



LES PHILOSOPHIES DE L'INDE

Jean Filliozat

puf

Facebook : *La culture ne s'hérite pas elle se conquiert*

QUE SAIS-JE ?

Les philosophies de l'Inde

JEAN FILLIOZAT

Membre de l'Institut

Professeur au Collège de France

Troisième édition

29e mille



Introduction

Les philosophies de l'Inde, tant anciennes que modernes, nous sont connues par des littératures immenses. Avant l'essor de la littérature philosophique mondiale d'aujourd'hui et même de la philosophie européenne des siècles passés, il n'était guère de pays où les écrits philosophiques aient été aussi nombreux que dans l'Inde. Les philosophies grecque, arabe et chinoise, si ample qu'ait pu être leur expression, ne nous ont pas laissé une documentation écrite aussi abondante. Ceci tient à trois raisons principales : l'étendue de l'Inde, la durée de sa productivité continue, l'expansion de la culture indienne dans toute l'Asie orientale.

L'Inde est comparable en étendue à l'Europe. L'une et l'autre sont formées de vastes pays ayant leurs langues et leurs cultures propres et qui, en outre, ont eu longtemps une culture commune et un instrument d'expression commun : le latin en Europe, le sanskrit dans l'Inde. Ces langues ont été employées l'une et l'autre dans leurs domaines respectifs, en dehors des langues régionales ou nationales, comme moyens de communications étendus parce que, sans être connues de tous, elles étaient partout enseignées et répandues sous des formes fixées qui les rendaient

compréhensibles indépendamment des lieux et des temps. Dans l'Inde et dans toute l'Asie orientale qui a adopté des doctrines indiennes, les textes philosophiques de base ont été des textes sanskrits, quoique souvent traduits en tibétain et en chinois pour ce qui concerne les textes bouddhiques. C'est donc surtout la philosophie des textes sanskrits dont une esquisse squelettique est seule possible ici, malgré l'intérêt que présentent à sa suite les mouvements philosophiques de l'Inde actuelle, comme la doctrine de Śrī Aurobindo par exemple, qui combine des conceptions de Vedānta et de Yoga avec les théories de l'évolution.

Chapitre I

La philosophie du Veda et du brahmanisme ancien

I. Les Veda

Le texte le plus ancien, en sanskrit archaïque, qui nous soit conservé est un recueil d'hymnes aux divinités, hymnes d'appel, de conjuration ou de louange, le Rgveda. La composition de ces hymnes, d'une poésie déjà très élaborée, paraît remonter au xv^e siècle environ avant notre ère. Une partie des mêmes textes, arrangés pour être chantés, forme le Sāmaveda. D'autres textes, les Yajurveda, contiennent des formules sacrificielles qu'on considère ordinairement comme plus récentes que les hymnes, mais qui devaient être employées dans des rituels concurremment avec les hymnes et les chants liturgiques, et qui le sont en effet, d'après les textes décrivant les cérémonies. Enfin, un recueil d'hymnes

analogues à ceux du Rgveda, mais plus souvent destinés à des emplois magiques d'intérêt personnel constitue l'Atharvaveda.

Ces deux hymnaires contiennent des textes ou des passages philosophiques ou impliquant des conceptions d'ordre philosophique qui rappellent celles des physiologues ioniens. En effet, la religion védique est fondamentalement naturaliste et comporte des représentations cosmologiques générales. Les divinités sont souvent des forces de la nature personnalisées quoique non nécessairement anthropomorphes. Elles sont plutôt polymorphes, associées à des êtres souverains qui ne sont pas non plus nécessairement anthropomorphes et qui sont en rapport avec un « Ordre » cosmique universel, le ṛta. Ce ṛta constitue la réalité, la vraie nature ordnatrice des choses qui est aussi appelée dharman (en sanskrit classique dharma), la « Disposition ». À cette loi naturelle s'oppose le désordre, anṛta ou adharma.

La notion du ṛta se retrouve en Iran chez les Perses achéménides sous la désignation de arta. Elle se retrouve, encore en Iran, dans le langage du texte sacré de la religion mazdéenne, l'Avesta, sous la forme asha. Que cette notion remonte à une communauté indo-iranienne préhistorique ou se soit développée à la fois chez les Indiens et les Iraniens par relations de voisinage plus récentes, c'est dans l'Inde qu'elle est le plus largement illustrée. Elle est

liée à la constatation d'une périodicité normale de la vie de la nature, périodicité marquée par le retour de la saison des pluies, condition de toute subsistance, et par le retour simultané des astres errants, Lune et Soleil avant tout, aux mêmes positions respectives. Le *ṛta* ou le *dharma* représente ainsi la loi naturelle qui régit l'univers, lequel inclut l'homme, sa vie, son comportement et son sort. L'action que l'homme tente d'avoir sur l'univers a lieu par l'invocation aux divinités, mais en accord avec le calendrier qui guide la conformité des opérations rituelles à la vie cosmique. Bien liées à celle-ci, associées à la Parole (*Vāc*) instrument de création et d'action, ces opérations préviennent ou corrigent les perturbations éventuelles du Bon Ordre, en maintiennent et en stimulent la fonction. Le calendrier a une extrême importance comme moyen de jalonnement des mouvements de la nature. Il tient compte des révolutions simultanées de la Lune et du Soleil dont les positions sont repérées parmi les étoiles par rapport à 27 ou 28 constellations. Celles-ci forment une sorte de zodiaque plus précis que le zodiaque classique à 12 divisions et permettent d'évaluer des cycles de temps de cinq ans au bout desquels Soleil et Lune paraissent avoir fait simultanément un nombre entier de révolutions complètes. De là, la conception qui restera constante dans toute l'histoire de la pensée indienne d'un temps cyclique sans commencement ni fin.

En même temps, l'homme dans sa constitution et sa vie se comprend par analogie avec l'univers dont les éléments et les mécanismes de mouvement apparaissent plus clairement : la physique donne le modèle d'une physiologie sommaire. L'homme ou l'animal sont des inconnus. Leur corps est formé des mêmes éléments que la nature, lesquels sont respectivement dans ce corps et dans cette nature : les parties solides et la terre, les liquides organiques et l'eau, la chaleur corporelle et le feu, les souffles et le vent. Au feu correspond la bile, au vent les souffles, non seulement le souffle respiratoire, mais encore tous les souffles intérieurs qui sont supposés circuler dans l'organisme et y provoquer tous les mouvements, toutes les manifestations de la vie. Par là, la physiologie védique est un pneumatisme qui se conservera et se perfectionnera ultérieurement chez les médecins et qui dominera toute la représentation des fonctions vitales et psychologiques dans toute la culture indienne.

Réciproquement, l'univers est parfois conçu comme un homme, un Purusha, dont les parties du corps sont les terres, les canaux sont les rivières, le souffle est le vent et dont sont issues les quatre classes fonctionnelles des sociétés humaines : les brâhmanes, détenteurs de la Parole, de sa tête, les guerriers de son bras, les agriculteurs de son ventre et les ouvriers de ses pieds (RV., X, 90).

Mais les conceptions védiques du monde et des êtres ne sont pas seulement des représentations de leurs éléments concrets. La parole n'est pas seulement un son, elle contient une puissance invisible d'incitation, modèle idéal de toute-puissance et instrument donné à l'homme d'une partie de cette puissance. Derrière les manifestations sensibles, on concevait encore un « soi-même », l'ātman des êtres, substrat unitaire de leurs éléments. Enfin, on supposait au sein de l'univers, comme animateur et substance commune des choses et des dieux ou puissances de la nature, un être unique, appelé de divers noms et que les premiers védicants européens ont appelé eux-mêmes le « dieu inconnu », car les textes védiques, faute de pouvoir le décrire dans une consistance précise lorsqu'ils l'évoquent, se demandent qui il est et le nomment Ka, « Lequel » ? Mais, d'autres fois, les hymnes nous révèlent une cosmogonie d'un type plus fréquent chez les anciens peuples, mettant les eaux à l'origine d'un monde d'abord chaotique, puis organisé par l'Être ordonnateur ou émanant d'un Embryon d'or (Hiraṇyagarbha), né d'un œuf éclos sur les eaux.

II. Les Brāhmaṇa, et les spéculations ritualistes

Tout un groupe de textes, les Brāhmaṇa, et toute une

littérature ritualiste sont afférents aux recueils et formulaires védiques fondamentaux. Des manuels techniques contiennent des exposés de prescriptions liturgiques qui nous révèlent souvent, par allusions ou brèves discussions, les conceptions en honneur dans les milieux sacerdotaux, spécialement ceux des brâhmanes. Le brahman (mot masculin), plus communément appelé ultérieurement brâhmaṇa, sans être essentiellement un prêtre officiant, participe aux cérémonies religieuses comme expert érudit qui en surveille le déroulement et intervient, en cas de manquement, pour rétablir la correction de ce déroulement ou compenser l'erreur. Il est le détenteur du brahman (mot neutre), la parole souveraine ou le mot de l'énigme, le savoir védique s'exprimant volontiers précisément sous forme d'énigmes. Brâhmaṇa veut dire « brahmanique » (substantif) et s'applique aussi bien à des textes qu'à leurs spécialistes humains.

Dans les textes, se complètent et se précisent les conceptions scientifiques et philosophiques des Veda. Le rapport des phénomènes terrestres et des actes avec les rythmes cosmiques étudiés de plus en plus en détail par l'astronomie de position apparaît d'une importance croissante. L'année et l'ordonnateur du monde, le « Maître des créatures », Prajāpati, sont identifiés l'un à l'autre et les parties de l'année, c'est-à-dire les divisions du temps, sont mises en

équivalence avec les divisions du Veda, avec la Parole dont le Veda est l'expression métrique diversifiée et avec l'œuvre rituelle, le yajña qui se veut être la réplique à l'échelle humaine de la mise en jeu des déroulements cosmiques. Cette œuvre peut prendre la forme d'un sacrifice proprement dit (medha) avec immolation d'une victime animale (à haute époque sans doute également humaine), tel l'açvamedha, ou sacrifice d'un cheval qui représente par la structure de son corps celle de l'univers, comme c'était le cas pour l'Homme, le Purusha. L'œuvre rituelle s'accomplit par la Parole, utilisant des autels qui reproduisent architecturalement l'œuvre cosmique. Elle est un ensemble d'opérations magiques, contraignantes à l'égard des divinités, forces naturelles dont elle commande automatiquement l'action. Le rite de l'agnihotra, par exemple, est nécessaire chaque jour pour faire lever le Soleil, phénomène qui relève du Bon Ordre, mais du Bon Ordre dont le brâhmane doit assurer le maintien.

III. Les Upanishad

À côté des textes de technique et de symbolique rituelles, il en existe d'autres, « ceux de la forêt », les āraṇyaka, relevant en principe des hommes qui, après avoir passé leur jeunesse dans l'étude et la maîtrise des sens, puis payé leur dette à la société et aux

ancêtres, en se mariant et en procréant un fils choisissent, dans un troisième stade de la vie, de se retirer de l'activité mondaine. D'autres encore, sont les Upanishad qui, selon la signification originelle du nom et effectivement, consistent en la mise côte à côte, en connexion ou équivalence, d'êtres et de choses dont les natures sont considérées ainsi comme mutuellement liées ou foncièrement semblables, se comprenant par analogie et pouvant, dans l'usage rituel ou idéal, se substituer les unes aux autres. Ces textes-là contiennent les exemples les plus nombreux et les plus clairs des spéculations philosophiques dites brahmaniques. Mais ils ne sont nullement réservés aux brâhmanes, ni même produits exclusivement par leur classe. Ils donnent souvent, au contraire, l'avantage à des princes dans les dialogues philosophiques qu'ils contiennent. La connaissance supérieure n'y paraît d'ailleurs nullement le bien exclusif d'une classe ou d'un sexe privilégiés. Une femme, un homme de la plus humble classe, un garçon de père inconnu peuvent y accéder aussi bien qu'un prince ou un savant brâhmane. On a parfois soutenu que les doctrines des Upanishad émanaient de milieux réagissant contre les privilèges et le formalisme de la classe brahmanique sacerdotale. C'était oublier que les brâhmanes n'étaient ni nécessairement ni seuls voués au sacerdoce et qu'une grande part de la connaissance en question n'était pas de nature religieuse mais relevait de la représentation

générale de l'univers matériel et de l'homme. Les enseignements des Upanishad ont bien été considérés comme secrets, mais on voit ces secrets communiqués à qui peut les comprendre sans distinction d'origine et de classe.

Ces textes mentionnent, à côté des théories et des opinions qu'ils professent, nombre de conceptions qu'ils rejettent. Ils attestent ainsi l'existence d'une activité grande et variée de la spéculation dans l'ensemble de la société indienne, à une époque qui n'a pas eu de fin, car les doctrines des Upanishad n'ont jamais cessé d'être en honneur. Leur origine est ancienne sans pouvoir être fixée avec précision. Même la chronologie relative des nombreuses Upanishad (108 théoriquement mais en y comprenant beaucoup de textes tardifs) reste incertaine. Toutefois, d'une part, la teneur des plus archaïques par le style et les données concorde avec la vieille littérature védique, d'autre part, l'antériorité est manifeste de leurs doctrines par rapport à celles des bouddhistes qui y font allusion. Ainsi, on est conduit à placer le contenu, sinon la rédaction des Upanishad majeures dans leur forme actuelle (Bṛhadāraṇyaka-, Chāndogya-, Aitareya-, Kaushitakī-, Īṣa-, Kena-, Kaṭha-, Muṇḍaka-, Māṇḍukya-, Praçna-, Çvetāçvatara-, Taittirīya-) entre 1000 et 500 av. J.-C.

L'enseignement spécifique des Upanishad est bien celui des correspondances et relations entre toutes

choses, relations inapparentes au vulgaire – et c'est en cela qu'elles sont secrètes – mais connues des savants. Ces relations peuvent tenir à des similitudes de structures, mais le plus souvent sont numériques ou verbales. Toutes choses en même nombre ont par là un trait d'essence commun et les noms de choses qui ont une ressemblance avec d'autres mots exprimant une action sont censés déceler en ces choses une aptitude à réaliser cette action. Beaucoup de spéculations sont ainsi de pseudo-étymologie, ne cherchant nullement, comme nous le faisons en linguistique, l'origine des mots, mais voulant dégager les virtualités des êtres et des choses désignées par les mots.

Par exemple, l'Homme cosmique, le Purusha, est en corrélation avec l'œuvre rituelle (yajña) et des concordances de détail sont établies pour justifier cette notion et l'étendre à l'homme du microcosme, l'homme ordinaire. Celle des œuvres rituelles qui comporte trois pressurages de la plante produisant la liqueur sacrée, le soma, est spécialement mise en parallèle avec la vie de l'homme. Les vingt-quatre premières années de celle-ci correspondent au premier pressurage, parce que celui-ci se fait avec récitation de stances de 24 syllabes. À cette partie de l'œuvre rituelle sont associées les huit divinités appelées Vasu. Les souffles vitaux de l'homme sont aussi des Vasu parce qu'ils donnent des habitants (vāsayanti) à

l'univers, et ainsi de suite. Il y a là le développement de l'effort des Brāhmaṇa pour découvrir, par la notation de liens subtils entre les apparences innombrables, des unités de structure qui simplifient leurs diversités et les font rentrer dans des représentations générales et ordonnées. Il y a là un abus éclatant du recours à l'analogie, mais aussi un effort d'analyse interprétative et de représentation synthétique de tout le connaissable.

Les théories cosmophysiologiques sont aussi le développement de celles qui apparaissent déjà dans les textes des Veda et des Brāhmaṇa. L'eau est, pour certains, matière primordiale, mais elle est par ailleurs le « suc » (rasa). Le feu, le vent et l'espace vide sont, avec la terre et cette eau, les éléments constitutifs de la nature et du corps. Le vent dans le cosmos, les souffles organiques dans le microcosme du corps humain sont les moteurs universels et, dans le corps, les activités diverses, mais non celle du souffle, peuvent cesser sans qu'il périsse (Bṛhad., 6, 1). Le pneumatisme se confirme. Mais l'analyse des moyens de l'activité sensible, apparaissant encore comme rudimentaire dans les Āraṇyaka et Upanishad les plus anciens, va s'affirmant dans la suite des textes et la tendance à la simplification idéale du complexe, à la recherche de l'unité foncière sous la diversité apparente, va toujours s'accroissant.

Un texte de l'Aitareyāraṇyaka (II, 1, 3, 1) donne à la

fois un exemple de représentation d'un enchaînement causal – sorte de représentation qui sera fréquente dans les philosophies indiennes – et une indication sur la manière dont est conçu le rapport entre le macrocosme et le microcosme, rapport qui n'est pas seulement d'analogie. La semence (retas) de Prajāpati, le Maître des créatures, est constituée par les dieux (forces de la nature), le produit des dieux c'est la pluie, celui de la pluie les plantes, celui des plantes la nourriture, celui de la nourriture la semence proprement dite, celui de la semence les créatures. Jusque-là, l'enchaînement est dans l'ordre de la nature, mais il se continue par un enchaînement dans l'ordre de l'homme. Le produit de la créature humaine (qui opère dès lors en elle-même, comme le Maître des créatures, dont elle est finalement issue, opère dans le monde) est le cœur (organe siège du psychisme comme chez les Grecs). Le produit du cœur est l'esprit (manas), celui de l'esprit la parole, celui de la parole l'acte (karman). C'est cet acte qui, accompli, est l'homme, lieu du Brahman. Ainsi, le cycle se referme, car le Brahman est aussi le Maître des créatures d'où tout est issu et qui habite dans l'individualité psychique humaine façonnée par la pensée et la parole passées en actes. C'est ce Brahman, inapparent mais latent par nature en l'homme, que la philosophie des Upanishad enseigne à trouver en soi-même. C'est en lui, unique, qu'elle apprend à chacun à reconnaître son propre soi-même

(ātman). C'est, dès lors, ce Brahmanātman qui est désigné dans les formules fameuses : tat tvam asi, « tu es Cela » (Chānd., 6, 8, 7), et so' ham, « Lui c'est moi ». Cette dernière formule est énoncée par l'Homme primordial ne voyant à l'origine rien d'autre que soi-même (Bṛhad., 1, 4, 1).

L'acte, le karman, dépendant de l'esprit et de la parole qui donne à chaque individualité humaine ses antécédents propres et sa situation particulière lui donne aussi une destinée qui, si elle ne se réalise pas dans la vie présente, se réalisera après la fin de celle-ci dans une réincarnation qu'elle orientera. La dissolution du corps n'entraîne pas celle de l'esprit marqué par ses actes et qui reprendra des vies successives nouvelles et y goûtera le fruit de ses actes, subira la « mort-de-nouveau » (punarmṛtyu). L'esprit individuel aura de nouvelles renaissances, à moins qu'il n'obtienne de se dégager du domaine des actes par la connaissance de l'ātman-brahman, par la prise de conscience qu'il est foncièrement ce soi-même unique, universel, doué de l'immortalité (amṛtatva), exempt par essence de « retour » (āvṛt-Chānd.), délivré du cycle des transmigrations ou saṃsāra (Kaṭha-up., etc.).

L'origine de cette doctrine de la transmigration n'est pas attestée par des sources explicites. Elle a donné lieu à des conjectures multiples, notamment d'emprunt à des croyances aborigènes par la société

brahmanique aryenne venue s'établir dans l'Inde. Mais, outre que la croyance à la transmigration est indépendante de la race et du niveau de culture de ceux qui la professent (Pythagore l'avait), cette hypothèse gratuite n'est qu'un renoncement à résoudre le problème. En tout cas, l'époque où les conceptions du karman et du saṃsāra commencent à paraître dans les textes, c'est-à-dire l'époque des Upanishad, est celle du développement de spéculations sur le mécanisme psychologique et les rapports du corps avec l'esprit et le soi-même, qui peuvent fort bien avoir donné une origine savante à la théorie. Du moins celle-ci utilise-t-elle, dès son apparition, une terminologie psychologique détaillée témoignant de réflexions sur la nature et le jeu du psychisme.

Cette terminologie, dans la Chāndogya–, distingue fondamentalement les facultés sensorielles (indriya, appelées aussi devatā « divinités », ces divinités étant bien des facultés naturelles, non des entités personnifiées libres), l'esprit (manas) organe collecteur et ordonnateur des représentations psychiques, siégeant dans le cœur, la coordination (saṃkalpa), la pensée (citta), la méditation (dhyāna), la représentation ou connaissance discriminative (vijñāna), le souvenir (smara) ou la présence du souvenir à l'esprit (smṛti), l'être psychique enfin (sattva). La Bṛhadāraṇaka – utilise la plupart des

mêmes termes et quelques autres : l'intelligence (prajñā ou medhā), l'estimation (mati), la notion (samjñā), l'idée (dhī), le régisseur intérieur (antaryāmin, qui correspond au « soi-même »). D'après ce dernier texte (3, 2) les organes sensoriels sont des saisisseurs (graha). La perception restera plus tard conçue comme une « saisie ». Mais réciproquement, leurs objets les saisissent et sont donc des « sursaisisseurs » (atigraha) : l'œil est saisisseur, mais la forme saisit l'œil, elle est sursaisisseur ; l'esprit est saisisseur, mais il est saisi par le désir, sursaisisseur, etc. Sont aussi saisisseurs et sursaisisseurs respectivement, des organes qui ne sont pas de perception : la parole, sur laquelle ont prise les noms, et les mains sur lesquelles a prise l'action. La Kaṭha- introduit la notion de l'« éveil », c'est-à-dire de la prise de conscience et de la faculté de conscience (buddhi). La Çvetāçvatara- et la Praçna- inaugurent la notion de l'aham (ahamkāra), c'est-à-dire de la conscience du moi. La Kaṭha-, la Çvetāçvatara- et la Taittirīya- sont les premières à nommer le jñāna, « Connaissance » par excellence, mais celle-ci était déjà évoquée concurremment dans d'autres termes, comme étant un « savoir », comme étant le bien de « celui qui sait ainsi » (ya evaṃ veda), c'est-à-dire « ainsi qu'il a été exposé ».

Les variations terminologiques ne dépendent pas seulement des époques successives du

développement des doctrines, elles tiennent aussi manifestement à la diversité des docteurs dont les Upanishad citent les opinions. Ceux de ces docteurs qui sont cités le plus abondamment sont Mahīdāsa Aitareya, Pratardana, Uddālaka Aruṇi, Kṛṣṇa Devakīputra, Yājñavalkya avec son épouse Maitreyī, Sanatkumāra Skanda, Naciketas, les princes Ajātaçatru de Kāçī (Banaras), Jānaçruti Pautrāyana et Açvapati Kaikeya. Autour du dernier, s'est réuni un colloque de sages dont chacun attribue pour essence à l'ātman vaiçvānara (c'est-à-dire au soi-même commun à tous les hommes) un élément particulier de la nature : le ciel avec son éclat, le soleil avec l'apparence universelle qu'il découvre, le vent aux cheminements particuliers, l'espace avec l'étendue, les eaux avec la prospérité ou la terre avec la stabilité. Açvapati conclut qu'ils ont tous raison, mais partiellement et que le soi-même de l'homme est tout cela à la fois (Chānd., 5, 1-18). Il poursuit en soutenant que se nourrir est comme nourrir le feu sacrificiel dit agni vaiçvānara, « feu commun à tous les hommes », et que célébrer le rituel, en sachant cela, le rend seul valable, quand bien même les restes d'offrandes seraient donnés à une brute impure. Il ressort de là que, pour lui, le rituel ne compte pas en lui-même mais seulement dans la connaissance d'un symbolisme qui le justifie, en le mettant en accord avec la représentation qu'on s'est faite de la structure des choses.

Uddālaka professe une doctrine d'après laquelle l'« existant » (sat) s'est trouvé à l'origine de tout et il réfute la théorie de certains (elle se trouve en fait exprimée dans RV., X, 72, 2) d'après laquelle c'est l'« inexistant » qui aurait précédé l'existant d'où celui-ci serait sorti. L'existant aurait, étant alors « divinité », produit le rayonnement igné, les eaux et la nourriture, puis déterminé le nom et la forme (nāmarūpa), c'est-à-dire les choses particulières dont la forme est l'élément matériel et le nom l'expression du concept individualisé. Dans l'organisme les trois matières, rayonnement igné, eau et nourriture, se décantent. La partie la plus subtile du rayonnement igné devient la parole, celle de l'eau le souffle, celle de la nourriture l'esprit. En effet, on peut vivre quinze jours en ne prenant que de l'eau, sans nourriture, mais alors l'esprit perd sa lucidité et la parole sa chaleur, lesquelles se retrouvent quand on se réalimente (Chānd., 6, 2-7). Uddālaka, en cette occasion et en d'autres, s'appuie sur l'expérience et l'observation. La « divinité », dont il fait l'existant entrant en activité, est la puissance naturelle, non une entité surnaturelle. Elle est cependant, en tant qu'elle est le réel (satya) et le soi-même universel (ātman), la divinité suprême (parā devatā) mais toujours naturelle. Uddālaka est physiologue avant tout.

