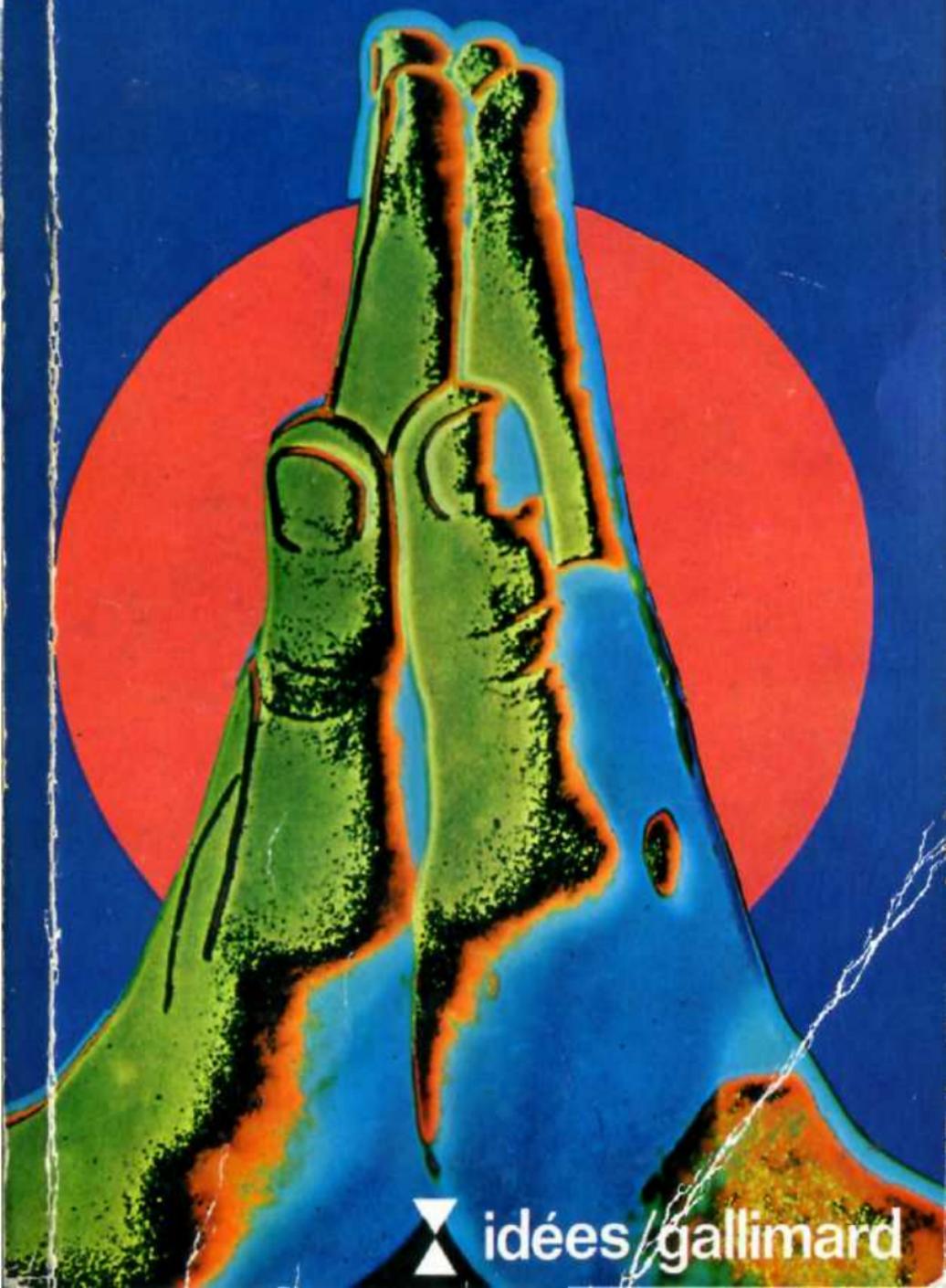


mircea eliade

techniques du yoga



idées / gallimard

-  littérature
-  philosophie
-  sciences
-  sciences humaines
-  idées actuelles
-  arts

mircea eliade : techniques du yoga

Yoga est un terme équivoque. Sa signification a changé d'un siècle à l'autre, d'une tradition à l'autre. En effet, s'il y a un Yoga "classique", systématique, il y a également un Yoga populaire, "baroque"; s'il y a, ensuite, un Yoga ascétique, un autre, érotique, lui fait pendant. Si, dans certaines traditions ou sectes, le Yoga est en tout premier lieu un système de pratiques "magiques", dans d'autres traditions, au contraire, le Yoga est surtout un moyen servant à obtenir l'union de l'âme humaine à l'âme divine. Cette diversité extrême de significations et de valeurs est révélatrice du fait même de la fonction qu'a le Yoga dans l'histoire de la spiritualité indienne.

Trois années d'études à l'Université de Calcutta et un séjour de six mois à l'*ashram* de Rishikesh, dans l'Himalaya, ont permis à l'auteur d'appliquer sa propre expérience à tous ces problèmes.

Mircea Eliade

Techniques du Yoga

*Nouvelle édition
revue et augmentée*

nrf

Gallimard

SOMMAIRE

<i>Avant-propos</i>	11
<i>Chapitre Premier. — LES DOCTRINES</i>	
1. Yoga et Sāmkhya	19
2. L'homme dans le Cosmos	29
3. L'équation douleur-existence	35
4. Le Soi	42
5. La substance	46
6. La relation « Esprit » — « Substance »	52
7. Comment la délivrance est-elle possible ?	57
<i>Chapitre II. — LES TECHNIQUES</i>	
1. Point de départ	65
2. La structure de la vie psychique normale	68
3. Le subconscient	73
4. La technique yogique	81
5. Les postures et la discipline de la respiration	88
6. La « concentration »	98
7. Le rôle du « Dieu »	107
8. <i>Samādhi</i>	112
9. Quelques remarques	130
<i>Chapitre III. — LE YOGA ET L'HINDOUISE</i>	
1. L'intériorisation rituelle	139
2. Technique yogique dans les Upanishads	148
3. Le Yoga et l'hindouisme	163

Tous droits de reproduction, de traduction et d'adaptation
réservés pour tous les pays, y compris l'U.R.S.S.

© Éditions Gallimard, 1975.

Chapitre IV. — LA TECHNIQUE YOGA DANS LE
BOUDDHISME ET DANS LE TANTRISME

- | | |
|--|-----|
| 1. Méditation et « pouvoirs merveilleux »
dans le bouddhisme primitif | 181 |
| 2. La technique du <i>jhāna</i> | 194 |
| 3. « Connaissance » et « expérience » | 202 |
| 4. Le tantrisme | 215 |
| 5. Tantrisme et Hathayoga | 233 |
| 6. L'érotique mystique | 248 |

Chapitre V. — CONCLUSIONS

- | | |
|---|-----|
| 1. Les origines des techniques yogiques | 261 |
| 2. Remarques finales | 273 |

Amintirei Ninei

NOTES :

- | | |
|---|-----|
| <i>Note A.</i> — Éditions et traductions des textes
<i>Sāmkhya</i> et Yoga | 289 |
| <i>Note B.</i> — Sur l' <i>āsana</i> | 294 |
| <i>Note C.</i> — Le <i>prāṇāyāma</i> dans les ascèses
extra-indiennes | 295 |
| <i>Note D.</i> — Les « sons mystiques » | 302 |
| <i>Note E.</i> — Sur la littérature tantrique | 304 |
| <i>Note F.</i> — Sur la littérature hathayogique | 306 |

VOCABULAIRE SOMMAIRE DES TERMES TECHNI-
QUES

309

AVANT-PROPOS

Philosophie, gnosés, « techniques mystiques », la pensée orientale occupe depuis assez longtemps la curiosité de l'Occident pour qu'on puisse souhaiter de voir écrite quelque jour l'histoire de ce succès. Le livre vaudrait la peine. En attendant, ce n'est point témérité de prédire que le Yoga y tiendra une place privilégiée. Son importance intrinsèque suffirait à la lui garantir, à défaut même de l'inséparable auréole de mystère qui en a toujours accompagné la diffusion hors de l'Inde. « Mystère » réel, d'ailleurs. Aucune technique orientale, peut-être, ne comporte une initiation aussi dure et aussi prolongée. Dans l'élite même qui fait retraite dans les ashram himalayens, seule une minorité parvient à forcer les secrets du Yoga. Cet ésotérisme foncier et naturel s'est trouvé, en outre, compliqué du fait d'une surenchère peu scrupuleuse. Le Yoga a été, à l'usage de l'Occident, aggravé de mystères d'un aloi suspect, qui ne l'ont rendu plus sensationnel que parce qu'ils en altéraient la signification et la valeur. Sur ce point, l'abondance des exemples nous embarrasse plutôt, tant on a vu pulluler, dans les deux mondes,

de « Yoga à la portée de tous ». Chaque fois ou presque, les auteurs s'engagent à « révéler » au chaland les « secrets » millénaires de la sagesse hindoue. Nous ne voudrions pas mettre en cause leur bonne foi, mais le malheur veut que toutes les révélations annoncées en matière de techniques yogiques soulèvent autant de nouveaux problèmes, le plus souvent insolubles.

Si bien qu'on se trouve acculé, en fin de compte, à la question préalable : que peut-on, utilement, dire du Yoga sans abuser d'une curiosité désarmée ni décevoir les esprits soucieux d'une information pertinente ? Laissons de côté les études qui s'adressent exclusivement à l'indianiste. Seuls deux genres de livres nous paraissent justifier d'une vraie utilité :

1^o Un traité pratique des techniques du Yoga.

2^o Un exposé d'ensemble, embrassant, d'une part, les doctrines et les pratiques du Yoga, de l'autre, leur histoire et celle de leur influence dans le champ si vaste de la spiritualité indienne.

A notre avis, le traité pratique se heurte à des difficultés considérables, et présente, à maints égards, de sérieux dangers pour le lecteur. En effet, les éléments essentiels des pratiques yogiques sont loin d'être toujours communicables par voie d'écriture, non plus, du reste, que par simple enseignement oral. Leur transmission ne se conçoit guère sans une démonstration — disons — gymnique ou physiologique, concrète et directe. Il entre dans ces pratiques nombre de gestes — des attitudes corporelles par exemple — que l'on ne saurait apprendre que d'après des modèles ; et aussi nombre d' « expériences phy-

siologiques » (entre autres, l'augmentation volontaire de la chaleur du corps) qui réclament l'assistance et la direction d'un maître. Aussi, voué d'avance à être incomplet, un tel traité serait, par-dessus le marché, périlleux. Même dûment avertis, il se rencontrerait encore des lecteurs pour s'obstiner à exécuter sans contrôle tels ou tels exercices, quitte à risquer de graves accidents. La pratique non surveillée de la rythmique respiratoire (prāṇāyāma) s'est fréquemment soldée par des affections pulmonaires caractérisées. Faut-il mentionner aussi les troubles nerveux auxquels exposent l'amateur imprudent certaines techniques tantriques, nous pensons surtout à celles de l' « érotique mystique » ?

La pratique yogique peut, dans son détail, rester fermée à un sujet occidental. Le phénomène n'en garde pas moins pour lui un extrême intérêt. Il n'est que de le traiter à sa juste valeur, c'est-à-dire à la fois comme doctrine sotériologique, comme technique mystique et comme une authentique histoire de la spiritualité de l'Inde. En effet, l'histoire du Yoga coïncide à peu près avec celle de la spiritualité indienne. Loin de former l'apanage d'une école philosophique ou d'une secte magico-religieuse, ses techniques ont été adoptées et utilisées par toutes les gnoses et sotériologies. J'ai eu l'occasion d'insister sur ce caractère pan-indien du Yoga dans mon *Yoga. Essai sur les origines de la mystique indienne* (Paris-Bucarest, 1936)¹ dont la présente étude

1. Une nouvelle édition, revue et considérablement augmentée, fut publiée sous le titre *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (1956 ; dernière réimpression mise au jour, 1972).

exploite, il va sans dire, la documentation et les conclusions. D'autre part, certaines particularités du Yoga mettent en relief un aspect souvent négligé de la mystique indienne, à savoir la volonté de conquête du réel. Le professeur Masson-Oursel a depuis longtemps souligné que l'Inde ne connaît pas seulement, comme cela avait paru longtemps un dogme, une libération négative, mais encore une liberté de signe positif. Nous aurons à voir comment tel Yoga met en œuvre cette liberté pour s'approprier la matrice absolue de la vie et la conquête totale du réel. A cet égard, les problèmes soulevés par le Yoga présentent des analogies avec certains problèmes de la philosophie occidentale moderne. Nous nous sommes scrupuleusement abstenus de hasarder dans notre exposé le moindre rapprochement entre ces diverses traditions philosophiques. Cette discrétion n'implique pas que nous rejetions le bien-fondé ou la possibilité de tels rapprochements. C'est ainsi que nous pensons à ce que l'on pourrait dénommer les préliminaires existentialistes de tant de gnosés et de techniques indiennes. Notons toutefois que, pour l'Inde, l'« existentialisme » — et avec lui bien d'autres solutions philosophiques occidentales — ne saurait constituer que les préliminaires d'une doctrine ou d'une technique. Jamais un Indien n'admettra de réduire l'homme à la condition humaine. Pour lui, une telle condition, si désespérée qu'on la suppose, n'est, en aucune hypothèse, définitive. Elle peut, à tout moment et par n'importe qui, être dépassée, dût ce dépassement consister dans l'anéantissement pur et simple de cette même condition.

