

Le saṃsāra et la libération dans les religions indiennes

Mémoire réalisé par
David De Meyer

Promoteur
Philippe Cornu

Lecteurs
Benoît Bourguine
Bernard Stevens

Année académique 2019-2020
Master en sciences des religions, à finalité approfondie

Je déclare sur l'honneur que ce mémoire a été écrit de ma main, sans avoir sollicité d'aide extérieure illicite, qu'il n'est pas la reprise d'un travail présenté dans une autre institution pour évaluation, et qu'il n'a jamais été publié, en tout ou en partie. Toutes les informations, idées et phrases empruntées ou faisant référence à des sources primaires ou secondaires sont référencées adéquatement selon la méthode universitaire en vigueur.

Je déclare avoir pris connaissance et adhérer au Code de déontologie pour les étudiants en matière d'emprunts, de citations et d'exploitation de sources diverses et savoir que le plagiat constitue une faute grave.

Ce mémoire est dédié à Amandine et à Ruben pour leur patience et indéfectible soutien, et à Manya pour toutes ces années d'encouragements, son aide stratégique afin de pouvoir concrétiser ce projet, mais surtout d'y avoir toujours cru.

« L'origine de la souffrance est aussi l'origine de la libération. »¹

J.-M. Vivenza

*« Loi, Créateur, Rétributeur, Destinée, Auteur, Dispensateur, karman
antérieur et Dieu ne sont que différents noms pour désigner le karman. »*

Ādipurāṇa (IV.37)²

*« Je te le dis en vérité, tu n'en sortiras pas avant d'avoir
remboursé jusqu'au dernier centime. »*

Matthieu (5, 26)

¹ J.-M. VIVENZA, *Nâgârjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Édition Albin Michel, 2001, p. 22.

² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma. Its Origin and Development in Brāhmanical, Buddhist and Jaina Traditions*, Delhi, Motilal Barnasidass, 1997, p. 44, 241.

Table des matières

Avant-propos	v
Introduction	1
Chapitre I. L'hindouisme	11
I.1. Saṃsāra	11
I.2. Karman	19
I.3. Mukti	27
Chapitre II. Le jaïnisme	33
II.1. Saṃsāra	33
II.2. Karman	41
II.2.A. Ghāthiyā	41
II.2.B. Aghāthiyā	45
II.2.C. Schéma récapitulatif	48
II.3. Mokṣa	49
II.3.A. Labdhi	49
II.3.B. Guṇasthāna	50
Chapitre III. Le bouddhisme	58
III.1. Saṃsāra	58
III.2. Karman	65
III.3. Nirvāṇa	72
Conclusion	77
Bibliographie	86

Avant-propos

Dans le titre de ce mémoire, nous avons choisi d'utiliser le terme « religion » plutôt que « spiritualité », « philosophie » ou encore « pensée ». Nous entendrons le terme « religion » dans sa compréhension commune puisqu'une définition de la religion se doit de prendre en compte autant les usages courants du terme qu'un usage arbitraire et subjectif établi par la délimitation de l'analyse scientifique¹. Ce choix se fonde sur une approche qui présente la religion comme un système du don à trois dimensions² qui convient à l'étude de l'hindouisme, du jaïnisme et du bouddhisme abordés ici. La première dimension du don est *verticale*. Elle est déterminée par la manifestation d'un événement fondateur apodictique, qui a tracé une orientation ou a décidé d'une conduite³, mais aussi par la recherche de la transcendance pure entre ce monde-ci et le monde autre⁴. La deuxième dimension, *horizontale*, est caractérisée par un système du don entre les pairs, les frères, les cotribules et les coreligionnaires, oscillant du clan à l'humanité, car le religieux joue dans la création de l'identité du groupe ; et la troisième dimension, *longitudinale*, enfin — ou d'abord —, est un système du don articulé selon le principe de transmission aux descendants ou de dettes aux ancêtres du groupe ou de la foi, d'échanges entre les vivants et les morts⁵. Puisque tous les grands systèmes du religieux semblent articuler plus ou moins étroitement ces trois systèmes du don⁶, nous nous reposerons sur cette définition de la religion. Aussi, si la présence des sacrifices dans les *Veda* ou dans le culte de Kālī, des dieux, d'êtres surhumains ou d'entités invisibles, des prières ou encore de la quête sotériologique peut certainement faire l'objet d'un discours philosophique, le développement de l'attitude croyante et ses motivations ne sont toutefois pas proprement philosophiques. Si R. Otto a exposé la présence de rationalité — certes en corrélation avec l'élément non rationnel qu'est la divinité — dans l'attitude du croyant, c'était pour qualifier cette disposition d'esprit de « religieuse » et non de

¹ N. MEYLAN, *Qu'est-ce que la religion ?*, Genève, Labor et Fides, 2019, p. 14, 18.

² C. TAROT, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, p. 469-494 (p. 486), en ligne : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-469.htm> (consulté le 21 mars 2020).

³ M. ELIADE, *Le sacré et le profane*, Paris, Éditions Gallimard, 1965, p. 30.

⁴ C. TAROT, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », p. 486.

⁵ *Id.*

⁶ *Id.*

« philosophique »⁷. R. Otto explicite que « si les prédicats rationnels sont généralement au premier plan, ils ne sauraient épuiser l'idée de la divinité, car ils se rapportent précisément à un élément qui n'est pas rationnel »⁸. Pas plus que « philosophie », le terme « pensée » ne permet de se dégager de l'espace cognitif, or une attitude religieuse engendre des actes dont il sera question dans cette étude comparative.

Quant au terme « spiritualité », nous le trouvons chargé d'ambiguïtés en ce qui concerne l'étude de l'esprit dans les traditions indiennes. En effet, si dans la pensée occidentale — notamment dans celle de Descartes —, l'esprit s'oppose au corps dans un dualisme irréductible, l'esprit est également confondu avec l'âme ; or, dans les traditions indiennes, non seulement il s'agit de trois entités distinctes, mais aussi, l'esprit, exprimé par de nombreux termes (*citta*, *manas*, *prāṇa*, *nāma*, etc.), relève du corps et donc de la matière⁹. Cela se retrouve dans le *vedānta* où le *manas* est rattaché au corps subtil et est distinct de l'âme (*ātman*)¹⁰, mais est aussi largement développé dans le *sāṃkhya*, où *puruṣa* (l'âme ou la conscience) est opposée à *prakṛti* — les phénomènes physiques *et* mentaux¹¹ —, ou encore dans le jaïnisme, où l'esprit est une entité matérielle¹². En d'autres termes, la façon dont est compris le terme « spiritualité » dans son usage courant en Occident incite à saisir avec un biais ce qu'est l'esprit dans la pensée indienne. Bien entendu, le mot « spiritualité » aurait pu être utilisé à condition d'être proprement défini pour circonscrire notre objet, mais puisqu'il faut arrêter un choix, « religion » a été préféré malgré les ambiguïtés que contient également ce terme. Nous appuierons ce choix définitoire par la définition de M. Spiro qui, en plus de compléter les trois dimensions de celle de C. Tarot, met l'accent sur la croyance en des êtres surhumains qui sont, somme toute, l'exclusivité des religions. M. Spiro définit la religion comme « une institution qui régit, selon des modèles culturels, les relations des hommes avec les êtres surhumains dont la culture postule l'existence »¹³.

Le terme « libération » comprend à la fois les notions de *nirvāṇa*, de *mokṣa*, de *mukti*, de *kaivalya* et de *apavarga*. Réunies sous un seul vocable français, ces notions sanskrites

⁷ R. OTTO, *Le sacré. L'élément non rationnel dans l'idée du divin et sa relation avec le rationnel*, Paris, Éditions Payot et Rivages, 2015, p. 19-20.

⁸ *Id.*

⁹ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, London, George Allen & Unwin Ltd, 1948, 2^e éd. revue et corrigée, p. 400.

¹⁰ T. M. P. MAHADEVAN, *Self-knowledge (Ātma-bodha) of Śrī Śaṅkarācārya*, Delhi, Arnold-Heinemann, 1975, p. 30-31.

¹¹ S. PRABHAVANANDA, *The Spiritual Heritage of India*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1962, p. 211-212.

¹² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 50.

¹³ N. MEYLAN, *Qu'est-ce que la religion ?*, p. 151.

diffèrent selon les traditions qui seront étudiées ici. Ces termes seront utilisés dans un contexte diachronique ou synchronique avec leurs particularités et leurs significations. L'objet de ce mémoire est de mettre en lumière ces différences, les emprunts, le développement et la singularisation des significations. D'un point de vue linguistique, le terme *saṃsāra*, quant à lui, est identique dans ces trois religions.

L'époque qui nous intéressera durant ces pages s'étend environ de 1500 av. J.-C. à 800 av. J.-C. et est appelée « période védique »¹⁴. En faisant référence à cette époque, il est inapproprié de parler de l'Inde comme d'un territoire homogène proprement défini par des frontières tel que nous le connaissons aujourd'hui. L'« Inde » est donc ici une notion anachronique. Nous nommerons toutefois le territoire de cette époque « Inde ancienne », et approcherons le contexte géographique à travers deux foyers culturels définis : la région de l'Indus située dans le nord-ouest de l'Inde actuelle, et la région du Grand Magadha située à dans le nord-est du pays. Le « Grand Magadha » est un concept historiographique qui permet de situer géographiquement une région de l'Inde ancienne, mais aussi un environnement culturel et politico-religieux qui s'étend sur plus d'un millénaire et fera l'objet de notre étude. Si la région du Magadha était connue vers le V^e siècle av. J.-C. comme un territoire distinct de celui qui était sous le contrôle des brahmanes, l'expression métonymique de « Grand Magadha » subsume à la fois le royaume du Magadha dans son extension territoriale et temporelle, le développement de religions particulières, et un foyer culturel distinct de celui de la civilisation de l'Indus¹⁵.

Le brahmanisme dont il sera souvent question correspond à la religion védique, c'est-à-dire au védisme, la religion des brahmanes, mais aussi à sa seconde phase qui est celle des *Upaniṣad*. Lorsque nous parlerons d'hindouisme, il s'agit en fait de l'évolution du brahmanisme considéré à l'époque moderne et contemporaine.

La question de la datation des textes — et donc des idées — est problématique lorsqu'elle concerne les textes indiens parce qu'ils ne sont pas datés. De plus, la datation des textes n'est que trop souvent approximative et avec de grands écarts pouvant aller jusqu'à plus de 500 ans pour un texte selon les chercheurs. Pour exemples, puisque ces ouvrages ont été écrits sur plusieurs siècles, le *Mahābhārata* est daté entre le IV^e siècle av. J.-C. et le

¹⁴ « Vedic period », dans *Encyclopaedia Britannica*, en ligne : <https://www.britannica.com/topic/Vedic-Period> (consulté le 21 mai 2020).

¹⁵ J. BRONKHORST, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 4, 13.

IV^e siècle ap. J.-C. ; et le *Rāmāyaṇa*, entre le III^e siècle av. J.-C. et le III^e siècle ap. J.-C¹⁶. Les dates sont, par conséquent, sujettes à caution lorsqu'il s'agit de convoquer l'approche philologique. Les problèmes liés à la datation seront mentionnés lorsqu'il se révélera nécessaire de positionner notre propos puisque cela aura une incidence non seulement sur la généalogie des idées, mais aussi sur la direction de leurs influences. Nous considérerons la datation des textes comme provisoire et non comme un élément déterminant de nos propos. Les dates seront mentionnées à titre informatif et par souci de situer approximativement les idées ou leurs échanges dans le temps.

Lors de la recherche de sources pour développer ce mémoire, il s'est très vite avéré que le *saṃsāra* n'a pas fait l'objet de monographies spécifiques au même titre que le *karman*, son corrélatif immédiat et acteur central entre le *saṃsāra* et la libération. Ce mémoire a entre autres comme modeste objectif de combler un tant soit peu cette lacune. Son contenu se réfère en majeure partie aux textes considérés comme canoniques par les traditions elles-mêmes. Certains textes cités n'ont pas de traduction en français. Ils feront l'objet d'une traduction du rédacteur à partir de l'anglais.

Les mots sanskrits, écrits en italique, seront orthographiés selon l'IAST¹⁷ (alphabet international pour la translittération du sanskrit) et resteront invariables, sauf s'ils sont substantivés ou adjectivés en français, et seront souvent répétés entre parenthèses afin de ne pas perdre le lecteur inaccoutumé à ces termes. Aussi, il convient de distinguer *Brahman*, le principe cosmologique, des brahmanes, la caste des prêtres, de Brahmā, le dieu créateur de l'univers et des *Brāhmaṇa*, qui sont des textes liturgiques. Le terme *karma* est ainsi orthographié et rentré dans le lexique francophone ; toutefois, tout au long de ce texte, nous l'orthographierons *karman*, au nominatif neutre singulier, comme il est d'usage dans les textes académiques des indianistes.

Il va de soi que l'analyse entreprise dans le cadre de ce mémoire ne peut être exhaustive et se concentrera dès lors sur les principes prégnants de trois grandes traditions indiennes qui sont l'hindouisme, le jaïnisme et le bouddhisme à travers leurs textes fondateurs, mais aussi leurs commentateurs, leurs réformateurs et les critiques.

¹⁶ J. LIPNER, « Saṃsāra », dans K. A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 849-850.

¹⁷ International Alphabet of Sanskrit Transliteration.

Introduction

Saṃsāra est une notion partagée par toutes les religions indiennes. Cette notion est généralement entendue comme le cycle de la mort et de la renaissance, comme une rétribution des vies précédentes ou encore comme une souffrance. La traduction à partir du sanskrit qui apparaît dans le dictionnaire notamment développé par L. Renou enrichit l'acception du terme en y insérant les nuances d'« existence transitoire » ou de « transmigration »,¹ mais c'est dans celui de M. Monier-Williams que le terme se révèle avec les précisions telles que « circuit of mundane existence », « passing through a succession of states », « wordly illusion » et « wandering through »². Le *saṃsāra* est donc aussi, vu sous cet angle, une période d'errance attribuée à l'inconnaissance de la direction à prendre dans un monde illusoire. La thématique de l'ignorance (*avidyā*) et de l'illusion (*māyā*) a été abondamment exploitée dans la littérature indienne. La renaissance (*punarjanma*) est alors comprise non comme la vie incessante assimilable à la vie éternelle, mais comme le malheureux résultat d'une vie qui a manqué son objectif — celui de s'extraire du cycle. Toutefois, ce ne serait qu'un fatalisme irréductible s'il n'existait pas d'issue à ce cycle infernal ou un déterminisme si l'individu n'était pas le protagoniste de ses propres imputations de *karman*³. Le *saṃsāra* est irrévocablement lié à la notion de *karman* qui en est la cause, et à celle de *nirvāṇa* ou de *mokṣa* qui en est la libération. Ainsi, une relation est tissée entre *saṃsāra*, *karman* et *nirvāṇa*. Dans quelle mesure fonctionne-t-elle ? Différentes voies spirituelles telles que le brahmanisme, le bouddhisme et le jaïnisme — ou encore l'ajivikisme aujourd'hui disparu — ont tenté d'expliquer et de résoudre cette relation et ont proposé, dans le cours de leur histoire, diverses méthodes de libération. Chaque tradition et ses écoles philosophiques ont abordé la question de la libération avec des variantes propres à chacune. Mais avant d'aller plus loin avec les particularités de ces traditions, remontons à l'origine du concept de *saṃsāra*.

Tout d'abord, le terme *saṃsāra* n'est mentionné nulle part dans les *Veda* qui sont *a priori* la production littéraire la plus ancienne de l'Inde. La partie la plus ancienne des *Veda*,

¹ N. SCHTOUPAK, L. NITTI, L. RENOU, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987, p. 757.

² Monier Williams *Sanskrit-English Dictionary*, en ligne : <http://www.monierwilliams.com/> (consulté le 20 mai 2019).

³ J. BRONKHORST, *Karma*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011, p 75.

le *R̥gveda*, est datée entre 1500 et 900 av. J.-C. d'après A. L. Basham⁴. La date généralement retenue pour cette partie du corpus védique est vers 1000 av. J.-C.⁵ Les *Veda* étaient mémorisés, récités par cœur et transmis de génération en génération, de brahmanes à brahmanes⁶. Le culte védique s'appuie sur des pratiques rituelles et sacrificielles, et sur l'importance de la mémorisation des textes ; cette tradition a ainsi développé plus une orthopraxie fondée sur les pratiques correctes qu'une orthodoxie fondée sur l'observation de dogmes⁷. Dans l'Inde ancienne, les sacrifices et les rituels occupaient une place centrale dans la vie sociale et religieuse⁸. La liturgie qui décrit les rituels pour les dieux, les ancêtres ou pour les autres entités qui peuplent le cosmos a été consignée dans de longs traités enrichis de minutieux commentaires (*brāhmaṇam*)⁹. Outre une activité régulière, les sacrifices et les rituels étaient nécessaires afin de maintenir l'ordre cosmique et l'harmonie dans l'existence humaine¹⁰.

S'appuyant sur les *Veda*, les *Upaniṣad*, quant à elles, à la fois les confirment, les critiquent et les dépassent. Elles sont, d'une part, la continuation de la religion védique et, d'autre part, une compilation de réflexions, de mises au point, de redéfinitions et d'argumentations des brahmanes. Écrites sur plusieurs siècles, les *Upaniṣad* contiennent des reformulations de certaines doctrines ou encore des réinterprétations du patrimoine védique confronté à des concepts exogènes¹¹. Bien qu'il soit également difficile de dater les *Upaniṣad* avec précision¹², leur rédaction se situe approximativement durant la même période (entre 1600 et 600 av. J.-C.) dans la région de la vallée de l'Indus située dans le nord-ouest de l'Inde qui correspond à la province du Cachemire et au Pakistan actuels¹³. Selon A. L. Basham, les *Upaniṣad* les plus anciennes auraient difficilement pu être écrites avant 700 ou 600 av. J.-C.¹⁴. Cet auteur situe par exemple la rédaction de la *Maitrī Upaniṣad* après que le bouddhisme s'est

⁴ A. L. BASHAM, *The Origin and Development of Classical Hinduism*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991, p. 21.

⁵ *Id.*, p. 38. Voir J. BRONKHORST, *Karma*, p. 35.

⁶ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 35-36.

⁷ T. N. PROFERES, « Vedas and Brāhmaṇas », dans K. A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 38.

⁸ J. SCHEUER, *Une traversée des Upaniṣad*, Paris, Editions Les Deux Océans, 2019, p. 25.

⁹ *Id.*

¹⁰ *Id.*, p. 26.

¹¹ *Id.*, p. 25.

¹² A. L. BASHAM, *The Origin and Development of Classical Hinduism*, p. 38. Pour A. L. BASHAM comme pour P. OLIVELLE, une datation précise est de l'ordre de l'impossible notamment parce qu'il n'y pas de mention des *Upaniṣad* à l'extérieur des *Upaniṣad* eux-mêmes et que leur contenu est sujet à des interprétations variables. Voir P. OLIVELLE, « Upaniṣads and Āraṇyakas », dans K. A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, Vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 44.

¹³ T. N. PROFERES, « Vedas and Brāhmaṇas », p. 27.

¹⁴ A. L. BASHAM, *The Origin and Development of Classical Hinduism*, p. 38.

répandu dans l'Inde, c'est-à-dire vers 300 av. J.-C. au plus tôt¹⁵. J. Bronkhorst estime la période de rédaction des *Veda* et des *Upaniṣad* entre 1000 av. J.-C. et le début de notre ère¹⁶.

Dans une autre région de l'Inde, le Magadha, située au nord-est de la vallée du Gange sur le territoire des provinces de l'Uttar Pradesh et du Bihar actuels, les idées spirituelles développées au premier millénaire avant notre ère étaient de nature différente de celles des *Veda*¹⁷. La vision cyclique et non linéaire du temps, les sépultures circulaires et la croyance en la renaissance et la rétribution liée au *karman* sont des éléments qui ont émergé dans la région du Grand Magadha, où se sont par ailleurs développés le jaïnisme et le bouddhisme¹⁸. Un trait plus distinctif vis-à-vis de la religion védique est la croyance en la renaissance et en la rétribution liée au *karman*, qui est centrale dans ces deux traditions¹⁹. Le royaume du Magadha s'étendit avec les Mauryas au point de devenir un grand empire dans un territoire comprenant presque toute l'Inde actuelle au troisième siècle avant notre ère²⁰ et ainsi rencontra notamment la culture védique²¹. Une hypothèse qui tend à s'imposer chez les chercheurs contemporains, notamment avancée par J. Bronkhorst, est que les brahmanes adoptèrent les notions de cycles cosmiques et des renaissances de la pensée religieuse du Grand Magadha pour les fondre dans leur propre système de croyances²². Les *Upaniṣad* en seraient la résultante. Sous la domination des empires du Grand Magadha (Nanda puis Maurya au IV^e siècle av. J.-C.), la dialectique des brahmanes, leur maîtrise de l'écriture, de la logique et leur vision de l'organisation sociétale ont été mises à profit pour démontrer que les « nouveaux » concepts, ceux de la renaissance et de la rétribution liée au *karman*, se trouvaient déjà dans les *Veda*²³. L'enjeu pour les brahmanes était de maintenir leur existence et leur prépondérance dans un système de castes où ils occupaient la meilleure position²⁴. C'est par ces efforts de remise en question, d'articulation et d'intégration que se sont développées les *Upaniṣad*, où l'on trouve les premières occurrences de la notion de *saṃsāra* dans la littérature brahmanique. Un verset (*gāthā*) de la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (VI.2.2)

¹⁵ *Id.*

¹⁶ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 35.

¹⁷ J. BRONKHORST, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden – Boston, Brill, 2007, p. 9.

¹⁸ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 8.

¹⁹ *Id.*

²⁰ I. HABIB et F. HABIB, *Atlas of Ancient India History*, Delhi, Oxford University Press, 2012, Map 7.

²¹ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 7.

²² *Id.*, p. 8. L. M. JOSHI remarquait déjà en 1983 que le bouddhisme et d'autres formes de sotériologie fondées sur l'ascétisme prospéraient dans la région du Magadha avant qu'elle ne fût entièrement aryanisée et brahmanisée. Voir note dans J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 4.

²³ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 39. Voir aussi J. SCHEUER, *Une traversée des Upaniṣad*, p. 20-21. Il s'agissait de concours de sagesse et de joutes oratoires. L'habileté de l'orateur pouvait dès lors l'emporter sur la véritable sagesse.

²⁴ *Id.*, p. 33.

mélange même les conceptions de l'au-delà ou du châtiment des *Veda* avec celle du *saṃsāra* et la rétribution par des actes²⁵ :

« Alors, sais-tu comment les humains, lorsqu'ils quittent cette vie, se dirigent vers des sentiers différents ? Sais-tu comment ils reviennent ici-bas ? Sais-tu pourquoi le monde de l'au-delà n'est jamais comble alors que tant d'êtres humains vont y séjourner encore et encore ? Sais-tu le moyen d'accéder au sentier qui mène aux dieux ou à celui qui mène aux mânes ? Je veux dire aux moyens de quels actes les hommes atteignent-ils l'un ou l'autre sentier ? Nous avons entendu les paroles du mantra qui dit : "J'ai entendu parler de deux sentiers pour les humains menant vers les dieux ou vers les mânes" »²⁶.

Une autre *Upaniṣad* (*Chāndogya Upaniṣad* V.10.7) applique clairement le principe du *saṃsāra* dans l'organisation brahmanique de la société :

« Ceux qui ont antérieurement accompli des actes méritoires entrent dans la matrice d'une mère bonne et agréable — la matrice d'une brahmane (caste des prêtres), d'une *kṣatriya* (caste des guerriers), ou d'une *vaiśya* (caste des commerçants et des paysans). À l'inverse, ceux qui ont antérieurement accompli des actes déméritoires entrent dans la matrice d'une mère désagréable, ou dans la matrice d'une chienne, d'une truie, ou d'une hors-caste (*caṇḍāla*) »²⁷.

Bien que le terme *saṃsāra* apparaisse dans certaines *Upaniṣad*, son sens ontologique, sa force psychologique au sein de l'être qui agit, les mécanismes spécifiques des conséquences causales, l'étendue des possibilités de renaissance, les effets causaux des facteurs environnementaux et extérieurs comme les dieux, la chance ou le destin n'y sont ni clairs ni détaillés²⁸. La renaissance et de la rétribution, deux notions intrinsèques à celle de *karman*, étaient à l'origine inconnues dans la tradition brahmanique ; l'adoption de ces concepts a été difficilement conciliée avec le substrat des *Veda*. Pour A. L. Basham, il n'y a aucune mention claire de la transmigration dans les *Veda* avant le développement des *Upaniṣad*²⁹. Les adeptes du védisme n'avaient pas développé de croyance du passage d'une âme d'un corps dans un

²⁵ S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1953, p. 117.

²⁶ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, Paris, Éditions Dervy, 2012, p. 148.

²⁷ *Id.*, p. 207.

²⁸ S. J. LAUMAKIS, *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008, p. 90-91.

²⁹ A. L. BASHAM, *The Origin and Development of Classical Hinduism*, p. 42.

autre corps³⁰. Le résultat qu'incarnent les *Upaniṣad* est alors un mélange d'idées qui, dans l'ensemble, manquent de cohérence³¹. Comme l'exposent ces versets de la *Maitrī Upaniṣad* (VI.34), le rituel védique (*agnihotra*) est recommandé afin de s'extraire des faiblesses de l'esprit qui maintiendraient dans le *saṃsāra* :

« Le mental seul engendre la ronde des renaissances, c'est donc lui qu'il faut purifier de toute urgence. Tu es ce dont le mental pense ! C'est là un mystère, oui, un mystère à jamais insondable (...) Ainsi donc, à celui qui n'accomplit jamais l'*agnihotra*, ne dispose pas le feu, n'a aucune connaissance et ne médite pas, les réminiscences de l'éther du séjour de *Brahman* restent inaccessibles. Voilà pourquoi le feu sacrificiel doit être vénéré, doit être préparé, doit être porté aux nues et doit être médité »³².

La logique sacrificielle des *Veda* (*yajñā*) implique qu'un sacrifice soit offert à un tiers afin que ce dernier accorde en retour des complaisances ou une manifestation quelconque de sa part au sacrifiant selon la logique du don et du contre-don³³. On trouvera écrit dans la *Bhagavadgītā* (III.12), autre texte capital de la littérature brahmanique, ce verset :

« Parce que les jouissances que vous désirez, les dieux vous les donneront, si le sacrifice les a vivifiées »³⁴.

Dans un tel système, il faut donc l'existence d'un tiers ; et ce tiers, dans un contexte religieux théiste ou polythéiste, est le principe initiateur de la logique sacrificielle — qu'il se donne en sacrifice (comme *Puruṣa*) ou qu'il en soit le bénéficiaire (comme *Agnī*). Qu'une tierce personne, une divinité, se donne en sacrifice, ou exige le sacrifice, elle institue par là même le système sacrificiel. Nous pouvons lire dans la *Bhagavadgītā* (III.15) que :

« L'acte rituel provient du *Brahman*, sachez-le ; le *Brahman* provient de l'Impérissable. C'est pourquoi le *Brahman* est partout, est éternel, et a sa base dans le sacrifice »³⁵.

³⁰ *Id.*

³¹ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 108.

³² M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 428-429.

³³ Bien entendu, cette motivation n'épuise pas toutes les raisons d'un sacrifice qui peut être de propitiation, expiatoire, piaculaire, de sacralisation etc. Voir C. RIVIÈRE, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008, 2^e édition revue et augmentée, p. 116-117.

³⁴ *Bhagavad-gītā*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1976, traduit du sanskrit par S. LEVI et J. T. STICKNEY, p. 24.

³⁵ *Id.*, p. 25.

Comme les traditions non théistes de la région du Grand Magadha, telles que le jaïnisme et le bouddhisme, se sont dispensées d'une divinité centrale, elles ont écarté avec elle la logique sacrificielle comme sotériologie. Ces traditions se reposent dès lors sur un autre système, celui de la logique du *karman*, qui doit être pensé en fonction de sa relation indissociable avec le *saṃsāra* et le *nirvāṇa*. Dans ce système, exempt d'une divinité comme principe organisateur de la libération, c'est la logique karmique qui en devient le principe. De ce fait, la libération est organisée différemment selon l'une ou l'autre logique et selon l'une ou l'autre tradition inscrite dans une logique. Dans une logique sacrificielle, la libération s'atteint par l'intermédiaire de sacrifices. Probablement à la suite des influences de la pensée religieuse du Grand Magadha, certaines *Upaniṣad*, comme la *Muṇḍaka Upaniṣad* (I.2.7-10), discréditent la pertinence du sacrifice³⁶. Cela marque dès lors la transition d'un système métaphysique vers un autre ou de l'inflexion de l'un par un autre :

« Louvoyants et instables comme des vaisseaux sont les (...) constituants du sacrifice, par lesquels s'exprime l'aspect inférieur du rituel. Ces insensés, croyant que les sacrifices et les œuvres pieuses sont le plus importants, ne connaissent rien de mieux. Et après avoir pris du plaisir dans le monde céleste que leur ont valu leurs actes, ils replongent ici-bas, si ce n'est dans un monde inférieur »³⁷.

Dans la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (VI.16), l'intégration des concepts de *saṃsāra* et de *mokṣa* s'articule avec celui de Dieu, présent dans la religion védique :

« Il est le Créateur de toute chose, aussi bien le connaisseur de toute chose. Il est sa propre source, il est omniscient, et il est l'auteur du temps (...) Il est la cause du cycle des naissances et des morts (*saṃsāra*) et de la libération (*mokṣa*), comme de la servitude maintenue par ce cycle »³⁸.

Plusieurs écoles de pensée indienne (*darśana*)³⁹ ont traité la question de la libération dans chacun des systèmes, à savoir les systèmes théistes et non théistes⁴⁰. Certaines écoles ont été jusqu'à les combiner afin d'élaborer une explication des causalités⁴¹. Ainsi, le *nyāya*, dont

³⁶ J. SCHEUER, *Une traversée des Upaniṣad*, p. 27.

³⁷ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 284-285.

³⁸ *Id.*, p. 522.

³⁹ Les *darśana* constitue l'orthodoxie hindoue. Ces écoles de pensée sont au nombre de six : *mīmāṃsā*, *nyāya*, *sāṃkhya*, *vaiśeṣika*, *vedānta*, *yoga*.

⁴⁰ Nous différencions le non-théisme de l'athéisme. En effet, le non-théisme postule l'existence de dieux, mais n'en fait pas un sujet central de dévotion ou une causation tandis que l'athéisme rejette leur existence.

⁴¹ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 202-203.

la systématisation était au départ non théiste⁴², a progressivement intégré Dieu (*Īśvara*) dans sa métaphysique pour en faire un « gestionnaire des *karman* » (*karma-adhiṣṭhātā*)⁴³. De ce fait, ni Dieu ni le *karman* ne sont plus le principe exclusif des causalités, mais ce sont Dieu et le *karman* qui, ensemble, le sont devenus⁴⁴. Au problème que l'être humain ne récolte pas toujours le fruit de ses actions, le *nyāya* répond que les actions humaines produisent leurs résultats sous contrôle divin⁴⁵. Cette école conclut que l'être humain agit et Dieu attribue les fruits aux actions⁴⁶. Le principe du *karman* fait alors de Dieu une force éthique, une puissance qui n'agit pas de façon arbitraire, mais d'après la loi morale du *karman*⁴⁷. À partir du moment où le concept de *saṃsāra* est intégré dans les textes, il est évident, afin que la systématisation puisse prétendre à une cohérence, qu'il y ait mention de ses corrélatifs immédiats que sont *mokṣa* et *karman*.