De même Yājñavalkya, plus théologien cependant, qui s'étend lui aussi sur le réel ou le soi-même et le

Brahman dont il existe deux aspects : un doué de forme, qui est mortel, et un immortel. Le premier est l'existant (sat), le fixé (sthita) qui « échauffe » (l'échauffement étant un mode de faire éclore des formes nouvelles, Chānd., 2, 23, 3-4). C'est le suc (rasa), c'est-à-dire l'essence du monde sensible. Le second, le sans-forme, est le vent ou l'atmosphère mais surtout le « Cela » (tyam), ce qui est indéfinissable, faute de forme, bien qu'il soit l'homme par excellence, le purusha, mais un homme sans aspect concret, dont on ne peut dire que « pas ainsi, pas ainsi » (neti neti), quand on cherche à le caractériser (Brh., 2, 3).

La destinée des êtres est conçue différemment par les sages, mais l'accord est général sur le droit exclusif de ceux qui connaissent l'ātman et le brahman au bonheur suprême dans le monde des satisfactions de tout désir, le svarga (Chānd., 8, 1-3) ou, mieux, dans le monde lumineux de Brahman qui s'obtient par la « conduite brahmique » (brahmacarya), vie d'étude et de chasteté (Chānd., 8, 4-5). Du monde de Brahman, on ne revient plus, car on y a atteint l'immortalité. D'ailleurs, il y a deux voies à la mort : la voie des dieux qui conduit au Brahman, celle des Pères d'où, en vertu des actes accomplis précédemment, on retourne à une matrice agréable ou infecte. Mais ceci ne s'applique qu'aux êtres supérieurs. Les « petits êtres » reviennent à la vie et retournent à la mort de multiples

fois (Chānd., 5, 10). Leurs actes inconscients ne déterminent pas leurs renaissances.

Un processus de retour du monde des Pères à la vie terrestre se fait par passages successifs de ce monde des Pères à l'espace, de l'espace à la Lune, puis de la Lune de nouveau à l'espace et au vent. Dès lors, par condensations successives, l'être transmigrant devient vapeur, brouillard, nuage, pluie. De la pluie, sortent les plantes mangées par les êtres déjà incorporés qui donnent corps, en se reproduisant, aux êtres nouvellement revenus sur la Terre (Chānd., 5, 10).

Chapitre II

Les spéculations anciennes extracanoniques

L'ensemble des Veda, des Brāhmaṇa, des Āraṇyaka et des Upanishad forme une sorte de canon brahmanique, la Ṣrutī, proprement l'Audition, c'est-à-dire le savoir de base entendu par les sages védicants. Mais la philosophie n'a pas été réservée à ces derniers. Elle a été pratiquée par nombre d'autres, qui s'écartaient plus ou moins de la tradition védique et cherchaient par eux-mêmes, isolément ou avec des groupes de disciples, à comprendre le monde et à y régler la conduite de l'homme. Dans les milieux védicants mêmes, dans ceux qui spéculaient sur l'œuvre rituelle destinée à donner la prospérité dans le monde terrestre, et moyennant la connaissance supérieure des symbolismes et équivalences, la félicité suprême au-delà de ce monde, le rituel en lui-même perdait de son importance. De la sorte, il a existé nombre d'intermédiaires entre les tenants absolus du culte védique et ceux qui ne l'utilisaient

que symboliquement, voire qui le négligeaient tout à fait.

I. Brâhmanes et çramanes

À côté des brâhmaṇa, appartenant, par la naissance authentique ou présumée, à la classe de ceux qui croyaient au brahman-âtman, essence universelle, ou au Brahman ordonnateur du monde et acceptaient plus ou moins la tradition védique, on voit paraître, dans les Brâhmaṇa et par une mention dans une upanishad ancienne (Bṛh., 4, 3, 22), puis dans les textes bouddhiques et jaïn, ainsi que dans les témoignages grecs du temps d'Alexandre (fin du iv^e siècle av. J.-C.), les çramaṇa, « ceux qui s'efforcent », c'est-à-dire ceux qui se vouent à une vie d'ascèse et de méditation. Les textes bouddhiques, évoquant aussi bien les diverses occupations professionnelles que les diverses philosophies, les attribuent toujours aux brâhmanes et aux samanés (samaṇa, forme moyen-indienne du sanskrit çramaṇa). La plus ancienne désignation qui ait été donnée à des ascètes paraît être yati, qui remonte au Veda et s'est d'ailleurs conservée de tout temps en usage. Le Veda connaît les muni, ascètes et sages, et fait aussi allusion à des pratiquants de vœux spéciaux, les vrâtya (par exemple : vœu de se

comporter à l'imitation des vaches). Dès la haute Antiquité est en honneur l'ascèse dite tapas, « échauffement », qui peut en effet s'effectuer entre quatre feux avec le soleil sur la tête, et qui est une pratique à la fois de maîtrise de soi et de participation à l'action cosmique du « Maître des créatures », créant par échauffement. Le tapas, sous cette forme et d'autres, est une méthode orthodoxe dans les milieux védicants, particulièrement pour les hommes qui, dans le troisième stage de la vie, renoncent à la société pour vivre dans la forêt. Mais le passage par les deux premiers stages, celui d'étudiant brahmanique et de maître de maison, n'a pas toujours été considéré comme indispensable et nombre d'ascètes ont renoncé au monde sans avoir été mariés et pères de famille, pour se vouer directement à la vie des pravrajin, de « ceux qui partent » vers le monde de l'ātman (Bṛh., 4, 4, 22). Plus tard, on les a appelés « errants » (parivrājaka) ou « mendiants » (bhikshu), renonçants (sannyāsin), « débarrassés » (avadhūta), etc. De toute façon, leur subsistance a toujours été assurée par la société en vertu de la notion universellement répandue dans l'Inde du mérite attaché à la générosité et parce que, s'ils ont renoncé pour eux-mêmes à tout attachement au monde, ils ne laissent pas de témoigner par leur seule présence de la possibilité du dégagement pour les autres ni même d'œuvrer à l'occasion pour leur bien temporel.

Les textes des grandes religions nous renseignent par leurs allusions ou leurs réfutations sur les mouvements philosophiques qui ont foisonné dans des cercles qui seraient oubliés faute d'avoir prévalu contre elles. Les textes brahmaniques des Upanishad, et surtout ceux des bouddhistes et des jaïn, énumèrent plusieurs fois les doctrines qu'ils condamnent. On sait ainsi, par le Brahmajālasutta en pāli, qu'il a existé des tenants de l'éternité du soi et du monde (sassatavāda) avec transmigration indéfinie, d'autres pour qui il y a tantôt éternité, tantôt non-éternité (ekaccam sassatam ekaccam asas-satam), brahman, par exemple, étant éternel alors que le soi, confondu avec l'individualité corporelle, ne l'est pas. D'autres spéculaient sur la finitude ou l'infinitude du monde (antānanta). D'autres encore étaient ceux qui avaient de l'inconsistance dans leurs thèses (vācā vikkhepa) ; ceux qui voulaient que le soi et le monde soient de génération spontanée (adhiccasamuppanna) ; ceux qui avaient des vues sur le passé de l'être (pubbantānudiṭṭhi) ou son devenir (aparāntanudiṭṭhi) ; ceux qui avaient le sentiment que le soi est exempt d'altération au-delà de la mort (uddham āghātanāsaññā) ou le sentiment contraire, jugeant les uns qu'il a une forme et des maux au-delà de la mort, les autres qu'il n'en a pas ; ceux qui soutenaient la thèse de la coupure radicale par la mort (ucchedavāda), enfin des tenants de la doctrine de l'extinction possible de l'existence transmigriante dans l'ordre empirique même (diṭṭhadhammanibbānavāda).

Par le Poṭṭhapādasutta, en pāli également, on sait que certains se représentaient le soi, l'ātman (pāli atta), diversement : comme grossier, c'est-à-dire doué de forme, fait de quatre éléments de la nature, nourri de nourriture matérielle, donc comme étant le corps ; ou comme l'ensemble de l'être psychique incorporé, doué de ses sens groupés par l'esprit ; ou enfin comme sans forme, fait de sensation, c'est-à-dire d'une nature purement psychique en soi, ne tenant pas par elle-même au monde sensible.

Le Thāṇaṅga, livre canonique jaïn en prākṛit, énumère de son côté huit sortes de philosophes qu'il appelle akiriyavādi, c'est-à-dire tenant l'opinion que les actes n'ont pas de conséquence au-delà de la mort.

II. Matérialistes

Parmi tous les philosophes visés par ces textes et par d'autres encore, on en reconnaît dont les opinions sont relevées, voire illustrées par les Upanishad et on trouve aussi les matérialistes, ceux qui nient l'existence de toute autre chose que le monde visible. Ils sont généralement condamnés non seulement par les théologiens, mais encore par les philosophes naturalistes qui ne veulent pas réduire le réel à ce qui est accessible aux sens et qui supposent, par-delà le monde sensible, des entités qui l'expliquent ou, au

moins, l'entité abstraite qu'est l'Ordre des choses ou une Existence universelle à laquelle participent toutes choses concrètes, à commencer par le visible, et sans laquelle le visible même et l'évidence matérielle n'existeraient pas. Les divers négateurs des théories du Veda, des Upanishad et des religions ont été tous finalement englobés sous des noms tels que Lokāyata, « Ceux qui se sont étendus sur le monde (et rien d'autre) », Cārvāka, « beaux parleurs », ou simplement Nāstika, « négateurs ». On possède des fragments de textes qui leur sont attribués par leurs adversaires et les présentent souvent, et sans doute tendancieusement, comme occupés uniquement des plaisirs des sens. On leur reproche toujours de n'accepter en logique comme moyen de connaissance que l'évidence, rejetant le témoignage, l'inférence et la comparaison assimilatrice.

III. Yogin

Mais il apparaît aussi, dans les citations et les allusions, une classe de philosophes dont les théories et les applications techniques qu'ils ont faites de ces théories ont connu le succès et se sont intégrées dans les mouvements de pensée et de religion les plus importants de l'indianité. Ce sont les spécialistes de la maîtrise technique du corps et de l'esprit, maîtrise qui a déterminé ses formes spécifiques, grâce à une

expérience pratique dirigée par des conceptions psychophysiologiques et qui s'appelle le yoga, l'« ajustement ».

Nombre d'auteurs modernes ont cherché ou cherchent encore l'origine du yoga dans les pratiques anciennes du tapas, confondant ce que la tradition distingue. L'adepte du yoga, le yogin, peut aussi pratiquer le tapas, mais le yoga est une discipline spécifique d'utilisation des possibilités psychosomatiques, non une ascèse violentant l'état naturel. Certains auteurs ont voulu, sur le vu de représentations d'un être assis dans une posture ressemblant à une de celles du yoga, sur des sceaux de la civilisation de l'Indus, faire remonter la pratique du yoga à la protohistoire du II^e millénaire av. J.-C. et le rattacher à un « chamanisme » asiatique immémorial. Mais c'est esquiver le problème des origines en le renvoyant à l'inconnu d'une préhistoire hypothétique. C'est en outre assimiler superficiellement des états psychiques du yoga à des états chamaniques différents et obtenus tout autrement. Le yoga étant bien défini comme une discipline psychosomatique attestée dans des milieux où une psychophysiologie théorique était largement développée, il n'y a pas lieu d'en chercher l'origine hors de son ambiance d'apparition.

Il apparaît précisément dans les textes bouddhiques anciens et dans des Upanishad de même époque

approximative que ces textes, à partir du ^v siècle environ av. J.-C. alors que la physiologie pneumatiste, l'analyse psychologique et les théories psychologiques sont déjà développées. Il est comparé dans son résultat sur l'esprit à la maîtrise d'un cocher sur un cheval vicieux (Çvetāçvatara-up). Son procédé essentiel est le contrôle du souffle, le prāṇāyāma dont la pratique est liée à la doctrine pneumatiste attestée à l'époque védique et développée dans les milieux des théoriciens de la médecine.

Ceux-ci ne professent pas le yoga et ne l'utilisent pas, mais ils ont fourni à toute la culture indienne la doctrine pneumatiste qu'ils ont arrêtée à la suite des spéculations de l'époque védique sur le vent cosmique et les souffles organiques du corps humain. Les textes classiques où s'exprime cette doctrine, les Caraka- et Suçruta-saṃhitā, nous sont parvenus dans des rédactions postérieures à l'ère chrétienne, mais ils mettent en forme des enseignements plus anciens, notamment ceux d'Ātreya qui se présentent souvent comme des comptes rendus de colloques de savants tels que ceux des Upanishad anciennes. L'ancienneté de la doctrine elle-même est corroborée par les allusions qui y sont faites dans les textes anciens non médicaux. Il est donc certain qu'elle était en vogue dans la société où est né le yoga.

Le corps est conçu comme formé de cinq éléments: la terre, représentée par les parties solides (os, chair),

l'eau, substance première des liquides organiques dont le plus proche de l'eau elle-même est la pituite, le feu représenté par la bile, le vent qui est le souffle, enfin l'espace, présent dans les organes creux. Les textes bouddhiques qui admettent cette composition du corps retranchent l'espace du nombre des éléments, ainsi pour eux réduits à quatre.

Sur les cinq de la doctrine classique, trois seulement sont actifs, leur bon équilibre assurant la santé, leurs perturbations d'activité, les maladies. Ce sont la pituite, la bile et le souffle, comme dans la doctrine exposée, sous une forme d'ailleurs exceptionnelle chez les Grecs, dans le *Timée* de Platon.

Le souffle, *prāṇa*, circule dans les vaisseaux de l'organisme entier, y poussant le sang et les autres matières, attisant le feu intérieur qui digère les aliments en les cuisant ou recuisant, permettant la déglutition et les excréations, et assurant la parole. La respiration n'est qu'une partie de la fonction du souffle, celle qui met en rapport les souffles organiques avec l'air extérieur. C'est aussi le souffle qui charrie les perceptions entre les organes des sens et le cœur où elles sont combinées pour alimenter le fonctionnement de l'esprit (*manas*). C'est encore un souffle intérieur qui y fait mouvoir les membres. Toute l'activité vitale dépend de lui comme du moteur premier. Les points vulnérables du corps, les *marman*, ceux dont la blessure est mortelle parce que le souffle s'en

échappe avec le sang, sont les conduits majeurs ou des carrefours de conduits à souffle. Or, l'élément essentiel de la technique du yoga est la régulation du souffle respiratoire, le seul qui soit influençable directement par la volonté et dont le jeu, réglable par l'esprit, puisse indirectement agir sur l'activité des souffles intérieurs et, par là, sur toute l'économie du corps et de l'esprit.

Jointes à ces idées, les remarques les plus simples étaient de nature à faire rechercher par l'expérience directe la maîtrise du corps et de l'esprit que vise précisément le yoga. Il est, par exemple, de constatation banale qu'à la concentration de l'attention s'associe souvent d'elle-même la rétention de la respiration. Il était donc naturel d'utiliser volontairement ce phénomène et de s'entraîner à le produire et à en prolonger la durée pour favoriser la méditation et la fixation exclusive de l'esprit sur un objet choisi. Mais l'entraînement à la restriction du souffle (prāṇāyāma) exige, pour être poussé à ses limites, une hygiène particulière et des attitudes spéciales et il aboutit à des phénomènes physiologiques et psychologiques corrélatifs qui sont des signes et des résultats du yoga.

Le Yoga, discipline psychosomatique ainsi suscitée par des théories courantes et mise au point par l'expérience pratique, a été une technique utilisable par tous les groupes religieux ou savants et s'est

trouvée tout au long de l'histoire à la disposition des penseurs comme des techniciens les plus divers. Il a été particulièrement en honneur dans les milieux où le salut au-delà de la mort, ou même dès cette vie, était recherché par un conditionnement psychologique déterminé et définitif.

En outre, le Yoga, en tant qu'il permettait des réalisations psychosomatiques atteignant aux limites des pouvoirs humains ordinaires, a été pratiqué aussi pour tenter de dépasser ceux-ci et d'atteindre des pouvoirs merveilleux (siddhi), les uns matériels comme la lévitation, d'autres psychiques tels que la connaissance de la pensée d'autrui. À cet égard, et avec des buts spéciaux différents, le yoga a été employé comme technique concurrente de celle du tapas, l'ascèse par laquelle était recherchée une puissance exceptionnelle. En dehors du fait que le tapas violente la nature, tandis que le yoga l'utilise en s'y « ajustant » par la théorie et l'expérience, il existe une autre différence majeure entre les deux méthodes d'accroissement des pouvoirs. Le tapas, en effet, est conçu, d'après de nombreuses légendes, comme devant son succès non seulement à l'effet direct de l'accumulation de chaleur irradiante dans le sujet qui le pratique, mais encore à l'octroi à ce sujet de privilèges accordés par les dieux satisfaits de son épreuve. Le succès du yoga est plus sagement et plus purement technique. Le tapas, toutefois, n'est pas sans

présenter des traits qui le rapprochent à certains égards du yoga. Comme celui-ci, il exige une maîtrise peu commune de la pensée et du corps, maîtrise qui s'acquiert comme dans le yoga, quoique selon une méthode moins spécifiquement déterminée, par un double entraînement du corps et de l'esprit.

L'entraînement de l'esprit dans le yoga est associé à une représentation rationnelle du fonctionnement psychique dont se souciaient déjà les penseurs des Upanishad et que nous retrouverons précisée dans les théories bouddhiques et dans celles du yoga ultérieur classique ou non.

IV. Les maîtres de salut

Parmi les brâhmanes, les çramanes, les yogin, sinon parmi les Lokāyata et autres doctrinaires, les sources nous font connaître, au moins par allusions, des maîtres individuels ou des groupes qui cherchaient le salut, généralement sous forme d'une délivrance de la transmigration, et qui le cherchaient par des techniques de conditionnement de leur individualité psychique selon un idéal doctrinal appliqué dans des disciplines de comportement ou des méthodes de yoga. Tels ont été Ārāḍa Kālāma et Rudraka, deux des maîtres de yoga que le futur Buddha a suivis avant de trouver sa voie propre. Tels sont encore des rivaux du

Buddha qui enseignaient généralement l'absence de portée de l'action contingente par rapport à l'essence de soi-même (Pūraṇa Kassapa), d'où l'indifférence de l'action pour la délivrance, ou encore qui enseignaient l'inefficacité de l'acte dans un système où le destin acheminait automatiquement vers la délivrance comme terme de la transmigration. Cette dernière doctrine a passé pour celle de Gosāla, un des principaux maîtres de la secte des Ājāvika qu'au milieu du iii^e siècle av. J.-C. le tolérant roi Asoka favorisait parmi d'autres. Mais les plus importants de ces maîtres, en dehors des sages brahmaniques des Upanishad cherchant le salut par la connaissance, ont été les fondateurs du bouddhisme et du jaïnisme. Ceux-là en ont d'abord enseigné la voie par la discipline plus encore que par la connaissance.

Chapitre III

La pensée des grands ordres monastiques

La première période connue dans l'Inde de foisonnement de spéculations, d'inquiétudes sur la condition humaine et de recherche de techniques d'évasion hors du temporel se place tout au long du I^{er} millénaire avant l'ère chrétienne. C'est dans cette période qu'apparaissent les deux plus grandes communautés monastiques de l'Inde, celles des jaïna et des bouddhistes, fondées respectivement par le Jina, le « Vainqueur », et par le Buddha, l'« Éveillé », aux vi^e-v^e siècles avant notre ère.

Tous deux sont des princes du Nord-Est de l'Inde qui ont abandonné leur famille et leur milieu pour la vie ascétique, comme avaient fait beaucoup d'autres dès avant leur époque. Tous deux, après une période de recherche de doctrines et de pratiques, ont enfin connu l'Éveil (bohi, bodhi), puis entrepris de prêcher et de montrer la voie de leur découverte à des disciples qu'ils ont réunis en communautés.

Les canons des divisions en lesquelles les jaïna se sont partagés sont inégalement conservés. Le plus ancien est dans une langue ancienne intermédiaire du point de vue linguistique entre le sanskrit et les langues indo-aryennes modernes et dite pour cette raison « moyen-indien ». C'est la variété ardhmāgadhī du moyen-indien ou prākrit. Le canon bouddhique ancien de l'école dite du Theravāda, vivante à Ceylan, en Birmanie, en Thaïlande, au Cambodge et au Laos, est aussi en moyen-indien dans sa variété dite pāli. Mais les canons ou les ouvrages fondamentaux de la plupart des écoles, tant bouddhiques que jaïna sont en sanskrit.

Tous les canons sont formés de textes qui veulent reproduire les enseignements occasionnels des fondateurs respectifs des deux communautés. Ils insistent sur les règles de discipline, non seulement parce qu'ils devaient fixer la vie et les exercices des monastères et des moines et indiquer le modèle du comportement des fidèles laïcs, mais encore parce que la discipline individuelle et le conditionnement psychologique sont les méthodes essentielles de la marche au salut, c'est-à-dire à l'extinction (nirvāṇa) de l'individualité psychique engagée dans la transmigration. Mais l'étape fondamentale du conditionnement psychique est la foi dans la doctrine, laquelle présente avant tout une certaine vue du mécanisme de l'attachement temporel et des moyens

de s'en déprendre.

I. La doctrine des jaïna

Celui qui devait être qualifié de Jina ou de Mahāvīra, « Grand Héros », s'appelait de son nom propre Vardhamāna. Dans la doctrine et la discipline qu'il a suivies, il avait eu des prédécesseurs. La tradition canonique fait de lui le dernier d'une série de 24 Tīrthankara, « Faiseurs de gué », qui, à travers les âges, auraient enseigné à franchir l'océan de la transmigration. Selon le calcul probable, il a vécu de 540 à 468 av. J.-C. La doctrine suivie par ses fidèles, les Jaïn, qui constituent toujours dans l'Inde actuelle des groupes très importants, est devenue très élaborée, de bonne heure, mais plus encore au cours du temps. Elle comporte toute une physique, une astronomie particulière, une psychologie, une logique, un rituel, des légendes édifiantes et une morale disciplinaire rigoureuse. Elle fonde une culture complète propre aux jaïn, encore que par bien des traits semblables à celle d'autres groupes indiens, en particulier bouddhistes.

Cette doctrine distingue dans l'ensemble des choses sept « objets des mots » (padārtha), c'est-à-dire matières principales d'exposés, qui sont : 1^o la vie (jīva); 2^o l'inanimé (ajīva); 3^o le courant (āśrava) de

l'activité (karman) qui donne une « coloration » (leṣyā) à la vie, laquelle n'est pas seulement végétative mais encore caractérisée par la spiritualité (cetanā); 4^o le lien (bandha) qui retient la vie spirituelle dans le courant; 5^o le barrage (saṃvara) au courant; 6^o l'élimination (nirjarā) de l'activité entraînant et 7^o la délivrance (moksha). L'inanimé comprend la matière (pudgala), l'espace, le temps, la disposition (dharma) au mouvement et son contraire (adharma). La délivrance est conditionnée par une vision (darṣana), une connaissance (jñāna) et une conduite (cāritra) correctes.

Nombre d'exposés doctrinaux explicitent ou développent ces principes généraux. Tels sont le Pavayaṇasāra en çaurasenā (Pravacanasāra en sanskrit) de Kundakunda, traditionnellement daté du i^{er} siècle, et le Tattvārthādhigama par Umāsvāti, peut-être élève du précédent. Une des théories le plus en vogue est le nayavāda, « théorie de l'approche », d'après laquelle les aspects des choses dépendent non de leur essence propre mais de l'approche (naya) du sujet connaissant. Elle est complétée par la « théorie de ce qui peut être » (syādvāda). Celle-ci observe que, par exemple, telle chose peut être chaude pour un tel, froide pour tel autre, chaude maintenant pour un tel, froide plus tard pour lui, et ceci, dans une même sorte d'approche, ou encore qu'une même personne est fils, père, oncle, etc., par rapport au reste de sa parenté. Il

s'agit dans les deux cas non de doctrines sceptiques mais de vues relativistes. On voit aisément quelles conséquences ces vues ont sur l'estimation du monde sensible: ce que l'homme appréhende n'est pas une réalité stable, mais une intrication d'aspects dépendant des rapports mutuels des choses et de sa propre position par rapport à elles; il ne doit pas s'y attacher, il doit prendre ces phantasmes pour ce qu'ils sont, les voir avec une indifférence sereine et éteindre toute propension vers leurs prestiges. Pour cela, il adoptera la vue prescrite par le Jina, cultivera la connaissance de sa révélation détaillée et suivra une règle de conduite pure de toute violence (ahimsā), ascétique, méditative et, par là, réformatrice de son individualité psychique.

II. La doctrine des bouddhistes des premières écoles

Le prince Gotama Siddārtha, né aux confins de l'actuel Népal, après avoir parcouru les deux premiers stades de la vie et engendré un fils est entré dans le troisième stade, abandonnant monde et famille et cherchant auprès de maîtres divers le secret de la délivrance de l'existence mondaine. Ce secret il l'a trouvé seul et

sans révélation, en s'éveillant à une représentation du mécanisme de l'attachement au monde et des moyens de s'en affranchir, représentation dont il a pu dire : « Oui c'est ainsi », d'où les deux principales désignations qu'il a reçues : Buddha, « Éveillé » et Tathāgata, « Parvenu-au-oui » (cette dernière expression ayant été ordinairement interprétée par la scolastique ultérieure comme signifiant qu'il était « allé de même » que les prédécesseurs que la tradition lui donne).

