Ananda K. Coomaraswamy

HINDOUISME & BOUDDHISME

Traduit de l'anglais par René Allar et Pierre Ponsoye

Avertissement de l'auteur de ce livre.....3
Abréviations des références.....4
I

L'Hindouisme.....5
Introduction.....8
Le Mythe.....11
Théologie et Autologie.....16
La Voie des Œuvres.....27
L'Ordre social.....35
II

Le Bouddhisme.....42
Introduction.....44
Le Mythe.....50
La Doctrine.....57
Courte biographie de A. K. Coomaraswamy.....77
Ouvrages de A. K. Coomaraswamy
traduits en français.....79

Avertissement de l'auteur de ce livre.

Les notes et références sont loin d'être complètes. Leur but est d'aider le lecteur à développer le contenu intelligible de nombreux termes qui ne pouvaient être pleinement expliqués à mesure qu'ils se présentaient, et de mettre l'étudiant à même de recourir à telle ou telle source. Dans le texte, les termes palis sont donnés sous leur forme sanscrite, mais dans les notes le pali est cité tel quel. Nous avons pris soin de collationner partout les sources bouddhiques et brahmaniques : peut-être eût-il été préférable de traiter le sujet dans son unité, sans faire la distinction entre le Bouddhisme et le Brahmanisme. En vérité, le temps vient où une Somme de la *Philosophia Perennis* devra être écrite, fondée impartialement sur toutes les sources orthodoxes, quelles qu'elles soient.

On a cité un bon nombre de parallèles platoniciens et chrétiens importants, d'abord afin de mieux faire ressortir, grâce à des contextes plus familiers, l'enseignement de certaines doctrines hindoues, et ensuite pour montrer que la *Philosophia Perennis* (*Sanâtana Dharma, Akaliko Dhammo*), est partout et toujours identique à elle-même. Ces citations ne constituent pas une contribution à l'histoire littéraire. Elles ne prétendent pas non plus suggérer qu'il y ait eu des emprunts de doctrines ou de symboles dans un sens ou dans l'autre, ni qu'il y ait eu des sources indépendantes d'idées analogues, mais qu'il y a un héritage commun issu d'une époque bien antérieure à nos textes, que saint Augustin appelle « la sagesse qui n'a pas été faite, mais qui est maintenant telle qu'elle fut toujours et telle qu'elle sera à jamais » (*Conf*. IX. 10). Comme le dit justement Lord Chalmers au sujet des parallèles auxquels donnent lieu le Christianisme et le Bouddhisme. « il n'est pas ici question d'emprunts d'une croyance à une autre ; la parenté est plus profonde que cela » (*Buddha's Teachings*, HOS. 37, 1932, p. XX).

Abréviations des références.

RV., *Rig Vêda Samhitâ*. - TS., *Taittirîya Samhitâ* (Yajur Vêda Noir). AV., *Atharva Vêda Samhitâ*. - TB., PB., SB., AB., KB., JB., JUB., les *Brâhmanas*, soit respectivement *Taittirîya, Panchavimsha, Shatapatha, Aitarêya, Kaushîtaki, Jaiminîya, Jaiminîya Upanishad*. - AA., TA., SA., les *Aranyakas*, soit respectivement *Aitarêya, Taittirîya et Shankhâyana*. - BU., CU., TU., Ait., KU., MU., *Prash., Mund., Ishâ*., les *Upanishads*, respectivement *Brihadâranyaka, Chândogya, Taittirîya, Aitarêya, Katha, Maitri, Prashna, Mundaka et Ishâvâsya*. - BD., *Brihad Dêvatâ*. - BG., *Bhagavad Gîtâ*. - Vin., *Vinaya Pitaka*. - A., M., S., les *Nikâyas*, respectivement *Angutara, Majjhima* et *Samyutta*. - Sn., *Sutta Nipâta*. - DA., *Sumangala Vilâsinî*. - DH., *Dhammapada*. - DHA., *Dhammapada Atthakathâ*. - Itiv., *Itivuttaka*. - Vis., *Visuddhi Magga*. - Mil., *Milinda Panho*. - BC., *Buddhacharita*. HJAS., *Harvard Journal of Asiatic Studies*. - JAOS., *Journal of the American Oriental Society*. - NIA., *New Indian Antiquary*.- IHQ., *Indian Historical Quarterly*. - SBB., *Sacred Books of the Buddhists*. - HOS., *Harvard Oriental Series*. - SBE., *Sacred Books of the East*.

Uttishthata jâgrata prâpya varân nibodhata (KU. III. 14). *Yê sutta tê pabbujjatha* (Itiv., p. 41).

I

L’Hindouisme

Diu heilige schrift ruofet alzemâle dar ûf, daz der mensche sîn selbes ledic werden sol. Wan als vil dû dînes selbes ledic bist, als vil dû dînes selbes gewaltic, und as vîl dû dînes selbes gewaltic bist, als vil dû dînes selbes eigen, und als vil als dû dîn eigen bist, als vil ist got dîn eigen und allez, daz got ie geschuof.

Meister Eckhart (éd. Pfeiffer, p. 598)

La Sainte Écriture insiste partout sur le fait que l'homme doit se détacher de lui-même. C'est seulement dans la mesure où tu te détaches de toi-même que tu es maître de toi. C'est dans la mesure où tu es maître de toi que tu te réalises toi-même. Et c'est dans la mesure où tu te réalises que tu réalises Dieu et tout ce qu'il crée à jamais.

Introduction

Le Brahmanisme ou Hindouisme est la plus ancienne des religions ou plutôt la plus ancienne des disciplines métaphysiques dont nous avons une connaissance complète et précise par des sources écrites et, pour les deux derniers millénaires, par des documents iconographiques. Elle est aussi - et peut-être la seule - une discipline qui survit dans une tradition intacte, vécue et comprise aujourd'hui par des millions d'hommes, dont certains sont des paysans, d'autres des hommes instruits, parfaitement capables d'exposer leur foi, aussi bien dans une langue européenne que dans leur propre langue. Néanmoins, bien que les écrits anciens et récents ainsi que les pratiques rituelles de l'Hindouisme aient été étudiés par des érudits européens depuis plus d'un siècle, il serait à peine exagéré de dire que l'on pourrait parfaitement donner un exposé fidèle de l'Hindouisme sous la forme d'un démenti catégorique à la plupart des énoncés qui en ont été faits, tant par les savants européens que par les Hindous formés aux modernes façons de penser sceptiques et évolutionnistes.

Par exemple, on remarquera d'abord que la doctrine védique n'est ni panthéiste, ni polythéiste. Elle ne constitue pas non plus un culte des puissances de la Nature, sinon dans le sens de *Natura naturans est Deus*, où lesdites puissances ne sont rien d'autre que les noms des actes divins. Le *karma* n'est pas le « sort », sinon dans le sens orthodoxe de caractère et de destin, inhérents aux choses créées elles-mêmes, qui, correctement entendus, déterminent leur vocation. *Mâyâ* n'est pas l'« illusion », mais représente plutôt la « mesure » maternelle et, les moyens essentiels de la manifestation d'un monde d'apparences fondé sur la quantité, apparences par lesquelles nous pouvons être illuminés ou égarés selon le degré de notre propre maturité. La notion de « réincarnation », au sens ordinaire d'une renaissance sur la terre d'individus défunts, représente seulement une erreur de compréhension des doctrines de l'hérédité, de la transmigration et de la régénération. Les six *darshanas* de la « philosophie » sanscrite postérieure ne sont pas autant de « systèmes » s'excluant réciproquement, mais, comme le signifie leur nom, autant de « points de vue » qui ne se contredisent pas plus que ne font entre elles la botanique et les mathématiques. Nous nierons également qu'il existe dans l'Hindouisme quoi que ce soit d'unique, rien qui lui soit particulier, hors la teinte locale et les adaptations sociales auxquelles on doit s'attendre ici-bas, où rien n'est connu qu'à la mesure du connaissant.

La tradition hindoue est l'une des formes de la *Philosophia Perennis*, et, comme telle, incarne les vérités universelles dont aucun peuple ni aucune époque ne saurait revendiquer la possession exclusive. C'est pourquoi un Hindou est parfaitement désireux de voir ses Écritures utilisées par d'autres

hommes à titre de « preuves extrinsèques et valables » de la vérité que ces derniers connaissent aussi. Bien plus, un Hindou soutiendrait que ces cimes sont le seul lieu où un accord des différentes formes peut être effectivement réalisé.

Ceci dit, nous allons tenter d'établir de façon positive les fondements de la doctrine. Non pas toutefois, comme on le fait d'habitude, d'après la « méthode historique », qui obscurcit la réalité plutôt qu'elle ne l'éclaire, mais en partant d'un point de vue strictement orthodoxe, tant en ce qui concerne les principes que leurs applications. Nous nous efforcerons de parler avec la précision la plus « mathématique », mais sans jamais user de termes de notre propre cru, et sans jamais avancer une affirmation pour laquelle l'autorité scripturaire ne pourrait être citée par chapitre et verset. De la sorte, notre façon de procéder sera elle-même typiquement hindoue.

Nous ne pouvons tenter d'examiner l'ensemble des textes sacrés, car cela reviendrait à faire l'histoire littéraire de l'Inde, à propos de laquelle il est impossible de dire où finit le sacré et où commence le profane, car les chants des bayadères et des bateleurs eux-mêmes sont les hymnes de « Fidèles d'Amour ». Nos sources commencent avec le Rig-Vêda (vers 1200 ou davantage avant J-C.) et ne finissent qu'avec les très modernes traités vaishnavas, shaivas et tantras. Nous devons cependant mentionner spécialement la *Bhagavad-Gîtâ*, qui est probablement l'œuvre isolée la plus importante qui ait jamais été composée dans l'Inde. Ce livre de dix-huit chapitres n'est pas, comme on l'a dit parfois, l'œuvre d'une « secte ». Il est étudié partout et souvent récité journellement de mémoire par des millions d'Hindous de toutes croyances. On peut le considérer comme un abrégé de toute la doctrine védique telle qu'on la trouve dans les premiers livres, Védas, Brâhmanas et Upanishads. Étant ainsi le fondement de tous leurs développements ultérieurs, il peut être regardé comme le foyer même de toute la spiritualité hindoue. On a dit justement, à propos de la *Bhagavad-Gîtâ*, que, de tous les textes sacrés de l'humanité, il n'en est probablement pas d'autre qui soit à la fois « aussi grand, aussi complet et aussi court ». Il faut ajouter que les personnages apparemment historiques de Krishna et d'Arjuna doivent être identifiés avec l'Agni et l'Indra mythiques.

Le Mythe

Comme le fait la Révélation (*shruti*) elle-même, nous devons commencer par le Mythe (*itihâsa*), la vérité pénultième, dont toute expérience est le reflet temporel. La validité du récit mythique se situe hors du temps et de l'espace ; elle vaut partout et toujours. De même dans le Christianisme les paroles « au commencement Dieu créa » et « par Lui toutes choses ont été faites » reviennent à dire, nonobstant les millénaires qui les séparent historiquement, que la création a eu lieu lors de la « naissance éternelle » du Christ. « Au commencement » (*agrê*), ou plutôt « au sommet », signifie « dans le principe », de même que, dans les contes, « il était une fois » ne veut pas dire « une fois seulement », mais « une fois pour toutes ». Le Mythe n'est pas une « invention poétique », dans le sens que l'on donne aujourd'hui à ces mots. Par contre, du fait même de son universalité, il peut être exposé et avec une égale authenticité, selon de nombreux points de vue différents.

Dans cet éternel commencement, il n'y a que l'Identité Suprême de « Cet Un » (*tad êkam*)[1], sans distinction d'être et de non-être, de lumière et de ténèbres, ou encore sans séparation du ciel et de la terre. Le Tout est alors contenu dans le Principe, que l'on peut désigner par les noms de Personnalité, Ancêtre, Montagne, Dragon, Serpent sans fin. Relié à ce principe comme fils ou comme frère puîné - comme *alter ego* plutôt que comme principe distinct - apparaît le Tueur de Dragon, né pour supplanter le Père et prendre possession du Royaume, et qui en distribuera les trésors à ses séides[2]. Car, s'il doit y avoir un monde, il faut que la prison soit détruite et ses potentialités libérées. Cela peut se faire, soit avec la volonté du Père, soit contre sa volonté. Le Père peut « choisir la mort en faveur de ses enfant[3] », ou bien les Dieux peuvent lui imposer la passion et faire de lui leur victime sacrificielle[4]. Ce ne sont pas là des doctrines contradictoires, mais des façons différentes d'exposer une seule et même histoire. En réalité, le Tueur et le Dragon, le sacrificateur et la victime sont *Un* en esprit derrière la scène, où il n'y a pas de contraires irréductibles, tandis qu'ils sont ennemis mortels sur le théâtre où se déploie la guerre perpétuelle des Dieux et des Titans[5].

---

[1] RV., X, 129,1-3; TS., VI, 4, 8, 3 ; JB., III, 359; SB., X, 5, 3, 1, 2.
[2] RV., X, 124, 4.
[3] RV., X, 13, 4. « Ils ont fait de *Brihaspati* le Sacrifice, Yama a réparti son propre corps aimé ».
[4] RV., X, 90, 6-8. « Ils ont fait du Premier-Né leur victime sacrificielle ».
[5] Le mot *dêva*, comme ses analogues θεος, *deus*, peut être employé au singulier pour « Dieu » ou au pluriel pour « dieux », souvent pour « Anges » ou « Demi-dieux », de même que nous disons « Esprit » en entendant le Saint-Esprit, alors que nous parlons également d'« esprits » et notamment d'« esprits malins ». Les « Dieux » de Proclus sont les « Anges » de Denys. Ceux qu'on peut appeler les « grands Dieux » sont les Personnes de la Trinité, Agni, Indra-Vâyu, Âditya, ou Brahmâ, Shiva, Vishnu, que l'on ne doit distinguer, et encore pas toujours nettement,

Dans chaque cas, le Père-Dragon reste un Plérome, pas plus diminué par ce qu'il exhale qu'accru par ce qu'il inhale. Il est la Mort dont dépend notre vie[6] ; à la question : « La Mort est-elle une ou multiple ? » la réponse est « Un en tant qu'il est là-bas, mais multiple en tant qu'il est ici, dans ses enfants[7] ». Le Tueur de Dragon est notre ami ; le Dragon doit être pacifié et rendu ami[8].

La passion est à la fois un épuisement et un démembrement. Le Serpent sans fin, qui demeurait invincible tant qu'il était l'Abondance une[9], est disjoint et démembré comme un arbre que l'on abat et que l'on coupe en rondins[10]. Car le Dragon, comme nous allons le voir maintenant, est aussi l'Arbre du Monde, et il y a là une allusion au « bois » dont est fait le monde par le Charpentier[11]. Le Feu de la Vie et l'Eau de la Vie (Agni et Soma, le Sec et l'Humide), tous les Dieux, tous les êtres, les sciences et les biens, sont dans l'étreinte du Python, qui, en tant que « Constricteur » (*namuchi*), ne les relâchera pas tant qu'il ne sera pas frappé et réduit à s'entrouvrir et à palpiter[12]. De ce Grand Être, comme d'un feu abattu et fumant, sont exhalés les Écritures, le Sacrifice, les mondes et tous les êtres[13], le laissant épuisé de ce qu'il contenait et semblable à une dépouille vide[14]. Il en est de même de l'Ancêtre quand il a émané ses enfants, il est vidé de ses possibilités de manifestation, et tombe relaxé[15], vaincu par la Mort[16], bien qu'il doive survivre à cette épreuve[17]. Les positions sont alors renversées , car le Dragon igné ne sera pas détruit et ne peut l'être, mais entrera dans le Héros, à la question duquel : « Quoi donc, me consumerais-tu? » il répond : « Je vais plutôt t'attiser (éveiller, raviver), afin que tu puisses manger[18]. » L'Ancêtre, dont les enfants sont comme des pierres dormantes et inanimées, se dit : « Entrons en eux pour les éveiller » ; mais, tant qu'il est un, il

---

que par rapport à leurs fonctions et leurs sphères d'opération. Les *mixtæ personæ* des entités duelles Mitrâvarunau et Agnêndrau sont la forme du Sacerdoce et de la Royauté in divinis ; leurs sujets, les « dieux multiples », sont les Maruts ou les Vents. Leurs équivalents en nous sont respectivement le Souffle immanent et central, désigné souvent comme Vâmadéva, souvent comme l'Homme Intérieur ou le Soi immortel, et les Souffles, ses dérivés et « sujets », autrement dit les facultés de voir, d'entendre, de penser, etc., dont notre « âme » élémentaire est un composé homogène, de même que notre corps est composé de parties fonctionnellement distinctes, mais agissant à l'unisson. Les Maruts et les Souffles peuvent agir par obéissance au principe qui les gouverne, ou se rebeller contre lui. Tout ceci est bien entendu un énoncé très simplifié. Cf. n. 35, p. 50.

[6] SB., X, 5, 2, 13.

[7]

[8] Sur l'« amitié à susciter » entre le Varunya Agni et le Soma qui, autrement, pourraient détruire le sacrificateur, voir AB., III, 4 et TS., V, 1, 5, 6 et VI, 1, 11.

[9] TA., V, 1, 3 ; MU., 11, 6 (a).

[10] RV., I, 32.

[11] RV., X, 31, 7 ; X, 81, 4 ; TB., 11, 8, 9, 6 ; cf. RV., X, 89, 7 ; TS., VI, 4, 7, 3.

[12] RV., 1, 54, 5, *chvasanasya... chushnasya* ; V, 29, 4, *chvasantam dânavam* ; TS., II, 5, 2, 4, *janjabhyamânâd agnîshomau nirakrâmatâm* ; cf. SB., I, 6, 3, 13-15.

[13] BU., IV, 5, 11, *mahato bhûtasya... êtânî sarvâni nihshvasitâni* ; MU., VI, 32, etc. « Car toutes choses sont issues d'un seul être » (Bœhme, *Sig. Rer.*, XIV, 74). Également dans RV., X, 90.

[14] SB., 1, 6, 3, 1.5, 16.

[15] « Il est dépourvu d'attaches, *vyasransata*, c'est-à-dire non lié, ou disjoint, de telle sorte que, ayant été sans jointures, il est articulé, ayant été un, il est divisé et vaincu, comme Makha (TA., 1, 3) et Vritra (originellement sans jointures, RV., IV, 19, 3, mais désunis, I, 32, 7). Pour la « chute » et la restauration de Prajâpati, voir SB., I, 6, 3, 35 et passim ; PB., IV, 10, 1 et passim ; TB., 1, 2, 6, 1 ; AA., III, 2, 6, etc. C'est par référence à sa « division » que, dans KU., V, 4, la déité (*dêhin*) immanente est dite « dépourvue d'attaches » (*visransamâna*) ; car il est un en soi-même, mais multiple en tant qu'il est dans ses enfants (SB., X, 5, 2, 16), à partir desquels il ne peut pas facilement se réunir (voir note 21).

[16] SB., X, 4, 4, 1.

[17] PB., VI, 5, 1 (Prajâpati) ; cf. SB., IV, 4, 3, 4 (Vritra).

ne peut le faire, c'est pourquoi il se divise en pouvoirs de perception et de «consommation», et il étend ces pouvoirs depuis sa retraite secrète dans la caverne du cœur jusqu'à leurs objets, à travers les portes des sens, en pensant : « Mangeons ces objets ». Ainsi « nos » corps sont mis en possession de la conscience, l'Ancêtre étant leur moteur[19]. Et, du fait que ce sont les Dieux Multiples ou les Mesures Multiples du Feu dans lesquels il s'est ainsi divisé, qui constituent « nos » énergies et « nos » pouvoirs, on peut dire de la même façon que «les Dieux sont entrés dans l'homme, qu'ils ont fait d'un mortel leur demeure[20] ». Sa nature passible est devenue maintenant la « nôtre », et, à partir de cet état, il ne peut pas aisément se rassembler ou se restituer lui-même, dans sa pleine et entière unité[21].

Nous sommes dès lors la pierre d'où peut être tirée l'étincelle, la montagne sous laquelle Dieu gît enseveli, la peau de serpent écailleuse qui le cache, et l'huile pour sa flamme. Que sa retraite soit devenue une caverne ou une maison présuppose la montagne ou les murs qui l'enclosent, *verborgen* (*nihito guhâyâm*) et *verbaut*. « Tu » et « Je » sont la prison psycho-physique, le Constricteur où le Premier Principe a été absorbé afin que « nous » puissions pleinement être. Car, comme cela nous est constamment enseigné, le Tueur de Dragon dévore sa victime, l'avale et la boit jusqu'à la dernière goutte. Grâce à ce repas eucharistique il prend possession des trésors et des pouvoirs du Dragon premier-né, et il devient ce qu'il était. On peut citer, de fait, un texte remarquable où notre âme composite est appelée la « montagne de Dieu », et où il est dit que celui qui comprendra cette doctrine absorbera de la même façon son propre mal, son adversaire haïssable[22]. Cet « adversaire » n'est, bien

---

[18] TS., II, 4, 12, 6. La nourriture est, d'une façon tout à fait littérale, consumée par le Feu digestif. Ainsi, quand on annonce un repas rituel, on dit : « Allume le Feu »... ou « Viens au festin », en manière de *benedicite*. Chose digne de remarque, tandis que l'on désigne habituellement le Soleil ou l'Indra solaire comme le « Personnage dans l'œil droit », on peut tout aussi bien dire que c'est Chushna (le Consumeur) qui est frappé et qui, lorsqu'il tombe, entre dans l'œil comme dans sa pupille, ou que Vritra devient l'œil droit (SB., III, 1, 3, 11, 18). C'est une des nombreuses modalités par lesquelles « Indra est maintenant ce que Vritra était ».

[19] MU., II, 6 ; cf. SB., III, 9, 1, 2 et JUB., I, 46, 1-2. « Celui qui meut », comme dans *Paradiso*, I, 116. *Questi nef cor mortali è permotore*. Cf. Platon, Lois, 898 C.

[20] AV., XI, 8, 18 ; cf. SB., II, 3, 2, 3 ; JUB., I, 14, 2, *mayy êtâs sarvâ dêvatâh*. Cf. KB., VII, 4 *imê purushê dêvatâh*; TS., V I, 1, 4, 5, *prânâ vai dêvâ... têshu paroksham juhoti* (« Les Dieux dans cet homme... Ils sont les Souffles... en eux il sacrifie en mode transcendant »).

[21] TS., V, 5, 2, 1. *Prajâpatih prajâ srishtwâ prênânu pravishat, tâbhyâm punar sambhavitum nâshaknot* ; SB., I, 6, 3, 36, *sa visrastaih parvabhih na shashâka samhâtum*.

[22] AA., II, 1, 8. Cf. Platon, *Phèdre*, 250 C ; Plotin, *Ennéades*, IV, 8, 3 ; Maître Eckhart (« hat gewonet in uns verborgenliche », Pfeiffer, p. 593) ; Henry Constable (« Enseveli en moi, jusqu'à ce qu'apparaisse mon âme »). Saint Bonaventure assimilait de même *mons* et *mens* (*De dec, preceptiis, II, ascendere in montem, id est, in eminentiam mentis*) ; cette image traditionnelle, que l'on doit, comme beaucoup d'autres, faire remonter au temps où « caverne » et « habitation » étaient une seule et même chose, est sous-entendue dans les symboles familiers de la mine et de la recherche du trésor enfoui (MU., VI, 29, etc.). Les pouvoirs de l'âme (*bhutâni*, terme qui signifie également « gnômes ») au travail dans la montagne-esprit, sont les prototypes des nains mineurs qui protègent la « Blanche-Neige »-Psyché quand elle a mordu dans le fruit du bien et du mal et tombe dans son sommeil de mort, où elle demeure jusqu'à ce que l'Éros divin la réveille, et que le fruit tombe de ses lèvres. Qui a jamais compris le Mythe scripturaire en reconnaîtra les paraphrases dans tous les contes de fées du monde, qui n'ont pas été créés par le « peuple », mais hérités et fidèlement transmis par lui à ceux à qui ils étaient originellement destinés. L'une des erreurs majeures de l'analyse historique et rationnelle est de supposer que la « vérité » et la « forme originale » d'une légende peuvent être séparés de ses éléments miraculeux. C'est dans le merveilleux même que réside la vérité : *το θαυμαζειν, ου γαρ αλλη αρχη φιλοσοφιας η αυτη*, Platon, *Théétète*, 155D. Même pensée chez Aristote, qui ajoute, *διο και ο φιλομθος φιλοσοφος πως εστιν ο γαρ μυθος συγκειται εκ θαυμασιων* « Ainsi l'amoureux

entendu, rien d'autre que notre moi. On saisira la pleine signification du texte lorsque nous aurons dit que le mot *giri*, « montagne », dérive du mot *gir*, engloutir. Ainsi Celui en qui nous étions prisonniers est devenu notre prisonnier ; il est l'Homme Intérieur submergé et caché par notre Homme Extérieur. C'est à Lui maintenant de devenir le Tueur de Dragon. Dans cette guerre de la Divinité et du Titan, livrée désormais en nous, où nous sommes « en guerre avec nous-mêmes[23] », sa victoire et sa résurrection seront également les nôtres, si nous savons Qui nous sommes. C'est à Lui maintenant de nous boire jusqu'à la dernière goutte, et à nous d'être son vin.

On a compris que la déité est implicitement ou explicitement une victime volontaire. Ceci est reflété dans le Rite humain, où le consentement de la victime, qui a dû être humaine à l'origine, est toujours assuré suivant les formes. Dans l'un ou l'autre cas, la mort de la victime est aussi sa naissance, en accord avec la règle infaillible qui veut que toute naissance ait été précédée d'une mort. Dans le premier cas il y a naissance multiple de la déité dans les êtres vivants, dans le second ils renaissent en elle. Mais, même ainsi, il est reconnu que le sacrifice et le démembrement de la victime sont des actes de cruauté, voire de perfidie[24]. C'est là le péché originel (*kilbisha*) des Dieux, auquel tous les hommes participent du fait même de leur existence distincte et de leur façon de connaître en termes de sujet et d'objet, de bien et de mal, et auquel l'Homme Extérieur doit d'être exclu d'une participation directe[25] à « ce que les Brâhmanes entendent par Soma ». Les formes de notre « connaissance », ou plutôt de notre « opinion » (*avidyâ*) ou de notre « art » (*mâyâ*), le démembrent chaque jour. Une expiation pour cette *ignorantia divisiva* est fournie dans le Sacrifice, où, par le renoncement à lui-même de celui qui l'offre, et par la restitution de la déité démembrée dans son intégrité et sa plénitude premières, la multitude des « soi » est réduite à son Principe unique. Il y a ainsi multiplication incessante de l'Un inépuisable et unification incessante de l'indéfinie Multiplicité. Tels sont les commencements et les fins des mondes et des individus, produits d'un point sans lieu ni dimensions, d'un présent sans date ni durée, accomplissant leur destinée, et, après leur temps achevé, retournant « chez eux », dans la Mer ou le Vent où leur vie prit origine, affranchis par là de toutes les limitations inhérentes à leur individualité temporelle[26].

---

des mythes, qui sont des concentrés de prodiges, est du même coup un amoureux de sagesse ». (Métaphysique, 982 B). Le Mythe incarne la plus haute approximation de la vérité absolue qui puisse se traduire en paroles.

[23] BG., VI, 6 ; cf. S., 1, 57 = Dh., 66 ; A., 1, 149; Rûmî, *Mathnawî*, 1, 267, f.

[24] TS., II, 5, 1, 2 ; II, 5, 3, 6 ; cf., VI, 4, 8, 1 ; SB., I, 2, 3, 3 ; III, 9, 4, 17 ; XII, 6, 1, 39, 40 ; PB., XII, 6, 8, 9 ; Kaus. Up., III, 1, etc. ; cf. Bloomfield dans *JAOS*., XV, 161.

[25] TS., II, 4, 12, 1, AB., VII, 28.

[26] Pour le retour des « Fleuves » vers la « Mer » où leur individualité se perd, de sorte que l'on parle seulement de la mer : CU., VI, 10, 1 ; Prashna UP., VI, 5, Mund. Up., III, 2, 8 ; A., IV, 198 ; Udâna, 55, et de même Lao Tseu, *Tao Te King*, XXXII ; Rûmî, *Mathnawî*, VI, 4052, Maître Eckhart (dans Pfeiffer, p. 314), tout à l'effet que « Wenn du das Tröpflein wist im grossen Meere nennen, Den wirst du meine Seel'im grossen Gott erkennen » (Angeles Silesius, *Cherubinische Wandersmann*, II, 15) ; « e la sua volontate è nostra pace ; ella è quel mare, al quai tutto se move » (Dante, *Paradiso* III, 85, 86).
Pour le « retour » (en Agni), RV., I, 66, 5, V, 2, 6) ; (en Brahma), MU., VI, 22: (dans la « Mer »), Prashna Up., VI, 5 ; (dans le Vent), RV., X, 16, 3 ; AV., X, 8, 16 (ainsi que Katha Up., IV, 9 ; BU, I, 5, 23) ; JUB., III, 1, 1, 2, 3, 12 ; CU., IV, 3, 1-3 ; (vers le *summum bonum*, fin dernière de l'homme), S., IV, 158 ; Sn., 1074-6 ; Mil. 73 ; (vers notre Père), Luc, 15, 11 f.

Théologie et Autologie

Le Sacrifice (*yajna*) dont il s'agit est une répétition mimée et rituelle de ce que firent les Dieux au commencement ; il constitue à la fois un péché et une expiation. Nous ne comprendrons pas le Mythe tant que nous n'aurons pas accompli le Sacrifice, ni le Sacrifice avant d'avoir compris le Mythe. Mais, avant que nous puissions tenter de comprendre l'opération, il faut se demander Qui est Dieu et Qui nous sommes.

Dieu est une essence sans dualité (*adwaita*), ou, comme certains le soutiennent, sans dualité mais non sans relations (*vishishtâdwaita*). Il ne peut être appréhendé qu'en tant qu'Essence (*asti*)[27], mais cette Essence subsiste dans une nature duelle (*dwaitîbhâva*)[28], comme être et comme devenir. Ainsi, ce que l'on appelle la Plénitude (*kritsnam, pûrnam, bhûman*) est à la fois explicite et non explicite (*niruktânirukta*), sonore et silencieux (*shabdâshabda*), caractérisé et non caractérisé (*saguna, nirguna*), temporel et éternel (*kâlâkâlâ*), divisé et indivisé (*sakalâkala*), dans une apparence et hors de toute apparence (*mûrtâmûrta*), manifesté et non manifesté (*vyaktâvyakta*), mortel et immortel (*martyâmartya*) et ainsi de suite. Quiconque le connaît sous son aspect prochain (*apara*), immanent, le connaît aussi sous son aspect ultime (*para*), transcendant[29]. Le Personnage qui se tient dans notre cœur, mangeant et buvant, est aussi le Personnage dans le Soleil[30]. Ce soleil des hommes, cette Lumière des lumières[31], que « tous voient mais que peu connaissent en esprit[32] », est le Soi Universel (*âtman*) de toutes les choses mobiles et immobiles[33]. Il est à la fois dedans et dehors (*bahir antach cha bhûtânâm*) mais

---

[27] KU., VI, 13; MU., IV, 4, etc.

[28] SB., X, 1, 4, 1 ; BU., II, 3 ; MU., VI, 15, VII, 11. On ne trouve aucune trace de Monophysisme ou de Patripassianisme dans le prétendu « monisme » du Vêdânta, la « non-dualité » étant celle de deux natures unies sans composition.

[29] MU., VI, 22 ; Prash. Up., V, 2.

[30] BU., IV, 4, 22, 24; Taitt. Up., III, 10, 4 ; MU., VI, 1, 2.

[31] RV., I, 146, 4 ; cf. Jean, I, 4 ; RV., 1, 113, I ; BU., IV, 16 ; Mund. Up., II, 2, 9 ; BG., XIII, 16.

[32] AV., X, 8, 14 ; cf. Platon, *Lois*, 898 D.

[33] RV., I, 115, 1., 8 ; VII, 101, 6 ; AV., X, 8, 44; AA., III, 2, 4. L'autologie (*âtmâ-jhâna*) est le thème fondamental de l'Écriture ; mais il faut comprendre que cette connaissance du Soi diffère de toute connaissance empirique de l'objet en ce que notre Soi est toujours le sujet et ne peut jamais devenir l'objet de la connaissance ; en d'autres termes, toute définition du Soi ultime doit se faire par négation.

Âtman (racine *an*, respirer, cf. *ατμος, αυτμη*) est en premier lieu l'Esprit, principe lumineux et pneumatique, et comme tel, souvent assimilé au Vent (*vdyu, vâta*, racine *vâ*, souffler) de l'Esprit qui « souffle où il veut » (*yathâ vasham charati*, RV., X,168, 4 et Jean, III, 8). Etant l'essence ultime de toutes choses, *âtman* acquiert le sens secondaire de « moi », compte non tenu du plan de référence, qui peut être corporel, psychique ou spirituel, de sorte que, en face de notre Soi réel, l'Esprit en nous-mêmes et dans toutes choses vivantes, il y a le « moi », de qui nous parlons quand nous disons « je » ou « tu », signifiant cet homme ou celui-ci, Un Tel. En d'autres

sans discontinuité (*anantarama*) ; il est donc une présence totale, indivise dans les choses divisées[34]. Il ne vient de nulle part, il ne devient qui que ce soit[35], mais il se prête seulement à toutes les modalités possibles d'existence[36].

