dénomination : les tenants de la ligne ancienne parlaient de leurs positions doctrinales en utilisant simplement le terme *sakavāda*, « notre voie, notre tradition » et d'eux-mêmes en utilisant *sakavādin*, « ceux qui suivent notre tradition ».¹⁰⁰

Selon le *Mahāvamsa*¹⁰¹, lors du troisième concile, l'empereur Asōka, soucieux de donner un nom au courant orthodoxe défendu par son précepteur, le Vénérable Moggaliputta-Tissa, remarqua le terme *vibhajjavāda*, « la voie l'analyse, de la classification » et s'enquit de savoir si le Bouddha et la lignée des Therā étaient des « vibhajjavādin » ; cette étiquette provenait de la réponse apportée par le Bouddha aux interlocuteurs qui le pressaient de répondre en termes généraux : « en cette matière, je suis quelqu'un qui détaille, je ne suis pas quelqu'un qui se contente d'affirmer »¹⁰² ; même s'il ne fut pas « officiellement » adopté, le terme fut

98 Ganthārambhakathā (Sīlakkhandhavagga)hakathā, A 11/DĪG/I) etc.

99 Cette même revendication d'ancienneté et de légitimité peut également expliquer sa passion pour les controverses doctrinales... avec des écoles ayant disparu, pour la plupart d'entre elles, depuis près de deux millénaires.

100 Ceux professant des vues divergentes étaient mentionnés comme *paravādin*, « tenants d'une autre voie ».

101 Mahāvamsa, « Grande Chronique » (Sri Lanka, V^e siècle).

102 Subhasutta (S/MAJ/11/5/9/n° 463).

régulièrement utilisé tant par les tenants des nouvelles doctrines¹⁰³ que par les érudits de la doctrine orthodoxe, tel Buddhaghosa qui dédicace son *Visuddhimagga* au Vénérable Saṅghapāla, « de la lignée du Mahāvihāra, des illustres *Therā*, éminent *Vibhajjavādin* »¹⁰⁴.

Ācariyavāda, « la Doctrine des Maîtres », est employé lorsqu'il s'agit de déterminer une hiérarchie dans l'autorité des textes¹⁰⁵ : en premier, *suttānuloma*, « l'accord avec les *suttā* », en deuxième *ācariyavāda*, « l'exposition, la doctrine des Maîtres » (des cinq-cents *arahā* compilateurs du Canon lors du premier concile), en dernier *attano mati*, « l'opinion individuelle » (en fait celle des *therā* commentateurs et sous-commentateurs¹⁰⁶) dont il est précisé qu'elle rejoint effectivement celle des Maîtres.

Comme l'illustre la dédicace du *Visuddhimagga* précitée, l'appartenance à la lignée des *Therā* (en sanskrit *Sthavira*), définis ici comme l'élite des premiers disciples du Bouddha, est partout affirmée¹⁰⁷. L'existence de cette lignée est également reconnue par les nouveaux courants comme l'une des deux branches du premier schisme (l'autre branche étant le *Mahāsaṅghika*, ou « Communauté majoritaire »)¹⁰⁸.

L'expression *Theravāda* elle-même apparaît une quarantaine de fois dans l'ensemble canonique, exclusivement dans des Commentaires, Sous-commentaires ou des œuvres diverses, c'est à dire dans des textes mis par écrit, compilés ou composés à partir du IV^e siècle ; mais elle y fait plutôt référence à deux choses : de manière restreinte aux Commentaires réalisés par les Anciens ; plus largement à l'ensemble de l'héritage reçu du Bouddha et de ses grands disciples¹⁰⁹. Pas de référence ici à une lignée, un ordre, un courant ; même si, *de facto*, cet héritage est inséparable de la lignée de ceux qui l'ont préservé et transmis.

Plusieurs *Mahā Therā* étaient les dépositaires originels [du *Dhamma*] ; la compilation du *Dhamma* et du *Vinaya* fut réalisée par eux et par d'autres nobles *Therā*, au nombre de cinq cents. Parce qu'elle fut assemblée par les *Therā*, elle est appelée « la Doctrine des Therā » (*Theravāda*).¹¹⁰

Plus explicite encore cette explication de l'expression *theravādamuttamoti* ¹¹¹:

Therānaṃ ayanti thero. Ko so? Vādo. Thero vādānamuttamoti ayamettha attho.

Thera a le sens de « des Anciens¹¹² ». À quoi cela renvoie-t-il ? À la tradition. La tradition des Anciens est la plus élevée, voici ce que ça signifie.

Les premières apparitions du mot en Occident¹¹³ confirment un *Theravāda* ayant encore ce sens de « corpus canonique », pas encore tout à fait le sens de courant fondant sur ces textes sa théorie et sa pratique, même si les graines sont d'ores et déjà effectivement semées¹¹⁴.

103 Par exemple dans la classification de Bhavyaviveka présentée en annexe.

104 *Visuddhimagga*, n° 893.

105 Cf. par exemple *Mahāparinibbānasuttavaṇṇanā* (A 11/DĪG/II/3/n° 188).

106 *Catubbhidhavinayakathā* (A 11/VI/I/n° 45).

107 Le plus souvent sous la forme *theriyā* (appartenant aux *Therā*) ou *theravaṃsayena* (de la lignée des *Therā*).

108 Par exemple dans les classifications de Vasumitra et Bhavyaviveka présentées en annexe ; ces courants contestent en revanche la continuité directe entre le courant *Sthavira* et la tradition parvenue et préservée à Sri Lanka.

109 On lit par exemple dans la *Visuddhimagga nidānakathā* (n° 233) : « ayant écouté à la fois les commentaires singhalais et le *theravāda*, je fus convaincu qu'il s'agissait bien de la vraie doctrine du Seigneur du Dhamma ».

110 *Dīpavaṇṇa* sa, « Chronique de l'Île » (Sri Lanka, IV^e siècle).