La question de la datation des *Upaniṣad* pose le problème de la généalogie des idées qui nous concernent. P. Olivelle situe la rédaction des deux plus anciennes *Upaniṣad* (la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* et la *Chāndogya Upaniṣad* citées plus haut) vers le VI^e siècle av. J.-C.⁴⁸ alors que Bronkhorst place la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* au II^e siècle av. J.-C.⁴⁹ L'écart temporel non négligeable est de près d'un demi-millénaire. Ceci, bien entendu, détermine le foyer de la source du triptyque *saṃsāra-karman-nirvāṇa* et la direction de son influence, c'est-à-dire du védisme (*śrauta*⁵⁰) vers les traditions non védiques (*śramaṇa*), ou des *śramaṇa* vers le védisme. Dans les années 1970, A. N. Upadhye avançait déjà l'idée que le Magadha était un complexe religieux distinct de celui du foyer de la religion védique⁵¹. Ainsi, en situant la rédaction de ces *Upaniṣad* avant l'avènement du Bouddha — dont Bronkhorst place le *parinirvāṇa* vers 400 av. J.-C.⁵² —, Olivelle leur attribue l'origine de la naissance du jaïnisme et du bouddhisme qu'il qualifie par ailleurs de « nouveaux mouvements

⁴² S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, London, George Allen & Unwin Ltd, 1948, 2^e éd. revue et corrigée, p. 165.

⁴³ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 203.

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 165.

⁴⁶ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 242.

⁴⁷ *Id.*, p. 247.

⁴⁸ P. OLIVELLE, *Upaniṣads*, New York, Oxford University Press, 1998, p. xxiv, xxviii, 3.

⁴⁹ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 39.

⁵⁰ Ce terme, construit sur le mot *śruti* qui signifie « ce qui a été entendu » se rapporte à la tradition orale qui comprend les *Veda*, les *Samhita*, les *Brāhmaṇam*, les *Āraṇyaka* et les *Upaniṣad*. *Śrauta* désigne ce qui relève des *Veda* et fait donc référence à l'orthodoxie hindoue (*āstika*), les autres traditions étant considérées par cette dernière comme hétérodoxes (*nāstika*).

⁵¹ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979, p. 33.

⁵² J. BRONKHORST, *Karma*, p. 37-38.

religieux »⁵³. Or c'est une tout autre hypothèse que défend J. Bronkhorst. Pour ce sanskritiste, le style linguistique utilisé dans ces deux *Upaniṣad* ne peut être antérieur à la langue décrite par le grammairien Pāṇini (vers 350 av. J.-C.) et n'aurait pu avoir la forme actuelle qu'après Patañjali, un autre grammairien du milieu du II^e siècle av. J.-C.⁵⁴. Cet argument, à tout le moins polémique, permet d'estimer l'influence des traditions telles que le jaïnisme, le bouddhisme ou encore l'ajivikisme sur le développement de l'hindouisme, mais aussi de considérer la construction idéologique de l'hindouisme comme foyer originel et référentiel de la culture indienne ainsi que son autonomation en tant que pensée orthodoxe (*āstika*).

Les corrélatifs de *saṃsāra* sont *karman* et *nirvāṇa*. *Karman*, qui occupe la position centrale entre *saṃsāra* et *nirvāṇa*, est le deuxième élément qui retiendra notre attention. Inséparable du *saṃsāra*, le *karman* en est à la fois la cause et la conséquence, l'agent. La conséquence, parce qu'être un être vivant est le résultat du *karman* qui projette l'être mort dans un nouveau cycle vital⁵⁵ ; et la cause, parce que l'être vivant hérite de ses précédentes empreintes karmiques (*prārabdha karma*) qui, telle la gangue, maintiennent l'être dans une tendance génératrice de nouvelles empreintes de *karman* (*vāsanā*). Ainsi, au centre du triptyque, le *karman* est l'agent qui renvoie dans la souffrance ou en libère lorsqu'il est anéanti. Contrairement à *saṃsāra*, le terme *karman* figure dans les *Veda*, mais avec une tout autre acception que celle élaborée postérieurement dans les *Upaniṣad* influencées — d'après la thèse de J. Bronkhorst étayée dans l'ouvrage *Greater Magadha* —, par le jaïnisme et le bouddhisme.

Comme cela est souvent le cas pour les mots de la langue sanskrite⁵⁶, le terme *karman* est défini par plusieurs substantifs : œuvre, action, occupation, affaire, devoir⁵⁷. Dans les *Veda*, *karman* signifie la « pratique du devoir religieux »⁵⁸ que nous avons déjà évoquée avec les rituels et les sacrifices. Le corpus védique contient en majeure partie des *mantra* qu'il convenait de réciter lors des sacrifices ou d'autres événements solennels⁵⁹. Ce sont ces « actions » que le terme *karman* dans les *Veda* retient dans son champ de signification. Par

⁵³ P. OLIVELLE, *Upaniṣads*, p. xxiii. S. RADHAKRISHNAN les qualifie de « systèmes hérétiques ». Voir aussi S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 1967, p. 99.

⁵⁴ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 37.

⁵⁵ Le *Nyāyasūtra* (III.2.60) déclare que le corps est le résultat des actes des vies antérieures. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 200.

⁵⁶ J. BRONKHORST, *Karma*, p. xix-xx.

⁵⁷ N. SCHTOUPAK, L. NITTI, L. RENOU, *Dictionnaire sanskrit-français*, p. 180.

⁵⁸ M. STURLEY et J. STURLEY, *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977, p. 142.

⁵⁹ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 35-36.

contre, le jaïnisme et le bouddhisme décrivent le *karman* comme une conséquence des actes, des pensées, des intentions qui maintiennent l'individu dans le *saṃsāra*. Lorsque *karman* change progressivement d'acception dans les *Upaniṣad*⁶⁰, c'est une suite logique et nécessaire de le juxtaposer au concept de *saṃsāra* et à celui de *nirvāṇa*. Il faut noter que dans le jaïnisme et le bouddhisme — que nous présentons pour le moment sous un aspect général —, les actes favorables ne libèrent pas du *saṃsāra* : ils ne permettent qu'une meilleure renaissance⁶¹. Ceci revient à dire que les actes vertueux sont certes recommandables, mais ne sont pas la voie de la libération puisqu'ils génèrent — qu'ils soient bons, neutres ou mauvais — une empreinte karmique⁶². Puisque chaque acte génère une empreinte karmique, et donc de la souffrance, le jaïnisme ancien préconisait l'immobilisme et un ascétisme radical⁶³. On peut lire à maintes reprises dans l'*Acārāṅga Sūtra* (I.7.8.3-21), un texte canonique des *śvētāmbara* (un des deux courants du jaïnisme, l'autre étant celui des *digambara*) qui date approximativement de l'époque de Mahāvīra (vers 500 av. J.-C.), que la souffrance est le résultat de l'activité. Ce texte pose l'idée que l'immobilisation et l'ascétisme, afin d'annihiler toutes les tentations du corps, sont les seules façons de transcender le *karman* et de se soustraire au *saṃsāra* :

« Domptant ses passions et subsistant avec peu de nourriture, il doit affronter l'adversité (...) Celui qui est indifférent et souhaite la destruction du *karman* doit poursuivre sa contemplation (...) Il doit aspirer à la pureté absolue (...) Privé de nourriture, il doit s'allonger et supporter les souffrances qui lui sont infligées. Il ne doit pas s'abandonner trop longtemps aux sentiments terrestres qui l'envahissent. Lorsque des animaux rampants qui vivent sous terre ou en surface se nourrissent de sa chair et de son sang, il ne doit ni les tuer, ni masser ses plaies. Bien que ces animaux détruisent le corps, il ne doit pas quitter sa position. Une fois que l'*āsrava* (l'afflux de *karman*) est passé, il doit endurer ses douleurs comme s'il s'en réjouissait. C'est lorsque les liens tombent que sa vie est accomplie (...) Il doit alors méticuleusement mortifier sa chair en se répétant : mon corps ne contient aucun obstacle »⁶⁴.

⁶⁰ H. W. TULL, *The Vedic Origins of Karma. Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, Albany, State of University of New York Press, 1989, p. 6.

⁶¹ *Id.*, p. 4.

⁶² J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 52-53.

⁶³ *Id.*, p. 17-18.

⁶⁴ H. JACOBI, « Jaina Sutrās. Part I », dans F. M. MÜLLER (éds), *The Sacred Books of the East*, vol. 12, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968, p. 73. Traduction du rédacteur.

Toutefois, par ces pratiques ascétiques prescrites par l'*Acārāṅga Sūtra* (I.7.7.2-8), ce n'est que le *karman* de la vie présente qui est inhibé. Pour pallier cette aporie, un autre texte plus tardif, l'*Uttarādhyayana Sūtra* (XXIX.37), révèle qu'en renonçant à l'activité, l'âme produit un état sans activité qui ne génère pas de nouveau *karman* et détruit le *karman* acquis antérieurement (*sañcita karma*)⁶⁵ :

« En renonçant à l'activité, il obtient l'inactivité ; en cessant d'agir, il n'acquiert pas de nouveau *karman* et détruit le *karman* acquis antérieurement »⁶⁶.

Comme ce tour d'horizon l'expose, le *karman* fonctionne de pair avec le *saṃsāra*, dont le revers est la libération. La question immédiate qui se pose est la suivante : « Comment résoudre le problème du *karman* et annihiler ses effets afin de sortir du *saṃsāra* et atteindre la libération ? » C'est ce que nous allons explorer à travers l'étude comparative du triptyque *saṃsāra-karman-mokṣa* que nous utiliserons comme un modèle opératoire respectivement dans l'hindouisme (chapitre I), le jaïnisme (chapitre II) et le bouddhisme (chapitre III). Puisque dans « les réalités cosmiques, le binaire représente le principe de différenciation et le ternaire celui de l'action »⁶⁷, nous avons voulu analyser trois traditions, plutôt que deux, afin de sortir de la binarité et des apparentes dichotomies irréconciliables⁶⁸, mais aussi pour exposer la circulation des idées, le caractère dynamique et organique de la pensée indienne, à plus forte raison lorsque l'objet de l'étude est entre autres la non-dualité. Ainsi, différents aspects de ces traditions seront abordés afin d'exposer les liens entre *saṃsāra*, *karman* et *mokṣa*, mais aussi entre les trois traditions analysées ici.

⁶⁵ J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 19-20.

⁶⁶ H. JACOBI, « Jaina Sutrās. Part II », dans F. M. MÜLLER (éds), *The Sacred Books of the East*, vol. 45, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968, p. 167. Traduction du rédacteur.

⁶⁷ R. ALLENDY, *Le symbolisme des nombres. Essai d'arithmosophie*, Paris, Editions traditionnelles, 1948, 2^e éd. revue et corrigée, p. 40.

⁶⁸ *Id.*, p. 31. L'opposition irréductible est en fait la méconnaissance de leur unité véritable.

Chapitre I. L'hindouisme

I.1. Saṃsāra

Que nous dit la tradition hindoue sur le *saṃsāra* ? Comme mentionné dans notre introduction, la première occurrence du terme *saṃsāra* dans la littérature brahmanique ne se trouve pas dans les *Veda*, mais dans les *Upaniṣad*, entre autres dans la *Kaṭha Upaniṣad*. Ce texte est généralement daté entre le V^e et le IV^e siècle av. J.-C.¹ Il nous faut alors préciser, avec les précautions qui concernent la datation des textes de l'Inde ancienne, que cette *Upaniṣad* est contemporaine de Mahāvīra et du Bouddha. La *Kaṭha Upaniṣad* (I.3.7-8) déclare :

« Si l'intellect, lorsqu'il est couplé à un mental qui sautille de distraction en distraction, perd à la longue sa capacité discriminante et, par conséquent, reste toujours impur, alors l'âme incarnée n'atteint jamais le but, mais demeure prisonnière de la roue des naissances et des morts (*saṃsāra*). Inversement, si l'intellect, lorsqu'il est couplé à un mental qui se réfrène et reste concentré, développe une forte capacité discriminante et, par conséquent, reste toujours pur, alors l'âme incarnée atteint le but. Pour elle, il n'y aura plus de renaissances »².

Si dans la littérature brahmanique les métaphores abondent pour décrire le *saṃsāra*, dans ces deux versets en particulier, le *saṃsāra* est associé à la fonction mentale — l'intellect, la concentration, le discernement. Dans cet extrait, la renaissance est liée à l'absence de discernement (*avidyā*). Le discernement est alors le garant de la libération du *saṃsāra*.

Un autre texte influent, mais plus tardif (entre 100 av. J.-C. et 100 ap. J.-C.)³ de la tradition hindoue, le *Manusmṛiti* (VI.74), utilise également les notions de discernement, de perspicacité, de vision comme les qualités libératrices des liens du *saṃsāra* et, inversement — lorsqu'elles font défaut —, comme la cause de l'attachement :

« Celui qui possède la vision juste n'est pas entravé par les actions ; mais lorsqu'il ne possède pas la vision, il entre dans le cycle des transmigrations »⁴.

¹ J. LIPNER, « Saṃsāra », p. 848.

² M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 249.

³ J. LIPNER, « Saṃsāra », p. 851.

⁴ P. OLIVELLE, *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, New York, Oxford University Press, 2005, p. 152.

Le *saṃsāra* peut alors être considéré comme une opportunité, un passage voire un parcours vers cet objectif⁵.

Le rôle prégnant de l'intellect est par ailleurs rappelé dans la *Maitrī Upaniṣad* (VI.34) :

« Le mental seul engendre la ronde des renaissances, c'est donc lui qu'il faut purifier de toute urgence (...) Celui qui développe un mental qui ne vacille pas, libre de distractions comme d'attachements, et atteint ainsi l'état de non mental, celui-là pénètre dans le séjour suprême. Gardez votre esprit sous contrôle, aussi longtemps qu'il ne s'est pas dissous dans le cœur ; c'est cela, la connaissance, c'est cela la libération »⁶.

La *Maitrī Upaniṣad* (I.4), après avoir énoncé que la vie des insectes, des arbres, des plantes, des rois, des musiciens célestes, des démons et des demi-dieux n'est que momentanée et, de surcroît, soumise aux catastrophes naturelles, décrit le *saṃsāra* avec un supplément de nuances :

« Dans un monde où de telles choses se produisent, comment pourrait-on connaître la pure félicité ? Celui qui se satisfait d'un tel état de choses devra tout simplement revenir ici-bas maintes et maintes fois ! Sauve-moi donc ! Car dans ce monde d'existence transitoire, je me sens comme une grenouille dans la cavité obscure d'un puits asséché »⁷.

Dans cette *Upaniṣad*, le *saṃsāra*, dont, rappelons-le, l'un des sens étymologiques signifie « existence mondaine », est décrit comme une sorte de piège et de destruction⁸.

Le passage d'une autre *Upaniṣad*, la *Śvetāśvatara Upaniṣad* (VI.16), met en exergue l'état de servitude inhérent au cycle du *saṃsāra*, mais aussi l'existence de *mokṣa*, écartant toutes conceptions fatalistes éventuelles. Toutefois, le dieu personnel (*Īśvara*) orchestre le cycle des naissances et de la mort ; le *saṃsāra* est dans ce cas une rétribution, une punition et une souffrance :

« Il [le Créateur] est la cause du cycle des naissances et des morts (*saṃsāra*) et de la libération (*mokṣa*), comme de la servitude maintenue par ce cycle »⁹.

⁵ J. LIPNER, « Saṃsāra », p. 848.

⁶ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 428.

⁷ *Id.*, p. 409.

⁸ J. LIPNER, « Saṃsāra », p. 849.

En se reposant sur les mêmes images et la même terminologie que les *Upaniṣad*, le *Mahābhārata* continue de développer l'idée que le *saṃsāra* est un état ou une condition qui a une cause d'origine mentale due à des pensées inadéquates et injustes¹⁰. Mais, dans le *Mahābhārata*, le *saṃsāra* est aussi comparé à un océan, un mystère, un abysse, ou encore, à une forêt¹¹. L'idée sous-jacente est que l'individu est susceptible de se perdre dans les tréfonds d'espaces douteux et inquiétants, dans un état d'errance, comme le suggère encore l'un des sens étymologiques de ce mot¹². L'idée d'un passage et d'un voyage itinérant dans un territoire pénible et rude, mais aussi la mention de cycle (la rotation de la roue) transparaissent dans ces strophes du *Mahābhārata* (XI.6) :

« Le grand désert, c'est le grand tourbillon du monde des renaissances — *saṃsāra*. Quant au bois inaccessible, c'est l'abîme qui mesure le tourbillon des renaissances — *saṃsāra-gahana* (...) C'est ainsi que les savants reconnaissent la rotation de la roue du monde des renaissances (...) Quand un homme a fait un long voyage, parfois il se sent recru de fatigue et doit faire halte, de même ceux qui n'ont pas beaucoup de jugement font halte dans des renaissances différentes tout au long du tourbillon du monde, tandis que les savants en sont dispensés. C'est pourquoi ceux qui connaissent les traités parlent d'un long voyage, et les sages appellent "bois touffus" le tourbillon abyssal des renaissances (...) Aussi, l'homme avisé doit faire tous ses efforts pour mettre fin aux renaissances »¹³.

Néanmoins, dans l'imaginaire brahmanique, le désert est l'image de l'absolu, ou du moins, le lieu où s'établissent ceux qui sont à la recherche de l'absolu, ceux que la tradition indienne présente comme l'antithèse des responsables de foyer (*grhastha*) à savoir les renonçants (*saṃnyāsin*)¹⁴.

Un autre texte, le *Brahmāṇḍa Purāṇa* (entre le VII^e siècle et le X^e siècle ap. J.-C.)¹⁵, affirme que le *saṃsāra* s'étend jusque dans les enfers et assure que ceux qui vénèrent

⁹ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 522.

¹⁰ J. LIPNER, « Saṃsāra », p. 850.

¹¹ *Id.*

¹² *Id.*

¹³ M. BIARDEAU, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, t. 2, Paris, Editions du Seuil, 2002, p. 490-491.

¹⁴ C. MALAMOU, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, Éditions La Découverte, 1989.

¹⁵ J. LIPNER, « Saṃsāra », p. 851.

Kāmākṣī atteindront plus rapidement la libération, même s'ils sont attachés à l'existence mondaine (*saṃsārin*) ou sujets du *saṃsāra*, absorbés par la vie de famille¹⁶.

Vātsyāyana (V^e siècle), qui commente le *Nyāya Sūtra* (entre le III^e siècle et le IV^e siècle ap. J.-C.)¹⁷, déclare : « C'est seulement si l'on admet l'existence de l'*ātman* (un soi permanent) que le *saṃsāra* (ici la transmigration de l'*ātman*) est possible » (III.2.39)¹⁸. Pour l'école *nyāya*, c'est le résultat antérieur du *karman*, inscrit et subsistant dans l'*ātman*, qui suscite la métempsychose :

« Le corps, propriété de cet *ātman*, est ce lieu auquel l'*ātman* s'identifie en pensant : "Je suis ce corps", auquel il est attaché et dans lequel, poussé par la soif de jouissance, il expérimente des objets par les sens et fabrique des empreintes de mérite et de démerite. C'est cette empreinte qui, sous forme de mérite et de démerite accompagnés des éléments matériels, une fois ce corps disparu, forme un autre corps à la suite » (III.2.60)¹⁹.

Dans ce commentaire apparaît la notion de la confusion causée par une fausse identification, cette dernière étant elle-même une conséquence d'une fausse connaissance (*mithyājñāna*). Le *Nyāya Sūtra* exprime que la fausse connaissance prend différents aspects tel que comprendre que l'*ātman* n'existe pas ou bien le localiser là où il n'est pas ; voir le bonheur dans la souffrance, du permanent dans l'impermanent, du salvifique dans le non-salvifique, du redoutable dans le non redoutable ; tenir ce qui est objet de dégoût pour agréable ; et, dans le domaine de l'activité, dire que l'acte n'existe pas ni le fruit de l'acte, ou encore, que le *saṃsāra* (ici le flux des naissances) n'est pas causé par ces défauts ; vis-à-vis de la vie près la mort, dire qu'il n'y a rien, que la naissance et la mort n'ont pas de cause, que l'existence après la mort a un commencement, mais pas de fin, que l'existence après la mort a bien une cause, mais que cette cause n'est pas le *karman* (I.1.2)²⁰.

L'égarement, identifié comme l'une des causes du *saṃsāra*, est dans le *Nyāya Sūtra* (IV.2.1) une fausse connaissance et non une simple absence de production de connaissance vraie²¹. La fausse connaissance a pour source de prendre le non-soi (*anātman*) pour le soi

¹⁶ *Id.*

¹⁷ *Id.*, p. 852.

¹⁸ M. ANGOT, *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda, le Nyāya-Bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin. L'art de conduire la pensée en Inde ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2009, p. 607.

¹⁹ *Id.*, p. 625-626.

²⁰ *Id.*, p. 261.

²¹ *Id.*, p. 693.

(*ātman*) en disant par exemple : « Je suis »²². L'égarement est alors cette confusion qui consiste en l'égoïté (*ahaṃkāra*) de la vision du non-soi et de penser : « Je suis ». Ne pas se détacher du non-soi — et donc du corps —, c'est rester attaché à la souffrance²³. Aussi, assimiler le non-soi au soi, et donc le corps à l'*ātman*, c'est procéder à une superposition qui impose des limitations factices à l'omniscience du soi et à son omnipotence essentielle²⁴. Le *Nyāya Sūtra* (IV.2.1) énonce :

« Celui qui, en pensant : “Je suis”, croit décidément que le soi est l'agrégat d'objets qu'est le corps, pensant que la destruction de cet agrégat c'est la destruction du soi, sa soif de la non-destruction abreuve son désir de subsister si bien qu'il ne cesse d'emprunter un corps. En les empruntant ainsi, il fait effort vers la naissance et la mort (*saṃsāra*) et ainsi, parce qu'il ne se sépare pas du corps, il n'est pas tout à fait libéré de la souffrance »²⁵.

La notion d'*ātman* (et de son lien avec *Brahman*), centrale dans la tradition hindoue, est par ailleurs un des critères définitoires de l'orthodoxie hindoue (*āstika*) outre la reconnaissance de l'autorité des *Veda* et l'existence d'*Īśvara*. La notion d'*Īśvara*, quant à elle, signifie le seigneur suprême qui peut désigner tel ou tel des grands dieux de l'hindouisme (Viṣṇu, Śiva, etc.) conçu comme une hypostase de *Brahman*²⁶. La racine sanskrite du vocable *ātman*, *āt*, signifie « respirer »²⁷. Pour Śaṅkara (VIII^e siècle ap. J.-C.), théologien et auteur de copieux commentaires notamment sur les *Upaniṣad* et la *Bhagavadgītā*, *ātman* est un mot difficilement traduisible, mais signifie dans son utilisation courante « l'âme » ou « le soi » sans commencement ni fin, éternel, la substance réelle dans chaque individu, la réalité permanente derrière l'impermanence du corps, des sens, de l'esprit et de l'ego²⁸. Un ensemble de nuances définit ce terme comme le souffle de vie, l'essence vitale, l'être vivant, le soi permanent ou primordial²⁹. La réalité immuable dans l'individu est ainsi nommée *ātman*

²² *Id.*

²³ *Id.*

²⁴ M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?* Śaṅkara, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994, p. 125.

²⁵ M. ANGOT, *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda, le Nyāya-Bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin*, p. 693.

²⁶ M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, p. 120.

²⁷ C. K. CHAPPLE, « Atman », dans K. A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 689.

²⁸ S. NIKHILANANDA, *Self-Knowledge : Atmabodha*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 2005, p. 118.

²⁹ C. K. CHAPPLE, « Atman », p. 689.

tandis que la réalité immuable de l'univers est nommée *Brahman*³⁰. *Ātman* et *Brahman* sont une et seule même chose³¹.

Comme exposé plus haut, l'absence de discernement engendre la fausse connaissance et l'ignorance, *avidyā* en sanskrit — terme que M. Hulin traduit par « ignorance métaphysique »³². En effet, il s'agit de tout autre chose que de comprendre l'ignorance comme le manque ou l'absence de connaissance. L'absence d'amitié n'est pas nécessairement inimitié³³. Le terme *avidyā* devrait donc être traité de la même façon, c'est-à-dire comme quelque chose qui se produit, qui existe, mais qui n'est pas simplement une absence³⁴. L'ignorance métaphysique est alors une sorte de méconnaissance de soi naturelle de l'homme en fonction de laquelle il oublie que sa propre essence intérieure (*ātman*) — loin d'être une réalité finie et dépendante —, est identifiable, au-delà même des dieux, au fondement de l'univers, à *Brahman*³⁵.

L'*avidyā* se présente comme une « maladie congénitale » de l'absolu ; l'ordre du monde serait agencé de manière à tromper l'humanité³⁶. Il faut néanmoins mentionner que l'*avidyā* n'agit pas comme un agent extérieur à l'homme, mais s'opère avec la participation active de l'homme³⁷. Dans un courant de pensée comme le *sāṃkhya-yoga*, la structuration du réel par le langage humain reflète l'ignorance métaphysique et contribue à la renforcer — du moins sur les seules bases de l'esprit humain³⁸. La structure essentielle de toute phrase serait constituée par la relation que la médiation du verbe introduit entre le sujet et l'objet, les autres termes d'une phrase ne servant qu'à qualifier le sujet, l'objet ou les modalités de leur relation³⁹. Le langage est fondé sur le primat du sujet à partir duquel les autres personnes prennent sens, ce qui revient à dire que le langage s'organise autour du sujet⁴⁰. Or, l'*ātman*, transpersonnel, intemporel et sans détermination ni différenciation, cristallisé par le fonctionnement du langage, se retrouve non seulement dans l'intersubjectivité du discours, mais aussi sous l'influence des sens, des organes et de l'esprit du non-soi (*anātman*)⁴¹. Par le

³⁰ S. NIKHILANANDA, *Self-Knowledge : Atmabodha*, p. 118.

³¹ *Id.*

³² M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, p. 7.

³³ C. RAM-PRASAD, « Avidyā », dans K. A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 708.

³⁴ *Id.*

³⁵ M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, p. 9.

³⁶ *Id.*, p. 10, 28.

³⁷ *Id.*, p. 11.

³⁸ *Id.*, p. 19-20.

³⁹ *Id.*, p. 20.

⁴⁰ *Id.*, p. 20-21.

⁴¹ *Id.*, p. 21-22.

corps et ses attributs, cette forme de conscience de soi s'inscrit dans le temps, dans l'espace, et se reconnaît des déterminations, comme des qualités physiques ou psychiques, et poursuit des buts propres avec d'autres humains desquels il se différencie⁴². C'est ainsi que l'ignorance métaphysique se consoliderait à notre insu et se pérenniserait grâce à ce dangereux pouvoir de réification détenu par le langage⁴³. C'est ainsi que les sujets parlants, confondus par les pièges du langage, sont amenés à s'éprouver comme des entités individuelles distinctes sur le fond d'une essence commune et entretiennent de ce fait, sur le plan collectif, tel un projet commun, l'*avidyā*⁴⁴. Le concept d'*avidyā* est à la fois puissance cosmique détenue par *Brahman* et force d'illusion (*māyā* dont *avidyā* est le plus souvent synonyme)⁴⁵ dont l'emprise sur le psychisme humain incite celui-ci à des inclinaisons attitudinales et à des comportements (*karman*) qui le rivent au *saṃsāra*. Les penseurs indiens qualifient l'*avidyā* d'innée (*sahaja*)⁴⁶. Cependant, faut-il préciser, loin d'être un phénomène essentialiste de nature biologique, l'*avidyā* n'est pas non plus une « innocente ignorance ou une erreur intellectuelle que l'on pourrait rectifier à l'aide d'une pédagogie adaptée ou d'une maïeutique »⁴⁷. On peut lire dans la *Kaṭhōpaniṣad* (I.2.23) :

« On n'atteint pas l'*ātman* par l'étude des *Veda*, ni au moyen de l'intellect, ni à force d'écouter des enseignements. Seul le trouvera celui qui l'aura lui-même choisi. À celui-là, l'*ātman* se révélera de lui-même, dans sa nature authentique »⁴⁸.

En effet, du nourrisson à l'adulte civilisé, la remise en question de l'ego (*aḥaṃkāra*) ne se fera que par une intervention extérieure, hormis cela, l'égocentrisme primaire du nourrisson demeurera intact chez l'adulte⁴⁹. Et dans une sorte de consensus tacite, de pratique courante et de convention sociale (conceptualisés par le terme *vyavahāra*) présidant non seulement au langage lui-même, mais aussi à la forme des institutions, du droit, des mœurs, à l'enculturation, les individus se trouvent plongés dans un rêve collectif (*māyā*) — d'autant plus profond parce qu'unanimement partagé — dont rien, dans l'espace social, ne détient la capacité de les éveiller⁵⁰. Telle est la puissance de l'*avidyā*. Cependant, il nous faut rappeler

⁴² *Id.*, p. 22-23.

⁴³ *Id.*, p. 24.

⁴⁴ *Id.*, p. 24-25.

⁴⁵ T. M. P. MAHADEVAN, *Self-knowledge (Ātma-bodha) of Śrī Śaṅkarācārya*, p. 24.

⁴⁶ M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, p. 14.

⁴⁷ *Id.*, p. 11.

⁴⁸ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 248.

⁴⁹ M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, p. 14-15.

⁵⁰ *Id.*, p. 25, 126.

que ni l'*avidyā* ni le *saṃsāra*, même s'ils sont sans commencement, ne sont pas nécessairement sans fin. Śaṅkara révèle à ce propos :

« À cause de l'ignorance, le soi apparaît comme s'il était conditionné ; lorsque cela [la vision du conditionnement] est détruit[e], le soi véritable brille de sa propre lumière, tel le soleil lorsque les nuages se sont dissipés » (*Ātma-bodha* IV)⁵¹.

Puisque chaque naissance est en fait une renaissance, le corps subtil (*sūkṣma śarīra*), à la suite de sa séparation du corps grossier (qui est le corps physique – *sthūla śarīra*) lors de la mort, revient dans une nouvelle vie, imprégné du *karman* des vies antérieures (*sañcita karma*). L'esprit (*manas*) embrumé par des impressions mentales du passé (*saṃskāra*) qui accompagnent le corps subtil, mais qui s'actualisent dans le présent sous l'influence des *vāsāna* — c'est-à-dire de la propension à générer du nouveau *karman* —, participe au développement d'actions karmiques futures (*agami karma*). La partie de ce *karman* qui paraît dans la vie présente, le *prārabdha karma*, y devient alors facteur de causalité⁵². Ce sont ces actes qui sont le moteur de la transmigration puisqu'ils fuient la connaissance du soi voulant réaliser les revendications de l'ego liées au devenir, le « vouloir-être-plus » ou le « vouloir-être-mieux »⁵³. L'ordre du monde ignore ces revendications, ou ne peut les satisfaire qu'incidemment⁵⁴. La volonté arbitraire et irraisonnée de s'arracher à la « béatitude immanente du soi » est en elle-même une contradiction vécue comme une souffrance, une illusion⁵⁵. Ce désir de détachement du soi provoque donc la tendance à se fuir soi-même qui est au cœur de l'ignorance métaphysique⁵⁶. Ceci nous amène à présent à exposer ce qu'est le *karman* et comment il projette l'être vivant dans le *saṃsāra* ou comment son extinction l'en libère.

⁵¹ T. M. P. MAHADEVAN, *Self-knowledge (Ātma-bodha) of Śrī Śaṅkarācārya*, p. 8-9.

⁵² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 184.

⁵³ M. HULIN, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ?*, p. 30.