Il est d'usage de traiter la question de ses noms Agni, Indra, Prajâpati, Shiva, Brahmâ, Mitra, Varuna, etc., de la façon suivante :« ils le nomment multiple, lui qui, en réalité, est un[37] » ; « tel il paraît, tel il devient[38] » ; « il prend les formes que se représentent ceux qui l'adorent[39] ». Les noms trinitaires, Agni, Vâyu et Âditya ou Brahmâ, Rudra et Vishnu, « sont les plus hautes personnifications du suprême, de l'immortel et de l'informel Brahma... Leur devenir est une naissance l'un de l'autre, ils sont des participations à un Soi commun défini par ses différentes opérations... Ces personnifications sont appelées à être contemplées, célébrées, et, en dernier lieu, désavouées. Car c'est par leur moyen que l'on s'élève de plus en plus haut dans les mondes ; mais, là où tout finit, on atteint la simplicité de la Personne[40] ». De tous les noms et de toutes les formes de Dieu, la syllabe monogrammatique *Om*, qui totalise les sons et la musique des sphères chantée par le Soleil résonnant, est le meilleur. La validité de ce symbole sonore est exactement la même que celle du symbole plastique de l'icône. Ils sont l'un et l'autre des supports de contemplation (*dhiyâlamba*). La nécessité de tels supports découle du fait que ce qui est imperceptible à l'œil ou à l'oreille ne peut être saisi objectivement tel qu'il est en lui-même, mais seulement dans une similitude. Le symbole doit, bien entendu être adéquat, et ne saurait être choisi au hasard. On infère (*avêshyati, âvâhayati*) l'invisible dans le visible, le non-entendu dans l'entendu.

---

termes, il y a les deux en nous, l'Homme Extérieur et l'Homme Intérieur, l'individualité psychique et physique, et la Personne véritable. C'est donc en accord avec le contexte que nous devons traduire. Du fait que le mot *âtman*, employé en mode réfléchi, ne peut être rendu que par « soi », nous nous en sommes tenu partout à la version « soi » en distinguant le Soi du soi par une majuscule, comme on le fait communément. Mais il doit être clairement entendu que la distinction est en réalité entre « esprit » (*πνευμα*) et « âme » (*φυχη*) au sens paulinien. Il est vrai que ce « Soi » ultime, « ce Soi immortel du soi », est identique à l'« âme de l'âme » *(φυχη φυχης*) de Philon, et à l' « âme immortelle » de Platon posée comme distincte de l'« âme mortelle », et que maint traducteur rend *âtman* par « âme » ; mais, bien qu'il y ait des contextes où « âme » est mis pour « esprit » (cf. Guillaume de Saint-Thierry, *Epistola ad Fratres de Monte Dei*, ch. XV), il devient dangereusement trompeur, par suite de nos notions courantes de « psychologie », de parler du Soi ultime et universel comme d'une « âme ». Ce serait, par exemple, une très grande méprise que de supposer que, quand un « philosophe » tel que Jung parle de « l'homme à la recherche d'une âme », cela puisse avoir quelque rapport avec la recherche hindoue du Soi, ou avec ce dont il s'agit dans l'exhortation *Γνωθι σεαυτον*. Le « soi » de l'empiriste est, pour le métaphysicien, tout comme le reste de ce qui nous entoure, « non mon Soi ».

Des deux « soi » dont il s'agit, le premier est né de la femme, le second du Sein Divin, du feu sacrificiel ; et quiconque n'est pas ainsi « né de nouveau » ne possède effectivement que ce moi mortel né de la chair et qui doit finir avec elle (JB., I, 17 ; cf. Jean, III, 6 ; Gal., VI, 8 ; I Cor., 15, 50, etc.). De là dans les Upanishads et le Bouddhisme les questions fondamentales : « Qui es-tu ? » et « Par quel soi » l'immortalité peut-elle être atteinte ? La réponse étant : uniquement par ce Soi qui est immortel ; les textes hindous ne tombent jamais dans l'erreur de supposer qu'une âme qui a eu un commencement dans le temps puisse être immortelle ; et, à la vérité, nous ne voyons pas que les Évangiles chrétiens aient mis nulle part en avant une doctrine aussi irrecevable.

[34] BG., XIII, 15, 16; XVIII, 20.
[35] KU., II, 18; cf. Jean, 3, 18.
[36] BU., IV, 4, 5.
[37] RV., X, 145 ; cf. III, 5, 4 ; V, 3, 1.
[38] RV., V, 44, 6.
[39] *Kailayamâlai* (voir *Ceylon National Review*, n° 3, 1907, p. 280).
[40] *Nirukta*, VII, 4 ; *Brihad Dêvatâ*, I, 70-74; MU., IV, 6.

Mais ces formes ne sont que des moyens d'approche de l'informel et doivent être écartées avant qu'il nous soit donné de nous changer en lui.

Que nous le nommions la Personnalité, le Sacerdoce, la Magna Mater, ou de tout autre nom grammaticalement masculin, féminin ou neutre, « Cela » (*tad, tad êkam*) dont nos facultés sont des mesures (*tanmâtrâ*), constitue une sizygie de principes conjoints, sans composition ni dualité. Ces principes conjoints ou « soi » multiples qu'on ne peut distinguer *ab intra*, mais respectivement nécessaires et contingents en eux-mêmes *ab extra*, ne deviennent des contraires que lorsqu'on envisage l'acte de manifestation du Soi (*swaprakâshatwam*) que constitue la descente depuis le silence de la Non-Dualité jusqu'au niveau où l'on parle en termes de sujet et d'objet, et où l'on reconnaît la multiplicité des existences individuelles séparées que le Tout (*sarvam* = *το παν*) ou Univers (*vishwam*) présente à nos organes de perception physique. Et, dès lors que l'on peut, logiquement mais non réellement, séparer la totalité finie de sa source infinie, on peut aussi appeler « Cela » une « Multiplicité intégrale[41] », une « Lumière Omniforme[42] ». La création est exemplaire. Les principes conjoints, tels que Ciel et Terre, Soleil et Lune, homme et femme, étaient un à l'origine. Ontologiquement leur conjonction (*mithunam, sambhava, êko bhava*) est une opération vitale, productrice d'un troisième à l'image du premier et ayant la nature du second. De même que la conjonction du Mental (*manas* = *νους, λογος, αληθεια*) avec la Voix (*vâch* = *λογος, φωνη, αισθησις, δοξα*) donne naissance à un concept, de même la conjonction du Ciel et de la Terre éveille le Bambino, le Feu, dont la naissance sépare ses parents et remplit de lumière l'espace intermédiaire (*antariksha,* Midgard). Il en est de même pour le microcosme : allumé dans la cavité du cœur, il en est la lumière. Il brille dans le sein de sa mère[43], en pleine possession de ses pouvoirs[44]. Il n'est pas plus tôt né qu'il traverse les Sept Mondes[45], s'élève pour franchir la Porte du Soleil, comme la fumée de l'autel ou du foyer central, soit extérieur soit intérieur à nous, s'élève pour franchir l'Œil du Dôme[46]. Cet Agni est alors le messager de Dieu, l'hôte de toutes les demeures humaines, soit bâties, soit corporelles, le principe lumineux et pneumatique de vie, et le prêtre qui transmet l'odeur de l'offrande consumée d'ici-bas jusqu'au monde au-delà de la voûte du Ciel, à travers laquelle il n'est d'autre voie que cette « Voie des Dieux » (*dêvâyana*). Cette Voie doit être suivie, d'après les empreintes de l'Avant-Coureur, comme le mot « Voie[47] » lui-même le suggère,

---

[41] RV., III, 34, 8, *vishwam êkam*.

[42] VS., V, 35 ; *jyotir asi vishwarûpam*.

[43] RV., VI, 16, 35, cf. III, 29, 14. Le Bodhisattwa, également, est visible dans le sein de sa mère, (M. III, 121). De même, en Égypte, le Soleil nouveau est vu dans le sein de la Déesse du Ciel (H. Schfæer, *Von œgyptischen Kunst*, 1940, AGG., 71) : le parallèle chrétien, où Jean est dit avoir vu Jésus enfant dans le sein de sa mère, est probablement d'origine égyptienne.

[44] RV., III, 3, 10; X, 115, 1.

[45] RV., X, 8, 4 ; X, 122, 3.

[46] Pour la Porte du Soleil, l'« ascension à la suite d'Agni » (TS., V, 6-8 ; AB., IV, 20-22), etc., voir mon « Swayâmâtrinnâ ; Janua Cœli » dans *Zalmoxis*, II, 1939 (1941).

[47] *Mârga*, « Voie », de *mrig* = *ιχνευω*. La doctrine des *vestigia pedis* est commune aux enseignements grec, chrétien, hindou, bouddhiste et islamique, et forme la base de l'iconographie des « empreintes de pas ». Cf., par exemple, Platon, *Phèdre*, 253 A, 266 B., et Rùmî, *Mathnawî*, II, 160-1. « Quel est le viatique du Çoufi ? Ce sont les empreintes. Il poursuit le gibier comme un chasseur : il voit la trace du daim musqué et suit ses empreintes » ; Maître Eckhart parle de « l'âme en chasse ardente de sa proie, le Christ ». Les avant-coureurs peuvent être suivis à la trace par leurs empreintes aussi loin que la Porte du Soleil, *Janua Cœli*, le Bout de la Route ; au-delà, on ne peut les pister. Le symbolisme de la poursuite à la trace, comme

par tout être qui veut atteindre l'« autre rive » du fleuve de vie[48] immense et lumineux qui sépare cette grève terrestre de la grève céleste. Cette notion de la Voie est sous-jacente à tous les symbolismes particuliers du Pont, du Voyage, du Pèlerinage et de la Porte de l'Action.

Considérées à part, les « moitiés » de l'Unité originellement indivisée peuvent être distinguées de diverses façons : selon le point de vue politique, par exemple, sous la forme du Sacerdoce et de la Royauté (*brahmakshatrau*), et selon le point de vue psychologique sous la forme du Soi et du Non-Soi, de l'Homme Intérieur et de l'Individualité extérieure, du Mâle et de la Femelle. Ces couples sont disparates. Et, même lorsque le terme subordonné s'est séparé du terme supérieur en vue de leur coopération productrice, il demeure dans ce dernier d'une façon suréminente. Ainsi le Sacerdoce est « à la fois le Sacerdoce et le Règne » - c'est là la condition de la *mixta persona* du prêtre-roi Mitrâvarunau, ou Indrâgnî - mais le Règne, en tant que fonction distincte, n'est rien d'autre que lui-même, étant relativement féminin et subordonné au Sacerdoce, son Gouverneur (*nêtri* = *ηγεμων*). Mitra et Varuna correspondent au *para* et à l'*apara* Brahma, et, de même que Varuna est féminin par rapport à Mitra, de même Brahma, en tant que *brahma-yoni*, *bhûta-yoni*, est féminin par rapport à l'Ancêtre. La distinction des fonctions en termes de sexe définit la hiérarchie. Dieu lui-même est mâle par rapport à tout. Mais, de même que Mitra est mâle par rapport à Varuna et Varuna, mâle à son tour par rapport à la Terre, de même le Prêtre est mâle par rapport au Roi et le Roi mâle par rapport à son royaume. De la même manière, l'homme est sujet du gouvernement conjoint de l'Église et de l'État, mais il détient l'autorité au regard de sa femme, laquelle à son tour administre son « état ». A travers toute cette suite, c'est le principe noétique qui sanctionne ou prescrit ce que l'harmonie accomplit ou évite. Le désordre n'apparaît que lorsque le second terme se laisse arracher a son allégeance normale par la tyrannie de ses propres passions, et identifie cet asservissement à la « liberté[49] ».

Tout cela s'applique de la façon la plus pertinente à l'individu, homme ou femme : l'individualité extérieure et agissante d'un homme ou d'une femme donnés est féminine par nature, et soumise à son propre Soi intérieur et contemplatif. La soumission de l'Homme Extérieur à l'Homme Intérieur est exactement ce que l'on entend par « maîtrise de soi » et « autonomie », et dont le contraire est la « suffisance ». D'autre part, c'est là-dessus que se fonde la description du retour à Dieu dans les termes d'un symbolisme érotique « De même qu'un homme embrassé par sa bien-aimée ne sait plus rien du « Je » et du « Tu », ainsi le soi embrassé par le Soi omniscient (solaire) ne sait plus rien d'un « moi-même » au-dedans ou d'un «toi-même » au-dehors[50] à cause de l'« unité », comme le remarque Shankara. C'est ce Soi que l'homme qui aime

---

celui de l'« erreur » (péché) en tant que « manque à toucher la cible », est l'un de ceux qui nous sont venus des plus anciennes civilisations de chasseurs. Cf. note 5.

[48] Lo gran mar d'essere, *Paradiso*, I, 113. La « traversée » est la *διαπορεια* d'*Epinomis*, 986 E.

[49] Pour tout ce paragraphe, voir notre « *Spiritual Authority and Temporal Power in the Indian Theory of Government* », *American Oriental Series*, XXII, 1942.

[50] BU., IV, 3, 21 (traduit assez librement), cf. I, 4, 3 ; CU., VII, 25, 2. « Dans l'étreinte de cet Un souverain qui anéantit le soi séparé des choses, l'être est un sans distinction » (Evans, 1, 368). On nous dit souvent que la divinité est « à la fois au-dedans et au-dehors », c'est-à-dire immanente et transcendante ; en dernière analyse cette distinction théologique s'écroule, et « quiconque est uni au Seigneur est un seul esprit » (I Cor., 6, 17). « Je vis, mais non pas moi » (Gal., 2, 20) : « Mais si je vis, et non pas moi, ayant l'être, toutefois pas le mien, cet un-en-deux et ce deux-en-un, comment le définiront mes paroles ? » (Jacoponi da Todi).

réellement, lui-même ou les autres, aime en lui-même ou dans les autres ; « c'est pour le seul amour du Soi que toutes choses sont chères[51] ». Dans cet amour véritable du Soi, la distinction d'égoïsme et d'altruisme perd toute signification. Celui qui aime voit le Soi, le Seigneur, pareillement dans tous les êtres, et tous les êtres pareillement dans le Soi seigneurial[52]. « En aimant ton Soi, dit Maître Eckhart, tu aimes tous les hommes comme étant ton Soi[53]. » Toutes ces doctrines coïncident avec cette parole çoufi : « Qu'est-ce que l'amour ? Tu le sauras quand tu seras moi[54] ».

Le mariage sacré, consommé dans le cœur, adombre le plus profond de tous les mystères[55], car il signifie à la fois notre mort et notre résurrection béatifique. Le mot « prendre en mariage » (*êko bhû*, devenir un) signifie aussi « mourir », tout comme le grec *τελεω* veut dire être parfait, être marié et mourir. Quand « chacun est les deux », aucune relation ne subsiste : et n'était-ce en vertu de cette béatitude (*ânanda*), il n'y aurait nulle part de vie ni de bonheur[56]. Tout cela sous-entend que ce que nous appelons le processus du monde, la création, n'est rien qu'un jeu (*krîdâ, lîlâ, παιδια, dolce gioco*) que l'Esprit joue avec lui-même, comme la lumière du soleil « joue » sur tout ce qu'elle éclaire et vivifie, toutefois sans être affectée par ses contacts apparents. Nous qui jouons le jeu de la vie si désespérément pour les enjeux de ce monde, nous pourrions jouer le jeu d'amour avec Dieu pour des enjeux qui les surpassent, à savoir notre soi et le Sien. Nous jouons l'un contre l'autre pour la possession des biens, quand nous pourrions jouer avec le Roi qui joue son trône et Ce qu'Il est contre notre vie et tout ce que nous sommes : un jeu où, plus on perd, plus on gagne[57].

Par la séparation du Ciel et de la Terre, on distingue les « Trois Mondes » ; le Monde Intermédiaire (*antariksha*) produit l'espace, dans lequel les possibilités latentes de manifestation formelle pourront naître selon la multiplicité de leurs natures. De la première substance, l'éther (*âkâsha*), dérivent successivement l'air, le feu, l'eau et la terre ; et de ces cinq éléments (*bhûtâni*), combinés en proportions variées, sont formés les corps inanimés des créatures[58], dans lesquels la Divinité entre pour les éveiller, se divisant elle-

---

[51] BU., II, 4, etc. Sur l'« amour du Soi », voir les références dans HJAS., 4, 1939, p. 135.
[52] BG., VI, 29 ; XIII, 27.
[53] Maître Eckhart, Evans, 1., 139 ; cf. Sn., 705.
[54] Rûmî, *Mathnawî*, Bk., II, introduction.
[55] SB., X, 5, 2, 11, 12 ; BU., IV, 3, 21.
[56] TU., 11, 7.
[57] Pour tout ce paragraphe, voir ma « Lîlâ » dans JAOS., 61, 1940.
« Tu as inventé ce « Je » et « Nous » afin de pouvoir jouer le jeu d'adoration avec Toi-même,
Afin que tous les « Je » et les « Tu » deviennent une seule vie ».
Rûmî, *Mathnawî*, I, 1787.
Per sua diffalta in pianta ed in affamo
Cambio onesto riso e dolce gioco.
Dante, *Purgatorio*, XXVIII, 95, 96.
[58] CU., 1, 9, 1 ; VII, 12, 1 ; TU., II, 1, 1. L'Éther est l'origine et la fin du « nom et de la forme », i. e. de l'existence ; les quatre autres éléments sont issus de lui et retournent à lui comme à leur principe. Quand il est tenu compte de quatre éléments seulement, comme cela arrive fréquemment dans le Bouddhisme, on a en vue les bases concrètes des choses matérielles ; cf. Saint Bonaventure, *De red. artium ad theol.*, 3, *Quinque sunt corpora mundi simplicia, scilicet quatuor elementa et quinta essentia*. Tout comme, dans l'ancienne philosophie grecque, les « quatre racines » ou « éléments » (feu, air, terre et eau d'Empédocle, etc.) ne comprennent pas l'éther spatial, tandis que Platon mentionne les cinq (*Epinomis*, 981 C) et qu'Hermès fait remarquer que « l'existence de toutes les choses qui sont eût été impossible si l'espace n'avait existé comme une condition préalable de leur être ». (Ascl. II, 15). Il serait absurde de supposer

même pour remplir ces mondes et devenir la « Multitude des Dieux » (*vishwê dêvâh*), Ses enfants[59]. Ces Intelligences (j*nânâni*, ou spirations, *prânâh*)[60], sont les hôtes des « êtres » (*bhûtagana*) ; elles opèrent en nous, unanimement, à titre d'« âme élémentaire » (*bhûtâtman*), ou de soi conscient[61]. C'est là en effet notre « soi », mais un soi pour le moment mortel, sans essence spirituelle (*anâtmya, anâtmâna*), ignorant du Soi immortel (*âtmânam ananuvidya*, *anâtmajna*)[62], et qu'il ne faut pas confondre avec les Déités immortelles qui sont déjà devenues ce qu'elles sont par leur « valeur » (*arhana*), et que l'on désigne sous le nom d'« Arhats » (Dignités)[63]. Par le moyen des déités perfectibles et terrestres, tout comme un Roi reçoit le tribut (*balim âhri*) de ses sujets[64], le Personnage dans le cœur, l'Homme Intérieur, qui est aussi le Personnage dans le Soleil, obtient la nourriture (*anna, ahara*), tant physique que mentale, qui lui est nécessaire pour subsister durant sa procession de l'être vers le devenir. En raison de la simultanéité de sa présence dynamique dans tous les devenirs passés et futurs[65], on peut regarder les pouvoirs créés, à l'œuvre dans notre conscience, comme le support temporel de la providence (*prajnâna*) et de l'omniscience (*sarvajnâna*) éternelles de l'Esprit solaire. Non que le monde sensible, avec ses événements successifs, déterminés par des causes médiates (*karma, adrishta apûrva*), soit pour lui source de connaissance ; mais bien plutôt parce que ce monde est lui-même la conséquence de la science qu'a l'Esprit de « cette image diverse peinte par lui-même sur le vaste canevas de lui-même[66] ». Ce n'est pas par le moyen de la Totalité qu'il se connaît lui-même : c'est par sa connaissance de lui-même qu'il devient la Totalité[67]. C'est le propre de notre façon inductive de connaître, que de le connaître *par* la Totalité.

---

que ceux qui parlaient seulement de quatre éléments n'avaient pas à l'esprit cette notion passablement évidente.

[59] MU., II, 6 ; VI, 26 ; c'est-à-dire apparemment (*iva*) divisé dans les choses divisées, mais en réalité non divisé (BG., XIII, 16 ; XVIII, 20), cf. Hermès *Lib*., X, 7, où « les âmes proviennent pour ainsi dire (*ωσπερ*) du morcellement et du partage de la seule Ame Totale ».

[60] *Jnânâni, prajnâ-mâtrâ* etc. KU., VI, 10 ; MU., VI, 30 ; Kaush. UP., III, 8.

[61] MU., III, 2 f.

[62] SB., II, 2, 2, 3, 6. Cf. Notes 199, 204.

[63] RV., V., 86, 5 ; X, 63, 4.

[64] AV., X, 7, 39, XI, 4, 19 ; JUB., 23, 7 ; BU., IV, 3, 37, 38.

[65] RV., X, 90, 2 ; AV., X, VIII, 1 ; KU., IV, 13 ; Shwêt. Up., III, 15.

[66] Shankarâchârya, *Swâtmanirûpana*, 95. L'« image du monde » (*jagacchitra* = *κοσμος νοητος*) peut être appelée la forme de l'omniscience divine, et elle est le paradigme hors du temps de toute existence, la «création » étant exemplaire, cf. mon « Vedic Exemplarism » dans HJAS., I, 1936. « Un précurseur de l'Indo-Iranien *arta* et même de l'*Idée* platonicienne se trouve dans le sumérien *gish-ghar*, le contour, plan ou modèle des choses-qui-doivent-être, établi par les Dieux à la création du monde et fixé dans le ciel en vue de déterminer l'immutabilité de leur création » (Albright, dans JAOS, 54, 1934, p. 130, cf. p. 121, note 48). L'« image du monde » est la *παραδειγμα αιωνα* de Platon (*Timée*, 29 A, 37 C), *το αρχετυπου ειδας* d'Hermès, et l'éternel miroir qui conduit les esprits qui regardent en lui vers la connaissance de toutes les créatures, et « mieux qu'en regardant ailleurs » de saint Augustin (voir Bissen, *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, 1929, p. 39, note 5) ; cf. saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol*., I, 12, 9 et 10, *Sed omnia sic videntur in Deo sicut in quodam speculo intelligibili... non successive, sed simul*. « Quand l'habitant du corps, contrôlant les facultés de l'âme qui saisissent ce qui leur appartient dans les sons, etc., s'illumine, il voit l'Esprit (*âtman*) dans le monde, et le monde dans l'Esprit » (*Mahâbhârata*, III, 210) ; « Je vois le monde comme une image, l'Esprit » (*Siddhântamuktâvalî*, p. 181).

[67] BU., I, 4, 10 ; Prash., IV, 10. L'omniscience présuppose l'omniprésence et inversement. Cf. ma « Recollection, Indian and Platonic », JAOS., Supplement, 3, 1945.

On a déjà pu se rendre compte que théologie et autologie sont une seule et même science, et que la seule réponse possible à la question : « Qui suis-je ?» est : « Tu es Cela[68] ». Car, de même qu'il en est deux en Lui, l'Amour et la Mort, de même, toutes les traditions l'affirment de façon unanime, il en est deux en nous ; non pas toutefois deux *de* Lui ou deux en nous ; ni même un de Lui et un de nous, mais seulement un de l'un et de l'autre. Au point où nous sommes, situés entre le premier commencement et la fin dernière, nous sommes divisés contre nous-mêmes. L'essence est séparée de la nature. C'est pourquoi nous Le voyons, Lui aussi, divisé contre Lui-même et séparé de nous. Nous illustrerons cela à l'aide de deux images. Dans la première il y a deux oiseaux associés, l'Oiseau-Soleil et l'Oiseau-Ame, perchés sur l'Arbre de Vie ; l'un voit tout, l'autre mange des fruits de l'Arbre[69]. Pour Celui qui comprend, ces deux oiseaux sont un[70] ; l'iconographie les représente, soit sous la forme d'un oiseau à deux têtes, soit sous la forme de deux oiseaux aux cous entrelacés. Mais, de notre point de vue, il y a une grande différence entre la vie de celui qui regarde et la vie de ceux qui participent à l'action. Le premier est sans entraves ; le second, écrasé par la nécessité de manger et de nicher, souffre de son manque de seigneurie (*anîsha*), jusqu'à ce qu'il aperçoive son Seigneur (*îsha*), et reconnaisse en Lui et dans Sa majesté son propre Soi, dont les ailes n'ont jamais été rognées[71].

Dans la seconde image, la constitution des mondes et de l'individu est comparée à une roue (*chakra*) dont le moyeu est le cœur, les rayons nos facultés, et les points de contacts avec la jante, nos organes de perception et d'action[72]. Les « pôles » que représentent respectivement notre Soi profond et notre Soi superficiel, sont ici d'une part, l'essieu immobile sur lequel la roue tourne - *il punto dello stelo al cui la prima rota va dintorno* - la pointe de l'axe autour duquel tourne le premier orbe[73], et d'autre part, la jante en contact avec la terre sur laquelle elle réagit. Telle est « la roue du devenir et des naissances » (*bhavachakra* = *ο τροχος της γενεσεως*). Le mouvement commun de toutes ces roues intérieures les unes aux autres - chacune tournant autour d'un même point non spatial et constituant chacune un monde ou un individu - est appelé la Confluence (*samsâra*). C'est dans cette « tourmente du flot du monde » que notre « soi élémentaire » (*bhûtâtman*) est fatalement emporté : fatalement parce que tout ce que « nous » sommes « destinés » par nature à accomplir ici-bas, est la conséquence inéluctable de l'opération continue, quoique invisible, des causes médiates, dont seul le « point » susdit demeure indépendant, étant dans la roue, sans doute, mais non en tant que partie de celle-ci.[74]

Ce n'est pas seulement *notre* nature passible qui est engagée, mais aussi la Sienne. Dans cette compatibilité de nature, Il sympathise avec nos misères et nos délices, et Il est soumis aux conséquences des choses autant que « nous ». Il ne choisit pas le sein où il va naître ; Il accède à des naissances qui peuvent être élevées ou médiocres (*sadasat*)[75], où sa nature mortelle goûte le fruit (*bhoktri*) du bien comme du mal, de la vérité comme de

[68] SA., XIII ; CU., VI, 8, 7.
[69] RV., 1, 164, 20.
[70] RV., X, 114, 5.
[71] Mund. Up., III, 1, 1-3.
[72] BU., II, 5, 15, IV, 4, 22, Kaush. Up., III, 8, etc. Semblablement Plotin, *Ennéades*, V I, 5, 5.
[73] *Paradiso*, XIII, II, 12.
[74] Jacques, 3, 6, Cf. Philon, *Somn*., II, 44. Ici le concept est d'origine orphique.
[75] MU., III, 2 ; BG., XIII, 21. *Paradiso*, VIII, 127, *non distingue l'un dall' altro ostello*.

l'erreur[76]. Dire qu'« Il est seul voyant, oyant, pensant, connaissant et fructifiant[77] » en nous, dire que « quiconque voit, voit par *Sa* lumière[78] », car Il est dans tous les êtres Celui qui regarde, c'est dire que « le Seigneur est le seul qui transmigre[79] ». Il s'ensuit inévitablement que, par l'acte même où Il nous doue de conscience, « Il s'emprisonne Lui-même comme un oiseau dans le filet », et s'assujettit au mal, à la Mort[80], ou *semble* du moins s'emprisonner et s'assujettir ainsi.

Par là Il est soumis à notre ignorance, et souffre pour nos péchés. Mais alors, qui peut être délivré ? et par qui ? et de quoi ? Il vaudrait mieux demander, eu égard à cette liberté absolument inconditionnelle, Qui est libre maintenant et à jamais des limitations que la notion même d'individualité implique ? (*aham cha marna cha*, « Moi et le mien » ; *kartâ'ham iti*, « Je suis un être agissant[81] »). La liberté est par rapport à soi-même, au « Je » et à ses

---

[76] MU., II, 6, VI, 11, 8.

[77] AA., III, 2, 4 ; BU., III, 8, 11, IV, 5, 15.

[78] JUB., I, 28, 8 et semblablement pour les autres facultés de l'âme.

[79] Shankarâchârya, Sur les *Brahma-Sûtras* I, 1, 5, *Satyam, nêshwarâd anyah samsârî* : cette affirmation très importante est largement appuyée par les textes primitifs e. g. RV., VIII, 43, 9, X, 72, 9 ; AV., X, 8, 13; BU., III, 7, 23, III, 8 11, IV, 3, 37, 38 ; Shwêt. Up., II, 16, IV, 11 ; MU., V, 2. Il n'y a pas d'essence individuelle qui transmigre. Cf. Jean, III, 13. « Personne n'est monté au ciel si ce n'est celui qui est descendu du ciel, le Fils de l'Homme qui est dans le ciel ». Le symbole de la chenille dans BU., IV, 4, 3, n'implique pas le passage d'un corps à un autre, d'une vie individuelle distincte de l'Esprit Universel, mais d'une « part pour ainsi dire » de cet Esprit enveloppée dans les activités qui occasionnent la prolongation du devenir (Shankarâchârya, *Br. Sûtra*, II, 3, 43; III, 1, 1). En d'autres termes, la vie est renouvelée par l'Esprit vivant dont la semence est le véhicule, alors que la nature de cette vie est déterminée par les propriétés de la semence elle-même (BU., III, 9, 28; Kaush. Up., III, 3, et également saint Thomas d'Aquin. *Sum. Theol.*, III, 32, 11). Blake dit de même : « L'homme naît comme un jardin tout planté et semé ». Le caractère est tout ce que nous héritons de nos ancêtres ; le Soleil est notre Père réel. De même dans JUB., III, 14, 10, M. I., 265/6, et Aristote, *Phys.*, II, 2. *ανθρωπος γαρ ανθρωπον γεννα ηλιος* comme l'ont bien compris saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, 115, 3 ad 2 et Dante, *De monarchia*, IX. Cf. Saint Bonaventure, *De red. artium ad theologiam*, 20. (Les remarques de Wicksteed et Cornford dans la *Physique* de la Lœb Library, p. 126, montrent qu'ils n'ont pas saisi la doctrine).

[80] SB., X, 4, 4, 1.

[81] BG., III, 27; XVIII, 17 ; cf. JUB., I, 5, 2 ; BU., III, 7, 23; MU;, VI, 30, etc. Également S., II, 252 ; Udâna, 70, etc. A l'idée du « Je suis » (*asmimâna*) et du « Je fais » (*kartâ'ham iti*) correspond le grec *οιησις* = *δοξα* (Phèdre, 92 A, 244 C). Pour Philon *οιησις* est à l'ignorance (I, 93) ; la pensée qui dit « Je plante » est impie (I, 53) ; « je ne trouve rien d'aussi honteux que de supposer que j'exerce mon esprit ou mes sens » (I, 78). Plutarque accouple *οιημα* et *τυφος*. C'est de ce même point de vue que saint Thomas dit que, « pour autant que les hommes sont pécheurs, ils n'existent pas du tout » (*Sum. Theol.*, I, 20, 2, ad 4) ; et, en accord avec l'axiome *Ens et bonum convertuntur*, *sat* et *asat* ne sont pas seulement « l'être » et le « non-être », mais aussi le « bien » et le « mal » (Par ex. dans MU., III, 1 et BG., XIII, 21). Tout ce que « nous » faisons en plus ou en moins de ce qui est juste est une faute, et doit être regardé simplement comme n'ayant pas été fait du tout. Par exemple, « Dans la louange, omettre c'est ne pas louer, en dire trop, c'est mal louer, louer exactement, c'est louer effectivement » (JB., I, 356). Ce qui n'a pas été fait « en règle » pourrait aussi bien n'avoir pas été fait du tout et n'est, à strictement parler, « pas un acte » (*akritam*, « unthat »), c'est la raison de l'accent redoutable mis sur la notion d'un accomplissement « correct » des rites et des autres actes. Il en résulte finalement que « nous » sommes les auteurs de tout ce qui est mal fait, et qui par là même n'est pas fait du tout en réalité, tandis que, de tout ce qui est effectivement fait, l'auteur est Dieu. De même que, selon notre propre expérience, si je fais une table qui ne tient pas debout, je ne suis pas menuisier et la table n'est pas réellement une table ; tandis que, si je fais une vraie table, ce n'est pas par moi en tant qu'homme, mais par l'« art » qu'en réalité la table est faite, « Je » étant seulement une cause efficiente. De la même façon le Soi Intérieur se distingue du soi élémentaire comme le moteur (*kârayitri*) se distingue de l'agent (*kartri*, MU., III, 3, etc.). L'opération est mécanique et serve ; l'agent est libre seulement dans la mesure où sa propre

affections. Celui-là seulement *est* libre des vertus et des vices et de toutes leurs fatales conséquences, qui n'est jamais devenu qui que ce soit ; celui-là seulement *peut* l'être qui n'est plus désormais qui que ce soit ; on ne peut être libéré de soi-même tout en demeurant soi-même. La délivrance du bien et du mal, qui semblait impossible et qui l'est en effet pour l'homme défini comme agissant et pensant, celui qui, à la question : « Qui est-ce ? répond : « C'est moi », cette délivrance n'est possible qu'à celui-là seul qui, à la Porte du Soleil, à la question : « Qui es-tu ? » peut répondre : « Toi-même[82] ». Celui qui s'est emprisonné lui-même doit se libérer lui-même, et cela ne peut se faire qu'en réalisant l'affirmation : «Tu es Cela ». C'est aussi bien à nous de le libérer en connaissant Qui nous sommes, qu'à Lui de Se libérer lui-même en sachant Qui Il est. C'est pourquoi, dans le Sacrifice, celui qui l'offre s'identifie à la victime.

De là aussi la prière : « Ce que Tu es, puissé-je l'être[83] », et le sens éternel de la question critique : « De qui sera-ce le départ lorsque je partirai d'ici[84] ? » de moi-même ou du «Soi immortel », du « Conducteur[85] ». Si l'on a réalisé effectivement les véritables réponses, si l'on a trouvé le Soi et fait tout ce qu'il y avait à faire (*kritakritya*), sans aucun résidu de potentialité (*krityâ*), la fin dernière de notre vie est actuellement atteinte[86]. On ne saurait trop insister sur le fait que la liberté et l'immortalité[87] peuvent être, non seulement atteintes, mais encore réalisées ici-même et maintenant aussi bien que dans un quelconque au-delà. Celui qui « est délivré en cette vie » (*jîvan mukta*) ne « meurt plus » (*napunar mriyatê*)[88]. « Celui qui a compris le Soi contemplatif sans âge et sans mort, qui n'a en lui aucun manque et qui ne manque de rien,

---

volonté est à ce point identifiée à celle de son maître qu'il devient son propre « patron » (*kârayitri*) « Ma servitude est liberté parfaite ».

