

Études bouddhiques : domaine, disciplines, perspectives

Autor(en): **May, Jacques**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **6 (1973)**

Heft 4

PDF erstellt am: **22.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-870982>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

ÉTUDES BOUDDHIQUES

DOMAINE, DISCIPLINES, PERSPECTIVES

Le Fonds national suisse de la recherche scientifique a créé en 1968 une chaire *ad personam* d'études bouddhiques. Selon l'usage, tout nouvel enseignement doit être présenté par une leçon inaugurale dans les deux ans qui suivent son institution. Dans le cas présent, la leçon inaugurale a été quelque peu retardée, du fait qu'on ne savait pas très bien, au début, dans quelle université la nouvelle chaire allait s'établir d'une manière durable. Unique en Suisse, cette chaire est, même à l'échelle mondiale, d'un type assez rare. Il existe des chaires de bouddhisme, par exemple, dans des universités japonaises, notamment à l'Université de Kyôto, où l'auteur du présent exposé a achevé sa formation. Mais au Japon, terre d'élection du bouddhisme, l'étude scientifique en est souvent répartie entre plusieurs chaires, d'une manière analogue aux « études chrétiennes » dans les facultés occidentales. En Occident, le bouddhisme représente, malgré son très vif intérêt, une tradition étrangère, plus ou moins lointaine, appartenant à des univers de civilisation qui ne sont pas le nôtre ; son étude tend à se trouver tributaire de l'étude de ces civilisations. Ainsi en va-t-il des études bouddhiques à Paris, pour prendre un exemple que l'auteur connaît bien. Elles sont représentées, en tant que telles, par une direction d'études de philologie bouddhique à l'École des hautes études, et par des chaires du Collège de France. Ces enseignements sont d'un niveau très élevé ; ils supposent toute une formation préalable, qui s'acquiert en partie à l'Institut de civilisation indienne de la Sorbonne, en partie à l'École des langues orientales, en partie à l'École des hautes études elle-même. La formation de base est celle d'un indianiste ; il s'y ajoute l'étude au moins des langues principales du bouddhisme hors de l'Inde, tibétain, chinois, japonais. Ces langues ne sont pas enseignées dans la perspective du

Leçon inaugurale, prononcée dans la Salle Tissot du Palais de Rumine, le 31 janvier 1973.

bouddhisme, mais dans celle, plus vaste, des civilisations qu'elles expriment, et dont le bouddhisme n'est qu'un des ingrédients. L'étudiant aura donc à apprendre beaucoup plus de chinois ou de tibétain, par exemple, qu'il ne lui serait strictement nécessaire pour une formation générale en bouddhisme (nous ne parlons pas des études spéciales des bouddhismes chinois ou tibétain). Ce sera, à la vérité, tout bénéfique pour sa compréhension du bouddhisme ; mais les conditions d'une telle formation impliquent un très gros effort, et un certain danger de dispersion. On voit l'avantage que représente, par contraste, l'existence d'une chaire spécialement consacrée aux études bouddhiques, et cela aussi bien dans la perspective de la recherche, qui est celle du Fonds national, que de l'enseignement de base que la recherche présuppose.

Les études bouddhiques embrassent un domaine à la fois très vaste et très bien délimité : assez vaste pour qu'on s'y sente à l'aise, assez circonscrit pour qu'on ne s'y sente pas perdu. Ce domaine a considérablement varié, au cours des siècles, dans son ampleur et ses limites. Aussi nous a-t-il paru que la meilleure manière d'en donner une idée était encore de présenter une brève esquisse de l'histoire du bouddhisme.

Le bouddhisme est né en Inde, vers la fin du VI^e siècle avant notre ère. On admet en général, pour les dates de naissance et de mort du Bouddha : 566-486 ou 558-478. Le terme Bouddha est une épithète, qui signifie littéralement « celui qui s'est éveillé », éveillé du sommeil de l'ignorance et des ténèbres de l'erreur, où dorment les êtres.

Dans son essence, le bouddhisme est une religion du salut. Il vise à « délivrer » l'homme, à lui donner l'autonomie à l'égard du monde et de lui-même. Dans le bouddhisme sous sa forme ancienne, la condition première de la délivrance est de renoncer au monde. Ne peut prétendre au salut que celui qui se fait moine et vit de mendicité. La vie du moine bouddhiste est tout entière absorbée par des disciplines morales, intellectuelles et psycho-physiologiques. Il doit se conduire d'une manière irréprochable, en accord avec le code très détaillé de la discipline bouddhique. Il étudie et enseigne la doctrine ou la « Loi » du Bouddha. Enfin, il se livre à l'entraînement psycho-physiologique qu'on appelle *yoga* : exercices de discipline du souffle, de concentration, de méditation qui contribuent à donner à celui qui les pratique cette autonomie qui est la substance même du salut ou de la délivrance.

A côté des moines, le bouddhisme groupe très tôt des fidèles laïques. Ils restent dans le monde, ont une famille, un statut social, un métier. Ils sont soumis à des exigences beaucoup moins astreignantes que les moines. En revanche, ils ne peuvent prétendre au salut dans leur condition de laïcs. Ils ne peuvent que s'y préparer, par la bonne conduite et les bonnes œuvres, notamment l'aumône aux moines, en vue d'une vie ultérieure où ils seront mûrs pour prendre l'habit monastique. A l'époque du Bouddha, l'idée de transmigration semble déjà être universelle en Inde, et avoir force d'évidence.

Dans son contexte indien, le bouddhisme se présente notamment comme une réaction contre la suprématie des brahmanes. Il ne s'attaque pas tellement au régime des castes, d'ailleurs moins rigide à l'époque qu'il n'est devenu par la suite. Pour les moines, la caste est abolie; mais il en va ainsi, en principe, de tous ceux qui renoncent au monde. En revanche, les fidèles laïques, restant dans le monde, conservent leur caste. Ce que combat le bouddhisme, c'est la prétention des brahmanes à régler le salut des êtres, leur prospérité en ce monde, leur renaissance heureuse, au moyen de sacrifices qu'ils sont seuls habilités à administrer. Le bouddhisme rejette cette conception ritualiste du salut, qui assure aux brahmanes un monopole dont ils ont tendance à abuser. Ce qui mène au salut, ce ne sont pas des rites compliqués et coûteux; c'est avant tout la pureté de la vie, les bonnes actions et, pour les moines, le renoncement, l'étude et le *yoga*. Le bouddhisme oppose à la conception ritualiste du salut une conception morale. Il y a donc dans le bouddhisme une universalité de droit, en ce sens que la délivrance ne dépend pas de rites monopolisés par un intermédiaire indispensable; chacun trouve en lui-même la possibilité du salut.

