NOUVELLE REVUE THÉOLOGIQUE

71 Nº 8 1949

Le bouddhisme. À propos d'un livre récent

Pierre JOHANNS (s.j.)

p. 859 - 861

https://www.nrt.be/es/articulos/le-bouddhisme-a-propos-d-un-livre-recent-2760

Tous droits réservés. © Nouvelle revue théologique 2026

LE BOUDDHISME

Le fait fondamental dont part le Bouddhisme, c'est que tout est douleur. Pourquoi ? Parce que l'existence est momentanée. Facile à prouver. Tout n'existe que dans le moment présent, où le passé n'est plus et où l'avenir n'est pas encore. Même dans ce moment l'existence n'est pas stable, mais fluente. Tout n'est que forme et superficie. Tout est sans fond, il n'y a ni substance matérielle, ni sujet spirituel. On pourrait dire que les éléments demeurent. Mais les éléments eux-mêmes ne sont qu'une combinaison, une structure externe et sans fond. Tout est donc creux.

S'il en est ainsi des objets matériels, au moins les sujets connaissants — ce que l'on appelle abusivement les âmes — auront-ils une intériorité propre ? Il n'en est rien. L'âme est un pur groupement skandha).

Il y a le skandha des sensations (Vedanâ). Par la sensation le soi-disant sujet entre en contact avec l'objet perceptible (le rûpa). Le sujet frotte si longtemps contre l'objet sensible que la flamme de la sensation jaillit et nous ressentons alors des impressions affectives qui nous font souffrir ou jouir ou qui nous laissent indifférents.

Puis vient le groupe des perceptions (saunâ ou samjnâ). La sensation nous procurait une vague expérimentation agréable, de blancheur brillante par exemple. Par la perception nous voyons une chose blanche, dans l'espèce le disque solaire.

Nous pénétrons ensuite dans le groupe des impressions (sankhâra). Les impressions compénètrent intimement le groupe des sensations et des perceptions et contribuent à leur combinaison caractéristique. Ceci doit nous faire réfléchir. Car les impressions proviennent de nos volitions implicites et explicites, et comme notre volonté est libre et responsable, nous sommes les auteurs du monde que nous sentons et percevons.

Enfin, nous aboutissons au dernier groupe, la conscience (vinnâna ou vijnâna). Ce serait le groupe des perceptions générales. Le vinnâna saisit aussi, affirme l'auteur, les idées de l'infini, celle de l'espace par exemple. Là se trouverait encore ce que les mystiques appellent la fine pointe de l'âme par laquelle nous percevons l'infini du renoncement, la libération ou le nirvâna.

Nous attirons l'attention sur le groupe de nos volitions ; elles nous révèlent que, si tout est douleur, nous l'avons voulu ainsi ; nous sommes tous des coupables. Il y aurait pour nous une consolation à reconnaître que nous sommes innocents de la douleur universelle. Nous pourrions nous complaire dans l'aspect tragique de notre sort. Mais cette fiche de consolation elle-même nous est refusée. Ce monde, brisé dans toutes ses articulations, n'est que la grimace désespérée de notre éternel péché impénitent, sa visibilité, sa sanction et son accomplissement.

Comment sortir de cet enfer que nous allumons et entretenons pour notre compte ? Eh bien, de même que nous avons composé par notre libre vouloir cet écheveau, nous pouvons librement le défaire, en nous renonçant. Mais nous ne voulons pas nous rétracter et c'est l'avortement universel.

Le but que poursuit le monde c'est de produire le Bouddha, le saint parfait qui, à force d'abnégation, porte en soi son ciel intérieur. Tous sont appelés à contribuer à l'avènement du bouddha en eux, mais tous, pareils à des espèces qui se complaisent dans leur perfection acquise et refusent d'évoluer, nous tournons en cercle autour de nous-mêmes. De là l'universel avortement.