[82] JUB., III, 14, etc. Cf. mon « The 'E' at Delphi », *Review of Religion*, nov. 1941.

[83] TS., I, 5, 7, 6.

[84] Prash. Up., VI, 3 ; cf. réponses dans CU., III, 14, 4 et Kaush. Up., II, 14.

[85] CU., VIII, 12, 1 ; MU., III, 2 ; VI, 7. Pour le *ηγεμων* AA., II, 6 et RV., V, 50, 1.

[86] AA., II, 5 ; SA., II, 4 ; MU., VI, 30 ; cf. TS., I, 8, 3, 1. *Kritakritya*, « tout en acte » correspond au pali *katamkaranîyam* dans la « formule Arhat » bien connue.

[87] *Amritattwa*, littéralement « immortalité » ; dans toute la mesure où il s'agit d'êtres nés, soit dieux, soit hommes, ce mot n'implique pas une durée sans fin, mais la « totalité de la vie » ; on doit entendre : ne mourant pas prématurément (SB., V, 4 ; I, 1 ; IX, 5, 1, 10; PB., XXII, 12, 2, etc.). Ainsi la totalité de la vie de l'homme (â*yus* = aeon) est de cent ans (RV., I, 89, 9 ; II, 27, 10, etc.) ; celle des Dieux est de « mille ans » (XI, 1, 6, 6, 15) ou de la durée que représente ce chiffre rond (SB., VIII, 7, 4, 9; X, 2, 1-11, etc.). Dès lors, quand les Dieux, qui, à l'origine, étaient « mortels », obtiennent leur « immortalité » (RV., V, 3, 4, et X, 63, 4, ; SB., XI, 2, 3, 6, etc.), cela ne doit être compris que dans un sens relatif et ne signifie pas autre chose que leur vie, comparée à celle des hommes, est plus longue (SB., VII, 3, 1, 10, Shankara. Sur les *Br. Sûtra*, I, 2, 17 et II, 3, 7, etc.). Dieu seul, comme « non-né » ou « né seulement en apparence » est absolument immortel ; Agni, *vishwâyus* = *πυρ αιωνος*, seul « immortel parmi les mortels, Dieu parmi les Dieux » (RV., IV, 2, 1 ; SB., II, 2, 2, 8, etc.). Sa nature intemporelle (*akâla*) est celle du « maintenant » sans durée, dont nous, qui ne pouvons penser qu'en termes de passé et de futur (*bhûtam bhavyam*) n'avons et ne pouvons avoir l'expérience. De Lui toutes choses procèdent, et en Lui elles s'unifient (*êko bhavanti*) à la fin (AA., II, 3, 8, etc.). En d'autres termes, l'« immortalité » est de trois ordres : la longévité humaine, l'æviternité des Dieux, et l'immortalité sans durée de Dieu (sur l'æviternité, voir saint Thomas d'Aquin., *Sum. Theol.*, I, 10, 5).

Les textes hindous eux-mêmes ne permettent aucune confusion : toutes les choses sous le Soleil sont au pouvoir de la Mort (SB., II, 3, 37, X, 5, 1, 4). Pour autant qu'elle descend dans le monde, la Divinité elle-même est un « Dieu qui meurt » ; il n'y a dans la chair aucune possibilité de ne jamais mourir (SB., II, 2, 2, 14; X, 4, 3, 9 ; JUB., III, 38, 10, etc.) ; la naissance et la mort sont indissolublement liées (BG., II, 27; A., IV, 137 ; Sn., 742).

On peut observer que le grec *αθανασια* a des significations analogues ; pour l'« immortalité mortelle », cf. Platon, *Banquet*, 207, D-208 B, et Hermès, *Lib.*, XI, I, 4a et *Ascl.*, III, 40 b.

[88] SB., II, 3, 3, 9 ; BU., I, 5, 2, etc. Cf. Luc, 20, 36; Jean, II, 26.

celui-là ne redoute pas la mort[89]. ». Étant déjà mort, il est, comme le çoufi, « un mort qui marche[90] ». Un tel homme n'aime plus ni lui-même ni les autres : il est le Soi de lui-même et des autres. La mort à soi-même est la mort aux autres ; et, si le « mort » semble ne pas être égoïste, ce n'est pas pour quelque motif altruiste, mais à titre accidentel, et parce qu'il est littéralement sans *ego*. Délivré de lui-même et de toutes conditions, de tous devoirs et de tous droits, il est devenu Celui qui se meut à son gré (*kâmachârî*)[91] comme l'Esprit (*Vâyu, âtmâ dêvânâm*) qui « va où il veut » (*yathâ vasham charati*)[92], n'étant plus, comme le dit saint Paul, « sous la loi ».

Tel est le désintéressement surhumain de ceux qui ont trouvé leur Soi : « Je suis le même dans tous les êtres et il n'en est aucun que j'aime, aucun que je haïsse[93] ». Telle est la liberté de ceux qui ont rempli les conditions exigées par le Christ de ses disciples, à savoir de haïr leur père et leur mère et pareillement leur propre « vie » terrestre[94]. On ne peut dire ce qu'est *l'homme libre*, mais seulement ce qu'il n'est pas : *Trasumanar significar per verba, non si potria*... (Dante. *Paradiso*, 1, 70). Transfigurer ne se peut exprimer par des mots... Mais l'on peut dire ceci : ceux qui ne se sont pas connus eux-mêmes ne seront délivrés ni maintenant ni jamais, et « grande est la ruine » de (ceux qui sont ainsi) victimes de leurs propres sensations[95]. L'autologie brahmanique n'est pas plus pessimiste qu'optimiste ; elle est seulement d'une autorité plus impérieuse que celle de n'importe quelle autre science dont la vérité ne dépend pas de notre bon plaisir. Il n'est pas plus pessimiste de reconnaître que tout ce qui est étranger au Soi est un état de détresse, qu'il n'est optimiste de reconnaître que là où il n'y a pas d'autrui il n'y a littéralement rien à craindre[96]. Que notre Homme Extérieur soit un « autre », cela ressort de l'expression : « Je ne peux pas compter sur moi ». Ce que l'on a appelé l'« optimisme naturel » des Upanishads est leur affirmation que la conscience d'être, bien que sans valeur en tant que conscience d'être Un Tel, est valable dans l'absolu, et leur doctrine de la possibilité *actuelle* de réaliser la Gnose de la Déité Immanente, notre Homme Intérieur : « Tu es Cela ». Dans la langue de saint Paul : « Vivo, autem jam *non ego* ».

Qu'il en soit ainsi, ou seulement qu'« Il soit », ne peut se démontrer à l'école, où l'on ne s'occupe que des choses tangibles et quantitatives. En même temps, il ne serait pas scientifique de rejeter *a priori* une hypothèse dont la preuve par expérience est possible. Dans le cas présent, une Voie est proposée à ceux qui consentiront à la suivre. C'est précisément en ce point que nous devons passer des principes à l'opération à travers laquelle, plutôt que par laquelle, ils peuvent être vérifiés ; autrement dit, de la considération de la vie contemplative à celle de la vie active et sacrificielle.

---

[89] AV., X, 8, 44; cf. AA., III, 2, 4.

[90] *Mathnawî*, VI, 723 f. La parole « Mourez avant que vous ne mouriez » est attribuée à Mohammed. Cf. Angelus Silesius, « Stirb ehe du stirbst ».

[91] RV., IX, 113, 9 ; JUB., III, 28, 3 ; SA., VII, 22; BU., II, 1, 17, 18, CU., VIII, 5, 4 ; VIII, I, 6 (cf. D, I, 72) ; Taitt. Up., III, 10, 5 (de même dans Jean, X, 9).

[92] RV., IX, 88, 3 ; X, 168, 4 ; cf. Jean, III, 8 ; *Gylfiginning*, 18.

[93] BG., IX, 29.

[94] Luc, XIV, 26 ; cf., MU., VI, 28 : « Si un homme est attaché à son fils, à sa femme, à sa famille, pour un tel homme, non jamais » ; Sn., 60, *puttam cha dâvam pitaram cha mâtaram... hitwâna*. Maître Eckhart dit de même : « Aussi longtemps que tu sais qui ont été dans le temps ton père et ta mère, tu n'es pas mort de la mort véritable » (Pfeiffer, p. 462). Cl. Note 17, p. 92.

[95] BU., IV, 4, 14 ; CU., VII, 1, 6; VII, 8, 4, etc.

[96] BU., I, 4, 2.

La Voie des Œuvres

Le Sacrifice reflète le Mythe mais, comme tout reflet, en sens inverse. Ce qui était un processus de génération et de division devient ici un processus de régénération et d'unification. Des deux « soi » qui habitent ensemble dans le corps et qui y ont leur départ, le premier est né de la femme, et le second du Feu sacrificiel, matrice divine où la semence de l'homme doit naître de nouveau, autre qu'il n'était. Jusqu'à ce qu'il soit né de nouveau, l'homme n'a que le premier soi, le soi mortel[97]. Offrir un sacrifice, c'est naître, et l'on peut dire qu'« en vérité, il est encore non-né celui qui n'offre pas de sacrifice[98] ». Et encore, quand l'Ancêtre notre Père « a émis ses enfants et tendrement (*prêma, snêhavachêna*) demeure en eux, il ne peut plus, à partir d'eux, se réunir à Lui-même » (*punar sambhû*)[99]. Aussi s'écrie-t-il : « Ceux-là s'épanouiront qui, d'ici-bas, me réédifieront » (*punar chi*) : Les Dieux L'ont édifié, et ils se sont épanouis; ainsi celui qui offre le Sacrifice s'épanouit aujourd'hui même dans ce monde-ci et dans l'autre[100]. Celui qui offre le Sacrifice, en édifiant l'(autel du) Feu « de tout son esprit et de tout son moi[101] » (« ce Feu sait qu'il est venu pour se donner à moi[102] »), « réunit» (*samdhâ, samskri*) du même coup la déité démembrée et sa propre nature séparée. Car il serait dans une grande illusion, il serait simplement une bête, s'il disait : « Il est quelqu'un, et moi un autre[103] ».

Le Sacrifice est d'obligation : « Nous devons faire ce que les Dieux firent autrefois[104] ». En fait, on en parle souvent comme d'un « travail » (*karma*). Ainsi, de même qu'en latin *operare = sacra facere =* ιεροποιειν, de même dans l'Inde, où l'accent est mis si fortement sur l'action, bien faire signifie faire des actes sacrés. Seul le fait de ne rien faire - et mal faire revient à ne rien faire - est vain et profane. A quel point l'acte sacré est analogue à tout autre travail professionnel, on s'en rendra compte si l'on se souvient que les prêtres ne sont rémunérés que lorsqu'ils opèrent pour autrui, et que recevoir des cadeaux n'est pas licite lorsque plusieurs hommes sacrifient ensemble pour leur propre

---

[97] JB., I, 17 ; SB., VII, 2, 1, 6 avec VII, 3, 1, 12; BU., II, 1, 11 ; Sn., 160, et d'innombrables textes distinguant les deux soi. La doctrine selon laquelle *duo sunt in homine* est universelle, et notamment hindoue, islamique, platonicienne, chinoise et chrétienne. Cf. « On being in one's right mind ». *Rev. ot Religion*, VII, 32 f.

[98] SB., I, 6, 4, 21 ; III, 9, 4, 23 ; KB., XV, 3 ; JUB., III, 14, 8. Cf. Jean. 3, 3-7.

[99] TS., V, 5, 2, 1 ; cf. SB., I, 6, 3, 35, 36 ; Shankarâchârya, *Br. Sûtra*, II, 3, 46.

[100] TS., V, 5, 2, 1. Non seulement les desservants eux-mêmes, mais la création tout entière participent aux bienfaits du Sacrifice (SB., I, 5, 2, 4 ; CU., V, 24, 3).

[101] SB., III, 8, 1, 2.

[102] SB., II, 4, 1, 11 ; IX, 5, 1, 53.

[103] BU., I, 4, 10 ; IV, 5, 7 ; Cf. Maître Eckhart, « Wer got minnet für sinen got unde got an betet für sinen got und im dâ mite lâzet genüegen daz ist nur als, ein angeloubic mensche » (Pfeiffer, p. 469).

[104] SB., VII, 2, 1, 4.

compte[105]. Le Roi, comme suprême Patron du Sacrifice pour son Royaume, représente le sacrificateur *in divinis*, et constitue lui-même le type de tous les autres sacrificateurs.

L'une des plus étranges controverses qu'offre l'histoire de l'orientalisme a tourné autour de l'origine de la *bhakti*, comme si la dévotion était apparue à un moment donné à la façon d'une innovation, donc d'une mode. *Bhaj*, la racine de *bhakti*, etc., et notamment de *bhikshu* (mendiant religieux qui demande aux autres sa nourriture), est à la fois synonyme de *sêv, upachar, θεραπευω,* et exprime l'idée de servir, de donner ses soins à un objet digne de respect, humain ou divin. Dans les textes anciens, c'est habituellement la Déité qui distribue aux autres des bienfaits tels que la vie ou la lumière, et que l'on appelle pour cela *Bhaga* ou *Bhagavat*, Dispensateur, son don étant une « participation » ou une « dispensation » (*bhâgam*). Mais déjà dans le Rig-Vêda (VIII. 100. I), Indra est manifestement le *bhakta* d'Agni, et c'est là la relation normale du Règne au Sacerdoce ; et dans le Rig-Vêda (X. 51. 8.) ceux qu'Agni appelle en disant « Donnez-moi ma part » (*datta bhâgam*) seront ses *bhaktas*. Tout sacrifice comporte le don de la part (*bhâgam*) due à celui qui le reçoit ; il est dans ce sens un acte de dévotion, et, en dernière analyse, l'acte de dévotion du sacrificateur lui-même, qui est le dévot. La dévotion implique l'amour, car l'amour est la raison de tout don ; mais il demeure que la traduction littérale de *bhakti* sera, dans certains textes, « participation », et dans d'autres « dévotion », plutôt qu'« amour », pour lequel le terme est *prêma*.

On a souvent fait remarquer que le Sacrifice était conçu comme un commerce entre les Dieux et les hommes[106]. Mais on s'est rarement rendu compte qu'en introduisant dans la conception traditionnelle du commerce des notions empruntées à nos féroces transactions commerciales, nous avons faussé notre compréhension du sens originel de ce commerce, qui était alors du type *potlatsh*, c'est-à-dire bien plus une compétition pour donner qu'une compétition pour prendre, comme fait le nôtre. Celui qui offre le Sacrifice sait, quelle que soit la raison pour laquelle il l'offre, qu'il recevra en retour pleine mesure, ou plutôt mesure supérieure, car si son trésor à lui est limité, celui de l'autre partie est inépuisable. « Il est l'Impérissable (syllabe, *Om*), parce qu'il dispense à tous les êtres, et que nul ne peut dispenser par-delà Lui[107] ». Dieu donne autant que nous pouvons prendre de Lui, et la mesure dépend de celle dans laquelle nous nous sommes abandonnés « nous-mêmes ». Ces paroles des hymnes sous-entendent une fidélité de féaux plutôt que des obligations d'affairistes : «Tu es nôtre et nous sommes à Toi », « Que nous soyons tes

---

[105] TS., VII, 2, 10, 2. A une telle « session rituelle » (*sattra*) le Soi (*Âtman*, l'Esprit) est la rétribution (*dakshina*) et c'est dans la mesure où les sacrificateurs obtiennent le Soi en récompense qu'ils gagnent le ciel (*âtmâ-dakshinam vai sattram, dtmânam êva nîtwâ swargam lokam yanti*, TS., VII, 4, 9, 1 ; cf. PB., IV, 9, 19). « Dans une session, le Soi est le salaire... Que je saisisse ici mon Soi comme rétribution, pour ma gloire, pour le monde du ciel, pour l'immortalité » (KB., XV, 1). Par contre, dans le cas des sacrifices accomplis pour autrui, comme dans le cas d'une Messe dite pour d'autres, un salaire est dû aux prêtres, qui, en tant que pères spirituels, permettent à celui qui offre le Sacrifice de naître de nouveau du Feu sacrificiel, du sein de Dieu (SB., IV, 3, 4, 5 ; AB., III, 19, etc.). Mais, dans l'interprétation sacrificielle de la « totalité de la vie », l'ardeur, la générosité, l'innocence et la véracité sont les « salaires des prêtres » (CU., III, 17, 4).

[106] TS., I, 8, 4, 1 ; AV., III, 15, 5, 6. Cf. Rûmî, *Mathnawî*, VI, 885; et Math., 5, 12, *merces vestra copiosa est in cœlis*.

[107] AA., II, 2, 2. « Lui », le Souffle (*prâna*) immanent, *πνευμα*. Le point à noter est que la Syllabe transcendante (*akshara* = Om) est la source de tous les sons proférés (cf. CU., II, 23, 24), demeurant elle-même inépuisable (*akshara*), répandant mais jamais répandue.

bien-aimés, ô Varuna », « Puissions-nous être à Toi pour que Tu nous donnes un trésor[108] ». Ce sont là les rapports de baron à comte et de vassal à suzerain, et non pas ceux de changeurs de monnaie. Le langage du commerce survit encore dans des hymnes aussi tardifs et aussi dévotionnels que celui de Mira Bai :

> *C'est Kahn que j'ai acheté. Le prix qu'il demandait, je l'ai donné.*
> *Certains s'écrient : « C'est beaucoup ». D'autres raillent : « C'est peu ».*
> *J'ai tout donné, pesé jusqu'au dernier grain,*
> *Mon amour, ma vie, mon âme, mon tout.*

Si l'on se rappelle en outre que la vie sacrificielle est la vie active, on verra que la conception même d'opération implique le lien de l'action et de la dévotion, et que tout acte accompli parfaitement a été nécessairement accompli avec amour, de même que tout acte mal fait l'a été sans « diligence ».

Le Sacrifice, de même que les paroles liturgiques qui le rendent valable, doit être compris (*Erlebt*), si l'on veut qu'il soit pleinement effectif. Les actes physiques peuvent, par eux-mêmes, comme tout autre travail, assurer des avantages temporels. Sa célébration ininterrompue maintient en fait le « courant de prospérité » (*vasor dhâra*) sans fin qui descend du ciel comme la pluie fertilisante, laquelle, passant dans les plantes et les animaux, devient notre nourriture et retourne au ciel dans la fumée de l'offrande consumée. Cette pluie et cette fumée sont les cadeaux de noces au mariage sacré du Ciel et de la Terre, du Sacerdoce et du Règne, mariage qui est impliqué dans l'opération tout entière[109]. Mais il est demandé plus que les actes purs et simples, si l'on veut réaliser le dessein ultime dont les actes ne sont que les symboles. Il est dit expressément que « ce n'est ni par l'action ni par les sacrifices que l'on peut L'atteindre » (*na ishtam karmanâ nachad... na yajnaih*)[110], Celui dont la connaissance est notre bien suprême[111]. Il est en même temps affirmé sans cesse que le Sacrifice ne s'accomplit pas seulement en mode parlé et visible, mais aussi en mode « intellectuel » (*manasât)*[112], silencieusement et invisiblement, à l'intérieur de nous. Autrement dit, la pratique n'est que le support extérieur et la démonstration de la théorie. La distinction s'impose donc entre le véritable sacrificateur de soi-même (*sadyâjî, satishad, âtmayâjî*) et celui qui se contente simplement d'être présent au sacrifice (*sattrasad*) et d'attendre que la déité fasse tout le travail réel (*dêvayâjî*)[113]. Il est même dit bien souvent que « quiconque comprend ces choses et accomplit le bon travail, ou même s'il comprend simplement (sans accomplir effectivement le rite), restitue la déité démembrée dans sa totalité et son intégrité[114] » ; c'est par la gnose, et non par les œuvres, que l'on peut

---

[108] RV., VIII, 92, 32 (cf. Platon, *Phédon*, 62 B, D), V, 85, 8 (également VII, 19, 7, Indra) et II, 11, 1, cf. II, 5, 7 ; X, 12, 1, 10.
[109] *Vasor dhârâ*, TS., V, 4, 8, 1, V, 7, 3, 2 ; SB., IX, 3, 2-3 ; AA., II, 1, 2 ; III, 1, 2 ; MU., VI, 37 ; BG., III, 10 f. etc. Cadeaux de noces, PB., VII, 10 ; AB., IV, 27 ; JB., I, 145 ; SB., I, 8, 3, 12, etc.
[110] RV., VIII, 70, 3.
[111] AA., II, 2, 3 ; Kaush. Up., III, 1.
[112] RV., *passim*, cf. TS., II, 5, 11, 4, 5 ; BU., IV, 4, 19.
[113] SB., XI, 2, 6, 13, 14, cf. VIII, 6, 1, 10; MU., VI, 9. Voir aussi mon « Atmayajna » dans HJAS, 6, 1942. Le soi est sacrifié au Soi. Le *âtmayajna* peut être comparé à la *ευχη μεγαλη* telle que l'interprète Philon, *Spec.*, I, 248 f., Fug., 115, LA., II, 56.
[114] SB., X, 4, 3, 24.

atteindre cette réalité[115]. Il ne faut pas non plus perdre de vue que le rite, dans lequel est préfigurée la fin dernière du sacrificateur, est un exercice de mort, et par là une entreprise dangereuse, où il pourrait perdre prématurément la vie. Mais « Celui qui comprend passe d'un devoir à un autre, comme d'un courant dans un autre ou d'un refuge à un autre, pour obtenir son bien, le monde céleste[116] ».

Nous ne pouvons décrire en détail les « déserts et les royaumes » du Sacrifice, et nous considérerons seulement le moment le plus significatif de l'Offrande (*Agnihotra*), celui où le Soma offert en oblation est répandu dans le Feu comme dans la bouche de Dieu. Qu'est-ce que le Soma ? Exotériquement, une liqueur enivrante extraite des parties juteuses de plantes variées, mêlée avec du miel et du lait, filtrée, et correspondant à l'hydromel, au vin ou au sang des autres traditions. Ce jus, toutefois, n'est pas le Soma même jusqu'à ce que, « moyennant l'action du prêtre, l'initiation et les formules», et « moyennant la foi », il ait été fait Soma trans-substantiellement[117] ; et, « bien que les hommes, pressant la plante, s'imaginent boire le Soma véritable, aucun des habitants de la terre ne goûte ce que les Brâhmanes entendent par Soma[118] ». Les plantes utilisées ne sont pas la véritable plante du Soma, qui pousse dans les rochers et les montagnes (*giri, achman, adri*), et auxquels il est incorporé[119]. C'est seulement dans le royaume de Yama, dans l'autre monde, le troisième ciel, que l'on peut avoir part au Soma proprement dit ; néanmoins, rituéliquement et analogiquement, le sacrificateur « boit le Soma dans le banquet des Dieux » (*sadhamâdam devaih somam pibati*) et peut dire : « Nous avons bu le Soma, nous sommes devenus immortels, nous avons vu la Lumière, nous avons trouvé les Dieux ; que pourrait contre nous l'inimitié ou la traîtrise d'un mortel, ô Immortel[120] ? ».

La « pacification » ou le meurtre du Roi Soma, le Dieu, est appelée à juste titre l'Oblation Suprême. Encore n'est-ce pas Soma lui-même qui est tué, « mais seulement son mal[121] » ; c'est effectivement pour le préparer à son intronisation et à sa souveraineté que le Soma est purifié[122]. C'est là un exemplaire suivi dans les rites de couronnement (*râjasûya*), et un modèle descriptif de la préparation de l'âme à sa propre autonomie (*swarâj*). Car l'on ne doit jamais oublier que « le Soma était le Dragon », et qu'il est sacrificiellement extrait du Dragon comme la sève vivante (*rasa*) est extraite d'un arbre décortiqué. Ce développement du Soma est décrit en accord avec la règle selon laquelle « les Soleils sont des Serpents » et qui ont abandonné leurs peaux mortes de reptiles : « Comme le serpent de sa peau tenace, le jet d'or du Soma jaillit des pousses[123] meurtries à la façon d'un coursier qui s'élance[124] ». Pareillement le processus de libération de notre Soi immortel hors

---

[115] SB., X, 5, 4, 16. Cf. RV., VIII, 70, 3 ; et AA., III, 2, 6 avec la note de Keith.
[116] SB., XII, 2, 3, 12.
[117] AB., VII, 31 ; SB., III, 4, 3, 13; XII, 73, 11.
[118] RV., X, 8, 34.
[119] RV., V, 43, 4 ; SB., III, 4, 3, 13. « Dans le rocher », et non « sur le rocher », comme on le traduit souvent de façon erronée.
[120] RV., X, 113, VIII, 48, 3 ; TS., II, 5, 5, 5; III, 2, 5, etc. Le caractère eucharistique du rite est évident. Cf. AB., 1, 22 : « Puissions-nous manger de toi, ô Dieu Dharma », et Math., 26, 26 : « Prenez et mangez ; ceci est mon corps ».
[121] SB., III, 9, 4, 17, 18.
[122] SB., III, 3, 2, 6.
[123] PB., XXV, 15, 4.
[124] RV., IX, 86, 44.

de ses enveloppes psycho-physiques (*kosha*) est un dépouillement des corps[125], comme l'on tire un roseau de sa gaine, ou une flèche de son carquois pour qu'elle rejoigne sa cible, ou comme un serpent se dépouille de sa peau « comme le serpent se dépouille, ainsi se dépouille-t-on de tout son propre mal[126] ».

On saisit mieux maintenant l'identification du Soma avec l'Eau de la Vie, et celle de notre âme élémentaire et composite (*bhûtâtman*) avec les plantes à Soma d'où l'élixir royal doit être extrait[127] ; et l'on comprend comment et par qui « ce que les Brâhmanes entendent par Soma » est consommé dans nos cœurs (*hritsu*)[128]. C'est le sang de vie de l'âme draconnienne qui offre maintenant ses pouvoirs tout équipés à leur souverain[129]. Le sacrificateur livre aux flammes l'offrande de ce qui est à lui et de ce qu'il est ; vidé ainsi de lui-même[130], il devient un Dieu[131]. Quand il abandonne le rite il revient à lui-même, il revient du réel à l'irréel. Mais, bien qu'il dise alors : « Maintenant je suis ce que je suis », ces mots mêmes montrent bien qu'il s'agit là d'une apparence n'ayant qu'une réalité temporaire. Il est né de nouveau du Sacrifice, et il n'est pas vraiment abusé. « Ayant tué son propre Dragon[132] », il n'est plus réellement quelqu'un. L'œuvre a été accomplie une fois pour toutes. Il est parvenu au bout de la route et au bout du monde, « là où le Ciel et la Terre se tiennent embrassés », et peut dès lors « travailler » ou « jouer » à son gré. C'est à lui que les paroles suivantes s'adressent : *Lo tuo piacere omai prende per duce... per ch'io te sopra te corono e mitrio* : Prends désormais ton plaisir pour guide... je te couronne roi et pape de toi-même[133]. Nous qui étions en guerre avec nous-mêmes, nous sommes maintenant réintégrés et en paix ; le rebelle a été dompté (*dânta*) et pacifié (*shânta*), et, là où les volontés étaient en conflit règne désormais l'unanimité[134].

---

[125] TS., VII, 4, 9 ; PB., IV, 9, 19-22 ; JUB., I, 15, 3 f. ; III, 30, 2 ; CU., VIII, 13 ; cf. BU., III, 7, 3 f. ; CU., VIII, 12, 1. La conquête de l'immortalité dans le corps est impossible (SB., X, 4, 3, 9 ; JUB., III, 38, 10, etc.) Cf. *Phédon*, 67 C : « La catharsis (= *shuddha karana*) est la séparation de l'âme et du corps dans toute la mesure où cela est possible ».

[126] SB., II, 5, 2, 47., BU., IV, 4, 7.

[127] MU., III, 3 f.

[128] RV., I, 168, 3 ; I, 179, 5 ; cf. X, 107, 9 (*antahpêyam*).

[129] Cf. Philon, LA., II, 56, « répandre en libation le sang de l'âme et offrir en encens l'esprit tout entier à Dieu, notre Sauveur et Bienfaiteur ».

[130] SB., III, 8, 1, 2 ; TS., I, 17, 5, 2. Comme c'était au commencement, RV., X, 90, 5 ; SB., III, 9, 1, 2.

[131] Les Dieux sont véritables, ou réels (*satyam*), les hommes faux et irréels (*anritam*), AB., I, 6 ; SB., I, 1, 1, 4 ; III, 9, 4, 1, etc. (les universaux sont réels, les particuliers irréels). Le sacrificateur initié est sorti de ce monde et est temporairement un Dieu. Agni ou Indra (SB., III, 3, 10, etc. Cf. Philon, *Heres*, 84, « ce n'est pas un homme quand il est dans le Saint des Saints ») ; et, s'il ne se munissait pas pour le retour au monde des hommes, il serait en danger de mourir prématurément (TS., I, 7, 6, 6, etc.), C'est pourquoi il est pourvu à la redescente (TS., VII, 3, 10, 4; PB., XVIII, 10, 10 ; AB., IV, 21) ; et c'est en revenant au monde humain, au monde d'irréalité et de mensonge, en redevenant cet homme-ci, Un Tel, une fois encore, qu'il dit : « Maintenant je suis celui que je suis » (*aham ya êvâsmi so'smi*, SB., I, 9, 3, 23 ; AB., VII, 24) ; aveu tragique d'être « conscient une fois encore d'une vie toujours limitée, toujours corporelle et terrestre » (Macdonald, *Phantastes*, 1858, p. 317). Car il ne peut y avoir de plus grande douleur que de percevoir que nous sommes encore ce que nous sommes (*Cloud of unknowing*, ch. XLIV). « Il n'y a pas de plus grand crime que ton être » (Shams-i-Talviz).

[132] TS., II, 5, 4, 4.

[133] *Purgatorio*, XXVII, 131, 142.

[134] BG., VI, 7, *Jitâtmanah prashântasya paramâtmà samdhitah* : Le Suprême Soi du soi individuel est « apaisé » (*samâhitah = « en samâdhi »*) quand ce dernier a été conquis et pacifié. Cf. Dh., 103-105 *êkam cha jêyya attânam sa vê sangâma-juttamo... attâ havê jitam...*

Nous ne pouvons faire qu'une très rapide allusion à un autre aspect très significatif du Sacrifice ; la réconciliation que le Sacrifice établit constamment entre les pouvoirs en conflit est aussi leur mariage. Il y a plus d'une manière de « tuer » le Dragon ; la flèche du Tueur de Dragon (*vajra*) étant en fait un trait de lumière, et « le pouvoir génésique étant lumière », sa signification n'est pas seulement guerrière mais aussi phallique[135]. C'est la bataille d'amour, qui est gagnée quand le Dragon « expire ». En tant que Dragon, le Soma est identifié à la Lune ; en tant qu'Élixir, la Lune devient la nourriture du Soleil, qui l'avale durant les nuits de leur cohabitation (*amâvâsya*) : « Ce qui est mangé est nommé du nom du mangeur, et non par son propre nom[136] » ; en d'autres termes, qui dit ingestion dit assimilation. Selon les paroles de Maître Eckhart « là l'âme s'unit à Dieu comme l'aliment à l'homme, devenant œil dans l'œil, oreille dans l'oreille ; ainsi en Dieu l'âme devient Dieu » ; car « je suis ce qui m'absorbe, plutôt que moi-même[137] ». Comme le Soleil engloutit l'Aube ou dévore la Lune dans le Monde extérieur et visible, chaque jour et chaque mois, en nous se consomme le mariage divin quand les entités solaire et lunaire de l'œil droit et de l'œil gauche, Eros et Psyché, la Mort et la Dame, entrent dans la caverne du cœur, s'y unissent comme l'homme et la femme sont unis dans le mariage humain ; c'est là leur « suprême béatitude[138] ». Dans cette synthèse extatique (*samâdhi*), le Soi a retrouvé sa condition primordiale, « celle d'un homme et d'une femme étroitement embrassés[139] », au-delà de toute conscience d'une distinction entre un dedans et un dehors[140]. « Tu es Cela ».

Il n'est pas étonnant alors de lire que « si quelqu'un sacrifie sans connaître cette offrande intérieure, c'est comme s'il jetait les brandons de côté et faisait l'oblation dans la cendre[141] ». Rien d'étonnant non plus à ce que le rite ne soit pas seulement saisonnier mais qu'il demande à être accompli tous les trente-six mille jours d'une vie de cent ans[142], et que, pour celui qui comprend cela, tous les pouvoirs de l'âme édifient sans cesse son Feu, même quand il dort[143].

---

n'êvadêvo... apajitam kayira... bhâvit'attânam. Celui qui gagne cette bataille (psychomachie, *jihad*) est le véritable Conquérant (*jina*). Observer que « pacifier » est littéralement procurer le repos. *Shânti*, « la paix », n'est pas pour un soi qui ne veut pas mourir. La racine *sham* se trouve aussi dans *shamayitri*, le « boucher » qui « apaise » la victime dans le rituel extérieur (RV., V, 43, 3 ; SB., III, 8, 3, 4, etc.) ; le sacrificateur « apaise » (*shamayati*) le feu de la colère de Varuna (TS., V, 1, 6 ; SB., IX, 1, 2, 1) ; en nous, c'est le plus haut soi qui « pacifie » le soi individuel, qui apaise son feu. Quiconque désire être « en paix avec lui-même » doit être mort à lui-même. Cf. *République*, 556 E ; *Gorgias*, 482 C ; *Timée*, 47 D ; et HJAS., VI, 389, 1942 (« On Peace »).

[135] Cf. RV., I, 32, 5 *vajrêna* = II, 11, 5, *vîryena* comme dans Manu, *vîryam avasrijat*, et dans le sens de RV., X, 95, 4, *snathitâ vaitasêna*. Sur le *fier baiser*, le Désenchantement par un Baiser, voir W. H. Schofield, Studies on the *Libeaus Desconus*, 1895, 199 ff., et mon « The Hoathly Bride », *Speculum*, 20, 1945.