111 Introduction du *Kathāvatthupakaraṇa-mūlaṭṭkā* (IK/ABH/III).

112 *Therānaṃ* est le génitif pluriel de *thera*.

113 Selon l'*Oxford English Dictionary* (online, 1989).

114 L'extension du sens apparaît chez R.C. Childers *A Dictionary of the Pali Language* (Londres, 1875) et chez Hermann Oldenberg, *Buddha, sein Leben, seine Lehre, seine Gemeinde* (Berlin, 1881).

3.2.2. Theravāda

L'une des premières utilisations du mot « Theravāda » tissant sans aucune ambiguïté le lien entre la doctrine orthodoxe et la lignée de ceux qui la transmettent apparaît dans une chronique birmane, le *Vaṃsadīpanī* (« Explications sur la Lignée »), rédigée en 1799¹¹⁵ ; le terme, utilisé une soixantaine de fois, y désigne principalement « la lignée ininterrompue des anciens maîtres dont la pratique suivait les règles du Bhagavā », une tradition représentée par les « Grands Anciens (*Mahā Therā*) qui participèrent aux trois premiers conciles » et les « nobles résidents du *Mahāvihāra*, successeurs spirituels du Thera Mahinda qui propagea l'Enseignement (*sāsana*) à Ceylan (*Sīhala*) ».

La première utilisation occidentale claire et nette du mot « Theravāda » pour qualifier la tradition préservée à Sri Lanka et dominante en Asie du Sud-Est apparaît en 1907, sous la plume d'un *bhikkhu* birman d'origine britannique, Ānanda Metteya (Allan Bennett)¹¹⁶, qui se déclare « fermement convaincu du grand avenir qui attend le pur bouddhisme de l'École *Theravāda* (qui prévaut ici, à Ceylan et à Siam) »¹¹⁷ ; il précise quelques mois plus tard le sens de cette appellation :

Le mot « Theravāda » signifie « la Tradition des Anciens » et il est tout à fait clair, de la façon dont ce mot est employé dans les anciens Commentaires et les Chroniques singhalaises, que ce mot était utilisé par les premiers rédacteurs pour désigner l'École fidèle aux *ipsissima verba* [les propres mots] du Bouddha, tels qu'ils ont été transmis de maître à élève en succession directe, et donc tenus à l'écart de ces additions, suppressions et corrections qui caractérisent les sources corrompues de nombre d'autres écoles.¹¹⁸

3.2.3. La position des *Saṅghā* du Theravāda : la prohibition du terme *Hīnayāna*

Le 6 juin 1950, à Colombo, la conférence inaugurale du *World Fellowship of Buddhists*, représentant l'ensemble du courant *Theravāda*, adoptait¹¹⁹ à l'unanimité de ses délégués une résolution prohibant l'usage du terme « *Hīnayāna* » pour qualifier le bouddhisme majoritairement pratiqué en Asie du Sud et en Asie du Sud-Est. L'un des délégués, le Vénérable Walpola Rahula, avait ainsi appuyé la résolution :

Nous ne devons pas confondre *Hīnayāna* avec *Theravāda* car les termes ne sont pas synonymes. Le bouddhisme *Theravāda* est venu à Sri Lanka au cours du III^e siècle avant J.C., à une époque où le *Mahāyāna* n'existait pas du tout. Les écoles du *Hīnayāna* se développaient en Inde et avaient une existence indépendante de la forme de bouddhisme existant à Sri Lanka. Et aujourd'hui il n'existe plus dans le monde aucune école *Hīnayāna*.

Le terme *Hīnayāna* doit être abandonné (*dropped*) lorsqu'on se réfère au bouddhisme existant aujourd'hui à Sri Lanka, en Thaïlande, en Birmanie, au Cambodge, au Laos etc.¹²⁰

115 Œuvre de Mehti Sayadaw, juriste du Vinaya. Cf. Patrick Arthur Pranke, *The 'Treatise on the Lineage of the Elders' (Vaṃsadīpanī), Monastic Reform and the Writing of Buddhist History in Eighteenth Century Burma*, Ph.D. dissertation, The University of Michigan, 2004.

116 1872-1923.

117 *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 7, juillet-décembre 1907, p. 425.

118 Ānanda Metteya, *Propaganda*, Editorial, *Buddhism: An Illustrated Review*, vol. 2, n° 2, March 1908, p.175.

119 Sur proposition de Gunapala Piyasena Malalasekera (1899-1973), lettré sri-lankais à l'initiative de cette conférence.

Il est intéressant de constater que le caractère méprisant de l'étiquette n'est pas relevé : en effet, dans la mesure où la chronologie la plus élémentaire démontre que la tradition *Theravāda* n'a rien à voir avec les lignées que les tenants du *Mahāyāna* classent comme inférieures, le *Theravāda* se situe en dehors de ce classement.

Cette prise de position rejoint l'attitude adoptée depuis les origines par le *Theravāda* : certain de son orthodoxie et se satisfaisant de sa propre qualité (celle de son corpus canonique et des éminentes personnalités jalonnant sa longue histoire), il n'a jamais eu à se « poser en s'opposant » ; à titre d'exemple, on peut observer que le texte canonique le plus long (140 pages) consacré au récit de l'implantation du bouddhisme à Sri Lanka, le *Samantapāsādikā*¹²¹, déroule paisiblement la généalogie de la lignée des *Therā* depuis le premier concile sans véritablement s'intéresser aux divergences ou scissions : il ne fait pas même mention de la division la plus ancienne, celle qui serait survenue entre la lignée des *Therā* et les *Mahā-sanghikā*.¹²² On mesure ici l'abîme existant entre cette paisible attitude des *Therā* et la volonté du *Mahāyāna* d'établir sa supériorité par la mise en avant des divisions et des polémiques.

Que conclure sur ce point ?