Le problème du Yoga n'intéresse pas seulement l'indianiste ou l'historien de la pensée orientale. Il attend pareillement une réponse de l'ethnologue, du médecin, du psychologue et du philosophe. En écrivant cette étude, nous avons en vue, avant tout, ces dernières catégories de lecteurs. Aussi n'avons-nous jamais reculé devant les parenthèses ou les gloses capables d'alerter leur attention et de les encourager à attaquer les inconnues du Yoga, à partir de leur méthode propre et des exigences de leur objet. Nous ne nous sommes jamais cru autorisé, du fait que nous nous adressions à un lecteur non indianiste, à escamoter les difficultés ou à simplifier de parti pris notre exposé en évitant les secteurs trop arides ou en ne retenant que le texte « noble » et édifiant.

Le lecteur soupçonnera aisément les applications pratiques que les techniques yogiques peuvent suggérer ou promettre à la psychologie et à la médecine. Si nous ne nous y sommes pas arrêté davantage, c'est que nous ne nous reconnaissons pas la compétence requise pour une discussion profitable.

Les vues exposées ici touchant les théories et les techniques du Yoga doivent leur substance à trois années d'études poursuivies à l'Université de Calcutta sous la direction du professeur Surendranath Dasgupta et à un séjour de six mois à l'ashram de Rishikesh, dans l'Himalaya.

Un cours professé à l'Université de Bucarest, en 1934-1935, nous avait permis de jeter les bases d'une étude comparée des techniques contemplatives asiatiques. L'année suivante, nous avons repris la question dans le cadre, cette fois, de l'histoire générale

des religions. Sur l'invitation de MM. P. Masson-Oursel et L. Renou, nous avons exposé, dans deux communications à l'Institut de civilisation indienne de la Sorbonne, une partie des conclusions de ce livre. Les discussions auxquelles ces communications ont donné lieu nous ont été des plus précieuses. M^{lle} Adrienne Cofflard a revu une première rédaction française de ce petit livre, et notre ami Mihail Sora a traduit du roumain les importantes additions qui donnent au présent texte sa physionomie propre. Enfin, notre savant ami et collègue, M. Georges Dumézil, a bien voulu réviser, avec un soin minutieux, tout l'ouvrage. Nous sommes heureux de leur dire ici notre gratitude.

Paris, octobre 1946.

Nous avons profité de cette nouvelle édition pour corriger et amplifier le texte.

Paris, octobre 1974.

TRANSCRIPTION

ā (â) = fr. â ; î = fr. î ; u = fr. ou ; ū = fr. ou long ; e = fr. é long fermé ; ai (âi) = ei de all. Brei ; o = fr. ô ; au (âu) = au de all. Baum ; c, ch = fr. tch ; j, jh = fr. dj ; y = i cons. de fr. yeux ; ç = fr. ch ; sh = fr. ch sans arrondissement des lèvres ; s = fr. ss ; h = all. h mais sonore.

Des caractères *italiques* dans un mot écrit en caractères romains, et vice versa, marquent des phonèmes particuliers : r = r + i très bref ; n = n de all. Anker ; m = fr. n (m) nasalisé ; ñ = n mouillé (gn) du français ; t, th = angl. t ; d, dh = angl. d ; h = (*visarga*), arrêt brusque dans l'émission de la voyelle qui précède.

CHAPITRE PREMIER

Les doctrines

1. YOGA ET SÂMKHYA

« Yoga » est un terme équivoque. Très fréquent dans la littérature et la tradition orale indiennes, sa signification a changé d'un siècle à l'autre, d'une tradition à l'autre. Parler avec profit du Yoga, on ne le peut avant d'avoir précisé de quel « Yoga » il est question. En effet, comme nous le verrons tout à l'heure, s'il y a un Yoga « classique », systématique, il y a également un Yoga populaire, « baroque » ; s'il y a, ensuite, un Yoga ascétique, un autre, érotique, lui fait pendant. Si, dans certaines traditions ou sectes, le Yoga est en tout premier lieu un système de pratiques « magiques » (l'accent y étant mis sur la volonté et l'autodiscipline du pratiquant), dans d'autres traditions, au contraire, le Yoga est surtout un moyen servant à obtenir l'*unio mystica*, l'union de l'âme humaine à l'âme divine. Que cette diversité extrême de significations et de valeurs soit révélatrice du fait même de la fonction qu'a le Yoga dans l'histoire de la spiritualité indienne, c'est ce que nous tâcherons

de prouver dans le présent essai. Mais, avant de chercher dans quelle mesure toutes ces significations très diverses, voire contradictoires, se correspondent, il est de mise de les examiner, chacune à part.

Yoga, dont la racine est *yuj* (« lier ensemble », « tenir serré », « mettre sous le joug »), est un terme servant, en général, à désigner une *technique d'ascèse*, une *méthode de contemplation*. Toute autre définition renverrait à la définition de telle ou telle espèce particulière de Yoga. Si, en effet, l'on disait : une technique d'ascèse et une méthode de contemplation ayant pour but de libérer le Soi dont l'homme est la prison — on définirait le Yoga « classique » par excellence, la « philosophie » du Yoga, exposé par Patañjali dans son célèbre traité *Yoga-Sūtra*. Et si l'on précisait le but que poursuivent cette technique d'ascèse et cette méthode de contemplation en disant, par exemple, qu'il est d'obtenir l'union mystique des « âmes » humaine et divine, on donnerait du Yoga une définition qui ne s'appliquerait qu'au Yoga de la *Bhagavad-Gītā* ou d'autres traditions mystiques. Au fond, c'est le terme même de *yoga* qui a permis cette grande variété de significations : si, en effet, étymologiquement, *yuj* veut dire « lier », il est cependant évident que le « lien » auquel cette action de lier doit aboutir présuppose, comme sa condition préalable, la rupture des liens qui unissent l'esprit au monde. En d'autres termes : l'*unio mystica* ne peut avoir lieu si l'on ne s'est pas préalablement « détaché » du monde, si l'on n'a pas commencé

par se soustraire au circuit cosmique, faute de quoi on n'arriverait jamais à se retrouver, ni à s'« automaîtriser » ; même dans son acception « mystique », c'est-à-dire même en tant que signifiant l'*union*, le *Yoga* implique le « détachement » préalable de la matière, l'émancipation par rapport au « monde ». L'accent est mis alors sur l'*effort* de l'homme (« mettre sous le joug »), sur son auto-discipline, grâce à laquelle il peut obtenir la « concentration » de l'esprit, avant même qu'il demande — comme dans les variétés mystiques du Yoga — l'aide de la divinité. « Lier ensemble », « tenir serré », « mettre sous le joug », tout cela a pour but d'*unifier* l'esprit, d'abolir la dispersion et les automatismes qui caractérisent la conscience profane. Pour les écoles du Yoga « dévotionnel » (mystique), cette « unification » ne fait évidemment que précéder la véritable union, celle notamment de l'âme humaine à Dieu.

De toutes les significations qu'a le mot *yoga* dans la littérature indienne, celle qui est le mieux précisée, c'est celle qui a trait à la « philosophie » Yoga (*yoga-darçana*) telle notamment qu'elle est exposée dans le traité de Patañjali, *Yoga-Sūtra*, ainsi que dans ses commentaires. Un *darçana*¹ n'est évidemment pas un système de philosophie, au sens occidental. Mais il n'en est pas moins un système d'affirmations cohérentes, coextensif à l'expérience humaine, qu'il tâche d'interpréter dans son ensemble, et ayant pour fin de « délivrer

1. *Darçana* = vue, vision, compréhension, point de vue, doctrine, etc. (de la racine *dr̥ç* = voir, contempler, comprendre, etc.).

l'homme de l'ignorance » (quelque variées, par ailleurs, que soient les acceptions dont le mot « ignorance » est susceptible d'être le véhicule). Le Yoga est l'un des six « systèmes de philosophie » indiens orthodoxes (orthodoxe voulant dire en l'occurrence : tolérés par le brahmanisme, à la différence des « systèmes » hérétiques, comme, par exemple, le bouddhisme ou le jainisme). Et ce Yoga « classique », tel qu'il a été formulé par Patañjali et interprété par ses commentateurs, est aussi le plus connu dans l'Occident. Cela est dû, très probablement, au fait qu'il fait partie des six *darśanas* orthodoxes et qu'ainsi il est très riche en documents écrits, etc. Mais, comme nous le verrons dans le présent essai, le privilège dont a joui le *Yoga-Sūtra* de Patañjali est, du moins en partie, exagéré. À côté de ce Yoga « classique », il y a eu, et il y a encore de nos jours, d'innombrables autres formes de Yoga, non moins intéressants que le premier, tant au point de vue théorique que technique.

Nous commencerons nos recherches par une revue des théories et des pratiques Yoga, telles que les a formulées Patañjali. Nous avons plusieurs motifs de procéder ainsi : premièrement, parce que l'exposé de Patañjali est un « système de philosophie » (*Yoga-darśana*); en deuxième lieu, parce qu'un nombre considérable d'indications pratiques relatives à la technique ascétique et à la méthode contemplative y sont condensées, indications que les autres variétés de Yoga (les variétés asystématiques) « déforment », ou plutôt colo-

rient, conformément à leurs propres points de vue ; enfin parce que le *Yoga-Sūtra* de Patañjali est le résultat d'un énorme effort non seulement pour rassembler et classer une série de pratiques ascétiques et de recettes contemplatives, que l'Inde connaissait depuis des temps immémoriaux, mais aussi pour les mettre en valeur d'un point de vue théorique, en les fondant, en les justifiant et en les intégrant dans une philosophie.

Mais Patañjali n'est pas le créateur de la « philosophie » Yoga, de même qu'il n'est pas — ni ne pouvait être — l'inventeur des techniques yogiques. Il avoue lui-même (*Yoga-Sūtra*, I, 2) qu'il ne fait, en somme, qu'éditer et corriger (*atha yogānushāsanam*) les traditions doctrinaires et techniques du Yoga. Les milieux fermés d'ascètes et de mystiques indiens connaissaient, en effet, bien avant lui, les pratiques yogiques. En ce qui concerne les cadres théoriques et le fondement métaphysique que Patañjali donne à ces pratiques, son apport personnel est minime. Il ne fait que reprendre, dans ses grandes lignes, la dialectique *Sāmkhya* qu'il fait aboutir à un théisme, assez superficiel au demeurant, et où il exalte la valeur pratique de la méditation. Les systèmes philosophiques Yoga et *Sāmkhya* se ressemblent à tel point que la plupart des affirmations de l'un sont valables pour l'autre aussi. Les différences essentielles entre eux sont peu nombreuses : 1. Tandis que le *Sāmkhya* est athée, le Yoga est théiste, puisqu'il postule l'existence d'un Dieu suprême (*Içvara*) ; 2. Alors que, selon le *Sāmkhya*, la seule voie de salut est celle

de la connaissance métaphysique, le Yoga accorde une plus grande importance à la technique de la concentration.

Ainsi, Patañjali s'est borné à rédiger un petit manuel, ou plutôt un aide-mémoire, à l'usage des ascètes qui s'adonnaient à la méditation Yoga ; manuel qui, d'ailleurs, est presque incompréhensible sans les explications des commentateurs. Parmi toutes les recettes techniques conservées par la tradition ascétique, Patañjali a choisi celles qu'une expérience séculaire avait suffisamment vérifiées. En les formulant et en les systématisant, il les a intégrées dans un *darçana*, une « philosophie » ; il explique leur valeur pragmatique et essaie de justifier leur rôle pour obtenir la délivrance. L'effort proprement dit de Patañjali s'est dirigé notamment vers la coordination du matériel philosophique — emprunté au *Sāmkhya* — autour de ces recettes techniques de la concentration, de la méditation et de l'extase. Grâce à Patañjali, le Yoga, d'une tradition « mystique » qu'il était, est devenu un *darçana*, c'est-à-dire un « système de philosophie ».

La tradition indienne considère le *Sāmkhya* comme le plus ancien *darçana*. Le nom *sāmkhya* a été interprété de différentes manières ; le sens de « discrimination » paraît le plus probable, le but principal de cette philosophie étant de dissocier l'esprit (*purusha*) de la matière (*prakṛti*). Le plus ancien traité est le *Sāmkhya-Kārikā* de Içvara Krishna ; la date n'en est pas encore définitivement établie, mais en aucun cas elle ne peut être

postérieure au v^e siècle après Jésus-Christ (voir la note A à la fin du volume). Parmi les commentateurs de *Sāmkhya-Kārikā* le plus utile est *Sāmkhya-tattva-Kaumudī* de Vāchaspati Miçra (ix^e siècle). Parmi les principaux textes de la philosophie *Sāmkhya*, citons également *Sāmkhya-pravacana-sūtra* (probablement du xiv^e siècle), avec les commentateurs d'Anirudha (xv^e siècle) et de Vijñānabhikṣu (xvi^e siècle).

Il ne faut certes pas exagérer l'importance de la chronologie des textes *Sāmkhya*. En général, tout traité philosophique indien comprend des conceptions antérieures à la date de sa rédaction, conceptions souvent fort anciennes. Si l'on rencontre dans un texte philosophique une interprétation « nouvelle », on n'est pas tenu de croire qu'elle n'ait pas été envisagée auparavant. Ce qui paraît « nouveau » dans les *Sāmkhya-Sūtra* peut avoir, souvent, une ancienneté indéniable. On a donné une trop grande importance aux allusions et aux polémiques que l'on peut éventuellement identifier dans ces textes philosophiques. Il n'est pas du tout exclu que ces références aient comme objet des opinions beaucoup plus anciennes que celles auxquelles apparemment elles font allusion. Si l'on peut fixer, dans l'Inde — et encore, plus difficilement qu'ailleurs — la date de la rédaction des différents textes, il est beaucoup plus difficile de fixer la chronologie des idées philosophiques elles-mêmes.

