

Vedanta et bouddhisme. Une étude comparative

Helmuth von Glasenapp¹

Traduit de l'anglais par Alain Durel

Le Vedanta et le bouddhisme sont les points d'orgue de la pensée philosophique indienne. Ayant germés dans le même sol spirituel, ils partagent de nombreuses idées fondamentales : tous deux affirment que l'univers développe une succession périodique d'apparition, de manifestation et de disparition, et que ce processus est sans commencement ni fin. Ils croient en la causalité qui lie le résultat d'une action à sa cause (*karma*), ainsi qu'en la renaissance conditionnée par ce lien. Tous deux sont convaincus du caractère transitoire, et donc douloureux, de l'existence individuelle dans le monde ; ils espèrent parvenir progressivement à une connaissance rédemptrice par le renoncement et la méditation et ils assument la possibilité d'un état de béatitude et de sérénité, dans lequel toutes les imperfections du monde ont disparues pour toujours. La forme originale de ces deux doctrines présente cependant un fort contraste. Le Vedanta primitif, formulé dans la plupart des *Upanishads* anciennes et moyennes, dans certains passages du *Mahabharata* et des *Puranas* - et toujours vivant aujourd'hui (bien que grandement modifié) comme base de plusieurs systèmes hindous - enseigne un *ens realissimum* (une entité supérieure) comme cause première de toute existence, de laquelle toutes choses sont nées et avec laquelle elles se confondent, temporairement ou pour toujours.

Le contraste est grand entre la métaphysique moniste du Vedanta et la philosophie pluraliste du Flux que professe le bouddhisme primitif des textes pali qui, jusqu'à nos jours, prospère à Ceylan, en Birmanie et au Siam. Cette philosophie enseigne que, dans toute la réalité empirique, il n'y a rien qui persiste ; ni les substances matérielles ni les substances mentales n'existent indépendamment les unes des autres ; il n'y a aucune entité originelle ou être primordial sous quelque forme que ce soit que l'on puisse imaginer, à partir duquel ces substances se seraient développées. Au contraire, le monde multiple des éléments mentaux et matériels naît uniquement de la coopération causale des facteurs transitoires de l'existence (*dharmas*) qui dépendent fonctionnellement les uns des autres, c'est-à-dire que l'univers matériel et mental naît de la rencontre de forces qui, selon les bouddhistes, ne peuvent se réduire à autre chose. Il est donc évident que la délivrance du *Samsara*, c'est-à-dire le cycle d'existence chargé de douleur, ne peut consister en la réabsorption dans un Absolu éternel qui

¹« Le présent traité du professeur Dr. H.V. Glasenapp (1891-1963) a été choisi pour être réimprimé en raison notamment de l'excellente élucidation de la doctrine d'*anatta* qu'il contient. Le traité, dans son original allemand, est paru en 1950 dans les Actes de l'"*Akademie der Wissenschaften and Literatur*" (Académie des sciences et des lettres). La présente sélection de cet original est basée sur les traductions abrégées publiées dans "*The Buddhist*", Vol. XXI, No. 12 (Colombo 1951). Une sélection et une traduction différentes ont également été partiellement utilisées dans "*The Middle Way*", Vol. XXXI, No. 4 (Londres 1957). L'auteur de ce traité fut un éminent indianiste de l'Allemagne de l'Ouest de l'Université de Königsberg, qui occupa ensuite la chaire d'indologie de l'Université de Tübingen. Parmi ses nombreuses publications savantes figurent des livres sur le bouddhisme, l'hindouisme, le jainisme et la religion comparée. » Note de la Buddhist Publication Society.

serait à la base de toute manifestation, mais ne peut être réalisée que par une extinction complète de tous les facteurs qui conditionnent les processus constituant la vie et le monde². Le *Nirvana* bouddhiste n'est donc pas la terre primordiale ou l'essence éternelle, qui serait à la racine de toutes les choses et formes suscitées dans le monde (le *Brahman* des *Upanishads*), mais, au contraire, l'inverse de tout ce que nous savons, quelque chose de complètement différent qui doit être qualifié de « rien » par rapport au monde, mais qui est vécu comme la félicité suprême par ceux qui l'ont atteint (*Anguttara Nikaya, Navaka-nipata* 34). Les védantistes et les bouddhistes ont été pleinement conscients du fossé qui sépare leurs doctrines, un fossé qui ne peut être comblé. Selon le *Majjhima Nikaya, Sutta* 22, une doctrine qui proclame " Le monde et le Soi sont le même. Je le serai après la mort ; impérissable, permanent, éternel !" (Brh. UP. 4, 4, 4, 13³), a été conçu par le Bouddha comme une doctrine parfaitement insensée. De l'autre côté, la *Katha-Upanishad* (2, 1, 14) ne voit pas de voie de délivrance dans la théorie bouddhiste des *dharmas* (processus impersonnels) : « celui qui suppose une profusion de détails se perd comme l'eau de pluie sur une pente de montagne ; le vrai sage, cependant, doit réaliser que son *Atman* fait corps avec l'*Atman* universel et que le premier, purifié des déchets, est en voie d'assimilation avec celui-ci, tout comme de l'eau claire versée dans l'eau claire devient une avec elle, sans distinction ».