⁵⁴ *Id.*, p. 13.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ *Id.*, p. 30.

I.2. Karman

La doctrine du *karman* tend à expliquer de façon rationnelle que l'inégalité et la souffrance ne sont pas le résultat d'un dysfonctionnement de l'univers ou d'un destin arbitraire⁵⁷. Développée sur les motifs des causes et des effets du monde phénoménal, dont les explications relèvent de la physique, la doctrine du *karman* cherche une réponse d'ordre métaphysique aux inégalités et aux injustices⁵⁸. Dans le cas d'actes moraux, mentaux ou oraux en particulier, il se peut que les conséquences ne soient pas immédiatement visibles, mais, suivant la doctrine du *karman*, les effets de tels actes se manifesteront dans un lointain futur⁵⁹. Ces conséquences se manifestent sous la forme d'inégalités et de souffrances qui sont insaisissables par l'objectivation scientifique⁶⁰. De ce fait, le *karman* est considéré comme *adr̥ṣṭa* c'est-à-dire invisible, imprévisible, inconnu, imperceptible⁶¹. La doctrine du *karman* repose sur trois caractéristiques : une loi morale et éthique à partir de laquelle le bon *karman* (*punya*, *sukṛta*) produit le bonheur (*sukha*) et le mauvais *karman* (*pāpa*, *duṣkṛta*) engendre la souffrance (*duḥkha*) ; une loi morale de responsabilisation de l'*ātman* d'une personne puisque tout acteur est responsable des conséquences de ses actes ; une justice rétributive dispensée à travers la renaissance (*punarjanma*) de l'*ātman* de l'auteur d'actes⁶².

Concernant l'étude du *karman*, il existe deux camps opposés dans la recherche : soit la doctrine aurait émergé des *Veda* — et relève donc de la région de l'Indus — et *in extenso* de ce que nous appelons aujourd'hui l'hindouisme, soit la doctrine serait née dans les *śramaṇa* c'est-à-dire dans les traditions ascétiques du Grand Magadha.

Pour les auteurs de la première position, la doctrine du *karman* se trouverait dans les *Veda* à un statut embryonnaire⁶³. Le terme *karman* contient la racine *kṛ* qui désigne des verbes d'action tels que faire, accomplir, réaliser, causer, entreprendre⁶⁴. Dès lors, *karman* signifie acte, action, réalisation⁶⁵. Dans le *R̥gveda*, les occurrences du vocable *karman* (à peu près quarante) désignent uniquement l'activité et les actes, en particulier les actes sacrificiels⁶⁶. Dans les *Samhitā* (hymnes et *mantra*) et les *Brāhmaṇa* (codifications rituelles), *karman*

⁵⁷ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 195.

⁵⁸ *Id.*

⁵⁹ *Id.*, p. 30.

⁶⁰ *Id.*

⁶¹ N. SCHTOUPAK, L. NITTI, L. RENOU, *Dictionnaire sanskrit-français*, p. 20.

⁶² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 3.

⁶³ *Id.*, p. 3.

⁶⁴ *Id.*, p. 4.

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ *Id.*

désigne tout acte religieux comme le rite, le sacrifice ou l'offrande, exécuté avec l'espérance d'une récompense future⁶⁷. Ce type d'actes est consigné par l'expression *yajña karma* dans les *Brāhmaṇa*, mais par *iṣṭāpūrta* dans les *Samhitā* — terme qui signifie l'accumulation de mérites spirituels due aux actes sacrificiels et charitables dont le sacrificiant pourra jouir des bénéfices à son arrivée dans les cieux⁶⁸. Le concept védique de *iṣṭāpūrta* permet dès lors de faire une liaison avec celui de *karman*, car tous deux postulent l'existence d'une jouissance future du fruit des actions⁶⁹. Puisque le *karman* produit des fruits ou des conséquences, il faut bien qu'il y ait quelqu'un pour en profiter ou alors pour en supporter les conséquences. Par ailleurs, dans la religion védique, l'âme désincarnée du défunt quitte le corps pour migrer dans un autre *loka* (monde ou univers), le *svargaloka*⁷⁰. En d'autres termes, se pose ici la perspective réincarnationniste. La notion de *punarjanma* devient alors un élément essentiel pour élaborer la doctrine du *karman*. La doctrine classique du *karman* postule que la renaissance se fait sur cette terre, dans le même *loka*, par la migration de l'*ātman* dans une nouvelle matrice (*yonī*) or, dans les *Veda*, l'*ātman* migre dans un autre *loka*⁷¹ et, selon certaines *Upaniṣad*, s'intègre dans le cosmos, reconstituant ainsi le sacrifice primordial de Puruṣa⁷². Là où l'expression *yajña karma* est rattachée aux actes rituels, le concept d'*iṣṭāpūrta* comprend une dimension éthique⁷³. Ainsi, *iṣṭāpūrta* combine l'accomplissement de rites religieux, la transmigration de l'âme du sacrificiant et la jouissance des bénéfices du *karman* dans les cieux⁷⁴. Si dans les *Veda*, on trouve les notions de bien (*śubha*) et de mal (*aśubha*), de mérite (*puṇya*) et de démerite (*pāpa*), qui sont, somme toute, des éléments de la doctrine du *karman*, la vie religieuse à l'époque védique était plutôt développée autour de la logique sacrificielle que sous le paradigme du *karman*. En effet, les rituels, mais surtout les sacrifices, étaient pratiqués afin de « contraindre » les dieux d'accorder aux hommes leurs désirs⁷⁵. L'exactitude rituelle était considérée comme bien et bonne⁷⁶. S'il y a donc la présence d'éléments de la doctrine du *karman* dans le védisme, il faut néanmoins souligner l'absence d'une systématisation.

⁶⁷ *Id.*

⁶⁸ *Id.*, p. 4-5.

⁶⁹ *Id.*, p. 30.

⁷⁰ *Id.*

⁷¹ *Id.*, p. 31.

⁷² H. W. TULL, *The Vedic Origins of Karma*, p. 32, 36-37.

⁷³ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 31.

⁷⁴ *Id.*, p. 5.

⁷⁵ *Id.*, p. 8.

⁷⁶ H. W. TULL, *The Vedic Origins of Karma*, p. 30.

À ce propos, les *Upaniṣad* exposent des courants de pensée contradictoires⁷⁷, ce qui constitue un élément majeur pour les défenseurs de la seconde position qui affirment que la doctrine du *karman* serait originaire de l'ajivisme, du jaïnisme et du bouddhisme. Il y a toutefois un revirement dans les *Upaniṣad* qui s'éloignent considérablement des préceptes et des idéaux des *Brāhmaṇa*⁷⁸. Le sacrifice y est déprécié et l'accent est mis sur la connaissance de l'*ātman* et de *Brahman*⁷⁹. Le *karman*, comme une loi de rétribution pour les actes bons ou mauvais, remplace le *yajña karma* c'est-à-dire les sacrifices des *Brāhmaṇa* accomplis en vue de l'obtention de plaisirs humains, de la prospérité matérielle et du bien-être physique⁸⁰. Pour H. W. Tull, partisan de la première position, le sacrifice honni dans les *Upaniṣad* (*Praśna Upaniṣad* I.9) aurait été à la source de la formation de «sectes hétérodoxes» comme le bouddhisme⁸¹ ; mais pour Bronkhorst, l'abhorration du sacrifice dans les *Upaniṣad* serait due aux contacts des brahmanes et des *kṣatriya* avec les jaïns — architectes de la non-violence (*ahimsā*) — et les bouddhistes⁸². Certains principes de la doctrine du *karman* apparaissent clairement dans les *Upaniṣad*, mais de façon éparse et avec de nombreuses variations⁸³.

La *Praśna Upaniṣad* (III.7) fait état de la causalité en énonçant que les actes vertueux mènent au monde vertueux et que les actes mauvais conduisent au monde des humains :

« Puis la cohésion des énergies (...) mène vers le monde du bien l'homme dont les actes sont purs, vers le monde de la souffrance celui dont les actes sont impurs, ou vers le monde humain celui qui présente ces deux caractéristiques »⁸⁴.

La *Kauṣītaki Upaniṣad* (I.2) attribue la renaissance aux actes antérieurs, mais aussi à une connaissance déficiente :

« Et il renaît ici-bas, en tel ou tel lieu, en tant que vermisseau, moucheron, poisson, oiseau, lion, sanglier, taureau ou tigre, ou alors en tant qu'être humain — chacun à la mesure de ses actes antérieurs, chacun à la mesure de son savoir »⁸⁵.

⁷⁷ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 26.

⁷⁸ H. W. TULL, *The Vedic Origins of Karma*, p. 16-17.

⁷⁹ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 38.

⁸⁰ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 17.

⁸¹ H. W. TULL, *The Vedic Origins of Karma*, p. 19.

⁸² J. BRONKHORST, *Karma*, p. 33.

⁸³ J. LIPNER, « Karman », dans K. A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 784.

⁸⁴ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 295.

⁸⁵ *Id.*, p. 356.

Tout d'abord en réprochant les sacrifices védiques, la *Praśnopaniṣad* (V.3) ajoute que chanter les hymnes (*mantra*) du *Rgveda* mène au monde des humains, mais présente étonnement la renaissance sous une lueur positive puisque l'humain y sera « doué pour l'ascèse, l'étude spirituelle et la foi, et témoignera d'une grandeur d'âme »⁸⁶. Si la *Śvetāśvatara Upaniṣad* reconnaît les principes autonomes de la loi karmique (V.7, 12), ce texte avance également l'existence de *Brahman*, qui est le Suprême, l'Unique — au-dessus du dieu Rudra —, dont la connaissance libère de la renaissance (I.7), dont la reconnaissance gratifie de l'immortalité (III.7) et dont la « grâce » délivre de la souffrance (III.20)⁸⁷.

En somme, la *Śvetāśvatara Upaniṣad* postule que la bienveillance d'une divinité ou d'un principe cosmique permet de s'extraire de la loi du *karman* ; autrement dit, le théisme est érigé comme prévalent⁸⁸. Ceci nous amène à conclure que les *Upaniṣad* contiennent un paradoxe : elles connaissent la loi du *karman* comme un ensemble autonome de règles éthiques dans la réalité empirique, mais promeuvent néanmoins la dévotion à une réalité transcendante afin de s'y dérober⁸⁹.

Qu'en est-il du *karman* dans les deux grands récits épiques indiens, le *Rāmāyaṇa* et le *Mahābhārata* ? Le *Rāmāyaṇa* n'attribue pas les calamités qui affligent Rāma, Lakṣmaṇa, Sītā et leurs proches au *karman*, mais à *daiva* (le destin ou le pouvoir divin)⁹⁰. Même si ponctuellement dans le récit certains événements sont imputés à la rétribution du *karman*, (IV.21.2 ; VI.52.7), l'idée dominante dans le *Rāmāyaṇa* est que les tribulations des protagonistes ne découlent pas du *karman*, mais de l'accablante influence de *daiva*⁹¹ (II.19.19-20 ; VI.98.23). Aussi, malgré la reconnaissance du *karman*, il n'est pas considéré comme la seule cause des événements ; ceux-ci sont aussi attribués à une destinée malveillante (VI.101.31).

Le *Mahābhārata*, par contre, s'étend sur la conception classique de la doctrine du *karman* ponctuellement à travers le texte (III.181.5 ; XIII.6.6 ; XIII.6.9 ; XIII.7.22 ; XIV.18.22). Le sort (*vidhi*) et le destin (*daiva*) dans le *Mahābhārata* sont traités comme distincts du *karman*, mais, graduellement, une relation s'établit entre *vidhi* et *karman*, et entre *daiva* et *karman*, pour finalement être considérés comme des synonymes⁹².

⁸⁶ *Id.*, p. 296. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 23.

⁸⁷ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 25.

⁸⁸ *Id.*, p. 25-26.

⁸⁹ *Id.*, p. 26.

⁹⁰ *Id.*, p. 91.

⁹¹ *Id.*, p. 94, 261.

⁹² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 102.

La *Bhagavadgītā* développe une vision plus résolue concernant le *karman*. Ce livre important dans le développement de l'hindouisme constitue une synthèse du culte védique porté sur les sacrifices, de l'enseignement des *Upaniṣad* sur l'absoluité de *Brahman*, de la *bhāgavata* (du théisme), du dualisme du *sāṃkhya* et de la méditation selon le *yoga*.

Le système du *sāṃkhya* se fonde sur deux catégories fondamentales, *puruṣa* et *prakṛti*, le sujet et l'objet⁹³. Toute expérience repose sur la dualité du sujet connaissant et de l'objet connu⁹⁴. *Puruṣa* est déterminé d'après la conception de l'*ātman* des *Upaniṣad* et *prakṛti* est généralement traduite par « Nature primordiale »⁹⁵. *Puruṣa* est la conscience pure, silencieuse, paisible, éternelle⁹⁶. *Prakṛti*, sans conscience, en constante mutation et en tension permanente avec ses trois inséparables constituants (*guṇa*) à savoir *sattva*, *rajas* et *tamas*, est à la base du monde évolutif, du caractère des personnes et de tous les objets de l'univers⁹⁷. Contrairement à *Prakṛti*, *Puruṣa* est inaltérable. Pour le *sāṃkhya*, toute chose est composée des trois *guṇa* et la variété du monde est expliquée par la prédominance de l'une sur les autres⁹⁸. Les *guṇa* constituent la substance même de *prakṛti*⁹⁹. *Sattva* signifie l'essence ou la forme de ce qui doit être réalisé, *tamas* est l'obstacle à sa réalisation, et *rajas* représente la force par laquelle l'obstacle est surmonté¹⁰⁰. Concernant les objets matériels au repos, c'est *tamas* qui est prépondérant ; *sattva* et *rajas* sont subordonnés ; pour les objets en mouvement, c'est *rajas* qui est prééminent lorsque les deux autres *guṇa* sont latents¹⁰¹. Bien que les *guṇa* travaillent ensemble à la production des objets du monde, ils ne fusionnent jamais, mais s'influencent mutuellement en fonction de leur proximité¹⁰². *Sattva* (de *sat* qui signifie « réel » ou « présent ») est la conscience potentielle qui tend vers les manifestations de la conscience qui procurent le plaisir et le bien-être ; *rajas*, rattaché au dynamisme, mène à une vie d'activité de plaisirs effrénés ; *tamas* est la résistance à l'activité et entraîne comme conséquence l'indolence et la paresse¹⁰³. Les trois *guṇa* produisent respectivement le plaisir, la souffrance et l'indifférence¹⁰⁴. Comme la production de *prakṛti* est inconsciente et que c'est de la substance de *prakṛti* dont dépend l'intellect ou la faculté mentale (*buddhi*), c'est par la

⁹³ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 424.

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 282.

⁹⁶ *Id.*, p. 280.

⁹⁷ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 424.

⁹⁸ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 263.

⁹⁹ *Id.*

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Id.*, p. 265.

¹⁰² *Id.*

¹⁰³ *Id.*, p. 262-263.

¹⁰⁴ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 424.

lumière de *puruṣa* que l'intellect prend conscience de *prakṛti*¹⁰⁵. Sans cette illumination, la confusion entre l'ego (*ahaṃkāra*) et *puruṣa* demeure. Ainsi, l'activité de *prakṛti*, corrélée à l'*āvidyā*, empêche le discernement, qui est la connaissance de *puruṣa*, et maintient dans le *saṃsāra*¹⁰⁶. Le *yoga*, qui s'est saisi de la théorie du *sāṃkhya*, a élaboré la méthode pratique afin d'atteindre la connaissance de *puruṣa* et donc la libération, aussi appelée *kaivalya* dans le *sāṃkhya*.

Le *karman* dans la *Bhagavadgītā* est conceptualisé à partir des trois *guṇa* et est classé en trois catégories : *sāttvika* (les actions détachées ou « éclairées »), *rājasika* (les actions provoquées par le désir ou la passion) et *tāmasika* (les actions causées par l'ignorance)¹⁰⁷.

Le *sāttvika karman* est caractérisé par l'absence d'impureté et de déficience, par la connaissance et la lumière de l'éveil spirituel¹⁰⁸. Cependant, le *sāttvika karman* enserre dans le *saṃsāra*, car il produit un état de bien-être et de supériorité intellectuelle qui fait gonfler d'orgueil la personne ayant atteint cet état (*Bhagavadgītā* XIV.6)¹⁰⁹. Une corrélation est à faire avec l'*Isopaniṣad* où l'érudition de l'instruit est dénoncée comme un plus grand danger que la candeur de l'ignorant¹¹⁰ :

« Ceux qui cultivent l'ignorance se dirigent vers une profonde obscurité. Mais vers une obscurité encore plus intense se dirigent ceux qui se vouent à la connaissance »
(*Isopaniṣad* IX)¹¹¹.

Le *rājasika karman* maintient les êtres humains attachés aux activités mondaines (*Bhagavadgītā* XIV.7, 9) et a aussi comme tendance d'augmenter l'avidité et d'accentuer les désirs et l'égoïsme (XIV.12, 17)¹¹².

Le *tāmasika karman* est caractérisé par l'*āvidyā*, la nescience ou l'ignorance métaphysique¹¹³. Les actions classifiées dans ce type de *karman* assombrissent non seulement la connaissance, mais aussi la capacité de connaître et entraîne chez la personne l'action sans discernement¹¹⁴. Quand le *tāmas* (les ténèbres) domine chez un individu, s'ensuit alors

¹⁰⁵ *Id.*, p. 425.

¹⁰⁶ *Id.*

¹⁰⁷ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 109.

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ *Id.*

¹¹⁰ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 40.

¹¹¹ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 241.

¹¹² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 109-110.

¹¹³ *Id.*, p. 109.

¹¹⁴ *Id.*, p. 110.

l'ignorance, le manque de désir de s'engager dans la quête du sens¹¹⁵. Lorsque les *guṇa* sont en équilibre, il n'y a pas d'action ; mais lorsque cet équilibre est perturbé, le processus évolutif s'active¹¹⁶.

Là où certaines *Upaniṣad* (*Bṛhadāraṇyaka*, *Chāndogya*, *Kaṭha*, *Muṇḍaka*, *Praśna*) prônent l'inaction (*akarmavāda*) pour éradiquer les effets du *karman*¹¹⁷, le message de la *Bhagavadgītā* défend l'idée qu'il est impossible à l'homme de cesser la moindre activité et que tout être sensible est inéluctablement engagé dans une quelconque activité en rapport avec les trois *guṇa*, les qualités de *prakṛti*¹¹⁸ :

« Jamais personne, ne fût-ce que pour un instant, ne se tient sans faire d'action, parce que, étant impuissant, tout homme est forcé à l'action par les *guṇa* qui naquirent de la matière » (III.5)¹¹⁹.

« En effet, si l'on porte un corps, on ne peut se détacher des actes totalement, mais celui qui se détache du fruit des actes, voilà le détaché » (XVIII.11)¹²⁰.

Il en résulte que la *Bhagavadgītā* dénigre l'inaction et prêche comme doctrine le désintéret des fruits de l'action (*niṣkāma karma*) :

« Fais l'action prescrite, toi, car l'action est meilleure que l'inaction, et la subsistance même du corps ne procéderait, si tu étais inerte » (III.8)¹²¹.

« Donc, sois toujours sans attache quand tu fais l'action à faire. S'il est sans attache en faisant l'action, l'homme arrive au faîte » (III.19)¹²².

La *Bhagavadgītā* enseigne trois voies qui mènent à *mokṣa* : le *jñāna mārga* (la voie de la connaissance et du détachement), le *karma mārga* (la voie de l'action et des devoirs) et le *bhakti mārga* (la voie de la dévotion)¹²³. Puisque la paix suprême s'atteint non par le renoncement aux actes, mais par le renoncement au fruit des actes, la doctrine du *niṣkāma*

¹¹⁵ *Id.*

¹¹⁶ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 424.

¹¹⁷ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 115.

¹¹⁸ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 112.

¹¹⁹ *Bhagavad-gītā*, p. 23-24.

¹²⁰ *Id.*, p. 104.

¹²¹ *Id.*, p. 24.

¹²² *Id.*, p. 25.

¹²³ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 112.

karma est la réponse de la *Bhagavadgītā* à celle de l'inaction (*akarmavāda*)¹²⁴. Dès lors apparaît un paradoxe. Les deux premières voies reconnaissent la validité de la loi du *karman*, mais se contredisent quant à la méthode : la première enseigne l'abandon des actions et le renoncement de la vie mondaine par le chemin de la connaissance et de la méditation ; et la seconde préconise certes l'action, mais avec le détachement de ses résultats¹²⁵. L'auteur des actes échappe alors aux conséquences de ses actes lorsque ceux-ci s'inscrivent dans un code de conduite prédéfini par une autorité scripturale ou autre, ou par les obligations de la caste¹²⁶. La *Bhagavadgītā* ne s'étend pas sur le devenir de ces actes et de leurs conséquences¹²⁷. Quant à la troisième voie, elle proclame l'abrogation de la loi du *karman* par la dévotion à Dieu qui interfère avec le *karman* comme l'exprime la *Śvetāśvatara Upaniṣad* ; la *Bhagavadgītā* conserve ainsi l'antinomie déjà présente dans les *Upaniṣad* que nous avons exposée plus haut. L'implication de Dieu dans le *karman* a pour effet de rendre inutile la discipline éthique inspirée par la loi du *karman* et de déconsidérer la doctrine¹²⁸.

¹²⁴ *Id.*, p. 112-114.

¹²⁵ *Id.*, p. 115.

¹²⁶ *Id.*, p. 113-114.

¹²⁷ *Id.*, p. 122.

¹²⁸ *Id.*, p. 252.

I.3. Mukti

Il existe plusieurs termes en sanskrit pour désigner la libération : *kaivalya*, *nirvāṇa*, *mokṣa*, *mukti*, *apavarga*. Si tous signifient « libération », la libération est décrite avec les nuances propres aux traditions. *Kaivalya*, qui signifie « isolement » ou « indépendance absolue », est le terme utilisé dans le *yoga* pour désigner la libération, la vie éternelle de *puruṣa* délivré des chaînes de *prakṛti*, la disparition des *guṇa* et de l'*avidyā*¹²⁹. *Nirvāṇa*, qui signifie « extinction », décrit plus spécifiquement la libération dans le bouddhisme et sera abordé au chapitre III. *Mokṣa* et *mukti*, que l'on retrouve notamment dans le jaïnisme, sont synonymes et partagent la même racine sanskrite *muc* qui signifie délivrer, libérer, relâcher¹³⁰. Nous avons choisi le terme *mukti* pour le titre de ce sous-chapitre par rapport à la notion de *jīvanmukti* (celui qui vit la libération de son vivant) traitée dans l'*advaita vedānta*. Les occurrences de *mokṣa* dans les *Veda* (dans les *saṃhitā* en particulier) transmettent l'idée de libération ou de délivrance du mal comme nous l'entendons conventionnellement, c'est-à-dire en tant que cause de la souffrance physique ou mentale¹³¹.

La libération du mal dans le *Ṛgveda* s'atteint par l'obtention des faveurs des dieux ou en se rapprochant d'eux par l'acte sacrificiel¹³². Dans la pensée védique, la préoccupation du *Yajurveda* et des *Brāhmaṇa* est plutôt le maintien de l'ordre cosmique (*ṛta*) par la récitation des *mantra* et l'exécution des *yajña* (rites sacrificiels) que la libération¹³³. Par les activités sacrificielles, le sacrificiant prépare au cours de sa vie l'entrée de son âme, au moment de la mort, dans le monde des mânes (*pitṛloka*), ou des dieux (*devaloka*), aussi appelé *svarga*. C'est la position de la *mīmāṃsā* (le nom complet de cette école de pensée est *pūrva mīmāṃsā*) pour qui l'activité est de prime importance et pour qui « quiconque désire les cieux se doit d'accomplir le sacrifice » — *svargakāmo yajeta* —, selon l'axiome de ce courant de pensée¹³⁴. L'expression « le désir des cieux » (*svargakāma*) mérite d'être soulignée. Le mot *svarga* est composé de *svar* qui signifie la lumière, le soleil, le rayon solaire, et de *ga* qui provient de la racine verbale *gam* et signifie « aller »¹³⁵. Ainsi, *svarga* désigne l'au-delà, « vers la lumière »,

¹²⁹ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 363.

¹³⁰ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 207.

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.* p. 207, 285.

¹³³ *Id.*

¹³⁴ S. BIDERMAN, *Scripture and Knowledge. An Essay on Religious Epistemology*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995, p. 193.

¹³⁵ E. CRAIG (éds.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 : *Genealogy to Iqbal*, London – New York, Routledge, 1998, p. 253.

ou ce que nous nommons communément « le paradis » ou encore « les cieux »¹³⁶. Se revendiquant des *Veda*, la libération dans la *mīmāṃsā* est la vie dans le *svarga* et non un état de délivrance ultime que l'on trouve dans d'autres systèmes indiens de pensée comme le *yoga* ou le *vedānta*¹³⁷. Contrairement au message de la *Bhagavadgītā* qui prône le détachement des fruits des actions, les actes sont accomplis en vue de leurs résultats¹³⁸. Entre un acte et son résultat, il existe une incontestable connexion ; lorsque le résultat n'est pas immédiatement corrélié à l'acte qui l'a précédé, il se substantialise en une force imperceptible (*apūrva*) dont les effets seront différés¹³⁹. La notion d'*apūrva* — directement empruntée à celle *iṣṭāpūrta* des *Veda* et à celle d'*adrṣṭa* —, le lien métaphysique entre l'acte et son résultat, justifie la raison d'être du sacrifice par le report des mérites dans le *svarga* et matérialise ainsi l'éligibilité du sacrificiant durant son vivant¹⁴⁰. La position de la *mīmāṃsā* concernant le *svarga* repose sur ses textes fondateurs, le *Mīmāṃsāsūtra* de Jaimini (IV^e siècle av. J.-C.) et le commentaire de Śabara, le *Mīmāṃsāsūtrabhāṣyam*. Le *svarga* n'est mentionné qu'une unique fois dans le *R̥gveda* et y est décrit comme un lieu céleste de bonheur, mais a de nombreuses occurrences dans l'*Atharvaveda* et les *Brāhmaṇa*¹⁴¹. Toutefois, J. Gonda précise que la notion de *svarga* dans le corpus des *Veda* ne correspond pas à une sorte de jardin d'Eden d'avant la chute ou à un lieu de retour à l'innocence¹⁴². Dans son commentaire, Śabara ne décrit le *svarga* qu'en des termes abstraits et s'abstient de toutes descriptions spatio-temporelles¹⁴³. Il rejette la conception populaire des cieux et conclut que le *svarga* n'est pas un lieu physique réel, mais maintient toutefois que les fruits (*phala*) des sacrifices seront reportés dans la vie suivante¹⁴⁴. Le point de vue de Śabara manifeste l'adoption de la doctrine du *karma*, du cycle des renaissances (*saṃsāra*) et, inévitablement, de la notion de *mokṣa*¹⁴⁵. *Svarga* exprime plutôt le désir de vivre dans une sphère de perfection et de son intégration par l'actualisation microcosmique du macrocosme par le sacrifice¹⁴⁶. La notion de désir (*kāma*) comme moyen d'atteindre le *svarga* est généralement rejetée par les systèmes philosophiques indiens qui

¹³⁶ *Id.*

¹³⁷ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 486.

¹³⁸ *Id.*

¹³⁹ *Id.*, p. 486, 496. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 163.

¹⁴⁰ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 421. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 163.

¹⁴¹ S. BIDERMAN, *Scripture and Knowledge*, p. 226.

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Id.*, p. 227.

¹⁴⁴ *Id.*, p. 228. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 284-286.

¹⁴⁵ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 287.

¹⁴⁶ S. BIDERMAN, *Scripture and Knowledge*, p. 227.

proposent une systématique de la libération par la connaissance et les pratiques spirituelles (*tapas*)¹⁴⁷. En effet, le désir et le sacrifice comme expédients paraissent antithétiques à la libération et n'offrent en outre « que » les cieux¹⁴⁸. Le désir (*kāma*), le mérite (*dharma*), et les moyens d'y accéder (*artha*) constituent un paradigme formé de trois éléments (*trivarga*)¹⁴⁹. Le terme *apavarga* (*apa* signifie « au-delà » et *varga* signifie « groupe ») désigne la libération au-delà de ce paradigme¹⁵⁰.

Pour les commentateurs tardifs, Kumārila (VIII^e siècle ap. J.-C.)¹⁵¹ et Prabhākara (VIII^e siècle ap. J.-C.)¹⁵², influencés par la pensée d'autres écoles préoccupées par le concept de *mokṣa*, le *svarga* ne libère pas du *saṃsāra*¹⁵³. *Mokṣa* n'est alors pas un état de félicité, mais la cessation du mal et du bien qui relèvent tous deux de l'activité du corps et des sens¹⁵⁴. C'est un état dépourvu de caractéristiques telles que le plaisir ou la souffrance ; c'est l'état de l'*ātman* en lui-même, dans son essence pure, dépouillé de l'activité mentale et des sens¹⁵⁵. Il est intéressant de noter que lorsque le *svarga* védique se définit par le surpassement du mal, *mokṣa* représente la libération du bien et du mal, du mérite (*dharma*) et du démerite (*adharma*), et de toute forme de dichotomie (*dvaita*) développée comme telle par l'esprit illusionné selon l'*advaita vedānta*¹⁵⁶ (le *vedānta* est aussi appelé *uttara mīmāṃsā* et marque ainsi sa filiation avec la *pūrva mīmāṃsā* et les *Veda* – *vedānta* signifiant « la finalité des *Veda* »).

La *Bhagavadgītā* (VIII.24-26) fait état des deux chemins (*pitṛyāna* et *devayāna*) que prend l'âme du méritant au moment de la mort. Le *pitṛloka* n'est qu'une station temporaire avant de revenir sur terre et après y avoir épuisé les mérites engrangés par l'*agnihotra*¹⁵⁷. Le *devaloka*, également appelé *Brahmāloka*, « la demeure de Brahṃā », est par contre sans retour

¹⁴⁷ E. CRAIG (éds.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 255.

¹⁴⁸ *Id.*

¹⁴⁹ « Apavarga », dans *Hindupedia*, en ligne : <http://www.hindupedia.com/en/Apavarga> (consulté le 2 avril 2020).

¹⁵⁰ *Id.*

¹⁵¹ « Kumārila », dans *Encyclopaedia Britannica*, en ligne : <https://www.britannica.com/biography/Kumarila> (consulté le 21 mai 2020).

¹⁵² « Prabhākara », dans *Encyclopaedia Britannica*, en ligne : [https://www.britannica.com/biography/Prabhākara](https://www.britannica.com/biography/Prabhakara) (consulté le 21 mai 2020).

¹⁵³ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 422-423. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 285.

¹⁵⁴ *Id.*, p. 423.

¹⁵⁵ *Id.*, p. 423-424.

¹⁵⁶ *Id.*, p. 637-638.

¹⁵⁷ « Pitṛloka », dans *Hindupedia*, en ligne : <http://www.hindupedia.com/en/Pit%E1%B9%9Bloka> (consulté le 4 juin 2020).

et s'atteint par la connaissance (*Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* I.5.16)¹⁵⁸. La *Chāndogya Upaniṣad* (VIII.1) dépeint le *Brahmāloka* comme l'objet ultime de la connaissance. Dans la même *Upaniṣad* (VIII.5.1), l'on trouvera le sacrifice — si important dans les *Veda* — dorénavant appréhendé comme symbolique.