Quelle que soit l'extension donnée à la notion de *Hīnayāna*, celle-ci est sans rapport avec le *Theravāda* :

- si cette notion désigne l'ensemble des lignées n'acceptant pas le « développement » théorique et pratique du bouddhisme par les courants du *Mahāyāna*, il suffit de rappeler que La *Voie des Therā* était implantée à Sri Lanka plusieurs siècles avant que n'apparaissent ces « développements » et que ne soient utilisées les étiquettes *Mahāyāna* et *Hīnayāna*.
- si cette notion signifie que le *Theravāda* ne serait que l'héritier de l'une des « écoles » apparues entre le III^e et le II^e siècles avant notre ère – et non l'héritier en ligne directe de la lignée s'efforçant de préserver l'orthodoxie depuis le premier concile –, cela reste, pour nous, à démontrer.

L'assimilation du *Theravāda* au *Hīnayāna* est une façon de nier la plus grande ancienneté, la plus grande orthodoxie, le plus grand attachement de la *Voie des Anciens* aux enseignements originels du Bouddha.

Cette assimilation et cette négation sont à tout prix recherchées par les courants tardifs pour écarter tout débat sur leur propre authenticité.

Les *Saṅghā* du *Theravāda* sont donc parfaitement fondés à refuser que cette étiquette soit accolée à leur tradition.

120 Ven. Dr. W. Rahula, *Theravada-Mahayana Buddhism*, in *Gems of Wisdom*, Buddhist Missionary Society, Taïpei, 1996, p. 457.

121 *Pārājikakāṇḍa-aṅgahakathā* (A 11/VIN/I), datant du V^e siècle.

122 Rupert Gethin, *Was Buddhaghosa a Theravādin ?* Recueil *How Theravāda is Theravāda?*, Silkwood Books, Chiang Maï, Thaïlande, 2012.

4. Quels termes adopter ?

4.1. La situation actuelle de l'étiquette *Hīnayāna*, de la dichotomie *Mahāyāna-Hīnayāna* et de l'assimilation du *Theravāda* au *Hīnayāna*

La situation actuelle ne pourrait être mieux résumée que par les premiers mots de l'article *Hīnayāna* ou *Petit Véhicule* du dictionnaire de l'*Encyclopaedia Universalis*¹²³ :

L'expression *Hīnayāna* (« petit véhicule »), polémique et péjorative, apparaît dans la littérature bouddhique vers les débuts de l'ère chrétienne. Elle connaîtra plusieurs évolutions altérant sensiblement sa signification initiale. Mais cette multiplicité de sens est aujourd'hui rarement prise en compte et l'expression est souvent employée sans qu'on sache réellement à laquelle de ces définitions on se réfère.

L'utilisation de *Hīnayāna* dans les ouvrages se voulant de référence (dictionnaires et encyclopédies) témoigne en effet d'une grande confusion.

La traduction-même du mot va de la simple acceptation de « Petit¹²⁴ Véhicule » à la reconnaissance d'une connotation méprisante¹²⁵, en passant par la mention du courant à l'origine de cette désignation¹²⁶ ; rares sont en revanche les articles mentionnant les traductions alternatives de *yāna* par « Voie » ou « moyen de progression ».

L'extension de *Hīnayāna* est tout aussi variable : on trouve ainsi classées sous cette étiquette aussi bien la totalité des écoles postérieures au premier schisme (*Mahāsaṅghika/Sthavira*)¹²⁷, que les écoles dont les doctrines contredisaient celles des courants qui devaient aboutir au *Mahāyāna*, ou plus simplement tout ce qui est considéré par le *Mahāyāna* comme n'appartenant pas à son courant. Une illustration de la grande fragilité de la dichotomie, pourtant si pratique en apparence.

Le sens religieux et doctrinal de l'opposition en jeu dans la dichotomie est mieux décrit, même si des nuances sont visibles, allant de l'acceptation de la caricaturale voie égoïste ≠ voie altruiste à des présentations plus neutres, voire subtiles¹²⁸.

Les articles *Theravāda* souffrent pour la plupart de la même confusion. Le terme est fréquemment associé à *Hīnayāna*, voire présenté comme son synonyme¹²⁹. Certains articles d'un même ouvrage peuvent même être contradictoires ; ainsi, dans l'*Encyclopaedia Britannica*, sous *Hīnayāna*, on trouve cette opinion très partielle : « les défenseurs (*upholders*) de l'ancienne tradition *Hīnayāna* sont les Theravādins (adeptes de la Voie des Anciens) » ; et cette affirmation est complétée, comme si les mots « ancienne » et « Anciens » pouvaient

123 Sous la plume de Dominique Trotignon.

124 Les ouvrages anglophones, par exemple l'*Encyclopaedia Britannica*, utilisent fréquemment une traduction plus conforme de *hīna* par « lesser ».

125 « *Hīnayāna*: the more orthodox, conservative schools of Buddhism; the name *Hīnayāna* was applied to these schools by the followers of the *Mahāyāna* Buddhist tradition in ancient India. The name reflected the *Mahāyānists*' evaluation of their own tradition as a superior method, surpassing the others in universality and compassion; but the name was not accepted by the conservative schools as referring to a common tradition ». *Encyclopaedia Britannica*.

126 « *Hinayana* Mot sanskrit signifiant *Petit Véhicule*, donné par les tenants de la tradition bouddhiste *mahayana* (Grand Véhicule) aux écoles plus conservatrices ». *Larousse en ligne*.

127 Avec cette logique imparable qu'aucune lignée n'étant encore *Mahāyāna*, toutes sont de facto *Hīnayāna* : « In one sense, all of the so-called 18 schools of ancient Buddhism are *Hīnayānist*, in that they predate the emergence of *Mahāyāna* ideas as a separate doctrine ». *Encyclopaedia Britannica*.

128 « Bouddhisme hinayana, école affirmant que chaque membre de la communauté peut atteindre le nirvana individuellement (par opposition à bouddhisme mahayana) ». *Larousse en ligne*.