Nous vieillissons ; c'est que nous sommes nés. A partir de notre naissance, nous devenons ; c'est que nous sommes attachés. De là proviennent nos

---

(1) Fr. Taymans d'Eypernon, S. J. — *Les paradoxes du Bouddhisme*. Coll. Museum Lessianum. Section Philosophique, n° 26. Bruxelles, L'Edition Universelle ; Paris, Desclée De Brouwer, 1947, 24 × 15 cm., XVI-314 p. Prix : 130 frs belges.

désirs que nos sensations animent. C'est au contact de l'objet que surgit la conscience. La conscience transmigre et selon notre caractère produit une nouvelle combinaison des éléments ; celle-ci est soit démoniaque, soit humaine, soit animale. Alors nous naissons de nouveau, nous vieillissons, nous devenons etc..., en avant la danse macabre.

Le Salut.

Evidemment, pour sortir du cercle magique, il faut échapper vers les hauteurs de la sainteté par la tangente, par ce que le bouddha appelle la voie droite. Celle-ci exige négativement qu'on ne fasse aucun mal à un être vivant et positivement qu'on agisse avec une bienveillance compatissante à l'égard de ces mêmes êtres. C'est la vie de renoncement, notre « via purificativa », la voie des bonnes œuvres. La communauté laïque peut s'en tenir là et espérer des paradis temporels. Mais les parfaits, les moines, désirent atteindre le ciel intérieur ou l'indépendance de toute finitude, le nirvâna. Ils doivent pour cela entrer dans la méditation laborieuse, notre « via illuminativa » et dans la méditation spontanée et nirvanique, notre « via unitiva ».

Elle comprend la méditation dans laquelle on s'appuie sur un laborieux raisonnement pour atteindre l'*affectus* contemplatif ; ce dernier se continue ensuite de lui-même par son excès de vitalité et s'écoule comme un épanchement d'huile. Voilà pourquoi l'*affectus* contemplatif comporte quatre étapes ascendantes ; les trois premières constituent la via illuminativa, et la dernière la via unitiva.

La première se caractérise par le dégoût des plaisirs des sens. On médite laborieusement et intensément jusqu'à ce que l'*affectus* se produise.

Dans la seconde ascension, la méditation laborieuse cesse ; on se fixe dans l'*affectus*, on jouit de sa béatitude extatique et sereine ; ce qui l'emporte, c'est l'absorption du *raptus*. Dans la troisième ascension, on se dégoûte et on se détourne de l'extase elle-même ; elle devient encombrante. Quelque chose de plus précieux que l'absorption dans l'irradiation de l'extase c'est d'y renoncer par esprit d'abnégation et de générosité. L'extase apparaît au contemplatif comme un retour sur soi.

Enfin la quatrième ascension constitue, comme nous le savons, la via unitiva. Voici les propres termes en lesquels l'auteur nous la décrit : « Enfin, le quatrième état n'est distinct du précédent que par la perfection de l'indifférence, par l'abandon total des mouvements intérieurs tels que la joie et la peine. Cet abandon qui était déjà le fruit du troisième jhâna, se trouve ici comme stabilisé dans un état définitif. C'est le nirvâna. »

On dira : « Tout cela n'est qu'impression. » On dira encore : « Tout cela n'est que subjectivisme. » Et l'on aura raison. Mais il s'agit ici d'un problème que le sens intime pose et qu'il doit résoudre. Il en est capable, puisqu'il peut s'appuyer sur la transparence propre au sens intime direct. Savoir qu'on souffre et que tout est douleur c'est la même chose pour le sens intime que la réalité même de la douleur et jouir de la délivrance totale de toutes les souffrances c'est, de fait, en être délivré. Evidemment le sens intime réflexe intervient, et tout cela alors devient acte subjectif, c'est-à-dire de l'existentialisme.

On dira : « Nous nous perdons nous-mêmes et nous nous délivrons nous-mêmes. » Mais de nouveau se sentir libre et agir librement c'est la même chose et par conséquent librement se perdre de toute éternité et librement se délivrer de la perdition à un moment du temps c'est la même chose que se connaître, de façon intime, perdu ou libéré. L'auteur était donc bien inspiré en disant que le hîna-yâna (2) est existentialiste et qu'il est une philosophie de l'acte.