Le *Mahābhārata*, texte brahmanique par excellence, ne manque pas l'opportunité d'exposer la vision du monde selon les brahmanes¹⁵⁹. Ce récit épique émerge avant que la région du Grand Magadha ne devienne un territoire sous le contrôle des brahmanes¹⁶⁰. En essayant de pénétrer cette région et en faisant face à l'Empire Maurya, les brahmanes tentèrent d'imposer leur culture aux rois qui n'y avaient pas encore adhéré¹⁶¹. Le *Mahābhārata* peut être considéré comme un instrument à cette fin¹⁶². De ce fait, on y trouvera la défense des positions des *Veda* remises en question par la doctrine du *karman*, mais aussi la réverbération de la doctrine dans un système au départ théiste. Un passage du *Mahābhārata* (XII.260-262) met en scène, par l'intermédiaire de Kapila, le double message contradictoire de la tradition védique : l'un défend l'action et l'autre proclame l'abstention d'agir¹⁶³. On y trouvera aussi la présence du *svarga* comme la finalité d'une vie exemplaire. Le premier livre du *Mahābhārata* (I.42.4 et I.13.43-44) narre le récit d'un personnage nommé Jaratkāru qui va rejoindre ses ancêtres dans le *svarga*¹⁶⁴. À la lumière de ces exemples, nous arrivons à la conclusion que le texte du *Mahābhārata* contient deux traditions : une première qui se réfère à des motifs religieux plus anciens et se base sur l'action rituelle et sacrificielle ; et une deuxième, qui déroge à l'orthodoxie védique et développe une réflexion autour du *karman* et de *mokṣa* tout en l'intégrant dans le système préexistant¹⁶⁵.

La *Bhāgavata Purāṇa* décrit une demeure au-delà du *Brahmāloka*, et réduit cette dernière à une station passagère, qu'elle nomme *Vaikuṇṭha* (X.12.26), qui est la demeure éternelle de Viṣṇu (XII.24.14) au-delà du *saṃsāra* (IV.24.29, X.88.25) où il vit avec la déesse

¹⁵⁸ S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, p. 178-179. La traduction de M. BUTTEX, *op. cit.*, p. 93, traduit improprement *vidyām* (connaissance) par « méditation » (*dhyāna*).

¹⁵⁹ J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 95.

¹⁶⁰ *Id.*, p. 97.

¹⁶¹ *Id.*

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ *Id.*, p. 65-66.

¹⁶⁴ *Id.*, p. 83.

¹⁶⁵ P. HILL, *Fate, Predestination and Human Action in the Mahābhārata. A Study in the History of Ideas*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 2001, p. 42. Voir aussi J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 140.

Śrī dans des palais aux murs de cristal, que l'âme défunte de l'ascète rejoint pour vivre éternellement¹⁶⁶.

Malgré la splendeur et la majesté de ces *loka*, la littérature postvédique, et *a fortiori* le *vedānta*, relègue ces mondes paradisiaques à l'état d'impermanence et donc à celui de la finitude¹⁶⁷. Pour Śaṅkara, les *loka* ne sont considérés que comme le résultat des sacrifices et ne sont nullement la libération, qui ne s'atteint que par la compréhension de la relation *ātman-Brahman*¹⁶⁸. En matière de libération, Śaṅkara parle non de cieux lointains situés dans un lieu différent de la Terre, mais d'une réalité présente en tout temps¹⁶⁹. Une réalité absolue (*Brahman*), immuable et éternelle où ne réside ni bien, ni mal, ni passé, présent ou futur ; c'est cet incorporel qui est appelé *mokṣa*¹⁷⁰. Ce n'est pas un futur imaginé, une continuation de l'existence dans un monde qui succède à la vie présente, mais un état d'identification avec le réel, ici et maintenant¹⁷¹. *Mokṣa* n'est pas l'abolition de l'*ātman*, mais la réalisation de son infinité et de son absoluité par l'expansion et l'illumination de sa conscience¹⁷². Śaṅkara décrit un état de conscience (parmi les quatre états de conscience, celui-ci est nommé *turīya*), illuminé par une autre lumière lors de la dissolution de *māyā*, à partir duquel la réalité est perçue sous un autre angle — seulement sous cet angle et par cette lumière qui est absolue¹⁷³. Cette vue permet d'appréhender la réalité et de constater que la réalité du monde est *Brahman* lui-même¹⁷⁴. Cette réalisation est conceptualisée par le terme *anubhava* qui signifie « la connaissance dérivée de l'expérience »¹⁷⁵. À ce propos, la *Muṇḍaka Upaniṣad* (III.2.9) affirme :

« En vérité, quiconque connaît ce *Brahman* suprême devient lui-même *Brahman* »¹⁷⁶.

L'état de *mokṣa* n'est rien d'autre que la nature propre de l'*ātman* inhérente à *Brahman* et n'est pas l'obtention d'un paradis (*svarga*)¹⁷⁷. *Brahman* est d'une nature ; *mokṣa* est d'une seule nature également ; par conséquent, les autres types de libération qui

¹⁶⁶ E. F. BRYANT, *Krishna : The Beautiful Legend of God*, London, Penguin Classics, 2003, en ligne : [ici](#) (consulté le 23 mai 2020).

¹⁶⁷ E. CRAIG (éds.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4, p. 255.

¹⁶⁸ *Id.*, p. 256.

¹⁶⁹ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 636.

¹⁷⁰ *Id.*

¹⁷¹ *Id.*

¹⁷² *Id.*, p. 636-637.

¹⁷³ *Id.*, p. 639.

¹⁷⁴ *Id.*

¹⁷⁵ *Id.* Voir aussi « Anubhava », dans *Sanskrit Dictionary*, en ligne :

<http://sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=anubhava&lang=sans&action=Search> (consulté le 5 avril 2020).

¹⁷⁶ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 289.

¹⁷⁷ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 640.

s'atteignent par différents degrés d'excellence dans l'adoration d'un dieu ne peuvent être que d'une autre nature¹⁷⁸. Les adorateurs d'un dieu personnel rejoindront le *Brahmāloka*, mais pas ceux qui atteignent *mokṣa*¹⁷⁹. Pour Śaṅkara, le *svarga* comme dessein, la rencontre de Dieu face-à-face où l'âme se remplit de sa présence, n'évacue pas la distinction entre le sujet et son objet, entre l'âme et son objet, et maintient ainsi le dualisme (*dvaita*)¹⁸⁰. L'âme demeure hétérogène à l'objet de sa vision et son caractère fini et créé résiste à devenir son objet¹⁸¹. En somme, dans le *Brahmāloka*, l'âme conserve la distinctivité de sa personnalité et n'est donc pas un état de délivrance ultime¹⁸². La dévotion, attitude inhérente à la religiosité théiste, est, selon Śaṅkara, une expérience imparfaite qu'il faut dépasser afin d'atteindre *mokṣa*, mais qui existe tant que la saisie de l'absolu ne s'est réalisée¹⁸³. Puisque la dévotion et l'adoration d'un dieu personnel (*Īśvara*) ne permettent pas la libération ultime, Śaṅkara conclut qu'elles appartiennent à la province de l'*avidyā* et par conséquent ne délivrent pas du *saṃsāra*¹⁸⁴.

Depuis les *Upaniṣad*, l'hindouisme a conservé dans son développement, à travers ses ouvrages (le *Mahābhārata* et la *Bhagavadgītā*) et ses écoles (la *mīmāṃsā* et le *vedānta*), deux positions téléologiques distinctes : une position théiste qui promeut le *svarga* et une position non théiste — mais pas athée pour autant, puisqu'elle prétend dépasser la position théiste tout en reconnaissant la raison d'être de Dieu ou des dieux — qui prône la libération par la réalisation de l'absolu. Ceci s'explique notamment par la façon dont la doctrine du *karman*, élément central d'une métaphysique articulée autour du *saṃsāra* et de *mokṣa*, a été comprise et intégrée : soumise à un dieu ou soumettant les dieux.

¹⁷⁸ *Id.*

¹⁷⁹ *Id.*

¹⁸⁰ *Id.*, p. 645.

¹⁸¹ *Id.*

¹⁸² *Id.*, p. 643, 645, 650.

¹⁸³ *Id.*, p. 650.

¹⁸⁴ *Id.*, p. 650-651.

Chapitre II. Le jaïnisme

II.1. Saṃsāra

Le jaïnisme est un système religieux non théiste, mais pas athée, car il reconnaît l'existence des dieux. Cela signifie, d'une part, qu'aucun dieu n'est central, ni un sujet de dévotion ou un principe salvifique¹ et, d'autre part, que la libération ne dépend pas de la miséricorde d'un dieu, mais de l'initiative et des propres efforts de l'individu². Dans la pensée jaïne, dans laquelle l'univers a toujours été et est sans commencement ni fin³, la Création ne peut être possible sans le désir de créer, ce qui implique une imperfection chez le supposé créateur, le désir étant une motivation vaniteuse. De ce fait, le système du jaïnisme repose sur la doctrine du *karman* comme principe de causalité. Aussi, explique F. W. Thomas, si le *karman* est un principe pertinent dans la destinée des êtres humains, Dieu perd son sens et sa raison d'être ; et si Dieu dirige l'univers malgré l'assujettissement des êtres humains au *karman*, alors il est cruel et capricieux⁴. S. Radhakrishnan explique que l'acceptation de l'existence des dieux a pénétré le jaïnisme par un effet de syncrétisme lors de l'expansion des empires du Grand Magadha, afin d'intégrer à sa communauté les dévots venant d'autres confessions plutôt que de statuer sur une vision orthodoxe intransigeante à leur égard⁵. Cette acceptation ne va pas sans inflexion puisque les dieux, jadis tout-puissants, créateurs de l'univers, régisseurs des lois cosmiques, sont dorénavant soumis à un univers incréé et au dénominateur de la doctrine du *karman* comme tous les êtres vivants⁶. Il en découle que les dieux des *Veda* et des *Purāṇa* (récits mettant en scène les dieux hindous) ont un statut inférieur à celui de *jina* ou du *kevalin* (l'omniscient ou le libéré) dans le jaïnisme, car, étant sujets aux passions, ils sont enrôlés dans le *saṃsāra*⁷. La dévotion dans le jaïnisme est alors tournée vers un idéal, l'atteinte de l'état d'omniscience (*kevalajñāna*), et non vers une divinité choisie (*iṣṭa-devatā*)⁸.

¹ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 331.

² P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 89.

³ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 312. Voir aussi P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 249.

⁴ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 89.

⁵ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 331.

⁶ *Id.*

⁷ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 152-153.

⁸ *Id.*, p. 163.

Si le jaïnisme est connu pour sa doctrine de la non-violence (*ahiṃsā*), il est aussi célèbre pour la rigueur de son ascétisme. Cette austérité (*tapas*) est due à la puissance du *karman* tel qu'il est compris et développé dans le jaïnisme ; l'ascétisme intransigeant est donc la réponse élaborée afin de se défaire de l'implacabilité des liens (*bandha*) du *saṃsāra*. L'ascétisme est certes recommandé, il ne concerne que les moines qui se trouvent de ce fait dans des dispositions plus propices à la libération. Dans les autres systèmes indiens, l'âme originelle est une essence pure, mais méconnue en tant que telle par l'esprit ; en revanche, dans le jaïnisme, elle est conçue comme impure dès l'origine⁹. Par conséquent, c'est la nature de l'âme (*jīva* dans le jaïnisme) qui est la cause de la continuité des renaissances (*punarjanma*) dans les différentes destinées (*gati*)¹⁰. L'existence, caractérisée par le désir, implique des actes qui attirent la matière karmique ; cette matière, ensuite, contribue à l'accroissement de la souillure de l'âme et à maintien dans le *saṃsāra*¹¹. C'est la présence de particules de *karman* qui est la cause de la réincarnation de l'âme¹². Il convient de préciser ici que le *karman* dans le jaïnisme est une entité matérielle (*pudgala*)¹³. Le *karman*, de taille atomique, fonctionne comme de la poussière qui se colle sur l'âme enduite d'huile¹⁴. L'âme, souillée davantage, est alors renvoyée dans l'une des quatre destinées que reconnaît le jaïnisme : celle des dieux (*deva*), celle des humains (*manuṣya*), celle des enfers (*nārakī*) et celle des animaux et des plantes (*tiryāṇca*)¹⁵. Les trois premières destinées ne sont pas hermétiques et il existe des correspondances entre elles. Ainsi, les dieux peuvent faire des apparitions sur la Terre comme les *gandharvas* ou les *yakṣas*, et les demi-dieux évoluent entre la Terre et l'enfer¹⁶. Quant au domaine des animaux et des plantes, il constitue un cas particulier. Ce domaine est caractérisé par une activité sensorielle restreinte et par la persistance de l'ignorance¹⁷. Dans ce groupe, il existe plusieurs sous-groupes hiérarchisés d'après les facultés sensorielles¹⁸. Ainsi, à la base de l'échelle se trouvent les plus petites particules de vie, les *nigoda*, qui évoluent en groupe dans les moindres recoins de l'univers¹⁹. Elles ne disposent que d'un seul sens qui est celui du toucher et habitent dans les tissus des

⁹ *Id.*, p. 107, 112.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Id.*

¹² S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 324.

¹³ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 102, 112. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 50.

¹⁴ S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1922, p. 193-194.

¹⁵ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 108.

¹⁶ *Id.*

¹⁷ *Id.*

¹⁸ *Id.*

¹⁹ *Id.*, p. 109.

plantes, des animaux et des humains²⁰. L'incarnation dans un *nigoda* signifie, à première vue, l'inextricabilité du *saṃsāra*. Les êtres végétaux (*vanaspati-kāya*) peuvent prendre une incarnation individuelle (*pratyaka*), mais assument plus communément une incarnation collective ; un arbre, par exemple, est composé par plusieurs âmes²¹. Les dieux et les résidents de l'enfer, bien qu'ils habitent dans des mondes séparés, partagent des caractéristiques similaires. Tant les premiers que les seconds naissent spontanément, sans l'aide de parents — ils apparaissent —, peuvent changer leur apparence physique à leur gré et sont dotés de clairvoyance (*avadhi*) et de la mémoire de leurs précédentes incarnations²². La différence principale entre les êtres de ces deux mondes réside dans l'aliénation des pouvoirs dont ils disposent. Les dieux vivant dans un monde de plaisirs (*sāta*) et de passions (*kaṣāya*) ne s'en lassent guère ; et les démons, essentiellement, n'entretiennent que des desseins motivés par le mal ou la vengeance²³. La renaissance dans les enfers est causée par d'inépuisables efforts pour l'obtention du pouvoir et de possessions tandis que la renaissance dans les cieux est due au zèle fourni dans les pratiques mortificatoires, à la charité ou à des activités du même type²⁴. L'accès au *tiryāṇca* est expliqué par des actes de grande lâcheté et de malhonnêteté accomplis dans les vies antérieures²⁵.

A chaque niveau d'incarnation, la possibilité de quitter la subordination au *saṃsāra* demeure²⁶. En dépit de la gravité de la souillure karmique, l'âme conserve quelques résidus des qualités qui la définissent tels que la perception, la connaissance, l'énergie, le bonheur²⁷. L'âme possède de nombreux pouvoirs à l'encontre du *karman*, mais ces facultés sont insuffisantes pour se départir de l'ignorance et atteindre la libération²⁸. *Mokṣa* n'est possible qu'en la présence d'une des qualités singulières de l'âme, *bhavyatva*, la capacité de se libérer²⁹. Cette qualité réside dans l'âme et reste intouchée par le *karman* avec qui elle cohabite³⁰. La *bhavyatva* est latente dans l'âme ; et lorsqu'elle est activée par des conditions extérieures particulières (la rencontre d'un maître, les vibrations d'un *mantra*, la compréhension d'un *sūtra*, etc.), elle déclenche un revirement dans l'énergie de l'âme : de

²⁰ *Id.*

²¹ *Id.*, p. 109-110.

²² *Id.*, p. 110.

²³ *Id.*

²⁴ *Id.*, p. 116.

²⁵ *Id.*

²⁶ *Id.*, p. 111.

²⁷ *Id.*

²⁸ *Id.*, p. 139.

²⁹ *Id.*

³⁰ *Id.*

l'illusion et de la sujétion au *saṃsāra* vers le chemin de la purification³¹. Si toutefois la potentialité de progression spirituelle n'est pas complètement éliminée, il faut préciser qu'il ne s'agit pas d'une théorie d'évolution graduelle, parce que le jaïnisme prévoit aussi la rétrogression et donc l'enchaînement perpétuel au *saṃsāra*³². La présence de la qualité de *bhavyatva* ne signifie pas, d'une part, qu'elle sera nécessairement exploitée — certains individus ne manifestent pas le moindre intérêt pour leur libération —, et d'autre part, cette qualité n'est pas universellement présente chez les individus³³. Le *jīva* dépourvu de *bhavyatva* est nommé *abhavya* et ne pourra jamais atteindre la libération³⁴. La doctrine de l'*abhavya* paraît dès lors teintée de fatalisme, mais le jaïnisme tempère cette tendance en justifiant que, si le *jīva abhavya* ne peut atteindre *mokṣa*, il peut, néanmoins, dans un premier temps, accéder au domaine des cieux³⁵. Aussi, la doctrine de l'austérité (*tapas*) a permis d'écarter le fatalisme dans le jaïnisme en offrant à l'individu la possibilité de se purifier ; de plus, les qualités de l'âme sont inextinguibles contrairement au *karman*³⁶. Toute âme nouvellement réincarnée se trouve d'emblée ternie par l'ignorance (*mithyātva* dans le jaïnisme) et produit, par conséquent, une vision fautive de la nature de la réalité (*mithyādr̥ṣṭi*). Si dans l'hindouisme l'*avidyā* est inhérente au corps et à l'esprit — et, pourrait-on dire, à l'enculturation —, dans le jaïnisme, *mithyādr̥ṣṭi* est consubstantielle au *jīva*. Le passage de la vue incorrecte de la réalité (*mithyādr̥ṣṭi*) à la première expérience de la connaissance juste (*samyak-darśana*) constitue une étape décisive du chemin de la purification (*guṇasthāna*)³⁷. Nous nous attarderons plus en détail sur cette notion importante de *samyak-darśana* lorsque nous développerons les *guṇasthāna* (les étapes vers la libération).

Le *jīva* s'empêtre dans le *saṃsāra* à cause du *karman*. Celui-ci, en nombre infini, flotte librement dans l'air³⁸. L'activité de l'âme provoque des vibrations (*yoga*) qui déclenchent l'afflux (*āsrava*) des particules de *karman* qui viennent ensuite se fixer sur le *jīva*³⁹ (*Tattvārtha Sūtra* VIII.2). *Yoga* traduit le concept de « vibrations » parce qu'elles forment l'union (acception courante du terme *yoga*) de l'âme avec le *karman*. La traduction du passage de ce *sūtra* par J. L. Jaini nuance ce verset en précisant que l'attraction et

³¹ *Id.*, p. 139, 141.

³² *Id.*, p. 111, 140.

³³ *Id.*, p. 140.

³⁴ *Id.*

³⁵ *Id.*

³⁶ *Id.*, p. 141. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 50.

³⁷ *Id.*, p. 141-142.

³⁸ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 39.

³⁹ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 112. Voir aussi Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 40-41.

l'assimilation de la matière par le *jīva* sont dues à ses passions intrinsèques⁴⁰. Les vibrations sont suscitées au sein de l'âme par la volonté, les désirs et les passions de l'individu et sont manifestées par trois médiateurs : le corps, la parole et l'esprit⁴¹ (*Tattvārtha Sūtra* VI.1). Les vibrations seules ne génèrent pas l'enchaînement au *saṃsāra* ; le *jīva* doit être réceptif ou fertile. P. S. Jaini décrit la réceptivité du *jīva* par le terme « humide »⁴². L'âme, « humidifiée » par son activité, s'entache de *karman* et de ce fait se livre plus encore au *saṃsāra* ; mais les poussières karmiques n'auront aucun effet sur l'âme « sèche » définie comme étant sans passion (*vītarāga*)⁴³. La quantité des particules de *karman* dépend de la puissance de la volonté, du désir et de la passion développée par l'individu⁴⁴. Par exemple, la rétention de connaissance chez un individu, motivée par la jalousie vis-à-vis d'un autre, a pour effet d'attirer du *karman* qui, à un moment donné, obscurcira la connaissance chez cet individu et solidifiera son enserrement dans le cycle du *saṃsāra*⁴⁵. Une fois que le *karman* arrive à maturité dans le *jīva*, il repart (*nirjarā*) pour rejoindre l'espace libre d'où il provient avant d'affecter ultérieurement la même ou une autre âme « humide »⁴⁶. Le *jīva* dans le jaïnisme est une combinaison d'immatériel et de matériel, d'essence et de substance, et n'est pas une essence pure ; c'est l'âme chargée de matières karmiques⁴⁷. Si les textes du canon jaïn ne sont pas explicites sur l'interaction entre l'âme immatérielle et le *karman* matériel, une analogie par notre propre expérience de la perception d'un objet et de son effet sur la conscience permet de saisir cette association entre l'âme et le *karman*⁴⁸. Les particules de *karman* pénètrent dans l'âme (*karmāsrava*) par le canal mental (*bhāvāsrava*)⁴⁹. La conjonction de la matière karmique avec l'âme forme le corps karmique (*kārmaṇa-śarīra*) qui transmigre au moment de la mort dans les différentes formes de vie dépendamment du *karman* non éliminé⁵⁰. C'est parce que le *jīva* est entaché de *karman* depuis les temps immémoriaux qu'il revient sans cesse dans le *saṃsāra*⁵¹. Seule l'annihilation du *karman* au sein du *jīva* mène à *mokṣa* (*Tattvārtha Sūtra* X.2).

⁴⁰ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 259.

⁴¹ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 112.

⁴² *Id.*, p. 113.

⁴³ *Id.*, p. 112-113. Voir *Tattvārtha Sūtra* (VI.4).

⁴⁴ *Id.*, p. 113.

⁴⁵ *Id.* Voir *Tattvārtha Sūtra* (VI.10, 35).

⁴⁶ *Id.* Voir S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 324.

⁴⁷ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 335.

⁴⁸ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 114.

⁴⁹ S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 193.

⁵⁰ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 41.

⁵¹ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 251.

Suivant le *Tattvārtha Sūtra* (VIII.1), les causes d'enchaînement (*bhāvāsrava*) au *saṃsāra* sont au nombre de cinq : la croyance fausse (*mithyā-darśana*), la non-abstinance (*avirati*), la négligence (*pramāda*), les passions (*kaṣāya*) et les activités du corps, de l'esprit et de la parole (*yoga*) — qu'elles soient bonnes, mauvaises ou neutres⁵². Rappelons que c'est la croyance fausse qui est la source des quatre autres causes et abandonne l'âme au corps et à ses sens, et occasionne l'activité⁵³. Il en découle que la solution du jaïnisme au problème du *saṃsāra* est la cessation de toute activité, ce qui se résume dans l'ascétisme.

En effet, on trouve dans l'*Acārāṅga Sūtra* (I.3.1.4), qui est probablement le texte le plus ancien du canon jaïn, que la souffrance a ses racines dans l'activité :

« Conscient de la souffrance que cause l'action, celui qui a été leurré et qui est insouciant retourne dans le cycle de la vie »⁵⁴.

L'activité dont il est question est non seulement physique, mais aussi mentale⁵⁵. L'état d'esprit qui conditionne la pénétration du *karman* dans l'âme est dénommé *bhāvabandha*. La solution élaborée par le jaïnisme pour juguler l'activité mentale est la méditation (*dhyāna*) et l'immobilisation pour réfréner l'activité physique⁵⁶. L'immobilisation ne permet de se prémunir que de l'attraction du *karman* par l'inaccomplissement d'actes nouveaux. Cette première étape du chemin jaïn de la libération constitue une solution concernant le *karman* de la vie présente. Quant au *karman* des vies précédentes présent dans le *jīva*, il est progressivement éradiqué par la pratique récurrente de la méditation et par l'ascétisme⁵⁷. Selon l'*Uttarādhyayana Sūtra* (XXIX.72), dans l'état de pure méditation (*śukladhyāna*), seule l'activité subtile demeure ; l'activité de l'esprit cesse premièrement, puis celle de la parole et du corps, c'est-à-dire les trois activités spécifiées plus haut par le *Tattvārtha Sūtra* (VI.1), dénoncées comme les causes de *bandha*⁵⁸. Le verset (IX.39) décrit quatre étapes d'absorption méditative où la dernière brûle le *karman* accumulé des vies antérieures. La méditation s'initialise d'abord par la pure concentration dans les différents attributs de l'âme, se poursuit

⁵² S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 324-325. Voir aussi S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 193.

⁵³ *Id.*, p. 324.

⁵⁴ J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 18, 23. Traduction du rédacteur.

⁵⁵ *Id.*, p. 18.

⁵⁶ *Id.*, p. 22.

⁵⁷ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 12-14.

⁵⁸ J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 22.

par l'absorption dans un seul de ses aspects, la concentration sur ses mouvements les plus subtils lui succède pour aboutir à l'état d'absorption totale dans l'âme elle-même⁵⁹.

La méthode jaïn se base sur la supposition que la moindre activité, même involontaire comme l'acte de respirer, engendre l'afflux de *karman* (*āsrava*) et encarcane la personne dans le cycle des renaissances⁶⁰. La moindre activité inclut également les bonnes actions dont la finalité n'est qu'une meilleure renaissance, mais pas la libération⁶¹. Ainsi, *āsrava* est la cause de la naissance dans le monde, et *saṃvara* — qui est l'obstruction à de nouveaux *karman* (*Tattvārtha Sūtra* IX.1) — est la cause de la libération⁶². Le *saṃvara* se pratique par l'expiation (*prāyaścitta*) et l'ascétisme rigoureux (*tapas*)⁶³. Les pratiques de *saṃvara*, consignées dans le neuvième chapitre du *Tattvārtha Sūtra*, sont réparties en deux catégories : les austérités externes (IX.19) telles que le jeûne, la diète, la mendicité, l'abandon de la stimulation et de la bonne chère, l'isolement et les mortifications du corps ; et les austérités internes telles que l'expiation, la révérence, le service, l'étude des textes, la renonciation et la méditation (IX.20)⁶⁴. Par ces pratiques, l'attraction du *karman* est interrompue (*saṃvara*), d'une part, et le *karman* antérieur se détruit (*nirjarā*), d'autre part⁶⁵. Le *karman* peut être annihilé de deux façons. La première méthode, appelée *savipāka* (maturité) et dite passive, est la consommation des effets du *karman* par l'individu ; la deuxième méthode, *avipāka* (immaturité) et dite méthode active, est l'élimination du *karman*, avant son arrivée à maturité, par les pratiques de purification⁶⁶. Le *karman*, néanmoins, s'il n'est pas arrivé à maturité dans le cours d'une vie, reste imprégné dans le *jīva* pour mûrir dans une vie future⁶⁷. Aussi, malgré la destruction du *karman*, le processus de l'afflux de *karman* se poursuit en parallèle, et *bandha* ne disparaît pas complètement⁶⁸. La durée de la présence du *karman* dans le *jīva*, définie par le terme *shtiti*, dépend de plusieurs facteurs : de la destinée dans laquelle on évolue ; de la force des passions ; du type de *karman* (voir ci-dessous), et de la discipline mise en œuvre pour l'éradiquer⁶⁹. Tant qu'il demeurera des résidus de *karman* dans le *jīva*, la

⁵⁹ S. RADHAKRISHNAN, *A Source Book in Indian Philosophy*, p. 260.

⁶⁰ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 14. Voir aussi J. BRONKHORST, *Greater Magadha*, p. 22.

⁶¹ *Id.*

⁶² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 41.

⁶³ *Id.*

⁶⁴ *Id.*, p. 42.

⁶⁵ *Id.*

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*, p. 41.

⁶⁸ S. DASGUPTA, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, p. 192.

⁶⁹ *Id.*, p. 194.

formation d'un nouveau corps s'ensuivra immédiatement après la mort⁷⁰. « Le *karman* est la racine de la naissance et de la mort », affirme l'*Uttarādhyayana Sūtra* (XXXII.7). La conceptualisation de ce mouvement instantané de l'âme vers sa prochaine incarnation, appelé *vigraha-gati*, dispense le jaïnisme de théories sur des états intermédiaires (*antarabhāva*) entre la mort et la renaissance (bouddhisme) ou sur des lieux transitoires *post mortem* (*loka*) avant d'accéder à un autre état (védisme)⁷¹.

⁷⁰ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 126.

⁷¹ *Id.*, p. 127.

II.2. Karman

Comment fonctionne la doctrine du *karman* dans le jaïnisme ? Dans ce sous-chapitre, nous exposerons les grandes lignes du système du *karman*. Chacune des différentes étapes de la pénétration de la souillure karmique dans l'âme sera détaillée afin d'exposer le système complet développé par le jaïnisme. Pour que la lecture de cette partie soit plus aisée, nous proposons un schéma récapitulatif (p. 48) que le lecteur peut consulter en parallèle.

Nous avons mentionné que l'âme possède des qualités intrinsèques et que son activité attire le *karman* (*āsrava*). Le *karman* se classe en deux catégories : *ghāthiyā* (II.2.A), qui produit un effet négatif immédiat sur les qualités de l'âme ; et *aghāthiyā* (II.2.B), qui signifie l'avènement des conditions particulières de la réincarnation⁷². Chacune de ces catégories est sous-divisée en quatre types.

II.2.A. Ghāthiyā

Dans la catégorie *ghāthiyā*, le *karman* est classé en fonction de la qualité de l'âme qu'il affecte : *mohanīya* (l'obscurcissement du bonheur – II.2.A.1), *jñānāvaraṇīya* (l'obscurcissement de la connaissance – II.2.A.2), *darśanāvaraṇīya* (l'obscurcissement de la perception – II.2.A.3) et *vīryāntarāya* (l'obstruction de l'énergie – II.2.A.4)⁷³.

II.2.A.1. Mohanīya

Le *mohanīya karman* est caractérisé par sa force obscurante qui cause la confusion et les désirs dans l'âme. Le bonheur, comme qualité de l'âme, est assombri⁷⁴. Le bonheur souillé ne peut plus être, à proprement parler, désigné comme tel et requiert une distinction particulière. Le *mohanīya karman* se répartit alors en deux groupes : *darśana-mohanīya* (II.2.A.1.a) et *cāritra-mohanīya* (II.2.A.1.b)⁷⁵.

⁷² *Id.*, p. 115.

⁷³ *Id.*, p. 115, 117.

⁷⁴ *Id.*, p. 117.

⁷⁵ *Id.*, p. 118.

II.2.A.1.a. Darśana-mohanīya

Le *darśana-mohanīya karman* empêche la vision de l'âme dans sa propre nature ; cet état engendre la vue fausse dénommée *mithyādr̥ṣṭi*⁷⁶. De la vue fausse découlent cinq conséquences :

1. L'extrémisme (*ekānta*), comme la position éternaliste (*śāśvata-vāda*)⁷⁷ qui postule l'éternité et l'immutabilité de l'âme, ou la thèse annihilationniste (*uccheda-vāda*)⁷⁸, selon laquelle il n'y aurait pas de renaissances ni de rétributions liées à la maturation du *karman* et que l'individu disparaît complètement à sa mort⁷⁹ ;
2. L'imputation à un objet d'attributs qui sont contradictoires avec sa nature (*viparīta*) comme l'imagination d'un dieu qui punit ou à qui mènent les sacrifices d'animaux⁸⁰ ;
3. Le doute (*saṃśaya*) ou le manque de conviction par rapport aux vérités apprises⁸¹ ;
4. L'esprit sans discrimination (*vaiśaṇḍīka*) tel que l'acceptation de toutes les voies religieuses comme étant valides alors qu'elles ne le sont pas⁸² ;
5. L'ignorance basique (*ajñāna*) qui empêche tout détachement du *mithyātva* et constitue une entrave vers la libération⁸³ qui débute par l'observance des trois joyaux du jaïnisme (*ratnatraya*) exposés dans le premier *śloka* (aphorisme) du *Tattvārtha Sūtra* (I.1) :

« La foi droite, la connaissance juste et la conduite intègre, ensemble, constituent la voie de la libération »⁸⁴.