Le Vedanta et le bouddhisme vivent côte à côte depuis si longtemps qu'il est évident qu'ils ont dû s'influencer mutuellement. La forte prédilection de l'esprit indien pour une doctrine d'unité universelle (monisme) a conduit les représentants du *Mahayana* à concevoir le *Samsara* et le *Nirvana* comme deux aspects de la même et unique réalité ultime ; pour Nagarjuna le monde empirique est une simple apparence, car tous les *dharmas* manifestés en lui sont périssables et conditionnés par les autres *dharmas*, sans avoir aucune existence indépendante propre. Seul le "Vide" indéfinissable (*sunyata*) constitue la véritable réalité, qui doit être « saisie » dans la méditation et réalisée dans le *Nirvana*.

Cette Doctrine dite « médiane » de Nagarjuna reste fidèle au principe bouddhiste selon lequel il ne peut y avoir nulle part de substance, dans la mesure où ce dernier voit la dernière unité comme une sorte d'abîme, caractérisé seulement négativement, qui n'a aucune relation génétique avec le monde. Asanga et Vasubandhu, cependant, dans leur doctrine de « la conscience seulement », ont abandonné le principe bouddhiste consistant à nier une réalité positive à la racine de tous les phénomènes et, ce faisant, ils se sont rapprochés du Vedanta. Pour cette école mahayaniste du Yogacaras, la plus haute réalité est un élément spirituel pur et indifférencié qui représente le substrat non relatif de tous les phénomènes. Certes, ils n'affirment pas, comme le fait le Vedanta (plus ancien), que l'*ens realissimum* (l'essence la

² La notion d'extinction mériterait ici une plus grande élucidation, faute de quoi elle pourrait être interprétée dans le sens d'une annihilation, point de vue que le Bouddha a toujours fermement rejeté.

³ Si la référence est bien *Brihadaranyaka Upanishad* (4, 4, 4, 13), le texte dit plutôt : « Celui qui a réalisé et connu intimement le Soi qui est entré dans ce lieu périlleux et perplexe (le corps), est le créateur de l'univers, car il est le créateur de tout. Tout est son Soi et lui, encore une fois, est le Soi de tous. » Même si cette citation est assez éloignée de celle que donne le professeur Glasenapp, son sens ne contredit pas le raisonnement de l'indianiste (Note du traducteur).

plus élevée) est identique à l'univers, la relation entre les deux étant plutôt définie comme étant « ni différente ni non différente ». Ce n'est que dans les systèmes bouddhistes ultérieurs de l'Extrême-Orient que la conscience absolue et indivise est considérée comme la base du monde multiple des phénomènes. Mais contrairement au Vedanta plus ancien, il n'est jamais soutenu que le monde soit un épanouissement de l'Absolu immuable, éternel et bienheureux ; la souffrance et les passions, manifestes dans le monde de la pluralité, sont plutôt liées à l'illusion du monde.

D'autre part, les doctrines de la philosophie bouddhiste ultérieure ont eu une influence considérable sur le Vedanta. Il est bien connu que Gaudapada et d'autres représentants du Vedanta ultérieur, ont enseigné un acosmisme illusionniste, pour lequel la Réalité véritable n'est que "l'esprit universel éternellement pur, éternellement éveillé, éternellement libéré" alors que toute manifestation n'est qu'illusion ; le *Brahman* ne s'est donc pas développé en monde, comme l'affirme le vieux Vedanta, mais il forme seulement le fond interchangeable du monde, comparable à un écran blanc sur lequel apparaissent les images en mouvement d'un irréel théâtre d'ombres.