[136] SB., X, 6, 2, 1.

[137] Maître Eckhart, Evans, I, 287, 380. Ainsi notre bien le plus grand est d'être dévoré par « Noster Deus ignis consumans ». Cf. *Speculum*, XI, 1936, p. 332, 333, et d'autre part Dante, *Paradiso*, XXVI, 51, *Con quanti denti questo amor ti morde ?* Son baiser, qui est à la fois Amour et Mort, nous éveille au devenir ici-bas, et sa morsure d'amour nous éveille à l'être là-haut. Cf. mon « Sun-kiss » dans JAOS., 60, 1940.

[138] SB., X, 5, 2, 11, 12.

[139] BU., 1, 4, 3.

[140] BU., IV, 3, 21.

[141] SA., X, ef. SB., II, 2, 4, 7, 8 ; M., 1, 77.

[142] SB., X, 5, 3, 3 ; AA., II, 3, 8.

[143] SB., X, 5, 3, 12.

Cette conception du Sacrifice comme une opération incessante, et comme la somme du devoir humain, trouve son achèvement dans une série de textes où chaque fonction de la vie active, jusqu'aux actes de respirer, de manger, de boire, de s'amuser, est interprétée en mode sacramentel, et où la mort n'est que la *catharsis* finale. Et c'est là, en définitive, la fameuse « Voie des Œuvres » (*karma mârga*) de la *Bhagavad-Gîtâ*, où accomplir sa propre vocation, déterminée par sa propre nature (*swakarma, swabhâvatas, τοεαυτου πραττειν, κατα φυσιν*) sans mobiles d'ordre individuel, est la route de la perfection (*siddhi*).

Nous avons accompli le cycle entier, non d'une pensée en évolution, mais de notre propre compréhension, depuis le point où notre travail est la parfaite célébration des rites, jusqu'au point où l'accomplissement parfait de nos travaux, quels qu'ils puissent être, est lui-même la célébration du rite. Le Sacrifice, ainsi entendu, ne consiste plus seulement à accomplir en certaines circonstances des actes spécifiquement sacrés, mais à sacrifier (à rendre sacré) tout ce que nous faisons et tout ce que nous sommes, à sanctifier chaque acte naturel par une réduction de toutes les activités à leur principe. Nous disons « naturel » intentionnellement, pour faire entendre que tout ce qui est fait naturellement peut être sacré ou profane selon notre degré de connaissance, mais que tout ce qui n'est pas fait naturellement est essentiellement et irrévocablement profane.

L'Ordre social

L'éthique, en tant que « prudence » ou en tant qu'art, n'est pas autre chose que l'application scientifique des normes doctrinales aux problèmes contingents. Bien agir ou bien faire n'est pas une question de volonté, mais de conscience ou de lucidité, le choix n'étant possible qu'entre l'obéissance et la rébellion. Autrement dit, les actions sont dans l'ordre ou contre l'ordre, exactement de la même façon que l'iconographie est correcte ou incorrecte, en forme ou informe[144]. L'erreur, c'est de manquer la cible ; on doit l'attendre de tous ceux qui agissent selon leurs instincts, pour se plaire en eux-mêmes. L'habileté (*kaushalyâ* = σοφια) est vertu, dans l'agir comme dans le faire ; il est nécessaire d'insister là-dessus parce qu'on est arrivé à perdre de vue que le péché existe aussi bien en art qu'en morale. « Le yoga est habileté dans les œuvres[145]. »

---

[144] En fait, de même que la forme des images est prescrite dans les Shilpa-Shâstras, celle des actes est prescrite dans les Dharma-Shâstras. Art et « prudence » sont l'un et l'autre des sciences, qui ne se distinguent de la métaphysique pure que par le fait de leur application aux *factibilia* et aux *agibilia*. Le fait qu'il s'agit d'une application à des problèmes contingents introduit un élément de contingence dans les lois elles-mêmes, qui ne sont pas les mêmes pour toutes les castes, ni tous les âges. En ce sens, la tradition est susceptible d'adaptation aux conditions changeantes, pourvu que les solutions soient toujours directement obtenues à partir des premiers principes, qui jamais ne changent. Autrement dit, alors même que la modification des lois est possible, celles-là seules pourront être dites authentiques qui restent réductibles à la Loi Éternelle. De même la variété des religions est une application nécessaire et régulière des purs principes métaphysiques correspondant à la variété des besoins humains, chacune d'entre elles pouvant être dite « la vraie religion » dans la mesure où elle réfléchit les principes éternels. En disant cela nous faisons une distinction entre la métaphysique et la « philosophie », et nous n'entendons pas suggérer que quelque philosophie systématique ou naturaliste puisse prétendre à la validité de la théologie, qu'Aristote place au-dessus de toutes les autres sciences (*Métaphysique*, 1, 2, 12 f. ; VI, 1, 10 f.).

[145] BG., II, 50 ; le *Yoga* est aussi le « renoncement (*sannyâsa*) aux oeuvres » (BG., VI, 2). En d'autres termes, *yoga* ne signifie pas faire moins ou plus qu'il ne faut, ni ne rien faire du tout, mais agir sans attachement au fruit des actes, sans penser au lendemain ; celui-là voit la vérité, qui voit l'inaction dans l'action et l'action dans l'inaction (BG., IV, 18 et *passim*). C'est la doctrine chinoise du *wu wei*.

Le *yoga*, c'est littéralement et étymologiquement le « joug », tel celui des chevaux ; et, sous ce rapport, on ne doit pas perdre de vue qu'aux Indes, comme dans la psychologie grecque, les « chevaux » du véhicule corporel sont les facultés sensibles par quoi il est traîné ici ou là, pour le bien ou pour le mal, ou vers le but ultime si les chevaux sont sous le contrôle du conducteur, auquel ils sont joints par les rênes. L'individualité est l'attelage, le Conducteur Intérieur ou Homme Intérieur est le cavalier. L'homme, alors « s'attelle lui-même comme un cheval qui comprend » (RV., V, 46, 1).

En tant que discipline physique et mentale, le Yoga est Contemplation, *dharana, dhyâna*, et *samâdhi*, correspondant aux *consideratio, contemplatio* et *excessus* ou *raptus* chrétiens. Dans sa consommation et sa signification totale, le *yoga* implique la réduction des choses séparées à leur principe d'unité, et par là ce que l'on appelle parfois l'« union mystique » ; mais il doit être

Là où tout s'ordonne à la fin de la nature humaine, et où c'est l'œuvre sacrificielle qui constitue la voie par laquelle se réalisent les fins actuelles et suprêmes de la vie, la forme de la société sera évidemment déterminée par les exigences du Sacrifice ; et le sens de cet ordre (*yathârthatâ*) et de son impartialité (*samadrishti*) sera de mettre chaque homme en mesure de devenir ce qu'il est en puissance, de l'empêcher de s'égarer. Nous avons vu que c'est à ceux qui maintiennent fidèlement le Sacrifice qu'est faite la promesse d'épanouissement. Dès lors, le Sacrifice accompli *in divinis* par le Maître d'Œuvre universel (*Vishwakarma,* omnifaisant), demande, pour être imité ici-bas, la coopération de tous les arts (*vishwâ karmâni*)[146], par exemple ceux de la musique, de l'architecture, de la charpente, de l'agriculture, et celui de la guerre pour assurer la protection du rite. La politique des communautés céleste, sociale et individuelle est gouvernée par une seule et même loi. L'exemplaire de la politique céleste est révélé dans l'Écriture et reflété dans la constitution de l'état autonome et dans celle de l'homme qui se gouverne lui-même.

Dans cet homme, quand sa vie sacramentelle est complète, il y a une hiérarchie des pouvoirs sacerdotal, royal et administratif, ainsi qu'une quatrième classe formée des organes physiques de sensation et d'action, qui traitent la matière première ou « nourriture » à préparer pour tous. Il est clair que, si cet organisme doit s'épanouir - chose impossible s'il se divise contre lui-même - les pouvoirs sacerdotal, royal et administratif doivent être les maîtres selon leur rang, et les agents, qui travaillent sur les matières premières, leurs serviteurs. C'est exactement de la même façon que les exigences du Sacrifice, dont dépend la prospérité d'un royaume, déterminent la hiérarchie de ses fonctions. A la lettre, les castes sont « nées du Sacrifice[147] ». Dans l'ordre sacramentel, il y a nécessité et place pour le travail de tous les hommes. Et dans ces conditions il n'y a pas de conséquence plus significative du principe selon lequel le travail est sacrifice, que le fait, si éloigné que cela puisse être de nos modes de pensée profanes, que chaque fonction, depuis celle du prêtre et du roi jusqu'à celle du potier et du balayeur, est littéralement un sacerdoce et toute action un rite. De plus, chacune de ces sphères a son « éthique professionnelle ». L'institution des castes diffère de la « division du travail » industriel, avec son fractionnement de la capacité humaine, en ce qu'elle présuppose une distinction dans les modalités, mais non dans les degrés, de la responsabilité.

---

clairement entendu que le *yoga* diffère de l'« expérience mystique » en ce qu'il n'est pas une méthode passive, mais bien active et contrôlée. Le *yogî* parfait peut passer à volonté d'un état à un autre ; c'est le cas par exemple du Bouddha, M., I, 249. On trouvera quelques-unes des correspondances chrétiennes les plus étroites dans *The Clowde of Unknowyng* et *The Book of Prive Counseling* ; cf. V. Elwin, *Christian Dhyâna*, *a study of « The Cloud of Unknowing »,* Londres, 1930.

Tout Hindou est dans quelque mesure un praticien du *Yoga*, et ce que cela signifie au juste est admirablement exposé dans Platon, République, 671 D f., *εις συννοιαν αυτος αυτω αφικομενος.* Toutefois, quand il est question d'exercices plus poussés de contemplation, et que l'intention est d'escalader les sommets les plus hauts, le disciple doit se préparer par des exercices physiques appropriés ; il doit en particulier avoir acquis un contrôle et une science parfaitement au point du processus entier de la respiration avant de se livrer à n'importe quel exercice mental. Aucun de ces exercices ne peut d'ailleurs être tenté avec sécurité sans la direction d'un maître. On aura quelque idée des premiers degrés à franchir, lesquels consistent à arrêter le cours vagabond de la pensée et à le faire passer sous son contrôle, si on essaie de penser à une chose donnée, n'importe laquelle, pendant un laps de temps de dix secondes ; on découvrira, non sans surprise, et embarras peut-être, que l'on ne peut même pas faire cela sans beaucoup de pratique.

[146] SB., IX, 5, 1, 42. De même que le Sacrifice chrétien réclame la collaboration de tous les arts.

[147] On trouvera la meilleure discussion de ce point dans A. M. Hocart, *Les Castes*, Paris, 1939.

Et c'est précisément parce qu'une telle organisation de fonctions, avec son loyalisme et ses devoirs mutuels, est absolument incompatible avec le caractère de compétition de notre industrialisme, qu'une telle institution, fondée sur la monarchie, la féodalité et les castes, est toujours peinte en couleurs si sombres par les sociologues, dont l'opinion est déterminée beaucoup plus par les préjugés de leur milieu que par le recours aux vrais principes.

La notion du caractère héréditaire des capacités individuelles et des vocations correspondantes découle nécessairement de la doctrine de la filiation ancestrale : le fils d'un homme donné est qualifié et prédestiné de naissance pour assumer la « marque distinctive » de son père, et pour prendre sa place dans le monde. C'est la raison pour laquelle il est initié dans la profession paternelle et confirmé définitivement en elle par les rites de transmission accomplis au lit de mort, à la suite desquels, quand bien même le père survivrait, le fils devient le chef de famille. En remplaçant son père, le fils délivre celui-ci de la responsabilité de la fonction dont il était chargé dans cette vie, en même temps qu'il pourvoit à la continuation du service sacrificiel[148]. Pour la même raison, une lignée familiale trouve sa fin, non pas quand les descendants font défaut (l'adoption peut y suppléer), mais quand la vocation et la tradition de la famille sont abandonnées. C'est également pour cela qu'une totale confusion des castes marque la mort d'une société, qui n'est plus alors qu'une foule informe, où l'homme peut changer de profession à volonté, comme si celle-ci était quelque chose d'indépendant de sa propre nature. En fait, c'est ainsi que les sociétés traditionnelles sont tuées et leur culture détruite, au contact des civilisations industrielles et prolétariennes. Le jugement de l'Orient traditionnel sur la civilisation occidentale est parfaitement traduit dans ces paroles de Macaulay :

L'Orient s'est incliné devant l'Occident
Avec un patient et profond dédain.

On doit toutefois se souvenir qu'une telle opposition ne saurait exister qu'entre l'Orient encore orthodoxe et l'Occident moderne, et qu'elle n'aurait été valable au XIIIe siècle.

Par cette intégration de fonctions, l'ordre social est destiné, d'une part à pourvoir à la prospérité générale, et d'autre part à rendre chaque membre de la société capable de réaliser sa propre perfection. Dans le sens où la religion peut s'identifier à la « loi » et se distinguer de l'esprit, la religion hindoue est strictement parlant, une obéissance. Cela, apparaît clairement dans le fait qu'un homme est tenu pour hindou eu égard à son bon comportement, et non par suite de ce qu'il croit ou de ce qu'il fait ; autrement dit, en raison de son « adresse » à bien agir selon la loi. Car, s'il n'y a pas de délivrance par les œuvres, il est évident que la partie pratique de l'ordre social, même accomplie

[148] AA., II, 4, 5 (Ait. Up. IV, 4) : « Pour la perpétuation de ces mondes. Car, de cette façon, les mondes sont perpétués. C'est là sa seconde naissance. Ce soi, le sien, est mis à sa place pour l'accomplissement des œuvres saintes. Son autre Soi, ayant fait ce qu'il y avait à faire, entre dans le Vent et prend son départ. C'est sa troisième naissance », cf. JUB., III, 9, 6 ; MU., VI, 30. La transmission héréditaire des vocations pourvoit à la continuité du service divin. Le même point de vue est dans Platon, *Lois* 773 E f. : « En ce qui concerne le mariage... il est décrété que nous nous conformerons à la nature sans cesse productrice en fournissant à Dieu des serviteurs à notre place, cela en laissant toujours après nous des enfants de nos enfants ». De même SB., 1, 8, 1, 31, *tasmât prajottarâ dêvayajyâ* ; AB., VII, 13 ; BU., I, 5, 17 ; RV., IX, 97, 30, *pitur na putrah ritubhir* (i. e. *karmabhir*) *yatânah*.

avec une fidélité parfaite, ne peut, pas plus qu'un autre rite ou que la théologie affirmative, être regardée comme quelque chose de plus qu'un moyen en vue d'une fin qui le dépasse. Il reste toujours un dernier pas où le rituel est abandonné et où les vérités relatives de la théologie sont reniées. De même que l'homme est déchu de l'élévation de son premier état par la connaissance du bien et du mal, c'est de la connaissance du bien et du mal, de la loi morale, qu'il devra être finalement délivré. Si loin que l'on soit parvenu, il reste un dernier pas à faire, qui emporte la dissolution de toutes les valeurs antérieures. Une église ou une société - un Hindou ne fait pas de distinction entre les deux - qui ne fournit pas le moyen d'échapper à ses propres institutions, qui empêche ses membres de se libérer d'elle-même réduit à néant sa suprême raison d'être[149].

C'est précisément à ce pas ultime que prépare le dernier des « Quatre Stades » (*âshrama*)[150] de la vie. Le mot lui-même sous-entend que tout homme est un pèlerin (*shramana*), dont l'unique devise est « Va de l'avant ». Le premier de ces Stades est celui de l'état d'étudiant et de discipline ; le second celui de l'état de mariage et d'activité professionnelle, avec ses responsabilités et ses droits ; le troisième celui de l'état de retraite et de pauvreté relative ; le quatrième celui du renoncement total (*sannyâsa*). Ainsi, tandis que dans une société profane l'homme aspire à une vieillesse confortable et économiquement indépendante, dans l'ordre sacramentel il tend à devenir indépendant du fait économique et indifférent au confort comme à l'inconfort. Nous gardons l'image de l'un de ces hommes magnifiques : naguère chef d'une famille de la plus fabuleuse richesse, il en était alors au troisième stade, à l'âge de soixante-dix-huit ans, vivant seul dans une cabane de bois, faisant cuire lui-même sa nourriture, et lavant de ses mains les deux seuls vêtements qu'il possédait. Deux ans encore, et il abandonnerait ce demi-luxe pour devenir un mendiant religieux, sans autre possession qu'un bout d'étoffe sur ses reins et l'écuelle où le mendiant reçoit les restes de nourriture que ceux qui n'en sont encore qu'au second stade lui donnent gratuitement.

On peut aussi accéder au quatrième stade à n'importe quel moment, si l'on est mûr, mais seulement dans ce cas, et si l'appel est irrésistible. Ceux qui abandonnent ainsi la vie de chef de famille et adoptent l'existence sans foyer sont connus sous les noms divers de détachés, errants ou sages (*sannyâsî, pravrâjaka, sâdhu*) et de Yogîs. Il arrive même quotidiennement que des hommes ayant connu les plus hautes dignités, les plus grands honneurs ou la plus vaste fortune, « changent leur vie » de la sorte. C'est là littéralement une mort au monde, car les rites funéraires sont accomplis pour eux quand ils quittent leur foyer pour prendre la route. On se tromperait grandement en attribuant à de tels actes le moindre caractère de pénitence. Ils reflètent plutôt un changement d'esprit. La vie active ayant été menée en imitation de la déité

[149] Sur la loi et la Liberté, cf. Saint Augustin, *De spiritu* et *littera*. C'est par le Pouvoir Spirituel que le pouvoir temporel est affranchi de son asservissement (*brahmanaivênam dâmno' pombhanâm munchati*, TS., II, 4, 13).

[150] MU., IV, 4. Voir aussi Shankarâchârya, *Br. Sûtra*, SBE., vol. XXXVIII, Index, « Stades de la vie » (*âshrama*). Les trois premiers conduisent aux états d'être célestes ; le quatrième seul, qui peut être intégré à tout moment, conduit à l'immortalité absolue en Dieu.
Sur le quatrième *âshrama*, cf. Platon : « Mais quand l'âge avance, quand l'âme commence à atteindre sa maturité... ils ne feront rien si ce n'est (eu égard à tout temps et à tout être) comme une tâche latérale, s'ils veulent mener une vie sainte, et, quand ils parviendront au terme, ils couronneront leur vie (ici-bas) par un destin correspondant là-bas... quand ils atteindront cette vie à laquelle ils vont renaître » (*République*, 498 C, D avec 486 A). La vraie philosophie est un *ars moriendi* (*Phédon*, 61, 64, 67).

agissante, elle est compensée maintenant par une imitation du *Deus absconditus*.

La simple présence de ces hommes dans une société à laquelle ils n'appartiennent plus affecte toutes les valeurs par son affirmation des valeurs suprêmes. Quelque nombreux que puissent être les présomptueux ou les lâches qui adoptent ce mode de vie pour des motifs variés et inadéquats, il reste encore que, si l'on considère les quatre castes comme représentant l'essence de la société hindoue, la vie supra-sociale et anonyme du véritable pauvre, qui renonce de plein gré à la totalité de ses obligations et de ses droits, représente la quintessence. Ceux-là se sont niés eux-mêmes et ont tout laissé à cause du : « Suis-Moi». La réalisation de cette élection supérieure est offerte à tous, sans égard à la situation sociale.

Dans cet ordre dont les membres ne sont plus personne, nul ne demande : « Qui es-tu, ou qui étais-tu dans le monde? » L'Hindou de n'importe quelle caste, et même un étranger, peut devenir l'un de ceux qui ne sont plus personne. Béni soit l'homme sur la tombe duquel on peut écrire : *Hic jacet nemo*[151].

Ils sont d'ores et déjà délivrés des chaînes de la fatalité, à laquelle reste seul attaché le véhicule psycho-physique, jusqu'à ce que vienne la fin. La mort en *samâdhi* ne change rien d'essentiel. De leur condition on ne peut désormais dire plus que : ils sont. Sans doute ne sont-ils pas anéantis, non seulement parce que l'annihilation d'une chose réelle est une impossibilité métaphysique, mais parce qu'il est expressément déclaré : « Jamais il n'y eut de temps où je n'ai pas été, et où tu n'as pas été, jamais non plus il n'y aura de temps où nous ne serons pas[152]. Il est dit que le soi devenu parfait devient un rayon de Soleil, et, qu'il se meut à son gré de haut en bas des mondes, prenant la forme qu'il veut, mangeant ce qu'il veut, de même que l'élu, dans saint Jean, « entrera et sortira, et trouvera des pâturages[153] ». Ces expressions sont en rapport avec la doctrine de la « distinction sans séparation » (*bhêdâbhêda*) qui passe pour être propre au « théisme » hindou mais qui est: présupposée en fait dans la doctrine de l'essence une et de la nature duelle ainsi que par de nombreux textes védantiques, y compris les *Brahma-Sûtras*, que Shankara lui-même n'a pas réfutés[154]. La doctrine elle-même correspond exactement à ce qu'entendait Maître Eckhart lorsqu'il disait : « Fondus mais non confondus ».

On ne peut mieux concevoir cela que par l'analogie du rayon de lumière dans sa relation avec sa source, ou par celle du rayon d'un cercle dans sa relation avec son centre. Si l'on se représente un tel rayon comme ayant pénétré, à travers le centre, dans l'infini extra-cosmique et sans dimensions, on ne peut rien en dire ; si l'on se le représente comme étant au centre, ce ne peut être qu'en tant qu'identifié à ce centre et ne pouvant s'en distinguer. Et c'est seulement quand il « sort », qu'il acquiert une apparence de position et d'existence propre. Il se produit alors une « descente » (*avatarana*)[155] de la Lumière des Lumières comme lumière, mais non comme une « autre » lumière.

---

[151] « Béni le royaume où l'un d'eux demeure ; dans un instant ils peuvent faire plus de bien durable que toutes les actions extérieures que l'on a jamais faites » (Maître Eckhart, Evans, I, 102) ; et, comme il le dit aussi, « pendant que les autres veillent, ils seront endormis », cf. BG., II, 69. Car ceux que *nous* appelons « inutiles » sont les « véritables pilotes » (Platon, *République*, 489 f.).

[152] BG., II, 12.

[153] RV., IX, 113, 9 ; JUB., III, 28, 3 ; SA., VII, 22 ; BU., II,1,18 ; CU., VII, 25, 2, VIII, 1, 5, 6 ; Mund. Up., III, 1, 4 ; Taitt. Up., III, 10, 5 : *Pistis Sophia*. II, 191 b ; Jean, X, 9.

[154] *Br. Sûtra*, II, 3, 43 f. Das Gupta, *Indian Philosophy*, II, 42 f.

Une descente telle que celle de Râma ou de Krishna présente une différence essentielle avec l'incarnation des natures mortelles qui ont oublié qui elles sont, et avec leur déterminisme fatal. C'est en vérité le besoin de ces dernières qui détermine cette descente, et non quelque imperfection chez celui qui descend. Une semblable descente est celle d'un être *che solo esso a sè piace*, qui seul se plaît en soi-même[156] et cet être n'est pas « sérieusement » engagé dans la forme qu'il assume, ni lié par quelque nécessité coactive ; il joue seulement le jeu » (*krîdâ, lîlâ*)[157]. Notre Soi immortel est « comme la rosée sur la feuille de lotus[158] », il touche mais il n'adhère pas. « Suprême, inouï, hors d'atteinte, impensable, indompté, invisible, indiscernable et indicible, bien qu'écoutant, pensant, voyant, parlant, scrutant, sachant, telle est cette Personne Intérieure, qui est dans tous les êtres et dont on doit savoir[159] : « Il est mon Soi », « Tu es Cela »[160].

---

[155] *Avatarana* = *καταβασις*, comme dans *République*, 519 D et Jean, III, 13, le « retour dans la caverne » de ceux qui ont fait l'« ascension verticale » correspond à la redescente du Sacrificateur, dont les références sont données à la note 35.
Avatri varie en significations entre « venir sur » et « surmonter », le dernier sens prédominant dans les plus anciens textes. Le sens de « descente » est souvent exprimé d'une autre manière ou par d'autres verbes tels que *avakram* ou *avasthâ, prati-i*, (*praty-*) *avaruh*. La plus ancienne référence à la « descente » de Vishnu est peut-être TS., 1, 7, 6, 1, 2... *punar imam lokam praytavaroha*, cf. SB., XI, 2, 3, 3 où Brahma *imân lokân... pratyavait*. En ce qui concerne la reconnaissance ultérieure du Bouddha comme un *avatâra*, cf. J. I., 50 où le Bouddha descend (*oruyha = avaroha*) du ciel de Tusita pour naître, l'illustration de cet événement à Bharhut étant notée *bhagavo okamti* (= *avakrâmati*), et DhA., III, 226, où il descend (*otaritwâ = avatîrtwâ*) du ciel à Sankassa.
Pour d'autres expressions de l'idée de « descente », voir JUB., III, 28, 4 ; SB., XI, 2, 3, 4 et BG., IV, 5 f. Cf. *Clementine Homilies*, III, 20 : « Celui-là seul le possède (l'esprit du Christ) qui a changé de noms et de formes depuis le commencement du monde, et ainsi a reparu maintes fois dans le monde ».
[156] Dante, *Purgatorio*, XXV III, 91.
[157] Voir note 31 et « Play and Seriousness » dans *Journal of Philosophy*, XXXIX, 550-552. *Nitya* et *lîlâ*, le constant et le variable, sont l'Être et le Devenir, dans l'Éternité et le Temps.
[158] CU., IV, 14, 3 ; MU., III, 2 ; Sn., 71, 213, 547 (comme KU., V, 11), 812, 845 ; A., II, 39.
[159] AA., III, 2, 4, cf. AV., X, 8, 44 ; JUB., III, 14, 3 ; CU., IV, 11, 1 ; VI, 8, 7 f ; Kaush. Up., 1 : 2, I, 5, 6.
[160] SA., XIII et note précédente.
« Tout ce que vous avez été, et vu, et fait, et pensé,
Ce n'est pas vous, mais Moi qui le vis, qui le fus,
qui le façonnai.
Pèlerin, Pèlerinage. et Voie,
C'était uniquement Moi vers Moi-même :
Et votre Arrivée, c'était Moi-même à ma propre Porte.
Venez, Atomes perdus, attirés par votre Centre...
Rayons errants dans la vaste Obscurité,
Revenez et réintégrez votre Soleil ».
Mantiqu't-Tair (d'après la traduction Fitzgerald).

II

Le Bouddhisme

Waz dunket dich, daz dich aller meist gefûeget have zuo der ewigen wârheit ? Daz ist, daz ich mich gelâzen hân wâ ich mich vant.
(Meister Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 467)

Daz der ungetriben menschen ist ein griuse, daz ist dem getribenen ein herznfröide. Ez is nieman gotes rîche van der ze grunde tôt ist.
(Meister Eckhart, éd. Pfeiffer, p. 600)

A ton avis, qu'est-ce qui t'a permis d'atteindre la vérité éternelle ? - C'est de m'être quitté là où je me suis trouvé.

Les hommes non libérés ont horreur de ce qui fait la joie profonde des hommes libérés. Personne n'est riche de Dieu qui n'est complètement mort à soi-même.

Introduction

Le Bouddhisme semble différer d'autant plus du Brahmanisme, dont il est issu, qu'on l'étudie plus superficiellement ; mais plus on approfondit cette étude, plus il devient difficile de les distinguer l'un de l'autre, ou de dire sous quels rapports, s'il en est aucun, le Bouddhisme n'est pas réellement orthodoxe. La distinction la plus saillante est le fait que la doctrine bouddhique a été exposée par un fondateur d'apparence historique, qui aurait vécu et enseigné au VIe siècle avant Jésus-Christ. Hors cela, il y a seulement dans le Bouddhisme de larges différences d'accent. Ainsi, l'on tient généralement pour évident qu'il faut quitter le monde si l'on veut suivre la Voie et comprendre la doctrine. L'enseignement s'adresse, soit à des Brâhmanes sur le point de se convertir, soit à la congrégation des Moines Errants (*pravrâjaka*) déjà entrés dans le Sentier ; certains d'entre eux sont déjà des Arhats parfaits, devenus à leur tour les maîtres d'autres disciples. Il y a également un enseignement éthique pour les laïques, avec commandements et défenses sur ce qu'il faut faire ou ne pas faire[1], mais rien qui puisse être décrit comme une « réforme sociale » ou une protestation contre le système des castes. La distinction qui est faite à maintes reprises entre le « vrai Brâhmane » et le simple Brâhmane de naissance est celle qu'affirmaient déjà sans cesse les livres brahmaniques.

Si l'on peut en quelque façon parler du Bouddha comme d'un réformateur, c'est seulement dans le sens strictement étymologique du terme : ce n'est pas pour établir un nouvel ordre, mais pour restaurer un ordre ancien que le Bouddha est descendu du ciel. Mais si son enseignement est « parfait et infaillible[2] », c'est parce qu'il a entièrement pénétré la Loi Éternelle (*akâlika*

---

[1] *Vinaya*, 1, 235 et passim ; D. I, 52, 68 f. ; S., III, 208 ; A. 1, 62 (*Gradual Sayings*, p. 57, où la note 2 de Woodward est complètement erronée). Le Bouddha enseigne qu'il y a « ce qui est à faire » (*kiriya*) et « ce qui est à ne pas faire » (*akiriya*) ; ces deux termes ne se réfèrent jamais à « la doctrine du Karma (rétribution) et à son opposée ». Cf. HJAS., IV, 1939, p. 119. Que le But (comme dans la doctrine brahmanique) soit d'être délivré du bien comme du mal (voir notes 54 et 55) est une tout autre question ; faire le bien et éviter le mal est indispensable au Voyageur. L'idée qu'il n'y a pas de devoir (*a-kiriya*), bien que parfois soutenue, est hérétique : on ne peut échapper à la responsabilité ni par l'argument d'un déterminisme fatal fondé sur l'efficacité causale des actes passés, ni par l'imputation de cette responsabilité à Dieu (*issaro*), ni par la négation de la causalité ou le postulat du hasard. L'ignorance est la racine de tout mal, et c'est de ce que nous faisons maintenant que dépend le « bonheur » de notre voyage (A., I, 173 f). L'homme n'est impuissant que pour autant qu'il voit le Soi dans ce qui n'est pas le Soi ; dans la mesure où il s'affranchit de l'idée « c'est moi », ses actions deviennent bonnes et non mauvaises ; aussi longtemps qu'il s'identifie lui-même avec l'âme-corps (*savinnânakâya*) ses actions demeurent « ego »-istes.

[2] D., III, 135 (*tath'êva hoti no annatha*) ; A., II, 23 ; D., III, 133 ; Sn., 357, *yathâ vâdî tathâ kârî* (cf. RV., IV, 33, 6, *satyam uchur nara êva hi chakruh*) ; de là Sn., 430, Itiv. 122, t*athâvâdin*. Dans ce sens, *tathâgato* peut être appliqué au Bouddha, au Dhamma et au Sangha, Sn., 236-238.

dharma)[3] et vérifié lui-même toutes choses dans le ciel et sur la terre[4]. Il dénonce comme une vile hérésie l'idée qu'il enseignerait « une sagesse qui serait sienne », élaborée par lui[5]. Il n'est pas de véritables sages qui soient venus pour détruire ; ils sont toujours venus pour accomplir la Loi. «J'ai vu, dit le Bouddha, l'Ancienne Voie, la Vieille Route prise par les Tout-Éveillés d'autrefois, et c'est le sentier que je suis[6] » Et, comme il fait d'autre part l'éloge des Brâhmanes d'antan qui se souvenaient de l'Ancienne Voie conduisant à Brahma[7], on ne peut douter que le Bouddha fasse allusion à « l'étroit sentier ancien qui mène très loin, par lequel les contemplatifs, les connaissants de Brahma montent et sont délivrés » (*vimuktâh*), mentionné dans des versets qui étaient déjà antiques quand Yâjnavalkya les citait dans la première Upanishad[8].

Il est expressément déclaré d'autre part que les Brâhmanes d'aujourd'hui - bien qu'il y ait des exceptions - ont perdu les grâces qui étaient l'apanage de leurs ancêtres purs et sans *ego*[9]. C'est de ce point de vue, et en relation avec le fait que le Bouddha est né dans un âge où la caste royale était plus en honneur que la caste sacerdotale, que l'on peut le mieux comprendre la raison de la

---

[3] Le Dhamma enseigné par le Bouddha, d'une parfaite beauté du commencement à la fin, s'applique à la fois dans le présent (*samditthiko)* et hors du temps (*akâliko*).
Cette remarque concerne également le Bouddha, car il s'identifie lui-même avec le Dhamma.

[4] D., I, 150, *sayam abhinnâ sacchikatwâ* ; D., III, 135, *sabbam... abhisambuddham* ; M., I, 171 ; Dh., 353, *sabbavidû'ham asmi* ; Sn., 558, *abhinnêyam abhinnalam... tasmâbuddho'smi* ; D., III, 28, etc.

[5] M., I, 68 f., le Bouddha « rugit du rugissement du lion » ; ayant décrit ses pouvoirs surnaturels, il ajoute . « Maintenant, si quelqu'un dit de moi, le Pèlerin Gautama, connaissant et voyant ainsi que je l'ai dit, que ma haute science aryenne et ma vision intérieure ne sont pas de nature supra-humaine, que j'enseigne une Loi tirée du raisonnement (*takkapariyâhatam*) et de l'expérience, et dont l'expression me serait personnelle (*sayam-patibhânam*), si celui-là ne se rétracte pas, s'il ne se repent pas (*chittam pajahati* = *μετανοειν*) et s'il n'abandonne pas cette pensée, il tombera en enfer ». « Ces vérités profondes (*yê dhammâ gambhîrâ*) que le Bouddha enseigne sont inaccessibles au raisonnement (*atakkâvacharâ*) ; il les a vérifiées par la connaissance supérieure qu'il possède » (D., I, 22) ; cf. KU., II, 9 « ce n'est pas par la raison que cette idée peut être saisie » (*naishâ tarkêna matir âpanêyâ*). Mil., 217 f., explique que c'est « une ancienne Voie, que l'on avait perdue, que le Bouddha ouvre à nouveau ». Cela se réfère au *brahmachariya*, à la « marche avec Dieu » (= *θεω συνοπαδειν, Phèdre*, 248 C) de RV., X, 109, 5 ; AV., des Brâhmanas, des Upanishads et des textes palis.
Le « rugissement du lion » est originellement celui de Brihaspati, RV., X, 67, 9, c'est-à-dire d'Agni.