Une longue controverse, qui n'a pas encore pris fin, a pour objet Patañjali, l'auteur des *Yoga-Sūtra*. Quelques commentateurs indiens (le roi Bhoja,

Cakrapānidatta, le commentateur de Caraka, xi^e siècle et deux autres du xviii^e siècle) l'ont identifié à Patañjali, l'auteur du *Mahābhāṣya*, « grand commentaire » de la grammaire de Panini. L'identification a été acceptée par Liebich, Garbe et Dasgupta, et contestée par Woods, Jacobi et A. B. Keith. Dasgupta croit que les trois premiers chapitres des *Yoga-Sūtra* ont été composés par Patañjali le grammairien, au ii^e siècle avant Jésus-Christ, le quatrième chapitre étant une addition tardive. Mais cette hypothèse n'a pas été acceptée, et comme dans ce dernier chapitre Jacobi et Keith ont découvert des traces évidentes de polémique anti-bouddhiste (*Yoga-Sūtra*, IV, 16, se réfère à l'école Vijñānavāda), l'ouvrage de Patañjali ne pourrait être antérieur au v^e siècle. Jvala Prasad essaye de prouver que le *Sūtra*, IV, 16, n'appartient pas au texte de Patañjali, ne faisant que reprendre une ligne du commentaire de Vyāsa (vii-viii^e siècle), où celui-ci polémiquait avec les Vijñānavādins. Bien avant, Raja Bhoja avait observé que ce sūtra était une interpolation de Vyāsa, ce qui l'a amené à ne pas le commenter. D'ailleurs, Dasgupta et Jvala Prasad relèvent que même si les auteurs à qui se rapporte *Yoga-Sūtra*, IV, 16, sont les Vijñānavādins, nous n'avons aucune raison de croire qu'il s'y agisse de Vasubandhu ou d'Asanga, comme l'affirment Keith et Hauer. Le texte pourrait tout aussi bien se rapporter à une école idéaliste beaucoup plus ancienne, ainsi qu'on en trouve dans les premiers Upanishads.

Quelle que soit, là-dessus, la vérité — et, pour

notre part, nous nous tenons du côté de Dasgupta et de Jvala Prasad —, ces controverses autour de l'âge des *Yoga-Sūtra* sont d'une assez faible portée, car il est sûr que les techniques exposées par Patañjali ont une ancienneté considérable. Et l'on ne peut non plus contester l'ancienneté des spéculations sur le Brahman, ou sur la « conscience universelle », qui ont donné naissance aux doctrines *Sāṃkhya*. Les techniques de l'ascèse et de la méditation résumées par Patañjali ne sont pas ses découvertes, ni celles de son temps ; elles avaient été mises à l'épreuve bien des siècles avant lui. Les auteurs indiens présentent rarement d'ailleurs un système personnel ; dans la grande majorité des cas, ils se contentent de formuler, en des termes contemporains, des doctrines traditionnelles. Ceci se vérifie d'une manière encore davantage exemplaire dans le cas de Patañjali, dont le seul but est de compiler un manuel pratique de très anciennes techniques.

Vyāsa (vii^e-viii^e siècle) en a donné un commentaire, *Yoga-bhāṣya*, et Vāchaspatimīçra (ix^e siècle) une glose, *Tattvavaicārādī*, qui sont parmi les plus importantes contributions à l'intelligence des *Yoga-Sūtra*. Le roi Bhoja (commencement du xi^e siècle) est l'auteur du commentaire *Rājamārtanda* et Rāmānanda Sarasvati (xvi^e siècle) de *Maniprabhā*. Enfin, Vijñānabhikshu a annoté la *Yoga-bhāṣya* de Vyāsa dans son traité *Yogavārttika*, remarquable à tous points de vue¹.

1. Sur les éditions et les traductions de ces textes, voir à la fin, note A, où se trouve également une bibliographie des ouvrages critiques européens les plus importants.

2. L'HOMME DANS LE COSMOS

Pour la pensée indienne, l'ignorance est « créatrice ». En se servant de la terminologie des deux principales écoles védantines, on pourrait dire que le monde est une création subjective de l'inconscient humain, de la « nescience » (*ajñāna* ; cf. *Gaudapādīya*, II, 12; *Vedāntasīdhāntamuktāvalī*, 9, 10), ou bien alors la projection cosmologique de Brahman, la « grande illusion » (*māyā*), à laquelle seule notre ignorance confère de la réalité ontologique et de la validité logique (cf. Çankarāchārya, *Çārīrākabhāshya*, 1, 2, 22).

Même si l'on ne tombe pas toujours sur des formules aussi précises que celles que nous venons de relever, on peut cependant affirmer que c'est l'ignorance ou l'illusion qui sont considérées par la pensée indienne comme étant la source intarissable des formes cosmiques et du devenir universel. Le monde, tel notamment qu'il se présente dans l'expérience humaine, est une multiplicité en devenir incessant ; il est créateur de formes infiniment nombreuses. Mais ce monde-ci, c'est-à-dire le Cosmos tout entier, ne peut être, pour la métaphysique védantine, qu'une « illusion », à moins qu'il ne soit la projection d'une « magie » divine ; — car la seule réalité qui soit susceptible d'être pensée est l'être (*sat*) : l'Un, égal à soi-même, immobile, autonome, sans « expérience », sans devenir.

Sāmkhya et Yoga, en philosophies réalistes, rejettent, après l'avoir critiquée, la dialectique de

l'idéalisme, quel qu'il soit : aussi bien védantin que bouddhiste. Le monde, pour ces écoles, est réel. Mais — et ici nous retrouvons une unité de vues que l'on pourrait appeler pan-indienne — bien qu'il soit réel, le monde est toujours une création de l'« ignorance » humaine ; autrement dit : si le monde, avec ses innombrables formes, trouve un fondement et s'il dure, il doit cela à l'« ignorance » de l'esprit. Pour le Sāmkhya et le Yoga, les innombrables « formes » du Cosmos, ainsi que leur processus de manifestation et de développement, n'existent que dans la mesure où l'esprit, le Soi (*purusha*), s'ignore et, du fait de cette « ignorance » d'ordre métaphysique, « souffre » et est « asservi ¹ ». Au moment précis où tous les « esprits » (*purushas*) auront retrouvé leur liberté, leur parfaite autonomie, à ce moment-là les formes cosmiques, la création dans son ensemble, se résorberont dans la substance primordiale (*prakṛti*).

C'est dans cette affirmation fondamentale (plus ou moins explicitement formulée) selon laquelle l'ignorance est créatrice, que nous sommes enclins à voir le motif de la dépréciation de la Vie et du Cosmos ; dépréciation qu'aucune des grandes constructions de la pensée indienne n'a essayé de camou-

1. Au risque même d'en abuser, nous nous voyons obligé de nous servir des guillemets en transcrivant les expressions ci-dessus, afin de ne pas trahir au-delà du permis, en les traduisant, les doctrines indiennes que nous nous sommes donné pour tâche de formuler. Nous verrons incessamment dans quel sens on peut affirmer du Soi, de l'« âme », qu'ils « souffrent » ou qu'ils sont « asservis ».

fler. Non seulement aucun penseur indien de taille, ni aucun système philosophique, n'ont reconnu une valeur quelconque à la vie ni n'ont montré beaucoup d'intérêt pour le Cosmos dans toute sa magnificence — mais, qui plus est : jamais l'idée de « création » n'a été vue, par eux, comme étant l'attribut exclusif de la divinité. Aux Indes, tout dieu et tout démon sont « créateurs » — grâce à leur « magie » et à l' « ignorance » de ceux qui supportent leur création. « Créer » n'est pas un privilège exclusif de la divinité (là où l'on peut parler vraiment de divinité). Un yogin peut être, lui aussi, « créateur », et cela grâce à sa « magie » : créateur dans tous les sens du mot, y compris le sens cosmologique.

Les textes indiens répètent jusqu'à la satiété cette thèse, selon laquelle la cause de l' « esclavage » de l'âme et, par voie de conséquence, la source des souffrances sans fin qui transforment la condition humaine en un drame permanent, réside dans la *solidarisation de l'homme avec le Cosmos*, dans sa participation, active ou passive, directe ou indirecte, à la Création, à la Nature. *Neti! Neti!* s'écrie le sage des Upanishads : « Tu n'es pas ceci! tu n'es pas non plus cela! » En d'autres termes : tu n'appartiens pas au Cosmos, tu n'es pas nécessairement entraîné dans la Création ; nécessairement, c'est-à-dire en vertu de la loi propre de ton être. La présence de l'homme dans le Cosmos est, pour la pensée indienne, soit un malheureux hasard, soit une illusion. Cette position négative, presque « polémique », de la spiritualité indienne à l'égard du

Cosmos, est la mieux formulée dans les systèmes où l'accent est mis sur l'ontologie. Si l'on affirme, en effet, la réalité absolue de l'esprit — de quelque manière, par ailleurs, qu'on le conçoive : soit, comme dans le monisme védantin, comme Un seul esprit ; soit, comme dans le pluralisme Sāmkhya-Yoga, qu'on le voie s'éparpiller en une multitude d'esprits sans possibilité aucune de communiquer entre eux — on est obligatoirement amené à dévaloriser la création et à dénoncer toute attache de l' « âme » au Cosmos. L'*Être* ne peut soutenir aucune relation avec le *non-être* ; or, la Nature ne possède pas de véritable réalité ontologique : elle est, en effet, devenir universel. Car, ainsi que nous le verrons plus bas — et les systèmes Sāmkhya et Yoga eux-mêmes, bien que réalistes, sont sur ce point du même avis que les philosophies idéalistes — les formes cosmiques n'ont pas de réalité absolue : elles finissent même par se résorber, à la suite d'une « grande dissolution » (*mahāpralāya*) dans la substance primordiale (*prakṛti*).

Nous devons préciser, dès le début, que cette dépréciation du Cosmos et de la Vie, que le détachement des « formes » et même leur mépris est une attitude propre à la *philosophie* et, pour une bonne part, à la mystique indiennes post-upanishadiques ; qu'elle n'est aucunement l'attitude des plus anciens textes védiques. Et même, ce qui nous semble être le plus intéressant, ce n'est pas absolument l'attitude de l' « Inde » en général. Les auteurs des hymnes védiques croyaient, en tout premier lieu, à leur vie et à celle de leurs enfants, ils croyaient à

la vigueur, à la prospérité et à la fécondité. C'est Indra, en effet, l'archétype du héros, du mâle par excellence, du fécondateur sur de multiples niveaux (car c'est lui qui, en fendant les nuages, fertilisait les terres, lui qui assurait la fécondité des bêtes et des femmes), c'est Indra qui était le plus populaire des dieux védiques : rien que dans le Rig Veda, 250 hymnes lui sont adressés, alors que 10 seulement sont adressés à Varuna et 35 à Mitra, Varuna et Adityas ensemble. L'économie de ce petit livre ne permet pas de rechercher les multiples causes (à supposer, bien entendu, qu'elles soient susceptibles d'être connues) qui ont été à l'origine de ce mouvement d'idées qui, partant de la vision mythologique des Védas, a abouti à la philosophie « pessimiste » post-upanishadique. Il est erroné du reste — et nous justifierons tout à l'heure cette affirmation — d'appliquer à l'ensemble de cette philosophie le qualificatif de « pessimiste ». Cependant, il ne faut pas nier que la philosophie, ainsi que — du moins pour une bonne part — la mystique indiennes ont presque toujours, à l'égard de la « Création », des « formes », de la « Vie », une attitude de dépréciation, sinon résolument négative. De là le peu d'intérêt dont fait preuve la philosophie indienne à l'égard des « lois » cosmiques. Le Cosmos dans sa totalité étant un produit de l'« ignorance », ce qui importe en tout premier c'est la connaissance exacte des modalités de cette « ignorance ». Même les rares et modestes essais de déchiffrer les lois de l'évolution cosmique, c'est — comme nous le verrons tout à l'heure — dans

la même dialectique de l'« ignorance » qu'ils trouvent leur justification.

Il n'y a d'ailleurs pas que les Védas à ne pas déprécier le Cosmos et la Vie ; ainsi que nous le notions plus haut, l'exemple d'une attitude positive à l'égard de la création nous est fourni également par d'autres secteurs de la spiritualité indienne, en particulier par ce qu'on pourrait appeler la « spiritualité populaire » indienne. Il suffit de rappeler, à cet effet, par exemple, le nombre considérable des symboles de la fertilité, extrêmement abondants dans l'art et dans l'iconographie indiens. A vrai dire, les origines de cette spiritualité « populaire » archaïque sont extra-aryennes ; elles peuvent être retrouvées aussi bien dans les cosmologies aquatiques sud-asiatiques, que dans les cultes préhistoriques des diverses Grandes Déeses de la fécondité. Mais, ce qui nous intéresse le plus pour le moment, c'est le fait que, tant dans l'Inde pré-aryenne, que dans l'Inde archaïque médiévale ou moderne, il a existé et continue encore d'exister — à côté d'une « philosophie » et d'une mystique qui se désintéressent des « formes », de la Création, ou plutôt qui s'efforcent activement de s'en détacher — une spiritualité « populaire », pour laquelle ce qui fait justement le prix de la vie, c'est sa capacité de créer des « formes » ; spiritualité où la divinité est adorée précisément parce qu'elle est « créatrice » (et « destructrice ») d'innombrables Univers. Évidemment, cette conception « populaire », qui trouve son expression dans les symboles, les mythes et l'iconographie, a été quel-

ques fois « interprétée » par l'une quelconque des innombrables gloses et mystiques qui pullulent dans l'histoire de l'Inde ; l'apologie de la vie et de la plénitude d'être, l'hommage extatique à la création intarissable, l'admiration frénétique de la multiplicité des formes, ont été aussi « interprétées » comme étant un moment du devenir universel, un mirage de l'« illusion » cosmique. Une bonne part de l'histoire de la spéculation philosophique indienne est faite de pareilles « interprétations » et « re-valorisations » des traditions védiques ou extra-védiques. Le même processus d'« assimilation » et de « ré-interprétation », on le retrouvera en étudiant l'histoire des techniques yogiques. Mais, à l'arrière-plan de toutes ces interprétations et re-valorisations, reste le fait, d'une importance capitale pour le présent essai, que, parallèlement à la philosophie et à une bonne partie de la mystique indiennes post-upanishadiques — dont le caractère le plus saillant est l'attitude négative à l'égard du Cosmos et de la Vie — l'Inde a connu aussi, et cela depuis les temps les plus anciens, l'attitude contraire, qui consistait à conférer de la valeur aux « formes », à la Vie, au Cosmos, et d'y adhérer totalement. Ces distinctions, ainsi que les compléments et les rectifications auxquelles — nous l'espérons — aboutira la discussion des techniques Yoga, révéleront leur véritable importance dans les derniers chapitres du présent ouvrage.