Le bouddhisme rejette l'autorité des Veda, textes sacrés des brahmanes. Il rejette également une idée fondamentale de la doctrine brahmanique: l'idée d'un *âtman*, c'est-à-dire, en gros, d'un sujet permanent, d'une âme éternelle qui transmigre de vie en vie; pour les bouddhistes, n'existe et ne transmigre qu'un complexe psycho-physiologique en devenir constant. Enfin, et c'est encore là un facteur de large diffusion et d'universalité, le bouddhisme, se voulant accessible à tous, se détourne, dans les premiers siècles de son existence, de l'usage du sanscrit, langue sacrée des brahmanes, archaïque et savante, d'accès difficile; les bouddhistes s'exprimeront dans la langue du pays où ils se trouvent. Ce fait aura, en ce qui concerne les sources des études bouddhiques, des conséquences que nous verrons par la suite.

Dans sa ligne générale, l'histoire du bouddhisme en Inde présente une expansion d'une dizaine de siècles (du V^e avant notre ère au IV^e après notre ère), suivie d'un déclin presque aussi lent (du V^e au XIII^e), plus ou moins masqué, jusqu'au VII^e-VIII^e siècle, par une activité intellectuelle brillante. Cette courbe est modifiée, à deux reprises, par des périodes de prospérité extraordinaire, en relation avec l'histoire politique, au III^e siècle avant notre ère et au I^{er} siècle de celle-ci. Inversement, la tradition garde le souvenir de persécutions qui ont pu être violentes, mais qui sont restées locales et brèves : dans la région à l'ouest du Bengale au II^e siècle avant Jésus-Christ, dans le Nord-Ouest au V^e siècle de notre ère, au Bengale même au VII^e, à Ceylan au XI^e. Enfin, l'évolution du bouddhisme se marque par des transformations profondes et par l'apparition de formes nouvelles, qui se manifestent au I^{er} et au VII^e siècles, mais dont les prodromes sont bien antérieurs.

Du V^e au III^e siècle avant notre ère, le bouddhisme se développe dans des conditions qui nous restent obscures, car il ne subsiste de cette période ni textes ni monuments. On peut supposer qu'il se propage de proche en proche, au gré des pérégrinations des moines, dont la prédication est un des premiers devoirs.

Au III^e siècle, nous voyons le bouddhisme, soudainement, faire figure de religion pan-indienne. A cette époque, la dynastie des Maurya fait l'unité de presque toute l'Inde, à part le sud de la péninsule. Le troisième et le plus glorieux représentant de cette dynastie, l'empereur Açoka, se convertit au bouddhisme et devient fidèle laïque. Le bouddhisme, sous son règne, n'est pas religion d'Etat à proprement parler ; la notion de « religion d'Etat » n'est d'ailleurs guère indienne. Mais il est la religion du souverain, et c'est assurément un facteur capital de diffusion et de prestige. A noter que c'est durant le règne d'Açoka que le bouddhisme s'implante à Ceylan, où il se maintiendra jusqu'à nos jours.

Dès la fin du III^e siècle, l'Inde se morcèle politiquement, mais l'essor de la civilisation n'en est nullement compromis. Il subsiste cette fois des monuments qui signalent la prospérité du bouddhisme. Celui-ci se subdivise en de nombreuses écoles, mais ces divisions concernent surtout le bouddhisme savant ; les écoles, si elles disputent abondamment sur des points de discipline et de doctrine, vivent en fait en bonne harmonie. Comme presque tout au long de son histoire, le nord-ouest de l'Inde, porte des invasions, est à cette époque le théâtre d'événements compliqués. Le bouddhisme y entre en contact avec l'hellénisme apporté par Alexandre et les premiers Séleucides. Ce contact aura des conséquences capitales pour l'art

bouddhique : il sera à l'origine d'un style dont on retrouvera l'influence jusqu'au Japon.

Au I^{er} siècle de notre ère, le Nord-Ouest est le centre de gravité d'un empire nouveau, l'empire indo-scythe ou kushâna, qui n'est pas de création indienne autochtone comme l'avait été l'empire maurya, mais dont la formation représente le terme dernier d'une longue série de migrations qui avaient affecté l'Asie centrale depuis le II^e siècle avant notre ère.

Si le bouddhisme se révèle étendu à toute l'Inde sous Açoka, c'est au temps des Kushâna que va s'affirmer sa vocation universelle. Le plus important et le plus illustre de ces empereurs barbares, Kanishka, se convertit au bouddhisme et devient fidèle laïque, comme l'avait fait Açoka. Son empire n'englobe pas l'Inde entière; la côte du golfe du Bengale reste indépendante, ainsi que le sud de la péninsule. En revanche, il s'étend très loin vers le Nord, probablement, dans ses plus beaux jours, jusque dans la région de l'actuel Tachkent. A l'est de cette région, il déborde sur la partie occidentale de l'actuel Sinkiang ou Turkestan chinois. Chose plus importante encore, il est en contact avec deux autres empires : à l'ouest, en Perse, l'empire parthe ; mais surtout, à l'est, l'empire chinois, qui, au I^{er} siècle de notre ère, étend son protectorat sur les oasis qui s'échelonnent le long du fleuve Tarim, alors habitées par une population de langue indo-européenne. Grâce à la pacification, au moins temporaire, du vaste territoire couvert par l'empire kushâna, à la faveur du souverain, à la facilité des relations internationales, le bouddhisme réalise à cette époque une avance considérable. Il s'installe en Asie centrale. Il fait son apparition en Chine, où il est attesté déjà en 65 de notre ère, et où il connaîtra des destinées glorieuses. A l'ouest, il est moins heureux : on trouve pendant quelque temps des communautés bouddhistes en Perse, mais l'intolérance des Sassanides mazdéens, successeurs des Parthes, y mettra fin dès le III^e siècle. Enfin, c'est probablement aussi du début de notre ère que datent les premiers contacts avec l'Asie du sud-est, Indochine et Indonésie ; ces contacts-là se produisent à partir des régions côtières du golfe du Bengale, indépendantes de l'empire kushâna, et qui étaient en relations commerciales avec le sud-est, par voie de mer. De tous les pays voisins de l'Inde, seul le Tibet, peu accessible et encore profondément barbare, reste pour le moment hors de cause.