Au cours de sa longue vie (le plus vraisemblablement de 588 à 478 av. J.-C.) le Buddha n'a rien écrit, mais les canons bouddhiques conservent les paroles qui lui sont attribuées en indiquant les occasions dans lesquelles elles ont été prononcées soit pour fixer la discipline (Vinaya), soit pour exposer les discours des points de doctrine (Sūtra) ; ce qui donne deux sections dans le canon. Une troisième (Abhidharma) est composée de minutieux enseignements sur les dispositions de toutes choses et leurs relations telles que la philosophie bouddhique les inventorie, les classe et en voit les conditions d'enchaînements. Il s'agit surtout des choses de l'ordre psychologique, non des phénomènes matériels. L'Abhidharma ne contient donc directement ni une cosmologie ni une physique mais une analyse de la représentation, des concepts dont elle se forme et de leurs relations. Il n'est pas vraisemblable que le développement

scolastique, variable d'ailleurs avec les diverses écoles bouddhiques, qui constitue l'Abhidharma représente la parole même du Buddha, même s'il est bien dans le prolongement de sa doctrine. La tradition elle-même n'en attribue pas tous les textes à l'enseignement direct du maître.

La doctrine fondamentale de celui-ci consiste en quatre « nobles vérités » : sur la douleur (duḥkha), sur son origine, sur son arrêt et sur le chemin qui mène à celui-ci. La « Loi » qu'enseigne le Buddha est celle de la Disposition générale des choses (dharma, en pāli dhamma) qui sont elles-mêmes des dispositions naturelles desquelles naît la douleur et qu'il faut connaître en leur essence et leurs modes de production pour pouvoir échapper à leur emprise. L'ordre des choses comprend une cosmologie concevant l'univers comme infini, mais cette cosmologie relève d'idées courantes déjà en dehors du bouddhisme et n'est pas entièrement et spécifiquement bouddhique. Elle n'est pas non plus l'essentiel à considérer. Ce qui importe c'est ce que l'homme perçoit du monde extérieur et de lui-même et à quoi il réagit.

Les choses perçues ne sont rien en soi (anātmaka), elles sont pour l'homme des combinaisons impermanentes de phénomènes psychiques qui s'ordonnent en cinq ensembles dits « branches » (skandha). Ce sont celles des apparences sensibles

(rūpa), des sensations (vedanā), des notions (saṃjñā), des constructions psychiques subconscientes (saṃskāra), qui résultent des expériences psychiques traversées et, en cinquième lieu, des connaissances discriminatives (vijñāna).

En dehors du monde phénoménal ainsi envisagé du point de vue subjectif et qui n'est qu'un assemblage passager d'éléments instables, un « confectionné » (saṃskṛta), il n'y a, pour l'école ancienne de langue pāli, celle des Theravādin, qu'un seul « inconfectionné » (asaṃskṛta) permanent : le nibbāna (forme pāli, sanskrit nirvāṇa) ou « Extinction ». D'autres écoles considèrent encore comme « inconfectionnés », l'espace, lacune de substance, et les formes que revêt l'arrêt des phénomènes mentaux, donc tout ce qui est négatif, sans substance ni apparence.

L'être humain, qui perçoit, éprouve ou possède les cinq groupes de « confectionnés » que sont les skandha, en est lui-même constitué. Selon les uns, les Skandhavādin, il n'est rien d'autre, il est une individualité uniquement formée d'eux, non une personne, une âme qui porterait cette individualité. D'autres, les Pudgalavādin, ont pensé au contraire qu'il y avait bien en l'homme un pudgala, cette personne distincte des phénomènes et qui les porterait. C'est pour eux la même personne qui revêtirait des formes diverses dans des renaissances successives. Pour les autres, il n'y a pas plus de personne en l'être humain

que dans un char fait d'un assemblage de pièces et de morceaux. Il y a seulement, comme dans le char, une individualité (car chaque char a sa cohérence propre et ses particularités) qui assure l'autonomie et la continuité provisoire de l'être empirique.

Celui-ci est engagé dans l'existence et la douleur par le jeu d'une série d'occasions de production (nidāna) qui se déclenchent successivement. L'ignorance (avidyā) est l'occasion de la production de constructions psychiques (que la connaissance juste préviendrait ou détruirait) ; celles-ci donnent occasion à la représentation (vijñāna), la représentation à l'individualité caractérisée par un nom et une forme (nāmarāpa). L'individualité occasionne le jeu des six domaines sensoriels ; ces derniers : la prise de contact (sparṣa) ; la prise de contact la sensation ; la sensation le désir (proprement la « soif ») [trṣṇā] ; le désir l'appropriation (upādāna). L'appropriation, sous forme d'une union sexuelle, donne occasion à l'existence (existence embryonnaire où s'incarne une individualité psychique) ; l'existence à une naissance spécifique (jāti) ; la naissance à la vieillesse et à la mort. Cette production en chaîne (pratīyasamutpāda) dépend d'un postulat : la croyance en la transmigration (saṃsāra). C'est parce que l'individualité psychique n'est pas dissoute par la mort avec le corps qu'elle peut, dans un état intermédiaire entre la mort et une réincarnation, et par l'ignorance de la vanité des

choses, continuer à être animée de désirs et d'impulsions, d'une soif de vivre qui la ramène à une existence matérielle nouvelle et aux misères qui la termineront.

La croyance à la transmigration, déjà attestée dans les Upanishad, est, chez les bouddhistes, comme aussi chez les jaïna et d'une façon générale chez tous les philosophes de l'Inde, soutenue désormais par une conception détaillée des fonctions psychologiques, conception qui se développera de plus en plus.

La théorie utilise les notions de psychologie déjà en vogue dans les Upanishad et ajoute de nombreux détails. L'être psychique possède six champs d'extension (āyatana) qui sont les domaines des sens et de l'esprit dans l'ordre subjectif (adhyātmika) et six autres qui sont ceux des objets extérieurs (bāhira) correspondants. Il fonctionne en utilisant 18 éléments de base (dhātu), trois pour chacune des facultés de conscience : l'organe, l'objet et la représentation. Par exemple : il y a l'œil, la forme et la représentation visuelle, ou bien l'esprit (manas), la disposition concevable (dharma) et la représentation en esprit (manovijñāna).

Les actes (karman) accomplis de corps, de parole ou d'esprit, quand ils sont accompagnés d'idéation (cetanā), laissent des traces dans l'individualité psychique qui se trouve par là modifiée par eux. Ces

traces, proprement « parfumages » (vāsanā), s'agrègent entre elles et donnent lieu aux constructions psychiques (saṃskāra) qui s'organisent dans le psychisme du sujet, en dehors de sa conscience et donnent leur état et leurs tendances propres à son individualité, que celle-ci soit ou non centrée sur une personnalité distincte. Ces saṃskāra sont généralement actifs, puisqu'ils sont formés d'actes mentaux antérieurs. Ils orienteront l'activité du sujet et ses réactions, ainsi qu'après la mort les tendances de l'individualité psychique subsistante vers des réincarnations où elles pourront s'actualiser. La théorie parvient ainsi à former une justification rationnelle d'une croyance commune. Et cette théorie, sommairement exposée ici, inhérente aux textes canoniques bouddhiques comme aux autres de l'Inde ancienne et courante au point de n'avoir pas besoin d'exposés didactiques spéciaux de la part du Buddha, s'est voulue approfondie. Les innombrables allusions canoniques à ces idées et à leurs menus détails en attestent l'importance. La scolastique de l'Abhidharma, des commentateurs et des auteurs des premiers siècles de notre ère, qui a poussé très loin l'analyse et l'inventaire de toutes les particularités des phénomènes psychologiques, nous fait voir que la connaissance de l'homme a été une préoccupation majeure des penseurs bouddhistes qui ne se contentaient pas de conceptions générales vagues. L'application des principes à la discipline du

comportement et de la pensée confirme encore chez eux le souci capital de la connaissance psychologique et en montre en même temps la nécessité pratique dans l'entreprise de réforme de l'individualité psychique qu'est la méthode bouddhique.

On a remarqué, et avec raison, que le bouddhisme est plus une discipline qu'une religion. Il a certes un aspect purement religieux de confiance sereine (prasāda) dans le Buddha, la Communauté et la Loi qui sont les « Trois Joyaux », ainsi qu'une dévotion et des pratiques cultuelles s'adressant aux reliques ou images du Buddha comme à des dieux. Mais l'essentiel de son œuvre est le conditionnement psychologique par un règlement de toute la vie et de toutes les occupations d'esprit et par des exercices fondés sur ses conceptions savantes des organes et des mécanismes psychiques. D'après la doctrine, si l'acte produit des constructions psychiques qui donnent forme et tendances à l'être psychique vivant (sattva), le choix de l'acte permet de conduire cet être au but idéal en l'y conformant par degrés. C'est pourquoi l'abstention de tout acte pouvant conduire à une voie contraire est imposée avec le soin d'éviter les « affects » pernicious (kleṣa) ; c'est pourquoi sont rigoureuses les prescriptions de ne pas nuire (ahiṃsā), de ne pas voler, de ne pas se livrer à l'impudicité, au mensonge ou à l'ivresse. C'est pourquoi aussi sont prescrites toutes les occupations d'esprit qui ont pour

objet les Trois Joyaux, y compris les sentiments de dévotion et les actes matériels d'adoration, occupations d'esprit renforcées par des méthodes d'entraînement psychique qui sont des exercices psychosomatiques de fixation visuelle et d'attention concentrée (kasiṇa, en pāli seulement), des méditations (pāli jhāna, sanskrit dhyāna), des créations mentales (bhāvanā), des mises en position (samādhi) du psychisme tout entier, et non pas seulement de la conscience momentanée pendant la durée des méditations, et d'autres exercices spécifiques des pratiques de diverses écoles.

L'ensemble des pratiques de conditionnement psychologique a été considéré dès l'origine comme nécessaire et l'impermanence des choses qu'enseigne la doctrine fondamentale est un thème essentiel des états psychiques à cultiver. Mais l'élimination des thèmes qui inclinent à l'attachement et leur remplacement dans le psychisme par les empreintes et les constructions requises sont, d'après les écoles anciennes, des transformations progressives et lentes. Celles-ci demandent d'ordinaire plusieurs existences successives pour que soit atteint l'état de « vénérable » (arhant), où le détachement est tel que les actes psychiques nouveaux n'ont plus de force d'entraînement aux renaissances et laissent, au moment de la mort, s'éteindre définitivement les dernières tendances autrefois acquises et maintenant

usées.

Mais, si l'étude et les exercices psychiques ont pour sujet majeur la doctrine du Buddha, il ne s'ensuit pas que tous doivent ni puissent acquérir l'Éveil total à la vérité tel que seuls peuvent l'atteindre les Buddha, exceptionnels et préparés par d'innombrables renaissances, et aussi les Bodhisattva, « Êtres à Éveil », c'est-à-dire préparés de même à cet Éveil, mais qui diffèrent d'entrer dans l'extinction finale, voulant d'abord sauver les êtres.

III. Les développements de la pensée bouddhique

De bonne heure s'est manifestée, dès le ii^e siècle avant l'ère chrétienne semble-t-il, une tendance à dépasser les enseignements traditionnels canoniques par l'interprétation et même à rédiger de nouveaux exposés attribués au Buddha. Les « discours développés » (Vaipulyasūtra), en sanskrit tout mêlé de formes moyen-indiennes (prâkrîtes) et que nous appelons « sanskrit bouddhique hybride », appartiennent à une période autour des débuts de l'ère chrétienne où des inscriptions du i^{er} siècle attestent l'emploi du même langage. Les diverses formes de prêkrîts se différenciaient alors de plus en plus dans

les diverses régions de l'Inde et le sanskrit, langue enseignée partout, devenait le seul instrument commun de communications générales. Avant de devenir, sous une forme classique et pour de longs siècles, la principale langue employée à travers l'Inde et propagée à l'étranger, il s'est d'abord introduit partiellement dans des textes encore prâkritisants, sauf là où le canon, comme à Ceylan, avait déjà été adopté en une forme de prâkrit. La sanskritisation partielle, puis l'épuration du sanskrit des textes nouveaux ont convenu à la large diffusion de la doctrine et aux interférences avec la pensée non bouddhique exprimée en langue classique.

Les principaux textes en sanskrit hybride, tels que le Saddharmapuṇḍarīka (Lotus de la Bonne Loi), le Laṅkāvataraśūtra (Discours de la descente [du Buddha] à Ceylan), le Samādhirāja (Roi des positions du psychisme), des collections encore, en sanskrit plus ou moins classique, qui forment de vastes bibliothèques, telles les Prajñāpāramitā (Extrêmes d'Intelligence), illustrent inlassablement, au milieu d'évocations grandioses et de récits d'exploits des Bodhisattva et des Buddha, les Extrêmes (pāramitā) de don de soi, de patience, d'intelligence, etc., et le thème de l'inanité des choses mondaines. Ils font celles-ci non seulement impermanentes mais encore vides d'être propre (svabhāvaçūnya) et en réduisent l'existence aux imaginations (kalpa) des sujets qui les

conçoivent. Elles n'ont donc pas de réalité d'essence, mais seulement une réalité d'apparence : on ne doit pas en être dupe et s'y attacher.

Les spéculations sur la nature des Buddha et des Bodhisattva se multiplient. Les étapes successives (bhūmi) de la carrière idéale des Bodhisattva se précisent et les Bodhisattva eux-mêmes sont multipliés. Ils font et tiennent le vœu de sauver tous les êtres, qui tous aussi peuvent accéder à leur état. L'ardeur de la dévotion et de la foi s'exalte, mais la spéculation philosophique ne s'en développe pas moins dès les premiers siècles de notre ère. Ses docteurs les plus illustres sont Nāgārjuna (i^{er}-ii^e siècles), Vasubandhu et Asanga, qu'on considère souvent comme deux frères et dont la date, un peu plus récente, est toujours discutée.

Une des œuvres de Vasubandhu, l'Abhidharmakośa représente une somme des connaissances et des analyses restant dans les vues des écoles anciennes. Les deux autres philosophes adhèrent au Mahāyāna, au « Grand moyen de progression » (littéralement « grand véhicule ») auquel s'est rallié finalement aussi Vasubandhu et qui s'oppose, dans les nouveaux grands textes en sanskrit hybride, à l'ensemble des doctrines anciennes qu'on appelle alors par mépris Hīnayāna, ou « Moyen inférieur de progression ».

IV. La philosophie de la Vacuité

Nāgārjuna est le champion le plus illustre de la doctrine dite *çūnyavāda*, « Exposé du Vide ». Le vide dont il s'agit n'est pas le vide absolu. C'est la notion de vacuité d'être propre dans les choses phénoménales qui est reprise par le philosophe. Cette notion de vacuité (*çūnyatā*) reprend aussi et prolonge celle de l'impermanence des choses et de leur absence de soi-même déjà proclamée par l'enseignement du Buddha. Mais elle fait plus que d'en montrer la vanité, elle en affirme l'inanité foncière. Celle-ci s'étend à tout ce qui est perceptible ou pensable, y compris le dharma bouddhique lui-même et le *nirvāṇa*, comme le *saṃsāra*. Mais ceci ne veut pas dire que tout soit dénué de toute manière d'existence. En apparence, la disposition des choses veut qu'elles transmigrent et puissent s'éteindre, mais, en réalité profonde pour ce qui est vide d'être propre il n'y a ni disposition, ni transmigration, ni extinction. Il y a en effet deux sortes de vérités, la « vérité au sens suprême » (*paramārthasatya*) et la « vérité d'enveloppement » (*saṃvṛtisatya*) La première est la vérité absolue, la seconde celle de l'apparence. Destituées de la première, les choses vides d'être propre possèdent pleinement la seconde. Elles

existent comme un voile derrière lequel il n'y a rien, mais elles existent en tant que voile. La doctrine professée en deçà du voile affirme qu'il n'y a rien au-delà, en vérité absolue, mais professe aussi la vérité du voile en tant que tel. Selon le point de vue d'où elle propose d'envisager les choses, elle nie l'existence ou elle l'affirme. Elle se tient donc entre la négation et l'affirmation, dans une position moyenne, d'où le nom qui la désigne couramment à côté de celui de Çūnyavāda et qui vise précisément cette position : Madhyamaka, la « Moyenne ». Un des chefs-d'œuvre de Nāgārjuna, en vers, est intitulé Madhyamakaçāstra (Traité de la [doctrine] moyenne). Ceux qui suivent cette doctrine sont appelés Çūnyavādin ou Mādhyamika.

Nāgārjuna distingue, parmi les exposés attribués au Buddha, ceux qui expriment le sens auquel il a conduit définitivement (nītārtha) et qui ont établi la vérité suprême, d'avec ceux dont le sens est encore à conduire au terme (neyārtha). Ces derniers exposés ont une portée pratique (vyāvahārika), provisoire mais acheminant vers l'Éveil final.

Dans une œuvre multiple qui comprend aussi bien un énorme ouvrage, le Mahāprajñāpāramitāsāstra (Traité de la Grande Vertu de sagesse), qu'une Épître à l'ami (Suhṛllekha), Nāgārjuna a fait preuve d'un talent dialectique et d'une érudition hors pair. Plusieurs références et une tradition affirmée au vi^e siècle par le

pèlerin chinois Hiuan-tsang, philosophe bouddhique lui-même, lui attribuent en outre des ouvrages d'alchimie. Si ceux de cette alchimie, et aussi de médecine, voire de magie qui nous sont parvenus comme étant de lui paraissent bien apocryphes, l'ampleur de ses connaissances techniques n'en est pas moins établie par ses ouvrages authentiques. Elle nous donne un exemple, qui n'est pas le seul, de la compatibilité parfaite dans la philosophie indienne entre la spéculation métaphysique et la science pratique. Loin donc, de dédaigner le savoir vulgaire au profit d'une vérité transcendante, Nāgārjuna en a recherché la maîtrise. Mais il n'en a pas moins anéanti la valeur au regard de la vérité transcendante qu'est celle de son inanité ontologique. Et il a si bien cherché la ruine de la « réalité mondaine » (laukika sattva) qu'il a attaqué par une dialectique impitoyable jusqu'à la validité du raisonnement pratique qui se meut toujours dans l'ordre mondain. Il emploie avec prédilection contre les arguments des adversaires la réduction à l'absurde (prasanga). Ainsi a fait son élève Āryadeva. Ceux de ses continuateurs les plus résolus, Buddhapālita (v^e siècle) et Candrakīrti (v^e-vi^e siècles, auteur du principal commentaire, la Prasannapadā, sur le Madhyamakaśāstra) ont formé l'école dite des Prāsangika.

Mais d'autres mādhyaṃika de la même période, Bhāvaviveka en tête, ont redonné de l'importance à la

démonstration de leurs propres vues à côté de la polémique contre les autres et ont formé l'école dite des Svāntrika, c'est-à-dire précisément de ceux qui recourent à des inférences qui leur sont propres (svatantrānumāna).

V. La philosophie de la Représentation

En face des doctrines mādhyamika se sont développées avec non moins d'ampleur celles d'un autre groupe, celui des Vijñānavādin, « Les exposants de la Représentation ». Ceux-là sont au fond d'accord avec les Mādhyamika sur l'inanité foncière des réalités mondaines, et il est parfois difficile de décider pour certains auteurs s'ils appartiennent à l'une ou à l'autre école. Mais les Vijñānavādin mettent l'accent sur la critique de la représentation. Ils se fondent sur une analyse psychologique et sur un examen de la portée des perceptions et des pensées qui aboutissent à la négation d'un support objectif (ālambana) pour ces phénomènes subjectifs de représentation.

Selon eux, la perception commune ne suppose pas plus un substrat réel que ne le supposent le rêve ou la fausse perception due à un trouble sensoriel ou encore les créations mentales du yoga. La conscience est

composée de « notifications » (vijñapti) et il n'y a rien de plus, d'où le nom donné à la doctrine de Vijñaptimātratā, d'« Existence seulement de notifications » (ou de « représentations », vijñāna). Le sujet percevant ou « preneur » (grāhaka) existe : c'est un fait. Mais l'existence d'un objet saisissable (grāhya) correspondant n'est pas garantie par la notification qui a lieu dans la conscience du sujet. Quiconque a dans l'œil des obscurités (timira) voit dans son bol des cheveux ou des mouches qui n'existent pas. Quiconque, regardant la Lune les deux yeux ouverts, fait une pression latérale légère sur l'un d'eux et voit aussitôt deux Lunes aussi distinctes l'une que l'autre. Le support du connaissable (jñeya) est donc dans le sujet : c'est son « psychisme de fond » (ālayavijñāna) composé des traces d'actes antérieurs et des constructions en lesquelles ces traces se sont ordonnées (vāsanā et saṃskāra). La cohérence des représentations individuelles vient de cette ordonnance. La concordance des vues des différents individus résulte de la similitude des psychismes de fond. De plus les choses, pour n'être que représentations, ne sont pas simplement vides de nature propre. Elles ont trois modes d'être propres. Elles sont totalement imaginées (parikalpita), comme serait l'idée d'une corne chez le lièvre ; elles peuvent être dépendantes (paratantra) de causes déclenchantes, les mêmes chez tous les individus, d'où leur liaison entre elles et leur universalité ; enfin

elles peuvent avoir une nature propre intégrale (pariṇiṣpanna) qui est, sinon un substrat objectif phénoménal, du moins un fondement psychique d'existence, une sorte d'archétype ontologique de la représentation : la tathatā, l'« état d'être tel quel ». Tout en voulant que le monde n'existe qu'en une représentation psychique, les Vijñānavādin tiennent à rattacher celle-ci à une essence de fait, générale et indéfinissable mais non dépourvue de consistance comme l'est la pure vacuité.

Dans ces idées, on recherchera le salut, l'arrêt de la transmigration par une méthode de conditionnement psychologique devant aboutir à la « conversion du support » (āṣṭrayaparāvṛtti), c'est-à-dire du psychisme de fond. Celui-ci sera débarrassé de toutes les traces contingentes d'actes qui en voilent la nature, et il sera ramené à la pureté de la tathatā, à être tel qu'il est en essence. Tout être d'ailleurs est de droit et par nature un « embryon de Tathāgata », un Tathāgatagarbha, c'est-à-dire un Buddha en puissance que dégageront la connaissance juste et la méthode psychologique. Celle-ci relève du yoga et c'est pourquoi les Vijñānavādin sont aussi appelés Yogācāra, « Pratiqants du yoga ».

Leurs plus grands docteurs ont été Maitreyaṅga, Asaṅga et Vasubandhu. Mais, à l'égard du premier, on discute toujours pour savoir s'il a existé un personnage de ce nom ou s'il s'agit du Buddha futur Maitreya

auquel on aurait attribué un texte, l'Abhisamayāḷankāra. Quant à Asaṅga, sous un maître humain du nom de Maitreyaṅgā ou censément sous l'inspiration du Buddha futur, il a laissé principalement un Condensé du grand moyen de progression (Mahāyānasamgraha), perdu en original sanskrit, un Abhidharmasamuccaya, un Mahāyānasūtrālaṅkāra conservé. Vasubandhu a lui-même condensé en 20 et en 30 stances (Viṃṣatikā et Triṃṣikā) la doctrine du « Rien que représentations ».

Cette doctrine est celle qui a connu la plus grande fortune. Elle est celle à laquelle ont adhéré le plus souvent, d'une part les auteurs qui ont construit toute une logique bouddhique, d'autre part ceux qui, se tournant vers les réalisations pratiques, ont composé les ouvrages dits Tantra, qui sont des traités de technique religieuse, mettant en œuvre des dispositions rituelles, des cérémonies symboliques, des formules et anagrammes, aussi bien que des thèmes de méditations et de créations mentales.

Certains des Tantra, professant la doctrine illusionniste et déniaient à l'acte toute réalité propre, ont poussé les conséquences de cette doctrine jusqu'à confondre bien et mal, moralité et immoralité pareillement dépréciées, d'où le développement, dans certaines écoles à partir de la « Connaissance » (jñāna) de l'inanité des actes, d'une sorte de gnosticisme licencieux.

Quant à l'École de logique bouddhique, elle continue des efforts anciens de réflexion sur les formes des discussions et la validité des arguments, mais elle répond surtout à la vogue générale de la logique dans les milieux indiens de toutes confessions dans les premiers siècles de notre ère.

Dignāga (vers 500) est le plus célèbre des logiciens bouddhistes adhérant à la doctrine de l'absence de substrat objectif à la représentation. Il reconnaît seulement deux moyens de jugement : la constatation et l'inférence. Pour lui l'analogie se ramène à la constatation et l'autorité à une inférence concluant du fait qu'en général toutes les propositions de l'autorité en question étant vraies, on peut inférer que telle autre proposition du même domaine est vraie aussi. Son œuvre n'est pas conservée en original sanskrit à la différence du Nyāyabindu, ouvrage d'un de ses principaux successeurs, Dharmakīrti. Le détail de leurs idées atteste le développement déjà très grand des spéculations logiques, car elles sont en partie critiques et présentées en opposition avec d'autres vues. Leur vogue est attestée elle-même par les traductions en tibétain et en chinois dont ces textes de logique ont été l'objet, tant la fondation rationnelle des croyances a été un souci majeur dans les philosophies de l'Inde.