A mon avis, il y a eu plus tard, surtout depuis l'ère chrétienne, beaucoup d'influence mutuelle du Vedanta et du bouddhisme, mais à l'origine les systèmes sont diamétralement opposés l'un à l'autre. La doctrine védantique de l'*Atman* et celle, bouddhiste, du *Dharma* s'excluent mutuellement. Le Vedanta tente d'établir un *Atman* comme base de tout, tandis que le Bouddhisme soutient que tout dans le monde empirique n'est qu'un courant mouvant de *dharmas* (processus impersonnels et évanescents) qui doit donc être caractérisé comme *anatta*, c'est-à-dire dénué de soi persistant, sans existence propre indépendante.

Des érudits ont essayé à maintes reprises de prouver un lien plus étroit entre le bouddhisme primitif des textes pali et les Vedanta des *Upanishads* ; ils ont même essayé d'interpréter le bouddhisme comme un développement ultérieur de la doctrine l'*Atman*. Il y a, par exemple, deux livres qui manifestent cette tendance : *The Vedantic Buddhism of the Buddha*, par J.G. Jennings (Oxford University Press, 1947), et en langue allemande, *The Soul Problem of Early Buddhism*, par Herbert Guenther (Konstanz 1949).

La différence essentielle entre la conception de la délivrance dans le Vedanta et dans le Bouddhisme Pali réside dans les idées suivantes : le Vedanta voit la délivrance comme la manifestation d'un état qui, bien qu'obscurci, existe depuis des temps immémoriaux ; pour le Bouddhiste, en revanche, le *Nirvana* est une réalité qui diffère complètement de tous les *dharmas* manifestés dans le *Samsara*, et qui ne devient effective que s'ils sont abolis. En résumé : le Vedantin veut pénétrer jusqu'à l'ultime réalité qui demeure en lui comme une essence immortelle, ou semence, d'où tout est issu. De son côté, l'adepte du bouddhisme pali espère, en abandonnant complètement toute corporéité, toute sensation, toute perception, toute volition et tout acte de conscience, réaliser un état de félicité qui est radicalement différent de tout ce qui existe dans le *Samsara*.

Après ces remarques introductives, nous allons maintenant discuter systématiquement de la relation entre le bouddhisme originel et le Vedanta.

(1) Tout d'abord, nous devons clarifier dans quelle mesure une connaissance des textes upanishadiques peut être supposée dans les écritures canoniques Pali. Les cinq anciens *Upanishads* en prose sont, pour des raisons de contenu et de langue, généralement considérés comme pré-bouddhistes. Les plus récentes *Upanishads*, en tout cas celles qui commencent à partir de la *Maitrayana*, ont certainement été écrits à une époque où le bouddhisme existait déjà.

Le nombre de passages du canon de Pali traitant des doctrines des *Upanishads* est très faible. Il est vrai que le bouddhisme primitif partage de nombreuses doctrines avec les *Upanishads* (*karma*, renaissance, libération par la claire vision), mais ces principes étaient si largement ancrés dans les cercles philosophiques de l'époque que nous ne pouvons plus considérer les *Upanishads* comme la source directe dont le Bouddha se serait inspirée. La préoccupation métaphysique particulière des *Upanishads*, l'identité de l'individu et de l'*Atman* universel, n'a été mentionnée et rejetée que dans quelques passages des premiers textes bouddhistes, par exemple dans la phrase du Bouddha citée précédemment. Rien ne montre mieux la grande distance qui sépare le Vedanta et les enseignements du Bouddha que le fait que les deux concepts principaux de la sagesse upanishadique, *Atman* et *Brahman*, n'apparaissent nulle part dans les textes bouddhistes avec le sens clair et distinct d'un "fondement primordial du monde, noyau de l'existence, *ens realissimum* (substance vraie)," ou similaire. Comme cela vaut également pour la littérature des Jaina, il faut supposer que le Vedanta primitif n'avait pas beaucoup d'importance en Magadha, à l'époque du Bouddha et du Mahavira⁴, sinon l'opposition contre lui aurait laissé des traces plus distinctes dans les textes de ces deux doctrines.

(2) Il est d'une importance décisive pour examiner la relation entre le Vedanta et le bouddhisme, d'établir clairement le sens des mots *atta* et *anatta* dans la littérature bouddhiste.