[6] S., II, 106, *purânam maggam purânanjasam anugacchim*.

[7] S., IV, 117, *tê brâhmanâ purânam saranti... so maggo brahma-pattiyâ*. Dans *Itivuttaka*, 28, 29, ceux qui suivent cette (ancienne) Voie enseignée par les Bouddhas sont appelés Mahâtmâs. Mais, Sn., 284-315, maintenant que les Brâhmanes ont négligé depuis longtemps leur Loi ancienne, le Bouddha la prêche à nouveau.

[8] BU., IV, 4, 8, *panthâ... purâno... anuivitto mayaiva têna dhîrâ apiyanti brahmavidah swargam lokam ûrdhwam vimuktâh*. Comme Mrs. Rhys Davids l'a mis également en évidence, le Bouddha ne critique le Brahmanisme que sur des questions extérieures ; il « tient pour admis » son système intérieur de valeurs spirituelles » (« Relations between Early Buddhism and Brahmanism », IHQ., X, 1934, p. 282).
En ce qui concerne l'opinion courante, selon laquelle le Bouddha serait venu détruire et non accomplir une ancienne Loi, nous avons montré partout la continuité ininterrompue des doctrines brahmanique et bouddhique (cf. note 107, p. 121). La doctrine bouddhique est originale (*yoniso manasikâro*) sans doute, mais elle n'est assurément pas nouvelle. Le Bouddha ne fut pas un réformateur des institutions sociales, mais d'états d'esprit. Ainsi, pour citer un exemple, c'est l'oubli de la Loi éternelle qui est la cause des luttes de classes et des querelles de famille. Les Quatre Castes sont naturellement « protégées » par leurs lignages, et c'est seulement quand la cupidité domine les hommes qu'on les voit discréditer la doctrine des castes (*jâtivâdam niramkatwâ kâmânam vasam upagâmum*, Sn., 314, 315).

[9] Sn., 284 ff. (cf. RV., X, 71, 9) ; D., III, 81, 82 et 94 f ; exceptions S., 11, 13 ; Sn., 1082.

promulgation des Upanishads et de la doctrine bouddhique à une seule et même époque. Ces deux corps de doctrine intimement liés et concordants, tous deux d'origine « sylvestre », ne s'opposent pas l'un à l'autre, mais à un adversaire commun. Leur intention est manifestement de restituer les vérités d'une antique doctrine. Non que la continuité de la transmission par les lignées érémitiques des forêts se soit jamais interrompue, mais parce que les Brâhmanes des cours et du « monde », occupés d'abord des formes extérieures du rituel, et peut-être trop intéressés à leurs émoluments, étaient alors devenus plutôt « Brâhmanes de naissance » (*brahmabandhu*) que Brâhmanes dans le sens des Upanishads et du Bouddhisme, à savoir « connaissants de Brahma » (*brahmavit*). Il y a peu de doute que la doctrine profonde du Soi ait été enseignée jusque-là par transmission magistrale (*guruparampârâ*) à des disciples qualifiés ; cela est pleinement évident, d'une part dans les Upanishads elles-mêmes[10] (leur nom même signifie « s'asseoir auprès d'un maître »), et d'autre part dans le fait que le Bouddha parle souvent de « ne rien garder par devers soi ». Il résulterait nettement de ces conditions que ceux à qui le Bouddha se réfère si souvent comme à l'« inculte multitude » doivent avoir entretenu ces fausses « théories de l'âme » et ces croyances en une réincarnation « personnelle » contre quoi il fulmine inlassablement.

Il se peut aussi que les rois eux-mêmes, dressant leur arrogante puissance contre l'autorité sacerdotale, aient cessé de choisir leurs ministres brahmanes avec sagesse[11]. De cet état de choses, Indra lui-même, roi des Dieux, « aveuglé par son propre pouvoir » et égaré par les Asuras, fournit l'archétype *in divinis*[12]. D'un autre côté, pour ce qui est de l'« éveil » de la qualité royale en ce qui concerne le Bouddha, nous en avons également le paradigme en Indra ; car, exhorté par le conseiller spirituel à qui il doit allégeance, Indra « se réveille » (*buddhwâ châtmânam*)[13] et se célèbre lui-même, le Soi éveillé, par des louanges où l'on trouve des mots qu'aurait pu employer le Bouddha : «Jamais, à aucun moment, je ne suis soumis à la Mort » (*mrityu-mâra*)[14]. On ne perdra pas non plus de vue qu'il est plus d'une fois référé à l'Indra védique comme à un Arhat. Et, s'il paraît étrange que la véritable doctrine ait été enseignée par un membre de la caste royale, dans le cas du Bouddha, il y a là un état de fait qu'il n'est pas rare de rencontrer dans les Upanishads[15]. Krishna lui-même, bien qu'il fût un maître spirituel, n'était-il pas aussi de sang royal ? Tout cela revient à dire que, lorsque le sel d'une « église établie » a perdu sa saveur, c'est du dehors que sa vie sera renouvelée plutôt que du dedans.

Les écrits où sont conservées les traditions sur la vie et les enseignements du Bouddha relèvent de deux catégories : le Petit Véhicule (*Hînayâna*) et le Grand Véhicule (*Mahâyâna*). C'est du premier, et dans ses

---

[10] MU., VI, 29 : « Ce très profond mystère... » ; BU., VI, 3, 12 ; BG., IV, 3 : XVIII, 67. Pourtant les Upanishads étaient alors « publiées » ; et, de même que le Bouddha « ne cache rien », de même on nous dit que « rien n'a été omis dans ce qui fut dit à Satyakâma, homme qui ne peut prouver son lignage, mais qui est appelé brâhmane à cause de la vérité de sa parole ». (CU., IV, 4, 9). Il n'y a pas d'autre secret, en sorte que quiconque comprend peut proprement être appelé brâhmane (SB., XII, 6, 1, 41).

[11] Cf. SB., IV, 1, 5, 4.

[12] BD., VII, 54.

[13] BD., VII, 57.

[14] RV., X, 48, 5.

[15] BU., VI, 2, 8 ; CU., V, 3-11 ; Kaush. Up., IV, 9 (où la situation est appelée « anormale », *pratiloma*).

plus anciens textes, que nous nous occuperons principalement. Les livres appartenant au Petit Véhicule sont composés en pali, dialecte littéraire étroitement apparenté au sanscrit. Les écrits palis se placent entre le IIIe siècle environ avant Jésus-Christ et le Eckhart VIe siècle après Jésus-Christ. Le Canon est formé de ce que l'on appelle les « Trois Corbeilles » qui désignent respectivement la Règle monastique (*Vinaya*), le Discours (*Sûtra*) et la Doctrine Abstraite (*Abhidharma*). Nous nous occuperons surtout des cinq classes du» Discours », écrit où se trouve conservé ce qui est tenu pour paroles authentiques du Bouddha. D'entre les écrits extra-canoniques, les plus importants parmi les premiers textes sont les Milindapanha et le Visuddhimagga. Le grand livre de Jâtaka, largement composé d'anciens matériaux mythologiques refondus dans une forme populaire, et rapportés comme des récits des naissances précédentes, est relativement tardif, mais fort instructif, à la fois du point de vue bouddhique et comme peinture détaillée de la vie de l'Inde ancienne. Tous ces livres sont pourvus de commentaires élaborés de la façon que nous appellerions aujourd'hui « scolastique ». Nous prendrons ces textes tels qu'ils sont, car nous ne nous fions pas aux corrections de textes des érudits modernes, dont les méthodes critiques relèvent principalement de leur aversion pour les institutions monastiques et de leur opinion individuelle sur ce que le Bouddha a dû dire. De fait, il est surprenant qu'un corps de doctrine tel que le Bouddhisme, avec sa marque profondément intemporelle et même antisociale, et, d'après les paroles du Bouddha lui-même, « difficile à comprendre pour vous qui êtes de perspectives différentes, qui avez d'autres capacités de compréhension, d'autres goûts, une autre obédience et une autre formation[16] », ait pu devenir aussi « populaire » dans le milieu occidental actuel. On aurait pu supposer que des esprits modernes eussent trouvé dans le Brahmanisme, qui conçoit la vie comme un tout, une sagesse plus conforme à leur nature. Il y a lieu seulement de penser que, si le Bouddhisme a été tant admiré, c'est surtout pour ce qu'il n'est pas. Un spécialiste moderne a fait la remarque suivante : « Le Bouddhisme, dans sa pureté primitive, ignorait l'existence de Dieu ; il niait l'existence de l'âme ; il était moins une religion qu'un code de morale[17]. » On discerne là un appel au

---

[16] D., III, 40 ; cf. S., 1, 136 ; D., 1, 12.

[17] Winifred Stephens, *Legends of Indian Buddhism*, 1911, p. 7. M. V. Bhattacharya soutient pareillement que le Bouddha enseignait qu'« il n'y a pas de Soi ou Atman » (*Cultural Heritage of India*, p. 259). En 1925, un érudit du Bouddhisme écrivait encore « L'âme... est décrite dans les Upanishads comme une petite créature en forme d'homme... Le Bouddhisme a rejeté toutes les théories de ce genre » (PTS., Dictionary, *attan*). Il serait tout aussi raisonnable de dire que le Christianisme est matérialiste parce qu'il parle d'un « homme intérieur ». Peu de savants s'exprimeraient de la sorte aujourd'hui, mais, quelque ridicules que de semblables énoncés puissent paraître (et ils supposent une ignorance aussi grande de la doctrine chrétienne que de la doctrine brahmanique), ils survivent encore dans toutes les études courantes concernant le Bouddhisme.

Naturellement, il est bien vrai que le Bouddha niait l'existence de l'âme ou du « soi » au sens étroit du terme (en accord, pourrait-on dire, avec le commandement *denegat seipsum*, Marc, VIII, 34), mais ce n'est pas cela que nos écrivains entendent, ni que leurs lecteurs comprennent ; ce qu'ils veulent dire, c'est que le Bouddha niait le Soi Immortel, Sans-naissance et Suprême des Upanishads. Et cela est d'une fausseté flagrante. Car il parle souvent de ce Soi ou Esprit, et nulle part aussi clairement que dans la formule répétée *na mê so attâ*, « ceci n'est pas mon Soi » dont l'exclusion porte sur le corps et les éléments de la conscience empirique ; vérité à laquelle s'appliquent tout particulièrement ces paroles de Shankara : « Quand nous nions quelque chose d'irréel, c'est par référence à quelque chose de réel » (*Br. Sûtra*, III, 2, 22). Comme le fait remarquer Mrs. Rhys Davids, « *so*, cela », est employé dans les Sutras pour donner le maximum de relief au problème de la personnalité (*Minor Anthologies*, 1, p. 7, note 2.

rationalisme d'une part, au sentimentalisme d'autre part. Malheureusement, ces trois propositions sont fausses, au moins dans le sens où elles sont entendues. C'est à un autre Bouddhisme que va notre sympathie et à qui nous pouvons donner notre adhésion ; et c'est le Bouddhisme des textes tels qu'ils sont.

Parmi les textes du Grand Véhicule, composés en sanscrit, il en est peu - si même il y en a - qui soient antérieurs au commencement de l'ère chrétienne. Parmi les plus importants de ces textes sont le Manâvastu, le Lalita Vistara, le Divyâvadâna et le Saddnarma Pundarîka. Les deux grandes formes du Bouddhisme auxquelles nous avons fait allusion sont dites souvent, et d'une manière assez vague, respectivement du Sud et du Nord. C'est l'école du Sud qui survit à l'heure actuelle à Ceylan, en Birmanie et au Siam. Originellement les deux écoles florissaient ensemble en Birmanie, au Siam, au Cambodge, à Java et à Bali, côte à côte avec un Hindouisme auquel, souvent, elles s'unissaient. Le Bouddhisme de l'école du Nord gagna le Thibet, la Chine et le Japon, par le moyen de maîtres hindous et de disciples autochtones qui traduisirent les textes sanscrits. A cette époque on ne considérait pas que la simple connaissance des langues pût suffire à faire de quelqu'un un « traducteur » dans un sens quelque peu valable du mot ; personne n'eût entrepris de traduire un texte sans l'avoir étudié pendant de longues années aux pieds d'un interprète traditionnel et autorisé de ces enseignements. Encore moins se serait cru qualifié, pour traduire un ouvrage, quiconque n'eût pas ajouté foi à ses enseignements. Rares en vérité sont les traductions de livres hindous en langues européennes qui peuvent encore prétendre au degré de perfection que les bouddhistes thibétains et chinois exigeaient d'eux-mêmes[18].

On peut observer que le Brahmanisme, alors qu'il se répandait largement, à une certaine époque, dans la « plus grande Inde » du Sud-Est asiatique, ne traversa jamais les frontières septentrionales de l'Inde proprement dite. Le Brahmanisme n'était pas, comme le Bouddhisme, ce que l'on pourrait appeler une foi missionnaire. La culture hindoue a gagné et influencé profondément l'Extrême-Orient à travers le Bouddhisme, qui tantôt s'est fondu, tantôt est demeuré côte à côte avec le Taoïsme, le Confucianisme et le Shintoïsme. Ce sont les formes contemplatives du Bouddhisme qui ont exercé la plus grande influence. Ce qui avait été Dhyâna (pali : *jhâna*) dans l'Inde est devenu Tcha'n en Chine et Zen au Japon[19]. Nous ne pouvons malheureusement décrire ici ces formes du Bouddhisme, mais nous devons affirmer que, bien qu'elles diffèrent grandement du Petit Véhicule par l'accent et par le détail, elles ne représentent rien moins qu'une dégénérescence du Bouddhisme. Les Bouddhismes du Thibet et de l'Extrême Orient sont propres à susciter notre plus profonde sympathie, tant par la profondeur de leurs doctrines que par la poignante beauté des lettres et de l'art au moyen desquels ces enseignements sont dispensés. Il nous faut seulement ajouter que le Bouddhisme est mort dans l'Inde proprement dite vers la fin du XIIe siècle. Shankarâchârya, le plus éminent interprète doctrinal du Vêdânta, a été souvent appelé un « bouddhiste déguisé ». Le terme Vêdânta («Fin du Vêdâ », dans le sens où le Nouveau Testament peut être appelé « la conclusion et

---

Na mê so attâ n'est pas plus une négation du Soi que le *το σωμα.. ουκ εστιν ο ανθρωπο* ; de Socrate (*Axiochus*, 365) n'est une négation de « l'Homme ». Nier le Soi n'est pas le fait du Bouddha mais du *natthika*. Et quant à « ignorer Dieu » (car il est souvent prétendu que le Bouddhisme est « athée »), on pourrait aussi bien arguer que Maître Eckhart ignorait Dieu lorsqu'il disait : « niht, daz, ist gote gelîch, wande beide niht sind » (Pfeiffer, p. 506).

[18] Voir Marco Pallis, *Peaks and Lamas*, 1939, p. 79-81.

[19] Voir les divers ouvrages de T. Suzuki.

l'accomplissement » de l'Ancien) se rencontre du reste déjà dans les Upanishads ; et le fait est que le Vêdânta et le Bouddhisme ont tant de points communs dès le début que tout exposé de l'un peut s'entendre comme un exposé de l'autre. C'est pourquoi une fusion de l'Hindouisme et du Bouddhisme s'est faite au moyen âge hindou, et c'est pourquoi le Bouddhisme à cessé d'exister comme doctrine distincte dans l'Inde même. Si le Bouddhisme à pu émigrer et survivre ailleurs plutôt que l'Hindouisme, c'est principalement pour la raison suivante : alors que l'Hindouisme s'accomplit à la fois dans la vie active et dans la vie contemplative, c'est la vie de contemplation qui importe d'abord au Bouddhisme, et, pour cette raison, il peut beaucoup plus aisément s'enseigner en tant que Voie d'évasion hors des liens formels de n'importe quel ordre social.

Le Mythe

En nous demandant : qu'est-ce que le Bouddhisme, nous devons commencer comme auparavant par le Mythe, car celui-ci se confond désormais avec la vie même du Fondateur (quelque quatre-vingts ans), qui résume l'épopée entière de la victoire sur la mort. Mais si nous faisons abstraction, dans le récit pseudo-historique, de tous les traits légendaires ou miraculeux, le noyau résiduel que formerait le fait historiquement plausible serait à la vérité fort petit. Tout ce que l'on peut dire est qu'il à bien pu exister un maître individuel qui a donné à l'antique sagesse sa « couleur bouddhique » particulière et dont l'individualité est complètement voilée, comme il a dû le désirer[20], par la substance éternelle (*akâlika dharma*) à laquelle il s'identifiait. Autrement dit, « le Bouddha a seulement la forme humaine ; ce n'est pas un homme[21] ».

La majorité des érudits modernes, evhéméristes de tempérament et de formation, s'imaginent, il est vrai, qu'il n'était pas l'Homme, mais un homme déifié par après. Nous adoptons l'opinion contraire, commandée par les textes, d'où il ressort que le Bouddha est une déité solaire descendue du ciel pour sauver à la fois les hommes et les Dieux, de tout le mal que désigne le mot « mortalité » ; et dans cette perspective sa naissance et son éveil sont perpétuels[22].

Avant de commencer ce récit nous devons expliquer la raison de la distinction faite entre les épithètes Bodhisattwa et Bouddha.

Le Bodhisattwa est « un être qui s'éveille » ou d'une « nature vigilante » ; le Bouddha est « éveillé », il est « la Veille ». Le Bodhisattwa est dogmatiquement un être originellement mortel qualifié par la mise en œuvre de vertus et de connaissances transcendantes pour l'« éveil total » d'un Bouddha. Gautama Siddhârtha, le « Bouddha historique », est ainsi lui-même un Bodhisattwa jusqu'au moment de son « éveil total ». Outre cela, il est dit qu'un Bouddha naît dans chacun des aeons successifs ; que Gautama Siddhârtha était le septième dans cette série d'incarnations prophétiques, et qu'il sera suivi

---

[20] Dh., 74, *mam'êva kata... iti bâlassa sankappo*, « J'ai fait cela, idée puérile ». Cf. Note 16.

[21] Kern, *Manual of Indian Buddhism*, p. 65. Cf. A., II, 38, 39, où le Bouddha dit qu'il a détruit toutes les causes par lesquelles il pouvait devenir un dieu ou un homme, etc., et n'est pas contaminé par le monde, « c'est pourquoi je suis Bouddha » (*tasmâ buddho' smi*), f. Sn., 558, *abhinnêyam abhinnatam, bhâvêtabbam cabhâvitam, pahâtabbam pahînam mê, tasmâ buddho' smi.*

[22] *Saddharma Pundarîka*, XV, 1, en réponse au trouble de ses auditeurs qui ne peuvent comprendre que le Bouddha puisse prétendre avoir été le maître de Bodhisattwas sans nombre dans les ans passés. De même Arjuna est jeté dans le trouble par l'idée de la naissance éternelle de Krishna, et les Juifs ne pouvaient comprendre la parole du Christ : « Avant qu'Abraham fût, je suis ». « Le Fils de Dieu est plus ancien que toute sa création » (*Shepherd of Hermas*, IX, 12, 1).

de Maitreya, maintenant Bodhisattwa dans le ciel. Il y a d'autres Bodhisattwas, notamment Avalokitêshwara, qui sont des Bouddhas virtuels, mais qui sont voués à ne jamais entrer dans leur état de Bouddha avant que le dernier brin d'herbe ait été racheté.

Antérieurement à sa dernière naissance sur la terre, le Bodhisattwa réside dans le ciel de Tusita. Là, pressé par les Dieux de délivrer l'univers de ses peines, il examine et décide du temps et du lieu de sa naissance, de la famille et de la mère dont il naîtra. Un Bouddha doit naître de l'une ou de l'autre des castes sacerdotale ou royale, selon celle qui prédomine à l'époque donnée ; la caste royale prédominant alors, il choisit de naître de la reine Mahâ Mâyâ, épouse du roi Shuddhodana, du clan de Shâkya, dans sa capitale de Kapilavastu, dans le pays du Milieu, c'est-à-dire, quoi que cela puisse signifier par ailleurs, dans le « Pays du Milieu» de la vallée du Gange. L'Annonciation prend la forme d'un « songe de Mahâ Mâyâ », où elle voit un éléphant blanc en gloire descendre des cieux pour entrer dans son sein. Les interprètes des songes du roi expliquent qu'elle a conçu un fils qui sera, soit un Empereur Universel, soit un Bouddha. Ces deux possibilités sont réalisées en fait au sens spirituel. Car, s'il est vrai que le royaume du Bouddha n'est pas de ce monde, c'est pourtant comme Maître spirituel et comme Seigneur de l'Univers qu'il « fait tourner la roue ».

L'enfant est visible dans le sein de sa mère. Quand le temps est venu, Mahâ Mâyâ s'en va visiter ses parents à Dêvahrada ; en chemin elle s'arrête au Parc de Lumbini, et, sentant que le temps est venu, elle tend sa main pour s'appuyer à une branche d'arbre, laquelle s'incline d'elle-même. Restant ainsi debout, elle donne sans douleur naissance à l'enfant. L'enfant naît de son côté. Il n'est pas dit explicitement, mais l'on peut le supposer, que la naissance fut « virginale » ; en tout cas, il est intéressant de noter que l'histoire était connue de saint Jérôme, qui en fait mention dans un débat sur la Virginité, en relation avec les naissances miraculeuses de Platon et du Christ[23]. L'enfant est reçu par les Déités Gardiennes des Quatre Régions. Il prend pied sur le sol, fait sept pas, et se proclame lui-même le « Premier dans le Monde ». L'univers tout entier est transfiguré et se réjouit dans la lumière. Le même jour naissent les « sept conaturels », parmi lesquels la future épouse du Bodhisattwa, son cheval et son disciple Ânanda. Ces choses surviennent, non à titre singulier, mais « normalement », c'est-à-dire que tel est le cours des événements chaque fois que naît un Bodhisattwa.

Le sommeil de Mahâ Mâyâ a lieu une semaine après la naissance de l'enfant, et sa sœur Prajapatî, femme également de Shuddhodana, prend sa place. L'enfant est ramené à Kapilavastu et montré à son père ; il est reconnu et adoré par les devins brâhmanes, qui annoncent qu'il sera Empereur ou Bouddha à l'âge de trente-cinq ans. L'enfant est présenté au temple, où la déité tutélaire des Shâkyas s'incline devant lui. Shuddhodana, désirant que son fils soit Empereur et non Bouddha, et ayant appris qu'il n'abandonnerait le monde qu'après avoir vu un vieillard, un malade, un cadavre et un moine, le fait élever dans une retraite luxueuse, ignorant l'existence même de la souffrance et de la mort. Le premier miracle se produit un jour où le roi, selon la coutume, prend part au Premier Labour de l'année ; l'enfant est couché à l'ombre d'un arbre, et l'ombre reste immobile, bien que celle des autres arbres se déplace naturellement avec le soleil ; autrement dit, le soleil demeure au haut du ciel. A l'école, l'enfant étudie avec une facilité surnaturelle. A l'âge de seize ans, par

[23] *Libri adv. Jovinianum*, I, 42.

sa victoire dans un concours à l'arc, au cours duquel sa flèche transperce sept arbres, il obtient pour épouse sa cousine Yashodarâ ; elle devient mère d'un garçon, Rahula.

Sur ces entrefaites, en quatre jours successifs, tandis qu'il conduisait son char à travers la ville pour se rendre au parc d'agrément, le Bodhisattwa a vu les quatre signes ; car, bien que ces objets eussent été bannis de la cité par l'édit royal, les Dieux prennent la forme d'un vieillard, d'un malade, d'un cadavre et d'un moine ; et dès lors le Prince a connaissance de la vieillesse, de la maladie et de la mort et de la sérénité de l'homme qui s'est élevé au-dessus de ces vicissitudes de l'existence. Il va voir son père, lui annonce son dessein de quitter le monde et de devenir moine, afin de trouver la voie qui libère de l'assujettissement à la mort. Son père ne parvient pas à l'en dissuader, mais il tient fermées les portes du palais. Dans la nuit même, le Bodhisattwa prend congé en silence de sa femme et de son enfant. Appelant son cheval, il sort par la porte du palais, miraculeusement ouverte pour lui par les Dieux ; il est accompagné de son seul écuyer.

Alors Mâra, la Mort, le Mal, lui offre l'empire du monde s'il s'en retourne. N'ayant pas réussi à le tenter, l'adversaire suit le Bodhisattwa, en quête d'une autre occasion. Ayant gagné la profondeur des forêts, le Bodhisattwa se défait de son turban royal et coupe ses longs cheveux qui ne conviennent pas à un pèlerin ; ils sont enlevés par les Dieux et enchâssés dans le ciel. Les Dieux lui procurent un vêtement de pèlerin. Il renvoie son écuyer à la cité avec son cheval ; celui-ci meurt, le cœur brisé.

Dès lors, le Bodhisattwa étudie avec des maîtres brâhmanes et se livre aux plus dures mortifications. Il trouve cinq disciples, mais tous le quittent lorsqu'il abandonne ces jeûnes comme inefficaces. Là-dessus Sujâtâ, la fille d'un fermier, qui avait coutume de porter des offrandes à l'esprit d'un banyan, apporte ce jour-là une offrande de riz au lait où les Dieux ont mêlé de l'ambroisie. Elle trouve le Bodhisattwa assis au pied de l'arbre, et lui donne le riz dans une écuelle d'or et de l'eau dans une aiguière d'or. Elle reçoit ses bénédictions. Alors il descend se baigner à la rivière, après quoi il mange ces aliments, qui devront lui suffire pour sept semaines. Il jette l'écuelle dans la rivière, et elle flotte en remontant le courant ; par ce fait significatif, il apprend que son but sera atteint ce même jour. Il retourne à l'arbre de l'Éveil. Au même moment, Indra (le Tueur de Dragon, avec Agni, de notre précédente étude, et le type du sacrificateur *in divinis*) prend la forme d'un ramasseur d'herbes et offre au Bodhisattwa les huit bottes d'herbe que l'on utilise dans le sacrifice rituel. Le Bodhisattwa fait des circumambulations autour de l'arbre, et, à la fin, debout, face à l'Orient, il découvre que les cercles du monde sont immobiles autour de lui. Il répand l'herbe en jonchée, et il prend place au pied de l'arbre où se dresse un trône ou autel, résolu à ne pas se lever avant d'être parvenu à connaître la cause du mal de la mort avec son remède. C'est là, au nombril de la terre, et au pied de l'arbre de vie, que tous les Bouddhas précédents se sont éveillés.

Alors Mâra paraît de nouveau et réclame le trône. Le Boddhisattwa touche la Terre, pour qu'elle témoigne que ses vertus lui confèrent le droit d'en prendre possession ; la Terre apparaît et porte témoignage. Mâra, assisté de son armée de démons, livre l'assaut au Bodhisattwa par le feu et les ténèbres, par des pluies de sable brûlant et de cendres. Mais toutes ces armes tombent aux pieds du Bodhisattwa sans lui faire aucun mal. Dès l'apparition de Mâra,

les Dieux ont fui, laissant le Bodhisattwa tout seul, avec les puissances de l'âme, ses serviteurs. Enfin Mâra renonce à la lutte et les Dieux reviennent.

Maintenant la nuit tombe. Dans le cours de cette nuit, jusqu'à l'aube, le Bodhisattwa franchit tous les degrés de réalisation. Ayant pleinement compris le cycle de la « production conditionnée » (*pratîtya samutpâda*), il parvient à l'éveil total : il est Bouddha. L'univers entier est transfiguré de joie. Alors le Bouddha entonne son fameux chant de victoire :

Cherchant le bâtisseur de la maison,
J'ai couru ma course dans le tourbillon
Des naissances sans nombre qui jamais n'échappent à l'entrave de la mort ;
Le mal, de naissance en naissance, se répète.
Possesseur de la maison, je te vois.
Jamais plus tu ne me bâtiras une maison.
Toute ta charpente est brisée,
Le faîte du toit a volé en éclats[24] *:*
Son assemblage n'est plus ;
Mon esprit est parvenu à la destruction des désirs.

Le Bouddha reste pendant sept semaines dans le cercle de l'arbre de l'Éveil, goûtant le bonheur de la Délivrance. Parmi les événements qui survinrent pendant ces semaines, deux sont significatifs : d'abord la tentation par les filles de Mâra, qui essaient d'obtenir par leurs charmes ce que leur père n'avait pu gagner par son pouvoir ; en second lieu, l'hésitation à enseigner. Le Bouddha hésite à mettre en mouvement la Roue de la Loi, pensant qu'elle ne sera pas comprise et que ce sera pour lui l'occasion d'une angoisse inutile. Alors les Dieux s'écrient : « Le monde est perdu ». Conduits par Brahmâ, ils viennent persuader le Bouddha qu'il y a des hommes mûrs pour comprendre la Loi. Le Bouddha se rend, en conséquence, à Bénarès ; là, dans la « Première Prédication », il met en mouvement la Roue de la Loi, et dans la seconde il proclame qu'il n'y a pas d'individu permanent sous les formes de la conscience. Autrement dit, dans la doctrine du non-soi (*anâtmya*) il bannit, de toutes les opérations physiques et mentales, le *Cogito, ergo sum* courant, comme une illusion grossière et comme la racine de tout mal. Par ces sermons il convertit les cinq disciples qui l'avaient précédemment abandonné ; et il y a maintenant cinq Arhats, c'est-à-dire cinq êtres « éteints » (*nirvâta*) dans le monde.

De Bénarès le Bouddha gagne Uruvêlâ, non loin de la moderne Bodhgayâ, et rencontre en chemin un groupe de trente jeunes hommes mangeant sur l'herbe avec leurs femmes. L'un d'eux n'était pas marié et avait amené avec lui une femme qui venait de s'enfuir en emportant leurs vêtements. Les jeunes hommes demandent au Bouddha s'il n'a pas vu cette femme. Le Bouddha répond : « Qu'en pensez-vous, jeunes gens : qu'est-ce qui serait mieux pour vous, poursuivre cette femme, ou poursuivre le Soi ? » (*âtmânam gavis*)[25]. Ils répondent qu'il serait mieux de poursuivre le Soi, et ils se convertissent. C'est ici que l'on rencontre pour la première fois la doctrine du Bouddha concernant le Soi réel. A Uruvêlâ, il se rend à l'ermitage d'une

[24] Terme technique. Voir mon « Symbolism of the Dome » (Part 3) dans IHQ., XIV, 1938, et mon « Svayamâtrinnâ ; « Janua Coeli » dans *Zalmoxis*, II, 1939 (1941).
[25] Vin., I, 23 (Mahâvagga, I, 14). Cf. Vis., 393 (*râjânam gavêsitum udâhu attânam*.? CU., VIII, 7, 1, *âtmâ... anvêshtavyah*.

communauté de Brâhmanes adorateurs du Feu et exprime le désir de passer la nuit dans leur temple. Ils l'avertissent que celui-ci est le repaire d'un Dragon féroce qui pourrait l'attaquer. Le Bouddha ne le croit pas et s'y retire pour la nuit, assis les jambes croisées et vigilant. Le Dragon entre en fureur. Le Bouddha ne le détruira pas, mais il le maîtrisera. Ayant pris sa forme ignée, et étant devenu un « Dragon humain », il combat le feu par le feu. Au matin, il apparaît avec le Dragon apprivoisé dans sa sébile[26]. Un autre jour, les adorateurs du Feu sont dans l'impossibilité de fendre leur bois, d'allumer ou d'éteindre leurs feux jusqu'à ce que le Bouddha le leur permette. A la lin les Brahmanes abandonnent leurs offrandes au feu (*agnihotra*) et deviennent disciples du Bouddha. En rapport avec cela, nous devons citer le cas d'un autre Brâhmane adorateur du Feu, à qui, au cours du dialogue, le Bouddha dit :

Je n'entasse pas de bois pour les feux ou les autels ;
J'attise une flamme en moi...
Mon cœur est l'âtre, la flamme est le soi dompté[27].

On voit que le Bouddha ne fait ici que poursuivre l'enseignement de l'*Âranyaka* brahmanique dans laquelle, comme le remarque Keith, « l'Agnihotra intérieur est exactement décrit comme un substitut du sacrifice formel[28] ».