II.2.A.1.b. Cāritra-mohanīya

Le *cāritra-mohanīya karman* est à l'origine des passions et entraîne, par la conduite qui s'ensuit, l'apparition de la souillure dans le *jīva*⁸⁵. Les passions sont de deux genres :

⁷⁶ *Id.*

⁷⁷ « Śāśvata-vāda », dans *Oxford Reference*, en ligne :

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803100442489?rskey=fS9rwU&result=2> (consulté le 20 avril 2020).

⁷⁸ « Ucheda-vāda », dans *Oxford Reference*, en ligne :

<https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/oi/authority.20110803110450281> (consulté le 20 avril 2020).

⁷⁹ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 118.

⁸⁰ *Id.*

⁸¹ *Id.*

⁸² *Id.*

⁸³ *Id.*

⁸⁴ UMASVATI, *That which is. Tattvārtha Sūtra*, New York, Harper Collins Publishers, 1994, traduit du sanskrit par N. TATIA, p. 5.

⁸⁵ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 118.

l'aversion (*dveṣa*) et l'attachement (*rāga*)⁸⁶. Ces deux genres sont tous deux divisés en deux types : l'aversion en colère (*krodha*) et en fierté (*māna*) ; et l'attachement, en manipulation trompeuse (*māyā*) et en cupidité (*lobha*). Chacun de ces quatre types se positionne sur une échelle qui va du plus grossier au plus subtil⁸⁷. Les passions du type le plus grossier (*anantānubandhī*) sont manifestées par des formes extrêmes de cupidité ou de frénésie qui caractérisent la plupart des êtres humains⁸⁸. L'échelon le plus grossier, dans lequel *mithyātva* et *anantānubandhī* fonctionnent ensemble, est celui où l'individu pense et agit selon des notions fausses de la réalité qui l'amènent à suivre des passions nuisibles⁸⁹. Les deux autres types étouffent la volonté d'abandonner les mauvaises actions et rendent l'individu incapable de prononcer les vœux qui pourraient réfréner la poursuite de telles actions ; ils sont responsables de l'obstruction de la renonciation complète du moine (*pratyākhyānāvarana*) ou partielle du laïc (*apratyākhyānāvarana*)⁹⁰. Quant aux formes les plus subtiles des passions (*saṃjvalana*), elles sont insuffisantes pour empêcher l'individu de suivre le chemin de la purification, mais elles induisent un état insidieux d'apathie ou d'inertie (*pramāda*)⁹¹. Cet état génère un attachement inconscient à la vie ; cet attachement combiné à l'apathie constitue le dernier et, certainement, le plus difficile des obstacles à surmonter par le dévot⁹². Outre ces quatre types de passion (*kaṣāya*), un autre groupe de neuf passions « subsidiaires » (*no-kaṣāya*) sont constamment présentes tant que les « majeures » n'ont pas été éradiquées⁹³. Ce sous-groupe, caractérisé par la quotidienneté et l'apparente bénignité de ses éléments, comprend : le rire (*hāsyā*), la satisfaction dans les activités sensorielles (*rati*), l'insatisfaction dans les activités sensorielles (*arati*), le chagrin (*śoka*), la peur (*bhaya*), le dégoût (*jugupsā*) et l'appétence sexuelle pour les femmes (*pumveda*), les hommes (*strīveda*) ou pour les hermaphrodites (*napuṃsakaveda*)⁹⁴. L'intensité des *no-kaṣāya* diminue au fur et à mesure de l'avancement sur le chemin spirituel. Dès lors, un moine sera moins enclin au rire, aux pleurs ou aux sentiments de répulsion, tandis que le *kevalin* (qui a atteint l'omniscience) n'y sera plus du tout sujet⁹⁵.

⁸⁶ *Id.*, p. 119.

⁸⁷ *Id.*

⁸⁸ *Id.*

⁸⁹ *Id.*

⁹⁰ *Id.*

⁹¹ *Id.*, p. 120.

⁹² *Id.*

⁹³ *Id.*

⁹⁴ *Id.*

⁹⁵ *Id.*

Cette première exposition du système du *karman* n'est, à ce stade-ci, pas encore exhaustive et les ramifications du *karman* dans l'âme continuent vers d'autres types de souillure animique décisifs concernant la transmigration de l'âme⁹⁶. Ces deux autres types de *karman* sont du type *āvaraṇīya* (*jñānāvaraṇīya* et *darśanāvaraṇīya*), c'est-à-dire « qui obscurcit ». *Avaraṇīya* signifie « qui appartient à l'aveuglement mental » (*āvaraṇa*)⁹⁷. Ces deux types de *karman*, qui assombrissent la connaissance (*jñāna*) et la perception (*darśana*), opèrent dans différents niveaux de conscience que possèdent la plupart des êtres vivants⁹⁸.

II.2.A.2. Jñānāvaraṇīya

Les types de connaissance susceptibles d'être obscurcis sont au nombre de cinq : *mati*, *śruta*, *avadhi*, *manahparyāya*, *kevala*⁹⁹.

1. *Mati* désigne la possession et l'utilisation d'une ou de plusieurs capacités sensorielles jusqu'au sixième sens, l'esprit¹⁰⁰. L'esprit est à ne pas confondre avec la conscience ; l'esprit est un canal d'entrée et d'intégration des sensations des cinq sens¹⁰¹. Puisqu'une portion de la conscience de l'âme doit rester libre du moindre obscurcissement, tous les êtres vivants possèdent au moins une forme, même rudimentaire, de *mati*¹⁰² ;
2. *Śruta* signifie l'habileté à utiliser des mots et à raisonner¹⁰³ ;
3. *Avadhi* est l'aptitude à connaître des choses qui se trouvent au-delà des limites des sens comme la clairvoyance ou l'oreille divine¹⁰⁴. Ces qualités sont inhérentes aux dieux et aux démons, tandis que les êtres humains les acquièrent par les pratiques yogiques¹⁰⁵ ;
4. *Manahparyāya* est la télépathie¹⁰⁶ ;

⁹⁶ *Id.*, p. 121.

⁹⁷ « *Avaraṇīya* », dans *Sanskrit Dictionary*, en ligne : <https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=%C4%81vara%E1%B9%87%C4%ABya&lang=sans&action=Search> (consulté le 22 avril 2020).

⁹⁸ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 121.

⁹⁹ *Id.* Voir *Tattvārtha Sūtra* (I.9).

¹⁰⁰ *Id.*

¹⁰¹ *Id.*

¹⁰² *Id.*

¹⁰³ *Id.*

¹⁰⁴ *Id.*, p. 121-122.

¹⁰⁵ *Id.*

¹⁰⁶ *Id.*, p. 122. Voir aussi « *Manahparyāya* », dans *Wisdom Library*, en ligne : <https://www.wisdomlib.org/definition/manahparyaya> (consulté le 22 avril 2020).

5. *Kevala* consiste en l'omniscience incluant la connaissance de ce qui existe dans toutes ses qualités et ses modes¹⁰⁷.

Chacun de ces types de connaissance est sujet à l'obscurcissement par un *āvaraṇakarman* particulier, dénommé par la connaissance qu'il affecte (*matijñānāvaraṇīya*, *śrutajñānāvaraṇīya*, etc.)¹⁰⁸

II.2.A.3. Darśanāvaraṇīya

Deux types d'activité d'obscurcissement de la perception opèrent dans les deux premiers niveaux de conscience *mati* et *śruta*. Il s'agit du *cakṣurdarśana* (la perception visuelle) et du *acakṣurdarśana* (la perception par les autres facultés sensorielles et par l'esprit mentionné plus haut)¹⁰⁹. Au niveau de l'*avadhi*, il n'est plus question de perception puisque les fonctions sensorielles qu'implique ce terme ont été transcendées par l'activité cognitive de l'âme¹¹⁰. Les deux autres perceptions susceptibles d'être obscurcies par l'*āvaraṇakarman* correspondant sont les deux directions de l'âme omnisciente, qui se connaît elle-même, mais connaît aussi les autres, conceptualisées par *kevaladarśanā* et *kevalajñānā*¹¹¹.

II.2.A.4. Vīryāntarāya

Vīryāntarāya est la contraction de deux mots, *vīrya* (énergie) et *antarāya* (obstacle), et désigne l'obstruction de l'énergie de l'âme par l'*antarāyakarman*¹¹². Chaque faculté de l'âme est alimentée par cette énergie, ce type de *karman* a donc pour effet non seulement de la diminuer, mais aussi d'affaiblir les qualités de l'âme¹¹³. De l'affaiblissement énergétique dû aux effets des *antarāyakarman* découlent la velléité et la plupart des frustrations mondaines¹¹⁴.

II.2.B. Aghāthiyā

La fonction de cette catégorie de *karman* (*aghāthiyākarman*) est d'engendrer la transmigration et d'en spécifier les conditions¹¹⁵. L'*aghāthiyākarman* est entièrement

¹⁰⁷ *Id.*

¹⁰⁸ *Id.*

¹⁰⁹ *Id.*

¹¹⁰ *Id.*, p. 122-123.

¹¹¹ *Id.*, p. 123.

¹¹² *Id.*

¹¹³ *Id.*

¹¹⁴ *Id.*

¹¹⁵ *Id.*, p. 124.

dépendant de la présence des facteurs de la précédente catégorie, *ghāthiyā* (*mohanīya*, *jñānāvaraṇīya*, *darśanāvaraṇīya*, *vīryāntarāya*)¹¹⁶. Elle comprend, tout comme la *ghāthiyā*, une division quadripartite qui comprend les catégories *nāma*, *gotra*, *vedanīya* et *āyu*.

II.2.B.1. Nāma

Le *nāma-karman* est responsable de plusieurs aspects de la prochaine incarnation. *Nāma* signifie le nom ou l'identification. Les plus importants sont partagés en trois groupes¹¹⁷ :

1. *Gati*, détermine la destinée en tant que dieu, humain, animal, plante ou résident de l'enfer¹¹⁸ ;
2. *Jāti*, qui signifie la naissance, conditionne l'espèce de la réincarnation comme le tigre ou le lion, le dieu de classe élevée ou basse etc.¹¹⁹ ;
3. *Sarira*, le corps, assigne la taille, la forme, le sexe, la mobilité, la naissance dans un œuf ou dans un utérus¹²⁰. Sous-jacent au corps physique, le *nāma-karman* génère deux corps subtils : le *taijasa-śarira* (le corps de lumière ou le corps chaud) qui maintient la température vitale du corps de l'organisme, et le *kārmaṇa-śarīra* (le corps karmique) qui contient la somme des *karman* présents dans le *jīva* à ce moment donné¹²¹. La notion de *kārmaṇa-śarīra* à cette étape est cruciale dans la doctrine du *karman* puisqu'elle se situe sur le point d'inflexion entre la mort et le *saṃsāra*.

II.2.B.2. Gotra

Le *gotra-karman* concerne l'environnement dans lequel s'inscrira la nouvelle incarnation, s'il sera favorable ou défavorable à la poursuite de la vie spirituelle¹²². Nous pourrions accuser le *gotra* d'être arbitraire et de légitimer la prédestination, mais il nous faut rappeler que le *gotra* n'est que la conséquence du *karman* imprimé dans le *kārmaṇa-śarīra* et ne fonctionne pas, par conséquent, de façon aléatoire.

¹¹⁶ *Id.*

¹¹⁷ *Id.*

¹¹⁸ *Id.*

¹¹⁹ *Id.*

¹²⁰ *Id.*, p. 124-125.

¹²¹ *Id.*, p. 125.

¹²² *Id.*

II.2.B.3. Vedanīya

Le *vedanīya-karman* se rapporte aux sentiments que produisent les expériences constamment changeantes du bonheur (*sātā*) ou de la tristesse (*asātā*) qui caractérisent la vie mentale¹²³. Dans le jainisme, un objet externe ne peut rendre quelqu'un heureux ou malheureux, mais il sert de support d'amplification au sentiment karmique produit à ce moment-là¹²⁴.

II.2.B.4. Ayu

L'*āyu-karman* fixe la durée de la prochaine incarnation¹²⁵. Le rôle de ce *karman* est primordial parce qu'il influe sur les autres (*nāma*, *gotra*, *vedanīya*)¹²⁶. Bien que l'*āyu-karman* ne détermine pas les trois autres *āghāthiyā*, il établit néanmoins la structure dans laquelle ils opèrent¹²⁷. Une durée de vie de quatre-vingts ans par exemple établit plus une existence dans le *gati* des humains que dans celui des dieux ou des plantes et, par conséquent, dans un *śarira* d'homme, de femme ou d'hermaphrodite¹²⁸. La particularité de ce *karman*, en comparaison avec les autres, est qu'il n'est pas continuellement lié à l'âme ; il n'est fixé qu'une fois dans le dernier tiers de la vie d'un être vivant sans qu'il s'en aperçoive¹²⁹. Ainsi, l'*āyu-karman* introduit la possibilité d'un revirement spirituel dans la vie religieuse de l'individu¹³⁰.

Au moment de la mort, l'*āghāthiyākarman* contient toutes les conditions de la transmigration de l'âme¹³¹. Elles accompagnent le *kārmaṇa-śarīra* et le *taijasa-śarira* qui hébergent l'âme au moment où elle quitte le corps physique¹³². Le temps d'un instant, le *jīva* reprend un corps physique dans un état d'existence (*vigraha-gati*) et s'inscrit une nouvelle fois dans le *saṃsāra*¹³³.

¹²³ *Id.*

¹²⁴ *Id.*

¹²⁵ *Id.*, p. 126.

¹²⁶ *Id.*

¹²⁷ *Id.*

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *Id.*

¹³⁰ *Id.*

¹³¹ *Id.*

¹³² *Id.*

¹³³ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 43.

II.2.C. Schéma récapitulatif

II.2.A. Ghāthiyā (produit un effet négatif immédiat sur les qualités de l'âme)

II.2.A.1. Mohanīya (l'obscurcissement du bonheur)

II.2.A.1.a. Darśana-mohanīya (empêche la vision de l'âme dans sa nature propre)

Le *darśana-mohanīya* est de cinq types :

1. *Ekānta* (la vision extrémiste)
2. *Viparīta* (l'imputation d'attributs contradictoires à la nature d'un objet)
3. *Samśaya* (le doute vis-à-vis des vérités apprises)
4. *Vainayika* (l'esprit sans discrimination)
5. *Ajñāna* (l'ignorance basique qui empêche tout détachement)

II.2.A.1.b. Cāritra-mohanīya (est à l'origine des passions)

II.2.A.2. Jñānāvaraṇīya (l'obscurcissement de la connaissance)

Les types de connaissance susceptibles d'être obscurcis sont au nombre de cinq :

1. *Mati* (l'utilisation des capacités sensorielles et de l'esprit)
2. *Sruta* (l'habilité à raisonner)
3. *Avadhi* (l'aptitude à connaître des choses au-delà des limites des sens)
4. *Manahparyāya* (la télépathie)
5. *Kevala* (l'omniscience)

II.2.A.3. Darśanāvaraṇīya (l'obscurcissement de la perception)

II.2.A.4. Vīryāntarāya (l'obscurcissement de l'énergie)

II.2.B. Aghāthiyā (l'avènement des conditions particulières et de l'état de réincarnation)

II.2.B.1. Nāma

1. *Gati* (détermine l'une des quatre destinées)
2. *Jāti* (assigne l'espèce)
3. *Sarira* (définit le corps, la taille, la forme, le sexe, la naissance dans un œuf ou dans un utérus)

II.2.B.2. Gotra (détermine le milieu de la nouvelle incarnation)

II.2.B.3. Vedanīya (se rapporte aux sentiments des diverses expériences)

II.2.B.4. Ayu (fixe la durée de la prochaine incarnation)

II.3. Mokṣa

II.3.A. Labdhi

Les *labdhi* (ce terme signifie atteinte, obtention, acquisition)¹³⁴ sont des réalisations préliminaires, une préparation de l'âme à la vision de sa véritable nature (*samyak-darśana*). Le *samyak-darśana* est un événement primordial, car il initie le chemin de la libération. Cette étape capitale dans le jaïnisme n'est précédée, en matière d'importance, que par *mokṣa*¹³⁵.

La possibilité de libération débute, comme nous l'avons déjà mentionné, par la présence de *bhavyatva* et consiste en la suppression progressive du *karman* dans le *jīva*. Le premier échelon du chemin de la libération à surmonter, sur une échelle qui en comprend quatorze (*guṇasthāna*), est *mithyādr̥ṣṭi*, la vue incorrecte de la réalité¹³⁶. L'âme nouvellement incarnée est d'emblée ternie par la connaissance fausse, *mithyātva*, et demeure dans l'état de *mithyādr̥ṣṭi* tant qu'un revirement, par l'expérience de la vue correcte (*samyak-darśana*), ne s'est pas produit¹³⁷. La question qui se pose est : « Comment susciter le *samyak-darśana* ? » La vue correcte s'atteint par diverses phases d'épuration provoquées par l'augmentation de l'énergie et de la connaissance de l'âme¹³⁸. La première de ces phases, et certainement la plus importante d'entre elles, est *kṣayopasaṃsāra-labdhi* par l'intermédiaire de laquelle des *karman* obscurants, tels le *vīryāntarāya* et le *jñānāvaraṇīya* de la catégorie *ghāthiyā*, sont forcés de se dissocier du *jīva*¹³⁹. Lorsque le *kṣayopasaṃsāra-labdhi* est atteint, l'âme s'éloigne de l'attention des possessions, du corps et des états psychologiques par lesquels elle s'était initialement identifiée et souillée¹⁴⁰. Cette distanciation permet le détachement des passions et un état paisible de pureté nommé *viśuddhi*¹⁴¹.

Le *kṣayopasaṃsāra-labdhi* provoque ensuite le *deśanā-labdhi* qui est l'incitation à connaître la vraie nature de l'âme¹⁴². Les enseignements d'un maître, premièrement considérés comme inintelligibles par l'individu avant cette transition, deviendront pertinents maintenant que sa conscience spirituelle s'est émancipée¹⁴³. Il n'y a cependant pas que

¹³⁴ « Labdhi », dans *Sanskrit Dictionary*, en ligne :

<https://www.sanskritdictionary.com/?iencoding=iast&q=labdhi&lang=sans&action=Search> (consulté le 26 avril 2020).

¹³⁵ P. S. JAINI, *The Jaina Path of Purification*, p. 144.

¹³⁶ *Id.*, p. 141.

¹³⁷ *Id.*, p. 142.

¹³⁸ *Id.*

¹³⁹ *Id.*

¹⁴⁰ *Id.*

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² *Id.*

¹⁴³ *Id.*

l’instruction des textes qui peut servir de médium vers le réveil spirituel, mais également certains moments de la vie tels la perte d’un proche, la vue de l’extrême souffrance, etc.¹⁴⁴ La réalisation que représente le *deśanā-labdhi* peut être atteinte par n’importe quel être vivant doté d’au moins cinq sens et un esprit¹⁴⁵.

Faisant suite à l’accroissement de la connaissance et de l’énergie générée par la préhension de l’instruction, le *prāyogya-labdhi* amène l’âme, chargée d’énergie, à un état supérieur de pureté qui détruit des masses de *karman* accumulés¹⁴⁶. La réalisation de cet état rend possible la transition de *mithyādr̥ṣṭi* vers le *samyak-darśana* qui, toutefois, ne survient que l’instant d’un éclair — comme un aveugle qui recouvre la vue pendant une demi-seconde —, et permet, dans un premier temps, une vision sans distorsion de la réalité¹⁴⁷. Le nœud (*granthi*) des passions grossières et des facteurs illusionnants (*darśana-mohanīya*) apparaît à ce stade-ci¹⁴⁸. Les obstacles de l’âme sont identifiés et l’individu prend soudainement connaissance des forces qui ont contrôlé ses activités depuis tant et tant de vies¹⁴⁹.

II.3.B. Guṇasthāna

Les *guṇasthāna* sont quatorze étapes, traditionnellement présentées sous forme d’échelle, qui constituent la voie vers *mokṣa*. Les trois premiers échelons sont des préliminaires et la première véritable étape de cette voie débute au quatrième échelon.

1. *Mithyādr̥ṣṭi* est l’état spirituel le plus inférieur dans lequel l’âme souffre des vues fausses sur la réalité (*mithyā-darśana*) à cause de la présence des *darśana-mohanīya karman* et des passions du type grossier (*anantānubandhī*)¹⁵⁰ ;
2. *Sāsvādāna* est atteint après le dépassement du premier échelon lors de la réalisation des états supérieurs (*labdhi*)¹⁵¹ ;
3. *Samyak-mithyātva* n’est qu’un état de transition du premier vers le quatrième *guṇasthāna*¹⁵² ;

¹⁴⁴ *Id.*, p. 143.

¹⁴⁵ *Id.*

¹⁴⁶ *Id.*

¹⁴⁷ *Id.*, p. 142-143.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 144.

¹⁴⁹ *Id.*

¹⁵⁰ *Id.*, p. 272.

¹⁵¹ *Id.*

¹⁵² *Id.*

4. *Samyak-dr̥ṣṭi* est le premier échelon de l'échelle de la libération, l'état de la pure vision (*samyak-darśana*). Cet échelon est atteint en surpassant les facteurs avilissants regroupés à l'étape dénommée *mithyā-dr̥ṣṭi*, à savoir les vues fausses sur la réalité (*mithyā-darśana*), le *darśana-mohanīya karman* et les passions de type grossier (*anantānubandhī*)¹⁵³. La première cause d'accumulation de *karman*, *mithyā-darśana* (la croyance fausse), est défaite à cette étape-ci¹⁵⁴. L'élimination du *karman* par l'âme est exclusivement une fonction interne qui ne peut être perçue ni par la personne en laquelle elle se produit, ni par les autres, excepté par l'omniscient (*jina*)¹⁵⁵. Des manifestations extérieures, qui témoignent de l'atteinte de l'état de *samyak-darśana*, sont visibles, toutefois, à travers le changement d'attitude, l'expression de la pensée, le comportement social etc.¹⁵⁶ Ces aspects extérieurs qui succèdent à la pure vision sont dénommés *dravya-samyaktva* et sont le reflet de l'atteinte de cet état interne (*bhava-samyaktva*). La *dravya-samyaktva* la plus évidente concerne l'attitude de la personne envers elle-même¹⁵⁷. Elle identifiait tout d'abord son être avec les signes extérieurs de la vie comme le corps, les possessions et se trouvait donc dans un état appelé *bahirātman*, c'est-à-dire dans lequel le soi est vu dans les extranéités dominées par la conscience qui n'est consciente que des résultats du *karman* (*karma-phala-cetanā*)¹⁵⁸. Le *samyak-darśana* occasionne un revirement délibéré de la focalisation et la fixe uniquement sur la véritable nature de l'âme (*svabhavā*)¹⁵⁹. Ce fonctionnement de la conscience détachée de la tendance de saisir les objets par les sens et par l'esprit, dénommé *jñāna-cetanā*, permet de rentrer dans l'état d'*antarātman*, la vision du soi par le soi, qui augmente la pleine conscience¹⁶⁰. Demeurant dans le soi (*ātmanubhava*), le méditant fait l'expérience d'une incommensurable béatitude, bien qu'encore éloignée de celle du *jina*, et n'est plus contaminé par la dépendance d'états psychologiques et par le corps¹⁶¹. L'inopérance des passions grossières permet l'émergence de la qualité *prāsama* (la quiétude, la sérénité) et la disparition de la

¹⁵³ *Id.*¹⁵⁴ *Id.*¹⁵⁵ *Id.*, p. 147.¹⁵⁶ *Id.*¹⁵⁷ *Id.*¹⁵⁸ *Id.*¹⁵⁹ *Id.*, p. 148.¹⁶⁰ *Id.*¹⁶¹ *Id.*, p. 149.

colère, de l'avidité dévorante ou d'autres tourments¹⁶². La réalisation du *samyak-darśana* provoque un effet bouleversant qui se traduit par une tourmente interne (*saṃvega*) et un désenchantement prononcé pour les choses mondaines qui pousseront la personne vers la renonciation partielle du laïc (*deśa-virata*) ou totale du moine (*sarva-virata*)¹⁶³.

5. *Deśa-virata* est un état qu'atteint le laïc (*śrāvaka*) en suivant les vœux prescrits à son attention (*aṇuvrata*). La pratique qui s'ensuit rend les obstructions de la renonciation partielle inopérantes (*apratyākhyānāvarana*) et conduit le laïc vers un retrait partiel qui lui permet de surmonter en partie l'absence d'esprit de renonciation (*avirati*)¹⁶⁴ ;
6. *Sarva-virata* (ou *pramatta-virata*) est l'état qu'atteint le moine (*muṇi*) en suivant les vœux de renonciation totale (*māhāvra*). À ce stade-ci, l'*avirati* (la deuxième cause d'accumulation de *karman*) est entièrement surmonté et la fonction d'obscurisation empêchant la prononciation des vœux, *pratyākhyānāvarana*, cesse totalement¹⁶⁵. À cause de la présence de l'apathie et du manque de vigueur dans la stricte observation des vœux (*pramāda*) liés à cet état, il est aussi appelé *pramatta-virata*¹⁶⁶ ;
7. *Apramatta-virata* est l'étape où *pramāda*, la troisième des causes d'accumulation du *karman* mentionnée plus haut, est finalement vaincue par la répétition de la pratique de la méditation¹⁶⁷ ;
8. *Apūrvā-karaṇa* est, comme les deux suivants, un état d'absorption méditative dans lequel l'énergie et la pureté augmentent et permettent au méditant d'affaiblir les passions subtiles (*saṃjvalana*), les désirs sexuels et les passions subsidiaires (*no-kaṣāya*)¹⁶⁸.
9. *Anivṛtti-karaṇa* est un état méditatif transitoire.
10. *Sūkṣma-sāmparāya* est également un état méditatif transitoire.
11. *Upaśānta-moha* est l'état qui est atteint après la répression (*upaśama*) des passions subtiles (*saṃjvalana*). Les *cāritra-mohanīya karman* sont rendus inopérants, toutefois ; une chute vers les échelons inférieurs peut encore se produire. Le progrès

¹⁶² *Id.*

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ *Id.*, p. 272.

¹⁶⁵ *Id.*

¹⁶⁶ *Id.*, p. 158, 272.

¹⁶⁷ *Id.*

¹⁶⁸ *Id.*

n'est possible que si les passions sont entièrement éliminées (*kṣaya*), un processus qui est entamé au huitième *guṇasthāna*¹⁶⁹ ;

12. *Kṣīṇa-moha* est l'état dans lequel les passions subtiles (*saṃjvalana*), c'est-à-dire les résidus des *cāritra-mohanīya karman*, sont éliminées. Cette étape signe immédiatement l'élimination des trois derniers *ghāthiyā* et l'éradication de *kaṣāya* (la quatrième cause d'accumulation du *karman*), projette le méditant dans l'état d'omniscience et le stabilise dans le treizième *guṇasthāna*¹⁷⁰ ;
13. *Sayoga-kevalin* est l'état d'omniscience (*kevalajñāna*) dans lequel les trois derniers *ghāthiyā* (l'obscurcissement de la connaissance, l'obscurcissement de la perception, l'obstruction de l'énergie) sont éliminés¹⁷¹. C'est l'état du *kevalin*, du *jina* ou du *Tīrthankara* (maître jaïn de la tradition)¹⁷². Cet état est dénommé *sayoga-kevalin* qui signifie « omniscience avec activités », mais celles-ci, dans cet état, n'ont plus le moindre effet de souillure sur l'âme, car le corps d'un *kevalin* n'est plus soumis au *karman*¹⁷³. Les dernières activités disparaissent au moment de la mort dans l'état d' « omniscience sans activité » (*ayoga-kevalin*)¹⁷⁴.
14. *Ayoga-kevalin* est l'état atteint par le *kevalin* ou le *jina* à l'instant de sa mort¹⁷⁵. À ce stade-ci, les activités (*yoga*), qui constituent la cinquième et dernière cause d'accumulation de *karman*, arrivent à leur fin¹⁷⁶. La mort elle-même s'accompagne de l'élimination des quatre *aghāthiyā-karman* (*nāma*, *gotra*, *vedanīya*, *āyu*), et l'âme se libère des derniers vestiges du *saṃsāra* pour atteindre l'état d'omniscience infinie appelée *siddha*¹⁷⁷.

Le cinquième et le sixième *guṇasthāna* établissent une différence entre les vœux du laïc et ceux du moine. Nous pourrions provisoirement conclure que la renonciation partielle (*deśa-virata*) est une étape préalable à celle de la renonciation totale (*sarva-virata*), mais en réalité, l'idéal jaïn requiert l'aspirant à la libération de prononcer directement les vœux monacaux¹⁷⁸. Comme nous l'avons déjà mentionné à propos de l'hindouisme et de la raison

¹⁶⁹ *Id.*, p. 273.

¹⁷⁰ *Id.*, p. 159, 273.

¹⁷¹ *Id.*, p. 273.

¹⁷² *Id.*

¹⁷³ *Id.*, p. 159.

¹⁷⁴ *Id.*, p. 159, 273.

¹⁷⁵ *Id.*

¹⁷⁶ *Id.*

¹⁷⁷ *Id.*

¹⁷⁸ *Id.*, p. 160.

d'être de la *Bhagavadgītā* où l'emphase est placée sur l'action, une communauté monacale ne peut survivre sans l'activité des laïcs¹⁷⁹. Dès lors, l'apport des laïcs et leur voie ne sont pas minimisés. Toutefois, le chemin du laïc, également défini par une échelle de onze étapes (*śrāvaka-pratimā*), ne mène pas à la libération, mais à la renonciation totale du moine¹⁸⁰.

La raison de prononcer les vœux de la renonciation totale est de réduire l'afflux du *karman* et l'émergence de nouvelles passions (*saṃvara*) au minimum puis jusqu'à l'extinction¹⁸¹. La discipline inhérente au *māhāvratā* comprend ce que la tradition jaine appelle les « huit matrices de la doctrine » (*aṣṭa-pravacana-mātrkā*) qui préparent le moine aux états avancés de méditation comme nous venons de le parcourir¹⁸².

Les huit matrices sont réparties en deux ensembles : le premier est composé de trois *gupti* et le deuxième de cinq *samiti*. Les trois *gupti* sont la résorption des activités de l'esprit, du discours et du corps ; et les cinq *samiti* sont :

1. La régulation de la marche (*īryā-samiti*) : un moine ne doit pas courir ni sauter, mais doit se mouvoir lentement afin de ne pas heurter les créatures de moindre taille¹⁸³ ;
2. La circonspection dans le langage (*bhāṣā-samiti*) : en plus de l'honnêteté et la sincérité, le moine ne doit parler que si cela est nécessaire et doit utiliser peu de mots¹⁸⁴ ;
3. Le soin en acceptant les offrandes (*eṣaṇā-samiti*) : le moine n'acceptera que la nourriture permise¹⁸⁵. Le jainisme propose un végétarisme strict qui exclut les légumes-racines afin de ne pas tuer la plante lors de la récolte (d'autres végétaux permettent la récolte du fruit uniquement), mais aussi pour ne pas tuer la vie souterraine, et écarte également les aliments qui ont une influence sur l'activité sexuelle comme le gingembre, l'ail et les oignons. Le miel et les champignons sont également exclus, ainsi que les fermentations, à cause des micro-organismes qui s'y trouvent ;
4. La délicatesse dans l'utilisation des objets (*ādāna-nikṣepaṇa-samiti*) afin de ne pas blesser les plus petits des êtres vivants¹⁸⁶ ;

¹⁷⁹ *Id.*

¹⁸⁰ *Id.*, p. 160-161.