En Inde même, le bouddhisme prospère, et aussi se transforme. C'est en effet toujours à cette même époque que se manifeste une forme nouvelle de la religion, le Mahâyâna, « Grand Véhicule » ou « Moyen de progression universel ». Divers traits le distinguent de

l'ancien bouddhisme ; pour notre propos, mentionnons les suivants : une littérature nouvelle ; une tendance à rendre le salut encore plus universellement accessible : non plus aux seuls moines, mais aux fidèles laïques en tant que tels ; le Mahâyâna affirmera que chaque être porte en lui la nature d'un Bouddha. Enfin, une tendance à la dévotion, qui s'adresse principalement aux Bodhisattva, êtres spirituellement très avancés et proches de la délivrance, mais qui par compassion restent dans le monde pour aider au salut des autres êtres. A côté des écoles anciennes, qui subsisteront et continueront à briller, pour certaines, le Mahâyâna se développera avec une magnifique ampleur.

Propagation sans précédent, apparition du Grand Véhicule : tels sont donc les traits essentiels de l'histoire du bouddhisme à cette époque capitale du début de l'ère chrétienne.

C'est alors que s'ouvre en Inde la période la plus brillante du bouddhisme, celle des grands poètes, tel Açvaghosha, contemporain de Kanishka ; celle surtout des grands docteurs, qui se succèdent du II^e au VIII^e siècle. Le bouddhisme participe à la prospérité, à l'équilibre, à l'épanouissement de la civilisation indienne sous la dynastie nationale des Gupta, qui fait à nouveau l'unité de l'Inde du nord au IV^e et au V^e siècle. Les empereurs Gupta sont personnellement vichnouites, ce qui ne les empêche pas de protéger aussi le bouddhisme.

Mais cette position si brillante du bouddhisme est peut-être déjà menacée en profondeur. Le premier millénaire de l'ère chrétienne est également l'époque où se développent en Inde les religions dites sectaires, centrées sur la dévotion aux diverses formes des dieux Vichnou et Çiva. Elles vont être pour le bouddhisme du Grand Véhicule des concurrentes redoutables. D'autre part, le brahmanisme traditionnel connaît un essor intellectuel parallèle à celui du bouddhisme. Il a fort à faire à encadrer les religions sectaires, dont la dévotion menace de faire éclater le vieux ritualisme brahmanique ; il finira par y parvenir, et ce compromis entre le brahmanisme traditionnel et les cultes de Vichnou et de Çiva sera à proprement parler l'hindouisme. Mais ce durcissement dogmatique du brahmanisme l'amènera à combattre l'archi-ennemi, le bouddhisme, plus vigoureusement qu'il ne l'avait jamais fait. Les religions sectaires comportent nombre d'éléments qui permettent de les brahmaniser, ne fût-ce que le fait que Vichnou et Çiva sont des dieux védiques. Le bouddhisme, lui, sous ses formes dévotes et populaires, peut paraître proche des religions sectaires ; mais, quant au fond, il est irrécupérable. Pour un brahmane de stricte observance, l'existence même

d'une religion qui nie l'autorité du Veda et l'efficacité du sacrifice, ne peut être qu'un scandale, et ce qui est étonnant, c'est bien plutôt que la réaction brahmanique ait été si longtemps différée. Quoi qu'il en soit, dès le II^e siècle de notre ère, la polémique est engagée entre les écoles brahmaniques et le bouddhisme. Elle se doublera plus tard d'une véritable activité missionnaire de conversion des bouddhistes à l'orthodoxie brahmanique.

Le VII^e siècle marque encore un tournant dans l'histoire du bouddhisme indien. C'est à cette époque que se manifeste encore une nouvelle forme de la religion, qu'on appelle le tantrisme, du nom d'une certaine catégorie de textes qui portent le titre générique de Tantra, c'est-à-dire tout simplement « Textes »¹. Je dis « se manifeste », car les tendances portées par les Tantra sont très anciennes : on les voit déjà préfigurées dans certains passages du Veda, et elles ne sont nullement absentes de la littérature mahâyâniste, même ancienne.

Le culte dans le bouddhisme ancien et même dans le Mahâyâna était resté fort simple, consistant essentiellement en offrandes de fleurs, de fruits, de gâteaux, présentées aux images de Bouddhas et de Bodhisattvas, à ces monuments caractéristiques du bouddhisme, reliquaires ou édifices commémoratifs, qu'on appelle des *stûpa*, voire aux textes sacrés. Dans le tantrisme, ce culte va servir de support à des cérémonies très élaborées, strictement ordonnées, et visant en général des fins magiques. Ritualisme et magie : voilà les deux caractères essentiels du tantrisme. De même que les formes dévotes du Mahâyâna, le mouvement tantrique expose le bouddhisme à perdre sa spécificité. Il est en effet universellement indien : parallèlement au tantrisme bouddhique se développe un tantrisme hindou, associé aux cultes çivaïtes ; et, dans leurs rites et leurs pratiques, ces deux tantrismes se ressemblent comme des frères, même si leurs justifications philosophiques, d'ailleurs souvent perdues de vue, sont différentes.

C'est cette forme du bouddhisme qui marquera les derniers siècles du bouddhisme indien, notamment au Bengale. C'est elle également qui se répandra au Tibet. Les premiers contacts de ce pays avec le bouddhisme datent du VII^e siècle, mais la première pénétration importante se produit dans la seconde moitié du VIII^e siècle.

¹ Au sens concret, *tantra* désigne la chaîne d'un tissu. L'image est donc analogue à celle de notre mot « texte ».