Il n'est pas utile de rapporter en détail les événements ultérieurs de la vie du Bouddha. Il édifie peu à peu une grande communauté de moines errants comme lui ; un peu contre son gré, les femmes furent également autorisées à être ordonnées nonnes ; et, vers la fin de sa vie, il avait formé un corps organisé de moines et de nonnes, dont beaucoup vivaient dans des monastères et des couvents offerts en donation par de pieux laïques. Le Bouddha partageait son temps entre les soins de la communauté monacale et les prédications devant des assemblées de moines, des réunions de Brahmanes, sortant invariablement vainqueur des controverses qui le mettaient aux prises avec eux. Il accomplit également de nombreux miracles. En fin il annonce sa mort imminente. Comme Ânanda se récrie, il lui dit qu'à côté de ceux qui pensent encore selon le monde et qui pleureront et se rouleront dans l'angoisse en criant : « Il est trop tôt pour que disparaisse l'Œil du Monde », il en est d'autres, calmes et maîtres d'eux-mêmes, qui considéreront l'impermanence de tout ce qui entre en composition, et la nécessité intime de dissolution que porte en soi toute chose née : « Ceux-là honoreront véritablement ma mémoire, qui vivront selon la Voie que j'ai enseignée ». Quand un fidèle vient le visiter avant sa mort, il lui dit : « Quel bien cela peut-il vous faire, de voir ce corps impur ? Celui qui voit *la Loi* me voit, celui qui *me* voit, voit la Loi (*dharma*)[29] ». En annonçant sa mort toute proche, le Bouddha

[26] Vin., I, 25 (Mahâvagga, I, 15). Cf. l'histoire semblable de la lutte de Mogallâna avec le Dragon Râshtrapâla, Vis., 399 f.
[27] S., I, 169. Voir aussi mon « Atmayajna ; Selfsacrifice » dans HJAS., VI, 1942.
[28] Cf. Keith, *Aitarêya Âranyaka*, 1908, p. XI.
On doit supposer que c'est par ignorance des textes brahmaniques que Mrs Rhys Davids découvre quelque chose de nouveau dans l'Agnihotra Intérieur du Bouddha (*Gotama the Man*, p. 97). Un autre érudit croit pouvoir discuter tout au long l'histoire du mot *arahat* sans faire mention de RV., X, 63, 4, où les Dieux (qui, en tant que multiples n'ont jamais été considérés comme originellement immortels) sont dits « avoir, par leur valeur (*arhanâ*), gagné l'immortalité ». De même le PTS., Pali Dictionary, ne reconnaît dans le mot *arahant*, « avant le Bouddhisme », qu'un « titre honorifique porté par de hauts dignitaires ». On voit que l'exégèse bouddhiste par des érudits qui ne connaissent pas les Vêdas n'est jamais parfaitement sûre.
[29] S., III, 120.

laisse ce message : « Soyez avec le Soi (*âtman*) pour lampe, le Soi pour unique refuge, la Loi pour lampe et unique refuge[30] ».

Il explique que cela signifie en pratique une vie d'incessant rappel (*smriti*)[31]. L'accent mis par le Bouddhisme sur la présence d'esprit peut difficilement être exagéré ; on ne doit rien faire avec un esprit absent ; on ne doit rien faire dont on pourrait dire : « Je n'avais pas l'intention de faire cela » ; car un péché commis par inadvertance est pire qu'un péché délibéré. Cela veut dire que l'on ne doit pas simplement « se comporter », d'une façon instinctive ; comme le dit Platon, « ne fais rien si ce n'est selon l'ordre du Principe immanent, rien contre la Loi commune qui régit le corps entier, ne cédant jamais à l'entraînement des affections, soit au bien, soit au mal et c'est là ce que signifie la Maîtrise de soi[32] ». On ne doit pas perdre de vue, en même temps, que, derrière cette application éthique de l'attention à la conduite, se trouve une doctrine métaphysique ; car le Bouddhisme, comme les Upanishads, regarde toute réminiscence, non comme une acquisition de choses nouvelles, mais comme le recouvrement d'une latente omniscience. De même, dans la doctrine platonicienne, tout enseignement et toute expérience doivent être considérés simplement comme des rappels de ce qui était connu mais a été oublié[33].

Platon encore nous rappelle sans cesse qu'il y a en nous deux âmes ou deux soi, et que de ces deux l'immortel est notre « Soi réel ». Cette distinction d'un Esprit immortel et d'une âme mortelle, que nous avons déjà trouvée dans le Brahmanisme, est en fait la doctrine fondamentale de la *Philosophia Perennis*, où que nous la rencontrions. L'esprit retourne à Dieu qui le donna quand la poussière retourne à la poussière. *Γνωθι σεαυτον* ; *Si ignoras te, egredere*. « Là où je vais, vous ne pouvez encore me suivre... Si quelqu'un me

---

[30] D., II, 101 : *atta-dîpâ viharatha atta-saranâ... dhammadîpâ dhammasaranâ*. Cf. S., 501, *yê atta-dîpâ vicharanti lokê akimchanâ sabbadhi vippamuttâ* ; Dh., T 146, 232, *andhakârêna onaddhâ padîpam na gavêssatha... so karohi dîpam attano*. L'admonition « Fais du Soi ton refuge » *karêyya saranattano*, S., III, 143) commande ce que le Bouddha lui-même a fait : « J'ai fait du Soi mon refuge », dit-il (*katam mê saranam attano*, D., II, 120); car, en vérité, « ce qu'il enseigne, il le fait » (*yathâ vâdî, tathâ kârî*, A., II, 23 ; III, 135 ; Sn., 357). Ce *tathâ* revient souvent dans l'épithète « *Tathâgata* ».
Les textes bouddhiques sur la « lampe » correspondent à Shwêt. Up., II, 15 : « Quand l'homme qui se maîtrise perçoit, grâce à la quiddité de son propre Soi, comme à la lumière d'une lampe (*âtma-tattwêna... dîpopamêna*) la Quiddité de Brahma sans naissance, immuable et pure de toutes autres quiddités, alors, connaissant Dieu, il est délivré de tous les maux ». L'Esprit (*âtman*) est notre lumière quand toutes les autres lumières nous ont quittés (BU., VI, 3, 6)

[31] Sur *sati* (*smriti*) comme « être attentif à son pas », cf. I Cor., 10, 31 ; cf. D., I, 70 ; SBB., III, 233, etc. Ainsi un péché d'inadvertance est pire qu'un péché délibéré.
Mais, comme la *smriti* brahmanique, la *sati* bouddhique signifie plus que la seule vigilance, le *padasannam* de J., VI, 252. La réminiscence est pratiquée en vue d'accéder à l'omniscience ou gnose supérieure (*abhinnâ, pajânanâ, pannâ, προμηδεια, προνοια*). L'exposé le plus complet en est donné dans Vis., 407 f. Dans Mil., 77-79, il est question soit de gnose intuitive, spontanée et directe, soit de gnose produite (*katumika* spontanée et directe, soit de gnose produite (*katumika* = *kritima*) ; dans ce dernier cas les signes extérieurs ne font que nous rappeler ce dont nous avons déjà la connaissance potentielle. Si l'on compare cela avec Prash. Up., IV, 5 ; CU., VII, 13 ; VII, 26, 1 et MU., VI, 7 (« le Soi connaît toute chose »), et si l'on tient compte de l'épithète Jâtavêdas = pali *jâtissaro*, il apparaît que la doctrine hindoue du Souvenir coïncide avec celle de Platon dans *Ménon*, 81 *(μαδησις* = *αναμνησις*). Cf. mon « Recollection, Indian and Platonic », JAOS., Supplément 3, 1944.

[32] *Lois*, 644, 645.

[33] *Ménon*, 81, 82 ; *République*, 431 A, B ; 604 B ; Lois, 959 B ; *Phédon*, 83 B, etc. Cf. mon « Recollection, Indian and Platonic », JAOS, Suppl. 3, 1945.

suit, qu'il se nie lui-même[34] ». Nous ne devons pas nous faire illusion à nous-mêmes en supposant que les mots *denegat seipsum* doivent être pris dans une acception éthique, ce qui serait prendre le moyen pour la fin. Ils signifient ce qu'entendent saint Bernard quand il dit que l'on doit *deficere a se tota, a semetipsa liquescere*, et Maître Eckhart quand il dit que « le Royaume de Dieu n'est pour personne si ce n'est pour celui qui est entièrement mort ». « La parole de Dieu va jusqu'à séparer l'âme et l'esprit[35] » ; et l'Éveillé aurait pu dire aussi que « personne ne peut être mon disciple s'il ne hait sa propre âme » (*Και ου μισει… την εαυτου ψυχην*)[36]. « L'âme doit se mettre elle-même à mort » - « De peur que le Jugement Dernier ne vienne et ne me trouve non annihilé, et que je sois saisi et mis entre les mains de ma propre individualité[37] ».

[34] Jean, XIII, 36 ;Marc, VIII, 34. Ceux qui le suivent ont « tout abandonné », et ce tout les comprend naturellement « eux-mêmes ».
[35] Héb., IV, 12.
[36] Luc, XIV, 26, « qui ne hait son père, sa mère, sa femme, ses enfants, ses frères et ses sœurs », cf. MU., VI, 28. « S'il est attaché à sa femme et à sa famille, pour un tel homme, non jamais », et Sn., 60. « Seul je m'en vais, abandonnant femme et enfant, mère et père », cf. 38. Cf. note 68, p. 40.
[37] Maître Eckhart et William Blake. Cf. Bœhme, *Sex Puncta Theosophica*, VII, 10. « Ainsi voit-on comment périt une vie..., à savoir quand elle veut être son propre maître... Si elle ne s'offre elle-même à la mort, elle ne pourra gagner un autre monde », Matth., XV, 25 ; *Phédon*, 67, 68. « Nulle créature ne peut atteindre un plus haut degré de nature sans cesser d'exister », (Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, 63, 3). Cf. Schiller : « Dans l'erreur seulement il y a vie, et la connaissance est nécessairement une mort » ; cf. également ce qui a été dit plus haut du Nirvâna comme d'un *achèvement* de l'être. Ce qui se trouve au-delà de telles morts ne peut être défini dans les termes propres à notre modalité d'existence.

La Doctrine

Dans la question du Bouddha citée plus haut : « Ne serait-il pas mieux pour vous que vous poursuiviez le Soi[38] ? », il y a un contraste précis entre le pluriel du verbe et le singulier de l'objet. C'est l'Un que doit trouver la multitude. Considérons les nombreux autres textes bouddhiques dans lesquels les « soi », respectivement composé et mortel et unique et immortel, sont mis en opposition. La question est posée, tout, comme elle l'avait été dans les livres brahmaniques : « Par quel soi (*kêna âtmanâ*) atteint-on le monde de Brahma ? » La réponse est donnée dans un autre passage, où la formule habituellement employée pour décrire la réalisation de l'état d'Arhat conclut : « Par le Soi qui est Identique à Brahma » (*brahma-bhûtêna-âtmanâ*), tout comme elle l'est dans les Upanishads : « C'est en tant que Brahma qu'il retourne à Brahma[39] ». De ce monde il n'est aucun retour (*punar âvartana*) par nécessité de renaissance[40]. D'autres passages distinguent le Grand Soi

---

[38] Sn., 508: *Ko sujjhati muchchati bajjhati chah ? kên'attanâ gacchati brahmalokam* ? Les réponses que comportent évidemment ces questions sont *Yakkha* comme dans Sn., 875 et *brahmabhûtêna attanâ* comme dans A., II, 211 : les réponses brahmaniques, AA., II, 6, *prajnânam brahma, sa êtêna prajnênâtmanâ... amritah samabhavat*, BU., IV, 4, 6, *brahmaiva san brahmâpyêti* (avec le commentaire de Shankra, disant que c'est du Paramâtmâ seulement que l'on peut affirmer l'asservissement et la délivrance) sont essentiellement les mêmes ; cf. BG., XVIII, 54, *brahma-bhûtah prasannâtmâ*. Rendre *kên'attanâ* par « par quoi ? » seulement est caractéristique des amoindrissements de Lord Chalmers. De la même façon, le PTS Dictionary omet soigneusement des références positives concernant *attâ* et ignore *mahattâ*. Mrs. Rhys David a discuté le rapport *mahattâ* = *mahâtmâ* (par ex. *Review of Religion*, VI, 22 f.), mais ignore la nature du *mahiman* (« majesté ») sur quoi repose l'épithète.

[39] A., II, 211, *brahma-bhûtêna attanâ viharati* ; de même BU., IV, 4, 6, *brahmaiva san brahmâpyêti*.

[40] DA., I, 313, *tato brahma-lokâ patisandhi-vasêna na âvattana-dhammo*, développant D., I, 156, *anâvatti-dhammo* ; comme dans BC., VI, 2, 15, *tê têshu brhama lokëshu... vasanti, têshâm na punarâvrittih* ; CU., IV, 15, 6, *imam mânavam-avartam nâvartantê* ; CU., VIII, 15. Il faut toutefois distinguer salut et perfection. Être devenu un Brahmâ dans le monde de Brahma est sans doute un haut accomplissement, mais ce n'est pas le degré suprême, la sortie finale (*uttarakaranîyam, uttarim nissaranam*), l'extinction exempte de tous les facteurs de l'existence dans le temps (*anupâdisêsa-nibbânam*) que peut atteindre un Brahmâ, même dans le monde de Brahma. La seule condition supérieure à celle-là est l'atteinte de cette fin suprême ici même et maintenant plutôt qu'après la mort (M., II, 195-6 ; D., I, 156 ; A., IV, 76-7 ; cf. BU., IV, 3, 33 où Janaka, instruit de ce qui concerne le monde béatifique de Brahma, demande « plus que cela, pour ma délivrance »). Ces textes rendent évident que dans l'équation ordinaire *brahma-bhûto = buddho*, ce n'est pas « devenir Brahmâ » mais « devenir Brahma » qu'il faut comprendre : le Bodhisattwa était d'ores et déjà un Brahmâ et un Mahâ-Brahmâ, dans ses précédents états (A., IV, 88), mais, somme toute, il n'était pas encore un Bouddha ; cf. MU., VI, 22 où il est question de dépasser le Brahmâ intelligible, et de réintégrer le suprême, le non-intelligible Brahma en qui (ou quoi) toutes les caractéristiques individuelles (*prithag-dharminah*) ont disparu ; ainsi dans Sn., 1074-6 où le Muni, affranchi du nom et de la forme, « atteint son but » dont on ne peut rien dire, parce que toutes ses caractéristiques individuelles sont « confondues » (*sabbêsu dhammêsu*

(*mahâtman*) du petit soi (*alpâtman*), ou le Soi splendide (*kâlyânâtman*) du soi impur (*pâpâtman*) ; le premier est le juge du second[41]. « Le Soi est le Seigneur du soi et son but[42] ». Dans la parole : « Pour celui qui l'a atteint il n'est rien de plus cher que le Soi[43] », on reconnaît la doctrine des Upanishads selon laquelle « seul le Soi est véritablement cher[44] », le « Aime-toi Toi même[45] » hermétique et la doctrine chrétienne selon laquelle « un homme, par charité, doit s'aimer lui-même plus que personne d'autre[46] » ; lui-même, c'est-à-dire le Soi pour l'amour duquel il doit se nier soi-même.

Dans la doctrine brahmanique, notre Soi ou notre Personnalité intérieure, immortelle, imperturbable et bienheureuse, la seule et la même pour tous les êtres, est Brahma immanent, Dieu en nous[47]. Il ne vient de nulle part et ne devient personne[48]. « Cela » est ; mais rien d'autre ne peut en être dit qui soit véridique : « Tu ne peux pas connaître Celui qui fait connaître ce qui est connu, et qui est ton Soi en toutes choses[49] ». Tout comme Dieu Lui-même ne connaît pas *ce* qu'Il est, parce qu'Il n'est aucun « ce »[50]. La doctrine bouddhique procède de même par élimination. Notre propre constitution et celle du monde sont analysées à mainte reprise ; et la description de chacune des cinq facultés physiques ou mentales de l'individualité transitoire, à laquelle l'«inculte multitude » s'identifie « elle-même », est suivie de la déclaration : « Ceci n'est pas mon Soi » (*na mê so âtmâ*). On observera que, parmi les mentalités

---

samuhatêsu) comme les fleuves quand ils atteignent la mer (A., IV, 198). D'autre part, quand, Sn., 478, 509, le Bouddha, en tant que personnage visible, est reconnu comme le *sakkhi brahmâ* (= *sâhshât brahma*, BU., III, 4, 2 = *pratyaksham brahma*, Taitt. Up., 1, 12), Brahmâ au masculin est manifestement approprié, le Brahmâ visible étant, comme le dit Shankara, *saguna*. De même Sn., 934, *sakkhi dhammam adassî* ; S., III, 120, *yokho dhammam passati main passati* ; A., 1, 149, *sakkhi attâ*.

[41] A., I, 57, 58, 87 (*attâ pi attanam upavadati*), 149, 249, V., 88 ; Sn., 778, 913 ; cf. Manu, XI, 230 ; *République*, 440 B ; I Cor., IV, 4. C'est le « Ayenbyte of Inwyt ».

[42] Dh., 160, *attâ hi attano nâtho* ; 380, *attâ hi attano gati* (cf. BU., IV, 3, 32 ; KU., III, 11 ; MU., VI, 7, *âtmano'tmâ nêtâ amritâkhyah* ; RV., V, 50, 1, *vishwo dêvasya nêtuh,* viz. Savitri). Cf. S., III, 82, 83, *yad anattâ... na mê so attâ*, «Ce qui est non-Soi, ce n'est pas mon Soi » ; le Soi (*âtman*) est sans ego (*anâtmya*), cf. TU., II, 7.

[43] S., 1, 75, *n'êv'ajjhagâ piyataram attanâ kwachi... attakâmo ; Udâna* 47 ; A., 12, 91 (cf., II, 21), *attakâmêna mahattam abhikkhankatâ*. S., I, 71, 72, comme BG., VI, 5-7, montre dans quelles circonstances le Soi est cher (*piyo*) ou n'est pas cher (*appiyo*) de l'ego. Dans A., IV, 97, d'autre part, *attâ hi paramo piyo*, l'homme « trop épris de lui-même », est ce que l'on entend d'habitude par « égoïste ».

[44] BU., I, 4, 8 ; II, 4 ; IV, 5.

[45] Hermès, *Lib*., IV, 6 B.

[46] Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol*., II-II, 26, 4 ; cf. DH., 166 (le premier devoir de l'homme est de travailler à son propre salut).

[47] RV., I, 115, 1, *âtmâ jagatas tasthushash cha* ; SHB., X, 4, 2, 27, *sarvêshâm bhûtânâm âtmâ* ; BU., II, 5, 15, *sarvêshâm... adhipatih* ; III, 5, *brahma ya âtmâ sarvântarah* ; MU., V, 1, *vishwâtmâ* ; BG., V I, 29, *sarvabhûtastham âtmânam*, VII, 9, *jîvênam sarvabhûtêshu* ; Manu I, 54, *sarvabhûtâtmâ*, etc. Cette doctrine d'une seule «Ame » ou «Soi » par delà ce qui se présente comme nos diverses âmes ou egos, se retrouve chez Platon (notamment *Ménon*, 81, où est décrite la naissance universelle et l'omniscience consécutive de l'« Ame Immortelle », cf. note 12) ; chez Plotin (notamment *Ennéades*, IV, 9 *passim*, au sujet de « la réduction de toutes les âmes en une seule ») ; chez Hermès (notamment *Lib*., V, 10 A : « sans corps et ayant des corps en grand nombre, ou plutôt présent dans tous les corps »), cf. KU., II, 22 (*asharîram sharîrêshu* ; et X, 2 « l'essence de tous les êtres » ; chez Denys, « L'Être qui pénètre immédiatement toutes choses, bien que non affecté par elles » (*De div. nom*., II, 10).

[48] KU., II, 18, *nâyam kutachchin na babhûva kachchit* ; II, 25, *ka itthâ vêda sah* ? VI, 13, *asti*. Cf. Mil., 73, *bhagavâ atthi... na sakkâ... nidassêtum idha vâ idha ;* et Shankara (sur BU., III, 3), *muktasya cha na gatih kwachit*.

[49] BU., III, 4, 2 ; cf. II, 4, 14 ; IV., 5, 15 ; AA., III, 2, 4.

[50] Érigène.

infantiles qui s'identifient avec leurs accidents, le Bouddha aurait compté Descartes avec son *Cogito, ergo sum*.

En fait, il n'y a pas plus d'individu que d'âme du monde[51]. Ce que nous appelons notre « conscience » n'est rien d'autre qu'un processus mental. Son contenu change de jour en jour, et il est aussi soumis au déterminisme causal que le contenu de la réalité corporelle[52]. Notre individualité est constamment en cours de destruction et de renouvellement[53] ; il n'y a dans le monde ni soi ni rien de cette nature ; et tout cela s'applique à tous les êtres, ou plutôt à tous les devenirs, soit d'hommes, soit de Dieux, maintenant et dans l'au-delà. Plutarque déclare semblablement : « Nul ne demeure une personne, ni n'est une personne... Nos sens, par suite de notre ignorance de la réalité, nous disent faussement que ce qui paraît être est effectivement[54] ». Le vieux symbole brahmanique (et platonicien) du char illustre cela : le char, avec toutes ses parties, correspond à ce que nous appelons notre soi ; il n'y avait pas de char avant que ses parties ne fussent assemblées, et il n'y en aura plus lorsqu'elles s'en iront en morceaux ; il n'y a pas de char en dehors de ses parties ; le « char » n'est qu'un nom, donné par convenance à un certain objet de perception, et qui ne saurait être pris pour une entité (*sattwa*). Il en est de même pour nous qui sommes, comme le char, des « assemblages ». Celui qui comprend a vu les choses « comme elles se sont produites » (*yathâ bhûtam*), issues de leur principe et y disparaissant, et il s'est distingué lui-même de toutes ces choses ; ce n'est pas lui, mais l'ignorant qui posera des questions telles que celles-ci : « Suis-je ? » « Qu'étais-je avant ? » « D'où est-ce que je viens ? », « Où vais-je[55] ? ». S'il est encore expressément permis à l'Arhat de dire « je », c'est uniquement par commodité ; il a depuis longtemps dépassé toute croyance en une personnalité qui lui serait propre[56]. Mais tout cela ne signifie pas - et il n'est dit nulle part - qu'« il n'y a pas de Soi ». Au contraire, il y a tels passages où, après le dénombrement des cinq constituants de notre « existence » évanescente et irréelle, l'on trouve, non pas la formule habituelle de négation, « ceci n'est pas mon Soi », mais le commandement positif : « Réfugie-toi dans le Soi[57] », tout comme le Bouddha dit l'avoir fait lui-même[58].

---

[51] A., II, 177 : « Je ne suis rien de quiconque, quelque part, et il n'y a rien de moi nulle part » ; semblablement, M., II, 263, 264, Sn., 950, 951. Plotin, *Ennéades*, VI, 9, 10 : « Mais cet homme est maintenant devenu un autre, et il n'est plus lui-même et ne s'appartient plus ». Cf. mon « Akimcannâ : Self-naughting » dans NIA., III, 1940, et *The Cloud of Unknowing*, ch. LXVIII « Let be this everywhere and this aught, in comparison of this nowhere and this naught » (littéralement : « Sois ce partout et ce tout, en comparaison avec ce nulle part et ce rien »).

[52] S., II, 13 ; III, 165, etc. En outre, *annicam dukkham anattâ*, S., III, 41, etc., comme *ato' (âtmatas) nyad ârtam*, BU., III, 4, 2. Comme le dit saint Augustin, le corps et l'âme sont pareillement changeants, et ceux qui ont réalisé cela sont partis à la recherche de Ce qui est Immuable (*Sermo* CCXLI, 2, 2).

[53] S., II, 96, *vinnânam... rattiyâ cha divassassa cha ânnad êva upajjati annam nirujjhati.*

[54] *Moralia*, 392, D, s'appuyant sur Platon, *Banquet*, 207 D, E ; *Phédon*, 78 C. Voir note précédente.

[55] S., II, 26, 27. Le disciple éclairé ne doit pas se regarder lui-même comme transmigrant, mais seulement reconnaître l'opération incessante des causes médiates selon lesquelles les individualités contingentes paraissent et disparaissent.

[56] S., I, 14 ; D., 1, 202, le Bouddha parle de « lui-même » de façon conventionnelle, mais cela ne signifie pas qu'il pense dans ces termes.

[57] S., III, 143. Voir note 11.

[58] D., II, 120. Voir note 11.

L'individualité empirique de tel ou tel étant un simple processus, ce n'est pas « ma » conscience ou mon individualité qui peut franchir la mort et renaître[59]. Il est impropre de demander : « De qui est-ce la conscience ?»; on pourrait demander seulement : « Comment cette conscience surgit-elle[60] ? » Et voici l'antique réponse[61] : « Ce corps n'est pas le mien, mais le résultat des œuvres passées[62]. Il n'y a pas d'« essence » passant d'un habitacle à un autre ; comme une flamme s'allume d'une autre flamme, ainsi se transmet la vie, mais non *une* vie, ni *ma* vie[63]. Les êtres sont les héritiers des actes[64] ; mais l'on ne saurait dire avec exactitude que « je » recueille la rétribution de ce que « je » fis dans un habitacle précédent. Il y a une continuité causale, mais il n'y a pas une conscience (*vijnâna*) ou une essence (*sattwa*) faisant l'expérience actuelle des fruits de ses bonnes ou mauvaises actions passées, et devant en outre revenir et se réincarner (*sandhâvati samsarati*) sans altérité (*ananyam*) pour éprouver dans le futur les conséquences de ce qui a lieu maintenant[65]. La conscience, en vérité, n'est jamais la même d'un jour à un autre[66]. Comment pourrait-elle survivre et passer d'une vie à une autre ? C'est ainsi que le Vêdânta et le Bouddhisme s'accordent entièrement pour affirmer que, s'il y a bien transmigration, il n'y a pas d'individu qui transmigre. Tout ce que nous voyons est l'opération des causes ; tant pis pour nous si, dans ce nœud fatalement déterminé, nous voyons notre Soi ». On trouve la même chose dans le Christianisme, où la question : « Qui a péché, cet homme ou ses parents, pour qu'il soit né aveugle? » reçoit cette remarquable réponse : « Ni lui ni ses parents n'ont péché ; mais c'est afin que les œuvres de Dieu soient manifestées en lui[67] ». En d'autres termes, la cécité est survenue du fait de ces causes médiates dont Dieu est la Cause Première, et sans lesquelles le monde eût été privé de la perfection de la causalité[68].

---

[59] M., I, 256 (l'hérésie concernant Sati).

[60] S., II, 13 ; II, 61, etc.

[61] AA., II, 1, 3 : « L'homme est le produit d'œuvres » (*karmakritam ayam purushah*), c'est-à-dire de choses qui ont été accomplies jusqu'au moment où nous parlons. Cf. S., I, 38, *satto samsâam âpâdi kammam asya parâyanam* ; et notes 53, 17 et 31.

[62] S., II, 64.

[63] Mil., 71-72. Cette parole, selon laquelle rien n'est transmis sinon le « feu » de la vie, est en parfait accord avec la parole védantique : « Le Seigneur seul transmigre », et avec Héraclite, pour lequel il n'est d'autre flux que celui du feu jaillissant et courant en nous, *πυρ αιωνιος* = Agni, *vishwâyus*. Elle ne contredit donc pas Platon *et al*., dont la doctrine ne rejetait certainement pas le « flux », mais présuppose un Être de qui tout devenir procède, un Être qui n'est pas lui-même une « chose », nais de qui toutes « choses » incessamment découlent.

[64] M., I, 390 ; S., 11, 64 ; AV., 88 : « Ma nature est faite d'actes (*kammassako'mhi*), j'hérite les actes, je nais des actes, je suis parent des actes, je suis quelqu'un sur qui les actes reviennent ; de tout acte, bon ou mauvais, que je fais, j'hériterai ». On ne doit pas, bien entendu, prendre cette dernière parole comme se rapportant à un « Je » incarné, mais seulement comme signifiant qu'un « Je » futur héritera et éprouvera, tout comme « Je » le fais, sa nature propre et déterminée suivant l'ordre des causes.

[65] M., I, 256 f. ; Mil., 72, *n'atthi kochi satto yo imamhâ kâyâ annam kâyam sankamati*. « Il va sans dire que le penseur bouddhiste rejette la notion d'un ego passant d'une incarnation à une autre » (13. C. Law, *Concepts of Buddhism*, 1937, p. 45). « L'idée n'est pas que l'âme vit après la mort du corps et passe dans un autre corps. Samsâra veut dire manifestation d'une nouvelle existence sous l'influence de l'être vivant antérieur » (J. Takakusu, dans *Philosophy, East and West*, 1944, p. 78-79).

[66] S., II, 95. Cf. notes 16 et 17.

[67] Jean, IX, 2.

[68] La Fortune n'est rien autre que la série ou l'ordre des causes secondes ; elle réside dans ces causes elles-mêmes et non en Dieu (sauf à titre providentiel, c'est-à-dire de la manière même où le Bouddha « connaît tout ce qu'il y a à connaître, ce qui a été et ce qui sera », Sn, 558, etc.,

Le dessein du Bouddha est de nous sauver de notre soi et de son destin mortel. Il pourrait dire que le fait d'être sujets à des accidents fatals tels que la cécité est une partie intégrante de notre identification de la « conscience » au « soi ». Car nous nous méprenons entièrement sur la valeur et l'importance de la conscience ; « cela n'est pas mon Soi » ; et la parabole du Radeau s'applique aussi bien à la conscience qu'au processus éthique : comme le radeau, la conscience est un instrument précieux, un moyen d'agir ; mais, pas plus que sur le radeau, on ne doit s'y tenir quand elle a achevé sa tâche[69]. Si cela nous alarme, de même qu'Arishtha avait peur parce qu'il pensait que la paix du Nirvâna impliquait la destruction de quelque chose de réel en lui-même[70], nous ne devons pas oublier que ce qu'il nous est demandé de substituer à notre conscience des choses agréables ou désagréables - ou plutôt à notre assujettissement aux sentiments de plaisir ou de peine - ce n'est pas une inconscience, mais bien une superconscience, laquelle n'est pas moins réelle et béatifique du fait qu'elle ne peut être analysée dans les termes de la conscience mentale. D'autre part, il nous faut peut-être indiquer que cette superconscience, ou ce que la théologie chrétienne appelle « le mode divin de connaissance, sans intermédiaire d'objets extérieurs au connaissant », ne saurait en aucune façon être assimilée à la subconscience de la psychologie moderne, dont on a dit très justement : « Alors que le matérialisme du XIXe siècle a fermé l'esprit de l'homme à ce qui est au-dessus de lui, la psychologie du XXe l'a ouvert à ce qui est au-dessous[71] ».

---

cf. Prash. Up., IV, 5). Dieu ne gouverne pas directement, mais par l'intermédiaire de ces causes auxquelles il ne se mêle jamais (Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol.*, I, 22, 3 ; I, 103, 7 ad 2 ; I, 116, 2, 4, etc.). « Rien n'arrive dans le monde par hasard » (Saint Augustin, QQ., LXXXIII, qu. 24) ; « Comme une mère est grosse de sa progéniture non née, ainsi le monde lui-même des causes des choses non nées (*De Trin*., III, 9), affirmations auxquelles saint Thomas souscrit. « Pourquoi alors ces hommes misérables se permettraient-ils de tirer gloire de leur libre arbitre avant que d'être libres ? » (Saint Augustin, *De spir*. et *lit*., 52). Le Bouddha démontre clairement que nous ne pouvons être ce que nous voulons ni quand nous le voulons, et que nous ne sommes pas libres (S., III, 66, 67), bien « qu'il y ait une voie » pour le devenir (D., I, 156). C'est la prise de conscience de ce fait que nous sommes des mécanismes, soumis au déterminisme causal (comme l'énonce la formule répétée *hêtuvâda*, *αιτιατος* : « Ceci étant, cela arrive ; ceci n'étant pas, cela n'arrive pas ». S., II, 28, etc., comme Aristote, *Met*., VI, 3, 1, *ποτερον γαρ εστα τοδι η ου ; εαν γε τοδι γενηται ειδεμη, ου*), - terrain véritable du « matérialisme scientifique » - c'est cette prise de conscience qui fait apercevoir le Chemin de l'évasion. Tout notre trouble vient de ce que, selon les paroles de Boèce, « nous avons oublié qui nous sommes », et que, par ignorance, nous voyons notre Soi dans ce qui n'est pas le Soi (*anattani attânam*), mais un simple processus. « La volonté est libre pour autant qu'elle obéit à la raison, et non quand nous faisons ce qui nous plaît » (Saint Thomas d'Aquin, *Sum. Theol*., I, 26, 1) - cette Raison (*λογος*) « dont le service est liberté parfaite ».

[69] M., I, 261, *nittharanatthâya na gahanatthâya*. Cf. note 55.

[70] M., I, 137, 140 : « Par méchanceté, par vanité, par mensonge, et contre l'évidence même, je suis accusé d'être celui qui détourne, celui qui enseigne le rejet, la destruction et la non-existence de ce qui est réellement » (*sato satassa* = *το οντως ον*) ; il y a là un jeu de mots sur le double sens de *vênayika* 1° détourneur, destructeur (de l'hérésie de l'ego, mais non de « ce qui est réellement ») ; 2° conducteur, guide, comme dans M., I, 386, et dans S., III, 110 f.
Cf. BU., IV, 5, 1 (la peur de Maitrêyî) ; KU., 1, 20, 22 (les Dieux mêmes doutaient : « Est-il, ou n'est-il pas ? » après avoir trépassé) ; CU., VIII, 5, 3 ; VIII, 9, 1 ; AA., III, 2, 4, *anâdishtah* = Philon, *Migr. αδεικτος*. « Encore serait-il impropre de dire même d'un Bouddha après sa mort qu'il ne connaît pas, qu'il ne voit pas » (D., II, 68). Sa nature ne peut être exprimée par aucune antithèse ou combinaison des mots « est » et « n'est pas ». Il « est », mais en nul « lieu » (Mil., 73).

[71] René Guénon, « L'erreur du psychologisme ». Études Traditionnelles, 43, 1938. - « La pire sorte d'homme est celui qui présente à l'état de veille les caractères qu'on lui trouve à l'état de rêve » (Platon, *République*, 567 B).

Notre « vie » consciente est un processus, sujet à la corruption et à la mort. C'est cette vie qui doit être suspendue si nous voulons la vie immortelle. Il serait vain de traiter des symptômes ; c'est la cause ou le sujet (*hêtu, nidâna*) que l'on doit rechercher si l'on veut trouver la « médecine » que le Bouddha a cherchée et trouvée. C'est la compréhension des choses « comme un devenir » (*yathâ bhûtam*), et la perception que l'individualité (*âtmabhâva*) est l'une de ces choses, qui affranchit l'homme de lui-même. Le cœur de l'évangile bouddhique se trouve dans ces mots bien souvent et triomphalement répétés :

De toutes les choses issues d'une cause
La cause a été dite par lui : « venue ainsi » ;
Et leur suppression, de même,
Le Grand Pèlerin l'a révélée.