Chapitre IV

La philosophie classique : les darçana

Quel qu'ait pu être le développement du jainisme et du bouddhisme, il n'a pas interrompu l'évolution des idées à partir des textes védiques et brahmaniques anciens, et surtout des Upanishad. Dans le domaine religieux, tout en gardant leur révérence pour le Veda, les fidèles ont subordonné les dieux de la nature à un Être suprême sauveur. Dans le domaine du savoir, en science du langage, en médecine, en astronomie, les connaissances se sont accrues. Dans celui de la philosophie, leur interprétation s'est voulue rationnelle et une logique a été construite. Le précoce établissement d'une réflexion sur le langage et la fixation précise des règles du sanskrit par Pāṇini et son école (à partir du iv^e siècle av. J.-C.) ont grandement facilité l'essor de la philosophie comme de toutes les formes de la culture. La diffusion d'un enseignement sanskrit uniforme à travers toute l'Inde aux dialectes locaux multiples a fourni à tous les lettrés et penseurs un instrument sûr d'expression et

de communication. Même dans l'Inde du Sud, chez les Tamouls, dont la littérature au début de l'ère chrétienne était déjà florissante, la culture sanskrite a été adoptée dès cette époque, comme moyen d'extension et d'échanges.

À base d'érudition grammaticale et poétique, l'enseignement classique sanskrit incluait en principe toutes les connaissances, mais avant tout la logique et la connaissance de la Disposition générale du monde, dans ses lois physiques et surtout sociales, morales et juridiques, dont l'ensemble forme le Dharmaçāstra. Il s'y ajoutait des enseignements spécialisés qui, en philosophie, correspondaient à six sortes de « vues » (darçana), lesquelles ont eu toutes leurs manuels mnémotechniques hautement condensés (sūtra, kārikā) et leurs commentaires étendus.

Deux d'entre ces « vues » s'appliquent au domaine du savoir fondamental, du Veda. Ce sont les deux « investigations » (mīmāṃsā), la première (pūrvamīmāṃsā) portant sur la Disposition des choses (dharma) et les moyens techniques d'agir sur elle ; l'ultérieure (uttaramīmāṃsā) s'exerçant sur l'essence transcendante, et atteignant la « fin du savoir », épuisant le Veda, d'où son nom le plus usuel de Vedānta. La première est essentiellement technique, elle enseigne l'automatisme de jeu des lois naturelles qui ne sont soumises à aucune volonté divine mais

révélees par le Veda éternel. La spéculation sur le Vedānta tient la place d'une métaphysique à côté de cette physique naturaliste révélée.

Une autre vue est le Sāṃkhya ou « Dénombrement », qui fait l'analyse et l'inventaire des réalités (tattva) constitutives du monde et de l'être psychique. Le Sāṃkhya est une étude de la structure naturelle de l'Univers et ne recourt pas à la croyance en un Seigneur créateur. Au Sāṃkhya est souvent associé le Yoga. Celui-ci en tant que darṣana classique développe les vues psychologiques du Sāṃkhya.

Enfin, les deux derniers darṣana, plus étroitement associés l'un à l'autre que les précédents, sont le Nyāya, la Logique en général et le Vaiçeṣika, la vue qui concerne les caractéristiques spécifiques.

I. Mīmāṃsā

Les aphorismes fondamentaux de la Mīmāṃsā sont attribués à Jaimini. Ils ont donné lieu à une importante littérature de commentaires et de développements. Le premier commentaire est dû à Çabarasvāmin (v^e siècle ?). Ce commentaire a été lui-même l'objet de deux gloses par Prabhākara (vi^e siècle). De la doctrine de ce dernier a divergé celle sensiblement contemporaine de Kumārilabhaṭṭa, auteur du Çlokavārttika et du

Tantravārttika. Ainsi, deux écoles ont finalement continué la mīmāṃsā primitive.

Celle-ci, dans le texte de Jaimini, traite d'abord du dharma, de la Disposition des choses enseignée par le Veda, et elle étudie le rapport qu'il y a entre la parole, qui est un bruit (çabda), et le sens qu'elle exprime, ainsi que la puissance d'incitation (codanā) ou d'injonction (vidhi) qu'elle porte et qui met en jeu les opérations rituelles (karman) prescrites par les textes védiques. Le Veda n'est pas un simple savoir, somme des prescriptions rituelles, c'est une entité éternelle, donc créée et existant par elle-même. Il ne saurait donc y avoir aucune critique de sa validité. La spéculation et la critique ne commencent qu'une fois admis le postulat védique et elles ne portent que sur l'exécution des rites et la discussion de leurs détails. Mais alors cette discussion est réglée. Elle comporte l'énoncé de son objet (vishaya), celui du doute qui peut survenir (saṃçaya), celui d'une première position censée être celle de l'objecteur (pūrvapaksha), celui d'une réponse (uttarapaksha) et enfin la conclusion (siddhānta).

Le Veda éternel étant composé de sons, le son est lui aussi une entité éternelle manifestée par les mots particuliers. Ceux-ci désignent les espèces de choses et non les individualités et la liaison du son avec le sens n'est pas conventionnelle. C'est une donnée de nature attachée aux phonèmes qui constituent le mot.

Cette opinion dérive de l'analyse grammaticale qui, à l'intérieur du mot, distingue des éléments de significations différentes mais constantes : par exemple la racine, élément indiquant une nature d'action et la terminaison marquant l'optatif qui donne au mot le sens d'un ordre d'accomplir l'action. La réalisation qui suit une injonction dépend de l'intention de l'auteur de l'injonction, si c'est par exemple un roi, elle est dite alors réalisation d'intention (ārthībhāvanā), mais le Veda éternel n'a pas d'auteur, ses mots agissent par eux-mêmes et la réalisation est alors « du mot » (ṣābdībhāvanā).

Le Veda comprend des injonctions (vidhi), des formules (mantra), des dénominations (nāmadheya), des prohibitions (pratishedha) et des exposés de sens (arthavāda). Aucun de ces éléments n'est dépourvu d'objet (anarthaka). Lorsqu'il n'en est pas de visible, c'est qu'il en est d'invisible (adṛṣṭa). Ainsi lorsque le Veda promet la montée au ciel à celui qui accomplit un certain rite, cette montée ne se réalisant pas sur-le-champ est adṛṣṭa, mais le rite (karman) a aussi créé quelque chose qui n'existait pas avant (apūrva) et qui n'est autre que son aboutissement encore invisible. Il découle de ces principes de fines règles d'exégèse des textes de dharma. Les prescriptions du dharma qui n'ont pas de buts humains discernables sont authentiques et relèvent de l'invisible. Celles qui peuvent avoir été dictées dans un intérêt humain,

intérêt des prêtres par exemple, sont suspects.

La connaissance en général peut être atteinte par cinq moyens de jugement (pramāṇa) d'après Çabara : la constatation ou perception directe (pratyaksha), l'inférence (anumāna), la comparaison (upamāna), la parole (çabda) et la présomption (arthāpatti, exemple : un tel qui ne mange pas le jour est gras : on présume qu'il mange la nuit). Kumābila reconnaît en outre un sixième pramāṇa qui est l'absence (abhāva), constatation négative.

De tous ces moyens de jugement, le principal est le çabda, la parole du Çāstra, c'est-à-dire de l'ensemble des traités védiques et de toute la littérature de dharmaçāstra appuyée sur eux.

Textes d'exégèse raffinée, les ouvrages de la Mīmāṃsā ont donné lieu à de nombreuses discussions et sont entrés eux-mêmes dans de perpétuelles polémiques. Leur précision dans la pensée comme dans l'expression, une fois admis leurs postulats et leurs conventions, est remarquable, d'où le prestige que la mīmāṃsā a gardé jusque parmi ses adversaires. L'exégèse de la mīmāṃsā a d'autre part longtemps été utilisée dans les discussions juridiques.

II. Vedāntamīmāṃsā

L'investigation du Vedānta, vulgairement nommée elle-même vedānta, est représentée d'abord par les Brahmasūtra, attribués à Bādarāyaṇa. Dans une forme d'une concision extrême, qui a permis aux commentateurs multiples de former autant d'écoles d'interprétation, ces aphorismes traitent d'abord de l'Être suprême objet final des Upanishad : le Brahman, que, par la connaissance, on retrouve en soi-même (ātman). Mais très vite, ils entreprennent de démontrer que sa nature et ses fonctions ne peuvent être attribuables aux entités admises par les autres philosophies. La doctrine est ainsi exposée dans son ensemble comme étant celle des Upanishad, mais elle est précisée par toute une partie polémique supposant un grand développement des discussions philosophiques avant l'établissement des aphorismes classiques.

Le motif de toute la spéculation est la brahmajijñāsā, « le désir de connaître le Brahman », duquel provient ce qui commence par la naissance (donc toute manifestation), ainsi que l'enseigne le Traité (Çāstra) et le prouve l'enchaînement mutuel (samanvaya) des textes. Ceux-ci désignent lui seul comme la cause universelle (et non pas la nature matérielle, pradhāna, conçue par les sāmkhya). Ils promettent la délivrance (moksha) à quiconque lui est entièrement dévoué (tannishṭha). Il est le soi-même (ātman) dont l'essence est pleine de félicité (ānandamaya), car il est désigné

comme étant la raison d'être (hetu) de celle-ci. Et il est différent du soi-même vivant (jīvātman) qui est une âme végétative. Symboliquement (lingāt), il est espace (ākāṣa), souffle (prāṇa), lumière (jyotis). C'est lui qui est le régisseur intérieur (antaryāmin), distinct de l'individualité psychique incorporée (çārīra). C'est à lui aussi que se rapporte toute réalité. Il est l'existence en soi, substrat de toute existence, la cause supposée par tout effet et qui, en sa nature, contient l'effet dès avant sa réalisation en nom et en forme. Quand l'effet (kārya) est inexistant (asat), il ne l'est pas absolument, car du néant absolu rien ne pourrait sortir ; il est seulement inexistant en nom et en forme, c'est-à-dire en manifestation temporelle. Mais il existe en Brahman. Ceci est prouvé par l'ajustement logique de la pensée (yukti) aussi bien qu'affirmé par les textes.

Les assertions de ceux-ci et le raisonnement, toujours rappelés ou suggérés en allusions très brèves dans les aphorismes, servent à détruire maintes objections supposées des autres philosophies, spécialement du sāmkhya et du bouddhisme. L'évocation de l'essence du Brahman et de l'ātman ainsi que cette polémique occupent les deux premiers quarts du recueil. Les deux derniers concernent les moyens d'atteindre le Brahman et d'obtenir la délivrance finale (moksha).

Sans commenter les Brahmasūtra eux-mêmes, en composant des exposés condensés en vers (kārikā) sur une des Upanishad, la Māṇḍūkya, Gauḍapāda vers

600, a été un précurseur, voire le maître du maître de Çankarācārya, un des plus anciens et le plus fameux commentateur des Brahmasūtra, le fondateur du système d'ontologie moniste, dite kevalādvaita.

1. Kevalādvaita

Çankara (circa 800) était un brâhmane dravidien, de Kāladi, au Kerala, qui parcourut l'Inde jusqu'au Kaçmīr et surtout fonda un monastère, le Çāradāpīṭha à Çṅgeri, au Maisūr, un autre, le Kāmakoṭipīṭha à Kāncipuram, au pays tamoul, et trois autres encore, à Dvārakā à l'ouest, à Badarikā au nord et à Jagannātha (Puri, en Orissa). Dans ces sièges (pīṭha) gouvernement des maîtres élus comme ses continuateurs. Ces maîtres sont des sannyāsin ayant renoncé pour eux-mêmes au monde, mais enseignant pour le bien du monde et désignés sous le titre de jagadguru, « Maîtres spirituels du monde », aussi bien que sous celui de Çankarācārya. Çankara était çivaïte. Son nom est un de ceux de Çiva, « Celui qui fait l'apaisement ».

Outre le commentaire sur les Brahmasūtra (Brahmasūtrabhāṣya), Çankara en a rédigé sur les principales et plus anciennes Upanishad et sur la Bhagavadgītā, texte inclus dans le Mahābhārata, qui porte aussi le titre d'Upanishad et sur lequel nous reviendrons. On attribue encore à Çankara de petits traités philosophiques (Vivekacūḍāmaṇi, le Diadème

du discernement ; Ātmabodha, La Compréhension du soi) et nombre d'ouvrages de dévotion, notamment la Saundaryalaharī, la Vague de beauté. Le Brahmasūtrabhāshya a été à son tour le point de départ de toute une série de commentaires, dont la Bhāmatī par Vācaspatimiṣra (vers 850) et qui est un des plus développés et des plus clairs, jusqu'au Vedāntakalpataruparimala d'Appaya Dīkṣita, auteur tamoul du xviii^e siècle.

Une foule de traités ont été suscités par les écrits de Çankara pour les expliquer, les développer ou les défendre, notamment la Naishkarmyasiddhi, la Démonstration du renoncement à l'action, par Sureçvara, un élève de Çankara lui-même auquel s'est opposé un rival de talent, Maṇḍanamīçra, auteur de la Brahmasiddhi, la Démonstration du Brahman.

Pour Çankara, comme pour les Brahmasūtra eux-mêmes le moyen de jugement souverain (pramāṇa) est la parole des textes védiques, mais il l'interprète à tout prix comme établissant que la seule réalité pure est le Brahman, Être neutre dont l'essence est seulement d'exister sans qualification (nirguṇa), sans spécification (nirviçesha), à l'état isolé (kevala) de toute forme particulière. L'unicité absolue est la propriété d'essence de cet « isolé », elle est en lui exclusivement, d'où le nom de la doctrine qui est celle du Kevalādvaita, de l'« Unicité de l'Isolé ». Ce Brahman étant le substrat unique commun de toute

réalité est le soi-même (ātman) immanent en tout être psychique. Il est aussi le substrat de l'Univers qu'il crée par transformation (vivarta), non par évolution (pariṇāma) à partir de lui-même qui transmettrait aux apparences sa réalité. Puisqu'il est isolé, dans son unicité, de la multiplicité des choses du monde, il est transcendant à ce monde, lequel, du fait même de cet isolement d'avec le substrat de toute existence, n'a en fait de l'existence que l'apparence et se réduit à une illusion (māyā).

Cette illusion est une apparence d'existence. Elle est donc à la fois irréaliste du point de vue de l'ontologie et réelle en tant que représentation. Elle procède, chez le sujet qui la perçoit, de l'inconnaissance (avidyā), qui ne lui laisse pas percevoir les limitations (upādhi) cachant le Brahman-ātman éternel sous leurs prestiges passagers. Le soi intérieur (pratyagātman), qui est l'individu percevant, a des représentations qui ne sont pas objectives, mais subjectives, dues à la surimposition (adhyāsa ou adhyāropa) de représentations antérieures ramenées à la conscience et qui étaient des imprégnations (vāsanā) et des constructions psychiques (saṃskāra) accumulées dans le corps subtil (sūkshmaṇḍalā) de l'individualité psychique par l'exercice d'actes à idéation. C'est le cas, par exemple, lorsqu'on prend de la nacre pour de l'argent, ou une corde pour un serpent. Il y a application à la représentation présente de la notion

antérieure d'argent ou de serpent et ainsi se produit l'illusion, par ignorance et par imputation subjective. Le rêve n'est bien entendu rien qu'illusion, même si certains songes ont une valeur prémonitoire. De toute façon, le monde de la veille lui-même n'est qu'un rêve mieux lié.

Cependant, tout n'est pas absolument irréel. Ce qui est irréel au sens suprême (pāramārthika) peut avoir une réalité pratique (vyāvahārika). À côté de l'Être pur, neutre, il y a sa manifestation commune, Brahman masculin, dieu-démiurge dans le monde. L'essence même du Brahman neutre, tout en ne souffrant pas en elle de qualités (guṇa) ou de spécifications (viśeṣha) qui lui seraient surajoutées, n'est pas une existence sans modalité. Cette essence a trois modes constitutifs conjoints : réalité (sat), spiritualité (cit) et félicité (ānanda).

Le salut se fera principalement par la connaissance qui révèle que l'enchaînement à la transmigration est illusoire et que, par conséquent, la délivrance est en réalité éternelle.

Ces théories se rapprochent de celles des bouddhistes çūnyavādin et vijñānavādin par la dévalorisation du monde empirique qu'elles professent. Elles ont fait parfois accuser Çankara d'être un bouddhiste déguisé, mais bien injustement, car le rapprochement ne tient compte que de la critique

négatrice des apparences mondaines commune aux bouddhistes et à Çankara et non de l'ontologie positive de Çankara qui manque aux bouddhistes.

2. Viçishtâdvaita

À la doctrine de l'unicité réservée au transcendant isolé s'oppose celle qui redonne au monde une réalité non illusoire, en voyant l'unicité (advaita) immanente dans le spécifié (viçishta), c'est-à-dire dans toute la variété des êtres et des choses.

Cette doctrine qui voit Dieu en tout sans être un panthéisme où tout serait Dieu, a été exprimée par les dévots tamouls des vi^e-x^e siècles et discutée philosophiquement par Rāmānuja (xi^e siècle).

Rāmānuja, brâhmane tamoul de Çrīperumbudūr, était ardemment dévot à Vishṇu sous la forme de Varadarāja, le « Roi qui donne des faveurs », à Kāñcipuram et étudia là l'advaita sous un maître, Yādavaprakāça, avec lequel il s'entendit mal et dont il se sépara. Il était par ailleurs nourri des chants des dévots tamouls, les ĀLvār et notamment de l'un d'eux, NammāLvār. Comme la leur, sa dévotion était ardente et, comme eux, quoique brâhmane lui-même, il ne faisait pas distinction de classe sociale entre les dévots. Il se querella avec son épouse qui avait repoussé un dévot de basse caste qu'il avait invité

chez lui. Il quitta sa femme après d'autres disputes. Il appelait Tirukulattar, « Ceux de la famille de la Fortune », les « intouchables » que Gandhi devait de nos jours nommer Harijan, « Peuple de Dieu » (dieu, Hari, étant Vishnu et la Fortune étant son épouse). Il étudia un temps sous Govindācārya qui lui révéla comme devant être gardée secrète la formule suprême d'adoration à Vishṇu-Nārāyaṇa et il s'empressa de la publier au temple de Tirukoṭṭiyūr. Comme le maître le menaçait de l'enfer pour avoir violé le secret, il répondit qu'il préférerait se perdre seul que de laisser se perdre les autres. Devenu célèbre par son intelligence, sa piété et son énergie, il fut désigné pour lui succéder par le maître mourant des vishnouites de Ḷrīrangam, Yāmunācārya (en tamoul Ālavandar). Il accepta à regret et se fixa à Ḷrīrangam jusqu'au moment où une persécution çivaïte l'obligea à émigrer à Melukoṭe, au Maīsūr, pour neuf ans. Il reprit sa place après la mort du roi de la dynastie Cola qui avait causé la persécution. Il voyagea à travers l'Inde et tenta d'établir en d'autres lieux saints vishnouites les règles de culte qu'il avait fixées à Ḷrīrangam. Yādavaprakāça se rallia à son ancien élève, et Rāmānuja le chargea de composer un traité sur les devoirs et les règles de vie des yati, c'est-à-dire des religieux voués à l'ascèse, le Yatidharmasamuccaya.

Rāmānuja attachait en effet une grande importance au conditionnement psychologique permanent qui

s'obtient non seulement par les méditations, mais encore par tout le comportement réglé et par l'occupation de pensée, de parole et d'action fixée pour tous les moments de la vie matérielle. Il a rédigé lui-même un bref Nityagrantha sur ce sujet.

Mais ses œuvres philosophiques d'interprétation et de polémique contre les autres philosophes sont son commentaire sur les Brahmasūtra, le Ārībhāshya, et son commentaire sur la Bhagavadgītā. Il est en outre l'auteur de traités indépendants : le Vedārthasangraha (Abrégé du sens du Veda), Vedāntadīpa (Lampe du Vedānta) et Vedāntasāra (Essence du V.).

En contradiction avec la doctrine çankarienne de la nature purement illusoire du monde opposée à l'essence transcendante de l'Être sans qualifications, personnalisé illusoirement par un double à qualifications (saguṇa), Rāmānuja a fait du Soi suprême (Paramātman) le Dieu suprême accessible à l'amour de l'homme : Bhagavant, le « Bienheureux », Nārāyaṇa (Vishṇu), Purushottama, l'« Homme suprême ». Pour lui, Dieu est aussi le soi intérieur (antarātman) de toute matière spirituelle ou non spirituelle (cidacidvastu). Ce Brahman est doué de toute connaissance (sarvajña) et il est le possesseur du corps (çarīrin) quand il y est incorporé sous forme d'âme individuelle (jīvātman). Dans les corps, qui sont pour cette âme des modes (prakāra), il est agent de connaissance (kshetrajña, littéralement « connaisseur

du champ »). La connaissance (jñāna) est pour l'âme individuelle sa disposition propre (svadharma), et la forme propre (svarūpa) de cette âme individuelle est à décrire comme une forme propre de connaissance (jñānasvarūpa) qui est commune à toutes les âmes individuelles. L'inconnaissance est due aux actes (karman). Mais la connaissance de l'unicité du soi et du Brahman ne suffit pas à assurer le dégagement des conséquences de l'acte, à arrêter l'inconnaissance. Celle-ci, en effet, n'est pas seulement une lacune d'information ou une illusion. Le monde n'étant pas illusoire et irréel, le lien (bandha) qui attache à lui l'âme individuelle n'est pas une simple notion fautive. Il a la forme d'expériences (anubhava) de bien-être et de douleur. Il est affectif et un lien de cette sorte ne peut être rompu que par la grâce (prasāda) de l'Être suprême réjoui par l'adoration (upāsana) qui atteint la forme propre à la dévotion (bhakti).

Rāmānuja a eu de nombreux continuateurs et son école, dite des Ćrīvaiṣṇava, s'est divisée en deux branches toujours florissantes actuellement, une dite du Nord (vaḍagalai) qui suit surtout les textes sanskrits de l'École et une autre dite du Sud (tengalai), attachée principalement aux textes tamouls. Dans la première s'est illustré un auteur très fécond qui serait mort centenaire (1269-1369) Vedāntadeṣika. À la seconde a appartenu notamment Piḷḷai Lokācārya (1264-1327).

La philosophie de Çrīpati, auteur du Çrīkarabhāshya (xiv^e siècle), quoique çivaïte et un des auteurs fondamentaux des Vīraçaiva, se rapproche du Viçishtādvaita de Rāmānuja.

3. Bhedābheda

Une doctrine caractérisée par la conception que les âmes (jīva) sont à la fois distinctes et non distinctes du Brahman (comme les vagues sont à la fois distinctes et non distinctes de la mer) a été professée dans le commentaire de Bhāskara, le Bhāskarabhāshya. Cet auteur, dont la date n'est pas connue mais se place entre le viii^e et le x^e siècle, a combattu la doctrine de l'illusion (māyā) cause du monde apparent, et il a professé que le monde est réel et procède d'une évolution du Brahman (pariṇāma). Un autre grand interprète du Vedānta, Nimbārka (xii^e siècle), brāhmane originaire de l'Andhra, vishnouite et fixé au lieu saint krishnaïte de Bṛndāban, a aussi développé une doctrine analogue. Il veut que la distinction (bheda) des âmes (jīva) d'avec le Brahman, leur individualisation n'impliquent pas leur indépendance par rapport à lui, car leur non-distinction (abheda) d'essence fondamentale d'avec lui les laisse sous sa dépendance, de même que le rayonnement du Soleil, distinct du Soleil mais participant de l'essence du Soleil, dépend de celui-ci. Les âmes, en outre, ne sont pas comme chez Rāmānuja de simples

modes (prakāra) de l'Être unique, leur état de distinction leur donne une individualité plus grande que ne l'admettait Rāmānuja. La distinction est aussi plus radicale que chez ce dernier entre la matière spirituelle (cit) qui est agent de perception et de jouissance (bhokṭṛ), la non spirituelle (acit) qui est objet de perception et de jouissance (bhogyā) et le Seigneur (Īṣvara) ou « gouverneur » (Niyantṛ) qui est Kṛṣṇa (Viṣṇu) et qui n'est pas une entité impersonnelle mais possède un moi ainsi que les âmes individuelles.

La philosophie de Nimbārka est la forme de Vedānta qui a été le mieux connue des penseurs musulmans qui ont tenté un rapprochement entre le soufisme et le vedānta, comme le prince mogol Dārā Çukoh (1615-1659) auquel Aurangzeb enleva le trône et la vie et qui composa en sanskrit un Samudrasangama (La Réunion des océans) et en persan un Majma-ul-Bahrain (Réunion des deux océans) (Soufisme et Vedānta).