Pour le moment, remarquons seulement que, pour quelques-uns des systèmes de la philosophie indienne, le Cosmos, la Création — dont la source

est l'« ignorance » humaine — ont pourtant une fonction ambivalente. D'une part, ils font parcourir à l'homme, grâce à des jeux d'illusions sans fin, d'innombrables cycles d'existence ; d'autre part, ils l'aident, indirectement, à chercher et à trouver le « salut » de l'âme, l'autonomie, la liberté absolue (*moksha*, *mukti*). Plus l'homme souffre, en effet, c'est-à-dire plus il est solidaire du Cosmos, plus le désir de l'affranchissement monte en lui, plus la soif du « salut » le travaille. Les « illusions » et les « formes » se mettent donc ainsi — et cela en vertu et non pas en dépit de leur magie propre, et grâce à la souffrance que sans cesse leur infatigable devenir alimente — au service de l'homme, dont le but suprême est : l'affranchissement, le salut. « Depuis Brahman jusqu'au brin d'herbe, la Création (*srshti*) est pour le bien de l'âme, jusqu'à ce que l'on aboutisse à la connaissance suprême » (*Sāmkhya-pravacana-sūtra*, III, 47). La connaissance suprême, c'est-à-dire l'affranchissement non seulement de l'« ignorance », mais aussi, et même en tout premier lieu, de la « douleur », de la « souffrance ».

3. L'ÉQUATION DOULEUR-EXISTENCE

« Tout est souffrance pour le sage » (*duhkameva sarva vivekinah*), écrit Patañjali (*Yoga-Sūtra*, II, 15). Mais Patañjali n'est ni le premier ni le dernier à constater cette universelle souffrance. Bien avant lui, Bouddha avait dit : « Tout est douleur, tout

est passager » (*sarvam duhkham, sarvam anityam*). Cela est un leitmotiv de toute la spéculation indienne post-upanishadique. Les techniques sotériologiques, aussi bien que les doctrines métaphysiques trouvent leur justification dans cette souffrance universelle ; car elles ne sont valables que pour autant qu'elles délivrent l'homme de la « douleur ». L'expérience humaine, quelle que soit sa nature, engendre la souffrance. « Le corps est douleur, parce qu'il est le lieu de la douleur ; les sens, les objets, les perceptions sont souffrance, parce qu'ils mènent à la souffrance ; le plaisir même est souffrance, parce qu'il est suivi de souffrance » (Aniruddha, commentant *Sāmkhya-Sūtra*, II, 1). Et Içvara Krishna, l'auteur du plus ancien traité *Sāmkhya*, affirme qu'à la base de cette philosophie, il y a le désir de l'homme d'échapper à la torture des trois souffrances : de la misère céleste (provoquée par les dieux), de la misère terrestre (causée par la nature), et de la misère intérieure ou organique (*Sāmkhya-Kārikā*, 1).

Et pourtant, cette douleur universelle ne débouche pas sur une « philosophie pessimiste ». Aucune philosophie, ni aucune gnose indiennes n'échouent dans le désespoir. La révélation de la « douleur » comme loi de l'existence peut, au contraire, être considérée comme la *conditio sine qua non* de l'affranchissement ; cette universelle souffrance a donc, de par elle-même, une valeur positive, stimulante. Elle rappelle sans relâche au sage et à l'ascète que le seul moyen qui leur reste de parvenir à la liberté et à la béatitude, c'est de se retirer

du monde, de se détacher des biens et des ambitions, de s'isoler radicalement. D'ailleurs, l'homme n'est pas seul à souffrir ; la douleur est une nécessité cosmique, une modalité ontologique à laquelle toute « forme » qui se manifeste comme telle est vouée. Que l'on soit dieu, ou bien un minuscule insecte, le simple fait d'exister dans le temps, d'avoir une durée, implique la douleur. A la différence des dieux et des autres êtres vivants, l'homme a la possibilité de dépasser effectivement sa condition et d'abolir ainsi la souffrance. La certitude qu'il existe un moyen de mettre fin à la douleur — certitude que les philosophies et mystiques indiennes partagent unanimement — ne peut conduire au « désespoir », ni au « pessimisme ». La souffrance est, il est vrai, universelle ; mais, si l'on sait comment s'y prendre pour s'en affranchir, elle n'avère ne pas être définitive. En effet, si la condition humaine est vouée à la douleur pour l'éternité — puisque déterminée, comme toute condition, par le *karman*¹ — chacun, à part, des hommes individuels que cette condition intègre peut la dépasser, chacun d'eux pouvant annuler les forces karmiques qui la dirigent.

S'« affranchir » de la souffrance, tel est le but de toutes les philosophies et de toutes les mystiques indiennes. Que l'on obtienne cette délivrance directement par la « connaissance » comme l'affirmement, par exemple, Vedānta et *Sāmkhya* — ou

1. Rappelons les significations de ce terme : œuvre, action ; destinée (conséquence inéluctable d'actes accomplis dans une existence antérieure) ; produit, effet, etc.

bien qu'elle se réalise au moyen de techniques contemplatives — ainsi que le croient, avec le Yoga, la majorité des écoles bouddhistes — le fait est là que nulle science n'a de valeur si elle ne poursuit pas le « salut » de l'homme. « En dehors de cela, rien ne mérite d'être connu », dit la *Çvetāvatara Upanishad* (I, 12). Et Bhoja, commentant un texte de *Yoga-Sūtra* (IV, 22), affirme que la science qui n'a pas pour objet la délivrance est dépourvue de toute valeur. Dans l'Inde, la connaissance métaphysique a toujours un but sotériologique. Aussi, seule est appréciée et recherchée la connaissance métaphysique (*vidyā, jñāna, prajñā*), c'est-à-dire la connaissance des réalités ultimes ; car ce n'est que par elle que l'on peut obtenir la délivrance. C'est, en effet, par la « connaissance » que, se dégageant des illusions du monde des phénomènes, l'homme « se réveille ». « Par la connaissance », cela veut dire : par la pratique de la retraite — ce qui aura pour effet de lui faire retrouver son propre centre, de le faire coïncider avec son « esprit véritable » (*purusha, ātman*). La pensée se transforme de la sorte en méditation mystique et la métaphysique devient sotériologie. Il n'y a pas jusqu'à la « logique » indienne, qui n'ait pas eu, à ses débuts, une fonction sotériologique. Manu se sert du terme *ānvīkshikī* (« science de la controverse », des débats) comme d'un équivalent de *ātma-vidyā* (« science de l'âme », de l'*ātman*), de la métaphysique (*Manu-smṛti*, VII, 43). L'argumentation juste — c'est-à-dire, conforme aux normes — libère l'âme : voilà le point de départ de l'école Nyāya. D'ailleurs, les

premières controverses logiques, dont est né plus tard le *darçana* Nyāya, ont porté précisément sur les textes sacrés, sur les différentes interprétations dont était susceptible telle indication des Védas ; toutes ces controverses avaient pour but de rendre possible l'accomplissement exact d'un rite, en conformité avec la tradition. Or, cette tradition sacrée, dont les Védas sont l'expression, est *révélée*. Dans ces conditions, chercher le sens des mots, c'est rester en permanent contact avec le Logos, avec la réalité spirituelle absolue, surhumaine et supra-historique. De même que la prononciation exacte des textes védiques a pour effet de rendre le rituel efficace au maximum, de même la *compréhension exacte* d'une sentence védique a pour effet la purification de l'intelligence et contribue ainsi à la libération de l'esprit. Toute « ignorance » partielle abolie rapproche l'homme d'un pas de la liberté et de la béatitude.

L'importance considérable que toutes les métaphysiques indiennes, et jusqu'à cette technique de l'ascèse et méthode de la contemplation qu'est le Yoga, accordent à la « connaissance », s'explique très facilement si l'on tient compte des causes de la souffrance humaine. La misère de la vie humaine n'est pas due à une punition divine, ni au péché originel, mais à l'*ignorance*. Non pas à n'importe quelle ignorance, mais seulement à l'ignorance de la vraie nature de l'*esprit*, à l'ignorance qui nous fait confondre l'« esprit », avec les phénomènes psycho-mentaux, qui nous fait attribuer des « qualités » et des prédicats à ce principe éternel et auto-

nome qu'est l'esprit ; bref, à une ignorance d'ordre métaphysique. Il est donc naturel que ce soit une connaissance métaphysique qui vienne supprimer cette « ignorance ». Cette connaissance d'ordre métaphysique conduit le disciple jusqu'au seuil de l'illumination, c'est-à-dire jusqu'au véritable « soi-même ». Et c'est cette « connaissance de soi-même » — non pas dans le sens profane, mais dans le sens ascétique et spirituel de l'expression — qu'est le but poursuivi par une bonne partie des spéculations indiennes, encore que chacune d'entre elles indique une autre voie pour y aboutir.

Pour le Sāmkhya et le Yoga, le problème est précis. La souffrance ayant pour source l'ignorance de l'« esprit » — c'est-à-dire le fait de confondre l'« esprit » avec les états psychomenteaux — l'affranchissement ne peut s'obtenir que si l'on supprime cette « confusion ». Les différences que, sur ce point, il y a entre Sāmkhya et Yoga sont insignifiantes. Seule la méthode en est différente ; le Sāmkhya cherche à obtenir la délivrance par la *gnose* exclusivement, tandis que le Yoga affirme qu'une *ascèse* et une *technique* méditative y sont indispensables. Pour les deux *darśanas* la souffrance humaine a ses racines dans une illusion ; l'homme croit, en effet, que sa vie psycho-mentale — activité de ses sens, sentiments, pensées et volitions — est identique à l'esprit, au Soi. Il confond ainsi deux réalités entièrement autonomes et opposées, entre lesquelles il n'existe aucune vraie connexion, mais seulement des relations illusoire, car l'expérience

psycho-mentale n'appartient pas à l'« esprit », elle appartient à la « nature » (*prakṛti*) ; les états de conscience sont les produits raffinés de la même substance qui crée le monde physique et biologique. Entre les états psychiques et les objets inanimés ou les êtres vivants, il n'y a que des différences de degrés. Mais entre les états psychiques et l'Esprit, il y a une différence d'ordre ontologique : ils appartiennent à deux modes distincts de l'être. La « délivrance » s'obtient lorsqu'on a compris cette vérité, et lorsque l'« esprit » recouvre sa liberté initiale. Ainsi le Sāmkhya croit que celui qui veut obtenir l'affranchissement doit commencer par connaître à fond l'essence et les formes de la Nature (*prakṛti*) et les lois qui régissent son évolution. Le Yoga, de son côté, accepte lui aussi cette analyse de la Nature, mais n'accorde de valeur qu'à la pratique contemplative, qui seule est capable de révéler expérimentalement l'autonomie et la toute-puissance de l'esprit. Il y a donc lieu, avant d'exposer les méthodes et les techniques Yoga, de voir quelle est l'idée que le *darśana* Sāmkhya se fait de la Nature et de l'Esprit, ainsi que de la cause de leur fausse solidarité ; de voir, enfin, en quoi consiste au juste la voie gnostique que préconise cette « philosophie ». Il est nécessaire également de vérifier jusqu'à quel point les doctrines des traités Sāmkhya et Yoga coïncident, et quelles sont les affirmations théoriques de ce dernier *darśana* qui partent d'expériences « mystiques », absentes dans le Sāmkhya.

4. LE SOI

L'esprit (l' « âme ») — en tant que principe transcendant et autonome — est accepté par toutes les philosophies indiennes, à l'exception des bouddhistes et des matérialistes (les *lokāyatas*). Mais c'est par des voies toutes différentes que les différentes *darśanas* cherchent à en prouver l'existence et à en expliquer l'essence. Pour l'école Nyāya, l'âme-esprit est une entité sans qualités, absolue, inconsciente. Le Vedānta, au contraire, définit l'*ātman* comme étant *saccidānanda* (*sat* = l'être; *cit* = conscience; *ānanda* = béatitude) et considère l'esprit comme une réalité unique, universelle et éternelle, engagée dramatiquement dans l'illusion temporelle de la Création (*māyā*). Le Sāmkhya et le Yoga refusent à l'esprit (*purusha*) tout attribut et toute relation; tout ce que, selon ces deux « philosophies », on peut affirmer au sujet du *purusha*, c'est qu'il est et qu'il connaît (il s'agit, bien entendu, de cette connaissance métaphysique qui résulte de la contemplation de son propre mode d'être).