(2) Bouddhisme de la petite Eglise ou petit véhicule, tenu plus commu-

Les sarva-asti-vâdins (3), comme leur nom l'indique, professent le réalisme du bon sens. Mais les vaibhashikas (4) (une des écoles réalistes) jettent déjà un soupçon sur cette certitude béate. Ils distinguent entre la connaissance véridique et réelle et la connaissance illusoire. Nos appréhensions directes et indistinctes sont réelles ; nos appréhensions claires seraient illusoires. De tout ce que j'appréhende je peux dire que c'est quelque chose de réel, mais c'est en vain que je m'évertue à préciser de quelle chose déterminée il s'agit.

Les sautantrikas (*sensationalistes*, que nous pouvons situer dans la seconde moitié du second siècle de notre ère) deviennent dangereux. D'abord ils soutiennent que nos perceptions de vision et d'audition ne sont qu'indirectes et médiates et que l'esprit n'est qu'un pâle résidu de nos sensations. Mais ils mettent le comble à leur négation quand ils affirment que le nirvâna n'est que la destruction de tous les phénomènes et rien d'autre. C'est vraiment méconnaître le bouddhisme du tout au tout. Si j'appréhende par mon sens intime que ma propre liberté, agissant selon l'idéal de l'égoïsme et de la concupiscence, transforme le monde en un enfer, si d'autre part, à un moment donné du temps, je sors, par mon renoncement, de cet enfer, ma libération, ne fût-ce que par contraste, doit m'apparaître comme un ciel intérieur.

Mais les mâdhyamikas (nihilistes) entrent en scène (vers la fin du second siècle de notre ère). Leur chef est un Nâgârjuna. Honneur à tout grand seigneur ! Il introduit l'être absolu comme la seule et unique Réalité accessible à la seule mystique. Pourquoi l'appelle-t-on alors un nihiliste absolu ? Parce que selon lui la raison est si antinomique et si illusoire qu'elle se suicide avec son objet. C'est alors le nihilisme de tous les phénomènes. La raison croit avoir affaire à l'être réel, mais l'être réel est absolu et non relatif, et la raison affirme que son être est relatif. La raison ment donc ; elle est un scandale. Elle n'est pas ignorante ; c'est plus grave ; elle affirme comme réel en soi ce qui ne peut l'être, le relatif. Elle n'ignore pas, elle voit autre chose à la place de l'être, le relatif au lieu de l'absolu ; son ignorance est entitative, une perversion.

Arrivent à leur tour les vijnâna-vadins (idéalistes) (5). Ils réfutent le redoutable dialecticien qu'est Nâgârjuna. Celui-ci prétend que l'être absolu est indéterminé et inconnaissable. Il le connaît donc comme indéterminé et inconnaissable. Il prétend encore que la connaissance de la raison est illusoire : il la connaît par conséquent et la connaît bien. Finalement, il y a donc la connaissance qu'absolument on ne peut nier : c'est celle qui, à force d'être indéterminée, est déterminée, et à côté d'elle il y a la connaissance phénoménale et illusoire.

Ne dites pas que la connaissance présuppose un objet réel, un *ordo rerum* à côté de l'*ordo cognitionis*. Cette extériorité qu'on trouve dans la connaissance c'est la propre extériorité de cette dernière en dehors de laquelle il n'est rien. L'idéation de notre connaissance produit elle-même cette face externe ; voilà tout. On voit qu'une métaphysique s'ébauche et commence à prendre des traits qui menacent d'être définitifs. Nous obtenons, avec Nâgârjuna un en soi absolu mystique, qui ressemble, à s'y tromper, à un réalisme absolu. Avec Asangha nous avons un idéalisme mystique à ne pas s'y mé-

---

nément pour le bouddhisme le plus ancien et répandu dans les pays du sud de l'Asie.

(3) Une des plus anciennes sectes du petit véhicule ou hîna-yâna. La date de leur apparition dans l'histoire du bouddhisme est impossible à fixer.

(4) Rejetons des sarva-asti-vâdins, ils florissaient vers les années 80-110 de notre ère, sous l'empereur indo-scythe Kanishka.