4. Çuddhāvaita

Une autre école, celle de Vallabha (1481-1533), brâhmane originaire de l'Andhra qui vécut comme Nimbārka aux lieux saints krishnaïtes, enseigne l'unicité du Brahman pur, sans contamination de Māyā. Le monde inanimé (prapañca) et l'âme individuelle sont réels et sont des parties du Brahman

qui, sous forme manifestée, est Kṛṣṇa. Aux autorités scripturaires des écoles précédentes, Vallabha ajoute celle du Bhāgavatapurāṇa, grand poème religieux et philosophique sanskrit qui chante les exploits de Dieu, Kṛṣṇa incarné par grâce dans le monde pour se mettre à la portée des hommes et s'offrir à leur dévotion, laquelle, avec la connaissance et plus essentiellement encore, doit leur assurer le salut.

L'âme ou mieux l'être vivant (jīva) est à Brahman ce que l'étincelle est au feu. Il a une dimension d'atome (aṇu). Le jīva existe donc en essence de toute éternité comme Brahman mais, empiriquement, il est une manifestation de cette essence, manifestation (āvirbhāva) limitée. Il peut être pur quand sa nature d'existence, de spiritualité et de béatitude n'est pas troublée par l'ignorance (avidyā). Il est engagé dans la transmigration quand il est affligé d'ignorance et peut être libéré (mukta) par la science. Sa dévotion peut être une « dévotion à limites » (maryādābhakti), qui suit les prescriptions pieuses, ou une « dévotion à comblement » (puṣṭībhakti), c'est-à-dire obtenue par la grâce dont Dieu le comble.

L'œuvre principale de Vallabha s'appelle Brahmasūtra-Aṇubhāshya, ou simplement Aṇubhāshya, le Commentaire [qui traite] de l'âme atomique.

5. Dvaita

Aux interprétations unicistes du Vedānta qui rapportent tout à l'Être en soi, unique derrière une multiplicité illusoire, ou donnant un substrat ontologique commun à un monde réel et varié, s'oppose la doctrine dualiste de Madhva qui pose une distinction irréductible entre la nature de l'Être suprême unique, qui pour lui est Vishnu, et celle du monde.

Madhva (1238-1317) était un brâhmane d'Uḍipi, au Maïsūr, qui comme Rāmānuja refusa l'enseignement de son premier maître, écrivit son propre commentaire de la Bhagavadgītā, alla faire retraite dans l'Himālaya et en revint avec son commentaire sur les Brahmasūtra où il combat les vues de ses prédécesseurs et interprète les textes du Vedānta selon les siennes. Il incluait dans les autorités scripturaires non seulement le Bhāgavatapurāṇa, mais nombre d'autres textes vishnouites aujourd'hui perdus et que certains de ses adversaires l'ont même accusé d'avoir fabriqués pour les besoins de sa cause. Son œuvre comporte en outre, de nombreux ouvrages d'exposition et de polémique qui ont été largement commentés dans son école toujours vivante. Un des plus importants est l'Anuvyākhyāna qui a été commenté par Jayatīrtha, son cinquième successeur à la tête de l'école et qui la dirigea de 1325 à 1346. Madhva écrivait sous le nom d'Ānandatīrtha. Il se considérait comme une incarnation du dieu Vāyu, le Vent, qui aurait été annoncée dans le Veda. Il voyait de

même dans les héros de la grande épopée du Mahābhārata, et d'ailleurs selon une tradition remontant au texte lui-même, les fils et incarnations partielles des dieux.

Dans le monde distinct de l'Être suprême il y a encore cinq séparations (bhidā) : entre l'âme individuelle (jīva) et le Seigneur, entre l'inanimé (jaḍa) et le Seigneur, entre les âmes diverses, entre l'inanimé et l'âme et entre les choses inanimées variées. C'est dire que toutes choses et êtres particuliers sont réels comme le font voir la perception et l'expérience de cognition soit immédiates, soit évoquées de mémoire, et comme l'affirment les autorités scripturaires (du moins selon leur interprétation par Madhva). L'ajustement (yukti) des représentations et conceptions fondées sur ces deux sources de jugement est valable, mais non l'inférence (anumā) qui va où elle désire. Le sujet de la connaissance, le témoin (sākshin), a donc devant lui la réalité et non l'illusion, mais sa représentation n'est pas pour autant à l'abri de l'erreur (bhrānti), comme celle, qui sert partout d'exemple classique, de prendre de la nacre pour de l'argent. Mais cette erreur repose sur une réalité : celle de l'existence de l'argent connue du sujet. Elle est un défaut d'identification d'après des caractères communs à la chose présente et à celle qui est à tort évoquée, et elle aboutit à une « énonciation autre qu'il ne faudrait » (anyathākhyāti), inadéquate.

L'âme individuelle a le caractère d'un atome (aṇu) qui réside dans le cœur associé à l'esprit (manas), centre du corps psychique (lingaṣarīra) formé des empreintes des actes psychiques et des constructions psychiques inconscientes (saṃskāra) qui en résultent. La libération de la transmigration exige la dissociation de l'âme d'avec ce corps et non pas seulement la séparation d'avec le corps matériel au moment de la mort. Ces idées sont d'ailleurs courantes et seuls des détails sont propres à Madhva. Mais sa marque est plus sensible dans les discussions approfondies des conditions de fonctionnement de la pensée et du jugement.

La théologie de Madhva part de la notion du Brahman du Vedānta dont l'existence est indémontrable par l'homme, mais établie par l'autorité scripturaire et conçue par l'esprit. Le Brahman n'est pas comme chez Çankara dépourvu de qualités et spécifications particulières. Il n'est pas personnalisé illusoirement dans une réalité pratique distincte de la réalité au sens suprême. Il est par essence doué de toutes les perfections, ses noms multiples, Viṣṇu, Nārāyaṇa et les autres, expriment la multiplicité de ses perfections. Tous les mots du Veda sont à sa gloire et il est au-dessus de tout, c'est pourquoi ni l'âme ni le monde ne peuvent s'assimiler à lui. Sa grâce peut sauver l'homme de la transmigration et il la donne librement, car lui seul est totalement libre. Tout être engagé dans

la transmigration est sujet au péché, il est lié par les actes psychiques qui composent et entachent ou ont entaché le corps psychique qui adhère à son âme.

Le processus de la délivrance dépendant de Dieu, requiert un effort de l'homme : d'abord l'élimination des passions (vairāgya), ensuite l'adoration (upāsana) dont le premier stade est la pratique des textes et la forme supérieure la méditation (dhyāna) qui met finalement l'individualité psychique dans une position fixe (samādhi) sur son objet qui doit être Dieu. Celui-ci est en soi-même le sujet suprême de connaissance, le Témoin (sākshin) par excellence. C'est en témoin aussi que le fidèle le contemple et, sans participer à son essence infinie, répond à sa grâce.

III. Sāmkhya

La philosophie du « dénombrement » ou Sāṃkhya a pour base l'analyse et le classement des constituants du monde spirituel et matériel. Bien qu'individualisé parmi les enseignements philosophiques classiques et exposé dans une littérature spécialisée, il enseigne des doctrines qui, avec diverses variantes, sont communes à la plupart des philosophies indiennes. Les exposés particuliers donnent simplement une forme classique aux conceptions cosmologiques les plus répandues qui font partie de la culture générale

des lettrés indiens. Certaines de ses thèses n'en sont pas moins combattues par les autres écoles dont plusieurs lui reprochent de ne pas connaître le Seigneur-Dieu, bien qu'elles s'accordent avec lui sur l'analyse des constituants du monde. De fait, il ne traite pas en principe de théologie et des thèses théistes n'ont guère été introduites dans l'école classique qu'au ^{xvi}^e siècle par Vijñānabhikshu de Banaras. Mais il est associé au théisme dans la Bhagavadgītā et dans nombre d'autres textes et il faut observer que, si la théologie est absente de ses manuels et commentaires propres, c'est aussi qu'elle n'était pas son sujet.

L'exposé fondamental consiste dans une série de stances dites Sāṃkhyakārikā, par Īcvarakṛṣṇa (dont le nom signifie « Qui a Kṛṣṇa pour Seigneur »). Ces stances sont données comme résumant la doctrine du sage Kapila dont le nom est ancien mais la biographie et l'œuvre inconnues. Elles ont été l'objet d'un commentaire ancien par un Gauḍapāda, probablement différent de l'auteur védāntique du même nom. Les Kārikā et un autre de leurs commentaires ont été traduits en chinois entre 557 et 559 sur l'initiative d'un brāhmane d'Ujjayinī, Paramārtha, converti au bouddhisme et qui s'était rendu en Chine où il a traduit surtout des ouvrages bouddhiques. Un autre commentaire ancien encore a été retrouvé de nos jours, c'est la Yuktidīpikā.

Le docteur polygraphe Vācaspatimiçra a commenté les Kārikā au ix^e siècle, le roi Bhoja au xi^e. Il existe encore des ouvrages d'exposition directe des doctrines et des Sāṃkhyasūtra attribués à Kapila, mais apparemment bien plus tardifs que les Kārikā, plusieurs fois commentés eux aussi.

L'enseignement du Sāṃkhya a pour but la connaissance de la structure de l'univers en sa totalité, aussi bien spirituel que matériel dans lequel les âmes sont engagées et transmigrent plus ou moins douloureusement selon leurs actes. Sur ce dernier point, il s'accorde avec toutes les autres philosophies classiques, lesquelles font aussi de la connaissance leur premier et nécessaire objet mais qu'elles ne tiennent ordinairement pas pour suffisant à assurer la délivrance. Le Sāṃkhya, lui, donne le primat absolu à la connaissance discriminative du Manifesté, du Non-Manifesté et du sujet de la connaissance. Il veut que cette connaissance l'emporte même sur ce qui est entendu d'après la tradition védique (ānuçravika) et qui est entaché d'imperfection tout comme ce qui est vu empiriquement (dṛṣṭa).

Le dénombrement des réalités élémentaires (tattva) qui composent l'univers en fait distinguer 25. Ce sont :

1^o la Nature fondamentale (Mūlaprakṛti) ou simplement Prakṛti, ou encore Pradhāna, le « Préétabli », existant de toute éternité ;

2° à 8° Les sept dérivés (vikṛti) de la Nature qui sont : la conscience (buddhi), encore appelée le « grand » (mahant) ; le moi (ahaṃkāra) ; et les cinq essences pures (tanmātra, « ce qui est seulement ce [qu'il est] ») des éléments matériels ;

9° à 24° Les seize modifications (vikāra) qui sont : les cinq facultés de conscience (buddhīndriya), c'est-à-dire les cinq sens ; les cinq facultés d'action (karmendriya) dont les organes sont la parole, les mains, les pieds, l'anus et les génitoires ; l'esprit (manas), organe centralisateur des données sensorielles et cinesthésiques et élaborateur des idées ; les cinq grands éléments (mahābhūta), c'est-à-dire l'espace, le vent, le feu, l'eau et la terre.

25° Le Purusha, l'Homme, Être spirituel suprême, éternel, subtil et omniprésent, contrepartie dans le Sāṃkhya du Brahman du Vedānta, qui est l'entité spirituelle coéternelle avec la Nature mais qui s'oppose à elle et à ses dérivés.

La Nature fondamentale est en soi le Non-Manifesté (avyakta). Ses dérivés et leurs modifications forment le Manifesté (vyakta). Le Purusha est le sujet de connaissance (jñā), témoin en face de la Nature et qui se multiplie en âmes individuelles spectatrices du Manifesté. Sa position est donc analogue à celle du Brahman-âtman du Vedānta, présent dans l'âme

individuelle et alors sujet de la connaissance empirique du monde transitoire comme les prestiges de l'illusion avec laquelle la Nature, grosse de ses dérivés, est parfois identifiée. Dans les Kārikā, elle est comparée à une danseuse et le Purusha au spectateur de la danse. Le lien et la libération appartiennent au spectacle, et le Purusha ne les subit pas en réalité.

La doctrine élaborée du système ne s'arrête pas là. Elle distingue et dénombre les modes divers des réalités élémentaires, des tattva. Par exemple la conscience, la buddhi, a huit modes : la bonne disposition (dharma), la connaissance (jñāna), la maîtrise des passions (vairāgya), la puissance souveraine (aiçvarya) et leurs contraires. Elle est en outre soumise à trois propriétés (guṇa) de la Nature qui, en elle, peuvent être équilibrées ou dont l'une peut primer les autres. Ces guṇa sont la bonne réalité (sattva), le tumulte passionnel (rajas) et l'obscurité (tamas) qui correspondent respectivement à une vue claire, à une vue trouble et à une vue nulle et, dans l'ordre de l'activité, à la sérénité, à l'agitation et à l'inertie.

La doctrine précise aussi les relations des tattva entre eux. La conscience procède de la Nature, le moi de la conscience. Les essences des éléments ont leur source dans le moi qui les conçoit par rapport à lui. Les éléments procèdent de ces essences : l'espace de l'essence du son (qui résonne dans le vide), le vent

de l'essence du toucher (car il s'agit de l'air en mouvement qu'on perçoit par le toucher seulement), la terre de l'essence de l'odorat, le feu de l'essence des apparences, l'eau de l'essence du goût. Cette théorie fait donc des éléments matériels du monde de pures représentations et confirme le caractère subjectif des manifestations de la Nature selon la doctrine du Sāṃkhya.

La psychologie du Sāṃkhya est pratiquement la même que celle de la plupart des autres écoles et particulièrement que celle du yoga, spécialisé dans la discipline psychologique et à propos duquel nous la résumerons.

La logique du Sāṃkhya reconnaît trois moyens de jugement ou connaissance valide (pramāṇa) : la perception directe (dṛśhṭa), l'inférence (anumāna) et la parole des autorités (āptavacana) ou tradition (āgama).

On a souvent étudié les antécédents du Sāṃkhya classique, trouvant en effet maintes concordances entre son enseignement et ceux de textes anciens du bouddhisme et des Upanishad, et il est certain que les manuels classiques, pour cette école comme pour toutes les autres, ont été précédés d'autres enseignements et ouvrages qui les ont préparés. Mais beaucoup des concordances relevées ne sont pas significatives pour l'histoire du Sāṃkhya proprement dit car elles portent sur le fonds commun de

représentation de l'univers et des mécanismes psychologiques qui a appartenu à l'ensemble des savants de l'Inde ancienne.

IV. Yoga

Le yoga classique est enseigné par les Yogasūtra attribués à Patañjali. La légende veut que le même auteur ait aussi composé le Grand Commentaire (Mahābhāshya), sur la grammaire de Pāṇini. La légende veut aussi que le Serpent cosmique sur lequel Vishnu est souvent représenté couché se soit incarné en Patañjali, auteur à la fois des Yogasūtra et du Mahābhāshya et en Caraka, compilateur du traité de médecine qui porte son nom. Il paraît s'agir, en fait, de trois auteurs différents. La date des Yogasūtra est inconnue mais se place dans les premiers siècles de l'ère chrétienne. Leurs principaux commentaires sont ceux de Vyāsa (vi^e siècle ?) et de Bhoja (xi^e siècle). Le commentaire de Vyāsa a été à son tour commenté vers 850 par Vācaspatiśra.

Leur doctrine décrit une forme de yoga qui a été souvent appelée « Yoga royal », Rājayoga. Cette doctrine et ses applications ont été en honneur avec des variantes bien avant la rédaction du texte, et dans les milieux prébouddhiques déjà, puisque celui qui devait devenir le Buddha a eu des maîtres qui

cherchaient la délivrance par des méthodes qui sont manifestement de yoga. Plusieurs Upanishad, quoique non des plus anciennes, se réfèrent au yoga ou à ses pratiques et éléments techniques principaux.

Il ne s'ensuit pas qu'il constitue, comme on l'a voulu, une technique remontant aux temps protohistoriques et appartenant à un fonds chamanique immémorial. Les pratiques chamaniques n'ont que des analogies très lointaines avec l'entraînement spécifique à la maîtrise du corps et de l'esprit, entraînement qui, seul, est désigné par le nom de yoga. La position assise d'une divinité figurant sur des sceaux de la civilisation protohistorique de l'Indus, datant apparemment du second millénaire av. J.-C. et qui a fait songer à une posture de yoga, n'est précisément pas une posture régulière dans cette discipline et elle se rencontre banalement dans l'Inde tout à fait indépendamment du yoga.

En fait, les techniques du yoga appliquent des théories physiologiques et psychologiques des milieux médicaux dits de l'Āyurveda, théories dont les éléments fondamentaux de doctrine figurent déjà en partie dans les croyances védiques mais sans qu'il soit encore fait là d'allusions au yoga.

Celui-ci est caractérisé, dès le début des Yogasūtra, comme une méthode consistant dans l'arrêt des mouvements de la pensée (citta), la « pensée » étant

ici tout l'organe de l'esprit (manas), l'ensemble du psychisme, incluant les activités psychiques inconscientes. De fait, le stade ultime de la discipline du yoga est la mise de toute l'individualité psychique dans une position fixe choisie.

Le yoga classique de Patañjali est dit à huit membres (ashtāṅga) parce qu'il comporte huit éléments techniques :

1. Les refrènements (yama) : ne pas nuire, dire la vérité, ne pas voler, observer la continence, être désintéressé.
2. Les disciplines (niyama) : de propreté, contentement, ascèse, étude et dévouement au Seigneur.
3. Les postures (āsana) qui sont des attitudes du corps, fixées avec précision et portant des noms particuliers. Elles sont pour la plupart prises en position assise.
4. Le contrôle du souffle (prāṇāyāma), exercice caractéristique du yoga dont les effets immédiats sont physiologiques mais entraînent des effets psychiques aussi, d'autant plus que des exercices psychiques sont précisément pratiqués en même temps. Le prāṇāyāma comprend trois temps dont la durée est

volontairement réglée par le yogin. Ce sont d'abord, selon la tradition générale du yoga, l'inspiration (pūraka, « remplissage »), ensuite la rétention du souffle (kumbhaka), enfin l'expiration lente (recaka, « vidage »). Ce contrôle du souffle provoque volontairement la suspension de la respiration qui fréquemment s'observe, spontanément réalisée, dans l'attention et l'effort. Selon la théorie physiologique ancienne de la circulation des souffles dans tout le corps, théorie qui fait d'eux les agents fondamentaux de toute activité organique, les contrôler c'était contrôler toute l'individualité psychique incorporée, d'où les expériences tentées en vue d'une maîtrise du souffle respiratoire, le seul directement influençable par la volonté, expériences qui ont abouti à la fixation empirique des techniques du yoga comme à leur interprétation théorique.

5. La rétraction (pratyāhara) qui consiste à neutraliser les activités sensorielles et motrices, à les ramener en soi pour les soustraire aux perturbations extérieures.
6. La fixation (dhāraṇā) de l'attention concentrée sur un objet.
7. La méditation (dhyāna) sur cet objet.

8. La position du psychisme (samādhi) sur cet objet de façon prolongée et exclusive.

Il existe deux sortes de samādhi, celui qui s'accompagne encore d'idées (savikalpaka) ou samādhi conscient (saṃprajñāta), et celui qui n'en comporte plus (nirvikalpa), qui est inconscient (asaṃprajñāta) et dans lequel la conscience est abolie une fois qu'elle a amené l'inconscient lui-même à être posé fixement sur l'objet. Il ne s'agit donc pas d'une extase comme on le croit parfois, du fait que le yogin, abstrait du monde extérieur, peut ressembler à un extatique. Il ne s'agit pas non plus d'une simple concentration de la pensée dirigée, concentration qui se réalise dès le sixième stade, dhāraṇā, et qui est un préalable d'attention déjà nécessaire à la méditation. Ce n'est pas non plus une « enstase » puisque la prise de position peut avoir un objet extérieur à l'homme.

Cette conception du samādhi est liée à la théorie des imprégnations (vāsanā) laissées par les actes psychologiques dans l'individualité psychique, c'est-à-dire dans le corps subtil (sūkṣmaṣarīra), encore appelé lingaṣarīra, corps des manifestations vitales ou linga. Le mot linga, pris en ce sens, est dérivé du vocabulaire médical de l'Āyurveda qui l'emploie pour désigner les signes de la vie dans le corps matériel ou sthūlaṣarīra. Le corps des manifestations vitales est formé des vāsanā mais organisées entre elles en constructions

psychiques (saṃskāra), comme on le voit déjà dans de nombreux textes bouddhiques et autres, dès avant l'apparition de l'enseignement classique du yoga.

L'entraînement (abhyāsa) au samādhi modifie le liṅgaṣarīra, c'est-à-dire l'individualité psychique et vitale, substrat permanent, et en lui-même inconscient, de l'être psychique (sattva). Il en règle la composition, en écartant les états de conscience fortuits et en choisissant ceux qui doivent laisser une trace profonde et sur lesquels il arrête le jeu de l'esprit pour assurer leur dépôt permanent dans la constitution définitive de ce liṅgaṣarīra. Celui-ci pourra ainsi, par le choix approprié de la position finale donnée au psychisme, devenir réfractaire au mouvement de la transmigration, être délivré vivant (jīvanmukta) et, après la mort, délivré à jamais.

Cependant, d'autres choix sont possibles. La maîtrise (saṃyama) des trois opérations de fixation, méditation et position du psychisme est considérée comme pouvant donner au liṅgaṣarīra des pouvoirs extraordinaires tant dans le domaine corporel que dans celui de l'esprit, puisque le liṅgaṣarīra est à la fois spirituel et vital. Il y a huit pouvoirs auxquels il n'est fait qu'allusion dans les sūtra mais qui sont : les pouvoirs de se faire petit comme un atome, de lévitation, d'agrandissement, d'extension, de passage à travers les corps solides, de liberté de réalisation des volontés, de souveraineté et de réduction de tout à son

gré. Mais la recherche de ces pouvoirs merveilleux est considérée comme très inférieure à celle de la sagesse suprême qui vise à la délivrance finale après la domination de tous les appétits, y compris de la volonté de puissance, facteur d'attachement au monde et par là d'enchaînement.

Des pouvoirs plus simples sont encore recherchés à un stade avancé de l'entraînement, comme l'accroissement de la lucidité d'esprit et comme l'accès à des connaissances supérieures aux vulgaires. Ainsi, le samyama sur les corps célestes est censé mener à une compréhension parfaite des phénomènes astronomiques. Il s'agit en fait d'une contention de l'esprit sur des données naturelles qui peuvent ainsi être l'objet de représentations, sinon réellement parfaites, du moins plus cohérentes et plus précises que celles que peuvent former des esprits distraits. À cet égard, le yoga a une fonction psychologique de valeur pour la discipline de l'esprit. Il peut favoriser grandement la mémorisation, les calculs arithmétiques complexes et les raisonnements qui exigent d'avoir simultanément en vue un grand nombre d'éléments précis. La mémoire légendaire des lettrés indiens n'est cependant pas toujours due à des exercices de yoga. Elle est développée par les méthodes pédagogiques traditionnelles même sans yoga. Mais, poussées assez loin, les expériences de yoga, enfermant et arrêtant le sujet dans sa propre

méditation, deviennent pour lui inexprimables par la parole et incommunicables. Le yogin guide donc son disciple dans une voie psychologique qu'il a lui-même suivie, plutôt qu'il ne l'instruit dans les résultats auxquels il a pu parvenir lui-même.

Maints effets physiologiques du yoga, surtout de ses postures et de son contrôle du souffle, sont corrélatifs de ses effets psychologiques. Non seulement il assure les bénéfices des exercices de renforcement musculaire et d'assouplissement articulaire, mais encore il peut favoriser diverses fonctions organiques, telles que capacité respiratoire, évacuation intestinale, voire régulation du rythme cardiaque.

Le yoga classique de Patañjali n'est cependant pas celui qui conduit aux résultats les plus importants dans le domaine physiologique. Ceux-ci sont recherchés par une autre forme de yoga, dite d'« effort », le Haṭhayoga. Là, les postures (āṣana) sont progressivement beaucoup plus complexes, par un entraînement méthodique prolongé. Elles se combinent avec des positions particulières (mudrā) de diverses parties du corps qui, pendant la durée de l'exercice sont fixées en « ligatures » (bandha). L'entraînement, grâce à ces postures et positions, et par le jeu de mouvements respiratoires progressivement forcés, permet à certains yogin de réaliser à volonté des états psychophysiologiques exceptionnels tels que la suspension prolongée de la

respiration et des mouvements cardiaques apparents. Les battements du pouls et les bruits du cœur peuvent être suspendus, bien que l'électrocardiogramme révèle la persistance d'une fibrillation cardiaque. Les yogin ont pu également paraître soumettre à leur volonté les fibres musculaires lisses dont l'action physiologique appartient normalement à la seule vie végétative. En fait, les expériences qu'ils réalisent d'aspiration de liquides dans le rectum ou la vessie ne prouvent pas une action volontaire sur la musculature lisse. Elles réussissent par les pressions qu'un abaissement forcé du diaphragme, combiné avec l'action des muscles abdominaux et du muscle releveur de l'anus, réalise au cours de certaines postures, sur les organes creux fonctionnant alors passivement comme des poires en caoutchouc. Les effets psychosomatiques des exercices du Haṭhayoga sont aujourd'hui à l'étude. Ils sont importants d'où le danger, toujours souligné par les maîtres compétents de yoga, de pratiquer les exercices au hasard.