Pour faire comprendre ce qui, dans cette chaîne de causes, est appelé à l'Éveil, il est bien mis en évidence que rien n'arrive par hasard, mais seulement par conséquence régulière : « Cela étant, il arrive ceci ; cela n'étant pas, ceci n'arrive pas[72] ». L'avoir vérifié, c'est avoir trouvé la Voie. Car, dans « toutes les choses issues d'une cause », sont comprises « la vieillesse, la maladie et la mort » ; et quand nous connaissons la cause, il nous est possible d'appliquer le remède. Cette application est fondée sur le cycle de la « génération causale » dont on s'est rendu maître dans la nuit du Grand Éveil. Tous les maux dont la chair hérite sont inséparables du déroulement de l'existence et coessentiels à ce déroulement, et aucun individu ne peut les éviter. L'individualité est « conscience » ; conscience n'est pas essence mais passion, n'est pas activité mais suite de réactions où « nous », qui n'avons pas le pouvoir d'être ce que nous voulons et quand nous le voulons, sommes fatalement impliqués. L'individualité est mue et perpétuée par le désir, et la cause de tout désir est l'ignorance (*avidyâ*). Car nous ignorons que les objets de notre désir ne peuvent jamais être possédés au sens réel du mot ; nous ignorons que, lorsque nous avons saisi ce que nous désirons, nous désirons le garder, et sommes encore en état de désir. L'ignorance en question est celle des choses telles qu'elles sont en réalité (*yathâ bhûtam*) ; elle consiste donc à douer de substantialité ce qui est purement phénoménal. Elle est la vue du Soi dans le non-Soi[73].

En faisant de l'ignorance la racine de tout mal, le Bouddhisme rejoint toutes les doctrines traditionnelles[74]. Mais nous devons nous garder de supposer qu'il s'agit ici de l'ignorance de choses particulières, et surtout de

---

[72] M., II, 32 ; S., II, 28 et *passim*.

[73] S., III, 162, 164, etc. L'« ignorance » est le manque à distinguer du Soi, un corps-et-une conscience.

[74] A., IV, 195 : Dh., 243, *avijjâ param malam* ; cf. M., I, 263. Avec D., I, 70, sur l'engouement fatal qui résulte de la complaisance de la vue et des autres sens, cf. Platon, *Protagoras*, 356 D, « c'est la puissance de l'apparence (*το φαινομενον* = pali : *rûpa*) qui nous égare » ; 357 E : « être dominé par le plaisir constitue l'ignorance à son plus haut degré » ; 358 C : « Cet abandon à soi-même est exactement l'« ignorance », et la maîtrise de soi est tout aussi sûrement la « sagesse » (*σοφια* = pali : *kusalatâ*). Cf. *Lois*, 389. De même Hermès, *Lib*., X, 8, 9 : « Le vice de l'âme est l'ignorance, la connaissance est sa vertu, *Lib*., XIII, 7 B, où l'« ignorance » est le premier des douze tourments de la matière » (comme dans la Chaîne des Causes bouddhiste, cf. Hartmann dans JAOS., 60, 1940, 356-360) et *Lib*., I, 18 : « La cause de la mort est le désir ». Cf. Cicéron, *Acad*., II, 29 : « Nul homme ne pouvait être un sage (*sapiens*) s'il ignorait le commencement de la connaissance ou la fin du désir, et si, par suite, il ne savait ni d'où il devait partir, ni à quoi il devait arriver ».

confondre l'ignorance traditionnelle avec le fait d'être illettré ; tout au contraire, notre connaissance empirique des faits est un élément essentiel de cette ignorance, qui rend possible le désir. D'ailleurs, une autre erreur ne doit pas moins être évitée : il faut se garder de supposer que la sagesse traditionnelle s'oppose à la connaissance utilitaire des faits positifs ; ce qu'elle demande, c'est que l'on reconnaisse dans ce qu'il est convenu d'appeler les « faits » ou les « lois scientifiques », non des vérités absolues, mais des formules statistiques de probabilité. La recherche de la connaissance scientifique n'implique pas nécessairement l'ignorance ; c'est seulement lorsque son motif est la curiosité, lorsque la science est poursuivie pour elle-même, ou l'art pour lui-même, que l'on se conduit comme un ignorant. En termes brahmaniques, c'est l'ignorance de Celui que nous sommes ; en langage bouddhique, c'est l'ignorance de ce que nous ne sommes pas. Il y a là simplement deux façons de dire la même chose, ce que nous sommes véritablement ne pouvant se définir que par ce que nous ne sommes pas.

C'est seulement en nous servant de notre *soi* détruit comme d'un passage pour la réalisation qu'il n'y a littéralement rien à quoi nous puissions identifier notre Soi, c'est ainsi seulement que nous devenons ce que nous sommes. De là l'accent mis par le Bouddhisme sur ce que le Christianisme appelle la négation de soi, expression tirée du *denegat seipsum* du Christ. « Considère la béatitude des Arhats. On ne trouve en eux aucun désir ; ayant extirpé le penser « je suis », immuables, inengendrés, sans souillure, Personnalités véritables, changés en Dieu (*brahma bhûtâ*), grands héros, fils directs de l'Éveil ; imperturbables en toute situation, délivrés de tout devenir ultérieur (*punar bhava*), ils sont debout sur leur soi dompté, ils ont gagné dans le monde leur bataille ; ils rugissent du « rugissement du Lion » ; incomparables sont les Éveillés » (*buddhâh*)[75]. Il ne s'agit pas ici d'une délivrance après la mort, mais de « Personnalités » ici même et maintenant triomphantes. On ne perdra pas de vue non plus que le mot « Bouddha » est employé au pluriel, et qu'il est appliqué à tous ceux qui ont atteint leur but.

Il est souvent dit d'eux qu'ils sont « éteints» (*nirvâta*). Le mot Nirvâna, « extinction », qui joue un si grand rôle dans notre conception du Bouddhisme, où il est l'un des plus importants parmi les nombreux termes qui se réfèrent à la fin suprême de l'homme, appelle quelques explications supplémentaires. Le verbe *nirvâ* signifie littéralement « s'éteindre », comme un feu cesse de tirer (*to draw*), c'est-à-dire de respirer[76] (*to draw breath*). Des textes plus anciens emploient le verbe à peu près synonyme *udwâ*, « s'éteindre » ou « s'en aller[77] » ; quand le Feu s'éteint (*udwâyati*), c'est dans le Vent qu'il expire[78] » ; dépourvu d'aliment, le feu de la vie est « pacifié », c'est-à-dire éteint[79]. Quand le

---

[75] S., III, 83, 84.

[76] Dans AB., III, 4, Agni, quand il « tire et brûle » (*pravân dahati*) est identifié à Vâyu. Dans KB., VII, 9, les Souffles vont (blow, *vânti*) dans des directions variées, mais ils ne « s'éteignent pas » (blow out, *nirvânti*). Dans JUB., 12, IV, 6 . « Agni, devenant le Souffle, brille » (*prâno bhûtwâ agnir dîpyatê*). Dans RV., X, 129, 2, *avâtam*, « ne soufflant pas », est très proche par son sens de *nirvâtam* (*ânîd avâtam* correspond au « gegeistet und engeistet » de Maître Eckhart, « également spirant et despiré »). Cf. BU., III, 8, 8 *avâyu... aprâna*. Le mot *nirvâna* ne se rencontre pas dans la littérature brahmanique avant la Bhagavad-Gîtâ.

[77] TS., II, 2, 4, 7, *udwâyêt*, « si le feu s'éteint » ; KB., VII, 2, *udwâtê' nagnau* « dans ce qui n'est pas du feu, mais est éteint ».

[78] CU., IV, 3, 1, *yadâ agnir udwâyati vâyum apyêti*. Étant ainsi « parti au vent » le feu est « retourné dans sa demeure » (JUB., III, 1, 1-7), cf. note 112.

[79] Prash. Up., III, 9 ; MU., VI, 34.

mental a été réprimé, on atteint la « paix du Nirvâna », l'« extinction en Dieu[80] ». Le Bouddhisme souligne pareillement l'extinction du feu ou de la lumière de la vie par manque d'aliment[81] ; c'est en cessant de nourrir notre feu que l'on atteint à cette paix dont il est dit dans une autre tradition qu'elle « passe l'entendement » ; notre vie présente est une suite continue d'arrivées et de départs, d'existences et d'immédiates renaissances, semblable à une flamme qui brûle et qui n'est plus celle qu'elle était et n'est pas encore une autre. Il en est de même pour la renaissance après la mort : elle est comme une flamme qui s'allume à une autre flamme ; rien de concret ne franchit le passage : il y a continuité, mais non identité[82]. Mais « les contemplatifs s'éteignent comme cette lampe » qui, une fois éteinte, « ne peut plus transmettre sa flamme[83] ». Le Nirvâna est une sorte de mort, mais, comme toute mort, une renaissance à quelque chose d'autre que ce qui était. *Pari*, dans *parinirvâna*, ajoute simplement la valeur suprême à la notion d'extinction.

Nous disons « une sorte de mort », car le mot nirvâna peut se dire de choses encore vivantes. Le Bodhisattwa est « éteint » quand il devient Bouddha. On trouve un fait des plus significatifs à ce sujet : chaque degré atteint dans le dressage d'un coursier royal est appelé un *Parinirvâna*[84]. Le Bouddha se sert principalement de ce mot en connexion avec l'idée d'« extinction » des feux de la passion, de la faute et de l'illusion (*râga, dosha et moha*). Mais il y a ici une distinction à faire : l'extinction est une expérience actuelle (*samdrishtikam*) selon deux modes, l'un éthique dans la mesure où elle implique l'extirpation de la passion ou de la faute, l'autre éternel ou métaphysique, en ce qu'elle est un affranchissement de l'illusion ou ignorance (*avidyâ*) ; de ces deux points de vue elle comporte le non-soi, mais d'un côté en pratique, et de l'autre en théorie[85]. Ainsi, tandis que la métaphore est celle du grec *αποσβεννμι* (être calmé, éteint, apaisé, s'entendant du vent, du feu et de la passion), la signification est celle du grec *τελεω* et *τελεντοω* (être parfait, mourir). Tous ces sens sont contenus dans le mot « achever » (anglais : *finish*) ; un produit achevé n'est plus en cours de fabrication, il n'est plus devenant ce qu'il doit être ; de même, l'être achevé, l'homme parfait, en a terminé avec tout devenir ; la dissolution finale de son corps ne saurait l'affecter, quelle que soit la mesure dans laquelle elle peut affecter les autres, eux-mêmes imparfaits, inachevés. Le Nirvâna est un terme final, et, comme Brahma même, quelque chose sur quoi ceux qui sont encore « en feu » ne peuvent pas interroger davantage[86].

En d'autres termes, la Voie comprend d'une part une discipline pratique, et d'autre part une discipline contemplative. Le contemplatif est comparable à l'athlète, qui ne dispute pas le prix sans s'être auparavant « entraîné ». Quand

---

[80] BG., VI, 15 ; BG., 11, 72, *brahma-nirvânam ricchati*.

[81] M., I, 487, etc., et comme dans MU., VI, 34, 1, cf. Rûmî, *Mathnawî*, I, 3705.

[82] Mil., 40, 47, 71, 72.

[83] Sn., 135, *nibbanti dhîrâ yathâyam padîpo* ; Sn., 19, *vivatâ kuti, nibbuto gini.* « L'homme, comme une lumière dans la nuit, est allumé et éteint » (Héraclite, fr. LXXVII).

[84] M., I, 446.

[85] A., I, 156. Si dans la suite *râgo, doso et moho*, on remplace *moho* (illusion) par son équivalent *avijjâ*, ignorance (par ex. *Itivuttaka*, 57), l'on voit encore mieux que l'absence de *râgo* et de *doso* est une vertu morale, et l'absence de *moho* = *avijjâ* une vertu intellectuelle.
D'une façon à peu près semblable *Itivuttaka*, 38, 39, distingue entre les deux Nibbânas : le Nibbâna présent, avec quelque résidu de ce qui a causé l'existence (conditionnée), et le Nibbâna ultime, sans aucun résidu. Cela marque aussi la distinction entre Nibbâna et Parinibbâna, pour autant qu'elle peut réellement être faite.

[86] M., I, 304 ; S., III, 188. Cf. BU., III, 6 (Brahma). Cf. Jacques, III, 6.

les Hindous parlent de Celui qui a compris (*êvamvit*) une doctrine donnée, ils n'entendent pas simplement celui qui a saisi la signification logique de ce qu'elle expose, mais celui qui l'a « vérifiée » en lui-même, qui est ce qu'il connaît ; aussi longtemps que nous avons seulement connaissance *de* notre Soi immortel, nous sommes encore dans le domaine de l'ignorance ; nous ne le connaissons réellement que lorsque nous le devenons ; nous ne pouvons réellement le connaître sans l'être... Il y a des modes de vie qui disposent à une telle réalisation, et il y en a d'autres qui en détournent. Arrêtons-nous donc pour considérer la nature de la morale pure, ou, comme l'on dit aujourd'hui, de l'« Éthique », en dehors de laquelle il n'y aurait pas de vie contemplative possible. Ce que nous appellerions la « sainteté en acte » est appelé, aussi bien dans les anciens textes hindous que dans les livres bouddhiques, une « Marche avec Dieu » (*brahmachariya*)[87] actuelle et éternelle. Mais il y a aussi une nette distinction à faire entre la doctrine (*dharma*) et sa signification pratique (*artha*), et c'est de celle-ci que nous nous occupons.

En accord avec l'ancienne théorie hindoue concernant les rapports de la Royauté et du Sacerdoce, on trouve l'histoire d'un roi bouddhiste qui demande au Bodhisattwa de l'instruire à la fois quant à l'Éthique (*artha*) et quant à la Doctrine (*dharma*)[88], et ce texte nous permettra de saisir la distinction avec clarté. Nous apprenons que l'Éthique comporte la mise en pratique de la libéralité (*dâna*) et d'un certain nombre de commandements (*shîla*). Plus spécialement, le roi doit subvenir aux besoins de tous ses sujets, et pourvoir honorablement à la fois les hommes et les animaux lorsqu'ils avancent en âge et ne sont plus capables de faire ce qu'ils faisaient dans leur jeunesse. D'autre part, l'ensemble de ce qui est appelé ici la Doctrine est exposé sous la forme de la « parabole du char » dont nous parlerons ensuite. Le mot « commandements » demande à être analysé davantage. Les règles de simple morale, ainsi qu'on la qualifie parfois, - « simple » parce que, tout indispensable qu'elle soit, si l'on veut atteindre la fin suprême de l'homme, la morale n'est pas une fin en soi, mais seulement un moyen - ces règles ne sont pas rigoureusement fixées ; en général elles se réfèrent aux « cinq » ou « dix pratiques vertueuses ». Les cinq sont : ne pas tuer, ne pas voler, ne pas céder aux convoitises de la chair, se garder du mensonge et s'abstenir de faire usage de stupéfiants. Ce sont là des conditions préalables essentielles pour tout développement spirituel, et elles sont requises de tous les laïques. Le groupe de dix comprend les quatre premières des cinq pratiques ci-dessus, et de plus, éviter la calomnie, s'abstenir de paroles outrageantes, de conversations frivoles, ne pas convoiter, ne pas nourrir d'intentions malveillantes, ne pas entretenir de fausses opinions. La dernière se réfère particulièrement à l'obligation de se garder des hérésies telles que la croyance à l'« âme », la pensée que la détermination causale abolit la responsabilité morale, qu'il n'y a pas d'« autre monde », que le Bouddha a enseigné une doctrine nouvelle, qu'il prêche l'annihilation ou le détachement de tout, sauf de la souffrance. On doit distinguer les cinq et les dix règles précédentes des cinq et dix « bases d'exercice » de la règle monastique. Parmi celles-ci, les cinq premières sont les mêmes que les cinq déjà énoncées, auxquelles s'ajoutent les suivantes : ne pas manger à des heures irrégulières, ne pas fréquenter les manifestations

[87] Sn., 567, *brahmachariyam samditthikam akâlikam*. Cf. AV., XI, 5 ; CU., VIII, 5.
[88] J., V I, 251-2.

théâtrales ou musicales, s'abstenir de faire usage d'onguents ou d'ornements, ne pas dormir sur des lits luxueux, et ne pas accepter d'or ou d'argent[89].

Avant de revenir à la Doctrine, nous devons mettre en garde contre l'opinion que le Bouddha attache une valeur absolue à la conduite morale. On ne doit pas supposer, par exemple, que, du fait que les moyens de réalisation sont en partie d'ordre éthique, le Nirvâna est un état moral. Bien loin de là, le désintéressement (*un-selfishness*), du point de vue hindou, est un état amoral, au niveau duquel aucune question d'« altruisme » ne peut se présenter, la délivrance étant aussi bien celle de la notion des «autres » que celle de la notion du « moi[90] » ; il n'est en aucun sens un état psychique, mais une délivrance de tout ce qu'implique la « psyché », à laquelle se réfère le mot « psychologie ». « Je l'appelle en vérité Brâhmane, dit le Bouddha, celui qui est passé au-delà de l'attachement au bien et mal, celui qui est pur, auquel n'adhère aucune poussière, celui qui est a-pathique[91] ». Dans la parabole bien connue du Radeau (de procédé éthique) avec lequel on traverse le fleuve de la vie, il demande très expressément : « Quand un homme a atteint l'autre berge du fleuve, que fait-il de l'embarcation ? L'emporte-t-il sur son dos, ou la laisse-t-il sur le rivage[92] ? » La perfection est quelque chose de plus que l'innocence enfantine ; il importe de savoir ce que sont la folie et la sagesse, le bien et le mal, de savoir comment se défaire à la fois de ces *deux* notions, comment être « droit sans être selon le droit », ou « amoralement moral » (*shîlavat no cha shîlamayah*)[93]. Pour l'Arhat, qui a « fait ce qu'il y avait à faire » (*krita-karanîyam*), il ne reste rien de plus à faire, donc plus de possibilité de mérite ou de démérite ; les ordres et les défenses n'ont plus aucun sens là où il n'est plus rien qui doive être ou ne pas être fait. Car, en vérité, en ce point, comme Maître Eckhart le dit du Royaume de Dieu, « ni vice ni vertu jamais ne parvinrent » ; de même il est dit dans les Upanishads que ni vice, ni vertu ne traversent le Pont de l'Immortalité[94]. L'Arhat « n'est plus désormais sous la Loi » ; il n'est pas sous la Loi[95], il est « Celui qui se meut comme il veut » et « Celui qui fait ce qu'il veut ». Si nous trouvons, nous, qu'il agit sans égoïsme, au sens éthique du

---

[89] PTS., Pali Dict., *shîlâ*. Pour plus de détails M., I, 179, 180.

[90] *Udâna*, 70.

[91] Dh., 412 ; cf. Sn., 363 ; Mil., 383 et note suivante. « Apathique », c'est-à-dire « non pathologique », comme le sont ceux qui sont soumis à leurs propres passions ou « sympathisent » avec celles des autres.

[92] NI., I, 135 ; comme le radeau « doit être abandonné, bon et *a fortiori* mauvais ». « Je n'ai plus besoin d'autres radeaux » (Su., 21). Cf. DH., 39, 267, 412 ; Sn., 4, 547 ; M., II, 26, 27 ; TB., III, 12, 9, 8 ; Kaush. Up., III, 8 ; KU., II, 14 ; Mund. Up., III, 1, 3 ; MU., VI, 18, etc.
Semblablement saint Augustin, *De spir*. et *lit*., 16 : « Qu'il ne se serve plus de la Loi comme d'un moyen pour arriver, quand il est arrivé » ; Maître Eckhart « Si je me propose de traverser la mer et ai besoin d'un bateau, ce besoin est une partie, une parcelle de celui que j'ai de traverser, et, une fois de l'autre côté, je n'ai plus besoin de bateau » (Evans, II, 194). De la même façon la conscience discriminante (*vinnanam* = *sannâ*, S., III, 140, 142 = samjnâ, BU., II, 4, 12 = *αισθησις, Axiochus* 365, et tout à fait inférieur à *pannâ, prajnâ*) est un moyen très utile pour traverser, mais on doit ensuite s'en défaire (M., I, 260, voir note 32). La conscience est une sorte d'ignorance, elle cesse avec notre mort (BU., IV, 4, 3) ; aussi *avidyayâ mrityum tîrtwa, vidyayâ'mritam ashnutê* (Ishâ. Up., II ; MU., VII, 9), « le premier étant ce moyennant quoi on prend la route, le dernier ce moyennant quoi le but est atteint » (Saint Augustin, *De cons. evang*., I, 5, 8).

[93] M., II, 27. Cf. Sn., 790, *na sîlavatê mutê vâ*, DH., 271, *na sîlabata-mattêna*, « non par jugement moral ». Cf. Maître Eckhart : « Elle ne ferait pas seulement mettre les vertus en pratique, mais la vertu serait totalement sa vie ».

[94] Maître Eckhart : « Ici jamais n'entrèrent ni vice ni vertu ».

[95] Gal., V, 18.

mot, c'est là notre interprétation, et il n'en est pas responsable. Seuls les Patripassianistes ou les Monophysites pourraient soulever quelque objection à cette façon de voir.

Il faut aussi se rendre compte clairement que c'est ici qu'il convient de poser la question : « Qui est l'Éveillé[96] » ? Car la réponse à cette question nous dira tout ce qui peut être dit de ceux qui ont suivi ses traces jusqu'à la fin, et qui peuvent être appelés « ceux qui mettent fin au monde ». Qui est le Grand Personnage, le Parent du Soleil, l'Œil dans le Monde[97], le descendant d'Angirasa, le Dieu des Dieux, qui déclare qu'il n'est ni un Dieu, ni un Génie, ni un homme, mais un Bouddha, un être en qui toutes les conditions qui déterminent les modes particuliers d'existence ont été détruites[98] ? Qui sont ces Arhats qui, comme les Immortels védiques, ont gagné d'être ce qu'ils sont par leur « dignité » ?

La question peut être abordée sous bien des angles différents. En premier lieu, les noms et les épithètes du Bouddha sont suggestifs ; dans les Vêdas, par exemple, les premiers et les plus grands des Angirases sont Agni et Indra[99], à qui également la désignation d'Arhat est très souvent appliquée. Agni, comme le Bouddha, « s'éveille à l'aube » (*usharbudh*) : Indra est pressé de rester « l'esprit en éveil » (*bodhin-manas*[100]), et, lorsqu'il s'est laissé dominer par l'orgueil de sa propre force, il se « réveille » effectivement en recevant les reproches de son *alter ego* spirituel[101]. Que le Bouddha soit appelé le « Grand Personnage » et l' « Homme par excellence » (*mahâ purusha, nritama*) ne signifie nullement qu'il soit un homme, dès lors que ce sont là des épithètes appliquées aux plus grands Dieux dans les premiers livres brahmaniques. Mâyâ n'est pas un nom de femme, mais celui de la *Natura naturans*, de « notre Mère Nature[102] ». Or, si nous considérons la vie miraculeuse du Bouddha, nous

[96] C'est là, à strictement parler, un faux problème ; un Bouddha n'est plus qui que ce soit.

[97] Cf. TS., II, 9, 3 ; II, 3, 8, 1, 2 ; II, 5, 8, 2 ; L'expression répétée « Œil du Monde » revient à identifier le Bouddha avec Agni et le Soleil.

[98] A., II, 37.

[99] RV., 1, 31, 1 (Agni) ; 1, 130, 3 (Indra).

[100] RV., V, 75, 5 (afin qu'il puisse dominer Vritra). *Bodhinmanas* suggère le *bodhi-chitta* bouddhique. Mil., 75, assimile *buddhi*, Bouddha. Dans RV., V, 30, 2, *naro bubudhânah*, et III, 2, 14, etc., *ushar-budh* sont des anticipations des termes ultérieurs *buddhi, buddhimat, buddha*.

[101] BD., VII, 57 *sa* (Indra), *buddhwâ âtmânam*. Les récits de Jâtaka mentionnent nombre de naissances antérieures du Bouddha en tant que Sakka (Indra). Dans les Nikâyas, Sakka se comporte comme le protecteur du Bouddha, comme Indra à l'égard d'Agni ; mais c'est le Bouddha lui-même qui l'emporte sur Mâra. Autrement dit, le Bouddha est comparable à cet Agni qui est « à la fois Agni et Indra, *brahma* et *kshatra* ». Dans M., I, 386, il semble que l'on parle du Bouddha comme d'Indra (*purindado sakko*) ; mais ailleurs, par exemple Sn. 1069, et quand ses disciples sont appelés « fils du Sakyan », l'on se réfère au clan de Sakya, dont le nom, comme celui d'Indra, contient l'idée d' « être capable ».

[102] *Mâyâ*, le « moyen » de toute création, divine ou humaine, ou l'« art » maternel par quoi toute chose est faite, est « magique » seulement dans le sens de Bœhme, *Sex Puncta Mystica*, V., 1, f (« La Mère d'éternité, l'état originel de Nature ; la puissance formative dans l'éternelle Sagesse, la puissance d'imagination, la mère dans les trois mondes ; utile aux enfants pour le Royaume de Dieu, aux Sorciers pour le Royaume du Malin ; car l'intelligence peut faire d'elle ce qu'il lui plaît »). Pour Shankara, le plus grand interprète du *mâyâvâda, Mâyâ* est « la Non-Révélée, la Puissance (*Shakti*) du Seigneur, l'Inconnaissable *avidyâ* sans conmmencement, que le sage infère de la considération des possibilités d'existence (*kârya* = factibilia, ce par quoi tout ce monde en mouvement est appelé à naître... et au moyen de quoi la Servitude et la Délivrance sont l'une et l'autre rendues effectives » (Vivêka-chûdâmani, 108, 569). Dans des textes comme ceux-ci le gérondif *avidyâ*, synonyme de « Puissance », ne peut signifier simplement « Ignorance », mais plutôt « mystère », ou « opinion », en opposition avec *vidyâ*, « ce qui peut être connu » : *avidyâ* est la Potentialité qui ne peut être connue que par ces effets, par tout ce qui est *mâyâ-maya*. En d'autres termes, *Mâyâ* est le Théotokos, et la mère de tous les vivants ;

constatons que presque tous les détails, depuis le libre choix de l'heure et du lieu de la naissance[103] jusqu'à la naissance par le côté elle-même[104], et aux Sept Pas[105], depuis la Sortie jusqu'au Grand Éveil sur l'autel jonché, au pied de l'Arbre du Monde, au Nombril de la Terre, depuis la défaite des Dragons jusqu'à l'allumage miraculeux du bois pour le sacrifice[106], peuvent être mis en parallèle exact - et en disant exact c'est bien là ce que nous entendons - avec le mythe védique d'Agni et d'Indra, le prêtre et le roi *in divinis*. Par exemple, et cette seule indication doit suffire, si le Dragon védique combat à l'aide du feu et de la fumée[107], et aussi à l'aide de femmes en guise d'armes[108], ainsi fait Mâra, la Mort, à qui les textes bouddhiques se réfèrent encore sous les noms de « Constricteur » (*namuchi*), « Mal » (*Pâpmâ*) et Serpent (*Sarpa-râjâ*) ; si le Tueur védique du Dragon est abandonné par les Dieux et doit compter sur ses seules ressources, le Bodhisattwa est laissé seul, lui aussi, et ne peut faire appel qu'à ses propres facultés[109]. En disant cela nous ne voulons pas nier que la défaite de Mâra par le Bouddha soit un symbole de la conquête du Soi, mais seulement montrer que c'est là une histoire très antique, une histoire qui a été racontée partout et toujours ; que, dans sa forme bouddhique, elle n'est pas nouvelle, mais est issue directement de la tradition védique, où la même histoire est rapportée et où elle a la même signification[110].

Le fait que les parfaits possèdent les pouvoirs de motion et de manifestation à volonté est familier à l'enseignement chrétien, où il est dit qu'« ils entreront et sortiront et trouveront des pâturages[111] » ; et de tels

---

Metis (mère d'Athéna) ; Sophia ; Kaushalyâ (mère de Râma) ; Maia (mère d'Hermès, Hésiode, *Theog*., 938) ; Mâyâ (mère du Bouddha). De qui d'autre le Bouddha pouvait-il naître ? Le fait. que les mères des Bodhisattwas meurent jeunes tient effectivement à ce que, comme le dit Héraclite (Fr. X), « la Nature aime à se cacher ». Mâyâ « s'évanouit » comme s'évanouissait *Urvashî*, mère d'Âyus (Agni) par les œuvres de Purûravas, et comme s'évanouissait Saranyû loin de Vivaswân ; Prajâpati, *swamûrti*, de Mâyâ, prend sa place comme la *savarnâ* de Saranyù prend la place de celle-ci. L'Avatâra éternel a, en vérité, toujours « deux mères », l'une éternelle et l'autre temporelle, l'une sacerdotale et l'autre royale. Voir aussi mon « Nirmânakâya », JRAS., 1938. Mâyâ étant l'« art » par quoi toutes choses et chaque chose sont faites (*nirmita*, « mesuré »), et l'« art » ayant été à l'origine une science mystérieuse et magique, elle acquiert son autre sens, son sens péjoratif (par ex. MU., IV, 2), de la même façon que des mots comme invention, « métier », finesse et adresse, peuvent ne pas désigner seulement les vertus essentielles de l'artifex, mais aussi comporter le sens d'artifice, « industrie », rouerie, astuce et tricherie ; c'est dans le mauvais sens par exemple qu'il est dit que « la conscience est un mirage » (*mâyâ viya vinnânam*, Vis., 479 ; S., III, 142), tandis que, d'un autre côté, Wycliffe pouvait rendre « prudents comme des serpents » (Matth., X, 16 ; cf. RV., VI, 52 ; I, *ahimâyâh*) par « sournois comme des serpents ».

[103] Cf. JUB., III, 28, 4, *yadi brâhmana-kulê yadi râja-kulê*, comme J., I, 49, *khattiya-Kulêvâ brâhmanakulê*.

[104] RV., IV, 18, 2 (Indra) *pârshwât nirgarnâni* ; BC., I, 25 (Bouddha) *pârshwât sutah*. Ainsi Agni (RV., VI, 16, 35, *garbhê mâtuh... vididyutânah*) et le Bouddha (D., II, 13, *kucchi-gatam passati*) sont tous les deux visibles dans la matrice. On pourrait faire bien d'autres parallèles.

[105] 11V., X, 8, 4 (Agni) *sapta dadhishê padâni*, X, 122, 3 (Agni) *sapta dhâmâni pariyan* ; J., I, 53 (Bodhisattwa), *sattapada-vîtihârêna agamâsi.*

[106] TS., II, 5, 8, 3 ; cf. 1 Rois, 18, 38.

[107] RV., I, 32, 13.

[108] RV., V, 30, 9 ; X, 27, 10.

[109] RV., VIII, 96, 7 ; AB., III, 20, etc. Le Bouddha est *mârabhibhû*, Sn., 571, etc., comme Indra est le conquérant de Vritra-Namuchi ; voir mes « Some Sources of Buddhist Iconography », *B. C. Law*, vol. 1, p. 471-478, sur le Mâra-dharsana.

[110] Cf. RV., III, 51, 3 où Indra est *abhimâti-han* (ailleurs *vritra-han*, etc.) ; de même dans IX, 65, 15 et *passim*. *Abhimâti* (= *abhimâna*, MU., VI, 28, i. e. *asmi-mâna*), la conscience de l'Ego, est d'ores et déjà l'Ennemi, le Dragon à vaincre.

[111] Jean, X, 9, 14 ; *Purgatorio*, XXVII, 131. Cf. ShA., VII, 22 ; Taitt. Up., III, 10, 5.

pouvoirs appartiennent naturellement à ceux qui, « unis au Seigneur, sont un seul esprit[112] ». La même chose est dite à maintes reprises dans les Écritures brahmaniques, et souvent dans des termes presque semblables. Dans un texte qui revient fréquemment, le Bouddha décrit les quatre degrés de contemplation (*dhyâna*) comme des chemins de puissance (*iddhipâda*) qui sont les équivalents du « Sentier Aryen », et qui sont des moyens d'atteindre l'Omniscience, l'Éveil Total et le Nirvâna[113]. Quand le disciple s'est rendu maître de toutes ces stations de contemplation au point de pouvoir passer à volonté de l'une à l'autre et de commander de la même manière à cette paix ou synthèse (*samâdhi*) vers laquelle elles mènent, alors dans cet état d'unification (*êko' vadhibhâva*), l'Arhat délivré est rendu aussitôt omniscient et omnipotent ; le Bouddha, décrivant sa propre conquête, peut évoquer ses « précédentes habitations » (*pûrva-nivâsa*), ou, comme nous serions enclins à dire, ses « naissances passées », dans leur détail. Décrivant ses pouvoirs, il dit : « Frères, je peux manifester (*pratyanubhû*) des pouvoirs sans nombre ; étant plusieurs je deviens un, comme, de plusieurs que j'étais, je suis devenu un ; visible ou invisible, je peux passer à travers un mur ou une montagne comme s'ils étaient l'air ; je peux plonger dans la terre ou en émerger comme si c'était l'eau ; je peux marcher sur les eaux comme si elles étaient une terre solide[114] ;

---

[112] I Cor., 6, 17.

[113] S., II, 212 f. ; V. 254 f., A., I, 170 ; I, 254 f.

Iddhi (Scr. *riddhi*, de *riddh*, prospérer *emporwachsen*) est la vertu, la force (au sens de Marc, V, 30, δυναμις), l'art (par ex. l'adresse du chasseur, M., 1, 152), le talent ou le don. Les *iddhis* de Iddhi-pâda, « Pas de Puissance », sont supranormales et non anormales. Nous ne pouvons résoudre ici en détail l'apparente difficulté présentée par le fait que les *iddhis* sont aussi attribuées à l'Adversaire du Bouddha (Mâra, Namuchi, Ahi-Nâga), et nous indiquerons seulement que la Mort est aussi un être spirituel (dans le sens même où Satan reste un « ange »), et que les « pouvoirs » ne sont pas moraux en eux-mêmes, mais représentent bien plutôt des vertus intellectuelles. Les pouvoirs du Bouddha sont plus grands que ceux de l'Adversaire parce que son rang est plus haut ; il connaît le Brahmaloka aussi bien que les mondes jusqu'au Brahmaloka (i. e. sous le Soleil), tandis que le pouvoir de la « Mort » s'étend seulement jusqu'au Brahmaloka, et non au-delà du Soleil.