Après avoir poussé ce dernier surgeon, le bouddhisme indien entre définitivement en décadence, pour des raisons multiples et complexes, dont certaines viennent d'être évoquées: confusions entre le Mahâyâna dévot et les religions sectaires, entre le tantrisme bouddhique et le tantrisme hindou, opposition active des brahmanes. A la fin du XII^e siècle, les invasions musulmanes, par le massacre des moines et la destruction des monastères, portent au bouddhisme un coup fatal. On en trouvera encore des traces sporadiques et fugitives, en diverses régions de l'Inde, jusqu'au XVII^e siècle. Au Népal, le bouddhisme a subsisté, très corrompu, très mêlé d'hindouisme, mais sans solution de continuité, jusqu'à nos jours.

Hors de l'Inde, le bouddhisme s'est maintenu plus ou moins longtemps dans les divers pays qu'il avait gagnés. Je me bornerai à indiquer jusqu'à quand, sans entrer dans les détails d'une histoire riche et mouvementée.

En Asie centrale, le bouddhisme disparaît dès le milieu du VIII^e siècle de l'actuel Turkestan russe ; dans le Turkestan chinois, il se maintient jusqu'au XI^e siècle ou même, ici et là, jusqu'au XIV^e, conjointement à d'autres religions, manichéisme, christianisme nestorien. Leur grand ennemi a été l'Islam, qui a fini par les évincer toutes.

En Chine, le bouddhisme, qui est mahâyâniste et tantrique, mais très différent du bouddhisme indien, à travers une histoire riche en vicissitudes, marquée par un conflit permanent, tantôt aigu, tantôt latent, entre l'Eglise bouddhique et l'Etat confucéen, a subsisté jusqu'à nos jours. Mais le régime populaire l'a trouvé si profondément décadent, et depuis si longtemps, qu'il ne semble pas avoir eu à se donner la peine de le persécuter, mais seulement de lui couper les vivres. Une fois sécularisés les biens des temples, beaucoup de moines sont retournés à la vie du siècle ; on laisse ceux qui restent vivoter et mourir ; on n'encourage pas les rares vocations ; et l'on veille sur les trésors architecturaux et artistiques, révévés comme partie intégrante du patrimoine culturel, et que l'on a pris soin de protéger contre les excès de la révolution du même nom. Le bouddhisme chinois n'est donc plus guère qu'un objet de musée et de folklore.

De Chine, le bouddhisme a rayonné, avec la civilisation chinoise, au Vietnam dès le II^e siècle de notre ère, en Corée dès le IV^e, au Japon dès le VI^e. Il s'est maintenu dans tous ces pays. Au Vietnam, il a donné lieu, il y a quelques années, aux manifestations spectaculaires que l'on sait ; il cherche à s'affirmer comme force politique. Le Japon demeure, avec Ceylan, le haut lieu du bouddhisme : il y est encore agissant, vivant malgré des difficultés matérielles, objet

d'une vaste activité universitaire qui, loin de se limiter au bouddhisme japonais, s'étend au bouddhisme chinois, tibétain, indien. A noter l'imposture du parti prétendu bouddhiste, qui, sous le couvert d'une secte, est un parti d'extrême-droite, actuellement en régression, semble-t-il.

En Indochine (mis à part le Vietnam qui est dans l'orbe chinoise) et en Indonésie, le bouddhisme, venu de l'Inde avec la civilisation indienne, s'est présenté sous des formes variées, relevant des écoles anciennes, puis mahâyânistes et même tantriques. L'école qui a fini par prévaloir en Indochine est l'école cinghalaise, qui s'est implantée en basse Birmanie à la fin du XII^e siècle, et s'est propagée et maintenue dans le reste de la péninsule indochinoise, sauf le Vietnam mahâyâniste. En Indonésie au contraire, et aussi en Malaisie, il recule peu à peu devant l'Islam, à partir du XIII^e siècle ; dès le XVI^e siècle, on ne le trouve plus qu'à Bali, qui est également un conservatoire de l'hindouisme, et où il subsiste encore des textes bouddhiques, en sanscrit mêlé de balinaï, mais incompréhensibles pour les prêtres eux-mêmes.

Le bouddhisme tibétain, lui, est en train de périr de mort violente : la Chine, qui ménage chez elle un bouddhisme moribond, a adopté une attitude toute différente au Tibet, où le bouddhisme est la religion d'un peuple allogène et représentait encore une force capable de s'opposer à la mainmise chinoise.

Au XVI^e siècle, à une époque où le bouddhisme était déjà en régression partout, il a gagné un dernier pays : la Mongolie, convertie au lamaïsme tibétain. Le domaine mongol est maintenant coupé en trois. La Mongolie intérieure est une région autonome de la République populaire chinoise ; le bouddhisme y a subi probablement un sort analogue à celui du bouddhisme tibétain, puisque dans les deux pays le gouvernement chinois poursuit une politique d'assimilation intégrale. En Mongolie extérieure, alias République populaire de Mongolie, indépendante et fidèle à l'alliance soviétique, une purge parallèle aux purges staliniennes, de 1937 à 1939, a liquidé l'opposition des princes et des lamas, fermé les monastères, confisqué leurs biens. Un troisième territoire, la Bouriatie, au sud et à l'est du lac Baïkal, a été annexé à l'empire russe dès la fin du XVII^e siècle, et forme maintenant une république autonome de l'Union soviétique, mais il est aussi authentiquement mongol que les deux autres par la langue et la population. Le bouddhisme paraît y survivre sous un aspect plus ou moins folklorique, d'après le rapport du professeur indien Lokesh Chandra, invité là-bas par le gouvernement soviétique en 1967.

Ce bref tour d'horizon nous permet de mesurer l'ampleur du domaine couvert par les études bouddhiques. A l'ampleur dans l'espace se joint l'épaisseur dans le temps. Il n'est pas de pays de l'Asie centrale, méridionale, orientale et de l'Asie du sud-est où le bouddhisme ne joue un rôle historique ou encore actuel. Quiconque s'attachera à étudier l'histoire et la civilisation de l'un ou l'autre de ces pays est appelé à y rencontrer le bouddhisme, revêtu d'un rôle presque toujours important.

