

Note à propos du « bouddhisme *theravâda* »

André Couture

Université Laval, 14 novembre 2024

Même dans les milieux les mieux informés, on a pris l'habitude depuis une centaine d'années de nommer « *theravâda* » le bouddhisme qui s'est jadis installé à l'époque du roi Ashoka, vers le milieu du III^e siècle avant notre ère, sur l'île de Lankâ (l'actuel Sri Lanka), qui s'y est développé et qui s'est transmis par la suite dans une grande partie de l'Asie du Sud-Est. Le grand spécialiste Richard Gombrich a intitulé *Theravāda Buddhism* en 1988 sa célèbre introduction à ce bouddhisme. On parle également de ce même bouddhisme en utilisant l'expression commode, mais également discutable, de « Petit Véhicule », pour l'opposer à un « Grand Véhicule » qui serait apparu un peu avant le début de l'ère chrétienne et se serait plutôt répandu dans les régions septentrionales. Dans une communication de 2004, Peter Skilling affirmait que l'expression « bouddhisme *theravâda* » était une invention des orientalistes européens du XX^e siècle qui s'était progressivement et paradoxalement imposée aux bouddhistes de l'Asie. On a parlé de cette communication et du collectif qui a suivi, *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities* (2012), comme d'un « pavé dans la mare » (Kourilsky, 2014). Puisque j'ai moi-même utilisé en toute bonne foi cette même expression dans le cadre de mes cours à l'Université Laval, on me permettra d'apporter les précisions qui paraissent actuellement s'imposer.

La première chose à faire était d'examiner comment le mot *thera* avait été utilisé dans la littérature canonique en langue pâli (le *Tipiṭaka* et ses commentaires), et c'est l'enquête que Rupert Gethin (2012) a réalisé dans l'article initial du collectif *How Therevāda...* Ce spécialiste montre que les expressions contenant le mot *thera* renvoient globalement aux cinq cents « Anciens », les premiers disciples du Bouddha historique, censés s'être réunis après sa mort. Ce qui veut dire que l'on fait appel à ces *thera* pour témoigner globalement de l'authenticité de l'enseignement hérité de ce Bouddha. Il ne semble donc pas que le mot *theravâda* (en tout état de cause très rare dans ces textes) puisse renvoyer à un *nikāya*,

c'est-à-dire à un lignage religieux particulier ou à une fraternité, par opposition à un autre, comme on le fait actuellement quand on oppose le bouddhisme *theravāda* aux fraternités du Grand Véhicule. Ce seraient les orientalistes occidentaux, dans un contexte récent, et comme pour valider l'idée que le bouddhisme le plus authentique est celui qu'on peut découvrir dans les textes conservés au Sri Lanka, qui se seraient mis à appeler *theravāda* ce bouddhisme censément le plus près des origines et à l'opposer à divers bouddhismes qui se seraient écartés de la pureté initiale.

Dans une analyse fouillée concernant la façon dont les travaux des orientalistes se sont référés au bouddhisme de Ceylan (Sri Lanka), de Birmanie (Myanmar) et du Siam (Thaïlande) au cours des deux derniers siècles, Todd LeRoy Perreira (2012, à la fin de *How Theravāda...*) montre que l'expression « bouddhisme *theravāda* » est apparue, selon toute vraisemblance, en 1836 et a été officiellement entérinée à Colombo en 1950. Kourilsky résume ainsi le travail de ce chercheur :