Tout comme l'*ātman* des Upanishads, le *purusha* est inexprimable (l'expression *neti, neti* : « Pas ainsi! pas ainsi! » de *Bṛhadāraṇyaka Upanishad*, III, 9, 26, se retrouve dans les *Sāmkhya-Sūtra*, III, 75). Ses « attributs » sont négatifs. « L'esprit est celui qui voit (*sākshin* = « témoin »), il est isolé (*kaivalyam*), indifférent, simple spectateur inactif », écrit Içvara Krishna (*Sāmkhya-Kārikā*,

19), et Gaudapada, dans son commentaire, insiste sur la passivité éternelle du *purusha*. Étant irréductible, dépourvu de qualités (*nirgunatvat*), le *purusha* n'a pas d' « intelligence » (*ciddharma*; *Sāmkhya-Sūtra*, I, 146), car il est sans désirs. Les désirs ne sont pas éternels, ils n'appartiennent donc pas à l'esprit. L'esprit est éternellement libre (*Sāmkhya-Sūtra*, I, 162), les « états de conscience », le flux de la vie psycho-mentale lui étant étrangers. Si maintenant le *purusha* nous apparaît tout de même comme « agent » (*kartri*), cela est dû tant à l'illusion humaine qu'à ce rapprochement *sui generis* qui s'appelle *yogyata*, et qui désigne une sorte d'harmonie préétablie entre ces deux réalités essentiellement distinctes que sont le Soi (*purusha*) et l'intelligence (*buddhi*; cette dernière n'étant, comme nous le verrons plus loin, qu'un « produit plus raffiné » de la matière ou substance primordiale).

Même position chez Patañjali : dans le *Yoga-Sūtra* II, 5, il rappelle que l'ignorance consiste à considérer ce qui est éphémère, impur, douloureux et non-esprit comme étant éternel, pur, béatitude et esprit. Vyāsa (*ad Yoga-Sūtra*, II, 18) précise une fois de plus que la perception, la mémoire, le raisonnement, etc., appartiennent de fait à l'intelligence (*buddhi*) et que c'est uniquement par l'effet d'une illusion qu'on attribue ces facultés au *purusha*.

Or, cette conception du *purusha* soulève dès le début des difficultés. Si, en effet, l'esprit est éternellement pur, impassible, autonome et irré-

ductible, comment peut-il accepter de se laisser accompagner par l'« expérience psycho-mentale » ? Et comment une pareille relation est-elle possible ? Nous examinerons avec davantage de profit la solution que le Sāmkhya et le Yoga essaient d'apporter à ce problème lorsque nous connaissons mieux les rapports que peuvent entretenir le Soi et la Nature. Nous verrons alors que l'effort des deux *darśanas* porte surtout sur le problème de la nature véritable de cet étrange « rapport » qui lie le *puruṣa* à la *prakṛti*. Mais, ni l'*origine* ni la *cause* de cette situation paradoxale n'ont fait l'objet d'un débat en règle dans le Sāmkhya-Yoga. Pourquoi le Soi a-t-il, en effet, accepté de se laisser entraîner dans une orbite étrangère, celle notamment de la Vie — et d'engendrer ainsi l'homme en tant que tel, l'homme concret, historique, voué à tous les drames, macéré par toutes les souffrances ? Quand, et à l'occasion de quoi, l'existence de l'homme (cette tragédie) a-t-elle commencé, s'il est vrai que la modalité ontologique de l'esprit est, comme nous l'avons déjà vu, exactement à l'opposé de la condition humaine, le Soi étant éternel, libre et passif ?

La *cause* et l'*origine* de cette association de l'esprit et de l'expérience, ce sont là deux aspects d'un problème que le Sāmkhya et le Yoga tiennent pour insoluble, parce que dépassant la capacité actuelle de la compréhension humaine. En effet, l'homme « connaît » et « comprend » par le moyen de ce que le Sāmkhya-Yoga appelle l'« intellect », *buddhi*. Mais cet « intellect » lui-même n'est qu'un

produit — extrêmement raffiné, il est vrai — de la matière, de la substance primordiale (*prakṛti*). Étant un produit de la Nature, un « phénomène », le *buddhi* ne peut entretenir de relations de connaissance qu'avec d'autres « phénomènes » (faisant partie, comme lui, de la série infinie des créations de la substance primordiale) ; en aucun cas, il ne saurait connaître le Soi : car il ne saurait entretenir de relations d'aucune sorte avec une réalité transcendante. La *cause*, ainsi que l'*origine* de cette association paradoxale du Soi et de la Vie (*i. e.*, de la « matière »), seul un instrument de connaissance autre que le *buddhi* et qui n'implique aucunement la matière, pourrait parvenir à leur intelligence. Or, une telle connaissance est impossible dans l'actuelle condition humaine. Elle ne se « révèle » qu'à celui qui, en ayant brisé ses chaînes, a dépassé la condition humaine ; l'« intellect » n'a aucune part à cette révélation, qui est plutôt la connaissance de soi-même, du Soi lui-même.

Le Sāmkhya sait que la cause de la « servitude » — c'est-à-dire : de la condition humaine, de la souffrance — est l'ignorance métaphysique, qui, moyennant la loi karmique, se transmet d'une génération à l'autre ; mais le moment historique où cette ignorance a fait son apparition, ne peut être établi, de même qu'il est impossible de fixer la date de la création. La liaison du Soi et de la vie, ainsi que la « servitude » qui en découle (pour le Soi), n'ont pas d'*histoire* ; elles sont au-delà du temps, elles sont éternelles. Vouloir trouver

une solution à ces problèmes est, non seulement une chose vaine, c'est aussi un enfantillage. Ce sont là des problèmes mal posés, et selon un vieil usage brahmanique (Çankara, *Vedānta-Sūtra*, III, 2, 17), observé par Bouddha lui-même à plusieurs reprises, à un problème mal posé, on répond par le silence. L'unique certitude que l'on puisse avoir à ce sujet, c'est que l'homme se trouve dans cette condition depuis les temps les plus reculés, et que le but de la connaissance n'est pas la vaine recherche de la cause première et des origines historiques de cette condition, mais la délivrance.

5. LA SUBSTANCE

Patañjali se réfère en passant à la *prakṛti* (*Yoga-Sūtra*, IV, 2, 3) et à ses modalités, les *gunas* (*Yoga-Sūtra*, I, 16 ; II, 15, 19 ; IV, 13, 32, 34), et uniquement pour préciser leurs rapports avec la vie psycho-mentale et avec les techniques de la délivrance. Il suppose comme l'analyse de la Substance, laborieusement poursuivie par les auteurs Sāṃkhya.

La *prakṛti* est aussi réelle et aussi éternelle que le *puruṣa*. Quoique parfaitement homogène et inerte cette substance primordiale possède, pour ainsi dire, trois « aspects », qui lui permettent de se manifester de trois manières différentes et qui s'appellent *gunas* : 1. *sattva* (modalité de la luminosité et de l'intelligence) ; 2. *rajas* (modalité

de l'énergie motrice et de l'activité mentale) ; 3. *tamas* (modalité de l'inertie statique et de l'opacité psychique). Toutefois, ces *gunas* ne doivent pas être considérés comme étant différents de la *prakṛti*, car ils ne sont jamais donnés à part l'un de l'autre ; dans tout phénomène physique, biologique ou psycho-mental ils existent tous les trois à la fois, quoique en proportions inégales (c'est justement cette inégalité qui permet l'apparition d'un « phénomène » de quelque nature qu'il soit ; sinon, l'équilibre et l'homogénéité primordiale grâce auxquels les *gunas* se trouvaient dans un équilibre parfait, persisteraient éternellement). On voit que les *gunas* ont un double caractère : *objectif* d'une part, puisqu'ils constituent les phénomènes du monde extérieur et, d'autre part, *subjectif*, puisqu'ils supportent, alimentent et conditionnent la vie psycho-mentale.

Dès qu'elle sort de son état initial d'équilibre parfait (*alinga*, *avyakta*) et prend des spécifications conditionnées par son « instinct téléologique » (sur lequel nous reviendrons), la *prakṛti* se présente sous la forme d'une masse énergétique appelée *mahat* (« le grand »). Entraînée par l'impulsion de l'évolution (*parināma*, « développement »), la *prakṛti* passe de l'état de *mahat* à celui d'*ahamkāra*, qui veut dire : masse unitaire aperceptive, dépourvue encore d'expérience « personnelle », mais ayant la conscience obscure d'être un ego (de là l'expression de *ahamkāra* ; *aham* = ego). En partant de cette masse aperceptive, le processus de l'« évolution » bifurque en deux

directions opposées, dont l'une conduit au monde des phénomènes objectifs, l'autre à celui des phénomènes subjectifs (sensibles et psycho-mentaux). L'*ahamkāra* a la faculté de se transformer qualitativement suivant que l'un ou l'autre des trois *gunas* y a la prédominance. Lorsque c'est le *sattva* (la modalité de la luminosité, de la pureté et de la compréhension) qui prend le dessus à l'intérieur de l'*ahamkāra*, ce sont les cinq sens cognoscitifs (*jñānendriya*) et le *manas*, « le sens interne », qui y font leur apparition ; ce dernier sert de centre de liaison entre l'activité perceptive et l'activité biomotrice (Aniruddha, commentaire à *Sāmkhya-Sūtra*, II, 40) ; base et réceptacle de toutes les impressions (*ibid.*, II, 42), il coordonne les activités biologique et psychique, en particulier celle du subconscient. Quand, au contraire, l'équilibre est dominé par le *rajas* (l'énergie motrice qui rend possible toute expérience physique ou cognitive) — ce sont les cinq sens conatifs (*karmendriya*) qui s'y font jour. Enfin, lorsque c'est le *tamas* (l'inertie de la matière, l'obscurité de la conscience, le barrage des passions) qui y domine, ce sont les cinq *tanmātras*, les cinq éléments « subtils » (potentiels), les noyaux génétiques du monde physique qui y font leur apparition. De ces *tanmātras* dérivent, par un processus de condensation qui tend à produire des structures de plus en plus grossières, les atomes (*paramānu*) et les molécules (*sthūlabhūtanī*, littéralement : « particule matérielle épaisse »), qui à leur tour donnent naissance aux organismes végétaux (*prīk-*

sha) et animaux (*ṣarīra*). De la sorte, le corps de l'homme, ainsi que ses « états de conscience » et même son « intelligence » sont, tous, des créations d'une seule et même substance.

On remarquera que, d'après le *Sāmkhya* et le Yoga, l'Univers — objectif ou subjectif — n'est que le développement d'une étape initiale de la nature, *ahamkāra*, celle où, pour la première fois, de la masse homogène et énergétique, a surgi la conscience de l'individualité, d'une aperception éclairée par l'ego. Comme presque tous les systèmes indiens, le *Sāmkhya*-Yoga accorde une importance capitale au principe de l'individuation par la « conscience de Soi ». On observe que la genèse du monde est un acte psychique et que, de cette « conscience de Soi » (qui, bien entendu, est absolument différente du « réveil » du *puruṣha*), dérive l'évolution du monde physique. Les phénomènes objectifs et psycho-physiologiques ont une matrice commune, la seule différence qui les sépare étant la formule des *gunas*, le *sattva* prédominant dans les phénomènes psychomenteaux, le *rajas* dans les phénomènes psycho-physiologiques, tandis que les structures de la « matière » sont constituées par les produits de plus en plus inertes et denses du *tamas*.

Grâce au *parināma*, la matière a produit des formes infinies (*vikāras*), de plus en plus composées, de plus en plus variées. Le *Sāmkhya* croit qu'une création aussi vaste, un échafaudage de formes et d'organismes à tel point compliqué, exige qu'on lui trouve une justification et une

signification en dehors de lui-même. Une *prakṛti* primordiale, informe et éternelle, peut avoir un sens ; mais le monde, tel que nous le voyons, n'est pas une substance homogène : il présente au contraire un nombre considérable de structures et de formes distinctes. La complexité du Cosmos, le nombre infiniment grand de ses « formes », Sāmkhya les élève au rang d'arguments métaphysiques. La « Création » est, sans doute, le produit de notre ignorance métaphysique ; l'existence de l'Univers et la polymorphie de la Vie sont dues à la fausse opinion que l'homme a de soi-même, à ce fait qu'il confond le Soi véritable avec les états psycho-mentaux. Mais, comme nous l'observons plus haut, on ne peut savoir quelle est l'origine et quelle est la cause de cette fausse opinion. Ce que l'on sait, ce que l'on voit, c'est que la *prakṛti* a une « évolution » des plus compliquées et qu'elle n'est pas simple, mais « composée ». Or, le bon sens nous apprend que tout composé existe en vue d'un autre. Ainsi, par exemple, le lit est un ensemble composé de plusieurs parties, mais cette collaboration provisoire entre les parties n'est pas en vue d'elle-même, elle est en vue de l'homme (*Kārikā*, 17, avec les commentaires, etc.). Le Sāmkhya met ainsi à jour le caractère téléologique de la Création ; si, en effet, la Création n'avait pas pour mission de servir l'esprit, elle serait absurde, dénuée de sens. Tout dans la Nature est composé ; tout doit donc avoir un « surintendant » (*adhyakshah*), quelqu'un qui puisse se servir de ces composés. Ce « surintendant »

ne saurait être l'activité mentale, ni les états de conscience (eux-mêmes des produits extrêmement complexes de la *prakṛti*). Il doit donc y avoir une entité qui dépasse les catégories de la substance (*gunas*) et qui soit en vue d'elle-même (Vāchaspati Miçra, 122, à *Kārikā*, 17).