(5) On a beaucoup discuté sur la date de l'apparition de cette école. D'excellents auteurs comme Sylvain Lévy et Takakusu s'accordent à la placer au cinquième siècle de l'ère chrétienne.

prendre. Mais ce réalisme et cet idéalisme sont indéterminés. Avec le mahâyâna et son idéal de bodhisattva (lequel constitue comme une vivante incarnation du désir de devenir un bouddha et qui renonce au nirvâna pour se dévouer au salut de tous) nous sortons de la préoccupation hîna-yâniste qui ne considère que le salut personnel et individuel, et nous nous lançons dans le salut universel. L'âme du grand Tout va apparaître et avec elle le retour à l'hindouisme. C'est le mahâyâna (bouddhisme qui rejoint l'hindouisme).

Açvaghosha se présente ici. Cette fois encore, hommage à un nouveau grand Seigneur. Dieu et l'âme furent si longtemps exilés du bouddhisme ! Voilà qu'Açvaghosha célèbre leur joyeuse entrée, sous le nom d'âme du monde, comme divinité immanente au grand Tout.

Açvaghosha nous renseigne sur l'essence, les attributs et l'action du mahâyâna. L'âme du monde est la perfection elle-même et en agissant dans le Tout elle ne saurait s'agrandir ni se diminuer. Cela se comprend aisément si son devenir est tout idéal. Elle ne passe pas de l'être au non-être, elle ne saurait se corrompre, dépérir et mourir ; mais elle sait se dissimuler, se cacher et se faire implicite. Puis, sortant de cet état, elle peut se rendre explicite et manifeste. Mais de même qu'en devenant implicite elle ne perd rien, elle ne gagne rien en devenant explicite. Asangha insinuait que la connaissance pure était connaissance libératrice. Açvaghosha dit plus justement que cette connaissance est l'idéal de la sainteté pure, réalisée dans l'âme du monde comme sa perfection.

Cette sainteté demeure implicite et cachée dans les débutants, mais elle devient explicite et manifeste dans les bouddhas et les bodhisattvas. Car les candidats à la sainteté n'envisagent pas l'âme du monde comme ils le devraient. Ils pensent que la sainteté est une question de transformation par la pratique des bonnes œuvres ; cela n'est pas. Si les hommes, par leur bonne conduite, se transforment de moins saints en plus saints c'est uniquement parce que l'âme du monde, sortant de son implication, manifeste sa sainteté en eux. Cette transformation s'opère graduellement.

Le samsâra (monde de la transmigration), que les débutants sont en train de quitter, les illusionne encore. Car c'est dans le samsâra qu'il y a altération et transformation. Là on passe du moins être au plus être, on croît, on s'agrandit, on perdure un certain temps, puis on inaugure la route inverse : on se corrompt, on dépérit, on meurt. Mais rien de cela ne se passe en réalité. Il s'agit là d'une illusion, pareille à une affreuse grimace sur la face infiniment aimable du monde : c'est l'âme du monde qui tantôt se voile et tantôt se dévoile sans éprouver le moindre changement intrinsèque, sans accroissement ni diminution.

Mais à force de pratiquer la bienveillance compatissante envers tous, les débutants se purifient de l'égoïsme qui isole du Tout ; alors ils comprennent, par la méditation et la contemplation, que c'est l'âme du monde qui se manifeste en eux avec sa lumière de vérité, de bonté et de béatitude.

Dans la *via purificativa* nous avons le corps de transformation, mais dans la *via illuminativa et unitiva* c'est le corps de joie. Ainsi parlait Açvaghosha.

Y a-t-il encore moyen d'avancer plus loin que lui, et de quelle façon ? On le devine. Les bouddhistes insistent beaucoup sur la connaissance en tant qu'indéterminée. Nâgârjuna nous dit qu'il s'agit de l'indétermination de l'absolue Réalité en soi, Asangha nous dit qu'il s'agit de l'indétermination de l'absolue idéalité, Açvaghosha nous dit qu'il s'agit de l'indétermination qui se détermine par sa double respiration de manifestation et d'occultation.