Force est de constater que les nomenclatures dont nous croyions jusque-là pouvoir user en toute légitimité reposent non pas sur des sources vernaculaires mais, pour une large part, sur des assertions imposées par la communauté scientifique. Certains événements constituèrent des étapes-clés dans ce processus, en premier lieu le Congrès orientaliste de Chicago, organisé en 1893, et celui de Colombo, en 1950. On reste ébahi devant le rôle majeur joué par ceux que Todd LeRoy Perreira appelle les « zélateurs européens » (« *Europeans of zeal* »), ces ardents prosélytes anglais, allemands, australiens, parmi lesquels se trouvaient des orientalistes (Eugène Burnouf, Thomas William Rhys Davids, Hermann Oldenberg), d'improbables théosophes (Henry Steel Olcott), mais aussi des moines bouddhistes dont l'origine européenne se dissimulait sous un nom conventuel à couleur locale, et dont les plus représentatifs furent sans doute Ñānatiloka (*alias* Anton Walther Florus Gueth) et Ananda Metteyya (*alias* Charles Henry Allan Bennett), celui-là même qui imposa l'expression « bouddhisme *theravāda* » avec le sens qu'on lui connaît aujourd'hui (Kourilsky, 2014, p. 363-364).

Todd LeRoy Perreira discute longuement du rôle d'Ananda Metteyya dans la mise en circulation de l'expression « bouddhisme *theravāda* » (p. 548-559). Il cite d'emblée un article du *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 7 (juillet-décembre 1907), où

Ananda Metteyya se dit convaincu « du grand avenir qui attend *le pur Bouddhisme de l'école Theravada* (qui prévaut ici, à Ceylan et à Siam)... » (l'italique appartient à la citation), ce que Todd LeRoy Perreira commente de la façon suivante :

The importance of this passage is that the Buddhism described here as having a “great future” in Europe is identified for the first time as “Theravāda” – the “school of pure Buddhism (which prevails here [in Burma], Ceylon and Siam).” Here Theravāda is not delimited to an ancient collection of Pali canonical texts containing the actual word and doctrine of the Buddha or to a specific lineage – the five hundred “sanctified theras” who constituted the first synod after the Buddha’s death. The innovation here is not the term itself, but the way that it is deployed in this new context. So far as I can tell, this is the first explicit attempt to unify and particularize the living Buddhism of South and Southeast Asia with a term that is neither geographically misleading nor polemically insulting. On the eve of this momentous errand to England, the “living example” of Buddhism which Ananda Metteyya intends to embody and transplant to the West would be called neither “Southern” nor “Hīnayāna” but – Theravāda” (Todd LeRoy Perreira, 2012, p. 550).

Le terme « bouddhisme *theravāda* » que suggère Ananda Metteyya peut être vu comme un effort pour dépasser les fausses polémiques, et en ce sens on pourrait dire qu'il constitue en soi un progrès. Mais la question posée ici est plutôt celle de la valeur historique de cette expression pour désigner les premières fraternités bouddhiques. Si l'on veut mieux saisir le sens de cette discussion et la révolution qu'elle a provoquée, il me paraît important de rappeler le fait que les bouddhistes utilisent eux-mêmes différentes façons de parler des groupes qui les constituent. J'ai déjà expliqué ces distinctions dans le cadre du cours SCR-2108, *Le bouddhisme*, module 6, pour introduire à la distinction entre Petit et Grand Véhicule et ne pas confondre la notion de *yāna* avec celle de sectes ou fraternités (*nikāya*) et celle d'écoles de doctrine (*vāda*). Un bref rappel du sens de ces distinctions devrait éclairer l'enjeu qui se cache derrière les discussions récentes concernant l'appellation de « bouddhisme *theravāda* ».

Il fallait d'abord bien mettre en évidence le fait que les communautés bouddhiques, qu'il s'agisse d'hommes ou de femmes, sont régies par le Vinaya, c'est-à-dire la partie du Canon