L'approche de ce vaste domaine peut se faire de bien des manières et pour bien des raisons différentes. Je ne parlerai ici que de l'approche académique, en tant qu'elle se caractérise par une exigence bien précise, celle d'avoir accès aux sources, qui s'avère ici particulièrement astreignante. Les sources sont principalement de trois ordres : archéologiques (avec la numismatique et l'épigraphie), artistiques et philologiques. Je centrerai mon exposé sur les disciplines philologiques. Par souci de brièveté, tout d'abord : l'archéologie et l'art bouddhiques sont des mondes dont la description nous entraînerait trop loin. Pour une raison pratique ensuite : la base des études, dans leur organisation actuelle, est une base philologique. Enfin, pour une raison de fait, qui justifie la précédente : c'est que, si riches et si nombreux que soient les monuments et les œuvres d'art inspirés par le bouddhisme, les textes constituent néanmoins la grande masse des sources des études bouddhiques.

La littérature bouddhique n'est pas seulement considérable, mais d'une extrême diversité. Nous avons mentionné plus haut que les bouddhistes avaient pour coutume d'enseigner dans la langue du pays. Cet usage s'étend aux écrits, et au bouddhisme hors de l'Inde. Les écrits indiens ont fait l'objet d'un immense travail de traduction ; sur ces traductions s'est développée toute une littérature d'exégèse, comme ç'avait été déjà le cas en Inde sur les textes originaux. Aussi existe-t-il des documents en plus de vingt langues, pour plusieurs desquelles il faut encore distinguer entre deux couches littéraires, celle des traductions d'ouvrages indiens et celles des écrits originaux.

Il y aurait là de quoi décourager le néophyte le mieux disposé. Hâtons-nous de le rassurer. Parmi les vingt et quelques langues du bouddhisme, certaines ne livrent que des documents très fragmentaires, dont l'étude est affaire de spécialistes : c'est le cas, en particulier, des anciennes langues indo-européennes d'Asie centrale. D'autres ne sont requises que si l'on se propose d'étudier le bouddhisme local : telles les langues de l'Indochine, birman, thaï, cambodgien, vietnamien. Pratiquement, pour l'accès aux sources du bouddhisme indien, il suffit de savoir lire aux quatre langues, qui ne sont plus celles

d'Agrippa d'Aubigné, le français, le latin, le grec et l'hébreu, mais bien le sanscrit, le pâli, le tibétain et le chinois. Encore, pour la première et les deux dernières de ces langues, l'exigence n'est-elle que partielle: il ne s'agit pas de les connaître dans leur ensemble, comme nous le verrons. Le japonais occupe une place particulière: il devient de plus en plus indispensable, non pas tant au titre des sources, qui ne concernent que le bouddhisme japonais, et dont la plus grande partie, d'ailleurs, est écrite en chinois, qu'à celui de la production scientifique. Quant à ce dernier point, l'anglais et l'allemand, bien entendu, sont supposés connus; il est de plus en plus rare qu'une publication en langue occidentale soit traduite dans une autre langue occidentale.

Voyons donc comment ces disciplines philologiques se définissent et se limitent.

Pour le bouddhisme indien, y compris sa variante cinghalaise, les faits sont compliqués dans le détail, comme d'habitude. Je m'en tiendrai aux grandes lignes. On a principalement, d'une part, un corpus homogène de textes en pâli; d'autre part, une masse assez considérable de textes en diverses variétés de sanscrit, qui sont: le sanscrit hybride, le sanscrit bouddhique, le sanscrit classique. Je rappelle que le sanscrit est la grande langue de culture de l'Inde, dont la littérature s'étend sur trois millénaires environ, et embrasse les genres les plus divers; c'est une langue indo-européenne, non pas mère, mais sœur ou cousine des autres langues de la même famille, très proche dans sa morphologie du grec ancien, par exemple. Quant au pâli, langue parente du sanscrit, son nom signifie « texte sacré », et c'est effectivement la langue canonique et liturgique de l'école cinghalaise.

La plus ancienne de ces diverses langues, c'est le sanscrit classique, fixé et codifié dès le V^e ou le IV^e siècle avant notre ère. Et pourtant, elle est la dernière à apparaître dans la littérature bouddhique. Ce fait s'explique fort bien: le sanscrit sous sa forme classique est la langue des brahmanes, et c'est une langue savante et difficile, très éloignée de la compréhension populaire. Or, comme nous l'avons vu plus haut, le bouddhisme est toujours plus ou moins l'adversaire des brahmanes; et un des grands soucis de la prédication bouddhiste, c'est d'être accessible à tout le monde. C'est donc plutôt l'adoption de sanscrit classique qui serait de nature à surprendre.

Elle peut néanmoins s'expliquer. D'une part, le sanscrit classique paraît avoir connu, dès les derniers siècles de l'ère ancienne, une diffusion et même, pourrait-on dire, une vulgarisation progressives, qu'atteste notamment, à partir du début de l'ère chrétienne

environ, l'existence d'un théâtre en langue sanscrite ; or un théâtre en une langue liturgique inaccessible au profane serait un non-sens. Le sanscrit a donc pu être, durant les premiers siècles de notre ère, un idiome de large diffusion, et même, du moins dans certaines couches sociales, ce qu'il n'avait probablement jamais été jusqu'alors : une langue parlée ².

D'autre part, dès la même époque environ, le bouddhisme, à tout le moins le bouddhisme monastique, est devenu une religion fort savante, pourvue d'une littérature technique de plus en plus élaborée. Pour l'expression de notions psychologiques et philosophiques de plus en plus raffinées, pour la description des techniques compliquées du *yoga*, pour la controverse avec les écoles brahmaniques, le sanscrit classique, avec sa grammaire rigoureusement construite et sa longue tradition littéraire, constitue un instrument privilégié.

Les plus anciens textes pâli datent du I^{er} siècle avant Jésus-Christ. Les textes en sanscrit hybride et en sanscrit bouddhique se situent dans les premiers siècles de l'ère chrétienne, disons du I^{er} au VI^e. Enfin, le classique apparaît en littérature bouddhique à la fin du I^{er} siècle de notre ère, et son usage s'y perpétuera jusqu'à la disparition du bouddhisme indien. Il faut encore mentionner un état de langue antérieur au sanscrit classique : c'est le sanscrit védique, qui est représenté par les Veda, les plus anciens textes de la littérature sanscrite, et qui est ici hors de cause, puisque les Veda sont notablement antérieurs à l'apparition du bouddhisme.