¹⁸¹ *Id.*, p. 247.

¹⁸² *Id.*

¹⁸³ *Id.*

¹⁸⁴ *Id.*

¹⁸⁵ *Id.*, p. 248.

¹⁸⁶ *Id.*

5. La précaution lors de l'activité excrétoire (*utsarga-samiti*), car l'endroit choisi doit être entièrement préservé de la présence d'insectes¹⁸⁷.

Puisque la méditation est une pratique récurrente dans le chemin de la libération et que c'est par elle que le *karman* antérieur est annihilé, il nous faut dire quelques mots à son sujet. Elle est classée en quatre types : *ārtadhyāna*, *raudradhyāna*, *dharmadhyāna* et *śukladhyāna*. Les deux premières formes de méditation ont pour fonction la concentration sur des objets impropres au progrès spirituel qui doivent être éliminés et les deux suivantes exigent une pratique régulière qui contribue à la quête de libération de l'âme¹⁸⁸ :

1. *Artadhyāna* comprend la préoccupation d'objets déplaisants, la douleur physique ou mentale, la nécessité du contact avec quelque chose de désagréable, la perte d'un proche ou de possessions de grande valeur¹⁸⁹ ;
2. *Raudradhyāna* est un type de concentration dans lequel le méditant demeure dans les plaisirs pervers qui offensent les autres¹⁹⁰. Cet état mental doit être, bien entendu, éliminé, mais persiste jusqu'au sixième *guṇasthāna*. La pratique méticuleuse des *gūpti* permet d'en atténuer la force et de s'en écarter¹⁹¹ ;
3. *Dharmadhyāna*, qui se traduit par « concentration vertueuse », implique une intense concentration sur¹⁹² :
 - a. Les enseignements des *jina* et comment les transmettre aux autres (*ājñāvicaya*)¹⁹³ ;
 - b. La grande misère que subissent les autres qui sont poussés par leurs passions et aveuglés par l'ignorance (*apāyavicaya*)¹⁹⁴ ;
 - c. Les mécanismes mystérieux de l'afflux du *karman*, sur son expansion, sa durée, ses conséquences et le fait que l'âme est fondamentalement indépendante de ces processus et qu'elle est capable de s'en soustraire (*vipākavicaya*)¹⁹⁵ ;

¹⁸⁷ *Id.*

¹⁸⁸ *Id.*, p. 252.

¹⁸⁹ *Id.*

¹⁹⁰ *Id.*

¹⁹¹ *Id.*

¹⁹² *Id.*

¹⁹³ *Id.*

¹⁹⁴ *Id.*

¹⁹⁵ *Id.*, p. 252-253.

- d. La structure de l'univers et l'interaction des causes qui amènent les âmes à leurs destinées (*saṃsthānavicaya*)¹⁹⁶.

Une pratique assidue de la *dharmadhyāna* incite à rechercher l'état d'omniscience et la pureté qui caractérise le *jina* ; le méditant se dirigera conséquemment vers la pratique de la *śukladhyāna* qui permet d'atteindre cet état¹⁹⁷. Nous avons mentionné que l'observance des vœux du moine place le pratiquant au sixième *guṇasthāna* (*pramatta-virata*)¹⁹⁸. Cet état, dans sa dénomination, exprime encore la présence de liens avec *pramāda*, l'apathie et les passions qui la produisent¹⁹⁹. Pendant de courtes périodes durant l'absorption dans la méditation *pramāda* disparaît et le méditant demeure temporairement dans le septième *guṇasthāna*²⁰⁰. Dès lors, le pratiquant fera fréquemment des allers-retours entre le sixième et le septième *guṇasthāna*²⁰¹. Les expériences de cette pratique méditative au-delà de *pramāda* sont préparatoires à la libération, mais sont encore insuffisantes pour se débarrasser des passions subtiles²⁰². Ce n'est qu'au huitième *guṇasthāna* que le pratiquant gravit un échelon décisif vers *mokṣa*²⁰³.

4. *Śukladhyāna* signifie « pure méditation ». Les neuf passions subsidiaires (*no-kaṣāya*) sont neutralisées aux huitième et neuvième échelons de l'échelle (*śreṇi*) des *guṇasthāna*, et les passions subtiles (*saṃjvalana*) le sont au dixième échelon²⁰⁴. Lorsque l'épuration de l'âme se fait par le processus de la suppression (*upaśama*), l'aspirant à la libération n'atteindra que temporairement le onzième état, *upaśānta-moha*, mais retombera dans les états inférieurs quand les passions ressurgissent²⁰⁵. Cependant, l'âme du méditant se chargera suffisamment en énergie pour gravir les *guṇasthāna* lorsque l'épuration de l'âme se fait par le processus d'élimination (*kṣaya*)²⁰⁶. L'âme passera alors à travers le onzième état pour fermement s'établir dans

¹⁹⁶ *Id.*, p. 253.

¹⁹⁷ *Id.*

¹⁹⁸ *Id.*

¹⁹⁹ *Id.*

²⁰⁰ *Id.*

²⁰¹ *Id.*

²⁰² *Id.*

²⁰³ *Id.*

²⁰⁴ *Id.*, p. 257.

²⁰⁵ *Id.*

²⁰⁶ *Id.*

le douzième *guṇasthāna* (*kṣīṇa-moha*) dans lequel les *mohanīya-karman* cesseront définitivement de l'accabler²⁰⁷.

C'est en éliminant les *mohanīya-karman* qui l'affectent depuis l'infinité du temps que l'aspirant à la libération rentre dans le douzième état (*kṣīṇa-moha*) et que sa trajectoire spirituelle arrive bientôt à sa fin²⁰⁸. L'aspirant accède maintenant à un état d'omniscience (*sayoga-kevalin*) au treizième *guṇasthāna* qui est encore vécu dans un corps incarné, ce qui implique le maintien d'activités²⁰⁹. Le *sayoga-kevalin* est l'état le plus élevé que puisse atteindre un individu tant que persiste l'incarnation²¹⁰. Cet état n'est toutefois pas l'apanage des êtres humains²¹¹. L'état d'omniscience (*kevalajñāna*) est atteint au quatorzième *guṇasthāna* qui lui succède, *ayoga-kevalin*, et est le dernier échelon de la progression spirituelle. *Kevalajñāna* désigne la connaissance isolée des interférences karmiques ou est synonyme d'*anantajñāna*, connaissance infinie²¹². Cette connaissance est comparée à un miroir sur lequel chacun des innombrables existants (*dravya*) ainsi que toutes leurs qualités (*guṇa*) et leurs modes (*paryāya*) sont simultanément reflétés²¹³. L'omniscience, définie comme supramondaine dans le jaïnisme, correspond aux qualités généralement attribuées à Dieu dans les écoles théistes²¹⁴. L'importance du *kevalajñāna* est plutôt portée sur le fait que l'âme du *jina* se perçoit elle-même et, en l'absence d'obstruction karmique dans l'âme libérée, tous les objets externes y sont reflétés, connus de manière indirecte et considérés comme insignifiants²¹⁵.

²⁰⁷ *Id.*

²⁰⁸ *Id.*, p. 258.

²⁰⁹ *Id.*

²¹⁰ *Id.*

²¹¹ *Id.*

²¹² *Id.*, p. 266.

²¹³ *Id.*

²¹⁴ *Id.*

²¹⁵ *Id.*

Chapitre III. Le bouddhisme

III.1. Saṃsāra

Comme nous l'avons déjà mentionné pour le jaïnisme, le bouddhisme est également une religion non théiste, mais pas athée, dont le principe se repose sur la doctrine du *karman*, ce qui implique les notions conséquentes de *saṃsāra* et de libération (*nirvāṇa*). Le *karman* étant le principe, le rôle principal d'un dieu tutélaire est écarté. Bien que les dieux existent dans le bouddhisme, ils sont pris dans le *saṃsāra* comme tous les êtres vivants. Le bouddhisme compte six destinées dans le *saṃsāra* (*ṣaḍ jagati*) et la condition d'un dieu n'est guère souhaitable ni assimilée à la libération¹. Les dieux sont emportés, tout comme les êtres des autres destinées, dans le flux du *saṃsāra*, et ne peuvent, de façon significative, intervenir dans la production de la souffrance ni jouer un rôle majeur sur la voie du *nirvāṇa* ou le favoriser². La loi du *karman* requiert de rejeter toutes les notions de favoritisme, de caprice, et d'arbitrarité³. Il est en effet insensé de demander aux dieux ce qu'ils n'ont pas connu et qui leur est encore inaccessible⁴. Les dieux sont des êtres prisonniers de l'illusion et victimes, jusque dans leur paradis, de formes subtiles de souffrance⁵. Le *karman* est supérieur aux dieux⁶. De ce fait, la condition humaine devient privilégiée en comparaison à celle des dieux⁷. Considérer Dieu comme première cause, sans qu'aucune cause ne la précède, est une assertion contradictoire pour la pensée bouddhique⁸. « Si la joie et la tristesse, l'amour et la haine, qui émergent de toutes les consciences des êtres, sont l'œuvre de Dieu, lui-même devrait être capable de ressentir ces sentiments, et, s'il les ressent, comment peut-on dire de lui qu'il est parfait ? », s'interroge Anāthapiṇḍika dans un échange avec le Bouddha⁹. Aussi, « si Dieu est le Créateur et que les êtres doivent se dévouer à lui, quel serait le but de pratiquer la vertu puisque le bien et le mal sont ses créations et devraient aussi être les attributs de leur

¹ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*, t. 1 : *Bouddhisme ancien et Theravāda*, Paris, Éditions Rangdröl, 2019, p. 140.

² J. SCHEUER, *L'Inde, entre hindouisme et bouddhisme. Quinze siècles d'échanges*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2013, p. 108. Voir aussi S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 454.

³ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 454.

⁴ J. SCHEUER, *L'Inde, entre hindouisme et bouddhisme*, p. 66.

⁵ *Id.*

⁶ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 441.

⁷ J. SCHEUER, *L'Inde, entre hindouisme et bouddhisme*, p. 66-67.

⁸ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 456.

⁹ *Id.*

Créateur ? »¹⁰ Si la joie et la tristesse, l'amour et la haine, le bien et le mal ne sont pas ses créations, il faut alors les imputer à une origine exogène de Dieu et reconnaître l'existence d'une autre cause ou principe¹¹.

Le Bouddha, plus un guide qu'un sauveur, n'imagine pas l'univers comme une création lointaine dans le temps d'un dieu à l'origine du *saṃsāra*, mais conçoit que le cours de l'univers n'a d'autre cause que lui-même¹². En effet, le Bouddha démontra que tous les phénomènes de l'existence sont le produit momentané de conditions multiples, donnant eux-mêmes naissance à de nouveaux événements phénoménaux¹³. Ce principe ontologique propre au bouddhisme porte le nom de *pratītyasamutpāda* en sanskrit, « la chaîne des causalités »¹⁴, et est généralement traduit par « coproduction conditionnelle » en français. Ce principe énonce que la coproduction des phénomènes par conditions est à la fois conditionnante et conditionnée ; dit autrement, les phénomènes produits sont simultanément conditionnés et conditionnants de nouveaux phénomènes¹⁵. La nécessité de concevoir que chaque effet est la conséquence d'une cause qui l'a précédée rend insoutenable la conception d'une cause elle-même dépourvue d'une cause au préalable¹⁶. La série phénoménale ne peut alors être dérivée d'une cause unique, d'une cause première, mais plutôt de causes successives¹⁷. La coproduction conditionnelle comporte douze liens (*nidāna*) qui sont exposés dans le *Śālistamba Sūtra* :

« De l'ignorance dépendent les facteurs de composition, des facteurs de composition dépendent la conscience, de la conscience dépend le nom-et-forme, du nom-et-forme dépendent les six sphères des sens, des six sphères des sens dépend le contact, du contact dépend la sensation, de la sensation dépend le désir, du désir dépend la préhension, de la préhension dépend le devenir, du devenir dépend la naissance, de la naissance dépend la vieillesse-et-mort »¹⁸.

¹⁰ *Id.*

¹¹ *Id.*

¹² *Id.*, p. 455.

¹³ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 100.

¹⁴ « Pratītyasamutpāda », dans *Sanskrit Dictionary*, en ligne :

<https://www.sanskritdictionary.com/prat%C4%ABtyasamutp%C4%81da/145828/1> (consulté le 6 mai 2020).

¹⁵ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 101.

¹⁶ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 456.

¹⁷ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 42.

¹⁸ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 110.

La linéarité de l'écriture établit un ordre successif dans les maillons de la chaîne, mais ils sont tous relatifs et agissent simultanément — aucun d'entre eux n'est absolu ou indépendant¹⁹.

Lorsqu'un phénomène présente des attributs identiques en apparence, l'impermanence subtile non observable fait, par exemple, que le grain de riz visible n'est plus le même grain de riz qu'à l'instant précédent²⁰. Cette momentanéité des phénomènes, l'impermanence (*aniya*) et le mouvement vers le devenir s'étendent à tous les êtres vivants et à toutes les choses, et découlent de leur caractère conditionné et conditionnant²¹. Cela implique également le *saṃsāra*. Même si le cycle des naissances est lui-même perpétuel, il est possible à celui qui y est pris d'y mettre un terme.

Comme dans l'hindouisme, à partir des *Upaniṣad*, et dans le jaïnisme, la première cause de la perpétuation de l'être dans le *saṃsāra* est l'ignorance (*avidyā*). Néanmoins, une différence majeure est à préciser sur le fondement de l'*avidyā* dans le bouddhisme. Dans certaines écoles de l'hindouisme, dans le *vedānta* en particulier, l'« ignorance métaphysique » est définie par l'inconnaissance de l'existence et de la nature du lien de l'*ātman* avec *Brahman*, c'est-à-dire du lien consubstantiel de l'âme avec le principe universel, de la pureté et de l'immortalité de l'âme. Le jaïnisme souscrit également à l'immortalité de l'âme (*jīva*), mais lui assigne une impureté originelle, l'ignorance (*mithyātva*), à la source de la vue fautive de l'âme sur elle-même. Le bouddhisme, par contre, défend le concept d'*anātman*, à savoir l'inexistence d'une substance éternelle désignée comme une âme immortelle, et attribue à l'*avidyā* le fait de voir de la substance et de la permanence dans les phénomènes et dans les choses²². Un *tantra* du *dzogchen*, *Le Miroir du cœur*, affirme que la source de l'ignorance est provoquée par quatre circonstances : la première est la circonstance causale qui produit une vision biaisée en présentant les manifestations vides comme étant lumineuses ; la deuxième est liée à l'installation de l'ignorance qui réduit les manifestations à des « objets » (qui sont saisis) par une conscience « sujet » (qui saisit) ; la troisième est la saisie qui mène à la quatrième, la circonstance immédiate²³.

¹⁹ *Id.*, p. 105, 109.

²⁰ *Id.*, p. 102.

²¹ *Id.*, p. 100.

²² *Id.*, p. 111.

²³ P. CORNU, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, traduit du tibétain par P. CORNU, p. 85.

Des phénomènes, nous n'en voyons que les attributs ou les caractéristiques propres (*svalakṣaṇa*), mais la substance, qui reste introuvable, n'est qu'un concept dénué de réalité²⁴. De ce postulat, il découle que les phénomènes conditionnés sont insubstantiels et impermanents, tout comme le concept du moi qui n'a pas de réalité²⁵. C'est sous le pouvoir de l'ignorance que l'on prend l'apparence d'un phénomène pour la réalité et non pour ce qu'elle est vraiment, c'est-à-dire une illusion, et que l'on conçoit dès lors une réalité du « moi »²⁶. L'idée du « moi » provient de la surimposition (*adhyāsa*) de l'esprit inconnaissant sur les éléments des cinq agrégats (*pañcaskandha*) qui constituent l'être. La conséquence de l'établissement du « moi » est de concevoir la substantialité du sujet, en tant que préhenseur d'objets, mais aussi de l'attribuer aux objets eux-mêmes et aux conditions extérieures ; or, les éléments de composition du « moi », de par leur nature composée et impermanente, sont inévitablement sujets au changement et à la destruction²⁷. Le « moi » n'a donc pas de réalité ou de nature propre ; y voir de la réalité est dû à l'effet illusoire (*māyā*) de l'ignorance (*avidyā*)²⁸.

Les cinq agrégats englobent non seulement les éléments de composition de l'être individuel (*pudgala*), mais aussi tous les phénomènes composés de l'univers²⁹. Ils sont une description exhaustive de l'être individuel et chacun d'eux est nécessairement constitué de plusieurs éléments³⁰ :

1. Les formes (*rūpa*). Le premier agrégat comprend les éléments constitutifs de l'univers et du corps à savoir la terre (les os, la chair, les muscles ; en somme, tout ce qui est solide), l'eau (tous les liquides du corps), le feu (la chaleur du corps, le métabolisme) et l'air (le mouvement des souffles), mais aussi les objets des cinq sens³¹. Concernant l'individu, ce groupe concerne les éléments corporels tandis que les quatre autres agrégats décrivent les phénomènes mentaux ;

²⁴ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 102.

²⁵ *Id.*, p. 102, 103, 111.

²⁶ *Id.*, p. 111.

²⁷ *Id.*, p. 90, 111.

²⁸ *Id.*, p. 90.

²⁹ *Id.*

³⁰ *Id.*, p. 91.

³¹ *Id.*

2. Les sensations (*vedanā*). Ce sous-ensemble comprend les sensations, qu'elles soient agréables, désagréables ou neutres, autant physiques que mentales, liées aux objets concrets ou abstraits comme l'imagination, les rêves etc.³² ;
3. Les représentations, les perceptions ou les notions (*saṃjñā*). Ce que comprend cet agrégat est ce qui permet l'identification et le discernement des choses dont on fait l'expérience³³. Les représentations mentales évoluent dans le temps et dépendent de l'expérience passée dans cette vie (notamment des sensations) ou dans les précédentes³⁴ ;
4. Les facteurs de compositions ou formations karmiques (*saṃskāra*). Aussi appelés « facteurs conditionnants », les *saṃskāra* sont les facteurs qui informent notre perception des choses et notre interprétation³⁵. C'est par les *saṃskāra* que l'esprit est dirigé vers une activité ou une autre qui peut être soit favorable, défavorable ou neutre, et par laquelle se concrétise le *karman*³⁶. En effet, la mémoire du passé et des habitudes a laissé des empreintes mentales (*vāsanā*) et des représentations qui conditionnent inconsciemment nos actes³⁷. En d'autres termes, les *saṃskāra* conditionnent nos actions et sont la conséquence du *karman* antérieur et la cause de nouveau *karman* ;
5. Les consciences (*viññāna*). Ce dernier agrégat est celui qui rassemble les données des quatre autres afin de produire une image cohérente, une représentation générale de notre univers³⁸. La relation d'un sujet avec un objet débute par les cinq sens qui fournissent à la conscience les sensations physiques et mentales permettant l'élaboration d'une représentation de l'objet déterminée par les facteurs conditionnants antérieurs³⁹. Cependant, à cause du rôle des *saṃskāra*, la représentation mentale d'un objet ne reflète pas fidèlement la réalité⁴⁰. Le réel n'est pas fixe et ne peut être perçu comme une substance stable⁴¹. Il est en transformation perpétuelle et est entraîné par le mouvement du devenir⁴². L'objet de l'expérience n'est déjà plus l'objet de la

³² *Id.*, p. 92.

³³ *Id.*

³⁴ *Id.*, p. 93.

³⁵ *Id.*, p. 94-95.

³⁶ *Id.*

³⁷ *Id.*

³⁸ *Id.*, p. 95.

³⁹ *Id.*, p. 96.

⁴⁰ *Id.*

⁴¹ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 47.

⁴² *Id.*

synthèse mentale, car le monde composite est en changement constant⁴³. Le changement subtil, en activité au sein de l'objet, reflète l'objet à l'identique, mais la perception de l'être humain, sous l'emprise de l'ignorance, le considère comme permanent⁴⁴. C'est ici que débute l'illusion du *saṃsāra*.

L'illusion s'étend jusqu'à la considération d'un « moi » permanent et durable⁴⁵. Une précision est à spécifier sur cette notion du « moi ». Bien que le corps et l'esprit subissent constamment le changement, l'impermanence est plus marquée au niveau de l'esprit (*nāma*) que du corps (*rūpa*) ; la conjonction des deux, sujets à la destruction, forme le « moi » empirique (*nāmarūpa*), l'individu, qui prend part aux phénomènes⁴⁶. Cette nuance permet une différenciation du « moi » empirique qui existe dans le monde des phénomènes en tant que phénomène du « moi » animique qui n'existe pas conformément au principe de l'*anātman*.

Ainsi, le Bouddha démantèle non seulement la dualité qui oppose le corps à l'esprit puisque tous les deux, transitoires, sont ramenés au même niveau ; mais il désagrège aussi l'anthropologie ternaire qui se fonde sur la relation triangulaire entre le corps, l'âme et de l'esprit puisqu'il postule qu'il est vain de chercher l'existence d'une âme où que ce soit dans le corps⁴⁷. C'est l'ignorance qui établit l'existence d'un « moi » animique et permanent⁴⁸. Pour le Bouddha, il n'y a donc pas d'*ātman* (soi permanent) ni de *jīva* (principe vital) ou encore de *sattva* (essence spirituelle)⁴⁹. Un individu est une agrégation de composants impermanents et conditionnés⁵⁰. De même, pour le philosophe et psychologue W. James, l'âme n'est qu'un terme du langage auquel aucune réalité ne correspond et les pensées successives sont certainement les seules choses intelligibles à son propos⁵¹. La notion bouddhique d'*anātman* est décrite dans l'hindouisme et le jaïnisme, pour qui, en l'absence d'une âme, il ne peut y avoir d'empreintes de *karman* ni de transmigrations.

⁴³ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 96-97.

⁴⁴ *Id.*, p. 97.

⁴⁵ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 42.

⁴⁶ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 382-383.

⁴⁷ *Id.*, p. 384.

⁴⁸ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 90.

⁴⁹ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 384-385. Voir aussi P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 178-181.

⁵⁰ *Id.*, p. 383.

⁵¹ *Id.*, p. 385.

Il n'en a pas été toujours ainsi dans le bouddhisme primitif comme nous l'apprend l'école *pudgalavādin*, aujourd'hui éteinte, où le *karman* requérait l'existence d'un *pudgala* (une personne) à ces fins⁵².

Parallèlement à l'ignorance, les Quatre Vérités des Nobles (*catvāri āryasatyāni*) attribuent à la soif de vivre (*tṛṣṇā*) — entendons par là la démesure dans la poursuite du plaisir des sens, l'avidité des passions, l'attachement —, la cause la plus évidente de la souffrance et de l'enserrement dans le *saṃsāra*⁵³. Ces deux causes (*avidyā* et *tṛṣṇā*) sont complétées par une troisième, *dveṣa* (la haine, l'aversion, la répulsion), afin de former les Trois Poisons (*triviṣa*), les sources de la souffrance.

La naissance dans le *saṃsāra* est, dans la réalité bouddhique, une renaissance. Ainsi, l'histoire d'un individu ne commence pas à sa naissance⁵⁴. Le *saṃsāra* est un conditionnement dans le monde et le *nirvāṇa* désigne la cessation de ces conditionnements. *Saṃsāra* et *nirvāṇa* sont les deux faces d'une même pièce de monnaie qui est le *karman* en excluant la notion de hasard que sous-entend cette comparaison puisque ce dernier n'est que l'ignorance des causes⁵⁵; or, au contraire, les causes sont bel et bien connues du bouddhisme comme nous venons de le parcourir avec la *pratītyasamutpāda* et les *pañcaskandha*. Comme nous l'avons mentionné, le présent de l'être est relié, d'une part, au passé de la vie actuelle et, d'autre part, à celui des vies précédentes et se trouve sous l'influence des *saṃskāra* qui forment la conscience et orientent les actions⁵⁶. Cependant, le futur de l'individu reste ouvert et dépend de la direction de sa volonté⁵⁷. Le *karman* est une condition d'existence et l'existence n'a lieu qu'en raison de ce *karman*. Mais le bouddhisme ne s'enlise pas dans le déterminisme ni dans le fatalisme, car si le *saṃsāra* est souffrance, le Bouddha indique la voie pour y mettre un terme. La libération qu'il propose est plus liée à l'épuisement de l'ignorance et de la soif (*tṛṣṇā*) qu'à l'annihilation de tous les *karman* accumulés (*prārabdha karma*)⁵⁸.

⁵² P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 178-181.

⁵³ *Id.*, p. 77.

⁵⁴ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 441.

⁵⁵ R. GUÉNON, *La crise du monde moderne*, Paris, Éditions Gallimard, 1946, 2e éd. revue et corrigée, p. 124. Voir aussi P. CORNU, *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*, t. 2 : *Bouddhisme Mahāyāna*, Paris, Éditions Rangdröl, 2019, p. 141.

⁵⁶ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 94.

⁵⁷ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 1, p. 441-442.

⁵⁸ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 139.

III.2. Karman

Le bouddhisme introduit un élément psychologique dans la doctrine du *karman* puisqu'il établit que l'intention (*cetanā*) qui précède un acte est à l'origine de l'empreinte karmique⁵⁹. Le *Dhammapada* affirme que :

« Toute chose est dirigée par la pensée, est contrôlée par la pensée, est construite par la pensée. Si quelqu'un parle d'actes avec une intention malveillante, alors la souffrance s'ensuit, de la même manière que la roue suit le jarret du bœuf » (I.1)⁶⁰.

« Toute chose est dirigée par la pensée, est contrôlée par la pensée, est construite par la pensée. Si quelqu'un parle d'actes avec une intention bienveillante, alors le bonheur le suit, comme une ombre qui ne le quitte jamais » (I.2)⁶¹.

En d'autres termes, une action ne génère de *karman*, bon ou mauvais, qu'en fonction de l'état d'esprit qui l'a motivée⁶². Cela veut dire qu'une action sans intention préalable ne produit pas de *karman*⁶³. Puisque le bouddhisme postule l'inexistence d'une âme comme support mnésique du *karman*, comment le *karman* fonctionne-t-il ? Tout d'abord, dans le bouddhisme, le *karman* est un acte d'origine mentale c'est-à-dire une intention bonne, mauvaise ou neutre⁶⁴. Le *karman* s'imprime dans un flux psychique ininterrompu d'événements mentaux, que l'on appelle également « une série psychique » (*citta santāna*) ou encore « un courant de conscience »⁶⁵. Ce flux, qui remplit la fonction de support, n'est nullement une âme ni un soi fixe, mais un processus chargé d'empreintes karmiques (*vāsanā*) et le lieu de leur mûrissement et de fructification (*vipāka*)⁶⁶. C'est cette série mentale qui contient les informations karmiques, transmigre de vie en vie, et conditionne les vies futures⁶⁷. L'école *nyāya* conteste cette position du bouddhisme en mentionnant que sans âme comme support, il n'y a pas de substrat continu aux transmigrations parce que la mémoire relève de l'*ātman*, et que sa nature, son essence (*svabhāva*), est de connaître⁶⁸. Le commentaire du *Nyāya Sūtra* (III.2.40) expose que le domaine cognitif, qui couvre trois

⁵⁹ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 62.

⁶⁰ J. BRONKHORST, *Karma*, p. 21.

⁶¹ *Id.*

⁶² Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 63.

⁶³ *Id.*, p. 65.

⁶⁴ *Id.*, p. 62. Voir aussi P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 132.

⁶⁵ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 136.

⁶⁶ *Id.*

⁶⁷ *Id.*, p. 138.

⁶⁸ M. ANGOT, *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda, le Nyāya-Bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin*, p. 607.

temps, « je connaîtrai, je connais, j'ai connu », est une propriété de l'*ātman* permanent et que la série mentale (ou d'expériences cognitives) en est dépourvue⁶⁹. Ces arguments vont être opposés à la doctrine de la vacuité de Nāgārjuna (entre le II^e et le III^e ap. J.-C.) et au développement de la notion du *tathāgatagarbha* dans le bouddhisme *vajrayāna* (voir ci-dessous).

Dans les *abhidharma*, l'agrégat de la conscience (*vijñānaskandha*) comprend cinq consciences des sens (la vue, le toucher, l'odorat, l'ouïe, le goût) auxquels s'ajoute la conscience mentale (*manovijñāna*)⁷⁰. Une école influente du *mahāyāna*, le *yogācāra*, afin de comprendre le fonctionnement du *karman* et de l'esprit conditionné (*citta*), a structuré un raisonnement qui repose sur l'existence de huit consciences. Aux six consciences susmentionnées, s'ajoutent une septième, le mental souillé (*kliṣṭamanas*), et une huitième, la conscience « base-de-tout » (*ālayavijñāna*)⁷¹. L'*ālayavijñāna* fonctionne comme un support de conscience⁷². La vision erronée d'un soi permanent (*pudgalātman*), auquel l'on se rattache et dont on suit les inclinations, en raison de l'ignorance et de la soif de l'accomplissement des désirs, maintient, à cause des empreintes karmiques présentes dans l'*ālayavijñāna*, une propension à de nouveaux actes karmiques. Ainsi, cause et conséquence sont toutes deux présentes dans *ālayavijñāna* : les empreintes karmiques du passé, conditionnantes, contiennent un potentiel de production de nouvelles empreintes karmiques. Puisque l'*ālayavijñāna* est à la base de toutes les autres consciences, elle est considérée comme la « conscience de fond » où sont mémorisées les intentions des actes (*cetanā*), l'empreinte que celles-ci laissent (*vāsanā*) en devenant des semences karmiques (*bīja*), et leur fructification (*vipāka*)⁷³. L'*ālayavijñāna* ne connaît aucune interruption ; elle est un *continuum*, et relie une vie à la suivante dans les différentes destinées du *saṃsāra*⁷⁴. Le *Samdhinirmocana Sūtra*, un texte fondamental de l'école *yogācāra* compare l'*ālayavijñāna* au cours incessant du fleuve :

« Profonde et subtile, la conscience appropriatrice s'écoule tel un fleuve, porteuse de toutes les semences »⁷⁵.

⁶⁹ *Id.*, p. 608.

⁷⁰ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 170-171.

⁷¹ *Id.*, p. 171.

⁷² *Id.*

⁷³ *Id.*

⁷⁴ *Id.*, p. 175.

⁷⁵ VASUBANDHU, *Cinq traités sur l'esprit seulement*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, traduit du tibétain par P. CORNU, p. 137.

Définir l'*ālayavijñāna* comme un processus ininterrompu n'en fait pas pour autant un phénomène permanent, l'*ālayavijñāna* n'est pas l'*ātman* de l'hindouisme ni le *jīva* du jaïnisme⁷⁶. La conscience base-de-tout est perpétuellement en évolution tant qu'elle demeure dans le *saṃsāra*⁷⁷.

Les huit consciences fonctionnent en trois temps : le premier temps est celui de la perception, le second est celui de la conversion, et le troisième temps est celui de l'inscription⁷⁸. La relation avec un objet se fait premièrement par les sens ; le premier moment de la perception est une cognition pure⁷⁹. Les informations sensorielles transmises par les cinq consciences des sens convergent vers la sixième, la conscience mentale (*manovijñāna*), pour transiter par la septième conscience, le mental souillé (*kliṣṭa-manas*), avant d'atteindre l'*ālayavijñāna*⁸⁰.