bouddhique traitant de la discipline monastique¹. On parle des différents groupements dont est composé concrètement le Sangha ou la grande communauté bouddhique, et qui relèvent de ce Vinaya, comme de *nikâya*, un mot que l'on traduit souvent par sectes², et dont on parle plutôt maintenant comme de « fraternités ». Pour comprendre l'importance de ce plan juridique, rien de mieux que d'examiner brièvement l'*upasampadâ*, le rite par lequel un novice (celui qui a déjà quitté sa maison et qui s'initie à la nouvelle vie qu'il souhaite embrasser) est finalement pleinement accepté dans la communauté des *bhikshu*³. Le novice qui a l'âge requis de vingt ans doit se présenter devant un groupe d'au moins dix *bhikshu*, accompagné de son précepteur, muni d'un bol à aumônes et des trois vêtements réglementaires, et il doit formuler par trois fois sa demande d'admission dans la communauté. Si les *bhikshu* présents n'y voient aucune objection et qu'il n'y a aucune autre objection de la part des gens présents, on admet officiellement ce novice dans la communauté en notant l'heure exacte à laquelle celui-ci a été admis de façon à pouvoir déterminer son rang dans la communauté. Puis le nouveau *bhikshu* revêt l'habit qui sera désormais le sien et écoute la lecture des principales règles auxquelles il devra s'astreindre. En accédant à cette fraternité, ce *bhikshu* est désormais en mesure de célébrer avec ses confrères les diverses cérémonies qui définiront à l'avenir son nouveau statut, soit les jeûnes hebdomadaires, la récitation deux fois par mois d'une liste de règles tirée du Vinaya, la clôture de la retraite de mousson, etc. On voit par là qu'un *nikâya* est un groupe qui se définit par des règles de vie relevant d'un ensemble de textes bouddhiques officiels qu'on appelle le Vinaya, la discipline religieuse. Un *nikâya* ou fraternité est donc un groupe qui a un statut juridique. Ce n'est pas un ensemble aléatoire de croyants à un enseignement quelconque. Par conséquent, définir le bouddhisme le plus ancien, c'est idéalement remonter jusqu'aux premières lignées de *bhikshu* qui se sont formées conformément au

¹ Il y a dans le bouddhisme trois groupes de textes qui font autorité et qu'on appelle des « corbeilles » (*pitaka*) : la corbeille des Sûtra (ou sermons du Bouddha), la corbeille du Vinaya (ou textes de discipline monastique) et la corbeille de l'Abhidharma (textes de systématisation doctrinale).

² Le mot « secte » semble venir du latin *sequi* au sens de « suivre ». C'est, d'après *Le Littré*, l'« ensemble de personnes qui font profession d'une même doctrine ». C'est ainsi qu'il faudrait le comprendre quand on l'utilise pour parler des sectes du bouddhisme. Mais dans l'usage courant, on interprète ce mot à partir du verbe *secare*, couper, comme désignant ceux qui se sont coupés de l'enseignement majoritaire d'une communauté, ce qui n'est pas le sens qu'a ce terme en contexte bouddhique.

³ *Bhikshu* signifie littéralement « celui qui désire manger, mendiant ». La future moniale doit passer par un rituel similaire, mais différent, qu'il faudrait examiner à part, ce qui est inutile dans le cadre du présent propos.

Vinaya et tenter de percevoir comment, par la suite, ces lignées se sont divisées et ont essaimé ailleurs. Une tâche à proprement parler historiquement impossible à réaliser dans l'état de notre documentation et selon l'enquête menée par Rupert Gettin !

On peut en outre faire remarquer avec Louis Gabaude (2010) qu'en assimilant les religieux mendiants bouddhiques à des prêtres, les premiers interprètes occidentaux ont été portés par le fait même à assimiler le rite d'accession à la communauté des *bhikshu* à une « ordination » (c'est souvent ainsi qu'on traduit le mot *upasampadâ*), mais sans que cette ordination soit l'occasion de conférer au novice une responsabilité quelconque dans le Sangha ou de l'ordonner à une fonction précise, comme dans le cas de l'ordination sacerdotale dans le christianisme. L'*upasampadâ* n'est pas une « ordination », mais plutôt le rite qui permet à celui qui a précédemment été mis à part en quittant la vie de famille (*pravrajyâ*, rituel de sortie) d'entrer officiellement dans la vie de *bhikshu* ou religieux mendiant. On pourrait peut-être parler d'une « consécration » à l'état de *bhikshu*, suggère Gabaude. C'est également dire qu'en interprétant incorrectement le statut du *bhikshu*, en confondant l'*upasampadâ* avec une ordination sacerdotale, ce sont les premières lignées de *bhikshu* et les premières fraternités (*nikâya*) du bouddhisme que l'on idéalise et que l'on ne parvient pas à interpréter correctement.

