

Laval théologique et philosophique



Leonard C.D.C. PRIESTLEY, *Pudgalavāda Buddhism. The Reality of the Indeterminate Self*. University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, VIII-255 p.

Jean-François Belzile

Volume 58, numéro 3, octobre 2002

La question de Dieu

URI : <https://id.erudit.org/iderudit/000659ar>

DOI : <https://doi.org/10.7202/000659ar>

[Aller au sommaire du numéro](#)

Éditeur(s)

Faculté de philosophie, Université Laval

Faculté de théologie et de sciences religieuses, Université Laval

ISSN

0023-9054 (imprimé)

1703-8804 (numérique)

[Découvrir la revue](#)

Citer ce compte rendu

Belzile, J.-F. (2002). Compte rendu de [Leonard C.D.C. PRIESTLEY, **Pudgalavāda Buddhism. The Reality of the Indeterminate Self**. University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, VIII-255 p.] *Laval théologique et philosophique*, 58(3), 650–652. <https://doi.org/10.7202/000659ar>

Tous droits réservés © Laval théologique et philosophique, Université Laval, 2002

Ce document est protégé par la loi sur le droit d'auteur. L'utilisation des services d'Érudit (y compris la reproduction) est assujettie à sa politique d'utilisation que vous pouvez consulter en ligne.

<https://apropos.erudit.org/fr/usagers/politique-dutilisation/>

érudit

Cet article est diffusé et préservé par Érudit.

Érudit est un consortium interuniversitaire sans but lucratif composé de l'Université de Montréal, l'Université Laval et l'Université du Québec à Montréal. Il a pour mission la promotion et la valorisation de la recherche.

<https://www.erudit.org/fr/>

d'un Dieu complice du mal, il y a la position fragile de l'attente qui espère de l'avenir une réciprocité de l'attente, [...] cet avenir peut raisonnablement être dit Dieu » (p. 101).

Enfin, le cinquième et dernier chapitre vient fermer la boucle de l'argument. Nous sommes partis de la parole prononcée (chap. 1), pour aller à la parole intérieure (chap. 2) et ensuite aux actes qui sont eux aussi, d'une certaine manière, parole (chap. 3), ainsi qu'aux contraires des paroles prononcées et des actes (chap. 4), pour aboutir maintenant à l'extrême de l'éthique, à savoir le mystique, chez qui tout agir est orienté vers l'absolu directement et uniquement. Ainsi le mystique recherche-t-il l'extase : « terme commun dans la mystique, et souvent suspecté de cacher une habile désertion du soi, mais terme le plus juste pour dire l'unité de la sortie de soi en son recueillement propre » (p. 111). Voilà donc ce que tout ce livre tentait d'exprimer : la parole, tant prise comme mot (extérieur ou intérieur) que comme acte (agir, action), implique nécessairement une sortie de soi qui ne va pas, si elle est véritable, sans un certain sentiment de soi comme étant infiniment distant de soi-même, un sentiment où l'on éprouve son être dans sa contingence et sa fragilité la plus grande, puisqu'on l'éprouve comme latent. Ce sentiment manifeste l'existence d'un absolu qui sous-tend tout notre être comme sa visée et son principe ultimes. À titre de manifestation lui-même de l'existence d'un absolu comme horizon de toute vie humaine et objet du désir ultime de tout être humain, ce livre s'avère tout à fait remarquable.

Jean-Pierre FORTIN
Université Laval, Québec

Leonard C.D.C. PRIESTLEY, **Pudgalavāda Buddhism. The Reality of the Indeterminate Self.**
University of Toronto, Centre for South Asian Studies, 1999, VIII-255 p.

Avec ce livre, qui vient couronner une longue carrière universitaire, Leonard Priestley nous offre une des premières monographies consacrées aux sectes bouddhistes personalistes (*pudgalavāda*). Ce que nous savons de l'histoire du développement des doctrines bouddhistes est maigre en regard de la richesse du sujet. Si le Grand Véhicule (*mahāyāna*) est assez bien connu, c'est parce qu'il s'est maintenu en Asie sinisée. En ce qui a trait aux écoles anciennes, on possède le canon *theravāda*, secte religieuse principale du Sṛī Lankā, et une partie du canon *sarvāstivāda*. Toutefois, de la mort du Bouddha (que les historiens situent entre 480 et 368 av. n.è.) jusqu'à la disparition du bouddhisme en Inde vers 1000 n.è., 20 à 30 autres écoles bouddhiques se sont développées, dont on connaît fort peu de chose.