En revanche, il est de toute importance que l'étudiant en bouddhisme acquière en premier lieu une formation sûre en sanscrit classique. D'une part, la littérature bouddhique en classique, d'ailleurs pas toujours très correct, est considérable. D'autre part, le sanscrit bouddhique, le sanscrit hybride et aussi bien le pâli s'apprennent sur la base du classique.

La connaissance de ce dernier constitue donc la clef de l'accès aux sources indiennes. Mais il y a bien plus : nous allons voir que l'étude du tibétain et du chinois, en tant que langues véhiculaires du bouddhisme, repose pour une bonne part sur la connaissance du sanscrit classique ; et que d'autre part la connaissance du tibétain et du chinois, ou du moins d'un certain tibétain et d'un certain chinois, est requise non seulement pour l'étude du bouddhisme au Tibet et en Chine, mais aussi pour l'accès aux sources indiennes.

² Cf. Louis Renou, *Histoire de la langue sanscrite*, Paris, 1956, p. 86 et suiv. ; *L'Inde classique*, Paris, 1947, vol. I, p. 62.

Parmi les textes indiens, comme je l'ai déjà remarqué, seuls les textes pâli forment un corpus homogène et complet. Mais ils sont bien loin de représenter le bouddhisme indien dans son ensemble ; en fait, ils ne représentent qu'une parmi les écoles anciennes ; et quant au Mahâyâna, les textes pâli lui sont, dans l'ensemble, étrangers. Or, pour les autres écoles anciennes et pour le Mahâyâna, il subsiste certes des textes en sanscrit. Mais, même si leur masse apparaît assez importante, il faut bien se rendre compte que ce ne sont que les *membra disjecta* d'une littérature immense qui s'est perdue dans la proportion de 90 % peut-être. Beaucoup de ces originaux perdus sont conservés dans des traductions tibétaines et chinoises, et c'est pourquoi le recours à ces traductions s'impose.

Je commencerai par dire un mot des traductions tibétaines, bien que les premières d'entre elles soient postérieures de quelque sept siècles aux plus anciennes traductions chinoises. Elles sont en effet beaucoup plus proches des originaux indiens : de ce point de vue, on a pu opposer, dans la transmission des textes bouddhiques, une tradition indo-tibétaine d'une part, et une tradition sino-japonaise ou extrême-orientale de l'autre.

Le tibétain est, dans sa structure, une langue totalement différente du sanscrit. Celui-ci est une langue à flexions typique, avec un arsenal particulièrement bien fourni de déclinaisons et de conjugaisons ; les rapports grammaticaux s'y expriment au moyen de désinences. Dans le tibétain, ils s'expriment par des suffixes ; et la gamme des rapports grammaticaux, si on la considère pour elle-même, est fort différente de celle du sanscrit.

Et pourtant, les traductions tibétaines sont de véritables calques des originaux sanscrits, comme on peut le constater dans les cas privilégiés où l'on dispose des deux à la fois. Cela s'explique par les circonstances dans lesquelles le tibétain est devenu langue écrite et langue de culture.

Lorsque le Tibet, au VII^e siècle, est entré en contact avec l'Inde, il ne possédait pas d'écriture, et n'avait qu'une littérature orale. L'élaboration de cette langue encore assez rudimentaire trahit une influence indienne massive. Elle fut pourvue d'une écriture alphabétique inspirée de modèles indiens, et, malgré la structure foncièrement différente des deux langues, d'une grammaire calquée sur la grammaire sanscrite, norme prestigieuse. Soucieux de traduire les textes qu'ils apportaient, les missionnaires indiens enrichirent le lexique du tibétain, forgèrent des équivalents aux termes techniques du bouddhisme indien. On voit donc pourquoi ce tibétain des

traductions s'apprend à partir du sanscrit. Ecriture, grammaire, lexic, tout est en dépendance du sanscrit.

Cette adaptation fut faite avec une extrême habileté ; le génie propre de la langue tibétaine en souffrit néanmoins quelque peu, et le tibétain des traductions est un idiome assez artificiel : contrairement à la tendance générale du bouddhisme, qui est de rechercher la simplicité et l'accessibilité, il s'agit là d'une langue savante ; c'est peut-être le reflet de la situation du bouddhisme indien dans les derniers siècles de son existence, avec une petite élite de moines très érudits, mais quelque peu coupés du gros de la communauté monastique et plus encore des fidèles laïques. Mais, pour le philologue, ces traductions sont de précieux succédanés des originaux perdus. Même lorsqu'ils sont conservés, elles donnent souvent le reflet d'un état plus ancien et moins altéré du texte, car beaucoup de manuscrits sanscrits sont tardifs et corrompus, alors que la grande époque des traductions tibétaines se situe entre le IX^e et le XI^e siècles. En outre, comme elles étaient faites par des équipes groupant des savants indiens et des savants tibétains, elles fournissent de précieuses indications sur l'interprétation par les contemporains de termes ou de passages obscurs ou difficiles.

Les textes traduits représentent déjà une masse imposante. Mais le tibétain a aussi produit une littérature originale considérable, encore mal connue hors du Tibet. La langue y reprend son autonomie : le tibétain des traductions, précis mais pesant, avec ses termes compliqués et ses phrases démesurément allongées pour ne rien laisser échapper de l'original sanscrit, cède la place à un idiome plus nerveux, plus concis, non dépourvu d'une tendance à l'ellipse.

Reste la langue parlée. Elle est d'apprentissage difficile, même pour qui connaît le tibétain littéraire. La prononciation est aussi éloignée de l'orthographe qu'elle peut l'être en anglais ou en français, par exemple ; la syntaxe diffère profondément de celle de la langue écrite.

Pratiquement, l'exigence peut se limiter, au niveau de la licence en tout cas, au tibétain de traduction. Toutefois, depuis quelques années, l'afflux de réfugiés tibétains, un peu partout dans le monde, accroît l'importance de la langue parlée.