Mais pour comprendre la complexité réelle du bouddhisme, il faut aussitôt ajouter que ces communautés ou fraternités (*nikâya*), tout en étant autonomes au plan juridique, ont été et sont continuellement des terrains fertiles pour toutes sortes de discussions touchant la doctrine. Les groupes de doctrine qui se sont développés à toute époque dans le bouddhisme se nomment à proprement parler des *vâda*. Et ces *vâda*, précise Jonathan Silk (2002, p. 364)⁴, se définissent d'abord par des méthodes intellectuelles et des enseignements communs. Ils n'ont pas en tant que tels d'existence institutionnelle. Comme les *bhikshu* font d'abord partie de *nikâya*, la réflexion doctrinale se fait forcément à l'intérieur des fraternités existantes ou par des individus qui en relèvent et qui sont plus

⁴ Jonathan Silk avait dit à la page précédente en parlant des *nikâya* (sectes ou fraternités) : « *all independent institutional groups in Indian Buddhism, as defined by their (at least pro forma) allegiance to their own governing Vinaya literature, are sects. The Buddhist Church in India is constituted by the sects* ». Puis en parlant des *vâda* ou écoles de doctrine, il ajoute : « *Schools are defined primarily by doctrinal characteristics, and are associations of those who hold to common teachings and follow the same intellectual methods, but they have no institutional existence* ».

doués pour cette tâche intellectuelle. Il s'agit de réflexions ou d'amorces de réflexions apparentées à celles que l'on trouve dans les textes d'*abhidharma* (ou de systématisation doctrinale) utilisés par chaque *nikâya*. Cela veut dire qu'il y a un inévitable chevauchement entre *vâda* (école ayant une doctrine spécifique) et *nikâya* (un groupement spécifique défini par le *vinaya*). Quand on parle des dix-huit sectes ou fraternités (*nikâya*) qu'est devenue la communauté bouddhique primitive, il n'est pas non plus toujours possible de savoir si l'on se situe uniquement au plan juridique ou s'il ne s'agirait pas aussi d'écoles de doctrine (*vâda*). Au plan de la réflexion, les *nikâya* que l'on trouve par exemple au Sri Lanka privilégient l'analyse et multiplient par le fait même les distinctions (ce sont des *vibhajjavâdin*). En tout état de cause, on peut en conclure que le terme *theravâda* est insuffisant à les définir.

Quant aux *yâna*, un mot que l'on a pris l'habitude de traduire par « véhicule », ce sont littéralement des « moyens pour avancer ». Mais le mot peut signifier aussi bien une voie qu'un véhicule. Le Mahâyâna, c'est à la fois « la grande route » et un « grand véhicule », un grand moyen de progression. Cette distinction de différentes voies ou différents véhicules concernent en fait les motivations profondes de la personne qui s'engage dans une communauté ou qui réfléchit aux implications philosophiques de son adhésion à l'enseignement du Bouddha. Il s'agit à proprement parler de la libération, plus précisément de la façon d'interpréter cette libération, ou encore du modèle de libération qu'entend suivre le *bhikshu* ou la *bhikshunî*. Il semble qu'assez rapidement, il y ait eu deux modèles concurrents d'accomplissement bouddhique. Les uns suivaient la voie de l'*arhat*, c'est-à-dire de celui qui a, par ses actions passées, mérité (ARH = mériter) de faire l'expérience du *nirvâna* ; les autres choisissaient de suivre plutôt la voie du *bodhisattva*, c'est-à-dire de celui qui entend pratiquer les mêmes vertus que celles que pratiquait le futur Bouddha avant d'atteindre l'éveil. Cette distinction définit deux grandes tendances à l'intérieur du bouddhisme, ou bien encore deux esprits différents qui ont fini par influencer tant les fraternités (*nikâya*) que les écoles de pensée (*vâda*), et par contribuer à transformer tant le plan juridique que le niveau doctrinal. Disons simplement que le modèle de l'*arhat* l'a emporté au Sri Lanka et en Asie du Sud-Est, tandis que le modèle du *bodhisattva* a triomphé en Chine et au Japon. Ce qui veut dire que le modèle de l'*arhat*, c'est-à-dire du *bhikshu* ou de la *bhikshunî* en quête de *nirvâna*, un idéal certainement plus exigeant et plus