129 Larousse en ligne : « bouddhisme hinayana - synonyme - bouddhisme theravada ».

risquer de faire croire à une tradition plus authentique, par « qui ne sont que (*who are but one of the*) l'une des 18 écoles anciennes ».¹³⁰ Sous *Theravāda*, la même encyclopédie fournit une définition bien plus neutre, reprenant ce que cette tradition dit d'elle-même : « Forme majeure de bouddhisme prévalant à Sri Lanka (Ceylan), au Myanmar (Birmanie), en Thaïlande, au Cambodge et au Laos. Le Theravada, comme toutes les autres écoles bouddhistes, affirme (*claim*) adhérer plus étroitement aux doctrines et pratiques enseignées par le Bouddha. Les Theravadins acceptent comme faisant autorité le Canon Pali de l'ancien bouddhisme indien et font remonter la lignée de leur courant aux Anciens (Sanskrit : Shtaviras ; Pali : Theras) qui suivaient la tradition des grands moines du premier sangha (communauté) bouddhiste ».

Même les articles les plus concis ne sont pas dénués d'imprécision ; on trouve par exemple cette définition de *Theravāda* dans le *Larousse en ligne* : « Mot sanskrit signifiant *opinion des anciens* et désignant l'une des principales formes du bouddhisme, conforme au canon pali » ; on relèvera l'erreur sur l'appartenance de *theravāda* au sanskrit mais surtout l'utilisation maladroite du terme « opinion » sachant qu'une part importante de l'enseignement bouddhiste consiste à remplacer les opinions (*diṭṭhi*) par une théorie et une pratique ancrées dans la réalité...

Les dictionnaires spécialisés dans le bouddhisme, sous l'influence d'auteurs s'inscrivant dans les courants *Mahāyāna* ou *Vajrayāna*, ne parviennent pas plus à se débarrasser des anachronismes caricaturaux ; on trouve par exemple dans l'article *Theravāda* de l'*Oxford Dictionary of Buddhism*¹³¹ : « La seule des écoles bouddhistes primitives du Hīnayāna ou 'Petit Véhicule' à avoir survécu jusqu'à l'époque moderne ». Tant d'erreurs en si peu de mots... : les « écoles » du *Hīnayāna* deviennent primitives (*early*) alors qu'elles ne se sont formées qu'à partir des III^e et II^e siècles avant notre ère¹³² et que l'étiquette *Hīnayāna* leur a été apposée des siècles plus tard ; le *Theravāda* serait la seule de ces « écoles » à avoir survécu alors que deux autres « écoles » ont bel et bien survécu à travers le legs essentiel de leur *Vinaya* et de leur lignée d'ordination, celle des *Dharmaguptaka* en Asie orientale (Chine, Vietnam, Corée, Japon)¹³³ et celle des *Mūlasarvāstivādins* au Tibet et en Mongolie...¹³⁴

4.2. Une confusion entretenue par la littérature du *Vajrayāna*

La littérature *Vajrayāna* ne connaît pas le doute : elle reproduit sans état d'âme étiquettes péjoratives, classifications anachroniques et présentations caricaturales des doctrines.

Il suffit pour s'en convaincre de parcourir quelques ouvrages de Sa Sainteté le Dalai Lama.

La notion de « Petit Véhicule », trop édulcorée, y laisse la place à des traductions plus proches du mépris originel : « *lesser* (moindre) Vehicle »¹³⁵, « *low* (bas) Vehicle »¹³⁶.

Le *Theravāda* y est de manière systématique assimilé au *Hīnayāna*, parfois avec d'étonnantes marques d'ignorance :

This is the whole teaching of the Low Vehicle (Hinayana), or *Theravadayana*.¹³⁷

130 On notera la mention des « 18 écoles » comme relevant d'une évidence historique connue de tous.

131 De Damien Keown, 2003.

132 Elles sont certes fondatrices pour les courants tardifs qui ont pu s'en inspirer... mais pas pour le *Theravāda* qui les précédait et les écartait...

133 Anthony Kennedy Warder, *Indian Buddhism*, 1980.

134 On comprend aisément le sens de cet oubli : des lignées tibétaines suivant un *Vinaya* du *Hīnayāna*...

135 *The Dalai Lama's Little Book of Mysticism*, Hampton Roads Publishing, 2017.

136 The Dalai Lama, *A Policy of Kindness*, Snow Lion Publications, 1990, p. 82.

137 *Ibid.*

Les adeptes de ce qu'on appelle en général le Bouddhisme du Petit Véhicule, et que l'auteur appelle ici 'La voie moins grande', préfèrent qu'on lui donne le nom de *Théroutada*, 'la voie des anciens' plutôt que Hīnayāna.¹³⁸

En tout état de cause, la généalogie du *Theravāda* et la consistance du classement en « dix-huit écoles » sont affichées comme des évidences :

L'actuel Theravada est issu du courant Sthaviravada, l'une des dix-huit écoles de l'Inde ancienne.¹³⁹

La différence doctrinale, enfin, est toujours exprimée dans les mêmes termes : « le » bouddhisme est réduit au culte de la compassion ; et, prisonnière de cette réduction, la dichotomie véhicule supérieur-véhicule inférieur est justifiée par l'incapacité de certains êtres à entrer dans la voie du *bodhisattva* ; le *Theravāda* est la forme minimale de bouddhisme réservée à ces êtres, une voie d'abstention pour ceux qui ne sont pas aptes à l'action :

Bien que la compassion soit principalement expliquée dans les Écritures *Bodhisattva* – Grand Véhicule (*Mahayana*) – toutes les idées bouddhistes sont basées sur la compassion. Tous les enseignements du Bouddha peuvent être exprimés en deux phrases. La première est « Vous devez aider les autres » ; elle inclut tous les enseignements du Grand Véhicule. [La seconde est] « Sinon, vous ne devriez pas nuire à autrui ». Tel est, tout entier, l'enseignement du Véhicule Inférieur (*Hinayana*)¹⁴⁰ [...]. Les deux enseignements sont basés sur la considération de l'amour, de la compassion. Un bouddhiste doit, si possible, aider les autres. Si ce n'est pas possible, il doit au moins ne pas nuire aux autres.¹⁴¹

4.3. Sortir de la confusion

Les connaissances actuelles relatives à l'histoire du bouddhisme et, à défaut d'un difficile (et, à notre sens, inutile) œcuménisme, l'exigence d'un respect « intra-bouddhiste » minimal, devraient permettre d'utiliser une classification et des étiquettes acceptables par l'ensemble des courants, sans même avoir à « trancher » certaines questions essentielles¹⁴².