C'est là la première preuve de l'existence de l'esprit que découvre Sāmkhya : *samhataparārthatvat puruṣasya*, c'est-à-dire : « la connaissance de l'existence de l'esprit par la combinaison pour le profit d'autrui », adage copieusement répété dans la littérature indienne (*Sāmkhya-Sūtra*, I, 66 ; Vāchaspati à *Kārikā*, 17 ; *Yoga-Sūtra*, IV, 24 ; *Bṛhadāraṇyaka*, II, 4, 5). Vāchaspati ajoute : si quelqu'un objecte que l'évolution et l'hétérogénéité de la substance ont pour but de servir à d'autres « composés » (comme c'est le cas, par exemple, pour la chaise, ce « composé » étant créé en vue de cet autre « composé » qu'est le corps humain), on peut lui répondre que ces composés doivent exister, eux aussi, à leur tour pour que d'autres « composés » en fassent usage : la série des interdépendances nous conduirait fatalement à un *regressus ad infinitum*. « Et puisque nous pouvons éviter ce *regressus*, continue Vāchaspati, en postulant l'existence d'un Principe rationnel, cela n'a évidemment pas de sens de multiplier inutilement la série des relations entre les composés » (*Tattva Kaumudī*, 121). Conformément à ce postulat, l'esprit, le Soi, est un principe simple et irréductible, autonome, statique, non productif, non impliqué dans l'activité mentale ou sensorielle, etc.

Bien que le Soi (*purusha*) soit voilé par les illusions et les confusions de la Création cosmique, la *prakṛti* est dynamisée par cet « instinct téléologique » tout tendu à « délivrer » le *purusha*. Rappelons-nous que « depuis Brahman jusqu'au dernier brin d'herbe, la Création est pour le bénéfice de l'esprit, jusqu'à ce qu'il ait atteint la connaissance suprême » (*Sāmkhya-Sūtra*, III, 47).

6. LA RELATION

« ESPRIT »-« SUBSTANCE »

Si la philosophie *Sāmkhya* n'explique pas la raison ni l'origine de l'étrange association qui s'est établie entre l'esprit et l'expérience, elle essaye néanmoins d'expliquer la nature de cette association, de définir le genre de leurs relations mutuelles. Ce n'est point là une relation *réelle*, dans le vrai sens du mot, comme il en existe par exemple entre les objets extérieurs et les perceptions. Les relations réelles impliquent, en effet, le changement et la pluralité ; or, ce sont là modalités essentiellement opposées à la nature de l'esprit.

Les « états de conscience » ne sont que les produits de la *prakṛti*, et ne peuvent entretenir aucune espèce de rapports avec l'esprit ou le Soi, celui-ci se trouvant de par son essence même, au-dessus de toute expérience. Mais — et c'est là, pour le *Sāmkhya*, la clef de cette situation paradoxale — la partie la plus subtile, la plus fluide, la plus purifiée

de la vie mentale, c'est-à-dire l'intelligence, formée de « luminosité » (*sattva*), a une qualité spécifique : celle de pouvoir se refléter dans l'esprit. La compréhension du monde extérieur n'est possible que grâce à la réflexion de l'intelligence dans le *purusha*. Mais le Soi n'est pas altéré par cette réflexion de l'intelligence en lui, et ne perd pas pour autant ses modalités ontologiques (impassibilité, éternité, etc.). Ainsi qu'une fleur (*japā*, la rose de Chine, l'exemple classique de la philosophie indienne) se reflète dans un cristal, l'intelligence se reflète dans le *purusha* (*Yoga-Sūtra*, I, 41). Mais seul un ignorant peut attribuer au cristal les qualités de la fleur (forme, dimensions, couleurs). Quand l'objet (la fleur) se meut, son image se meut dans le cristal, bien que celui-ci reste immobile. C'est une illusion de croire que l'esprit est dynamique parce que l'expérience mentale l'est. En réalité, il ne s'agit là que d'une relation illusoire (*upādhi*) due à une « correspondance sympathétique » (*yogyatā*) entre le Soi et l'intelligence.

De toute éternité, l'esprit se trouve entraîné dans cette relation illusoire avec la vie psychom mentale (*i. e.* avec la « matière »). Et aussi longtemps que l'ignorance (*avidyā*) se maintient — cette illusion qui consiste à attribuer à l'esprit des qualités qui ne lui appartiennent point — l'existence est là, en vertu du karma, et avec elle la douleur. Insistons un peu sur ce point. L'illusion ou l'ignorance consiste dans la confusion que l'on fait entre l'immobile et éternel *purusha* et le flux de la vie psycho-mentale (*Sāmkhya-Sūtra*, III, 41).

Dire : « je souffre », « je veux », « je hais », « je connais », et penser que ce « je » se réfère à l'esprit, c'est vivre dans l'illusion et la prolonger ; car tous nos actes ou intentions, par le simple fait qu'ils sont justifiables de la *prakṛti*, de la « matière », sont conditionnés et dirigés par le karma. Cela signifie que toute action qui prend son départ dans l'illusion (c'est-à-dire qui a à sa base l'*ignorance*, la confusion entre l'esprit et le non-esprit) est, ou bien la consommation d'une virtualité créée par un acte antérieur, ou bien alors la projection d'une autre puissance qui réclame à son tour l'actualisation, la consommation dans l'existence présente ou dans une existence à venir. Lorsque l'on établit l'équation suivante : « Je veux » = « l'esprit veut », une certaine force est par là même déclenchée, ou bien, une autre a été ensemencée. Car la confusion dont cette équation est l'expression est un « moment » du circuit éternel des énergies cosmiques.

C'est là la loi de l'existence ; elle est transsubjective comme toute loi, mais sa validité et son universalité sont à l'origine de la douleur dont est affectée l'existence. Il n'y a qu'une seule voie pour obtenir le salut, d'après le Sāmkhya : c'est de connaître adéquatement l'esprit (nous verrons tout de suite qu'elle est la « voie » du Yoga). Et la première étape de la conquête de cette « connaissance » consiste en ceci : nier que l'esprit ait des attributs ; ce qui revient à nier la souffrance en tant que nous concernant, à la considérer comme un fait objectif, extérieur à l'esprit, c'est-à-dire dénué de valeur, de *sens* (puisque toutes les « valeurs » et

tous les « sens » sont créés par l'intelligence en tant qu'elle se reflète dans le *purusha*). La « douleur » existe dans la seule mesure où l'expérience se rapporte à la personnalité humaine considérée comme identique au *purusha*, au Soi. Mais cette relation étant illusoire, elle peut être aisément supprimée. Lorsque le *purusha* est connu, les valeurs sont annulées ; la douleur n'est plus alors douleur, ni non-douleur, mais un simple fait ; « fait » qui, tout en conservant la structure sensorielle, perd sa valeur, son sens. Il faut bien comprendre ce point, capital pour les doctrines Sāmkhya et Yoga, et sur lequel on n'a pas, à notre sens, assez insisté. Afin de se délivrer de la douleur, Sāmkhya et Yoga *nie la douleur comme telle*, en supprimant ainsi toute relation entre la souffrance et le Soi. Dès le moment où nous comprenons que le Soi est libre, éternel et inactif, tout ce qui nous arrive : douleurs, sentiments, volitions, pensées, etc., *ne nous appartient plus*. Tout cela constitue un ensemble de faits cosmiques, conditionnés par des lois, qui sont certes réelles, mais d'une réalité qui n'a rien de commun avec notre *purusha*. La douleur est un fait cosmique, et l'homme subit ce fait ou contribue à sa perpétuation uniquement dans la mesure où il accepte de se laisser entraîner par une illusion.

La connaissance est un simple « réveil » qui dévoile l'essence du Soi, de « l'esprit ». La connaissance ne « produit » rien — elle révèle immédiatement la réalité. Cette connaissance véritable et absolue — qui ne doit pas être confondue avec

l'activité intellectuelle, d'essence psychologique — n'est pas obtenue par l'expérience, mais par une révélation. Rien de divin n'intervient ici, car Sāmkhya nie l'existence de Dieu (Yoga l'accepte, mais nous verrons que Patañjali ne lui accorde pas une trop grande importance). La révélation se fonde sur la connaissance de la réalité ultime, c'est-à-dire sur ce « réveil » dans lequel l'objet s'identifie complètement avec le sujet. (Le Soi se « contemple » lui-même ; il ne se « pense » pas, puisque la pensée est elle-même une expérience et comme telle appartient à la *prakṛti*.)

Pour le Sāmkhya, il n'existe pas d'autre voie que celle-ci. L'espoir prolonge et aggrave même la misère humaine ; seul est heureux qui a perdu tout espoir (*Sāmkhya-Sūtra*, IV, 11) « car l'espoir est la plus grande torture qu'il y ait et le désespoir le plus grand bonheur » (texte du *Mahābhārata*, cité par le commentateur Mahadeva Vedāntin à *Sāmkhya-Sūtra*, IV, 11). Les rites et les pratiques religieuses n'ont aucune valeur (*Sāmkhya-Sūtra*, III, 26), puisque fondés sur des désirs et des cruautés. La morale même ne mène à rien de décisif. L'indifférence (*vairāgya* = renoncement), l'orthodoxie (*ṣṛuti*) et la méditation ne sont que des instruments indirects du salut. Le seul moyen parfait et définitif est, pour le Sāmkhya, la connaissance métaphysique (*Sāmkhya-Sūtra*, III, 23).

Le processus cognitif est naturellement réalisé par l'intellect ; mais celui-ci est une forme hautement évoluée de la « matière ». Comment, dès lors, est-il possible que la délivrance (*mukti*) soit réalisée

par la collaboration de la *prakṛti* ? Le Sāmkhya répond par l'argument téléologique : la matière (*prakṛti*) agit par instinct en vue de l'affranchissement de l'« esprit » (*puruṣa*). L'intellect (*buddhi*), étant la manifestation la plus parfaite de la *prakṛti*, facilite, grâce à ses possibilités dynamiques, le processus de la délivrance, en servant d'échelon préliminaire à la révélation. L'intelligence mène l'homme jusqu'au seuil du « réveil ». Dès que cette autorévélation est réalisée, l'intellect, ainsi que tous les autres éléments psycho-mentaux (donc matériels) qu'injustement on attribue au *puruṣa*, se retirent, se détachent de l'esprit pour se résorber dans la *prakṛti*, semblables en cela à une « danseuse qui s'en va après avoir satisfait le désir du maître » (cette comparaison est très fréquente aussi bien dans le *Mahābhārata* que dans les traités Sāmkhya ; cf. *Kārikā*, 59). Patañjali a exactement la même position (cf. *Yoga-Sūtra*, II, 18, etc.) : la *prakṛti* rend possible l'expérience et, du même coup, poursuit la délivrance du Soi.

7. COMMENT LA DÉLIVRANCE EST-ELLE POSSIBLE ?

En fait, le Sāmkhya-Yoga a compris que l'« esprit » (*puruṣa*) ne peut ni naître ni être détruit, qu'il n'est ni asservi ni actif (recherchant activement la délivrance) ; qu'il n'est ni assoiffé de liberté ni délivré » (Gaudapada, *Māndūkya-Kārikā*, II, 32). « Son mode est tel que ces deux possibilités sont

exclues » (*Sāmkhya-Sūtra*, I, 160). Le Soi est pur, éternel et libre ; il ne saurait être asservi, parce qu'il ne saurait avoir de relations avec autre chose que lui-même. Mais l'homme *croit* que le *purusha* est asservi et *pense* qu'il peut être délivré. Ce sont là illusions de notre vie psycho-mentale. Car, de fait, l'esprit « asservi » est libre depuis l'éternité. Si le drame de sa délivrance nous apparaît comme tel, c'est que nous nous plaçons à un point de vue humain ; l'esprit n'est que « spectateur » (*sākshin*), de même que la « délivrance » (*mukti*) n'est qu'une *prise de conscience* de sa liberté éternelle. Je crois souffrir, je crois être asservi, je désire la délivrance. Au moment où je comprends — m'étant « réveillé » — que ce « moi » (*asmita*) est un produit de la matière (*prakṛti*), je comprends du même coup que toute l'existence n'a été qu'une chaîne de moments douloureux et que le véritable esprit « contemplait impassiblement » le drame de la « personnalité ». Ainsi, la personnalité humaine n'existe pas comme élément ultime, elle n'est qu'une synthèse des expériences psycho-mentales, et elle se détruit, autrement dit elle cesse d'agir, dès que la révélation est fait accompli. Semblable en cela à toutes les créations de la matière (*prakṛti*), la personnalité humaine (*asmita*) agissait, elle aussi, en vue du « réveil » ; c'est pourquoi, une fois la délivrance réalisée, elle devient inutile.

La situation de l'esprit (*purusha*), telle que la conçoivent le *Sāmkhya* et le *Yoga*, est quelque peu paradoxale ; bien que pur, éternel et intangible, l'esprit se prête pourtant à s'associer, ne serait-ce

qu'illusoirement, avec la matière ; et même pour prendre connaissance de son mode d'être et de se « délivrer », il est encore obligé de se servir d'un instrument créé par la *prakṛti* (en l'occurrence l'intelligence). Sans doute, si nous regardons ainsi les choses, l'existence humaine nous apparaît dramatique et même dénuée de sens. Si l'esprit est libre, pourquoi les hommes sont-ils condamnés à souffrir dans l'ignorance ou à lutter pour une liberté que déjà ils possèdent ? Si le *purusha* est parfaitement pur et statique, pourquoi rend-il possible l'impureté, le devenir, l'expérience, la douleur et l'histoire ? Les questions peuvent se multiplier. Mais la philosophie indienne nous rappelle qu'il ne faut pas juger le Soi d'un point de vue logique ou historique, c'est-à-dire en recherchant les causes qui ont déterminé l'état de choses actuel. Il faut accepter la réalité telle qu'elle est.