[114] Consulter sur l'histoire primitive de ce pouvoir, W. N. Brown, *Walking on the Water*, Chicago, 1928. C'est avant tout le pouvoir de l'Esprit (Genèse, 1, 2). C'est typiquement du Vent (Vâyu) invisible de l'Esprit que la motion à volonté est proclamée (RV., X, 168, 4, *âtmâ dêvânâm yathâ vasham charati... na rûpam tasmai*). Dans AV., X, 7, 38, le Yaksha primordial (Brahma) « arpente » le faîte de la mer ; ainsi fait, par conséquent, le *brahmachârî, ibid*, XI, 5, 26, car « de même que Brahma peut changer de forme et se mouvoir à son gré, de même, parmi tous les êtres, Celui qui comprend peut changer de forme et se mouvoir à son gré » (ShA., VII, 22) ; « Le Seul Dieu (Indra) se tient à son gré sur le courant des eaux » (AV., III, 3, 4 ; TS., V, 6, 1, 3). « Le mouvement spontané désigne l'essence même de l'Ame » (*Phèdre*, 241 Cf.).

Il y a là, comme dans toutes les autres formes de lévitation, une question de *légèreté* et de *luminosité* (selon les deux acceptions du terme anglais *light-ness*). Ainsi, dans S., I, 1, le Bouddha dit : « Je ne traversais les flots que lorsque je ne me soutenais pas moi-même et ne faisais aucun effort » (*appatittham anâyûham ogham atari*) ; c'est-à-dire lorsque j'étais sans poids à la surface de l'eau. Cf. saint Augustin, *Conf.*, XIII, 4, *superferebatur super aquas, non ferebatur ab eis, tanquam in eis requiesceret.*

Mil., 84, 85, décrit le pouvoir de voyager dans l'air, « même jusqu'au ciel de Brahma », comme celui de quelqu'un qui sauterait (*langhayati*) en décidant (*chittam uppâdêti*) : « C'est là que j'atteindrai », et c'est par celte intention que « son corps devient léger » (*kâyo mê lahuko hoti*) ;c'est, d'une semblable manière, « par le pouvoir de la pensée » (*chitta-vasêna*) que l'on se meut dans l'air. La légèreté (*laghutwa*) se développe par la contemplation (Shwêt. Up., II, 13) ; tous les pouvoirs (*iddhi*) sont des résultats de la contemplation (*jnâna*, cf. note 78) et en dépendent, de sorte que l'on peut demander : « Quel est celui qui ne coule pas au fond du golfe, bien qu'il n'ait ni support ni soutien ? », et, répondre : « Celui qui a la prescience, qui est pleinement intégré (*susamâhito*), celui-là peut traverser les flots dont le passage est si difficile » (*ogham tarati dultaram*, S., I, 53, où l'application est d'ordre éthique). Le notion de

je peux me mouvoir dans l'air comme un oiseau ; je peux toucher de mes mains le soleil et la lune : j'ai sur mon corps un pouvoir qui s'étend jusqu'au monde de Brahma[115] ». Les mêmes pouvoirs sont exercés par les autres adeptes selon leur degré de perfection dans ces mêmes disciplines et selon la mesure où ils sont maîtres du samâdhi. C'est seulement quand la contemplation (*dhyâna*) vient à faire défaut que le pouvoir de la libre motion se perd[116]. C'est une vieille formule brahmanique[117] qu'emploie le Bouddha quand il dit qu'il a appris à ses disciples à extraire de ce corps matériel un autre corps, de substance intellectuelle, comme on tire une flèche de son carquois, une épée de son fourreau, un serpent de sa dépouille ; c'est à l'aide de ce corps intellectuel que l'on goûte l'omniscience et que l'on se meut à son gré jusqu'au Brahmaloka[118].

Avant de nous demander ce que tout cela signifie, remarquons que surnaturel ne veut pas plus dire non-naturel que suressentiel ne veut dire non-essentiel, et qu'il ne serait pas « scientifique » de dire que de telles conquêtes sont impossibles, à moins d'en avoir fait l'expérience en appliquant les disciplines prescrites et parfaitement intelligibles. Dire de ces choses qu'elles sont miraculeuses n'est pas dire qu'elles sont impossibles, mais seulement qu'elles sont merveilleuses, et, comme nous l'avons dit auparavant, suivant Platon, « la sagesse commence par l'émerveillement ». En outre, il doit être clairement entendu que le Bouddha, comme les autres maîtres orthodoxes,

---

légèreté est impliquée dans le symbolisme universel des « oiseaux » et des « ailes » (RV., VI, 9, 5 ; PB., V, 3, 5 ; XIV, 1, 13, XXV, 3, 4, etc.). Réciproquement, pour atteindre le monde informel, on doit avoir rejeté « la charge pesante du corps » (*rûpagaru-bhâram*, Sdhp., 494), cf. *Phèdre*, 246 B, 248 D, où c'est « le poids de l'oubli et du mal » qui arrête « le vol de l'âme » ; Saint. Augustin, *Conf.*, XIII, 7, *quomodo dicam de pondere cupiditatis in abruptam abyssum et de sublevatione caritatis per spriritum tuum qui superferebatur super aquas* ; Dante, *Paradiso*, XXVII, 64, *mortal pondo*, et X, 74, *chi non s'impenna si che lassu voli*.
Autrement dit, le pouvoir de lévitation est exercé « par le moyen d'un enveloppement du corps dans le manteau de la contemplation » (*jhâna-vêthanêna sarîram, vêthêtwâ*, J., V, 126), où ce pouvoir est en même temps un pouvoir d'invisibilité.

[115] S., V, 25 f., A., I, 254, S., II, 212, NI., 1, 34 et *passim* : explications, Vis. 393 f.

[116] L'échec provient du manque de « foi », ou de toute distraction dans la contemplation, selon J., 125-127.

[117] RV., IX, 86, 44 ; JB., II, 34 : SB., IV, 3, 4, 5 ; AB., II, 39-41 ; VI, 27-31 ; KU., VI, 17, etc.

[118] Comme Shankara l'explique en connection avec Prash. Up., IV, 5, c'est le *mano-maya âtman* qui goûte l'omniscience et il peut être où et tel qu'il veut. Ce « soi ou corps intellectuel » (*ânno attâ dibbo rûpî manomayo*, D., I, 34, cf. I, 77 ; M., II, 17), le Bouddha a enseigné à ses disciples comment l'extraire du corps physique, et c'est manifestement dans cet autre corps, dans ce « corps intellectuel et divin », et non dans sa détermination humaine, non à quelque moment ou dans quelque condition, « soit de mouvement ou de repos, soit de sommeil ou de veille » (*charato chu mê litthato cha suttassa cha jagarassa cha*), mais « quand il lui plaît » (*yâvadê akankhâmi*, comme dans le texte relatif aux *iddhis*) que le Bouddha lui-même peut se rappeler (*anussarâmi*) ses précédentes naissances, qu'il peut, sans limites, avec « l'œil divin, transcendant à la vision humaine », considérer les naissances et les morts des autres êtres dans ce monde-ci et dans les autres, dans lesquels et au-delà desquels il a vérifié dès ici et dès maintenant la double délivrance (M., I, 482). L'expression « de sommeil ou de veille » prêterait en elle-même à une longue exégèse. On notera que l'ordre des mots relie le mouvement au sommeil et l'immobilité à la veille. Cela signifie que, comme dans tant de textes des Upanishads, le sommeil dont il s'agit, sommeil dans lequel on « rentre en soi-même » (*swapiti = svam apîta*, CU., VI, 8, 1, SB., X, 5, 2, 14), n'est pas le sommeil d'épuisement, mais le « sommeil de contemplation » (*dhyâna*) ; c'est précisément dans cet état de sommeil, où les sens sont résorbés, que se situe la possibilité de se mouvoir à son gré (*supto... prânân grihîtwâ swê sharîrê yathâ-kâmam parivartatê*, BU., II, 1, 17) ; c'est dans ce sommeil de contemplation que, « terrassant ce qui est physique, l'Oiseau-Soleil, l'Immortel, va où il veut » (*dhyâyatîva... svapno bhütwâ... sharîram abhiprahatya... îyatê'mrito yatra kâmam*, BU., IV, 3, 7, 11, 12).

n'attache pas grande importance à ces pouvoirs, et s'oppose avec la plus grande force à ce qu'ils soient cultivés pour eux-mêmes ; et, de toute façon, il interdit aux moines qui les possèdent d'en faire l'exhibition publique. « En vérité, dit-il, je possède les trois pouvoirs (*riddhi*) de la libre motion, de la lecture de pensée et de l'enseignement ; mais il ne peut y avoir de comparaison entre les deux premières de ces merveilles (*pratihârya*) et la merveille autrement difficile d'accès et autrement féconde de mon enseignement[119] ». Il nous est beaucoup plus profitable de nous demander ce que ces prodiges, ou ceux du Christ, impliquent, que de nous demander s'ils se sont « réellement » produits en telle ou telle occasion ; tout comme, dans l'exégèse des contes, il est beaucoup plus utile de se demander ce que signifient les « bottes de sept lieues » et les « tricornes magiques » que de faire remarquer qu'ils ne sont pas en vente dans les magasins.

En premier lieu, nous observons que, dans les textes brahmaniques parallèles, l'omniscience, et particulièrement celle des naissances, est considérée comme un attribut d'Agni (*jâtavêdas*), l'« Œil dans le Monde », et du Soleil « qui voit tout », l'« Œil des Dieux » ; cela pour l'excellente raison que ces principes consubstantiels sont les pouvoirs catalyseurs sans lesquels il ne pourrait y avoir de naissance. Nous observons en outre que le pouvoir de libre motion, ou, ce qui est la même chose, de motion sans locomotion, est attribué, dans les livres brahmaniques, à l'Esprit ou Soi Universel (*âtman*) d'une part, et aux délivrés, aux connaissants du Soi et assimilés au Soi, d'autre part. Dès lors que l'on a compris que l'Esprit, le Soi solaire universel, la Personnalité, est une omniprésence intemporelle, on reconnaîtra que l'Esprit, par hypothèse, est naturellement doué de tous les pouvoirs qui ont été décrits ; l'Esprit est « connaisseur de toutes les naissances » in *sœcula sœculorum*, précisément parce qu'il est « en tout temps et en tout lieu de leur manifestation », et qu'il est indivisiblement présent aussi bien dans les devenirs passés que dans les devenirs futurs[120]. Dans les mêmes textes on le trouve désigné sous le nom de « Providence » (*prajnâ*) ou de « Compendieuse Providence » (*prajnânaghana*) pour l'excellente raison que sa connaissance des événements ne procède pas des événements eux-mêmes, les événements procédant au contraire de sa connaissance de soi. Dans tous les livres brahmaniques les pouvoirs décrits sont ceux du Seigneur : si Celui qui comprend peut changer de forme et se mouvoir à son gré, c'est « comme Brahma change de forme et se meut à son gré[121] ; c'est l'Esprit, le Soi, Soleil ultime (*âtman*) qui, bien qu'immuable en soi-même, promeut pourtant les autres[122] ». Toutes ces choses sont des pouvoirs de l'Esprit et de ceux qui sont « dans l'Esprit ». Et si, de tous ces miracles, de loin le plus grand est celui de l'enseignement, c'est simplement parce que, comme le dit saint Ambroise, « toute parole vraie, quel qu'en soit l'auteur, est dite par le Saint-Esprit[123] ». Si les « signes et prodiges » sont rejetés avec légèreté, ce n'est pas parce qu'ils sont irréels ; c'est parce que c'est une génération méchante et adultère qui demande un signe.

---

[119] A., I, 171, 172 : des trois pouvoirs, le rappel des naissances, la lecture des pensées et l'enseignement (*adêsa-pâtihâriyam*), le dernier est le plus important et le plus fécond (*abhikkankataram cha panitataram cha*).
[120] AV., X, 8, 1, 12 ; KU., IV, 13 ; Prash. Up., IV, 5, etc.
[121] ShA., VII, 22.
[122] BU., IV, 3, 12 ; Ishâ. Up., 4 ; MU., II, 2.
[123] Saint Ambroise, glose sur I Cor., 12, 3.

Le Bouddha se dit lui-même inconnaissable (*ananuvêdya*) ici même et maintenant ; ni les Dieux ni les hommes ne peuvent le voir[124]. Ceux qui le voient sous quelque forme ou pensent à lui avec des mots ne le voient pas du tout. « Je ne suis ni prêtre, ni prince, ni laboureur, ni quoi que ce soit à aucun degré ; je parcours le monde comme celui qui sait et qui n'est Personne, et que les qualités humaines ne contaminent pas (*alipymâna... mânavêbhyah*) ; il est vain de demander mon nom de famille (*gotra*)[125] ». Il ne laisse aucune empreinte qui permette de le suivre à la trace[126]. Ici même et maintenant le Bouddha manifesté ne peut être saisi, et l'on ne peut dire de cette Personnalité transcendante (*paramapurusha*), après la dissolution de son complexe corporel et psychique, qu'elle devient ou ne devient pas ; ni l'une ni l'autre de ces deux possibilités ne peut être affirmée ou niée en ce qui le concerne. Tout ce que l'on peut dire est qu'«il est » ; demander qui il est, où il est, est une question frivole[127]. « Celui qui voit la Loi (*dharma*) me voit », dit-il[128] ; c'est pourquoi l'iconographie primitive ne le représente pas sous la forme humaine, mais par des symboles comme celui de la « Roue de la Loi » dont il est le moteur immanent. Et cela est en tout point semblable à ce que disent les livres brahmaniques. Dans ceux-ci, c'est Brahma qui n'a pas de nom propre ou de nom de famille[129] et qui ne peut être suivi à la trace, c'est l'Esprit (*âtman*) qui ne devient jamais qui que ce soit - Qui sait où il se trouve[130] ? - c'est le Soi intérieur pur de toute contamination[131], le Soi suprême dont on ne peut rien dire de vrai (*nêti, nêti*), et qu'aucune pensée ne peut saisir sinon celle-ci : « Il est ». C'est assurément au sujet de ce Principe ineffable que le Bouddha dit : « Il y a un non-né, un non-devenu, un non-créé, un non-composé, et, si ce n'était pour ce non-né, non-devenu, non-créé, non-composé, il ne pourrait être montré aucun chemin d'évasion hors de la naissance, du devenir, de la création, et de la composition[132] » ; et nous ne voyons pas ce que ce « non-né » pourrait être, sinon « Cela », cet Esprit (*âtman*) non animé (*anâtmya*) sans l'être invisible (*sat*) duquel il ne saurait y avoir nulle part d'existence[133]. Le Bouddha nie de façon péremptoire qu'il ait jamais enseigné la cessation ou l'annihilation d'une essence. Tout ce qu'il enseigne, c'est comment mettre un terme à la souffrance[134].

---

[124] M., I, 140, 141. Le Bouddha est *ananuvêjjo*, « hors d'atteinte » ; les autres Arahats sont pareillement sans traces (*vattam têshâm n'atthi pannâpanâya*). S., I, 23 ; *Vajracchêdika Sûtra* ; cf. S., III, III f, et Hermès, *Lib*., XIII, 3.

[125] Sn., 455, 456, 648. Cf. Shankara, *Vivêkachûdâmani* 297 *tyajâbhimânam kula-gotra-nâmarûpashra-mêshwârdrasavashritêshu*, « Rejette les idées de famille et de clan, de nom et de forme, d'étape de vie, qui appartiennent au cadavre vivant », à ce que saint Paul appelle « ce corps de mort ».

[126] Dh., 179 (*tam buddham anantagocharam apadam, kêna padêna nêssatha*); comme Brahma, BU., III, 8, 8 ; Mund. Up., I, 1, 6 ; Devas, JUB., III, 35, 7 (*na... padam asti, padêna ha vai punar mrityur anvêti*); Gâyatrî, BU., V, 14, 7 (*apad asi, na hi padyasê,* Sâyana *nêti-nêti-âtmatwât*). Tout cela se rapporte à la nature originellement et finalement dépourvue de pieds (ophidienne) de la Divinité, dont les *vestigia pedis* ne marquent la Voie que jusqu'à la *Janua Coeli*, la Porte du Soleil. Cf. note 87.

[127] S., III, 118, *tathâgato anupalabbhiyamâno*.

[128] S., III, 120, *yo kho dhammam passati mam passati*.

[129] BU., III, 8, 8 ; Mund. Up., I, 1, 6 ; JUB., III, 14, 1 ; Rûmî, *Mathnawî* I, 3055-65.

[130] KU., II, 18, 25 ; cf. Mil., 73, le Bouddha « est », mais il n'est « ni ici, ni là » ; dans le corps du Dhamma seulement il est susceptible de désignation.

[131] BU., IV, 4, 23 ; KU., V, 11 ; MU., III, 2, etc.

[132] Udâna 80 ; CU., VIII, 13.

[133] Taitt. Up., II, 7, cf. note 3.

[134] M., I, 137-140 ; cf. D., II, 68 et *passim*.

Dans un passage fameux des *Questions de Milinda*, Nâgasêna emploie l'antique symbole du char pour détruire la croyance du Roi en la réalité de sa propre individualité[135]. Il est à peine besoin de dire que, dans tous les écrits brahmaniques et bouddhiques (comme aussi chez Platon et Philon)[136], le char représente le véhicule physique et psychique selon lequel ou dans lequel nous avons vie et mouvement, selon notre connaissance de « qui nous sommes[137] ». Les coursiers sont les sens, les rênes leurs organes de contrôle, le mental est le cocher, et l'Esprit ou le Soi réel (*âtman*) est le maître du char (*rathî*)[138], c'est-à-dire son passager et son propriétaire, qui seul connaît la destination du véhicule. Si les chevaux ont licence de partir au hasard avec le mental, l'équipage s'égarera ; mais s'ils sont contenus et guidés par le mental en accord avec sa connaissance du Soi, ce dernier atteindra sa demeure. Le texte bouddhique appuie avec force sur le fait que tout ce qui compose le char et l'attelage, autrement dit le corps et l'âme, est dépourvu de réalité essentielle ; « char » et « soi » sont des noms conventionnels donnés à des assemblages cohérents, et n'impliquent pas pour ceux-ci une existence indépendante ou distincte des éléments qui les composent ; tout comme l'usage veut que tel objet fabriqué soit appelé « char », de même l'individualité humaine sera appelée un « soi » uniquement par convenance. De même qu'on a traduit si souvent à faux l'expression répétée « Ce n'est pas mon Soi » par « Il n'y a pas de Soi », on a regardé l'analyse destructive de l'individualité-véhicule comme voulant signifier qu'il n'y a pas de Personnalité. C'est ici le lieu de se plaindre de ce que « le Maître du char a été oublié[139] ».

Toutefois, le texte ne dit positivement rien pour ou contre l'imperceptible présence, dans le véhicule composite, d'une substance éternelle distincte de lui et identique dans tous les véhicules. Nâgasêna, qui refuse d'être regardé comme « quelqu'un » et qui maintient que « Nâgasêna » n'est qu'un nom donné à l'agrégat changeant du phénomène psycho-physique, eût certainement pu dire : « Je vis, toutefois non pas « moi », mais la Loi en moi ». Et si nous prenons en considération d'autres textes palis, nous voyons qu'ils tiennent pour admise la réalité du maître de char et de ce qu'il représente, à savoir celui qui « n'est jamais devenu qui que ce soit ». C'est la Loi Éternelle (*dharma*) qui est, en fait, le maître de char[140] ; et, tandis que « les chars du roi

---

[135] Mil., 26-28 ; S., I, 135; Vis., 593, 594.

[136] Par exemple *Lois*, 898 D f., *Phèdre*, 246 E-256 D, cf. note 101.

[137] « Selon lequel », si nous nous identifions avec notre individualité, « dans lequel », si nous reconnaissons notre Soi comme la Personnalité Intérieure.

[138] Le maître du char est, soit Agni (RV., X, 51, 6), soit le Souffle (*prâna* = Brahma, Atman, Soleil), le Souffle auquel « aucun nom ne peut être donné » (AA., II, 3, 8), soit le Soi Spirituel (Atman, KU., II, 3 ; J., V, 252), soit le Dhamma (S., I, 33). Le maître de char adroit (*susârathi*) mène ses chevaux où il veut (RV., VI, 75, 6).
Ainsi Boèce, *De consol.*, IV, 1

Hic regnum sceptrum dominus tenet
Orbisque habenas temperat
Et volucrem currum stabilis regit
Rerum coruscus arbiter.

Voir le contraste entre les bons chevaux et les chevaux vicieux (les sens) dans KU., III, 6, Dh., 94 et Shwêt. Up., II, 9 ; cf. RV., X, 44, 7 à rapprocher de *Phèdre*, 248 E.

[139] Mrs. Rhys Davids, *Milinda Questions*, 1930, p. 33. (On doit savoir que Mrs. Rhys Davids était spiritualiste. En réponse à ce qu'elle écrit sur la page de titre de *Sâkya*, on pourrait citer Vis., 594 : « Il y a des Dieux et des hommes qui se complaisent dans le devenir. Quand la Loi de la cessation du devenir leur est enseignée, leur esprit demeure sans réponse »).

[140] S., I, 33, *dhammâham sârathim brûmi* ; cf. Jataka., n° 457, *dhammo na jaram upêti* ; Sn., 1139, *dhammam... sanditthikam akâlikam*.

vieillissent, et que le corps de même vieillit, la Loi Éternelle des existences ne vieillit pas[141] ». Le Bouddha s'identifie Soi-même - ce Soi qu'il appelle son refuge[142] - avec cette Loi[143], et se nomme lui-même « le meilleur des maîtres de char[144], celui qui dompte les hommes comme s'ils étaient des chevaux[145]. Pour finir, nous trouvons une analyse détaillée du « char », dont la conclusion est que le passager est le Soi (*âtman*), exposée dans des termes presque identiques, à ceux des Upanishads[146]. Dès lors, l'énoncé d'un commentateur bouddhiste, à savoir que le Bouddha est le Soi spirituel, est assurément correct[147]. Ce « Grand Personnage » (*mahâ-purusha*) est le maître de char dans tous les êtres.

Nous pensons en avoir assez dit pour montrer sans doute possible que le « Bouddha » et le « Grand Personnage », l'« Arhat », le « Devenu-Brahma » et le « Dieu des Dieux » des textes palis est l'Esprit même et l'Homme Intérieur de tous les êtres, et qu'il est « Cela » qui Se fait Soi-même multiple et en qui tous les êtres « redeviennent un » ; que le Bouddha est Brahma, Prajâpati, la Lumière (les Lumières, le Feu ou le Soleil, le Premier Principe enfin, sous quelque nom que les anciens livres s'y réfèrent, et pour montrer que, pour aussi poussée que soit la description de la « vie » et des exploits du Bouddha, ce sont les actes de Brahma en tant qu'Agni et Indra qu'ils rapportent. Agni et Indra sont le Prêtre et le Roi *in divinis*, et c'est avec ces deux possibilités que le Bouddha est né, ce sont ces deux possibilités qu'il réalise, car, bien qu'en un sens son royaume ne soit pas de ce monde, il est également certain qu'en tant que Chakravartî il est à la fois prêtre et roi dans le sens même où le Christ est Prêtre et Roi. Nous sommes contraints par la logique des Écritures elles-mêmes de dire qu'Agnêndra, Bouddha, Krishna, Moïse et Christ sont les noms d'une seule et même « descente » dont la naissance est éternelle ; de reconnaître que toutes les Écritures sans exception exigent de nous en termes exprès la connaissance de notre Soi, et du même coup la connaissance de ce

---

[141] D., II, 120, *katam mê saranam attano*.

[142] D., II, 101 *attâ-dîpâ viharatha atta-saranâ... dhamma-dîpâ dhammasaranâ*. D., II, 120 et S. III, 143, *kareyya saranattano*.

[143] S., 111, 120, *Yo kho dhammam passati so mam passati, yo mana passati so dhammam passati*. Semblablement D., III, 84, *Bhagavato'mhi... dhammajo... Dhammakâyo iti pi brahmakâyo iti pi, dhammabhûto iti pi* ; S., II, 221, *Bhagavato'mhi putto... dhammajo* ; S., IV, 94, *dhammabhûto brahmabhûto... dhammasâmi tathâgato* : A., II, 211, *brahmabhûtêna attanâ* ; S., III, 83, *brahmabhûtâ... buddhâ*. Il ne peut y avoir aucun doute au sujet des équations : *dhamma = brahma = buddha = attâ* : comme dans BU., II, 5, 11, *ayam dharmah... ayam âtmâ idam amritam idam brahma idam sarvam*. Dans Dh., 169, 364 (II, 25, 2) *dhamma* est manifestement l'équivalent de *brahma, âtman*. Un Bouddha est. ce que tous ces termes ou chacun d'eux désignent, et, de ce lait même, il n'est « aucun ce » (*akimeano*, Mi., 421, Sn., 1063), et il est « sans analogie » (*yassa n'atthi upamâ ksvachi*, Sn., 1139).

« Ce que le bouddha prêchait, le Dhamma κατ' εξοχην, était l'ordre de la loi de l'univers, immanente, éternelle, incréée, non pas seulement comme interprétée par lui, et encore moins comme inventée, ou décrétée par lui » (PTS., Pali Dict., art. Dhamma).

[144] Sn., 83. *buddham dhammasâminam vîtatanham dîpaduttamam sârathinam pavaram. Dhammasâmi* = RV., X .129, 3, *satyadharmêndra*, RV., X, 129, 3, 8, 9. « Le Roi unique du monde, Dieu des Dieux, Satyadharma » cf., I, 12, 7 ; X, 34, 8 ; et le *dharmas-têjomayo' mritah purushah... âtmâ... brahma* de BU., II, 5, 11. Le Dhamma bouddhique (νομος, λογος, ratio) est le Dharma éternel de Bu.. I, 5, 23 (« de Lui, Vâyu, Prâna, les Dieux ont fait leur Loi ») ; BU., I, 4, 14 : « Il n'y a rien au-delà de cette Loi, de cette Vérité ; BU., V, 4, 1, *satyam hyêva brahma* ; La Vérité est une, en vérité, il n'y en a pas d'autre ».

[145] Vin., I, 35, etc.

[146] J., VI, 252, *kâyo tê ratha... attâ vâ sârathi*, comme KU., III, 3, *âtmânam rathinam viddhi, sharîram ratham*. Voir Platon, *Lois*, 898 C.

[147] Udâna, 67, Commentaire.

qui n'est pas notre Soi et que l'on appelle un « soi » par méprise ; que la Voie pour devenir ce que nous sommes demande l'extirpation de notre propre conscience d'être, de toute fausse identification de notre être avec ce que nous ne sommes pas, mais que nous pensons être quand nous disons « je pense » et « je fais ». Être « pur » (*shuddha*), c'est avoir distingué notre Soi de tous ses accidents physiques et psychiques, corporels et mentaux. Identifier notre Soi avec tel ou tel de ceux-ci est la pire de toutes les sortes possibles d'illusion passionnelle, et la cause unique de « nos » souffrances et de « notre » mortalité, dont aucun de ceux qui demeurent encore « quelqu'un » ne peut être délivré. On raconte qu'un disciple de Confucius suppliait Bodhidharma, le vingt-huitième patriarche bouddhiste, de « pacifier son âme ». Le patriarche répondit : « Montre-la-moi, et je la pacifierai ». Le confucianiste dit : « C'est bien là mon mal : je ne puis la trouver. » Bodhidhama répondit : « Ton désir est exaucé ». Le confucianiste comprit et s'en retourna en paix[148].

Il est tout à fait contraire au Bouddhisme, aussi bien qu'au Vêdânta, de penser à « nous-mêmes » comme à des êtres errant au hasard dans le tourbillon fatal du flot du monde (*samsâra*). Notre Soi immortel est tout, sauf une « individualité qui survit ». Ce n'est pas cet homme, un tel ou un tel qui réintègre sa demeure et disparaît à la vue[149], mais le Soi prodigue qui se souvient de lui-même. Celui qui fut multiple est de nouveau un et indiscernable, *Deus absconditus*. « Nul homme n'est monté au ciel, sinon celui qui est descendu du ciel », c'est pourquoi « si quelqu'un veut me suivre, qu'il se nie lui-même[150] ». « Le royaume de Dieu n'est à personne, si ce n'est au mort parfait[151] ». La réalisation du Nirvâna est le « Vol du Solitaire vers le Solitaire[152] ».

---

[148] Suzuki dans JPTS., 1906-7, p. 13.

[149] Sn., 1074-1076, *nâmakâya vimutto, attham palêti, na upêti sankham... attham gatassa na pamânam atthi*.
Mund. Up., III, 2, 8, 9, *nâmarûpâd vimuktah... ahrito bhavati* ; Bg., XV, 5, *dwandwair vimuktâh.*

[150] Jean, XIII, 36 ; Marc, XIII, 34. Qui veut le suivre doit pouvoir dire avec saint Paul : « Je vis, toutefois non pas moi, mais Christ en moi » (Cal., II, 20). Il ne peut y avoir de retour en Dieu que comme du Même au Même, et cette identité, selon les paroles de Nicolas de Cuse, demande une *abtatio omnis alteritatis et diversitatis*, suppression de toute altérité et de toute diversité.

[151] Maître Eckhart.

[152] *Ennéades*, VI, 9, 11.

Courte biographie de A. K. Coomaraswamy

Fils d'un juriste d'origine indienne et d'une Anglaise, Ananda Kentish Coomaraswamy est né à Colombo, le 22 août 1877. Il fit ses études en Angleterre et se tourna d'abord vers les sciences : En1903, il était nommé directeur des recherches minéralogiques de l'île de Ceylan. Bientôt cependant il consacrait ses efforts à créer un mouvement pour la constitution dans l'Inde d'un enseignement national. Déçu de ce côté, il se spécialisa finalement dans les questions d'art. En 1911, il dirigeait la section artistique des « United Provinces Exhibits » à Allahabad ; pendant la première guerre mondiale, il fut appelé au Museum of Fine Arts de Boston pour faire partie du personnel scientifique ; et il resta jusqu'à la fin de sa vie dans cet institut, où il était spécialement chargé du département des arts de l'Islam et du Moyen-Orient. Il projetait de rentrer dans l'Inde et commençait à s'y préparer lorsque la mort l'atteignit subitement le 9 septembre 1947.

Sa puissance de travail et d'assimilation était prodigieuse. Il savait une dizaine de langues, peut-être davantage ; et c'est, sous ce rapport, un fait assez curieux à relever que l'un des premiers travaux de ce Cinghalais ait été une traduction anglaise de la Völuspa, faite d'après le texte islandais de la plus ancienne version de l'Edda.

Son œuvre est considérable et répartie dans une quarantaine d'ouvrages et plusieurs centaines d'articles, ceux-ci ayant été publiés dans de nombreuses revues d'Amérique, de l'Inde et d'Europe. L'art de l'Inde y tient la première place. On a publié en français « Les Sculptures çivaïtes » (en collaboration avec A. Rodin, E. B. Havel et V. Goloubew, 1921), « La Danse de Shiva » (1924), « Les Arts et Métiers de l'Inde et de Ceylan » (1924). « Pour comprendre l'art hindou » (1920), « Les Miniatures orientales de la collection Goloubew » (1929), « La Sculpture de Bodhgayâ » (1935). Son ouvrage principal dans le domaine de l'art est représenté par ses « Elements of Buddhist Iconography » (1935), où du reste l'interprétation symbolique de l'art bouddhique tient une bien plus grande place que les questions extérieures le concernant.

On ne peut, en effet, s'occuper d'art oriental sans se poser la question du sens de ses formes ; et, pour y répondre, il faut connaître les « mythes » et les Ecritures. L'interprétation directe des textes védiques et bouddhiques devint un des sujets d'étude de Coomaraswamy et prit, à partir de son travail « A New Approach to the Vedas » (1933), une place croissante dans son œuvre. Il avait eu connaissance des livres de René Guénon et accepta l'idée d'une vérité traditionnelle unique d'autant plus volontiers. que ses recherches ne cessaient de la lui confirmer.

Bien qu'il ait traité d'un très grand nombre de sujets, peut-être son souvenir restera-t-il plus particulièrement attaché au thème des Dieux et des Titans, à celui de l'Arbre renversé, auquel il a consacré une magnifique étude, enfin à celui du « Soi » et de la transmigration ; ce dernier sujet lui a fourni, comme on le sait, l'occasion de rétablir la véritable signification du Bouddhisme originel, qui avait été dénaturée par les orientalistes. Les principales conclusions de ses recherches ont été réunies dans Hinduism and Buddhism (1943) qui restera comme son testament intellectuel.

On trouvera une bibliographie complète des œuvres du Dr A. K. Coomaraswamy dans l'ouvrage intitulé Art and Thought (1948), préparé à l'occasion de son soixante-dixième anniversaire par ses collègues et les nombreux amis qu'il comptait dans le monde entier. Cet ouvrage, paru après sa mort, rassemble une quarantaine de contributions originales d'hommes versés à divers titres dans l'étude des questions traditionnelles d'Orient et d'Occident.

Ouvrages de A. K. Coomaraswamy traduits en français

Les Sculptures çivaïtes (en collaboration, 1921).
La Danse de Çiva (1924).
Les Arts et les Métiers de l'Inde et de Ceylan (1924).
Pour comprendre l'Art Hindou (1926).
Les Miniatures orientales de la Collection Goloubew (1929).
La sculpture de Bodhgayâ (1935).
Hindouisme et Bouddhisme (1949).
La Pensée de Gotama, le Buddha (1949).
La Sculpture de Bharhut (1956).
Le Temps et l'Eternité (Dervy-Livres, 1976).
La doctrine du Sacrifice (Dervy-Livres, 1978).
L'Arbre Inversé, Cahiers de l'Unicorne, 1984 (Archè)
Autorité Spirituelle et Pouvoir Temporel dans la perspective indienne du gouvernement, 1985 (Archè)
La philosophie chrétienne et orientale de l'art (Pardès, 1990)
Suis-je le gardien de mon frère (Pardès, 1998)