Le deuxième moment, celui de la conversion, est la transformation de la perception d'un phénomène en objet de désir, d'aversion ou d'indifférence. Le mental souillé étant le siège de l'ignorance ; les perceptions, en transitant par cette conscience, subissent les effets de quatre facteurs égocentriques : la vue du « soi », l'illusion du « soi », l'orgueil du « soi » et l'amour du « soi »⁸¹. L'amour de soi (*ātmanesha*) est un attachement inné à soi-même et présent chez tous les êtres animés, mais les êtres humains en particulier en déduisent l'existence d'un soi qui engendre inévitablement la vue fausse sur la personnalité (*satkāyadrṣṭi*) et l'égocentrisme (*ahaṃkāra*)⁸². Le mental souillé se tourne vers l'*ālayavijñāna* et la saisit pour l'établir dans l'illusion d'un « soi » permanent, autonome et existant⁸³. L'*ālayavijñāna* s'érige alors comme un sujet autonome qui saisit les objets, ce qui engendre la relation duelle du sujet et de l'objet⁸⁴. Sous l'effet des *saṃskāra* présents dans l'*ālayavijñāna*, les objets sont perçus comme des objets d'attachement, d'aversion ou d'indifférence, car la représentation mentale est conditionnée et les *saṃskāra* réveillent les intentions qui incitent à agir (facteurs conditionnants) comme un sujet « interne » vis-à-vis des objets « externes » et génèrent ainsi de nouveaux *karman*⁸⁵. L'impasse majeure du cycle de l'illusion est

⁷⁶ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 175-176.

⁷⁷ *Id.*, p. 176.

⁷⁸ *Id.*, p. 172-173.

⁷⁹ *Id.*, p. 172.

⁸⁰ *Id.*, p. 173.

⁸¹ *Id.*

⁸² P. CORNU, *Comprendre l'hindouisme*, Paris, Éditions Rangdröl, 2015, p. 216.

⁸³ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 173.

⁸⁴ *Id.*

⁸⁵ *Id.*, p. 179-180.

l'attachement d'un « soi » imaginaire, et donc dépourvu d'existence propre (*pudgalanairātmya*), à des objets également sans substance réelle (*dharmanairātmya*) : tous deux ne sont qu'une agrégation de composants impermanents⁸⁶. L'un et l'autre sont vides (*śūnya*) et sont une production de l'esprit⁸⁷. Une telle conception du monde est l'œuvre des *saṃskāra* et du *karman* agissant dans la conscience individuelle⁸⁸.

Ainsi, pour Nāgārjuna, fondateur de l'école *madhyamaka*, le premier système philosophique du bouddhisme *mahāyāna*, il y a vacuité (*śūnyatā*) de la dualité sujet-objet⁸⁹. Afin de démontrer la vacuité de la dualité, Nāgārjuna expose l'articulation constante entre deux réalités : la réalité absolue (*paramārthasatya*) ou la vacuité, et la réalité relative (*saṃvṛtisatya*) ou superficielle du monde phénoménal⁹⁰. La réalité absolue ou ultime est celle où se révèle la véritable nature des phénomènes ; et la réalité relative, aussi appelée la réalité contingente ou conventionnelle, superficielle ou de surface, est celle où sévit la coproduction conditionnelle qui voile la nature réelle des phénomènes⁹¹. Cette distinction entre nature relative et absolue n'a toutefois de sens que dans la perspective de la réalité relative elle-même où nous vivons puisque c'est dans la réalité relative qu'a cours la différenciation avec la réalité absolue en substantialisant les phénomènes⁹². Or, dans la réalité absolue, cette différence n'a pas lieu d'être, car l'essence des phénomènes est vacuité⁹³. Le terme « essence », bien entendu, n'est mobilisé ici que pour servir le propos, les phénomènes n'ayant pas d'essence si ce n'est la vacuité⁹⁴. Ceci s'explique par le fait que le langage et les concepts sont relatifs au monde et, dès lors, sont insuffisants à exprimer la réalité supramondaine⁹⁵. Précisons encore que l'absence de nature propre dans la logique de la vacuité est l'absence absolue de toute nature⁹⁶. Par ailleurs, la vacuité ne se réduit ni à l'absence ou la présence qui sont encore une conceptualisation substantialiste ancrée dans la dualité⁹⁷. Le « moi » empirique, formé du corps et de l'esprit, existe dans le monde d'un point de vue relatif qui est celui des phénomènes ; mais puisqu'il ne possède pas de substrat

⁸⁶ *Id.*, p. 77, 177.

⁸⁷ *Id.*, p. 78, 180.

⁸⁸ *Id.*, p. 77, 178, 181.

⁸⁹ *Id.*, p. 78.

⁹⁰ *Id.*, p. 81.

⁹¹ *Id.*

⁹² *Id.*

⁹³ *Id.*

⁹⁴ *Id.*, p. 81-82.

⁹⁵ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 52.

⁹⁶ *Id.*, p. 29.

⁹⁷ *Id.*

essentiel, il n'existe pas du point de vue de la réalité absolue⁹⁸. L'être, en somme, est à la fois existant et non existant⁹⁹.

La coproduction conditionnelle dans le *madhyamaka*, envisagée à partir de la vacuité, précise que les causes dépendent également des effets qu'elles produisent, et que chaque lien (les douze *nidāna*) est en mutuelle dépendance des autres, mais surtout, que pris singulièrement, un lien n'a pas d'existence en soi¹⁰⁰. Les causes sont aussi des effets causaux. Une cause est dépendante d'une autre, mais ne peut en être une, ou nommée comme telle, sans qu'une conséquence lui succède. Cela signifie qu'une cause n'a pas d'existence en elle-même puisqu'elle n'apparaît qu'en conséquence d'une autre, d'une part, et ne deviendra cause qu'à l'apparition d'une conséquence, d'autre part¹⁰¹. Ainsi, un homme ne devient père qu'à la naissance d'un fils¹⁰². Sans la naissance d'un fils, il ne peut être père, et le fils n'est fils qu'en raison d'un père. Un homme sans fils n'est donc pas un père ; cela signifie, du point de vue la vacuité, que le père et le fils n'existent pas en eux-mêmes, mais par un lien de dépendance¹⁰³. Le père et le fils sont coproduits, chacun étant la condition de l'autre et la cause n'étant reconnue comme telle que par rapport à la conséquence¹⁰⁴. Les phénomènes, sans nature propre, n'existent alors qu'en dépendance les uns des autres, ce qui implique et démontre leur absence d'être en soi¹⁰⁵.

À propos du *karman* et des *saṃskāra* qui nous concernent ici, ils occasionnent, à cause de l'*avidyā*, une fausse vue sur la nature des phénomènes comme nous l'avons déjà exposée. On peut lire dans le *Lankāvatāra sūtra* : « Renoncez à toutes ces visions pour vous établir dans l'absence d'objet de méditation, et vous accéderez à l'apparence réelle, l'ainsité »¹⁰⁶. Dès lors, seule une vision pure sur la nature des phénomènes permet de dissiper l'illusion. Cette vision pure, toutefois, n'est pas une connaissance de type intellectuel, mais de type empirique qui se développe avec la pratique de la méditation. Sous la direction d'un maître, le disciple sera dirigé pendant la méditation vers la vision de l'ainsité (*tathātā*), c'est-à-dire vers la réalité telle qu'elle est ou, plus précisément, vers la rencontre du *tathāgatagarbha* (*garbha*

⁹⁸ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 156.

⁹⁹ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 47.

¹⁰⁰ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 159.

¹⁰¹ *Id.*, p. 161.

¹⁰² *Id.*, p. 159 d'où est tiré le développement de cet exemple.

¹⁰³ *Id.*

¹⁰⁴ *Id.*

¹⁰⁵ *Id.*, p. 161.

¹⁰⁶ *Sōūtra de l'entrée à Lanka. Lankāvatāra*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2006, traduit du chinois par P. CARRÉ, p. 124.

signifie matrice, embryon) qui est la nature d'éveillé intrinsèque à chaque être¹⁰⁷. Ce concept du *tathāgatagarbha* est une différence notable par rapport au jainisme qui affirme que certains êtres sont dépourvus de la possibilité d'éveil (*abhavya*). Il nous faut préciser que le potentiel de la bouddhité qui réside dans chacun des êtres de toutes les destinées, même s'il est défini comme « une nature absolue, atemporelle et incomposée, qui n'a ni commencement ni fin »¹⁰⁸, n'est pas assimilable à l'*ātman* des hindous ni au *jīva* des jaïns puisque le *tathāgatagarbha* a été formulé dans le contexte de la vacuité et de l'impermanence du « moi »¹⁰⁹. Le *Laṅkāvatāra Sūtra* assimile le *tathāgatagarbha* à l'*ālayavijñāna* parce que la conscience base-de-tout est la seule conscience ininterrompue ayant la possibilité de faire le lien entre les différentes vies¹¹⁰. Le *tathāgatagarbha* est la véritable nature des êtres présente depuis toujours qui est l'ainsité, la vacuité, la claire lumière (*prabhāsvara* — notion plus développée dans le *vajrayāna*) dépouillée des artifices mentaux et du « moi »¹¹¹. Comme le *karman* est d'origine mentale dans le bouddhisme, c'est par la cessation de l'activité mentale que l'émergence de la nature du *tathātā*, au-delà de l'esprit ordinaire (*citta*), se produit¹¹².

À la mort de l'individu, les agrégats (*skandha*) se dissolvent et les informations contenues dans l'*ālayavijñāna* quittent le corps pour rejoindre l'*antarābhava*, l'état intermédiaire, avant une nouvelle naissance dans l'une des six destinées : celle des *deva* (dieux), des *asura* (dieux jaloux), des *manuṣya* (humains), des *tiryaka* (animaux), des *preta* (esprits ou fantômes affamés) ou des *naraka* (êtres des enfers)¹¹³. Le résultat du *karman* accumulé est la renaissance, mais celle-ci est d'abord précédée d'un passage dans l'*antarābhava* dont les étapes ont été théorisées dans le bouddhisme *vajrayāna*.

À la suite des *pudgalavadin*, les *sarvāstivādin*, également une école ancienne du bouddhisme indien, développent l'idée d'un état intermédiaire entendu comme une forme d'existence permettant le transfert du *karman* d'une vie à la suivante, sans rupture¹¹⁴. Pour cette école, il existe quatre types d'existence : la vie, la mort, l'état intermédiaire et la renaissance ; l'état intermédiaire se situe entre la mort et l'état d'existence de la vie

¹⁰⁷ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 201.

¹⁰⁸ *Id.*, p. 206.

¹⁰⁹ *Id.*, p. 209, 214.

¹¹⁰ *Id.*, p. 205.

¹¹¹ *Id.*, p. 207-208, 210.

¹¹² *Id.*, p. 209.

¹¹³ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 142.

¹¹⁴ *Id.*, p. 192.

suivante¹¹⁵. L'école *sarvāstivāda* affirme que dès que les *skandha* de la vie précédente sont détruits, se forment instantanément les *skandha* de l'*antarābhava*¹¹⁶. La forme corporelle de l'état intermédiaire sera semblable à la forme d'existence de la vie suivante — et cela pendant toute la durée de l'état intermédiaire — qui peut être de quelques instants, de sept jours ou de sept semaines tout au plus¹¹⁷. Lorsque les semences karmiques ont atteint leur maturité, les passions provoquent l'entrée de la conscience dans la matrice et la « mort » de l'*antarābhava* qui va de pair avec la nouvelle naissance : au moment de l'émission de semences sexuelles pendant l'acte, la conscience s'y mêle et, au même instant, cesse l'état intermédiaire pour que débute une nouvelle naissance dans le *saṃsāra*¹¹⁸.

Dans le bouddhisme tibétain et selon la vision tantrique, lors de « l'existence de mort » (*marañabhava*) — et donc en fin de vie —, une série de dissolutions des agrégats psychophysiques, des éléments, puis des consciences et des facteurs mentaux associés se produit¹¹⁹. Cette dissolution laisse place à la nature éveillée du *tathāgatagarbha*¹²⁰. Lors de la mort et du processus de dissolution, le *tathāgatagarbha* émerge en tant que claire lumière et sagesse nue, et dissipe momentanément les obscurcissements en dévoilant la nature de bouddha¹²¹. Toutefois, bien que ce « dévoilement » soit naturel et se produise invariablement pour tous les êtres qui meurent, seuls ceux qui ont reconnu et stabilisé l'expérience de la claire lumière de leur vivant, par la pratique de la méditation, pourront la reconnaître et la maintenir dans un recueillement méditatif au cours de ce moment décisif¹²². Manifestement, pour les autres, la claire lumière ne dure qu'un instant fugace parce que l'ignorance empêche encore sa reconnaissance¹²³. Non seulement la renaissance n'est pas un choix, mais le monde vers lequel l'on se dirige non plus. S. Rinpoché déclare, en citant le *Bardo Tödrol Chenmo* :

« Ô fils, fille d'une lignée d'êtres éveillés, même si tu souhaites ne pas aller de l'avant, tu n'as aucun pouvoir par toi-même. Impuissant, tu es contraint d'y aller »¹²⁴.

¹¹⁵ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 2^e éd. revue et augmentée, p. 70.

¹¹⁶ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme.*, t. 1, p. 192.

¹¹⁷ *Id.*, p. 193.

¹¹⁸ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme.*, t. 2, p. 191-192.

¹¹⁹ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*, t. 3 : *Le bouddhisme Vajrayāna*, Paris, Éditions Rangdröl, 2019, p. 74.

¹²⁰ *Id.*

¹²¹ *Id.*, p. 75.

¹²² *Id.*

¹²³ *Id.*

¹²⁴ S. RINPOCHÉ, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 1993, p. 389.

III.3. Nirvāṇa

Le *nirvāṇa*, la libération dans le bouddhisme, est non seulement une notion diachronique au sein de cette tradition, mais dépend aussi du type de chemin qui a été suivi¹²⁵. Dans le bouddhisme ancien et *theravāda*, il existe notamment trois voies : la voie du *bodhisattva*, la voie de l'*arhat* et la voie du *pratyekabuddha*¹²⁶.

La voie du *bodhisattva* mène à l'état de *samyaksaṃbuddha* qui est celui d'un être pleinement éveillé, celui du Bouddha historique¹²⁷. Le *bodhisattva*, après avoir prononcé le vœu d'aider tous les êtres, s'exerce au bien d'autrui pendant de nombreuses vies sans recevoir d'enseignement¹²⁸. Il développera la sagesse (*prajñā*) et la compassion (*karuṇā*) au cours de ses expériences solitaires, et atteindra l'éveil et la capacité d'enseigner à autrui la voie spirituelle¹²⁹. Après son éveil, le *bodhisattva* devenu un *samyaksaṃbuddha* revient lorsque dans le *kalpa* (cycle) en cours son enseignement aura été complètement oublié¹³⁰. Cette conception du *bodhisattva* dans le bouddhisme ancien évoluera dans le *mahāyāna*.

Dans la voie de l'*arhat* («celui qui a vaincu les passions»), les disciples d'un *samyaksaṃbuddha* sont appelés des «auditeurs» (*śrāvaka*)¹³¹. Les *śrāvaka* adoptent la vie monastique et bénéficient de l'enseignement du Bouddha (Les Quatre Vérités des Nobles, la coproduction conditionnelle, etc.) jusqu'à ce que s'ouvre en eux l'œil du *dharma* c'est-à-dire la première expérience directe de la réalité¹³². Lorsqu'à la suite de leur pratique ils atteignent l'éveil (*bodhi*) et s'affranchissent du *saṃsāra* de leur vivant, ils parviennent à un état mixte dénommé *sopadhiṣeṣa nirvāṇa*, car ils sont encore liés au corps qui est une formation du *karman*¹³³. Ce n'est qu'à la mort de l'*arhat* (*parinirvāṇa*) que le *nirvāṇa* définitif (*nirupadhiṣeṣa nirvāṇa*) est atteint, mais après leur départ de ce monde, ils ne peuvent plus y revenir, car ils ont coupé tous les liens karmiques qui les retenaient dans le *saṃsāra*¹³⁴. Cette conception de l'éveil sera qualifiée de «statique» (*pratiṣṭhita nirvāṇa*) par le bouddhisme *mahāyāna*, qui lui reproche d'être unilatérale et proposera en réaction le *nirvāṇa*

¹²⁵ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 152.

¹²⁶ *Id.*

¹²⁷ *Id.*

¹²⁸ *Id.*

¹²⁹ *Id.*

¹³⁰ *Id.*, p. 153.

¹³¹ *Id.*, p. 154.

¹³² *Id.*, p. 155.

¹³³ *Id.*

¹³⁴ *Id.*

« dynamique » (*apraṭiṣṭhita nirvāṇa*) permettant aux bouddhas de revenir dans le monde afin d'œuvrer pour autrui¹³⁵.

La troisième voie de l'éveil, dénommée la voie du *pratyekabuddha* (bouddha par soi), est la voie d'un pratiquant solitaire né dans une période où aucun bouddha n'enseigne¹³⁶. Il s'agit donc d'une voie où le pratiquant comprend par lui-même les rouages de la coproduction conditionnelle et les surpasse jusqu'à l'éveil¹³⁷.

La contribution essentielle du *mahāyāna* sur la question du *nirvāṇa* est due, entre autres, aux réflexions sur la vacuité et le statut du *bodhisattva*. Dans le *mahāyāna*, l'*arhat* ne représente plus l'idéal, mais plutôt le *bodhisattva*, qui peut dorénavant être soit un moine soit un laïc et de l'un ou l'autre sexe¹³⁸. De ce fait, le *mahāyāna* rompt avec les trois voies de l'éveil du bouddhisme ancien et établit la voie du *bodhisattva* comme l'unique voie¹³⁹.

Le *nirvāṇa* dans le *mahāyāna*, et *a fortiori* dans l'école *madhyamaka*, est revisité par la perspective de la vacuité. Puisque les phénomènes n'ont pas de réalité propre, il n'y a alors pas lieu de considérer ni la naissance ni la cessation d'un phénomène¹⁴⁰. Comment donc considérer le *saṃsāra* et le *nirvāṇa* selon cette perspective ? Si le sens étymologique de *nirvāṇa* signifie « extinction », Nāgārjuna démontre que le *nirvāṇa* n'est pas, à proprement parler, une extinction ou une cessation, car c'est l'esprit qui interprète le monde comme conditionné et conditionnant dans le *saṃsāra* ou inconditionné dans le *nirvāṇa*¹⁴¹. L'école *vaibhāṣika* suggère que terme *avastuka* des textes sacrés appliqué au *nirvāṇa* — si tant est que l'on puisse adjectiver le *nirvāṇa* en dehors d'une définition apophatique — se traduise par « sans causalité » ou « inconditionné » plutôt que par « sans nature propre » ou « irréel »¹⁴².

En effet, les phénomènes étant vides de nature propre, rien ne nécessite une cessation¹⁴³. Le *nirvāṇa* n'est pas non plus une réalité différente du *saṃsāra* et l'un et l'autre ne sont pas antithétiques comme dans les écoles antérieures au *madhyamaka*¹⁴⁴. Dès lors, selon la doctrine de la vacuité (*śūnyatavāda*), il n'y a pas d'opposition entre *saṃsāra* et *nirvāṇa* ; la délivrance ne s'obtient pas par l'extinction des désirs, mais par la conversion de l'ignorance

¹³⁵ *Id.*, p. 155-156.

¹³⁶ *Id.*, p. 156.

¹³⁷ *Id.*, p. 157.

¹³⁸ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme.*, t. 2, p. 39-40.

¹³⁹ *Id.*, p. 40, 43.

¹⁴⁰ *Id.*, p. 79.

¹⁴¹ *Id.*

¹⁴² J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 44-45.

¹⁴³ *Id.*, p. 36-37.

¹⁴⁴ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme.*, t. 2, p. 79. Voir aussi J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 52.

en illumination¹⁴⁵. Un sous-groupe de l'école *sarvāstivāda*, l'école *vaibhāsika*, rappelle que considérer le *nirvāṇa* comme la fin du *saṃsāra*, c'est faire du *nirvāṇa* un lieu, puisque cette acception implique un locatif, et réifie le *nirvāṇa*¹⁴⁶. Il en découle, suivant la dialectique de la vacuité, que le *nirvāṇa* ne peut être atteint, car il n'y a rien à atteindre¹⁴⁷. *Saṃsāra* et *nirvāṇa* sont en fait le même monde, car, étant tous les deux vides, ils n'ont ni début ni fin puisque le vide n'a pas de commencement ni de fin¹⁴⁸. La vacuité, cependant, n'est pas le néant ni une absolue inexistence, mais une vue qui empêche la moindre réification¹⁴⁹. Comme les choses sont vides de nature propre, rien ne peut être qualifié d'existant ; cela implique que l'existence est synonyme de vide¹⁵⁰. Ainsi, « affirmer l'existence du vide, c'est affirmer l'inexistence des phénomènes par le fait qu'ils existent »¹⁵¹ et cette vue s'applique tant aux choses qu'aux êtres, qu'au *saṃsāra* et au *nirvāṇa*. S'il nous faut considérer le sens étymologique de *nirvāṇa*, il est alors l'extinction des vues fausses sur l'être et le non-être¹⁵².

Au premier abord, cette vision radicale de la vacuité semblerait prôner le nihilisme, mais il en est tout autrement puisque « la voie négative elle-même ne peut s'en tenir à la négation »¹⁵³. Réaliser la vacuité, la vérité ultime, c'est-à-dire le *nirvāṇa*, n'est possible que lorsqu'on a rejeté toute affirmation et toute négation, car elles relèvent toutes deux de la vérité relative et conventionnelle¹⁵⁴. L'annihilation est l'inexistence absolue, le rien, l'inexistence en soi ; or, le *madhyamaka* expose l'inexistence des constructions mentales et des dichotomies conceptuelles que l'on surimpose à la réalité, qui empêchent sa connaissance¹⁵⁵.

Dans le *vajrayāna*, et *a fortiori* dans le *dzogchen* (« la grande perfection » en tibétain), l'idée de la vacuité est associée à celle du *tathāgatagarbha* ; et celle du *tathāgatagarbha*, l'est à celle de *prabhāsvara* (claire lumière)¹⁵⁶. Le *tathāgatagarbha* contient les qualités de l'éveil ; et l'esprit, dans sa nature ultime, est vacuité et cette vacuité recèle une capacité de cognition qui est la claire lumière¹⁵⁷. Ainsi, la contraction métaphorique *prabhāsvara citta*, « l'esprit de claire lumière », signifie à la fois la clarté de l'esprit d'éveil présente chez tous

¹⁴⁵ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 52.

¹⁴⁶ *Id.*, p. 44.

¹⁴⁷ *Id.*, p. 36.

¹⁴⁸ *Id.*, p. 116.

¹⁴⁹ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 77.

¹⁵⁰ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 37.

¹⁵¹ *Id.*, p. 104.

¹⁵² *Id.*, p. 5.

¹⁵³ *Id.*, p. 102.

¹⁵⁴ *Id.*

¹⁵⁵ *Id.*, p. 28.

¹⁵⁶ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 3, p. 32.

¹⁵⁷ *Id.*

les êtres, mais aussi la brillance de l'esprit dans sa vacuité fondamentale¹⁵⁸. Bien qu'il n'y ait pas de substance dans l'esprit, sa nature n'est pas un néant, mais un espace vide et lumineux¹⁵⁹. Une nuance qu'apporte le *vajrayāna* par rapport au *mahāyāna* sur la notion centrale du *tathāgatagarbha* est que lorsqu'il est assimilé à l'*ālayavijñāna* (la conscience base-de-tout) dans le *mahāyāna*, dans le *vajrayāna*, le *tathāgatagarbha* est dit au-delà des huit consciences et de leurs productions illusoires¹⁶⁰.

À partir de cette précision sur la définition du *tathāgatagarbha*, le *vajrayāna* propose une approche tripartite du chemin vers la libération : la base, la voie et le fruit où le premier volet est la découverte du *tathāgatagarbha*, de la nature de bouddha, de l'ainsité ou encore de la vacuité-clarté¹⁶¹.

Le *tathāgatagarbha* dans le *dzogchen* (*rigpa* en tibétain) constitue la base primordiale¹⁶². Du point de vue de sa vacuité, elle ne réside nulle part en particulier ; mais du point de vue de sa nature spontanément présente, elle se manifeste dans les structures subtiles du corps¹⁶³. Bien que vide et insubstantielle, elle est lumineuse et présente chez tous les êtres. Cette présence parfaite de la bouddhité est voilée par les obscurcissements passionnels et cognitifs qui empêchent les êtres de l'actualiser¹⁶⁴. L'étope formée par les *saṃskāra* et l'*avidyā* est telle que cette lumière est à peine perceptible, comparable à la flamme d'une bougie au fin fond d'un puits dont on douterait même de la présence. Au XIV^e siècle, le maître Longchempa en a dit : « Bien que la nature brille en tant que lumière de l'éclat originel, elle ne s'exprime aucunement en apparences extérieures et délimitées »¹⁶⁵.

C'est par les pratiques du *dzogchen* que s'opère le rétablissement de la vue (tib. *lta ba*) et le retour à la base primordiale. Dans les enseignements du *dzogchen*, le symbole du miroir est souvent utilisé comme analogie de la nature véritable de l'esprit : le miroir est clair, limpide, stable ; il n'est pas affecté par les reflets et sa nature reste inchangée. Les reflets symbolisent les pensées et les émotions qui n'entachent en rien le miroir qui demeure impassible face aux apparitions des reflets. Ils sont sans influence sur lui ni ne le conditionnent. De même, la vraie nature de l'être, l'état primordial, n'est pas troublée par les

¹⁵⁸ *Id.*, p. 39.

¹⁵⁹ *Id.*

¹⁶⁰ *Id.*

¹⁶¹ *Id.*, p. 40.

¹⁶² P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 612.

¹⁶³ *Id.*

¹⁶⁴ *Id.*

¹⁶⁵ P. CORNU, *Le miroir du cœur*, p. 84.

manifestations de l'esprit une fois qu'elle est découverte. Le *Laṅkāvatāra Sūtra* dit à ce propos :

« Le miroir, l'eau et les yeux, de même que la merveilleuse perle Mani renvoient l'image des objets sans que ces objets se trouvent en eux »¹⁶⁶.

La voie est alors l'ensemble des méthodes pour développer la vue d'où provient la sagesse. Elle vise essentiellement à revenir à la base primordiale, à stabiliser sa présence par la méditation et à dissoudre l'illusion¹⁶⁷.

Le fruit est la réalisation de la vue, l'actualisation complète de la vacuité dans notre vie actuelle et la libération des passions et des illusions créées par les fonctions cognitives. Le Bouddha la compara à l'or dans la minière¹⁶⁸. Ce n'est qu'à cause de l'inconnaissance du caractère illusoire des manifestations de la base primordiale qu'on les prend pour des phénomènes substantiels, attirants ou repoussants, et que l'on développe une perception binaire du monde qui maintient les êtres dans le *saṃsāra* — c'est la vision de l'esprit ordinaire (*sems* en tibétain) et de la réalité relative. Le fruit du *dzogchen* est non seulement l'accès à la vue de la vraie nature éveillée de l'être — la vision qui permet de voir la véritable nature des phénomènes —, mais aussi la stabilisation de la base primordiale. La stabilisation de la base primordiale signifie que la vue demeure en *rigpa* sans n'être plus perturbée par les mouvements de la pensée et des passions qui sont vides et réintégrés dans *rigpa*. Comme *rigpa* est stabilisé, il n'y a plus d'illusion. Les apparences externes et les perceptions internes, ainssi que l'esprit conceptuel se résorbent dans leur vraie nature qui est vacuité-clarté¹⁶⁹. Le fruit du *dzogchen* est l'actualisation complète et définitive de la base primordiale et de ses qualités¹⁷⁰. Il est la vision que l'esprit ordinaire et la nature de l'esprit ne sont qu'une seule et même chose et qu'ils ne sont pas duels¹⁷¹. C'est l'état « où tout est bon », l'état où il n'y a ni *saṃsāra* ni *nirvāṇa*, l'état de la grande perfection¹⁷².

¹⁶⁶ *Soutra de l'entrée à Lanka*, p. 122.

¹⁶⁷ P. CORNU, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, p. 202.

¹⁶⁸ *Soutra de l'entrée à Lanka*, p. 164.

¹⁶⁹ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 3, p. 266.

¹⁷⁰ *Id.*, p. 256.

¹⁷¹ J. ALLAN et J. LAWLESS, *Le dzogchen, voie du bouddhisme tibétain*, Paris, Éditions Alhora, 2015, p. 73.

¹⁷² *Id.*, p. 114-115.

Conclusion

Bien entendu, la comparaison du triptyque *saṃsāra-karman-mokṣa* (ou *nirvāṇa*) a permis de mettre en exergue des similitudes et des différences. Il apparaît que toutes sortes de combinaisons possibles ont été explorées dans le développement de la réflexion indienne sur l'origine de la souffrance et sur la libération. Que l'origine du bien et du mal provienne de Dieu et du Ciel, ou de l'ordre de l'univers incréé, «l'origine de la souffrance est aussi l'origine de la libération; une seule erreur analytique, et c'est la validité et la possibilité même de la voie qui se trouvent remises en question»¹. Ce questionnement sotériologique est non seulement un foisonnement d'idées, mais aussi l'inflexion des idées préétablies voire, en réaction, l'opposition et le syncrétisme².

Dans ce que nous appelons aujourd'hui l'«hindouisme», qui est en réalité un ensemble de différentes traditions, il ne peut y avoir d'homogénéité puisqu'il n'y a pas de dogmes fixés par une autorité centrale ou par un fondateur charismatique³. Les textes de l'hindouisme, de natures variées, sont des textes de lois, des épopées, des poèmes, des textes philosophiques ainsi que des commentaires et des critiques de ces textes⁴. Ainsi, à partir d'un corpus d'une telle diversité, l'on retrouvera sous la coupole du terme «hindouisme» à la fois le polythéisme, quelques fois assimilé au monothéisme lorsque les *avatāra* sont des hypostases de *Brahman*, l'hénothéisme, le panthéisme et le panenthéisme, mais aussi des courants non théistes et même athées⁵. Ce constat est plus dû aux limitations et aux imprécisions du concept d'«hindouisme» qu'à une tradition singulière comprise sous ce vocable. Pour approcher cet ensemble de traditions par la réduction scientifique, il nous a fallu considérer un dénominateur commun, la notion d'*āstika*, qui regroupe les six *darśana* et les traditions autour de trois critères définitoires que sont les acceptations de l'autorité des *Veda*, de l'existence de l'*ātman* et de l'existence d'*Īśvara*, un dieu personnel ou tutélaire.

La difficulté qui se pose à partir de cette notion d'*āstika* est le statut des *Veda* aujourd'hui. Si leur autorité est sous-jacente, elle est plutôt d'ordre symbolique, car le paradigme sacrificiel des *Veda* est difficilement conciliable avec son abhorration dans les

¹ J.-M. VIVENZA, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, p. 22.

² P. CORNU, *Comprendre l'hindouisme*, Paris, Éditions Rangdröl, 2015, p. 60.

³ *Id.*, p. 5, 13.

⁴ *Id.*, p. 5.

⁵ *Id.*

Upaniṣad comme nous l'avons exposé. Les *Upaniṣad* ne constituent pas un système, mais une synthèse d'un ensemble de points de vue avec une insistance particulière sur l'intériorisation du sacrifice, plutôt que son extériorisation, et un développement de la connaissance du réel qui témoignent de l'influence des religions du Grand Magadha⁶. Il est alors possible de rencontrer un mélange d'idées comme la renaissance et la rétribution liées au *karman* dont l'issue positive n'est pas la libération, mais l'accès à la demeure de Brahmā (*Chāndogya Upaniṣad* X.5.2)⁷. Pour J. Bronkhorst, il n'est d'ailleurs pas surprenant de constater que le lien des *Upaniṣad* avec la littérature védique est peu consistant⁸. Au sein d'une même école, l'*advaita vedānta* qui se conçoit comme «l'aboutissement des *Veda*» et se réfère constamment aux *Upaniṣad* (Śaṅkara) pour développer une herméneutique des *Veda*, les vues sur l'*ātman*, considéré comme une extension ou un fragment de *Brahman* (*aṃśa*), divergent sur ce concept central. Pour Śaṅkara, l'*ātman* est identique à *Brahman* ; pour Rāmānuja, l'*ātman* est éternellement un avec *Brahman*, mais lui est différent ; et pour Madhva, l'*ātman* est éternellement différent de *Brahman*⁹.