Il n'en est pas moins vrai que la position du *Sāmkhya* est, sur ce point, difficile à maintenir. Aussi, afin d'éviter le paradoxe de ce Soi absolument privé de contact avec la Nature et cependant auteur, malgré lui, du drame humain, le bouddhisme a-t-il supprimé entièrement l'« âme-esprit », entendue comme unité spirituelle irréductible, et l'a remplacée par les « états de conscience ». Le Vedānta, au contraire, afin d'éviter la difficulté concernant les relations entre l'âme et l'univers, nie la réalité de l'univers en le considérant comme *māyā*, illusion. *Sāmkhya* et *Yoga* n'ont voulu nier la réalité ontologique ni de l'Esprit ni de la Substance. Aussi, le *Sāmkhya* a-t-il été attaqué,

surtout à cause de cette doctrine, tant par le Vedânta que par le bouddhisme.

Le Vedânta critique également la conception de la pluralité des Soi (*purushas*), telle que l'ont formulée le Sâmkhya et le Yoga. Il existe, en effet, affirment ces deux dernières *darçanas*, autant de *purushas* qu'il y a d'hommes. Et chaque *purusha* est une monade, il est complètement isolé; car le Soi ne peut avoir aucun contact, ni avec le monde environnant (dérivé de la *prakṛti*) ni avec les autres esprits. Le cosmos est peuplé de ces *purushas* éternels, libres, immobiles; monades entre lesquelles aucune communication n'est possible. Selon le Vedânta, cette conception n'est pas fondée et la pluralité des Soi est une illusion. C'est là en tout cas une conception tragique et paradoxale de l'esprit, qui est ainsi coupé non seulement du monde des phénomènes, mais aussi des autres Soi délivrés. Néanmoins, le Sâmkhya et le Yoga étaient obligés de postuler la multiplicité des *purushas*; car s'il n'y avait eu qu'un seul Esprit, le salut eût été un problème infiniment plus simple, le premier homme délivré aurait entraîné la délivrance de tout le genre humain. S'il n'y avait eu qu'un seul Esprit universel, l'existence concomitante des « esprits délivrés » et des « esprits asservis » n'aurait pas été possible. Il y a plus : ni la mort, ni la vie, ni la diversité des sexes et des actions, etc., n'auraient pu, en ce cas, exister en même temps (*Kārikā*, 18). Le paradoxe est évident : cette doctrine réduit l'infinie variété des phénomènes à un seul principe, la matière (*prakṛti*) ; elle fait dériver

d'une seule matrice l'Univers physique, la Vie et la conscience — et affirme cependant la pluralité des esprits, bien que de par leur nature ceux-ci soient essentiellement identiques. Elle unit ainsi ce qui en apparence semble si différent — le physique, le vital et le mental — et isole ce qui, surtout dans l'Inde, semble tellement unique et universel : l'esprit.

Examinons de plus près la conception de la délivrance (*moksha*) dans les doctrines Sâmkhya et Yoga. Comme pour la majorité des écoles philosophiques indiennes — à l'exception, naturellement, de celles qui sont influencées par la dévotion mystique (*bhakti*) — la délivrance est, en fait, une libération de l'*idée du mal et de la douleur*. Elle n'est que la prise de conscience d'une situation qui existait déjà antérieurement, mais sur laquelle l'ignorance jetait ses voiles. La souffrance s'anéantit d'elle-même dès que nous comprenons qu'elle est *extérieure à l'esprit*, qu'elle ne concerne que la « personnalité » humaine (*asmita*). Imaginons, en effet, la vie d'un « délivré ». Celui-ci continuera à agir, parce que les potentiels des existences antérieures, et ceux aussi de sa propre existence d'avant le « réveil », demandent à être actualisés et consommés, conformément à la loi karmique. Mais cette activité n'est plus *la sienne*; elle est objective, mécanique, désintéressée, bref, elle n'est pas en vue de son « fruit ». Quand le « délivré » agit, il n'a pas la conscience du « j'agis », mais du « on agit »; en d'autres termes, il n'entraîne pas le Soi dans un processus psycho-physique. Ainsi donc, l'existence

du délivré dure aussi longtemps qu'il est nécessaire pour que les potentiels déjà germinés soient actualisés et consommés. La force de l'ignorance n'agissant plus, de nouveaux noyaux karmiques ne sont plus créés. Lorsque tous lesdits « potentiels » sont détruits, la délivrance est absolue, définitive. On pourrait même dire que le délivré n'a pas l'« expérience » de la délivrance. Après le « réveil » il agit avec indifférence et lorsque la dernière molécule psychique se détache de lui, il réalise un mode d'être inconnu aux mortels, parce que absolu : une sorte de nirvāna bouddhique.

La « liberté », que l'Indien acquiert par le moyen de la connaissance métaphysique ou par le Yoga, est cependant réelle, concrète. Paul Masson-Oursel a remarqué à juste titre qu'il n'est pas vrai que l'Inde ait seulement cherché négativement la délivrance ; car elle veut réaliser, positivement, la liberté. En effet, « le délivré en vie » peut étendre aussi loin qu'il veut la sphère de son action ; il n'a rien à craindre, car ses actes n'ont plus de conséquences pour lui et, partant, plus de limites. Rien ne pouvant plus l'asservir, le « délivré » peut tout se permettre, dans n'importe quel domaine d'activité ; car celui qui agit, n'est plus lui en tant que « soi-même », mais un simple instrument impersonnel.

Quant à la conception sotériologique du Sāmkhya, elle nous paraît audacieuse. Partant de la donnée initiale de toute philosophie indienne : la douleur, et promettant de délivrer l'homme de la douleur, le Sāmkhya et le Yoga sont forcés, au

terme de leur itinéraire, de nier la douleur comme telle, la douleur humaine. Ce chemin, considéré du point de vue du salut, ne mène à rien, puisqu'il part de l'axiome que l'esprit est absolument libre — c'est-à-dire non souillé par la douleur — et arrive au même axiome, à savoir que le Soi n'est entraîné qu'illusoirement dans le drame de l'existence. Le terme qui seul intéresse dans cette équation, la douleur, est laissé de côté ; le Sāmkhya ne supprime pas la souffrance humaine, il la nie en tant que réalité, en niant qu'elle ait la possibilité d'entretenir un rapport réel avec le Soi. La souffrance demeure, parce qu'elle est un fait cosmique, mais elle perd sa signification. On supprime la souffrance en l'ignorant en tant que souffrance. Certes, cette suppression n'est pas empirique (stupéfiants, suicide), car, d'un point de vue indien, toute solution empirique est illusoire, étant elle-même une force karmique. Mais la solution du Sāmkhya rejette l'homme hors de l'humanité, car elle n'est réalisable que par la destruction de la personnalité humaine. Les pratiques Yoga proposées par Patañjali ont le même but.

Ces solutions sotériologiques peuvent paraître « pessimistes » à la conscience occidentale, pour qui la personnalité reste malgré tout le pilier de toute morale et de toute mystique. Mais, pour l'Inde, ce qui importe le plus, ce n'est pas tant le salut de la personnalité, que l'acquisition de la liberté absolue. Du moment que cette liberté ne peut être acquise dans l'actuelle condition humaine et que la personnalité charrie la souffrance et le drame,

— il est clair que c'est la condition humaine et la « personnalité » qui doivent être sacrifiées. Ce sacrifice est d'ailleurs largement compensé par la conquête — rendue ainsi possible — de la liberté absolue.

On pourrait, évidemment, rétorquer à cela que le sacrifice demandé est trop grand pour que ses fruits puissent encore présenter un intérêt quelconque. La condition humaine, dont on exige la disparition, n'est-elle pas, en effet, et malgré tout, le seul titre de noblesse qu'ait l'homme ? A cette éventuelle observation de l'Occidental, le Sāmkhya et le Yoga répondent par avance, lorsqu'ils affirment : qu'aussi longtemps qu'il n'aura pas dépassé le niveau de la vie psycho-mentale, l'homme ne pourra que pré-juger des « états » transcendants qui seront le prix de la disparition de la conscience normale ; que tout jugement de valeur concernant ces « états » est invalidé automatiquement du seul fait que celui qui l'émet est défini par sa propre condition, qui est d'un ordre tout différent de celui sur lequel le jugement de valeur est censé porter.

CHAPITRE II

Les techniques

1. POINT DE DÉPART

Le Yoga classique commence là où finit le Sāmkhya. Patañjali s'approprie presque entièrement la philosophie Sāmkhya, mais il ne croit pas que la connaissance métaphysique puisse, à elle seule, conduire l'homme à la libération suprême. La gnose ne fait en effet que préparer le terrain en vue de l'acquisition de la liberté (*mukti*). L'affranchissement doit être, pour ainsi dire, conquis de haute lutte, moyennant notamment une technique ascétique et une méthode de contemplation, qui ne sont autres que le *Yogadarçana*. Le but du Yoga, de même que celui du Sāmkhya, est de supprimer la conscience normale au profit d'une conscience qualitativement autre, qui puisse comprendre exhaustivement la vérité métaphysique. Or, la suppression de la conscience normale n'est pas, pour le Yoga, si facile à obtenir. Outre la gnose, le *darçana*, elle implique encore une « pratique » (*abhyāsa*), une ascèse (*tapas*), bref : une technique physiologique, par rapport à la-

quelle la technique strictement psychologique est subsidiaire.

Patañjali définit ainsi le Yoga : « la suppression des états de conscience » (*Yogah cittavrttinirodhah, Yoga-Sūtra*, I, 2). La technique yogique présume, par conséquent, la connaissance expérimentale de tous les « états ¹ » qui « agitent » une « conscience » normale, profane, non-illuminée. Ces « états de conscience » sont en nombre illimité. Mais ils entrent tous dans trois catégories, correspondant respectivement à trois possibilités d'« expérience » : 1° les erreurs et les illusions (rêves, hallucinations ; erreurs de perception, confusions, etc.) ; 2° la totalité des expériences psychologiques normales (tout ce que sent, perçoit ou pense le profane, celui qui ne pratique pas le Yoga) ; 3° les expériences para-psychologiques déclenchées par la technique yogique, et accessibles, bien entendu, aux seuls initiés.

Pour Patañjali, à chacune de ces « classes » (ou catégories) d'« expériences » correspond une science ou un groupe de sciences, sur lesquelles l'expérience se règle et qui ramène l'expérience entre des limites assignées lorsque celle-ci les déborde. La théorie de la connaissance, par exemple, ainsi que la logique, ont pour tâche d'éviter

1. Ce terme trahit le sens indien ; comme le remarque aussi Paul Masson-Oursel, « l'Inde ne connaît pas d'« états » de conscience. Le phénomène objectif ou subjectif est *ortui*, « tourbillon » (*L'Inde antique et la civilisation indienne*, p. 249). Nous sommes cependant forcés de conserver la terminologie courante, afin de ne pas compliquer davantage l'intelligence des systèmes indiens.

les erreurs des sens et les confusions conceptuelles. La « psychologie », le droit, la morale ont pour objet la totalité des « états de conscience » d'un homme « normal », états qu'en même temps elles évaluent et classifient. Comme, pour le Yoga et le Sāṃkhya, toute expérience psychologique est produite par l'ignorance de la vraie nature du Soi (*purusha*), il résulte que les faits psychiques « normaux », bien que réels d'un point de vue strictement psychologique et validés d'un point de vue logique (n'étant pas illusoire, comme le rêve ou l'hallucination), sont tout de même *faux* du point de vue métaphysique. La métaphysique, en effet, ne reconnaît comme valides qu'une troisième catégorie d'« états », ceux notamment qui précèdent l'en-stasis (*samādhi*) et préparent la délivrance.

Le but du Yoga de Patañjali est donc d'abolir les deux premières catégories d'expériences (issues respectivement de l'erreur logique et de l'erreur métaphysique) et de les remplacer par une « expérience » enstatique, supra-sensorielle et extra-rationnelle. Grâce au *samādhi*, on dépasse définitivement la condition humaine — qui est dramatique, issue de la souffrance et consommée dans la souffrance — et l'on obtient enfin cette liberté totale, à laquelle l'âme indienne aspire avec tant d'ardeur.

2. LA STRUCTURE DE LA VIE PSYCHIQUE NORMALE

Vyāsa (ad *Yoga-Sūtra*, I, 1) classe comme suit les modalités de la conscience (ou « plans mentaux », *citta bhūmi*) : 1. instable (*kshipta*) ; 2. confuse, obscure (*mūḍha*) ; 3. stable et instable (*vikshipta*) ; 4. fixée sur un seul point (*ekāgra*) ; 5. complètement freinée (*niruddha*). Les deux premières de ces modalités sont communes à tous les hommes, car, du point de vue indien, la vie psycho-mentale et dynamique est d'ordinaire confuse. La troisième modalité de la conscience, *vikshipta*, on l'obtient en fixant « occasionnellement et provisoirement » l'esprit, moyennant l'exercice de l'attention (par exemple dans un effort de mémoire, ou à l'occasion d'un problème mathématique, etc.) ; mais elle est passagère et n'est d'aucune aide pour la délivrance (*mukti*), puisque n'ayant pas été obtenue au moyen du Yoga. Seules les deux dernières des modalités ci-dessus énumérées sont des « états » yogiques, c'est-à-dire provoqués par l'ascèse et la méditation.

C'est toujours Vyāsa (ad *Yoga-Sūtra*, I, 2) qui fait état du fait suivant, que toute conscience normale est susceptible de se manifester de trois manières différentes, selon que c'est l'un ou l'autre des trois *gunas* qui y prédomine. Car l'homme, sa vie et sa conscience — ainsi que le Cosmos dans sa totalité — sont des émanations d'une seule et même *prakṛti*, émanations qui ne diffèrent quant

à leur qualification que par la prédominance en elles de l'une des trois modalités constitutives de la substance, à savoir les *gunas*. En effet : 1^o lorsque c'est le *sattva* (pureté, illumination par le truchement de la compréhension) qui prédomine dans la conscience, celle-ci se manifeste comme *prakhyā* (vivacité, illumination ; de toute façon : état de clarté mentale et de sérénité) ; 2^o lorsque c'est le *rajas* (énergie) qui y est prédominant, la conscience est *pravṛtti*, elle est active et pleine d'énergie, tendue et volontaire ; 3^o lorsque c'est le *tamas* (opacité, lourdeur) qui y prédomine, la conscience est *sthiti*, elle est inerte, plongée dans un état de repos et de torpeur. A ce que l'on voit, le Patañjala Yoga conserve intacte l'immémoriale tradition indienne selon laquelle l'homme (le microcosme) est homologue au macrocosme. Elle ne la modifie qu'en ceci, qu'elle transpose cette homologation dans le vocabulaire de sa propre « physique », selon laquelle les trois *gunas* se retrouvent identiquement tant dans la Nature et la Vie, que dans les « états de conscience ».