Ces termes pourraient être les suivants¹⁴³ :

« Bouddhisme premier » (*early Buddhism*)

Le bouddhisme d'avant le premier « schisme » (*Mahāsaṅghika/Sthavira*).

« Theravāda classique » (*classical Theravāda*)

Le bouddhisme parvenu à Sri Lanka et préservé par le *Mahāvihāra*.

138 *Introduction au bouddhisme tibétain*, par le Quatorzième Dalaï Lama, Dervy, 1998. Note du traducteur, Jean Herbert, pp. 17-18.

139 Le Dalaï-Lama, *L'enseignement du Bouddha*, Odile Jacob, 2016, p. 31. On notera d'ailleurs ici la reprise d'une affirmation ambiguë, déjà présente dans la première traduction chinoise (III^e siècle) du *Samayabhedoparacanacakra* de Vasumitra : le courant orthodoxe *Sthaviranikāya*, ayant survécu à la scission des *Mahāsaṅghikā*, est décrit comme se scindant ensuite en douze *nikāyā* ... « dont le premier est appelé *Sthaviranikāya*, le deuxième *Haimavata* [...] » ; la volonté de disperser à tout prix le courant originel en douze branches ne parvient pas à masquer la subsistance effective de ce courant. Le *Theravāda* ne serait donc pas issu « de l'une des dix-huit écoles » mais du courant originel ayant réussi à résister à la dispersion en « écoles »...

140 « This is the *whole* teaching of the Low Vehicle ». Sachant que le cœur du Canon *pāli* comprend 15 000 pages...

141 The Dalai Lama, *A Policy of Kindness*, *op.cit.* p. 82.

142 ... dont la principale : le caractère « originel » des enseignements parvenus à Sri Lanka à travers la lignée *Sthavira*.

143 En retenant une partie des propositions de Nathan Katz : *Some methodological comments on the use of the term Hīnayāna in the study of Buddhism*, Religious Traditions 3.1, 1980, pp. 52-58.

« Theravāda »

Le bouddhisme que l'on trouve aujourd'hui en Asie du Sud et du Sud-Est, largement issu du *Theravāda* classique.

« Bouddhisme des Écoles » (*sectarian Buddhism*)

Celui des soi-disant¹⁴⁴ « Dix-huit écoles » nées de différentes divergences avec chacun des deux courants *Mahāsaṅghika* et *Sthavira*.

« Hīnayāna »

Les « Écoles anciennes » nées de divergences avec le courant *Sthavira*¹⁴⁵... lorsqu'elles sont traitées dans une perspective *Mahāyāna* souhaitant exprimer ses différences (et sa supériorité) doctrinales.

« Bodhisattvayāna »

Employé comme synonyme de *Mahāyāna* mais centré sur le cœur de sa doctrine, la « Voie du *bodhisattva* », et évitant le faux et méprisant dualisme « élevé »/ « inférieur ».

« Mādhyamaka »

Pour traiter de la dimension philosophique du *Mahāyāna*.

« Vijñānavāda »

Pour traiter des formes de bouddhisme dites « idéalistes ».

« Vajrayāna »

Employé pour les bouddhismes tantriques d'Inde, du Tibet et d'Extrême-Orient.

Conclusion

Cette brève étude a tenté de démontrer que *Hīnayāna* et « Petit Véhicule » ne sont pas de simples scories polémiques, reposant sur des classifications obsolètes et des traductions incertaines. *Hīnayāna* et « Petit Véhicule » sont la face apparente d'une stratégie – millénaire mais toujours d'actualité – de domination des courants bouddhistes *Mahāyāna* et *Vajrayāna* sur les courants ne partageant pas leurs novations.

Cette stratégie repose sur une pseudo-démonstration en trois parties.

1) La première partie consiste à affirmer (faute de le démontrer) qu'aucune tradition bouddhiste ne peut se prévaloir d'une plus grande ancienneté, d'une plus grande orthodoxie, d'une plus grande authenticité ; cette négation repose sur l'opinion que la lignée *Sthaviravāda* se serait dispersée en une multitude de lignées nouvelles (douze des dix-huit « écoles » anciennes), que la doctrine orthodoxe originelle qu'elle portait aurait disparu, que la lignée *Theravāda* parvenue et préservée à Sri Lanka avant d'être exportée dans toute l'Asie du Sud-Est ne pourrait prétendre en être l'héritière. Cette première partie du raisonnement permet de placer sur une même « ligne de départ » une tradition (*Theravāda*) dont l'existence est attestée depuis le milieu du III^e siècle avant notre ère et des courants apparus entre le début de notre ère (*Mahāyāna*) et le IV^e siècle (*Vajrayāna*).

144 Les classifications anciennes font état d'un nombre plus fluctuant et donnent à ces écoles des dénominations et des positions extrêmement variables, au grand dam des érudits occidentaux tentant de reconstituer le puzzle : André Bareau, *Les sectes bouddhiques du petit véhicule*, École Française d'Extrême-Orient, Saigon, 1955.