Le sens du mot *attan* (nominatif : *atta* ; sanskrit : *atman*, nominatif : *atma*) se divise en deux groupes : (1) dans l'usage quotidien, *attan* ("soi") sert à désigner sa propre personne, et possède la fonction d'un pronom réflexive. Cet usage est, par exemple, illustré dans le 12ème chapitre du *Dhammapada*. En tant que terme philosophique, *attan* désigne l'âme individuelle telle qu'assumée par les Jaina et d'autres écoles, mais rejetée par les bouddhistes. Cette âme individuelle était considérée comme une monade spirituelle éternelle et immuable, parfaite et bienheureuse par nature, bien que ses qualités puissent être temporairement obscurcies par sa relation avec la matière. Partant de ce point de vue « hétérodoxe », les bouddhistes comprennent en outre par le terme "soi" (*atman*) toute entité individuelle éternelle et immuable, en d'autres termes, ce que la métaphysique occidentale appelle une "substance" : "quelque chose qui existe en soi et par soi, étant ni dépendant ou inhérent à quelque chose d'autre." Dans l'usage philosophique des bouddhistes, l'*attan* est donc toute entité dont les autres sectes supposent à tort qu'elle existe indépendamment de tout le reste, et qu'elle tire son existence de sa propre force.

⁴ Fondateur du Jainaisme.

Le mot *anattan* (nominatif : *anatta*) est un nom (sanskrit : *anatma*) et signifie " non-soi " dans le sens d'une entité non indépendante. Le mot *anatman* trouve sa signification dans "ce qui n'est pas l'âme (ou l'Esprit)", également dans les sources brahmaniques sanskrites (*Bhagavadgita*, 6,6 ; Shankara, *Brahma Sutra* I, 1, 1, 1, Bibl, Indica, p 16 ; *Vedantasara*, section 158). Son utilisation fréquente dans le bouddhisme s'explique par la préférence caractéristique du bouddhiste pour les noms négatifs. Des expressions comme *rupam anatta* doivent donc être traduites par "la corporéité est un non-soi", ou "la corporalité n'est pas une entité indépendante".

Comme adjectif, le mot *anattan* (comme parfois *attan* aussi ; voir *Dhammapada* 379 ; Geiger, Pali Lit., Section 92) passe du consonantique à la déclinaison en « a » ; *anatta* (voir sanskrit *anatmaka*, *anatmya*), par exemple, *Samyutta* 22, 55, 7 PTS III p. 56), *anattam rupam... anatte sankare... anatte sankare... na pajanati* ("il ne sait pas que la corporalité est sans soi,... que les formations mentales sont sans soi"). Le mot *anatta* se traduit donc ici par "ne pas avoir la nature d'un soi, non indépendant, sans soi (persistant), sans substance (éternelle)", etc. Le passage *anattam rupam anatta rupan ti yathabhutam na pajanati* doit être rendu : « En ce qui concerne la corporéité comme n'ayant pas la nature d'un soi, il ne sait pas selon la vérité : « La corporéité est un non-soi (pas une entité indépendante). » Le nom *attan* et l'adjectif *anatta* peuvent tous deux être rendus par "sans soi, sans essence indépendante, sans noyau persistant", puisque les bouddhistes eux-mêmes ne font aucune différence dans l'utilisation de ces deux formes grammaticales. Cela devient particulièrement évident dans le cas du mot *anatta*, qui peut être un nom singulier ou pluriel. Dans l'expression bien connue *sabbe sankhara anicca... sabbe dhamma anatta* (Dhp. 279), "tous les facteurs conditionnés de l'existence sont transitoires... tous les facteurs qui existent (*Nirvana* inclus) sont sans soi", c'est sans doute un nom pluriel, car la version sanskrit dit *sarve dharma anatmanah*.

Le fait que la doctrine d'*anatta* ne vise qu'à affirmer qu'un *dharma* est "vide de soi" est évident dans le passage du *Samyutta Nikaya* (35, 85 ; PTS IV, p.54) où il est dit *rupa sunna attena va attaniyenava*, "les formes sont vides de soi (d'une essence indépendante) et de tout ce qui concerne un soi (ou semblable à un soi)".

Là où Guenther a traduit *anattan* (ou *anatta*) par "pas le Soi", il faut traduire "un soi", parce que dans le canon Pali le mot *atman* n'apparaît pas dans le sens d' « âme universelle ».

(3) Il n'est pas nécessaire de supposer que l'existence de monades indestructibles est une condition nécessaire pour croire en la vie après la mort. L'idée qu'une âme substantielle, éternelle, immortelle et persistante serait la condition *sine qua non* de la renaissance peut être réfutée par le simple fait que non seulement dans les *Upanishads* plus anciennes, mais aussi chez Pythagore et Empédocle, la renaissance est enseignée sans la supposition d'une substance impérissable.