Les formes religieuses qui reconnaissent leur affiliation aux *Veda* sont très diverses et ne sont pas unifiées par des dogmes bien définis comme dans le bouddhisme¹⁰. Aussi, la dénomination *āstika* ne fait pas l'unanimité : le *sāṃkhya*, par exemple, étant l'une des six «vues» (*darśana*), est athée (*nirīśvara*)¹¹ ; cela signifie que ce système rejette l'existence d'*Īśvara*, mais est néanmoins inclus dans cette catégorie. Le Bouddha est considéré comme un *avatāra* de Viṣṇu dans l'hindouisme, mais l'orthodoxie hindoue range le bouddhisme parmi les *nāstika*, les hétérodoxies¹². Toutefois, cette liaison avec le bouddhisme par l'intermédiaire d'un dieu important du panthéon hindou, puisque Viṣṇu est l'une des trois divinités suprêmes (*parabrahman*) de la *Trimūrti*, dénote une forme de souplesse dans la manière dont se pense l'hindouisme¹³. Cette richesse dans la diversité due à l'absence de fixation de dogmes est certainement l'apanage du substrat polythéiste et l'on peut concevoir l'hindouisme comme un mouvement anthropologique organique.

⁶ *Id.*, p. 60-62.

⁷ J. BRONKHORST, *The Two Sources of Indian Asceticism*, Delhi, Motilal Barnasidass, 1998, p. 56. Voir aussi S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, p. 431.

⁸ *Id.*, p. 61.

⁹ S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, p. 92-93.

¹⁰ P. CORNU, *Comprendre l'hindouisme*, p. 13.

¹¹ Plus précisément, le *sāṃkhya* ne démontre pas l'inexistence de Dieu : ce système admet l'impossibilité de cette démonstration par l'argumentation logique, mais défend plutôt l'idée qu'il n'y a aucune raison de supposer qu'il en existe un. Voir S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 317.

¹² P. CORNU, *Comprendre l'hindouisme*, p. 256.

¹³ *Id.*, p. 6.

Cependant, les imbrications d'éléments exogènes ne sont pas toujours systématiques et vont quelques fois de pair avec la négation de l'autre. Ce phénomène, à la fois d'acceptation et de rejet, nécessiterait une étude approfondie à part entière parce qu'on retrouve la récurrence de ce procédé dans beaucoup de traditions. Par exemple, Jésus dans le Coran n'est plus le Christ, mais seulement un prophète qualifié de « fils de Marie » (Coran IV.171), une expression qui neutralise sa filiation divine. De plus, selon le Coran, il n'aurait pas été crucifié (IV.157) et, par conséquent, c'est le plan de la rédemption qui est rendu caduc. Le judaïsme fait des dieux d'autrui des idoles (Ps 16, 4 ; Ps 31, 7) et des démons (Dt 32, 17). Dans le Nouveau Testament, on trouvera que l'épître aux Corinthiens admet certes l'existence des dieux (1 Co 8, 5), mais l'épître aux Galates (Ga 4, 8) mentionne que « par nature », ils n'en sont pas. Pour Marcion de Sinope au II^e siècle ap. J.-C., Jésus, qui pourtant affirme sa filiation avec la tradition juive puisqu'il déclara « accomplir la loi et les prophètes » (Mt 5, 17-19 ; Lc 4, 21), révèle un dieu qui disqualifie celui de l'Ancien Testament¹⁴. Bien que l'évangile de Matthieu établisse les correspondances de l'avènement de Jésus avec la Torah et que Jésus soit issu de la tradition juive, Marcion rejette le dieu des juifs et avec lui le corpus vétérotestamentaire¹⁵. Ce processus de différenciation voire d'ethnisation¹⁶, puisqu'il s'agit bien de tracer une frontière, rappelle l'étude des rapports de symétrie entre les peuples voisins mis en lumière par C. Lévi-Strauss :

« En fin de compte, si les coutumes de peuples voisins manifestent des rapports de symétrie, il n'en faut pas seulement chercher la cause dans quelques lois mystérieuses de la nature de l'esprit. Cette perfection géométrique résume aussi, au mode présent, des efforts plus ou moins conscients, mais innombrables, accumulés par l'histoire et qui visent tous le même but : atteindre un seuil, sans doute le plus profitable aux sociétés humaines, où s'instaure un juste équilibre entre leur unité et leur diversité ; et qui maintient la balance égale entre la communication, favorable aux illuminations réciproques, et l'absence de communication, elle aussi salutaire, puisque les fleurs fragiles de la différence ont besoin de pénombre pour subsister »¹⁷.

Ainsi, l'insertion du Bouddha dans l'hindouisme a pour effet de discréditer son apport et ne fait guère des vishnouites (*vaiṣṇava*) des bouddhistes. S. Radhakrishnan explique que ce

¹⁴ L. W. HURTADO, « Dieu » dans la théologie du Nouveau Testament, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011, p. 55.

¹⁵ *Id.*, p. 58

¹⁶ F. BARTH, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans P. POUTIGNAT et J. STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 211-212.

¹⁷ C. LÉVI-STRAUSS, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973, p. 300.

genre d'accolade fraternelle et d'assimilation de la part du brahmanisme aurait été à l'origine de la disparition du bouddhisme en Inde par l'absorption silencieuse d'éléments bouddhiques en son sein¹⁸.

Parallèlement, dans le bouddhisme, les dieux si puissants de l'hindouisme sont relégués à une destinée assimilable à une voie sans issue, si on la compare à celle de l'être humain, et leur puissance n'alimente que leur enserrement dans le *saṃsāra*. Dans le *mahāyāna*, le *nirvāṇa* du *samyaksaṃbuddha*, qualifié de dynamique (*apraṭiṣṭhitanirvāṇa*), lui permet d'être à cheval entre la réalité absolue et relative, en communication avec les bouddhas du passé, afin d'œuvrer pour les êtres en intervenant dans le *saṃsāra*¹⁹. Cet état confère aux bouddhas un pouvoir de bénédiction (*adhiṣṭhāna*) qui a comme incidence le développement de la foi du côté des pratiquants²⁰. Cette qualité rappelle celle des *avatāra* de l'hindouisme. Aussi, la *bhakti*, généralement associée à l'hindouisme, qui est la dévotion à une divinité d'élection, s'infiltre dans le bouddhisme *vajrayāna* par l'intermédiaire de l'*iṣṭadevatā*. Bien que l'*iṣṭadevatā* soit un moyen habile (*upāya*) pour rendre le *tathāgatagarbha* manifeste et soit une forme d'un bouddha ou d'un *bodhisattva*, c'est-à-dire dont l'essence est de la nature d'un bouddha (*tathāgata*), il n'en est pas moins vrai que les déités reprennent une certaine importance²¹. Le bouddhisme, bien avant que les *sūtra* aient pris leur forme classique, aurait incorporé des éléments de la pratique jaïne²². Mais on trouvera aussi dans le canon jaïn *śvetāmbara* des éléments du *mahāyāna* provenant des *abhidharma sarvāstivāda*²³. Les traditions indiennes ne restent donc pas hermétiques, mais s'influencent mutuellement. Tous ces échanges ont pour effet de repenser les concepts et la doctrine.

Saṃsāra et karman

Le *saṃsāra*, qui a comme point de départ l'ignorance, est une notion qui partage une définition commune aux traditions étudiées ici. Qu'il soit incréé, sans début (*anādi*) ni fin (*ananta*), inhérent à la création divine ou dépendant de la volonté d'un dieu régisseur, le cycle de la souffrance maintient sa pertinence et son intelligibilité dans le monde phénoménal. Dans

¹⁸ S. RADHAKRISHNAN, *Indian Philosophy*, vol. 2, p. 470-471.

¹⁹ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 2, p. 57-60.

²⁰ *Id.*

²¹ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 3, p. 41-42.

²² J. BRONKHORST, *How the Brahmins won. From Alexander to the Guptas*, Leiden – Boston, Brill, 2016, p. 465.

²³ *Id.*

le jaïnisme et le bouddhisme — où Dieu n'a pas de rôle —, la diversité, l'inégalité et la souffrance sont les produits de la causalité²⁴. La cognition du *saṃsāra*, néanmoins, n'est pas seulement fondée sur l'observation du réel, mais dépend aussi de la croyance au cycle des renaissances qui implique la réincarnation. Le *saṃsāra* existe en vertu du *karman* qui rétribue le fruit des actions antérieures dans une nouvelle vie. En d'autres termes, le *karman* est le facteur de causalité de la souffrance dans l'univers²⁵. Le *karman* fait naître le *saṃsāra* et est à l'origine de la conception d'un corps physique (*śarīra*) dans le jaïnisme et le bouddhisme.

Le *saṃsāra* est conçu avec une diversité de nuances : une opportunité exceptionnelle de libération lorsque l'incarnation se produit dans le corps humain ; un fatalisme suivant le concept d'*abhavyatva* dans le jaïnisme ; une prédestination dans le système théiste de Madhva, mais où Dieu exerce sa mansuétude. Selon Kundakunda, un philosophe et moine jaïn *digambara*, l'âme qualifiée d'*abhavyatva* ne peut atteindre *mokṣa* même si l'individu connaît le canon jaïn (*Aṅga*) dans son entièreté, suit les préceptes de la renonciation totale (*mahāvratā*) du moine (*muni*) et pratique la pénitence et les austérités prescrites (*tapas*)²⁶. Une âme de ce type peut, au mieux, transmigrer dans une destinée (*gati*) plus salutaire. Dans le système dualiste de Madhva qui se rattache au *dvaita vedānta* opposé à Śaṅkara, l'âme naît dans une des trois catégories prédéfinies : *mukti-yogya*, c'est-à-dire dotée du potentiel salvifique ; *nitya-saṃsārīn*, dit de l'âme éternellement vouée au cycle des renaissances ; et *tamo-yogya*, l'âme damnée, destinée aux enfers²⁷. La libération dans ce système théiste composant avec le *saṃsāra*, où Dieu n'intervient pas dans la sanction du *karman* parce qu'il est une loi indépendante, n'est pas accessible par les propres efforts du dévot, mais est le don de Dieu²⁸.

La création d'un monde où la souffrance est intrinsèque fait de Dieu (*Īśvara*) une entité déficiente. Du point de vue téléologique, quelle est la finalité dans l'adoration d'un dieu imparfait dans une création imparfaite ? Lorsque dans le *nyāya* et le *vedānta*, *Īśvara* attribue le fruit des actions (*karmādhiṣṭhātā*), il se substitue à la fonctionnalité du *karman*. Ainsi, Dieu n'en est pas différent ni supérieur, mais identique²⁹. L'*Ādipurāṇa* (IV.37), un poème jaïn *digambara*, dit à ce propos : « Loi, Créateur, Rétributeur, Destinée, Auteur, Dispensateur,

²⁴ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 239.

²⁵ *Id.*, p. 241.

²⁶ P. S. JAINI, *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi, Motilal Barnassidas, 2000, p. 96.

²⁷ *Id.*, p. 99.

²⁸ *Id.*, p. 99-100.

²⁹ Y. KRISHAN, *The Doctrine of Karma*, p. 248.

karman antérieur et Dieu ne sont que différents noms pour désigner le *karman* »³⁰. Le problème avec la notion d'*Īśvara* dans le schéma de la doctrine du *karman* est de savoir où le situer : orchestre-t-il le *karman* ou y est-il soumis, y est-il impliqué ou étranger ? Si Dieu est l'organisateur du *karman*, surgit l'idée d'une éventuelle arbitrarité quant à l'attribution des fruits ; mais s'il l'ordonne avec justice, émerge alors un profil mécaniciste assimilable à la soumission ; et s'il y est d'emblée soumis, il n'y a plus de raison d'en faire l'objet d'une dévotion puisque le *karman* est le principe universel.

Le *vedānta* n'a pas contribué substantiellement au développement de la doctrine du *karman* et se repose essentiellement sur la théorie classique dont certains éléments se retrouvent, épars, dans les *Upaniṣad*³¹. Comme notre approche visait l'origine du concept du *saṃsāra*, nous avons entrepris une lecture des *Upaniṣad* qui a révélé l'absence d'une théorisation, mais une influence prégnante du jaïnisme et du bouddhisme. Par conséquent, nous avons exposé la doctrine détaillée du jaïnisme et les éléments clés du bouddhisme.

Le concept de *jīvanmukti*, que l'on retrouve dans l'*advaita vedānta*, signifie avoir réalisé de son vivant, par la connaissance et l'identification de *Brahman*, que l'*ātman* est *Brahman*, que le soi individuel n'est autre que le soi universel, et que le corps et l'esprit ne sont ultimement pas réels³². Puisqu'il s'agit d'un état de libération, cela veut dire que le *karman* est annihilé, mais aussi que l'individu est toujours tributaire d'une enveloppe corporelle née du *karman* lui-même, le *karman* étant la raison de l'incarnation (*saśarīratva*)³³. Des trois types de *karman* (*saṃcita*, l'accumulation du *karman* des vies antérieures ; *āgāmi*, le *karman* qui n'arrive à maturité que dans les vies futures ; et *prārabdha*, le *karman* de la vie présente), les deux premiers sont éliminés par la connaissance tandis que le troisième doit arriver à maturité avant la mort³⁴. C'est alors en raison du *prārabdha karma* que le *jīvanmukta* conserve un corps charnel. La *Chāndogya Upaniṣad* (VI.14.2) établit une distinction entre connaître (*jñāna*) *Brahman*, qui est possible du vivant de l'individu (*jīvanmukti*), et atteindre (*saṃpad*) *Brahman*, qui intervient à la mort (*videhamukti*)³⁵. Commentant le *Brahma Sūtra* (III.4.51), Śaṅkara expose que les *prārabdha karma* empêchent l'émergence complète de *jñāna* et *vidyā*, et maintiennent une forme d'*avidyā* qui se manifeste

³⁰ *Id.*, p. 44, 241.

³¹ *Id.*, p. 153.

³² A. O. FORT, *Jīvanmukti in transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, Albany, State University of New York Press, 1998, p. 5.

³³ *Id.*, p. 7.

³⁴ *Id.*, p. 8-9.

³⁵ *Id.*, p. 9, 37.

encore par des impressions illusoires³⁶. Or *mokṣa* désigne la libération du *saṃsāra* — et donc de la souffrance —, ce qui soulève un questionnement sur les conséquences de ses actes et sur les modalités de la souffrance corporelle dans la situation du *jīvanmukta*. Mentionnons toutefois que l'un des *nidāna* de la coproduction conditionnelle dans le bouddhisme ne manque pas de lier la vieillesse et la mort (*jarāmaraṇa*) de soi ou des proches à la souffrance : « Lorsque cessent la vieillesse et la mort cessent l'affliction, les lamentations, la souffrance, la tristesse et les tourments de cette immense masse de souffrance »³⁷.

Mokṣa et nirvāṇa

L'annihilation du *karman* et la réalisation de la réalité absolue — qu'elle soit *Brahman* dans le *vedānta* ou *śūnyatā* à partir du bouddhisme *mahāyāna* — mènent à la libération. Cependant, la libération en elle-même est-elle différente ? Śaṅkara exprime la réalité, *Brahman*, comme étant l'Un, le tout, et le Bouddha l'exprime comme étant vacuité. Le *vedānta* proclame l'existence d'un soi, l'*ātman*, et le bouddhisme son inexistence. L'un et l'autre système tente de résoudre la relation entre le soi et le non-soi en se fondant sur l'un ou l'autre de ces axiomes³⁸. Du point de vue de la fonctionnalité, parce que *Brahman* et *śūnyatā* représentent la réalité, ils sont identiques³⁹. Puisque le *nirvāṇa* est la réalisation de la vacuité, nous pouvons assumer que *nirvāṇa* et *śūnyatā* sont dépourvus de conscience ; mais inversement, tout est conscience suivant l'acceptation de *mokṣa* dans l'hindouisme et le jaïnisme⁴⁰. L'*advaita vedānta* de Śaṅkara est un monisme absolu ; cela signifie que le tout est ramené à l'unité, *Brahman*. La *Chāndogya Upaniṣad* (VI.2.1) énonce sans détour qu'au commencement il n'y avait que l'Être (*Sat*) seul, et uniquement lui, sans second (*ekam evādītīyam*), et qu'il n'y avait pas d'autre objet qu'être⁴¹. Ce qui n'est pas être est rien⁴². Ceci implique, dès lors, que s'il n'y a qu'une seule chose, et rien en dehors de cette unité, cette seule chose ne peut se savoir elle-même seule⁴³. L'existence d'un soi nécessite l'existence

³⁶ *Id.*, p. 10.

³⁷ P. CORNU, *Manuel de bouddhisme*, t. 1, p. 120-121. Citation légèrement adaptée du *Śālistamba Sūtra*.

³⁸ D. LOY, « Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedānta. Are Nirvana and Moksha the Same ? », dans *International Philosophical Quarterly*, vol. 22, n° 1, 1982, p. 65-74 (p. 70), en ligne : <https://doi-org.proxy.bib.ucl.ac.be/2443/10.5840/ipq19822217> (consulté le 27 mai 2020).

³⁹ *Id.*, p. 71.

⁴⁰ *Id.*, p. 70.

⁴¹ M. BUTTEX, *Les 108 Upanishads*, p. 212. Voir aussi S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, p. 447-448.

⁴² S. RADHAKRISHNAN, *The Principal Upaniṣads*, p. 448.

⁴³ D. LOY, « Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedānta », p. 72.

d'un autre par l'intermédiaire de qui la délimitation crée le soi⁴⁴. Une chose en devient une parce qu'elle se distingue d'une autre⁴⁵. L'expérience phénoménologique est alors celle du rien ou d'aucune chose c'est-à-dire de *śūnyatā*⁴⁶. Parce que l'univers n'est pas contenu dans une structure plus large, il ne peut être distingué d'autre chose puisque le recul est impossible ; dès lors, on ne peut affirmer de manière significative que l'univers existe⁴⁷. De même, *Brahman* étant « Un sans second » selon l'expression de l'*Upaniṣad*, on ne peut faire l'expérience de son unité⁴⁸. De là émergent deux paradoxes : réaliser la vacuité est réaliser le tout, puisque la vacuité est la nature de toutes choses ; et réaliser le tout dans l'Un est équivalent à la réalisation de la vacuité, puisqu'il ne peut y avoir d'Un sans un autre pour lui conférer cet attribut⁴⁹. Il apparaît alors que le *vedānta* et le bouddhisme décrivent le même phénomène à partir de perspectives différentes⁵⁰. Śaṅkara tente de décrire la réalité de l'extérieur parce que c'est la seule perspective qui permet de la saisir comme Une. Et c'est bien ce que propose l'approche philosophique : observer l'objet de l'extérieur afin de pouvoir le circonscrire, comme si l'intellect du philosophe était extérieur à son objet ; mais dans le cas de la circonscription de la réalité, il y a l'impasse que nous avons exposée avec l'analogie de l'univers⁵¹. Pour le Bouddha, par contre, il fut d'emblée impossible de s'extirper de la réalité pour la décrire en tant qu'objet ; nos efforts et nos points de vue sont inextricablement contenus dans ce tout (entendons *śūnyatā*)⁵². Philosophiquement, de cet extérieur fictionnel, il est possible de concevoir qu'un esprit unique existe et contient tous les autres ; mais d'un point de vue phénoménologique ce raisonnement devient aporétique puisqu'un tel esprit ne pourrait se connaître lui-même comme un esprit contenant les autres et que, par ailleurs, chacun n'est conscient que de son propre esprit⁵³. Si l'expérience décrite par le *vedānta* et le bouddhisme est pour finir la même, la différence entre *mokṣa* et *nirvāṇa* se situe au niveau de la perspective : Śaṅkara prend le point de vue objectif de la philosophie là où l'interprétation du Bouddha participe de la description phénoménologique⁵⁴.

⁴⁴ *Id.*

⁴⁵ *Id.*

⁴⁶ *Id.*

⁴⁷ *Id.*

⁴⁸ *Id.*

⁴⁹ *Id.*

⁵⁰ *Id.*

⁵¹ *Id.*

⁵² *Id.*, p. 72-73.

⁵³ *Id.*, p. 73.

⁵⁴ *Id.*

Ce qui nous amène à la conclusion que la philosophie doit être transcendée : si l'objectif est d'atteindre la libération plutôt que de la comprendre, l'approche du Bouddha lui-même, fondée sur l'expérience, semble être, d'après D. Loy, une méthode plus profonde pour sortir du *saṃsāra*⁵⁵. Et d'un point de vue anthropologique — mais surtout « autographique » selon l'expression d'A. Piette quand il s'agit de s'observer soi-même⁵⁶ —, s'il est « impossible d'accéder à une certaine connaissance de l'autre en dehors de soi-même »⁵⁷, cela est d'autant plus vrai lorsqu'il s'agit de se connaître soi-même.

⁵⁵ *Id.*

⁵⁶ A. PIETTE, *L'origine de la croyance*, Paris, Berg International Éditeurs, 2013, p. 30.

⁵⁷ P.-J. LAURENT, *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Éditions Karthala, 2019, p. 14.

Bibliographie

ALLENDY René, *Le symbolisme des nombres. Essai d'arithmosophie*, Paris, Editions Traditionnelles, 1948, 2^e éd. revue et corrigée.

ALLAN Judith et LAWLESS Julia, *Le dzogchen, voie du bouddhisme tibétain*, Paris, Editions Almora, 2015.

ANGOT Michel, *Le Nyāya-Sūtra de Gautama Akṣapāda, le Nyāya-Bhāṣya d'Akṣapāda Pakṣilasvāmin. L'art de conduire la pensée en Inde ancienne*, Paris, Les Belles Lettres, 2009.

BARTH Fredrik, « Les groupes ethniques et leurs frontières », dans Philippe POUTIGNAT et Jocelyne STREIFF-FENART, *Théories de l'ethnicité*, Paris, Presses Universitaires de France, 1995, p. 211-212.

BASHAM Arthur L., *The Origin and Development of Classical Hinduism*, New York – Oxford, Oxford University Press, 1991.

Bhagavad-gītā, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1976, traduit du sanskrit par S. LEVI et J. T. STICKNEY.

BIARDEAU Madeleine, *Le Mahābhārata. Un récit fondateur du brahmanisme et son interprétation*, t. 2, Paris, Editions du Seuil, 2002.

BIDERMAN Shlomo, *Scripture and Knowledge. An Essay on Religious Epistemology*, Leiden – New York – Köln, E. J. Brill, 1995.

BRONKHORST Johannes, *Greater Magadha. Studies in the Culture of Early India*, Leiden – Boston, Brill, 2007.

BRONKHORST Johannes, *How the Brahmins won. From Alexander to the Guptas*, Leiden – Boston, Brill, 2016.

BRONKHORST Johannes, *Karma*, Honolulu, University of Hawai'i Press, 2011.

BRONKHORST Johannes, *The Two Sources of Indian Ascetism*, Delhi, Motilal Barnasidass, 1998.

BRYANT Edwin F., *Krishna : The Beautiful Legend of God*, London, Penguin Classics, 2003.

BUTTEX Martine, *Les 108 Upanishads*, Paris, Editions Dervy, 2012.

CHAPPLE Christopher K., « Atman », dans Knut Axel JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 689-693.

CORNU Philippe, *Comprendre l'hindouisme*, Paris, Editions Rangdröl, 2015.

CORNU Philippe, *Dictionnaire encyclopédique du bouddhisme*, Paris, Éditions du Seuil, 2006, 2^e éd. revue et augmentée.

CORNU Philippe, *Le miroir du cœur. Tantra du Dzogchen*, Paris, Éditions du Seuil, 1995, traduit du tibétain par P. CORNU.

CORNU Philippe, *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*, t. 1 : *Bouddhisme ancien et Theravāda*, Paris, Editions Rangdröl, 2019.

CORNU Philippe, *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*, t. 2 : *Bouddhisme Mahāyāna*, Paris, Editions Rangdröl, 2019.

CORNU Philippe, *Manuel de bouddhisme. Philosophie, pratique et histoire*, t. 3 : *Le bouddhisme Vajrayāna*, Paris, Editions Rangdröl, 2019.

CRAIG Edward (éds.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 4 : *Genealogy to Iqbal*, London – New York, Routledge, 1998.

DASGUPTA Surendranath, *A History of Indian Philosophy*, vol. 1, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.

ELIADE Mircea, *Le sacré et le profane*, Paris, Editions Gallimard, 1965.

Encyclopaedia Britannica, en ligne : <https://www.britannica.com/>

FORT Andrew O., *Jīvanmukti in transformation. Embodied Liberation in Advaita and Neo-Vedanta*, Albany, State University of New York Press, 1998.

GUENON René, *La crise du monde moderne*, Paris, Editions Gallimard, 1946, 2^e éd. revue et corrigée.

HABIB Irfan et HABIB Faiz, *Atlas of Ancient India History*, Delhi, Oxford University Press, 2012.

HILL Peter, *Fate, Predestination and Human Action in the Mahābhārata. A Study in the History of Ideas*, Delhi, Munshiram Manoharlal, 2001.

Hindupedia, en ligne : http://www.hindupedia.com/en/Main_Page

HULIN Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique (dans la pensée hindoue) ? Śāṅkara*, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 1994.

HURTADO Larry Weir, « Dieu » dans la théologie du Nouveau Testament, Paris, Les Éditions du Cerf, 2011.

JACOBI Hermann, « Jaina Sutrās. Part I », dans Friedrich Max MÜLLER (éds.), *The Sacred Books of the East*, vol. 12, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.

JACOBI Hermann, « Jaina Sutrās. Part II », dans Friedrich Max MÜLLER (éds.), *The Sacred Books of the East*, vol. 45, Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.

JAINI Padmanabh S., *The Jaina Path of Purification*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1979.

JAINI Padmanabh S., *Collected Papers on Jina Studies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000.

KRISHAN Yuvraj, *The Doctrine of Karma. Its Origin and Development in Brāhmanical, Buddhist and Jaina Traditions*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1997.

LAUMAKIS Stephen J., *An Introduction to Buddhist Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 2008.

LAURENT Pierre-Joseph, *Devenir anthropologue dans le monde d'aujourd'hui*, Paris, Éditions Karthala, 2019.

LÉVI-STRAUSS Claude, *Anthropologie structurale deux*, Paris, Plon, 1973.

LIPNER Julius, « Karman », dans Knut A. JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Leiden – Boston, Brill, 2010, p. 778-788.

LIPNER Julius, « Saṃsāra », dans Knut Axel JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 848-854.

LOY David, « Enlightenment in Buddhism and Advaita Vedanta. Are Nirvana and Moksha the same ? », dans *International Philosophical Quarterly*, vol. 22, n° 1, 1982, p. 65-74, en ligne : <https://doi-org.proxy.bib.ucl.ac.be:2443/10.5840/ipq19822217> (consulté le 27 mai 2020).

MAHADEVAN Telliavaram M. P., *Self-knowledge (Ātma-bodha) of Śrī Śaṅkarācārya*, Delhi, Arnold-Heinemann, 1975.

MALAMOUD Charles, *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, Editions La Découverte, 1989.

MEYLAN Nicolas, *Qu'est-ce que la religion ?*, Genève, Labor et Fides, 2019.

Monier Williams Sanskrit-English Dictionary, en ligne : <http://www.monierwilliams.com/>

NIKHILANANDA Swami, *Self-Knowledge : Atmabodha*, New York, Ramakrishna-Vivekananda Center, 2005.

OLIVELLE Patrick, *Manu's Code of Law. A Critical Edition and Translation of the Mānava-Dharmaśāstra*, New York, Oxford University Press, 2005.

OLIVELLE Patrick, *Upaniṣads*, New York, Oxford University Press, 1998.

OLIVELLE Patrick, « Upaniṣads and Āraṇyakas », dans Knut Axel JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 41-55.

Oxford Reference, en ligne : <https://www.oxfordreference.com/>

PIETTE Albert, *L'origine de la croyance*, Paris, Berg International Éditeurs, 2013.

PRABHAVANANDA Swami, *The Spiritual Heritage of India*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1962.

PROFERES Theodore N., « Vedas and Brāhmaṇas », dans Knut Axel JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 27-40.

RADHAKRISHNAN Sarvepalli, *A Source Book in Indian Philosophy*, New Jersey, Princeton University Press, 1967.

RADHAKRISHNAN Sarvepalli, *Indian Philosophy*, vol. 1, London, George Allen & Unwin Ltd, 1948, 2^e éd. revue et corrigée.

RADHAKRISHNAN Sarvepalli, *Indian Philosophy*, vol. 2, London, George Allen & Unwin Ltd, 1948, 2^e éd. revue et corrigée.

RADHAKRISHNAN Sarvepalli, *The Principal Upaniṣads*, London, George Allen & Unwin Ltd, 1953.

RAM-PRASAD Chakravarthi, « Avidyā », dans Knut Axel JACOBSEN (éds.), *Brill's Encyclopedia of Hinduism*, vol. 2 : *Sacred Texts and Languages, Ritual Traditions, Arts, Concepts*, Brill, Leiden – Boston, 2010, p. 708.

RINPOCHÉ Sogyal, *Le livre tibétain de la vie et de la mort*, Paris, Éditions de La Table Ronde, 1993.

RIVIERE Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Paris, Armand Colin, 2008, 2^e éd. revue et corrigée.

Sanskrit Dictionary, en ligne : <http://sanskritdictionary.com/>

SCHEUER Jacques, *L'Inde, entre hindouisme et bouddhisme. Quinze siècles d'échanges*, Bruxelles, Académie royale de Belgique, 2013.

SCHEUER Jacques, *Une traversée des Upaniṣad*, Paris, Editions Les Deux Océans, 2019.

SCHTOUPAK Nadine, NITTI Luigia, RENOU Louis, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, Librairie d'Amérique et d'Orient, 1987.

Soûtra de l'entrée à Lanka. Lankāvatāra, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2006, traduit du chinois par P. CARRÉ.

STURLEY Margaret et STURLEY James, *A Dictionary of Hinduism. Its Mythology, Folklore and Development 1500 B.C.-A.D. 1500*, London, Routledge & Kegan Paul Ltd, 1977.

TAROT Camille, « Don et grâce, une famille à recomposer ? », dans *Revue du MAUSS*, n° 32, 2008, p. 469-494, en ligne : <https://www.cairn.info/revue-du-mauss-2008-2-page-469.htm> (consulté le 21 mars 2020).

TULL Herman W., *The Vedic Origins of Karma. Cosmos as Man in Ancient Indian Myth and Ritual*, Albany, State of University of New York Press, 1989.

UMASVATI, *That which is. Tattvārtha Sūtra*, New York, Harper Collins Publishers, 1994, traduit du sanskrit par N. TATIA.

VASUBANDHU, *Cinq traités sur l'esprit seulement*, Paris, Librairie Arthème Fayard, 2008, traduit du tibétain par P. CORNU.

VIVENZA Jean-Marc, *Nāgārjuna et la doctrine de la vacuité*, Paris, Éditions Albin Michel, 2001.

Wisdom Library, en ligne : <https://www.wisdomlib.org/>