145 Les courants nés de divergences avec le *Sthavira*, non le *Sthavira* lui-même qui n'est pas, pour le *Theravāda*, une « branche » parmi d'autres mais le tronc du bouddhisme, sa tradition originelle et orthodoxe.

2) la seconde partie de la démonstration consiste à tenter de plier tous les courants bouddhistes à la doctrine purement *Mahāyāna* et *Vajrayāna* de la réduction radicale de l'enseignement du Bouddha à la pratique de la compassion.

3) Une fois établie cette équivalence entre « le » bouddhisme et la compassion, il suffit de comparer les courants et de constater que l'un d'entre eux (le *Theravāda*) enseigne une voie aboutissant à la libération individuelle, au nirvana, tandis que les autres (le *Mahāyāna* et le *Vajrayāna*) prônent la voie du *bodhisattva*, de l'engagement à sauver tous les êtres. La méprisable infériorité (*hīna*) du courant égoïste est donc flagrante. Et l'authenticité des courants perd au passage tout rapport avec une chronologie : la tradition la plus authentique n'est pas la plus fidèle aux enseignements originels du Bouddha mais celle qui développe le plus le culte de la compassion.

Le maintien de *Hīnayāna* - « Petit Véhicule » aurait-il néanmoins, pour qui ne souhaite pas s'inscrire dans cette stratégie sectaire et polémique, un quelconque intérêt ? Notre réponse est résolument négative.

Si *Hīnayāna* prétend dénommer des lignées précises nées entre les III^e et II^e siècles avant notre ère, la notion est un pur anachronisme puisqu'elle utilise une dichotomie *Mahāyāna*- *Hīnayāna* apparue des siècles plus tard.

Si *Hīnayāna* prétend dénommer un courant de pensée général, la notion – tout autant anachronique – repose sur une vision négative, partielle, réductrice et profondément erronée de ce courant : celui-ci n'est plus qu'un envers, un négatif des théories du *Mahāyāna*, défini et critiqué non pas en fonction de sa doctrine et de sa pratique réelles mais à l'aune des seules novations et déviations des nouveaux courants.

Les oubliettes de l'histoire du bouddhisme sont donc grandes ouvertes.

Bangkok, Thaïlande, décembre 2019

Les arbres généalogiques du bouddhisme¹⁴⁶

1. Selon le *Theravāda*

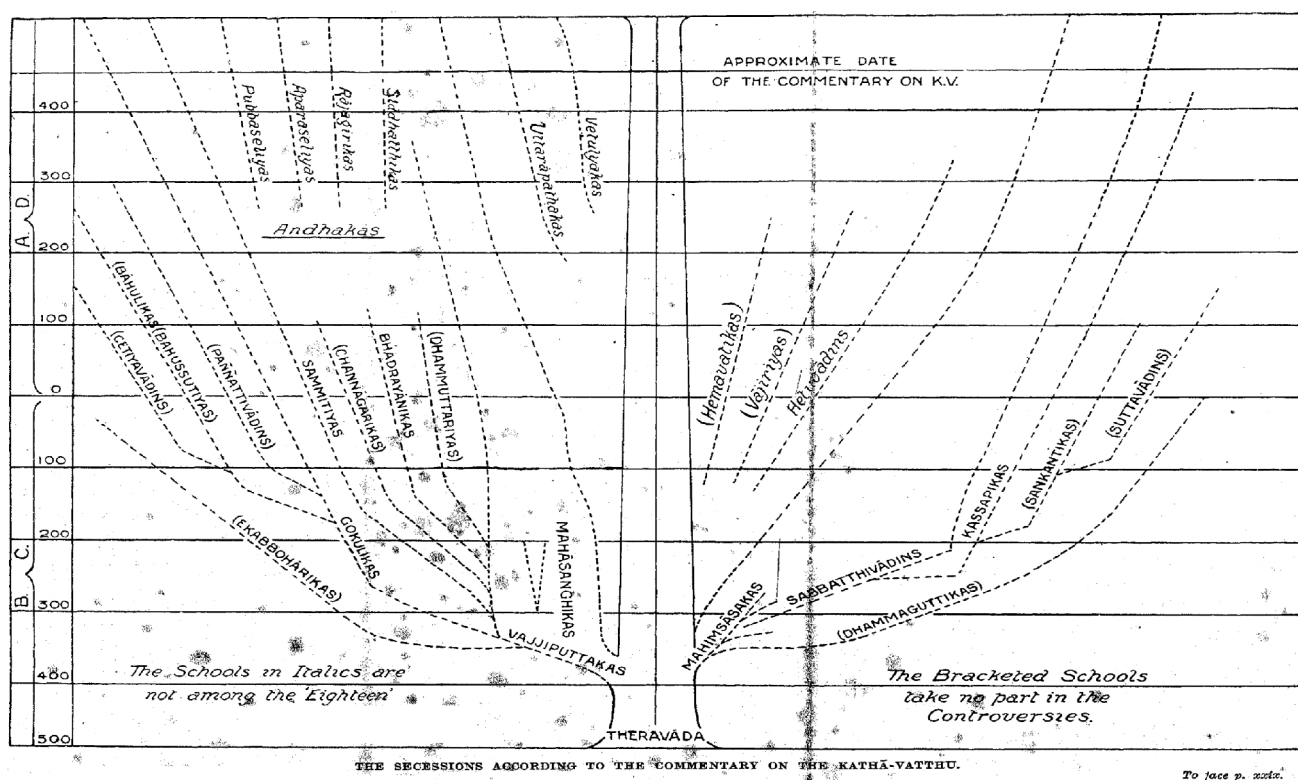
Parmi toutes les traditions, l'excellent *Theravāda*, qui ressemble à un grand arbre banyan, est la tradition complète du Vainqueur¹⁴⁷, libre de toute omission ou addition.