Toute une représentation théorique et symbolique des phénomènes psychosomatiques empiriquement réalisés dans les exercices caractérise en outre le Haṭhayoga et les yoga dits des Tantra, c'est-à-dire des manuels de technique pratique et religieuse. Une anatomie particulière est supposée par les théoriciens. Elle donne une importance majeure à un certain nombre des points vitaux (marman) énumérés dans les

ouvrages médicaux et qui sont considérés comme les carrefours principaux des souffles organiques circulant dans le corps. Ils sont appelés cercles (cakra) ou lotus (padma) par extension à tous de noms donnés à deux d'entre eux (l'ombilic qui est un cercle et le cœur comparé à un bouton de lotus). Ils sont étagés du petit bassin au cerveau et reliés entre eux par un système de canaux. Une énergie endormie dans le plus inférieur et enroulée là comme un serpent, la Kundalinī, peut être éveillée par les exercices de Haṭhayoga et monte d'étage en étage jusqu'au sommet où elle s'unit avec l'Être suprême. D'autres supposent que les divers lotus correspondent aux éléments de la Nature, terre, eau, feu, vent et espace, et que les exercices permettent de les rassembler et dissoudre successivement les uns dans les autres à partir du bas où est la terre, de façon à réaliser, dans le microcosme qu'est le corps du yogin, la dissolution générale qui attend le macrocosme au cours d'une évolution dans laquelle alternent indéfiniment les phases d'organisation et de désorganisation de l'Univers. C'est alors le yoga de dissolution ou Layayoga, libérateur parce qu'il représente la dissolution du monde de la transmigration.

On oppose souvent le yoga classique de Patañjali au Sāṃkhya sur un point, tout en les associant en général. Tandis que le Sāṃkhya ne reconnaît pas le Seigneur-Dieu, le yoga serait théiste, car les

Yogasūtra recommandent le dévouement au Seigneur (Īcvaraṇidhāna). Mais, comme l'athéisme du Sāṃkhya est plus apparent que réel, par suite de la spécialisation de son sujet, et comme ce dévouement au Seigneur est dans le yoga une discipline parmi d'autres, l'opposition entre les deux doctrines est en définitive relativement peu importante.

On a reconnu dans les Yogasūtra un écho probable des doctrines bouddhistes Vijñānavāda. De toute façon, indépendamment des enseignements du texte classique des Yogasūtra, le yoga, dans ses théories psychologiques fondamentales, comme dans ses pratiques de maîtrise du corps et surtout de l'esprit, se retrouve dans la plupart des philosophies de l'Inde et dans les comportements qui sont fondés sur elles.

V. Nyāya

Le Nyāya, ou la Logique, s'exprime classiquement dans des Nyāyasūtra attribués à Gotama appelé aussi Akshapāda. Sans être datables avec précision, ils sont antérieurs au milieu du iii^e siècle, d'après la connaissance qui en est attestée alors dans d'autres ouvrages. Ils ont été commentés principalement par Vatsyāyana, vers la fin du iv^e siècle, puis par Uddyotakara Bhāradvaja au début du vi^e, par Vācaspatiṃcra au ix^e, Udayana au x^e et plusieurs

autres. En dehors de ces commentaires, la littérature sanskrite sur le Nyāya ou le Tarka, l'argumentation, est une des plus vastes de celles qui ressortissent à la philosophie dans l'Inde. La plupart des textes qui se rattachent à la logique en tant que darçana classique des milieux brahmaniques combattent ou critiquent les théories de logique également florissantes chez les bouddhistes et les jaïn. Parfois, ils en sont influencés. Une grande partie des textes de Nyāya exposent aussi la physique du Vaiçeshika. Le Nyāyasāra, de Bhāsarvajña un peu antérieur à Udayana, est déjà influencé par le Vaiçeshika ainsi que par les logiciens bouddhistes et jaïna, quoique l'auteur soit çivaïte : la théorie du raisonnement ne relevait pas d'une religion particulière. Mais elle a été employée par la plupart des religions soucieuses de donner un fondement rationnel à leurs croyances, de les démontrer. Un des exemples les plus remarquables à cet égard est celui du logicien Udayana qui, en dehors de son commentaire sur les Nyāyasūtra, a composé, entre autres ouvrages, une Kusumañjali où il cherche à démontrer selon les règles approuvées par le Nyāya l'existence du Soi suprême. Par ailleurs, sans traiter spécialement de l'ātman autrement que comme d'un des éléments de la réalité, le manuel élémentaire le plus courant aujourd'hui associe complètement la logique du Nyāya et la systématique du Vaiçeshika ; c'est le Tarkasangraha d'Annambhaṭṭa, grammairien et logicien de l'Andhra du xviii^e siècle, qui a opté tantôt

pour la théorie d'une école, tantôt pour celle de l'autre quand elles étaient en désaccord.

Enfin la logique pure, cultivée pour elle-même, a pris un développement nouveau dans une école dite de Navyanyāya, de « Nouvelle logique », qui est illustrée par le Tattvacintāmaṇi de Gangeṣa, auteur de l'Inde du Nord-Est, du xiii^e siècle, vivant à Mithilā. Ce traité atteste déjà un grand développement des nouvelles tendances à un approfondissement plus grand des mécanismes du raisonnement. L'école de Mithilā a essaimé vers 1500 au Bengale, à Navadvīpa, mais le Navyanyāya s'est répandu dans tous les milieux de haute culture. Dans une apologie qu'il a écrite en 1610, pour répondre à des accusations de confrères, le jésuite Robert de Nobili l'évoque, alors qu'il travaillait à Madurai dans l'Extrême-Sud de l'Inde, où il avait fait ses études sanskrites. La célébrité du Navyanyāya est due pour une grande part au succès légitime de la Tattvacintāmaṇidīdhiti de Raghunātha (1477-1547). Tout en étant resté élémentaire, le Tarkasaṃgraha d'Annambhaṭṭa a été influencé par le Navyanyāya.

La doctrine classique des Nyāyasūtra n'est pas la première manifestation d'un souci de logique. Les controverses dont les Upanishad et les plus anciens textes médicaux dits de l'Āyurveda donnent maints exemples ont développé de bonne heure la critique de validité des jugements et des opinions. Le

Kathāvatthu, qui fait partie du canon bouddhique, quoique ne pouvant remonter plus haut que l'époque d'Asoka, au iii^e siècle av. J.-C., emploie déjà des termes techniques de logique. Le canon jaïn connaît déjà les sources de jugement valides (pramāṇa) du Nyāya. Surtout, les textes théoriques d'Āyurveda les connaissent et l'un des principaux traités d'Āyurveda, la Carakasamhitā fait un exposé détaillé des moyens de jugement, des fautes de raisonnement et des procédés de discussion propres à faire triompher dans les débats publics. La Carakasamhitā se présente comme une rédaction par le médecin Caraka, qui peut appartenir au ii^e siècle apr. J.-C., d'un enseignement d'Ātreya, beaucoup plus ancien. Elle a reçu des additions tardives mais nous savons lesquelles et les exposés de logique appartiennent au corps ancien de l'ouvrage. Ils sont donc antérieurs aux Nyāyasūtra et il a été supposé que la logique avait pris naissance dans les milieux médicaux. Mais un des exemples majeurs de raisonnement donné par Caraka est une démonstration de l'existence du soi-même, écho manifeste d'une utilisation simultanée de la logique à des fins autres que la solution des problèmes médicaux de diagnostic et de pronostic, quoique le problème de l'existence du soi-même (ātman) comme substrat de l'être psychique (sattva) intéresse l'Āyurveda qui considère l'homme dans son ensemble psychique et corporel. Dès avant les Nyāyasūtra la logique était, de toute façon, cultivée ardemment dans

des milieux divers pour la normalisation de leurs propres démarches de l'esprit.

L'importance que lui donne l'Āyurveda, importance qu'on ne retrouve guère dans les ouvrages médicaux autres que ceux de l'Inde, atteste les préoccupations rationnelles des milieux scientifiques indiens. La teneur de l'enseignement de la logique chez Caraka s'accorde avec la distinction explicite qu'il fait entre, d'une part médecines magiques ou religieuses et d'autre part celle fondée sur la yukti, l'ajustement des faits connus en une représentation rationnelle. De plus, Caraka rejette à juste titre, comme trompeur en médecine, le jugement d'identification par comparaison assimilatrice (upamāna) qu'admet le Nyāya parmi les pramāṇa. Il n'accepte que les données provenant des autorités, c'est-à-dire la science acquise, à laquelle ne peut suppléer l'observation personnelle, l'observation personnelle elle-même et l'inférence n'utilisant guère, à l'occasion, la comparaison qu'à titre d'aide à la compréhension générale dans un exposé.

Les Nyāyasūtra distinguent d'abord 16 sujets d'étude que les commentateurs et toute la tradition nomment « objets des mots », padārtha, c'est-à-dire, ici, des termes techniques désignant les éléments et opérations mis en jeu dans les raisonnements. On traduit habituellement padārtha, plus ou moins heureusement, par « catégorie » ou « topique » selon qu'on veut évoquer une analogie de l'analyse du Nyāya

avec la logique d'Aristote ou avec celle de la scolastique médiévale. Mais il est préférable de ne pas suggérer de prime abord des comparaisons qui, tout en pouvant être valables, peuvent détourner de comprendre les exposés originaux des auteurs indiens dans le sens propre et précis qu'ils ont voulu leur donner.

Quoi qu'il en soit, les padārtha des Nyāyasūtra sont :

1. Les pramāṇa, littéralement « mesures », c'est-à-dire critères ou moyens de jugement, lesquels sont : la constatation directe ou observation (pratyaksha), l'inférence (anumāna), la comparaison assimilatrice (upamāna) et le témoignage de l'autorité (śabda).
2. Les prameya, « ce qui est à mesurer », ou les objets des jugements.
3. Saṃçaya, le doute.
4. Prayojana, le motif.
5. Dṛṣhṭānta, l'exemple.
6. Siddhānta, la conclusion établie.

Ce sont là les éléments premiers de l'établissement du jugement. Suivent les éléments de la discussion du jugement :

7. Avayava, les membres du raisonnement.
8. Tarka, l'argumentation.
9. Nirṇaya, la thèse, conclusion de l'argumentation.
10. Vāda, l'objection.
11. Jalpa, la controverse.
12. Vitaṇḍā, la chicane.
13. Hetvābhāsa, l'apparence de raison d'être (les raisonnements spécieux).
14. Chala, la tromperie.
15. Jāti, la particularité futile.

Nigrahasthāna, les points où l'on a prise sur l'adversaire, en général les absurdités.

Parmi les pramāṇa, l'inférence est de trois sortes : partant du premier élément, la cause, et en prévoyant l'effet, ou partant de l'effet et en supposant la cause, ou enfin par généralisation (comme on généralise de la salure d'une goutte d'eau de mer à celle de la mer tout entière). La comparaison assimilatrice (upamāna) est un procédé de jugement par analogie qui aboutit à l'identification d'un objet nouveau avec un objet connu

en raison d'une apparente conformité de l'un à l'autre. C'est ce moyen de jugement dont la validité est contestée non seulement par les médecins mais encore par le Sāṃkhya, le Yoga et le Vaiṣeṣhika. Cependant, le Nyāya sait aussi que ressemblance n'est pas identité et pose d'ordinaire à la validité de l'*upamāna* une condition restrictive : pour que l'identification de l'objet inconnu avec le connu soit légitime, il faut que le sujet rencontrant l'objet inconnu ait été préalablement informé de son existence avec ressemblance à l'objet connu. Par exemple, si quelqu'un dans une forêt voit un bœuf sauvage pour la première fois, il pourra légitimement l'identifier comme bœuf sauvage sur sa ressemblance avec le bœuf domestique, si on lui a signalé auparavant cette ressemblance comme une caractéristique du bœuf sauvage. L'identification légitime est donc une reconnaissance occasionnelle de ce qui est connu comme existant et caractérisé dans sa spécificité par le témoignage autorisé. Au contraire, l'identification de la nacre avec l'argent d'après la ressemblance de leur éclat n'est qu'une confusion, une méprise (*viparyaya*).

Le quatrième *pramāṇa* du Nyāya, admis par les médecins, l'autorité, est rejeté par le Vaiṣeṣhika et les logiciens bouddhistes, mais ce rejet vise les articles de foi spéciaux à telle ou telle religion et, pour certains bouddhistes en particulier, de la croyance brahmanique en l'Ātman. Mais la validité de toute

autorité ne peut être rejetée en principe. Autrement, seule serait valide la connaissance acquise personnellement, et chacun devrait rejeter toute la science enseignée et la reconstituer tout entière lui-même. Aussi la position finale de l'École du Nyāya est-elle que l'autorité valide est celle dont la parole a un sens conforme au réel (yathārtha).

Les prameya, objets sur lesquels peut s'exercer le jugement, sont toutes choses concevables, lesquelles s'ordonnent sous 12 chefs : le soi (ātman), le corps (ṣarīra), les facultés sensorielles et d'action (indriya), les objets des sens (artha), la conscience (buddhi), l'esprit (manas) centralisateur des représentations psychiques, l'activité (pravṛtti), les fautes (doṣha), l'existence comme trépassé (pretyabhāva), le fruit des actes (phala), le malheur (duḥkha) et la délivrance finale (apavarga).

Les avayava, ou membres du raisonnement typique aboutissant à l'inférence, sont au nombre de cinq, et le raisonnement lui-même est souvent appelé nyāya dans l'Inde et « syllogisme » en Occident, par comparaison avec les syllogismes d'Aristote.

Les membres, avec l'exemple classique, en sont les suivants :

- La proposition (pratijñā) : la montagne a du feu.

- La raison d'être (hetu) : du fait qu'elle fume.
- L'assertion exemplifiée (udāharaṇa) : tout ce qui fume a du feu, comme la cuisine.
- L'application (upanaya) : et c'est le cas.
- Le résultat (nigamana) : il en est donc ainsi (qu'il a été avancé).

On a voulu que, par ce raisonnement type, les Indiens se soient approchés de la théorie du syllogisme mais sans parvenir à la concevoir distinctement, puisqu'ils mêleraient au raisonnement proprement dit la probation de la majeure (tout ce qui fume a du feu) par un exemple, présenteraient une mineure (la montagne est dans le cas de ce qui fume) qui n'est pas générale, et opéreraient sur des propositions et non des concepts. Mais, outre que les propositions représentent des groupements de concepts (aussi bien que dans le syllogisme aristotélicien exprimé en propositions : les hommes sont mortels, Socrate est homme), la probation de la majeure est une garantie de validité nécessaire dans des cas où cette majeure ne serait pas une assertion incontestable. Enfin l'exemple typique du nyāya est, énoncé dans un autre ordre, l'équivalent du syllogisme « tout juste est généreux, tel savant est juste, donc il est généreux » (tout fumant a du feu, telle montagne est fumante, donc elle a du feu), où la majeure « tout juste est

généreux » aurait d'ailleurs besoin de preuve. D'autres exemples de nyāya correspondent à d'autres figures de syllogismes européens, mais de toute façon les logiciens indiens ont défini les membres du raisonnement autrement qu'Aristote et n'ont pas eu les mêmes préoccupations. Il s'agissait, en effet, essentiellement pour eux de montrer comment on peut inférer l'existence d'une chose invisible à partir de l'observation d'un signe concret dont on doit montrer qu'il lui est lié. Il ne s'agit pas seulement de conclure de l'appartenance admise d'une chose ou d'un être (Socrate) à une classe (l'humanité), à sa participation aux propriétés de cette classe (la mortalité). On conçoit l'importance de l'inférence du nyāya comme moyen de jugement pour le médecin, lequel doit poser un diagnostic et un pronostic à partir de l'observation de symptômes dont il lui faut savoir le lien réel avec la maladie, s'il ne veut pas se contenter de juger un cas d'après la simple analogie de cas précédents.

À la suite de Caraka et de Gotama qui, les premiers à notre connaissance, ont systématisé la réflexion sur le raisonnement et la controverse, toute l'École du Nyāya, puis celle du Navyanyāya ont analysé de plus en plus finement et critiqué de plus en plus profondément les temps et les processus des raisonnements positifs ou négatifs, corrects ou non, conduisant à la pramā, la connaissance validée, ou à l'apramā, l'erreur. Nous ne pouvons ici qu'indiquer

quelques-uns de leurs principaux points de départ.

L'inférence a pour instrument de réalisation (karaṇa) la connaissance de l'extension (vyāpti) dans laquelle est inclus le symptôme ou signe (la fumée), qui est la chose devant être incluse (vyāpya). En d'autres termes, l'inférence a pour instrument la connaissance de la concomitance constante du signe avec un certain ordre de faits auquel il appartient. La perception du signe est alors la raison d'être (hetu) d'une déduction (parāmarça). Mais l'assertion de la concomitance (la fumée est liée au feu) n'est pas une donnée immédiate de l'expérience actuelle, elle n'est pas en soi nécessairement vraie, elle est « probable » (sādhya). C'est une fois qu'elle est prouvée et admise que la vyāpti joue légitimement son rôle. Le cas particulier de la montagne sur laquelle on observe la fumée est un objet latéral (pakṣa) de l'application de la concomitance. Quant à l'assertion exemplifiée (udāharaṇa), elle correspond à l'induction qui fait passer du particulier (la cuisine) au général (tout ce qui fume a du feu) et sans laquelle, à l'avance adoptée en théorie, l'inférence ne serait pas justifiée dans la pratique. L'inférence suppose donc pour être valide une induction établissant une loi mais consiste elle-même en une déduction à partir de cette loi et à l'occasion de la perception d'un signe ; elle est une déduction d'après un signe (lingaparāmarça). L'acte d'inférence peut être pour soi-même (svārthānumāna), il n'a pas

alors besoin d'un énoncé complet, ou pour autrui (parārthānumāna), et il requiert, cette fois, le déploiement des cinq membres du raisonnement.

Le Navyanyāya accentue encore la rigueur déjà grande du vocabulaire du Nyāya (rigueur souvent masquée dans les traductions européennes par des approximations ou des tendances à user de vocabulaires consacrés en Europe dans des contextes voisins mais autres). C'est ainsi qu'il distingue l'anumiti, l'« inféré », de l'anumāna, ou inférence, qui est l'instrument de réalisation de l'inféré (anumitikaraṇa). Ce n'est d'ailleurs pas là un trait exclusif du Navyanyāya, des auteurs de Nyāya classique faisant aussi la distinction.

La connaissance (jñāna) qui est une propriété (guṇa) de l'ātman a deux formes : la cognition nouvelle (anubhava) et le souvenir présent à la conscience (smṛti). Elle se présente concrètement soit avec une représentation précise (savikalpaka) et est alors déterminée, soit sans représentation précise (nirvikalpaka), et, en ce cas, elle est indéterminée. On passera de la seconde (par exemple une forme indistincte aperçue de loin) à la première (un homme, tel homme, etc.) quand se rattacheront des perceptions de particularisants (viçeṣhaṇa) à la forme indistincte qui était à particulariser (viçeṣhya). L'identité de l'espèce à laquelle appartient l'objet en vue est établie d'après les caractères (lakṣaṇa) de

cette espèce.

L'étude de la validité (prāmāṇya) et de l'invalidité (aprāmāṇya) des connaissances tient naturellement une grande place dans les ouvrages du Navyanyāya, et d'autant plus que les opinions des diverses écoles philosophiques variaient sur la question et suscitaient par conséquent la critique.

La validité d'une connaissance peut être reconnue de soi-même (svataḥ), elle est intuitive, ou elle doit être démontrée de l'extérieur (parataḥ). Les bouddhistes, dans l'esprit des Vijñānavādin, qui n'admettent pas l'objectivité des représentations, estiment que l'invalidité des connaissances va de soi et que c'est leur validité qui serait à établir par des considérations extérieures à elles. Pour les spécialistes de la Mīmāṃsā et du Vedānta, c'est la validité de la connaissance qui va de soi, l'intuition étant un fait de perception directe, à moins que l'invalidité ne soit prouvée par une raison extérieure. Ceux qui suivent Prabhākara tiennent même que toute connaissance est de soi valide en son domaine propre, même si elle est fautive par rapport à ce qui lui est extérieur. Mais les logiciens reconnaissent, eux, que toute validité comme toute invalidité doivent être corroborées de l'extérieur. Le rationalisme prévaut naturellement chez eux.

VI. Vaiçeshika

En principe, la spécialité de la philosophie vaiçeshika est d'étudier les particularités spécifiques des choses, les viçesha, qui en assurent la discrimination. Le nom du Vaiçeshika apparaît aux environs de l'ère chrétienne et les Vaiçeshikasūtra, le texte classique de l'École, datent des premiers siècles. Ils sont traditionnellement attribués à Ulūka, plus ordinairement nommé Kaṇāda, « Celui qui se nourrit d'atomes », sans doute par allusion plaisante à la doctrine atomique qu'il a professée. Ils paraissent cependant présenter des interpolations anciennes.

Un autre ouvrage classique, le Padārthadharmasamgraha par Praçastapāda, auteur du ^v^e siècle, suivant les idées dessūtra mais avec originalité, est aussi une autorité fondamentale de l'École. Nous ne possédons que des commentaires tardifs des sūtra, mais la littérature afférente s'est développée après Praçastapāda, et son succès a même débordé les limites de l'Inde. Une œuvre, perdue en original sanskrit, le Daçapadārthaçāstra par Candra, existe en une version chinoise de 648. L'étude des constituants du monde dans leurs spécifications distinctes à laquelle s'est voué le Vaiçeshika aurait pu conduire à une physique, mais elle a visé les essences des choses plutôt que les phénomènes, et

elle s'est alliée à la logique des concepts et de leur maniement, au Nyāya, d'où la communauté fréquente des textes des deux darçana.

Les Vaiçeshikasūtra proclament d'abord l'importance de la connaissance de la Disposition des choses, du Dharma, pour atteindre le Souverain Bien. Ils se consacrent ensuite à en particulariser les éléments constitutifs.

La doctrine classique première distingue six « objets des mots » (padārtha) qui ne sont pas ceux du Nyāya ancien, parce que les mots en question, et les concepts correspondants, concernent non le raisonnement mais les réalités naturelles. Ce sont :

1. Dravya, les substances.
2. Guṇa, les propriétés.
3. Karman, les actions.
4. Sāmānya, la généralité.
5. Viçesha, la particularité.
6. Samavāya, la coexistence nécessaire, ou l'inhérence.

Un texte du milieu du x^e siècle, qui a eu un grand succès, la Saptapadārthī de Çivāditya, a ajouté (d'où

son nom) un septième padārtha à cette liste : abhāva, l'inexistence.

Les substances sont neuf constituants élémentaires de la Nature : la terre (pṛthivī) ; l'eau (āpas) ; le feu (tejas) ; le vent (vāyu) ; l'espace en tant que vide (ākāṣa), lieu du son ; le temps (kāla) ; l'espace dimensionnel, en tant que lieu des dispositions orientées (diṣ) ; le Soi-même (ātman), substrat ontologique du psychisme ; l'esprit (manas), organe centralisateur des phénomènes psychologiques et intermédiaire entre la matière et le Soi-même.

Les quatre premières substances, constituants physiques du cosmos, sont – et c'est là la caractéristique de l'enseignement du Vaiṣeṣhika – composées d'atomes (aṇu, le « tenu », ou paramāṇu, l'« ultimement tenu »). Ces atomes sont les particules élémentaires les plus petites que l'on conçoive. On évalue leur dimension au sixième du plus petit grain de poussière visible. Ils se réunissent par deux, par trois et ainsi de suite pour former les corps matériels et sont spécifiques pour constituer la terre, l'eau, etc. Ils sont réunis par une force qu'il faut bien supposer mais qu'on ne peut voir et qu'on appelle l'invisible (adṛshṭa). Ils sont existants (sat) sans cause étrangère qui les produise et donc éternellement. Ils persistent dans la dissolution générale (pralaya) de tous les composés, laquelle se produit lors du retour cyclique du monde au chaos, retour que suppose la cosmologie commune à

tous les milieux de l'Inde ancienne (cette cosmologie généralisant l'observation astronomique des révolutions périodiques dans un temps conçu comme cyclique, sans commencement ni fin). Seul parmi les substances matérielles, le vide, lieu du son, ne peut, en tant que vide, être composé de quoi que ce soit d'atomique ou autre.

Les propriétés (guṇa) des substances sont au nombre de 17 dans les Sūtra : l'aspect (rūpa), forme et couleur ; le goût (rasa) ; l'odeur (gandha) ; la tangibilité (sparṣa) ; le nombre (saṃkhyā) ; la dimension (parimāṇa) ; la singularité (pṛthaktva) ; l'union et la séparation (saṃyoga et vibhāga) ; l'altérité et la non-altérité (paratva et aparatva) ; les consciences (buddhi) ; le plaisir et la peine (sukha et duḥkha) ; le désir et la haine (icchā et dveṣa) ; l'effort (prayatna). Praçastapāda porte le nombre des propriétés à 24, en ajoutant la gravité, la fluidité, la viscosité, la sonorité (çabda), l'ordre (dharma), le désordre (adharma) et la construction psychique (saṃskāra), laquelle forme l'ensemble des fonctions psychiques subconscientes.