L. Priestley contribue donc à combler cette lacune en nous présentant cette étude de la pensée de ceux que la tradition a nommés les *pudgalavādin*, c'est-à-dire les personalistes. L'ouvrage est d'autant plus important que, bien que considéré hérétique par les autres écoles, le courant *pudgalavāda* était loin d'occuper une position marginale dans la religion du Bienheureux. En effet, la moitié des sectes du bouddhisme indien appartenaient au Petit Véhicule, et la moitié de celles-ci étaient personalistes (cf. É. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, 1958, cité par Priestley 1999, p. 31). De plus, ce mouvement est attesté dès le second siècle avant notre ère et s'est maintenu aussi longtemps que le bouddhisme indien.

L. Priestley nous introduit d'abord à la doctrine bouddhiste du soi (*ātman*), au peu qu'on arrive à reconstituer de l'histoire des sectes *pudgalavāda*, et aux sources disponibles en sanskrit, pâli, chinois et tibétain (toutes langues que l'auteur maîtrise).

L'auteur rappelle que, selon l'orthodoxie, le Bouddha ne voit dans le soi (*ātman*) qu'une façon de désigner un système composé de cinq agrégats, à savoir le corps, les sensations, la perception, la

volonté et les autres forces mentales et, enfin, la conscience. En d'autres termes, la personne (ou l'âme, le soi, le vivant) se reconnaît uniquement à un certain corps et à une vie psychique consciente et inconsciente conditionnée par l'histoire passée du sujet. Cela étant, le mot *soi* désigne le concept d'une chose irréaliste. S'il permet de parler facilement d'un ensemble dynamique de phénomènes physiques et psychiques, c'est aussi d'une façon moins précise que les agrégats et non sans danger, puisque la croyance au soi est la source de l'attachement aux choses et du désir de se les approprier. La doctrine de la coproduction conditionnée décrit, justement, le mécanisme par lequel la douleur et la misère qui envahissent toute vie découlent du désir qui a lui-même pour cause l'ignorance. Or, l'ignorance réside avant tout dans l'égoïsme et l'égoïsme, elle consiste à croire en sa valeur « à soi ». C'est pourquoi la croyance au soi apparaît généralement comme la pierre de touche permettant de distinguer les hindous, jains et autres tenants du soi, des bouddhistes.

Les *pudgalavādin*, pourtant, voient dans la personne une réalité vraie et ultime. Au moins trois considérations, nous dit L. Priestley, leur ont dicté cette position. D'abord, il y a la question de la responsabilité des actes : chaque action laisse une trace que les Indiens nomment le karma, qui aura pour le sujet des conséquences bénéfiques si l'action est méritoire, néfastes si l'action est mauvaise. Or, de simples éléments matériels comme les agrégats (le corps, etc., ou plutôt si nous le décomposons en ses parties, les atomes de terre, d'eau, de feu et d'air) ne forment pas un sujet capable d'accumuler du karma. L'existence d'un sujet moral paraît donc exiger celle d'une personne. De plus, la compassion pour tous les êtres, vertu cardinale du bouddhisme, ne saurait s'exercer qu'en faveur d'une personne ; ramener celle-ci à ses composants est un point de vue réductionniste qui risque de favoriser le dépassement au prix d'un certain humanisme. Enfin, l'extinction complète, le *parinirvāṇa*, est décrite comme un état de bonheur éternel qu'on obtient après avoir mis un terme à la reproduction des agrégats. Pour qu'un bonheur soit, assurément, quelqu'un doit l'éprouver ; or, comment est-ce possible si les agrégats ont disparu ? Il fallait donc, selon les *pudgalavādin*, accorder à la personne une certaine réalité indépendante des agrégats. Mais quelle réalité ?

Le *pudgalavāda*, selon L. Priestley, a d'abord soutenu que la personne est vraie et ultime, mais conceptuelle. Toutefois, cette position était difficile à tenir car le bouddhisme considère généralement comme conceptuel ce qui est composé et irréel, comme le soi, et substantiel ce qui est irréductible et réel. C'est pourquoi, pense l'auteur, le *pudgalavāda* est passé par une seconde phase, au v^e siècle n.è., où il a soutenu que la personne n'est ni conceptuelle ni substantielle, pour conclure enfin qu'elle est substantielle. À travers toute son histoire, cependant, le *pudgalavāda* aurait soutenu que la personne n'est ni identique aux agrégats (car elle est un sujet) ni différente d'eux (car elle n'apparaît pas sans les agrégats). En effet, la personne diffère des agrégats parce qu'elle est un sujet, l'auteur de l'action et le patient qui en récolte les fruits. Elle n'est cependant pas indépendante des agrégats car nous avons d'elle trois conceptions dont les *pudgalavādin* veulent rendre compte simultanément : la personne *quant à sa base* est liée à un certain corps et un certain appareil psychique, c'est-à-dire aux agrégats, *quant à sa transition* elle est identique d'une vie à une autre, et *quant à sa cessation* elle survit à l'extinction.