Les autres traditions ont poussé sur cet arbre comme d'épineux parasites.¹⁴⁸

Selon le Commentaire du *Kathāvatthu*, coïncidant globalement avec les chroniques singhalaises *Dīpavaṃsa* et *Mahāvaṃsa*, le tronc de la tradition originelle, celle des premiers *Therā* (*Shtavira*), perdura malgré les scissions successives à savoir le schisme provoqué par les *Mahāsaṅghikā* après le deuxième concile (Vesālī) et les déviations antérieures ou postérieures au troisième concile (Paṭaliputta).

Cette tradition, implantée au milieu du III^e siècle avant notre ère dans l'île de Sri Lanka¹⁴⁹, y a été fidèlement préservée puis exportée vers l'Asie du Sud-Est.

Les thèses déviantes des courants de la partie gauche du dessin alimenteront le *Mahāyāna* et le *Vajrayāna*.



146 Ces arbres sont de C.A.F. Rhys Davids, dans sa préface de *Points of Controversy*, Pali Text Society, Londres, 1915.

147 *Jina*, l'un des qualificatifs laudatifs du Bouddha.

148 *Dīpavamsa*, traduction H. Oldenberg (1879), p.142.

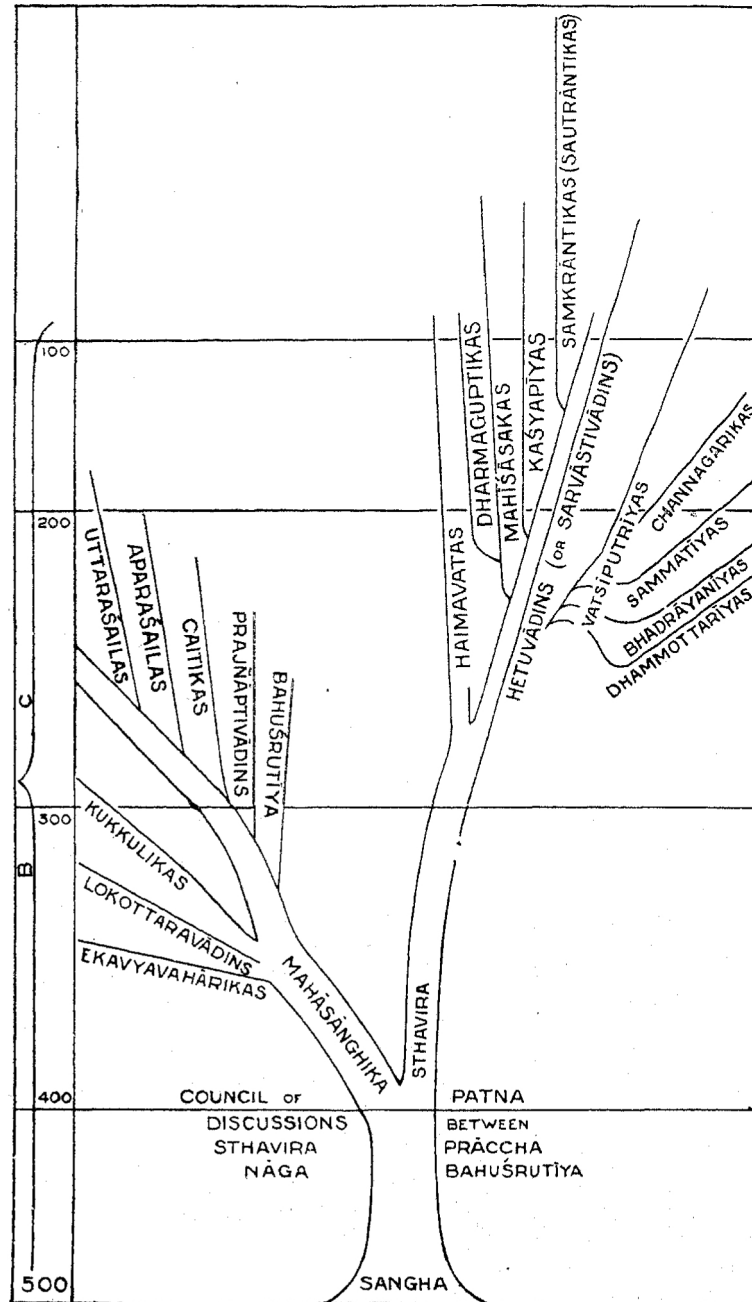
149 Pour rester dans la symbolique des arbres, la nonne Saṅghamittā, une fille d'Aśoka, apporta dans l'île une pousse de l'arbre Bodhi ; des pousses de l'arbre sri lankais accompagneront, de même, l'installation ou la restauration de la tradition à travers l'Asie du Sud-Est.

2. Selon le *Mahāyāna* et le *Vajrayāna*

2.1. Selon Vasumitra

Selon la généalogie établie, d'après ses textes conservés en chinois et en tibétain, par **Vasumitra**, érudit de la tradition *Sarvāstivāda* au début du II^e siècle avant notre ère, il n'y a plus de tronc originel mais un *Saṅgha* indéterminé éclatant en deux puis en dix-huit à la suite de controverses menées par quatre groupes (au cours des deuxième et troisième conciles, ici confondus) : les *Sthavira*, les *Nāga*, les *Prāccha* et les *Bahuśrutiya*.

La lignée orthodoxe *Sthavira* disparaît, dispersée à travers les multiples groupes scissionnistes.