élitiste, demeure à l'horizon de toutes les fraternités méridionales, tandis que le Grand Véhicule définit un nouveau style de bouddhisme, une sorte de grand mouvement qui recouvre une plus grande variété de pratiques salvifiques, et qui se trouve à englober les fraternités bouddhiques et les écoles de doctrine qui ont fleuri dans les régions septentrionales.

On comprend maintenant mieux la portée de l'expression « bouddhisme *theravāda* ». D'un point de vue historique, il y a eu des *thera*, c'est-à-dire des Anciens, des aînés dans la voie bouddhique. Le terme, en tant que tel, définit le fait que les premières fraternités relevaient de la foi des premiers *thera* qui se sont réunis au lendemain de la mort de leur maître. S'il est vrai que les fraternités bouddhiques relèvent du Vinaya, c'est-à-dire de la discipline spécifique à laquelle les *bhikshu* et *bhikshunī* se soumettent, il faut convenir que ce terme ne dit rien de la façon dont des lignées bouddhiques se sont créées et se sont répandues. L'expression « bouddhisme *theravāda* » continuera sans doute à s'employer parce qu'on s'est mis à l'utiliser pour désigner, à l'intérieur du « bouddhisme courant », diverses fraternités qui se sont développées en Asie du Sud depuis surtout une centaine d'années, et pour exalter l'authenticité du bouddhisme qui s'y est transmis. Les recherches qui viennent d'être évoquées nous obligent cependant à limiter l'utilisation de cette expression à certaines fraternités qui se sont développées à l'époque contemporaine.

Travaux cités (présentés dans l'ordre de leur parution)

Richard Gombrich (1988), *Theravāda Buddhism: a social history from ancient Benares to modern Colombo*, Psychology Press & Routledge, plusieurs rééditions.

Jonathan A. Silk (2002). « What, if Anything, is Mahāyāna Buddhism? Problems of Definitions and Classifications », *Numen* 49, n° 4, p. 355-405.

Peter Skilling (2004), « Ubiquitous and Elusive : in Quest of Theravāda », communication présentée à la conférence *Exploring Theravāda Studies: Intellectual Trends and the Future of a Field of Study*, organisée par Guillaume Rozenberg et Jason A. Carbine à la National University of Singapore.

André Couture, « Le bouddhisme. SCR-2108 [SCR-16064]. Guide d'apprentissage », Québec, Université Laval, 2008.

Peter Skilling (2009), « Theravāda in History », *Pacific World: Journal of the Institute of Buddhist Studies*, 11, p. 61-93.

Louis Gabaude (2010) « Note sur l'“ordination” sans ordre des arbres et des forêts », *Oséanie, Sciences humaines en Asie du Sud-Est*, 25, p. 91-125.

Peter Skilling, Jason A. Carbine, etc., eds. (2012), *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai, Silkworm Books.

Rupert Gethin (2012), « Was Buddhaghosa a Theravādin? Buddhist Identity in the Pali Commentaries and Chronicles », dans Peter Skilling, etc., *How Theravāda is Theravāda?...*, p. 1-63.

Todd LeRoy Perreira (2012), « Whence Theravāda? The Modern Genealogy of an Ancient Term », dans Peter Skilling, etc., *How Theravāda is Theravāda?...*, p. 443-571.

Grégory Kourilsky (2014), « Le “bouddhisme *theravāda*”, cette autre invention de l'Occident », compte rendu de Peter Skilling, Jason A. Carbine, etc. eds., *How Theravāda is Theravāda? Exploring Buddhist Identities*, Chiang Mai, Silkworm Books, 2012, *Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient*, 100, p. 361-368.