(4) Guenther ne peut étayer son point de vue que par des traductions arbitraires qui contredisent l'ensemble de la tradition bouddhiste. Ceci est particulièrement évident dans les passages où il affirme que "le Bouddha signifiait la même chose pour le *Nirvana* et l'*Atman*" et que "le *Nirvana* est la vraie nature de l'homme". Car dans *Udana* 8,2, le *Nirvana* est

expressément décrit comme *anattam*, ce qui est rendu à juste titre par le commentaire de Dhammapala (p. 21) comme *atta-virahita* (sans soi), et dans le *Vinaya V*, p. 86, le *Nirvana* est dit être, tout comme les facteurs conditionnés d'existence (*sankhata*), "sans soi" (p. 151). L'équation *atman=nirvana* ne peut pas non plus être prouvée par l'expression bien connue *attadipa viharatha, dhammadipa*, car, que *dipa* signifie ici "lampe" ou "île de délivrance", ce passage ne peut désigner que les moines prenant refuge en eux-mêmes et dans la doctrine (*Dhamma*), et *attan* et *dhamma* ne peuvent être interprétés comme *nirvana*. De même, il est tout aussi absurde de traduire *Dhammapada* 160 : *atta hi attano natho* par : " Le Nirvana est pour un homme le chef " (p. 155) ; car le chapitre ne concerne que l'idée que nous devons nous efforcer et nous purifier. Sinon Guenther devrait traduire dans le verset 161 suivant, *attana va katam papam attajam attasambhavam* : "Par le *Nirvana* le mal se fait, il naît du *Nirvana*, il a son origine dans le *Nirvana*." Il est évident que ce type d'interprétation doit entraîner des conséquences manifestement absurdes.

(5) A ma connaissance, il n'y a pas un seul passage dans le canon Pali où le mot *atta* est utilisé dans le sens de l'*Atman* upanishadique⁵. Ce n'est pas surprenant, puisque le mot *atman*, courant dans tous les systèmes philosophiques indiens, a le sens d' « âme universelle, *ens realissimum*, absolu » exclusivement dans le Vedanta panenthéistique et théopanistique, mais avec ce sens il est inconnu de toute autre doctrine brahmanique et non-bouddhiste. Pourquoi, alors, devrait-il avoir une signification védantique dans le bouddhisme ? Pour autant que je sache, le Nyaya, le Vaïśeṣika, le Sankhya classique, le Yoga, le Mimamsa, ou le Jaïnisme n'ont jamais eu l'idée de donner au terme *atman* une interprétation védantique.

(6) Le fait que dans le canon de Pali tous les phénomènes mondains sont dits *anatta* a incité certains savants occidentaux à chercher un *Atman* dans le bouddhisme. Par exemple, le "grand syllogisme" suivant a été formulé par George Grimm : "Tout ce que je perçois comme apparaissant et disparaissant et qui me fait ainsi souffrir en raison même de cette impermanence, ne peut être mon ego. Maintenant, je perçois que tout ce que je peux connaître en moi et autour de moi, apparaît, disparaît et me fait souffrir à cause de son impermanence. Par conséquent, mon ego n'est pas connaissable." Et Grimm d'en conclure qu'il doit y avoir un ego substantiel et éternelle qui soit libre de toute souffrance, et surtout de toute connaissance. C'est une conclusion hâtive. En enseignant qu'il n'y a nulle part dans le monde un *Atman* qui persiste, le Bouddha n'a pas affirmé qu'il doive y avoir un *Atman* transcendantal (c'est-à-dire, un Soi au-delà du monde). Ce genre de logique ressemble à celle d'une certaine secte chrétienne qui vénère ses maîtres comme des "Christs sur la terre", et tente de prouver l'existence simultanée de plusieurs Christs à partir de Marc 13,22, où il est dit : "De faux Christs et de faux prophètes surgiront" ; car, s'il y a de faux Christs, il doit aussi y avoir de vrais Christs !