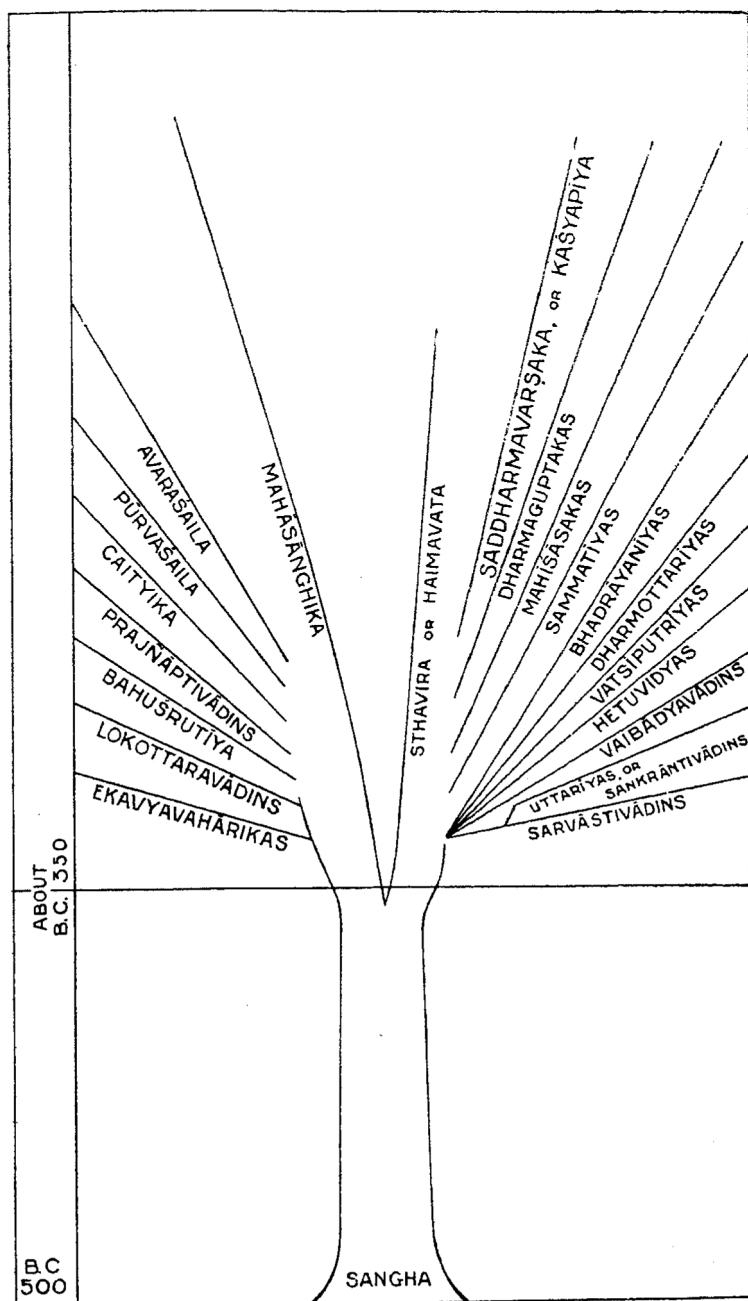


THE SECESSIONS ACCORDING TO VASUMITRA.

2.2. Selon Bhavyaviveka

La généalogie établie, selon une source tibétaine, par **Bhavyaviveka** (500-578), fondateur de la tradition *Svātantrika* de l'École *Mādhyamaka*, correspond à la généalogie de Vasumitra mais, attachant moins d'importance à la chronologie des dissidences successives, elle se contente de mentionner « un grand schisme durant le règne d'Aśoka » et de constater qu'ensuite seize autres scissions se produisirent au fil du temps.

Cette généalogie est la plus simpliste, et la plus proche de la présentation dichotomique qui deviendra la règle : le tronc se divise en deux puis chacune des deux branches se divise, donnant naissance aux « dix-huit Écoles ».



THE SECESSIONS ACCORDING TO BHAVYA.

Table des matières

Introduction	p. 1
1. <i>Hīnayāna</i> = « Petit Véhicule » ?	
1.1. <i>Hīna</i> , un terme de mépris	p. 2
1.2. <i>Yāna</i> , quelle traduction ?	p. 2
1.2.1. <i>Yāna</i> , « la voie »	p. 3
1.2.2. <i>Yāna</i> , « le véhicule »	p. 4
1.2.3. <i>Yāna</i> , la comparaison de « la Voie » avec « un char »	p. 4
1.2.4. Subversions	p. 8
2. <i>Hīnayāna</i> et <i>Mahāyāna</i> sont-ils dichotomiques ?	
2.1. Le <i>Mahāyāna</i> : une invention progressive	p. 9
2.1.1. <i>Mahāyāna</i> ou <i>mahājñāna</i> ?	p. 10
2.1.2. Le <i>mahāyāna</i> n'était pas une « École »	p. 11
2.2. <i>Mahāyāna</i> / <i>Hīnayāna</i> : un anachronisme	p. 11
2.3. Une dichotomie inconnue des textes canoniques <i>pāli</i>	p. 11
2.4. La promotion de la dichotomie par les voyageurs chinois	p. 13
2.5. La dichotomie durant la découverte du bouddhisme en Occident	p. 13
École du Sud / École du Nord	p. 13
Tradition <i>pāli</i> / Tradition sanskrite	p. 14
Bouddhisme originel / Bouddhisme tardif	p. 15
2.6. L'offensive japonaise	p. 16
2.6.1. La conférence de Chicago (1893)	p. 16
2.6.2. Suzuki	p. 18
3. <i>Hīnayāna</i> = <i>Theravāda</i> ?	
3.1. Tronc(s) et branches	p. 20
3.2. Les appellations successives de la tradition <i>Theravāda</i>	p. 21
3.2.1. Les appellations anciennes	p. 21
3.2.2. <i>Theravāda</i>	p. 22
3.2.3. La position des <i>Saṅghā</i> du <i>Theravāda</i> : la prohibition du terme <i>Hīnayāna</i>	p. 23
4. Quels termes adopter ?	
4.1. La situation actuelle	p. 25
4.2. Une confusion entretenue par la littérature du <i>Vajrayāna</i>	p. 26
4.3. Sortir de la confusion	p. 27
Conclusion	p. 28
Annexe	
Arbres généalogiques des scissions du bouddhisme	p. 30