Et nous autres, que dirons-nous ? Que c'est là le signe de la transcendance. La raison suffit pour interpréter ce signe. Elle nous fera affirmer **l'absolue spiritualité de Dieu, sa simplicité et sa non-relativité. On peut dire**

ainsi qu'on a affaire à l'infinie indétermination de Dieu. Car Il est l'indétermination infinie de la vérité et de la bonté.

Mais, pour la raison, l'indétermination ne peut être qu'un concept incomplet. L'ultime allure de l'être sera l'expression. Elle réclamera donc une intelligence qui s'exprime dans l'infinité de la vérité, une volonté qui s'exprime dans l'infinité de la bonté et un acte infini qui exprime son infinie idéalité dans son infinie réalité ; en cela consiste l'infinie auto-suffisance ou béatitude. Mais s'il y a intelligence et volonté et cœur infinis, il y a infinie personnalité. Ainsi donc l'indétermination est-elle prise comme signe de transcendance et non pas comme caractérisant essentiellement Dieu. Elle caractérise au contraire notre connaissance qui ne saurait égaler l'infinie connaissance de Dieu, tel qu'il est en lui-même, qui ne l'égale même pas dans la vision béatifique où nous voyons Dieu comme Il se voit Lui-même.

Mais je préférerais encore un mystique qui m'explique la grandeur de l'indétermination comme signe de transcendance. Et cela parce que les mystiques envisagent Dieu tel qu'il apparaît dans la lumière surnaturelle de la foi.

La foi nous fait voir réellement par les yeux de Dieu ; de là la certitude inébranlable qu'elle procure. La foi cependant reste obscure ; et la raison en est que, Dieu n'enlevant pas le bandeau de l'analogie, les vérités ainsi perçues demeurent des mystères.

Mais les dons du Saint-Esprit nous éclairent, eux, d'une certaine façon. La connaissance qu'ils provoquent se distingue par son ineffable intimité. Chez les mystiques véritables elle assume des formes admirables. Ils nous décrivent leurs visions de Dieu. Ils disent qu'ils se sentent transformés en Dieu, idéalement évidemment. Ils parlent de leurs touches comme si par elles ils atteignaient Dieu de substance à substance ; puis ils nous parlent de la saveur divine de ces touches, et d'une intimité ineffable, d'une douceur, d'une suavité dont, affirment-ils, ils mourraient de bonheur si Dieu ne les soutenait miraculeusement.

Comment donc les mystiques décrivent-ils l'indétermination divine, signe de la transcendance ? En termes affectifs, évidemment. La transcendance divine, à cause de son éclat éblouissant, se manifeste à eux comme une nuit profonde. Et leurs visions intimes leur apparaissent comme des éclairs qui se détachent de cette nuit sans l'entamer. Cette connaissance infiniment obscure est, disent-ils encore, la plus sanctifiante et la plus salutaire ; elle leur permet de s'enfoncer jusque dans leur néant qu'ils sentent alors si intimement. On comprend dès lors comment on transcende le bouddhisme et comment ses adeptes doivent penser qu'il y a plus de choses au ciel et sur la terre que ce dont parle leur religion.

Disons un mot de l'auteur. Son exposé du bouddhisme est clair. En lisant ce livre, j'avais l'impression de me promener dans un palais de cristal. L'exposé historique semble incorporer les plus récentes conquêtes de la recherche. Le rapprochement du bouddhisme et de l'existentialisme est heureux au possible. Il n'y a qu'une critique à faire. L'auteur la trouvera dans les pages précédentes. J'espère que mon explication n'aura pas déformé sa pensée. Je souhaiterais qu'il pousse davantage sa trouvaille si suggestive, à savoir que nous avons affaire à une espèce d'existentialisme. Ce fait explique beaucoup de choses qui, autrement, demeurent inintelligibles. Je remercie encore l'auteur pour ce somptueux régal intellectuel. J'assure les lecteurs qui achèteront ce livre qu'ils se féliciteront d'avoir trouvé un guide si avisé pour les promener dans le labyrinthe du bouddhisme.

Pierre JOHANNS, S. I.
Ancien professeur du collège universitaire de St Xavier, Calcutta.