Le chinois offre un tableau à tous égards très différent de celui du tibétain. Les traductions s'étendent sur une période beaucoup plus longue, pratiquement depuis le milieu du II^e siècle jusqu'à l'an mil, soit une période de huit siècles et demi ; et elles ont une allure tout à fait autre. Lorsque le bouddhisme s'infiltré dans le monde chinois, dès le I^{er} siècle, il trouve un univers hautement civilisé ;

une tradition philosophique multiple et diverse ; une langue littéraire, le chinois classique, fortement élaborée, avec une écriture, un lexique, une syntaxe qui lui sont propres, et des habitudes et exigences stylistiques rigoureuses. La méthode de la table rase ne pouvait s'appliquer ; il était exclu d'enfermer cette langue dans des cadres d'inspiration étrangère. Les équivalences terminologiques n'ont jamais été fixées une fois pour toutes en chinois comme elles le furent en tibétain. La syntaxe sanscrite est à peu près perdue en chinois : le sanscrit affectionne les longues périodes très articulées, le chinois s'exprime par petits groupes de caractères, apparemment indépendants ; sa syntaxe, fondée sur l'équilibre entre ces groupes, et sur tout un jeu subtil, assez impondérable, de parallélismes et d'échos, pour ainsi dire, d'une groupe à l'autre, est tout à fait différente de celle du sanscrit, qui procède par corrélations explicites, par subordination, et par le jeu des composés nominaux.

Le résultat, c'est qu'entre un original indien et sa traduction chinoise, il y a toujours un hiatus considérable. Le fond y est plus ou moins, suivant le talent du traducteur, et aussi suivant la nature du texte : quand le sanscrit se fait par trop prolix, le chinois coupe court, par souci de style ; ou, dans le cas d'un texte philosophique à l'argutie par trop subtile, il résume, par souci de clarté, et aussi parce qu'il entre mal dans les raisonnements trop sinueux. Mais la forme diffère, et parfois très sensiblement. Lisons par exemple la traduction française du *Lotus de la Bonne Loi* par Burnouf, faite sur le texte sanscrit, et la traduction anglaise du même texte par Soothill, faite sur la version chinoise : il s'agit bien du même texte, mais le « phrasé » est tout à fait différent. On comprend mieux dès lors la distinction entre tradition indo-tibétaine et tradition sino-japonaise : le tibétain adhère à l'original indien, le chinois s'en éloigne toujours plus ou moins. Une traduction chinoise est donc rarement littérale ; en revanche, là où le tibétain se perd dans l'analyse du détail, ou se contente de calquer sans comprendre, ce qui lui arrive parfois, la version chinoise pourra fournir des indications plus claires sur l'interprétation générale, sur le mouvement de texte.

On appelle chinois bouddhique la langue des textes du bouddhisme chinois, traduits ou originaux. Du point de vue de la langue chinoise, ce chinois bouddhique se situe à mi-chemin du chinois classique, c'est-à-dire de la langue littéraire en général, et du chinois parlé. Cette position intermédiaire traduit un double souci : celui de plaire aux lettrés par un style aussi correct que possible, et celui de se faire entendre du plus grand nombre de gens possible.

Comme pour le tibétain, il faut, de plus, distinguer la langue des traductions et celle des textes chinois originaux. L'initiation au chinois de traduction comporte les étapes suivantes :

Tout d'abord, l'apprentissage de l'écriture qui, comme on sait, est compliquée. Il ne s'agit pas nécessairement de savoir écrire les caractères, mais du moins de savoir les reconnaître, et les chercher dans le dictionnaire, ce qui requiert déjà un certain entraînement et beaucoup de patience, surtout au début.

Ensuite, la voie la plus rapide et la plus économique est encore, sans trop s'attarder au chinois classique, d'aborder une traduction suffisamment correcte d'un texte facile dont l'original indien soit conservé. Cette confrontation du sanscrit et du chinois montrera à l'étudiant comment est faite une traduction chinoise. Il conviendra de la répéter un certain nombre de fois : les traductions chinoises n'ayant pas le caractère tout analytique et quelque peu mécanique des traductions tibétaines, des lectures extensives sont en effet indispensables pour acquérir le sentiment de la langue.

Parallèlement, une initiation systématique à la terminologie s'impose. Mais il faut que l'étudiant connaisse déjà bien la terminologie sanscrite, d'autant plus que celle du chinois est mouvante et diverse. Tout de même, il y a des repères. L'une au moins des écoles chinoises de traduction dispose d'un système d'équivalences relativement constantes.

Que si l'on veut s'attaquer aux textes chinois originaux, l'entreprise devient notablement plus difficile. En effet, dans ces textes écrits par de savants moines qui ont souvent reçu la formation du lettré confucéen, on trouve, à un degré beaucoup plus grand que dans les traductions, les caractères particuliers de l'expression littéraire chinoise, concise, volontiers primesautière, et surtout farcie d'allusions aux classiques et à des notions qui sont familières au sinologue, mais beaucoup moins au bouddhisant. A défaut d'une double formation, la collaboration d'un sinologue et d'un bouddhisant est souvent nécessaire pour lire des textes de ce genre.

Mais, de même que pour le tibétain, la formation élémentaire peut et doit être arrêtée au chinois des traductions. Même ainsi entendue, l'étude du chinois bouddhique est certainement le plus redoutable des obstacles proposés à l'étudiant ; c'est déjà un beau résultat si, au terme de sa formation, il arrive à s'orienter sans trop de mal dans une traduction chinoise de bon style.

Pour terminer cet exposé, je voudrais esquisser brièvement les perspectives qui pourraient s'ouvrir à un étudiant qui aborde ce domaine difficile. A la vérité, c'est là un sujet qui m'embarrasse, parce qu'il me paraît ressortir quelque peu à la dissertation abstraite. Dessiner des perspectives pour d'autres est très peu mon fait ; elles varient selon les projets, elles sont fuyantes, changeantes, aléatoires. Et dans cette répugnance, l'influence du bouddhisme est sûrement pour quelque chose. Ce qui compte pour lui, c'est le particulier, ce sont les situations. Il ne perd jamais de vue la variété des dispositions des êtres, à laquelle correspond la variété dans la manière d'enseigner la Loi.

Ce n'est pas à dire qu'il faille tout laisser dans le vague, et les étudiants, d'ailleurs peu nombreux, qui s'intéressent à ces études et qui ont le courage de s'y engager, ont bien droit à quelques repères, à quelques indications sur ce qui les attend, pour autant qu'on puisse le prévoir.