Ces propriétés se répartissent entre les diverses substances, la même substance ayant généralement plusieurs propriétés. Le vent n'a que la tangibilité, mais la terre a l'aspect, le goût, l'odeur et la tangibilité. Une propriété particulière à une substance, comme la fluidité à l'eau, peut aussi être transférée à une autre substance, par exemple la fluidité peut être

communiquée à des corps solides par l'action du feu qui cependant lui-même ne la possède pas. Ces vues ont parfois conduit à reconnaître des transformations de substances, mais elles ont abouti aussi, éventuellement, par un jeu machinal d'inférences abusives, à des conceptions telles que la supposition d'atomes terreux dans la glace, du fait de la solidité de celle-ci.

Les actions (karman) sont l'élévation, l'abaissement, la contraction, l'expansion, et le déplacement, selon les Sūtra, mais cette énumération a paru insuffisante à bien des auteurs.

La généralité (sāmānya) ou, plus littéralement, la « conformité », est ce qui coexiste perpétuellement en une pluralité d'objets. C'est ce par quoi une espèce (jāti) existe, caractérisée par des traits communs aux individualités qui la composent. Les espèces et conséquemment la généralité existent dans les substances, les propriétés et les actions. La généralité supérieure à toutes est l'existence (sattā).

La particularité (viṣeṣha) est ce qui différencie toutes choses, à commencer par les substances permanentes.

La coexistence nécessaire (samavāya) est une relation permanente entre deux entités dont l'une ne peut exister sans l'autre, telle que la relation du tout et

de la partie, de l'agent et de l'action.

L'inexistence (*abhāva*) est de quatre sortes : elle est antérieure à une production, postérieure à une destruction, totale ou de la nature d'une chose par rapport à celle d'une autre. Cette dernière est une inexistence d'identité : un pot n'est pas une étoffe et une étoffe n'est pas un pot.

Dans ces conditions, il y a inexistence de l'effet aussi longtemps qu'il n'apparaît pas, et la doctrine *vaiṣeṣhika* est un *asatkāryavāda*, elle soutient que l'effet n'existe pas dans la cause. Son réalisme n'accorde pas l'être à la potentialité.

Ce même réalisme fait que le *Vaiṣeṣhika* n'admet comme moyens de jugement valide que l'observation et l'inférence, laquelle repose sur l'observation de signes et la connaissance de leur lien nécessaire avec ce qu'ils représentent. Il rejette l'identification par comparaison assimilatrice. Il met à part le témoignage des autorités sans en contester la valeur et la nécessité, mais parce qu'il repose lui-même sur l'observation et l'inférence faites par les autorités.

Chapitre V

Les philosophies des textes religieux

L'Inde a produit une masse énorme de textes d'épopée et de légende, au contenu souvent hétérogène, qui intéressent la religion, mais aussi la philosophie, voire la littérature générale et les sciences. Les uns se présentent comme des contes ou histoires, Itihāsa, les autres comme des sommes de savoir sur les mondes, les dieux, les généalogies royales et s'appellent Purāṇa, ce qui signifie « antique » et désigne un ensemble de traditions anciennes, quelquefois prophétiques, éventuellement mêlées de traités techniques de toutes sortes.

Toute cette littérature est dominée par deux épopées : le Bhārata (180 000 vers de 16 pieds) ou Mahābhārata, et le Rāmāyaṇa (48 000 vers de 16 pieds) qui ont acquis une immense popularité, laquelle dure toujours depuis les débuts de notre ère soit dans leur texte sanskrit original, soit dans une multitude de traductions et d'adaptations, non seulement en Inde, mais encore en Indochine et en Indonésie où leurs

épisodes forment les sujets d'une partie du théâtre, quelle que soit la religion du public.

Tous ces textes présentent un contenu théologique et philosophique, souvent sous forme de longs exposés didactiques, dont plusieurs, tels que la Bhagavadgītā et certaines parties du Bhāgavatapurāṇa sont acceptés parmi les autorités suprêmes par les philosophes du Vedānta. Le Bhāgavatapurāṇa, quel qu'il ait pu être le fond qu'il a eu en commun avec les Purāṇa principaux plus anciens, évoque les saints tamouls vishnouites, les Ālvār du vi^e au x^e siècle, qui ont chanté les multiples formes du dieu unique Viṣṇu. L'un d'eux, Nammālvār, l'avait exalté comme l'Être suprême, incarné à la portée des hommes et âme de l'Univers, substrat ontologique même du Néant, car, si le Néant ne participait pas de l'Être, il n'aurait pas lieu et il n'est concevable qu'en vacuité d'existence non en absence d'existence. Sans reprendre en détail de tels arguments de l'auteur tamoul, le Bhāgavatapurāṇa s'en est inspiré, pour exprimer en éclatante poésie sanskrite la grandeur et l'infini divins comme la grâce divine, reprenant par ailleurs les enseignements du Sāṃkhya et du Yoga, d'où son succès auprès des philosophes tels que Vallabha et Madhva et sa popularité propagée en Orissa, au Bengale et dans tout le Nord de l'Inde où il a inspiré des fondateurs de mouvements religieux comme Caitanya et des poètes comme Sūrdās.

La Bhagavadgītā, le plus célèbre de ces textes, le premier dans lequel, par une traduction anglaise de Wilkins (1785), l'Europe ait pu prendre une idée de la philosophie indienne, est incluse dans le Mahābhārata.

Ce dernier texte et le Rāmāyaṇa ont été communément considérés comme d'anciennes épopées chantant à l'origine seulement des héros et des combats, mais dont le cléricalisme brahmanique se serait emparé pour les amplifier, dans le cas du Mahābhārata, par d'innombrables enseignements et interpolations, dans le cas du Rāmāyaṇa, par la transformation du héros Rāma en incarnation de Viṣṇu. Certains ont rêvé de reconstruire leurs thèmes primitifs respectifs et voulu y retrouver un fond historique. Il est plus prudent de les voir tels qu'ils sont, tels qu'ils ont pris une place réelle et considérable dans la pensée indienne, que de vouloir deviner la forme hypothétique qu'en tout cas elle aurait oubliée.

Rāma est en puissance divine face aux démons et parmi les hommes. Parmi eux, il est le modèle adorable de l'observant et du restaurateur de la Disposition idéale des choses, du Dharma. Il est l'Être suprême engagé dans l'humanité.

Les héros du Mahābhārata sont les propres fils des dieux védiques de la Nature et qui manifestent dans l'ordre humain les caractères fonctionnels de leurs

pères. En arbitre de leur mêlée est l'incarnation du Dieu suprême Vishṇu, sous la forme de Kṛṣṇa. La Bhagavadgītā, où cocher d'un héros, il se révèle l'Être souverain infini, n'est pas un hors-d'œuvre dans un récit de combats. Elle est, dans une affabulation épique qui lui donne une force dramatique, une révélation d'ontologie et d'éthique.

Kṛṣṇa est sous l'apparence du cocher du héros Arjuna, lui-même fils du dieu Indra. Sur le champ de bataille, Arjuna, cette réplique chez les hommes du dieu védique briseur de résistance, forceur de remparts, guerrier irrésistible, hésite, car ses ennemis sont des parents. Mais Kṛṣṇa lui représente son devoir d'état. La position qui lui est assignée dans la Disposition générale des choses, son devoir propre, svadharma, est à remplir dans le désintéressement personnel. Combattant, il doit combattre. Et Kṛṣṇa dévoile son essence cachée de maître du Dharma comme de toutes choses, de toute apparence, qu'elle soit de bien ou de mal aux yeux de l'homme. Il enseigne l'action dans la condition humaine. Il enseigne la connaissance qui les transcende toutes deux, qui arrache à la condition humaine le Soi de l'homme pour le porter dans la transcendance éternelle. Cette connaissance s'obtient par le Sāṃkhya et le Yoga, le savoir analytique et la discipline psychologique, qui ne laissent pas de place aux passions d'amour et de haine, qui réalisent le

renoncement à leurs impulsions, mais qui ne commandent pas l'inaction, ne soustraient pas l'homme à sa fonction dans la vie, tant qu'il y demeure engagé. Mais l'action et la connaissance sont encore fécondées et dépassées par l'amour, cette fois sublimé en dévotion ardente pour le Seigneur Bienheureux (Bhagavant). Cet amour, la dévotion (bhakti), lui est dû de la part des hommes. Toute la dévotion vishnouite est en effet fondée sur l'émerveillement devant le miracle, révélé par la Connaissance, de l'Être éternel et infini unique qui, par grâce (prasāda) ou assumption généreuse (anugraha), met sa transcendance et son essence à la portée de l'homme, en revêtant toutes les formes du monde, des dieux et des choses.

D'autres exposés du même genre, comme le Sanatsujātīya et l'Anugītā, sont aussi insérés dans le Mahābhārata, en même temps que maints discours philosophiques et moraux. Ils n'y sont point déplacés. Certains peuvent avoir été ajoutés au cours des temps, précisément parce que d'autres s'y trouvaient déjà. Le Mahābhārata a certainement pu s'amplifier, mais il se présente, par tradition et en fait, comme une compilation ; son auteur est justement appelé Vyāsa, le Compileur. Il s'agit d'une compilation didactique, d'enseignement philosophique et éthique, où les digressions apparentes sont en réalité le corps de l'œuvre, et où l'épopée dramatique est leur enveloppe

émouvante de présentation.

La Bhagavadgītā est non seulement entrée au nombre des autorités scripturaires reconnues par une partie des philosophes, mais encore elle a été le point de départ de développements et discussions philosophiques exprimés dans les commentaires qu'ils ont rédigés sur elle. En dehors de ceux des auteurs philosophiques sanskrits, un autre commentaire, œuvre originale la prenant pour point de départ plutôt que glose, est celui du saint et poète marathe Jñāneçvar (1211-1296) qu'on appelle, de son nom, la Jñāneçvarī, en langue marathe.

Quoique vishnouite et krishnaïte dans sa teneur propre, la Bhagavadgītā est révérée dans presque tous les milieux intellectuels et religieux, dont les plus importants sont les milieux çivaïtes qui incluent Vishṇu dans le panthéon des manifestations divines supérieures et surtout les milieux çivaïtes philosophiques, attachés à la même doctrine générale, d'après laquelle l'Être suprême unique se manifeste sous toutes les formes pour se mettre par compassion (karuṇā) pour les hommes, à la portée de leur amour.

Une riche littérature philosophique et religieuse s'est encore développée à partir des enseignements de nombreux religieux et penseurs, fondateurs d'écoles particulières à l'intérieur des diverses branches de la religion dite « hindoue » ou « hindouiste » qui a fait

suite à la religion védique et brahmanique ancienne. Les deux branches principales reconnaissent un seul Être suprême, pour l'une Çiva, pour l'autre Vishnu, tous deux étant, comme on l'a vu, manifestés sous de multiples aspects.

Les écoles ou sectes en lesquelles ces branches majeures se sont diversifiées sont nées autour de maîtres qui ont généralement fondé des « retraites », ou āçrama, ou des monastères, ou maṭha. Certains de ces groupements, généralement ascétiques, ont été de bonne heure connus jusqu'en Occident. L'un d'eux est décrit en grec vers 235 dans la Réfutation des hérésies attribuée à saint Hippolyte, évêque de Rome, ou à un auteur de son milieu. Il s'agit d'un groupe fixé au bord de la Tagabena, c'est-à-dire de la Tungavenā ou Tungabhadrā, grande rivière du Mais"r. La doctrine qu'en décrit le texte grec correspond à celle du Vedānta, spécialement des Upanishad et de la Maitryupanishad. Des maṭha ou āçrama de ce genre ont été fréquemment fondés au cours des siècles et jusqu'à nos jours. La connaissance, la dévotion et le yoga y sont cultivés, mais non les rites d'intérêt personnel, les sages et leurs adeptes étant ordinairement des sannyāsin ou renonçants, ou des avadhūta, des débarrassés, c'est-à-dire des hommes qui ont maîtrisé leurs sens (jīṅdriya), et renoncé pour eux-mêmes au monde. Mais ces hommes œuvrent pour l'instruire et le conseiller, d'où leur influence dans

le domaine de la pensée philosophique. Certains professent même, pour le bénéfice général, toutes les techniques religieuses, y compris les rites. Les maîtres dont les textes, et surtout les inscriptions, sources historiques datées et précises plus réalistes que les textes, nous révèlent les noms, nous les font voir liés à de tels groupements. Et il est probable que c'est aussi de milieux de ce genre que proviennent les écritures fondamentales de toute la philosophie et de toute la religion « hindouiste », telle qu'elle vit toujours en Inde et telle qu'elle a été propagée, à partir des premiers siècles de notre ère, en Indochine et en Indonésie.

Ces écritures fondamentales sont appelées Āgama (Tradition) ou encore Tantra, mot qui désigne précisément, non comme on le croit souvent une particulière tendance symbolisante et ritualiste, mais les manuels divers de toute la technique religieuse. Ces Āgama s'opposent aux Nigama, qui correspondent aux Veda mais s'y opposent sans les rejeter. La différence fondamentale entre Veda et Āgama tient, d'après les derniers, au fait que le Veda enseigne ce qui assure la jouissance des biens terrestres (bhukti), tandis que les Āgama conduisent à la fois à cette jouissance et à la délivrance (mukti), par la Connaissance (jñāna) et la dévotion (bhakti).

Les Āgama ou Tantra complets, donnés comme révélés par Çiva ou Viṣṇu, comprennent quatre

parties traitant respectivement de la connaissance (jñāna), du rituel (kriyā), y compris les règles de construction des temples et de fabrication des images, de comportement (caryā) et de yoga, particulièrement de haṭhayoga. Les mêmes divisions existent dans les Tantra bouddhiques qui ont aussi leurs pendants dans les livres jāina.

On appelle habituellement Ṣaivāgama les Écritures çivaïtes, et Saṃhitā les Écritures vishnouites parallèles. Les dernières relèvent de la grande école dite du Pāñcarātra.

I. Doctrine du Pañcaratra

Les Saṃhitā enseignent une cosmologie en général conforme à la représentation qui est commune à la majorité des philosophes indiens pour qui le temps est cyclique et divisé dans le monde en périodes successives d'organisation et de dissolution au perpétuel retour ; le temps humain étant un sous-multiple du temps divin cosmique (1 jour de Brahman comprend 432 000 000 d'années humaines). Ni le temps humain ni le temps divin cosmique n'ont plus de sens dans le domaine transcendant au monde, suprême existence, où peut atteindre l'homme délivré, le domaine transcendant ne comportant ni temps ni espace, ni aucune spécification.

L'organisation du monde est une émanation (sṛṣṭi) de l'Être passant au domaine empirique par l'action d'une Énergie (çakti) qui apparaît en ce domaine et qui est conçue comme d'essence féminine, et mythologiquement comme épouse de l'Être en manifestation mondaine. Cet Être lui-même, appelé Vishṇu, Vāsudeva, Nārāyaṇa, etc., multiplie ses manifestations (vyāha) sous plusieurs formes. L'émanation se fait d'abord en trois étapes. À la deuxième, apparaissent les prototypes de « réalités » (tva) correspondant à celles du Sāṃkhya, telles que le Purusha, et la Prakṛti, cette dernière sous la forme de la Māyāçakti, « Énergie d'illusion ». Avec elle apparaît aussi la « régulation » (niyati) qui placera toutes choses dans l'espace et le temps. Au troisième stade, tout se prépare à se particulariser et à se matérialiser ou à s'incorporer en la matière au cours d'une évolution et enfin d'une émanation secondaire ou « grossière » (sthūlā). Les âmes (jīva) sont des portions atomiques de Purusha, en tant qu'il agit dans la manifestation universelle. Leur situation est déterminée par les traces psychiques (vāsanā) de leurs actes psychiques individuels. Lors de la dissolution cosmique, elles rentrent dans l'Être manifesté, alors en sommeil, mais se placent en lui dans un ordre hiérarchisé en rapport avec leurs vāsanā. Elles se réincarnent lors de la réorganisation du monde, aussi longtemps qu'elles ne sont pas libérées par la connaissance. La grâce de la part de

Dieu, la dévotion de leur part, aidées par les rites et surtout par les formules (mantra), qui participent de l'essence des formes divines, les conduisent à la libération dans laquelle elles sont « unes » avec l'Être suprême.

II. Doctrine des Āgama çivaïtes

Les Āgama çivaïtes sont répartis en diverses classes distinguées d'après des différences de tendances dans les conceptions et les rituels, mais ils concordent entre eux d'une manière générale et se citent mutuellement. Ce dernier fait, quoique leur origine, avec celle de la religion qu'ils professent, remonte selon toute apparence aux premiers siècles de notre ère, montre qu'ils ont été l'objet d'une compilation générale avant de recevoir la forme plus tardive sous laquelle la plupart d'entre eux nous sont parvenus.

Leur doctrine reconnaît trois réalités fondamentales, éternelles et, par conséquent, distinctes par nature : Pati, le maître, c'est-à-dire Dieu ou Çiva, Paçu, le bétail, c'est-à-dire les âmes que protège le Maître comme un pasteur, et Pāça, le lien qui attache les âmes au monde phénoménal.

Çiva le « Propice » est dans son essence le Seigneur

suprême, Parameçvara, au-delà de toute réalité particulière. Il est « sans parties » (nishkala), c'est-à-dire qu'il est infini et homogène, sans composants différenciés et, plus précisément, sans parties différenciées d'énergie (kalā). Il présente cependant en lui, mais sans manifestation distincte, en état global, son Énergie, Çakti. Il est un et sans second, mais non seul puisque le Paçu et le Pāça existent éternellement en dehors de lui et sous sa dépendance, n'étant rien sans lui, étant inclus en lui quand il n'y a pas de manifestation cosmique, quand il est dans l'état de dissolution (layāvasthā). Dans un 105 deuxième état, état de jouissance (bhogāvasthā), il jouit d'une perception du monde qui alors se développe. Alors aussi le temps prend un sens à son égard. D'éternel, l'Être devient permanent et on l'appelle Sadāçiva, le Constamment Propice. Dans un troisième état, celui de gouvernement (adhikārāvasthā), il régit ce monde.

La production cosmique se fait sous son action, par son énergie, Çakti ou Parāçakti évoluant en tendances spécialisées : Énergie fondamentale, Ādiçakti, Énergie de désir, Icchāçakti, par laquelle il désire le monde, Énergie de connaissance, Jñānaçakti, par laquelle il le pense, et Énergie d'action, Kriyāçakti. Cette production du monde n'est pas une création ex nihilo, mais une émanation (sṛṣṭi) particulière. En effet, elle ne se fait pas à partir de son essence propre, mais à partir de deux entités relevant du Pāça : le bindu, qui

est le « point » germe du monde, et la Māyā, l'illusion. De là sortent les réalités primaires (tattva), au nombre de 36, puis toutes choses. La diversification des choses relevant des éléments de la Nature se fait par le jeu de « parties » (kalā) des Énergies. Ces parties sont d'inertie (nivṛtti), de fixation (pratishṭhā), de savoir (vidyā), de calme (çānti) et de ce qui transcende le calme (çāntyatīta). Leur correspondent respectivement la terre, l'eau, le feu, l'air et l'espace, mais aussi les cinq « visages » de Sadāçiva, forme supérieure de Çiva devenu ainsi « doué de parties » (sakala) dans la manifestation cosmique.

Les âmes (ātman) sont par nature spirituelles, individuelles, éternelles. Elles sont affectées d'une impureté « congénitale » (sahajamala), donc éternelle aussi, qu'on appelle encore āṇavamala, « impureté atomique » ou « individuelle » (le mot aṇu, dont āṇava est l'adjectif, signifie atome, et, dans le cas d'une nature 106 spirituelle, atome spirituel, individualité). Elles peuvent être libérées de cette tache originelle, mais seulement au sein d'une activité. C'est pourquoi il leur faut s'engager dans le monde et dans ses liens d'illusion. L'âme alors agit et se lie encore par les traces psychiques de ses actes (karman) qui constituent son contenu et conditionnent ses réincarnations de la manière généralement admise en Inde. La libération peut s'obtenir par le culte et la dévotion aux formes divines qu'on atteint par les

formules (mantra, astra) et les combinaisons condensées de phonèmes (bīja) qui les représentent. Afin de ne constituer en soi que des traces psychiques favorables et de ne pas laisser dans la pensée de place pour les images perturbatrices, tous les actes de la vie doivent être accomplis avec l'accompagnement de marmonnement de ces formules, même en dehors des rites proprement dits. Une initiation ou consécration (dīkshā) est aussi nécessaire. Elle s'applique à quiconque sans distinction de classe ou de caste mais doit être donnée par un maître d'une classe supérieure ou au moins égale. La consécration du degré le plus élevé est la nirvāṇadīkshā) est aussi nécessaire. Elle snirvā, celle de l'extinction, qui détruit les liens, fait échapper à l'impureté congénitale et transmute l'âme en Çiva, tout en la laissant distincte de lui.

La représentation complexe de la constitution de l'univers et du jeu de toutes choses est foncièrement la même dans les Āgama et le Pāñcarātra, avec des mythologies parallèles et des noms divins différents. L'une et l'autre doctrines philosophiques et ritualistes des Āgama çivaïtes et du Pāñcarātra se sont propagées largement en Indochine et en Indonésie.

Le linga ou « signe, symbole » de Çiva est figuré concrètement comme objet de culte par un cylindre dressé. L'archéologie a révélé l'existence de linga phalliformes, ce qui suggère l'idée d'un culte de la

génération. Mais, selon la tradition des Āgama, le linga n'est nullement une représentation phallique. Il figure une colonne apparue tout à coup aux yeux des dieux Brahman et Vishṇu qui n'ont pu en atteindre les extrémités, car elle était infinie et la manifestation matérielle de l'essence de Çiva. Cette légende elle-même repose sur une autre de la Kenopanishad (III, 4) qui a été imitée par Victor Hugo dans Suprématie.

III. Çaivasiddhānta

La doctrine des Āgama est aussi dite de la Conclusion çivaïte (Çaivasiddhānta). Elle est mentionnée sous ce dernier nom dans une inscription du viii^e siècle à Kāñcipuram et n'a cessé de fleurir au pays tamoul. Elle a été professée en langue tamoule depuis le xiii^e siècle par Meykaṇḍadēvar, auteur du CivañāNabodam, l'Éveil à la Connaissance de Çiva. Ce texte se présente comme un développement en tamoul de 12 stances données comme extraites du Rauravāgama sanskrit, mais qui ne se retrouvent pas dans l'ouvrage de ce nom tel qu'il nous est parvenu. Les mêmes stances ont été commentées en sanskrit par Çivāgrayogin (xvi^e siècle), auteur également d'un traité tamoul, le CivaneRipiragācam. Le CivañāNabodam forme avec 13 autres textes tamouls l'ensemble des 14 traités fondamentaux de l'école dont les deux principaux maîtres ont été AruNandi, disciple direct de

Meykaṇḍadēvar, auteur du CivañāNacittiyar, et Umābadi, élève d'un élève d'AruNandi, qui rédigea nombre d'ouvrages. Mais plusieurs textes tamouls 108 çivaïtes dont les premiers remontent aux vi^e et vii^e siècles impliquent déjà l'existence courante d'idées qui ont été systématisées plus tard par Meykaṇḍadēvar et ses successeurs. Tels sont les hymnes de Appar, Cambandar, Cundarar, Māṇikkavācagar ainsi que le Tirumandiram de Tirumūlar, de date controversée.

L'Être suprême, Dieu, est nommé en tamoul Kaḍavuḷ, le « Transcendant », ou Paracivam d'après le nom sanskrit Para- ou Paramaçiva, mais mis au neutre en tamoul pour marquer qu'au niveau suprême l'Être n'a pas de qualification. Il est d'ailleurs conçu comme unitaire avec la Parāçakti, l'Énergie suprême, par les modifications de laquelle il accomplira la manifestation cosmique. L'Énergie suprême est inséparable de Çiva comme la lumière l'est du Soleil. Elle entre en action d'abord comme Énergie de compassion (aruḷ, skr. karuṇā), la production du monde étant la grâce accordée aux âmes (aṇu, uyir) comme moyen de libération future des impuretés (malam) qui les séparent du Transcendant sans tache.

L'impureté est de trois sortes : individuelle (āṇava), due aux actes (karman) et due à l'illusion (māyā). Les âmes sujettes à la transmigration sont dites impures et sont sakala, soumises à toutes les énergies

partielles (kalai). Celles qui échappent à l'illusion et aux actes, n'étant plus entachées que de l'impureté individuelle originelle, sont prêtes à la libération de toutes renaissances. Elles sont douées de l'énergie de connaissance seulement. Entre les deux sont les âmes affectées de l'impureté originelle et des actes. C'est donc la connaissance qui sauve. Elle s'obtient par l'étude et le raisonnement, mais fécondés par la dévotion envers Dieu qui fait la grâce de s'offrir dans la manifestation cosmique à cette dévotion, et aussi favorisés par le conditionnement 109 psychologique et le comportement rituel qui font du disciple un « réalisateur » cādagaN (sanskrit sādḥaka).