L. Priestley se penche aussi sur des problèmes qui touchent à l'épistémologie, niveaux de vérité et modèles utilisés, afin de préciser la façon dont on doit interpréter les thèses étudiées. Ainsi, les *pudgalavādin* admettent trois niveaux de vérité (alors que le bouddhisme classique n'en acceptait que deux), *vérité mondaine* de convention, *vérité caractérisée* sur la manière dont il faut voir le monde pour atteindre l'extinction, et *vérité ultime* qui est l'extinction. L'auteur cherche à déterminer le niveau de vérité dont relèvent les trois concepts de la personne à partir de sources peu explicites. L. Priestley examine, enfin, divers modèles qui pourraient expliquer la conception

pudgalavādin de la personne, comme certaines images formées dans la méditation qui sont à la fois conceptuelles et réelles. Toutefois, c'est le feu qui fournit le plus souvent un modèle de la personne, et cette comparaison paraît bien avoir des racines pré-bouddhiques. À l'époque védique, en effet, on croyait que tout feu particulier (ayant une forme unique conditionnée par son support) n'est que la manifestation d'un feu primordial, Agni, le dieu feu. Quand un feu donné s'éteint, il n'est donc pas détruit, mais il retourne à un état non manifesté. De même, et L. Priestley termine son ouvrage sur cette conclusion, la personne du *pudgalavāda* serait le reflet limité, parce que prenant pour support les cinq agrégats, du *nirvāṇa* infini.

L'étude de L. Priestley comble un grand vide dans notre connaissance du bouddhisme. Quand Kamaleswar Bhattacharya a écrit *L'ātman-brahman dans le bouddhisme ancien* (É.F.E.O., Paris, 1973) — ouvrage qui, soulignons-le, ne se rencontre pas dans la bibliographie de *Pudgalavāda Buddhism* —, il n'a consacré que quelques lignes aux *pudgalavādin* et c'était pour affirmer que leur hérésie venait non de ce qu'ils affirmaient la réalité du soi, mais sa réalité substantielle (p. 59) ; dans le contexte de cet ouvrage, où l'auteur défend l'identité de la conception bouddhique de la personne et celle du brahmanisme, le *pudgalavāda* ne pouvait qu'avoir tort (p. 76). L. Priestley trace, pour sa part, un tout autre portrait des personnalistes, beaucoup plus détaillé et nuancé, celui de gens qui cherchent à concilier une vision généreuse de la personne humaine avec les exigences de l'ascétisme.

La grande force de l'ouvrage que nous recensons ici est son intelligence. Sa lecture est exigeante, certes, car l'auteur envisage plusieurs interprétations possibles des textes disponibles et il nous entraîne parfois dans des sentiers peu usités. Ses analyses sont d'une grande subtilité et indéniablement fort complexes. Toutefois, le bénéfice qu'on retire de ce livre est proportionnel à l'effort fourni. Rarement avons-nous lu une étude qui fasse si bien ressortir, non seulement les sujets de controverses entre les écoles bouddhiques, mais aussi, et c'est beaucoup plus important, les enjeux de ces controverses.

L'érudition de l'auteur est considérable et, en particulier, il démontre une excellente connaissance de nombreux travaux français sur le bouddhisme ancien. Il nous semble cependant qu'une source d'informations a été négligée : les textes polémiques des hindous contemporains du *pudgalavāda*. Sans doute cette source est-elle difficile à exploiter car dans ce type d'écrits, les adversaires sont rarement identifiés et on ne sait jamais dans quelle mesure leurs propos sont exactement rapportés ni leur pensée fidèlement exprimée. Cependant, maintenant que L. Priestley a identifié avec quelque vraisemblance les principales thèses des *pudgalavādin* sur la personne, il devrait être possible de reconnaître les personnalistes dans certaines positions que les hindous critiquent dans leurs traités.

Nonobstant cette remarque, le livre *Pudgalavādin Buddhism* de Leonard Priestley est un ouvrage qui nous apparaît comme fondamental et indispensable pour comprendre les thèses personnalistes et les débats qu'elles ont soulevés à l'intérieur de la communauté bouddhique ancienne.

Jean-François BELZILE
Université du Québec à Montréal