On a vu par la deuxième partie du présent exposé quel serait à peu près un programme au niveau de la licence : formation rigoureuse en sanscrit, initiation aux autres langues principales du bouddhisme. Aucune n'est facile, sauf peut-être le pâli. Et l'on avance vite. Donc, beaucoup de travail. Mais un résultat certain. En quatre ans, on peut prendre avec les textes un contact déjà très enrichissant : il est d'un haut intérêt de voir par soi-même comment les bouddhistes se sont exprimés, de pénétrer à l'intérieur de leur univers de pensée. Cet éveil à la pensée bouddhique se fonde avant tout sur la lecture expliquée, donc sur le travail de séminaire ; les auxiliaires en sont des lectures judicieusement conduites sur les indications du professeur, car un choix judicieux est ici particulièrement important, et les cours magistraux, rubrique actuellement mal famée, mais qui ont ici une fonction bien précise : non pas tellement celle d'une introduction générale, que l'on peut trouver dans les livres, mais celle d'une approche de la terminologie et de la problématique, d'une initiation visant à rendre un peu moins abrupt, autant que faire se peut, le premier contact avec les textes.

En tant que fait historique, le bouddhisme intéresse les trois quarts de l'Asie. Il a été un agent de liaison entre les diverses civilisations qui couvrent cette aire immense. Imaginons, par exemple, un bouddhiste d'Asie centrale au VIII^e siècle : son pays est sous protectorat chinois ; sa religion est d'origine indienne ; elle est menacée par l'Islam ; il a pour voisins des chrétiens nestoriens dont la religion est venue du monde méditerranéen, des manichéens liés à la Perse anté-islamique. Les études bouddhiques mettent en contact avec deux

civilisations de portée universelle, l'indienne et la chinoise ; avec la civilisation japonaise, moins rayonnante, moins prestigieuse, qui n'a pas, comme la civilisation chinoise, tout tiré de son propre fonds, mais que des emprunts chinois puis occidentaux massifs n'ont pas empêchée de conserver une originalité fascinante ; avec la civilisation tibétaine aussi, plus modeste, mais qui, eu égard aux conditions de son développement, espaces immenses, climat rigoureux, ressources maigres, population clairsemée, mérite l'admiration.

Voyons maintenant le bouddhisme en tant que fait contemporain. Assurément, il n'est plus ce qu'il a été, tant s'en faut. D'après la tradition, le Bouddha lui-même, qui savait bien l'impermanence des choses, estimait que sa Loi ne durerait pas plus de cinq cents ans. Elle en a duré 2500, mais ne conserve de positions fermes qu'à Ceylan, au Japon, et dans une certaine mesure en Indochine. Partout ailleurs, elle fait plutôt figure de survivance, ou alors de *diaspora* : le bouddhisme tibétain est en exil en divers points du monde ; de petites communautés se forment un peu partout dans le monde occidental. Pour l'universitaire, un contact prolongé avec le bouddhisme contemporain, dans l'une ou l'autre des terres d'élection qui lui restent, représente une expérience sans prix. Rien de tel pour éprouver la continuité vivante du bouddhisme, pour voir les livres reprendre vie et consistance.

Quant à la pratique même de la religion, elle peut certes se combiner avec l'érudition universitaire. Le cas est fréquent au Japon, où bien des professeurs d'université, même dans les universités d'État, sont en même temps prêtres bouddhistes, certains éminents dans les deux sphères. Il l'est moins en Occident, où la tradition religieuse est différente.

Les études bouddhiques ouvrent aussi d'amples perspectives philosophiques, que ce soit sur les enquêtes philosophiques des bouddhistes eux-mêmes, ou sur l'univers de pensée et de vie qui est celui du bouddhisme en général. Réduire le bouddhisme à une philosophie, c'est en prendre une vue trop étroite ; il vaudrait mieux dire que le bouddhisme, tout comme le christianisme d'ailleurs, a inspiré des enquêtes philosophiques, qu'il enveloppe et déborde en tant que « mouvement humain, infiniment varié en ses aspects et ses effets »³. Ce qui frappe, dans cet univers bouddhique, une fois qu'on y a quelque peu pénétré, c'est à quel point il est différent du nôtre. On peut trouver des ressemblances, notamment dans les préceptes de la

³ J. Filliozat, dans « Présence du bouddhisme », *France-Asie*, Saigon, 1959, Nos 153-157, p. 184.

morale. Mais il est trop clair que ces préceptes se situent dans un univers religieux tout à fait différent de celui auquel nous sommes traditionnellement rattachés. Dans le bouddhisme, ni Dieu personnel, ni création, ni péché, ni grâce, ni providence, ni rédemption. Le germe du mal, le bouddhisme le met dans le monde, d'ailleurs incréé — dans le monde et non dans l'homme. L'homme est partie intégrante d'un monde douloureux par essence. Le monde, tel qu'il est, n'est pas améliorable. L'homme ne peut que s'en délivrer. Du moins *peut-il* s'en délivrer : c'est là, au fond, le seul point sur lequel le bouddhisme soit optimiste.

Il faudrait pourtant se garder de voir dans le bouddhisme une pure doctrine et une pure technique de l'évasion. L'action, *karman* ou *karma*, est la loi de ce monde et des êtres qui le peuplent. Egoïste, elle est un facteur d'engluement dans le monde et de renforcement de la douleur. Il s'agit, non pas de la supprimer, mais de la détacher de ses fins égoïstes. En fait, le bouddhisme a fait appel à toutes les formes de l'activité humaine : non seulement les activités artistiques et culturelles, mais même les activités sociales, politiques, économiques.

L'étude du bouddhisme est une introduction à un univers vaste, simple dans ses principes, qui tiennent dans quelques propositions, infiniment divers dans ses développements qui pourtant gardent toujours et partout une saveur unique, pour parler comme les textes, et qui sont toujours gouvernés par le souci du particulier et le dédain des solutions abstraites.

Les études bouddhiques, qui donnent accès à cet univers très différent du nôtre, et aux civilisations originales où le bouddhisme s'est développé, redressent les perspectives, remettent la civilisation occidentale à sa juste place, la confrontent avec l'autre, et sont ainsi une école privilégiée d'universalité.

Jacques MAY.