IV. Çivaïsme du Kāçmīr

Une école çivaïte particulière a fleuri au Kāçmīr depuis la fin du viii^e siècle ou le ix^e siècle et produit une littérature considérable. Elle est traditionnellement désignée sous le nom de Trika (Triade), parce qu'elle traite de Çiva, de l'Énergie et de l'âme individuelle qui, d'ailleurs, ne font qu'un, la doctrine étant résolument moniste et enseignant l'unicité d'Être (advaita). Elle peut aussi (car les trois sujets indiqués ne lui sont pas particuliers) avoir dû ce nom de Triade aux trois sources textuelles (çāstra) qu'elle reconnaît : Āgama, Spanda et Pratyabhijñā.

Les Āgama sont partiellement les mêmes que ceux qui ont été en vogue dans le Sud de l'Inde, comme le Mrgendra, mais la plupart sont autres et s'opposent aux premiers par leur doctrine moniste. Le texte classique fondamental est constitué par les Çivasūtra donnés comme révélés par Çiva lui-même à Vasugupta (viii^e-ix^e siècles). Il a été commenté à plusieurs reprises, notamment par Kshemarāja dans la Vimarçinī (x^e-xi^e siècles). Kshemarāja est aussi l'auteur de maints ouvrages, dont un commentaire sur le Svacchandatantra, un āgama moniste présenté comme révélé par Çiva sous la forme de Svacchandabhairava, le « Terrible qui agit à sa guise ». La série des traités de la catégorie dite Spanda commence avec des Spandakārikā attribuées à Vasugupta, mais plutôt dues à son disciple Kallata. Leur nom se réfère à leur enseignement de cosmologie où la mise en mouvement de la production cosmique est un spanda, ou « vibration », de l'Être suprême et de son Énergie. Les traités sur la « reconnaissance » (pratyabhijñā), en tête desquels sont la Çivadṛṣṭi de Somānanda et les Pratyabhijñāsūtra de son disciple Utpala, tirent leur nom de cette « reconnaissance » qui est celle de la vraie nature de soi-même, reconnaissance nécessaire à la libération des liens mondains.

Le plus grand maître de l'école a été Abhinavagupta (x^e siècle), philosophe, auteur de commentaires et

aussi de textes originaux comme le Tantrāloka, sur la philosophie et la religion çivaïtes, et qui fut aussi un théoricien du langage et de la poétique.

Selon la doctrine générale du çivaïsme kâçmîrien, la seule réalité absolue est l'Être suprême de la nature duquel fait partie l'Énergie. Par une vibration, le monde provient de lui sous forme d'une transformation (vivarta) réelle et non illusoire, parce qu'elle est une prise par lui d'une conscience d'existence et que tout ce qui lui appartient est réel. La transformation aboutit d'abord à la manifestation de 36 réalités fondamentales (tattva), analogues mais non identiques à celles des Āgama non monistes. La première de ces réalités, le çivatattva, est exclusivement spirituelle (cinmātra) et elle est parfois définie aussi comme consistant en « vide au-delà du vide » (çūnyātiçūnya), ce qui signifie qu'elle est exempte de toute spécification, libre par essence de toute forme et qu'elle dépasse même la nature exempte d'obstacles du vide, lequel appartient au domaine cosmique. En d'autres termes est marquée par là la transcendance absolue de Çiva par rapport au monde qu'il peut produire en vibrant avec son énergie et dont il a lui-même la perception (vimarça) comme on se voit soi-même dans un miroir.

Les âmes qui appartiennent à son essence, mais sont recouvertes par la Māyā, s'en dégageront par la pratyabhijñā, la reprise de conscience de leur soi-même distinct de l'apparence de « moi » qu'elles ont

sous le voile de la Māyā.

La technique pour obtenir cette reprise de conscience fait largement usage du haṭhayoga.

La notion de vide (çūnya) des çivaïtes du Kāçmīr a été rapprochée de celle des bouddhistes de l'École de Nāgārjuna, certainement connue dans leur milieu. Mais la vacuité dont traite Nāgārjuna est la vacuité d'être propre (svabhāva) de toutes choses phénoménales et le vide qui caractérise l'Être suprême des çivaïtes du Kāçmīr est un vide de tout ce qui est phénoménal, non un vide d'être propre de l'entité qu'il caractérise.

V. Vīraçaiiva

La doctrine de la communauté des Vīraçaiiva ou Lingāyat, surtout nombreuse au Maisūr, a eu pour propagateurs d'éminents Basaveçvara au xii^e siècle, Allamaprabhu, Cannabasaveçvara, une femme, Akka Mahādevi, et toute une suite d'auteurs, écrivant les uns en langue kannāḍa, les autres en sanskrit. L'œuvre de Basaveçvara, qui fut ministre du roi Bijjala de Kalyāṇa, près de Bombay, au pays marathe, consiste en « paroles » (vacana), en kannāḍa. Mais la doctrine et même l'origine du mouvement religieux correspondant remontent plus haut. La tradition se réfère à des

enseignements antérieurs, notamment à ceux du Pārameçvarāgama, et reconnaît comme un des maîtres principaux Çrīpati, né en Andhra, à Vijayavāḍa, auteur du Çrīkarabhāshya et qui fut le maître spirituel d'un général sous le roi Vikramāditya VI (1074-1126). Un des principaux traités fondamentaux de la doctrine est le Siddhāntaçikhāmaṇi par Çivayogi. La communauté n'admet pas les distinctions de caste et donne le même rang aux femmes qu'aux hommes.

Bien qu'elle s'accorde en de nombreux points avec les Āgama qui admettent plusieurs réalités éternelles distinctes, la doctrine des Vīraçaiṇa enseigne l'unicité de la Çakti et du « Spécifié », elle est dite çaktiviçishtëdvaita. Le Spécifié (viçishta) est ici Çiva en tant que particularisé en son être. Elle revient à enseigner que Çiva et sa Çakti forment une entité unique, par nature indissoluble. Elle s'oppose à la doctrine de Çankara en soutenant ainsi que la Çakti participe de la réalité d'essence de Çiva et n'est pas une illusion (māyā) par laquelle l'Être suprême, seul réel, rêverait le monde. La Māyā existe bien mais c'est une réalité, la grande Māyā (mahāmāyā) ou Māyā pure (çuddhamāyā), qui est la Çakti elle-même. C'est une autre Māyā, la Māyā inférieure (adhomāyā), qui enveloppe de ses prestiges les âmes et qui est l'inconnaissance (ajñāna).

Une des caractéristiques principales de la doctrine est la théorie des « six situations » (ṣaṭsthala) qui sont

trois lingasthala et trois angasthala. Linga, signifiant proprement « signe, manifestation caractéristique », désigne ici une manifestation caractéristique de Çiva. Anga veut dire « corps » mais ici c'est l'âme (jīva) vouée à l'adoration de Çiva. Les trois situations de la manifestation caractéristique sont le bhāvalinga, manifestation d'être (sat), le prāṅalinga, manifestation de souffle (ou pensée, cit) et l'isṭalinga, manifestation du désiré (à savoir de la béatitude, ānanda). Les trois situations des anga sont celle de yogānga, âme en union, de bhogānga, âme en jouissance, et de tyāgānga, âme en renoncement. Ces « situations » ont de nombreuses subdivisions. La délivrance des transmigrations s'obtient par la dévotion au linga qui représente Çiva. Extérieurement, elle se manifeste par le port, par un lien au cou, d'un linga matériel, ovoïde ou en forme de petite colonne sur socle, nullement dans celle d'un phallus connue en d'autres milieux religieux.

En conséquence de la représentation métaphysique que s'est faite de Dieu, de l'Univers et de l'âme la philosophie des Vīraçaiva, les dévots de la communauté portent et adorent le linga qui leur donne de Çiva, sous cette forme symbolique, une conscience immédiate (anubhava).

VI. Gorakshanāthin et

Siddha

À côté des grands groupes çivaïtes et vishnouïtes qui fondent leur recherche du salut sur une représentation métaphysique de la transcendance et de l'univers, une foule d'autres groupes sont connus par des références nombreuses dans la littérature et apparaissent moins comme des philosophes ou des sages que comme des chercheurs de salut par des voies techniques, de comportement et d'exercices de yoga. Mais parmi ces groupes plusieurs ont des textes théoriques, notamment les Gorakshanāthin et les Siddha.

Gorakshanātha est un yogin dont la biographie est légendaire et la date incertaine. Il aurait été disciple d'un Matsyendranātha, tous deux en grande vogue au Nepāl. Parmi les nombreux textes qui leur sont attribués et au milieu d'une littérature développée non seulement en sanskrit mais encore en bengali, hindi, rājasthāni, et parfois traduite en tibétain, un des plus importants est la Siddhasiddhāntapaddhati attribuée à Gorakshanātha. Un certain nombre d'Upanishad tardives sont issues des mêmes milieux.

Gorakshanātha se fonde davantage sur les représentations conçues au cours des exercices de méditation et de position du psychisme (samādhi) ou de créations mentales (bhāvanā) que sur l'argumentation logique. Il a cependant une

représentation du système cosmique très détaillée et dérivée des conceptions métaphysiques des écoles çivaïtes philosophiques, sa méditation partant de là. Il conçoit l'Être suprême comme Psychisme suprême (Parāsamvid), doué d'une énergie propre (Nijāçakti). Il l'envisage comme le Brahman qui est Être, spiritualité et félicité (Sacchidānandabrahman). Le monde est un effet de lui, déjà existant dans sa cause avant de se manifester (c'est la doctrine dite satkāryavāda). Les êtres vivants individuels du monde contiennent en leur corps, microcosme, une réplique du corps cosmique, macrocosme, produit par l'Être suprême uni à son Énergie. D'où l'emploi essentiel d'une technique psychophysiologique de haṭhayoga pour retrouver l'Être suprême en retournant dans le corps microcosmique le processus qui l'a produit et a produit le macrocosme à partir de l'Être suprême.

Les Siddha, ou « Parfaits », professent des doctrines et prescrivent des pratiques analogues. Une partie d'entre eux recourent à l'alchimie pour réaliser une transmutation de leur corps périssable en corps immortel. Nombre de leurs pratiques ont leurs parallèles dans celles des taoïstes chinois.

Ces chercheurs d'immortalité et de délivrance des conditions empiriques sont, avec bien d'autres, engagés dans des théories et des pratiques complexes. Mais la conception indienne générale de l'Univers et de l'Être est simple, par-delà les

philosophies élaborées. Il y a ce monde visible et d'autres mondes, mais ceux-là – cieus ou enfers ou mondes extérieurs au nôtre – ne sont pas la contrepartie du monde phénoménal, physique et moral où vivent les hommes, ils en sont les compléments. Ce sont simplement des régions de l'Univers. La vraie contrepartie de l'Univers, c'est le domaine de l'Être transcendant, de l'Être indifférencié qui possède toute énergie et englobe toute existence, mais qui la dépasse dans sa généralité, son éternité. C'est l'existence pure par qui tout existe, dont le néant même a besoin pour exister, mais qui, elle, n'existe que par soi-même et qui pourtant fait aux hommes la grâce de descendre à leur portée dans le monde phénoménal, pour qu'ils comprennent leur propre essence identique à elle.

Chapitre VI

Les philosophies du langage et de la poésie

Les spéculations sur la parole remontant au Veda, qui est lui-même Parole (Vāc), et dans la croyance à l'efficacité des formules rituelles, on s'est de bonne heure posé le problème de la relation entre les arrangements sonores et les effets naturels. Les grammairiens, de même, ont cherché comment des sons peuvent provoquer des idées et les transmettre. Les poètes aussi ont voulu savoir comment les mots, les vers et les chants pouvaient faire naître des sentiments esthétiques.

Les grammairiens ont créé de bonne heure une solide tradition de savoir et de réflexion. Leur œuvre est fondamentale et elle a influencé tous les penseurs, car l'éducation commune à tous ceux-ci a toujours comporté l'étude approfondie de la grammaire. Les docteurs védiques ont eu à s'occuper de la Parole védique et de ses éléments, et les grammairiens ont nécessairement étendu leur investigation à tout le langage classique. Dans la tradition indo-aryenne,

celui-ci était le sanskrit. Plus tard, ce furent les prākṛits dont le pāli des Écritures bouddhiques fait partie. Mais, parallèlement et d'une façon originale, l'analyse des éléments linguistiques a été menée sur des langues non apparentées au sanskrit mais usitées dans les domaines culturels voisins de celui du sanskrit, principalement sur le tamoul avec le Tolkāppiyam (environs de l'ère chrétienne) et le tibétain à partir du vi^e siècle (Sum-ču-pa de Thonmi).

Le plus célèbre texte de grammaire sanskrite est celui de Pāṇini (v^e siècle av. J.-C.), commenté et discuté par Patañjali (i^{er} siècle av. J.-C.) dans le Mahābhāshya qui a donné lieu lui-même à toute une série d'ouvrages d'exégèse et de discussion jusqu'aux temps modernes. Un des problèmes principaux que soulève le Mahābhāshya, en dehors de ceux qui concernent la grammaire et l'usage linguistique proprement dits, est le problème de savoir ce qui est véritablement exprimé par les mots (çabda). Une des réponses discutées par Patanjali sans qu'il l'adopte pleinement est que c'est une ākṛti, c'est-à-dire ce qui est le même dans les choses différentes, n'est pas détruit quand elles sont détruites et leur est commun (sāmānya). L'ākṛti est donc le type général des choses de même espèce. Elle s'oppose à la substance concrète (dravya) qui est représentée par les individus constituant l'espèce, les vaches par exemple qui forment l'espèce bovine et sont caractérisées par un type commun dont elles

sont la substance concrète porteuse de l'ensemble spécifique formé en elles par le fanon, la queue, la bosse, les sabots et les cornes. Le langage ne se rapporte pas à des individualités passagères, substances-objets de perception et de représentation, mais à des concepts correspondant à des classes auxquelles se rattachent les individualités concrètes passagères. Patanjali distingue quatre sortes de fonctions dans les mots : celles de désignation des espèces, des qualités, des actions et aussi, par occasion et convention tacite, des choses et êtres particuliers au moyen de noms propres. Ainsi constitué, le langage est permanent (nitya) – sauf sans doute en ce qui concerne les noms propres – puisqu'il exprime des concepts formés à partir des individus, mais indépendants de leur existence individuelle. Les vaches constituant l'espèce bovine peuvent disparaître, la « bovinité » subsiste. Il est abusif, en ce cas, de traduire, comme on l'a fait souvent, nitya par « éternel », bien que dans cette théorie le mot soit opposé à ce qu'il est dans une autre d'après laquelle il est un produit (kārya) de chaque émission. En effet, il suffit de dire qu'il a une valeur permanente pour l'opposer au produit occasionnel de la phonation.

Dans le Mahābhāshya apparaissent les conceptions du dhvani et du sphaṭa appelées à jouer un grand rôle ultérieurement dans la philosophie du langage et dans

celle de la poétique. Le dhvani est le son ou la résonance du mot qui produit la perception acoustique. Le sphoṭa, littéralement « éclatement », est l'apparition à l'esprit de ce qui est à manifester par le son (dhvaniyanga), à savoir le sens du mot.

La spéculation philosophique sur le langage s'est amplifiée à partir du Mahābhāshya, spécialement chez Bhartṛhari, auteur du Vākyapadīya (v^e siècle). Ce traité « sur la phrase et le mot » comporte trois parties : sur le Verbe, la Parole en général (brahman), sur la phrase (vākya) et sur le mot (pada).

Le Brahman-Verbe est la forme concrète, sonore, du Brahman-Être suprême. Il consiste dans le texte du Veda, et il est symbolisé par la syllabe om, son fondamental. C'est là d'ailleurs une conception qui se trouve déjà dans la Maitryupanishad. Bhartṛhari assimile si bien le Brahman-Verbe à l'Être suprême qu'il promet le salut à qui aura la connaissance du premier. Le Brahman-Verbe est un, mais apparaît multiple par l'effet d'énergies (çakti) qui lui sont associées. À cet égard, il ressemble à l'Être suprême des grandes religions qui, sous l'influence de sa et de ses çakti, rêve le monde et le produit. La réalité ontologique fondamentale est donc Parole, mais la Parole est aussi Pensée et les idées de Bhartṛhari sont proches de la théorie du « rien que Pensée » (cinmātra) d'après laquelle le monde n'est qu'un rêve bien lié.

Ce rattachement du réel cosmique à une représentation explique sans doute que Bhartṛhari assimile le type et l'espèce. Le type (ākṛti) est la représentation psychique de l'espèce (jāti) qui répond elle-même à un ensemble d'existences concrètes. Mais, si l'existence concrète n'est fondée qu'en pensée et en parole correspondante, l'espèce se réduit à la conception qu'on s'en forme, donc au type.

La substance (dravya) à laquelle s'appliquent la pensée et le langage peut être le soi-même, la chose (vastu) et son être propre (svabhāva), le corps, la réalité (tattva), et elle est permanente (nitya), c'est-à-dire indépendante de la persistance des objets particuliers individuels de pensée et d'expression. La chose vraie (satyaṃ-vastu) est conçue avec des formes non vraies et le vrai est exprimé avec des mots qui sont des limitations (upādhi) non véritables. La réalité même (tattva) n'est pas directement représentée (avikalpita) à l'esprit, mais elle a pour lot une forme de représentation (vikalparūpa). Ce qu'on perçoit dans la représentation et désigne par la parole est donc à la fois irréel, puisque la représentation n'est pas l'objet représenté, et réel, puisque représentation et parole se réfèrent en dernière analyse non à l'individuel passager mais au général permanent.

Bhartṛhari développe la conception du sphoṭa déjà présente chez Patanjali. Pour lui le sphoṭa est dans la

parole l'élément porteur du sens. La parole est comparée à la lumière qui a la propriété d'être perçue et en même temps celle de faire percevoir. C'est au sphoṭa que la parole doit d'être comprise et de faire comprendre. Le son (dhvani) de la parole est de deux sortes : naturel (prākṛta) et modifié (vaikṛta). Il est l'agent de manifestation du sphoṭa qui, lui, manifeste à la conscience l'espèce (jāti) des choses dénommées par la parole, non pas directement les choses elles-mêmes.

Bhartṛhari distingue d'ailleurs nettement ce qui appartient au monde extérieur (alukika), et que nous appellerions objectif, et ce qui n'appartient pas au monde extérieur (alaukika), donc appartient au monde intérieur que nous nommons subjectif. Le monde objectif (qu'il existe d'une réalité ontologique plénière ou non) ne nous étant pas directement accessible, norce de jugement valide sur le dharma, la disposition générale des choses, est en fin de compte la tradition (āgama), plus sûre que l'inférence (anumāna). Celle-ci opère dans le domaine subjectif sur nos données individuelles et ne nous guide pas mieux que la main tâtonnante d'un aveugle dans les inégalités d'un chemin.

Quant à la connaissance acquise par le langage, elle a lieu dans les deux domaines objectif et subjectif. La langue, avec ses mots et ses formes, est une donnée pratique et extérieure, elle est objective et se prête à

l'analyse grammaticale. Mais la compréhension, la connaissance intérieure du message qu'elle transmet est du domaine subjectif et elle dépend non des mots séparés (pada) mais de la phrase (vākya). C'est la phrase et la phrase seule qui donne l'illumination, la pratibhā, qui est globale et ne s'analyse plus.

La poétique doit beaucoup à ces vues qui se retrouvent ou se discutent dans la Mīmāṃsā et le Nyāya. La poétique, dite Alaṅkāraśāstra, « enseignement sur les ornements du langage », a une vaste littérature propre en sanskrit mais aussi en tamoul, où les « ornements » s'appellent aṅi. En sanskrit, un des plus anciens et plus importants traités est le Kāvyaṅkāra de Bhāmaha (probablement vii^e siècle), venant après un traité d'art dramatique par Bharata, le Nāṭyaśāstra qui introduit déjà des notions de poétique générale. Daṇḍin avec son Kāvyaḍarṣa est un autre poéticien célèbre, qui passe pour être aussi l'auteur d'un traité parallèle en tamoul, le Daṇḍiyalaṅkāraṁ. Plusieurs auteurs kâçmîriens, Vāmana, Udbhaṭa, Rudraṭa, Ānandavardhana, Mammaṭa et nombre d'autres, principalement Abhinavagupta, ont largement développé et souvent renouvelé les théories. Au début du xiv^e siècle, un traité qui est en même temps un panégyrique du roi d'Andhra Pratāparudra, le Pratāparudrīya, par Vidyānātha, savamment commenté par Kumārasvāmin, a récapitulé l'ensemble des enseignements, comme l'a fait aussi, à la même

époque, le Sāhityadarpaṇa, de Viçvanātha.

Ces textes, dont le nombre et l'ampleur attestent l'importance attachée à la théorie de l'art poétique, ne se bornent pas à enseigner les diverses formes de compositions littéraires. La plupart d'entre eux traitent également d'esthétique philosophique. Ils recherchent les sources de l'émotion esthétique et les mécanismes de sa production et de sa transmission par les sons du langage, l'agencement du style et le rythme de l'expression.

L'émotion esthétique consiste dans la « saveur », le rasa, qui est un sentiment intérieur provoqué de l'extérieur par le poème, grâce à l'illumination (pratibhā) des vāsanā, marques laissées dans l'individualité psychique par des actes antérieurs. Elle exige donc le génie du poète mais aussi une aptitude préétablie du lecteur ou auditeur qui doit être sahr̥daya, « pourvu de cœur ». Le rasa suppose ainsi, pour trouver sa résonance dans le sujet, un état stable de sensibilité chez ce sujet (sthāyībhāva), état stable qui répond à une construction psychique (saṃskāra) par organisation des vāsanā. L'état émotionnel (bhāva) dans lequel s'appréhende le rasa est réalisé par un acte psychologique de création (bhāvanā) et grâce à des déterminants (vibhāva) tels que le héros, le lieu de l'action dramatique, etc., grâce aussi à des manifestations d'états émotionnels accessoires (anubhāva) tels qu'œillades et autres manifestations

significatives.

La saveur poétique est diverse. Elle est amoureuse, comique, pathétique, terrible, héroïque, angoissée, odieuse, merveilleuse ou sereine. Elle est véhiculée par le dhvani. Celui-ci, chez les poéticiens, n'est plus seulement le son de la parole. Il est un potentiel de suggestion (vyanjanā), un sens second derrière la signification première des paroles. C'est ce sens suggéré qui ne sera perçu que par le sujet devenu réceptif au fond de son être. La parole a, outre ses fonctions d'expression directe (abhidhā) et de suggestion, celle d'implication (lakṣhaṇā). Celle-ci consiste en ce que le sens direct étant inapplicable ou inadéquat, l'expression implique un complément logique. Par exemple l'expression : « hameau sur le Gange » implique que le hameau est sur la rive du Gange. Mais le sentiment esthétique tient surtout à la suggestion, à l'éveil intérieur de la résonance qu'est le dhvani, par-delà toute logique et toute signification mondaine objective.

Conclusion

L'Inde passe pour un pays de mystique et de mystère où tout serait fondé sur des dogmes religieux immémoriaux et irrationnels, transmis par une tradition aveuglément suivie. De fait, toutes les attitudes psychologiques possibles s'y rencontrent bien. D'autre part, il est vrai que les conceptions philosophiques ont le plus souvent une application pratique assidûment recherchée en vue de procurer des méthodes de bien-être spirituel et de salut, celui-ci consistant, dans l'idéal, à affranchir l'homme du monde phénoménal, à l'élever de l'existence contingente et dépendante à une essence inconditionnée et transcendante. Les philosophies, et aussi les sciences indiennes, ne sont pas désintéressées dans leurs fins ultimes. Mais, pour y parvenir, elles se livrent d'abord à la recherche fondamentale de la connaissance, sans laquelle on ne peut conduire aucune application pratique valable. Elles sont hantées tout entières par la logique et la démonstration rationnelle. Elles sont passionnées de discussion, voire de dispute. Elles se vouent à recenser et à classer les données dont elles peuvent disposer. En matière de science, les données de fait sont trop souvent insuffisantes, et c'est un rationalisme excessif parfois qui a conduit à s'en

contenter trop vite, dès qu'elles pouvaient être coordonnées en une représentation logique. En matière de philosophie, les données étant des concepts non sujets comme les faits naturels apparents à être infirmés par l'expérience, la spéculation est moins exposée à la ruine. La logique reste le critère majeur quoique insuffisant, mais la critique des arguments stimule la production intellectuelle et développe la dialectique. Dans les domaines qui échappent à l'observation empirique ou expérimentale, les philosophies indiennes constituent un libre effort de l'esprit, ardent, soutenu et poussé aux limites de sa puissance.

Dans les philosophies indiennes, les postulats inconscients que sont les idées reçues, les préjugés universels, les assertions de textes révévés peuvent bien être la base indûment admise des constructions les plus soucieuses de logique et de légitimité, mais quelle philosophie ne part que de la vérité ? Telles qu'elles sont, avec leur richesse, avec l'érudition et la maîtrise intellectuelle qu'elles déploient, avec les résultats grandioses, sinon vrais, qu'elles atteignent souvent, les philosophies de l'Inde représentent historiquement une des réalisations majeures de l'esprit humain.