Le déni d'un *Atman* impérissable est un point commun à tous les systèmes de l'Hinayana et du Mahayana, et il n'y a donc aucune raison de supposer que la tradition bouddhiste, unanime sur

⁵ Sauf dans quelques passages le rejetant, comme celui cité par l'auteur : "le monde et soi-même sont identiques" ; voir aussi *Sutta-nipata*, v 477 ; et l'une des six croyances égocentriques rejetées dans le *Majjh. 2* : "Par le soi je perçois le soi" (*attana va attanam sanjanamit'titi*).

ce point, se soit écartée de la doctrine originale du Bouddha. Si le Bouddha, contrairement à la tradition bouddhiste, avait proclamé un *Atman* transcendantal, l'une des sectes les plus anciennes en aurait conservé un souvenir. Il est remarquable que même les Pudgalavadins, qui assument une sorte d'âme individuelle, ne fassent jamais appel à des textes dans lesquels on proclame un *Atman* en ce sens. Celui qui prône une telle conception révolutionnaire des enseignements du Bouddha, a aussi le devoir de montrer comment une telle transformation complète a commencé et s'est développée, soudainement ou progressivement. Mais aucun de ceux qui prônent la théorie de l'*Atta* n'a pris la peine de se conformer à cette exigence indispensable pour un historien.

(7) Outre les raisons susmentionnées, il existe d'autres motifs qui vont à l'encontre de l'hypothèse selon laquelle le Bouddha a identifié l'*Atman* et le *Nirvana*. Il serait tout à fait incompréhensible que le Bouddha ait utilisé une expression qui n'est pas du tout adaptée au *Nirvana* et qui n'aurait suscité que des malentendus chez ses auditeurs. S'il est vrai que le *Nirvana* partage avec la conception védique de l'*Atman* la qualification de paix éternelle dans laquelle les libérés entrent pour toujours⁶, en revanche, l'*Atman* est, du point de vue brahmanique, quelque chose qui peut être vécu psychiquement de façon consciente, ce qui n'est pas valable pour le *Nirvana*. De plus, le *Nirvana* n'est pas, comme l'*Atman*, la terre primordiale ou le principe divin du monde (*Aitareya Up.* 1,1), ni ce qui préserve l'ordre dans le monde (*Brhadar. Up.* 3,8,9) ; il n'est pas non plus la substance d'où tout évolue, ni le noyau de tout élément matériel.

(8) Depuis les recherches scientifiques d'Otto Rosenberg (publiées en russe en 1918 et en allemand en 1924), Th. Stcherbatsky (1932), et le grand travail de traduction de l'*Abhidharmakosa* par Louis de la Vallée Poussin (1923-1931), il ne peut plus y avoir aucun doute sur le principe fondamental de la philosophie bouddhiste. A la lumière de ces recherches, toutes les tentatives visant à donner à l'*Atman* une place dans la doctrine bouddhiste, semblent être assez dépassées. Nous savons maintenant que toutes les écoles Hinayana et Mahayana sont basées sur la théorie du non-soi (*anatma-dharma*). Cette théorie explique le monde par la coopération causale d'une multitude de facteurs transitoires (*dharma*), qui se manifestent dans une dépendance fonctionnelle mutuelle. Cette théorie soutient que tout le processus de libération consiste en la tranquillisation de ces facteurs qui surgissent et disparaissent sans cesse. Ce processus de libération requiert cependant, en dehors de la conduite morale (*sila*) et de la concentration méditative (*samadhi*), l'idée (*prajna*) que tous les facteurs conditionnés de l'existence (*samskara*) sont transitoires, sans existence indépendante permanente, et donc soumis à la douleur et la souffrance. Le *Nirvana* que le saint expérimente déjà dans cette vie, et dans lequel il entre pour toujours après la mort, est certes une réalité (*dharma*), mais comme il ne surgit ni ne disparaît, il n'est soumis à aucune souffrance, et se distingue ainsi de toutes les réalités conditionnées. Le *Nirvana* étant un *dharma*, il est également *anatta* (dénué de soi), tout comme les *dharmas* conditionnés et transitoires du *Samsara* qui, étant causés par des volitions (c'est-à-dire des énergies produisant

⁶ Il nous paraît excessif de parler d'une entrée dans le Nirvana car *personne* – à proprement parler - n'entre dans le *Nirvana* (note du traducteur). Ce qui ne signifie pas pour autant une annihilation.

du *karma*), sont eux-mêmes également appelés *samskara*. Comme eux, le *Nirvana* n'est pas une entité individuelle qui pourrait agir indépendamment. C'est l'idée de base de tout le système que tous les *dharmas* sont dépourvus d'*Atman*, c'est pourquoi nous ne pouvons supposer sans raisons convaincantes que le Bouddha lui-même ait pensé quelque chose de différent de ce que, depuis plus de deux mille ans, ses disciples ont considéré comme la quintessence de leur doctrine.