Évidemment, cette classification des modalités et des « dispositions » de la conscience n'est pas faite en vue de la simple connaissance. D'un côté, elle réintègre la « psychologie » Yoga dans la tradition œcuménique indienne, où les classifications et les homologations sont de règle. D'un autre côté — et c'est cela qui nous importe le plus —, l'échelonnement des « états de conscience » selon un ordre hiérarchique est, de par lui-même, un moyen de les dominer et d'en disposer à son gré.

Car, à la différence du Sāmkhya, le Yoga se donne pour tâche de « détruire », l'un après l'autre, les différents groupes, espèces et variétés d' « états de conscience » (*cittavrtti*). Or, cette « destruction » ne peut être obtenue, si l'on ne commence pas par connaître, pour ainsi dire expérimentalement, la structure, l'origine et l'intensité de ce qui est voué à la « destruction ».

« Connaissance expérimentale » veut dire ici : méthode, technique, pratique. On ne peut rien acquérir sans agir (*kriya*) et sans pratiquer l'ascèse (*tapas*) : c'est là un leitmotiv de la littérature yogique. Les livres II et III des *Yoga-Sūtra* sont consacrés plus particulièrement à cette activité yogique (purifications, attitudes du corps, techniques respiratoires, etc.¹). C'est pourquoi la pratique Yoga est indispensable. Ce n'est, en effet, qu'après que les premiers résultats de cette technique ont été éprouvés par l'expérience que l'on peut obtenir la foi (*śraddhā*) en l'efficacité de la méthode (Vyāsa, ad *Yoga-Sūtra*, I, 34). La pratique Yoga comporte certes une longue série d'exercices qui demandent à être réalisés successivement, sans hâte, sans impatience, sans que l'on soit mû

1. « Action » ne veut cependant pas dire : agitation, effort à tout prix. Vāchaspati Miśra (ad *Yoga-Sūtra*, II, 1 ; cf. Vijnāna Bhikshu, *Yogasūtra-samgraha*, II, 42) insiste particulièrement sur les deux points suivants : a) que l'action (*kriyayoga*) ne doit pas être exagérée, afin que l'équilibre physiologique n'en soit pas troublé ; b) qu'elle ne doit pas être faite en vue des « fruits » (autrement dit : avec « soif », avec « passion ») ; elle doit résulter non pas du désir « humain », de satisfaction des appétits et des ambitions, mais du désir — calme — de sortir de l' « humain ».

par le « désir individuel » d'obtenir au plus vite la « conjonction » (*samādhi*). Vyāsa (ad *Yoga-Sūtra*, III, 6) rappelle à ce propos que ce n'est qu'après que l'on a conquis déjà un certain « plan » (*bhūmi*), c'est-à-dire après que l'on a déjà éprouvé expérimentalement toutes les modalités d'un certain exercice yogique (méditation, contemplation, etc.), que l'on peut passer à un « plan » supérieur (sauf, bien entendu, les rares cas où le Yogi, méprisant certains exercices inférieurs — lecture de la pensée de personnes étrangères, etc. — concentre sa pensée sur Dieu, *Īṣvara*) : « En ce qui concerne la nature du plan immédiatement suivant (supérieur), poursuit Vyāsa, seule la pratique Yoga peut nous la révéler. Pourquoi ? Parce qu'il est dit (dans les écritures) : “ Le Yoga doit être connu au moyen du Yoga ; le Yoga se manifeste par le Yoga, etc. ” »

La négation de la réalité de l'expérience yogique ou la critique de certains de ses aspects, est non avenue de la part d'un homme à qui la connaissance immédiate de la pratique est étrangère ; car les états yogiques dépassent la condition qui, lorsque nous les critiquons, nous circonscrit.

« C'est chose de femme que de s'efforcer d'établir la supériorité d'une vérité au moyen d'arguments discursifs, mais c'est chose d'homme de conquérir le monde par ta propre puissance », dit un texte (*Tantratattva*) qui, bien que tardif, exprime toutefois une attitude caractéristique des écoles yogiques et tantriques. Le terme *abhyāsa* (« pratique, exercice, application ») est très souvent employé dans les traités hathayogiques. « Par l'*abhyāsa*

on obtient le succès, par la pratique on gagne la délivrance. La conscience parfaite s'acquiert par l'acte. Le Yoga s'obtient en agissant (*abhyāsa*)... On peut duper la mort au moyen de l'*abhyāsa*... Par la pratique on gagne la force de prophétiser (*vāk*) et la faculté d'aller n'importe où par le simple exercice de la volonté... » (*Śiva Sāmhita*, IV, 9-11). On pourrait citer indéfiniment des textes de ce genre ; tous appuient sur la nécessité de l'expérience directe, de la « réalisation » de la pratique. Patañjali, et après lui une infinité de maîtres yogiques et tantriques, sait que les *citta vrtti*, les « tourbillons de conscience », ne peuvent être contrôlés et, finalement, abolis, s'ils ne sont pas « expérimentés » auparavant. En d'autres termes, on ne peut se délivrer de l'existence (*samsāra*) si l'on ne connaît pas la vie d'une manière concrète. De fait, la condition humaine, bien que dramatique, n'est point désespérée, puisque les expériences elles-mêmes tendent à délivrer l'esprit (en engendrant notamment le dégoût du *samsāra* et la nostalgie du renoncement). Il y a plus : ce n'est que par les expériences qu'on obtient la liberté. Aussi les dieux (*videha*, « désincarnés ») — qui n'ont pas d' « expériences », parce qu'ils n'ont pas de corps — ont-ils une condition d'existence inférieure à la condition humaine et ne peuvent atteindre à la délivrance complète.

La fonction ambivalente des « expériences » — qui, à la fois, « asservissent » l'homme et l'incitent à se « délivrer » — est quelque chose de particulier à l'esprit indien. Elle nous révélera davan-

tage ses implications métaphysiques lorsque nous passerons à l'examen des variétés « baroques » du Yoga (le tantrisme, l'érotique mystique, etc.). Dès maintenant, on peut cependant déceler dans le Yoga une tendance qui lui est spécifique, et que, de ce fait, on n'a pas rencontrée dans le *darçana Sāmkhya*. C'est la tendance vers le concret, vers l'acte, vers l'épreuve expérimentale. Même le Yoga « classique » de Patañjali, en effet (et d'autant plus les autres espèces de Yoga), accorde une importance des plus grandes à l'expérience, c'est-à-dire à la connaissance des différents « états de conscience ». Et cela n'a rien d'étonnant, étant donné le but que le Yoga en général poursuit, et qui est de raréfier, de disloquer et, finalement, d'abolir lesdits « états de conscience ». Cette tendance de connaître concrètement, « expérimentalement », en vue de la « maîtrise » finale de ce dont on a déjà pris en quelque sorte possession par la connaissance, sera portée à ses limites extrêmes par le tantrisme.

3. LE SUBCONSCIENT

Ainsi, le yogin doit « travailler » et « manier » ces « tourbillons » (*vrtti*) qui constituent le fleuve psycho-mental de l'homme. Leur cause ontologique est, bien entendu, l'ignorance (*Yoga-Sūtra*, I, 8). Mais, à la différence du *Sāmkhya*, le Yoga affirme que la seule abolition de l'ignorance métaphysique ne suffit pas pour obtenir la destruction totale des

« états de conscience » (*cittavrtti*). Et cela parce que, alors même que les « tourbillons » actuels seraient anéantis, d'autres viendraient sans tarder les remplacer, qui sortiraient des considérables réserves de latences gisant dans le subconscient. Le concept de *vāsanā* qui désigne ces latences est d'une importance capitale dans la psychologie Yoga ; dans le texte de Patañjali, il a le sens de « sensations spécifiques subconscientes ». Les obstacles que ces forces subliminales dressent sur la voie qui mène à la libération sont de deux sortes : d'une part, les *vāsanās* alimentent sans cesse le fleuve psycho-mental, la série infinie des *cittavrtti* ; d'autre part, et cela en vertu même de leur modalité spécifique (subliminale, « germinale »), les *vāsanās* forment un obstacle énorme : car elles sont insaisissables, difficiles à contrôler et à maîtriser. Du fait même que leur statut ontologique est celui de la « potentialité », leur propre dynamisme oblige les *vāsanās* à se manifester, à s'« actualiser » sous forme d'actes de conscience. Ainsi le yogin — même s'il a à son actif une pratique prolongée et s'il a parcouru plusieurs étapes de son itinéraire ascétique — risque de se voir dérouté par l'invasion d'un puissant fleuve de « tourbillons » psycho-mentaux précipités par les *vāsanās*.

« Les *vāsanās* ont leur origine dans la mémoire », écrit Vyāsa (ad *Yoga-Sūtra*, IV, 9), en soulignant par là leur caractère subliminal. La vie est une décharge continue de *vāsanās* qui se manifestent par les *vrttis*. En termes psychologiques,

l'existence humaine est une actualisation sans arrêt du subconscient au moyen des « expériences ». Les *vāsanās* conditionnent le caractère spécifique de chaque individu ; et ce conditionnement est conforme tant à l'hérédité qu'à la situation karmique de l'individu. En effet, tout ce qui définit la spécificité intransmissible de l'individu, ainsi que la structure des instincts humains, est produit par les *vāsanās*, par le subconscient. Celui-ci se transmet soit d'une manière « impersonnelle », de génération en génération (au moyen du langage, des mœurs, de la civilisation : transmission ethnique et historique) ; soit directement (au moyen de la transmigration karmique ; rappelons à ce propos que les potentiels karmiques se transmettent à travers un « corps animique », *linga*, litt. « corps subtil »). Une bonne partie de l'expérience humaine est due à cet héritage racial et intellectuel, à ces formes d'action et de pensée créées par le jeu des *vāsanās*. Ces forces subconscientes déterminent la vie de la plupart des hommes. Ce n'est que par le Yoga qu'elles peuvent être connues, contrôlées et « brûlées ».

Tous les « états de conscience » sont « douloureux » (*kleṣa*). Cette modalité « douloureuse » des états de conscience explique d'ailleurs leur dynamique frénétique ; on dirait que les « états de conscience » essaient, par leur apparition fulgurante, polymorphe, vibratile, de compenser leur « impureté » (*kliṣṭa* peut être traduit également par « état de péché, « souillure »), leur manque de « réalité » ontologique (car, comme nous l'avons déjà vu,

elles ne sont que la manifestation provisoire de la matière cosmique). La rapidité avec laquelle les « tourbillons » se remplacent les uns les autres dans la « conscience » d'un homme profane est consolatrice. La destinée de la matière est d'être en transformation continuelle ; et si cette transformation sans trêve et sans repos est « douloureuse » (*kleṣa*), elle permet (et même, en exacerbant la douleur, elle y invite) la sortie du circuit cosmique.

Car ce qui caractérise la conscience humaine — ainsi que le Cosmos dans sa totalité — c'est le circuit ininterrompu qui s'établit entre les différents niveaux bio-mentaux. Les actes de l'homme (*karma*), suscités par les états psycho-mentaux (*cittavṛtti*), suscitent en effet, à leur tour, d'autres *cittavṛttis*. Mais ces « états de conscience » sont eux-mêmes des résultats de l'actualisation des latences subliminales, des *vāsanās*. De la sorte le circuit latences-conscience-actes-latences, etc. (*vāsanāvṛtti-karma-vāsanā*, etc.) ne présente point de solution de continuité. Et comme elles sont les manifestations de la matière cosmique (*prakṛti*), toutes ces modalités de la « substance psychique » sont réelles et, comme telles, ne sauraient être détruites en vertu d'un simple acte de connaissance (ainsi que, dans l'exemple classique de la philosophie indienne, est « détruite » l'illusion de se trouver devant un serpent, lorsque, en regardant de plus près, l'on se rend compte que le « serpent » était en réalité un bâton). La combustion de ces états subliminaux, dont parle le Yoga, veut dire, en fait, que le Soi (*puruṣa*) se détache du flux de la vie psychique.

Dans ce cas, l'énergie mentale — qui, étant déterminée par la loi karmique et projetée par l'ignorance, occupait jusque-là l'horizon de la conscience, qu'elle obscurcissait — sort (elle aussi!) de l'orbite « individuelle » à l'intérieur de laquelle elle se mouvait (*asmīta*, personnalité) et, laissée à elle-même, finit par se réintégrer dans la *prakṛti*, dans la matrice primordiale. La libération de l'homme « libère » en même temps un fragment de la matière, en permettant à celle-ci de faire retour à l'unité primordiale dont elle a procédé. Le « circuit de la matière psychique » prend fin grâce à la technique yogique. En ce sens, on peut dire que le yogin contribue directement et personnellement au repos de la matière, à l'abolition d'au moins un fragment du Cosmos. On verra plus tard le sens profondément indien qu'a cette collaboration du yogin au repos de la matière et à la restauration de l'unité primordiale.

Précisons que, selon Patañjali, il ne peut y avoir, dans une conscience remplie d'états « douloureux » (*kliṣṭa*, « impurs ») d'autres états, qui soient « purs » (*akliṣṭa*). D'ailleurs, y existeraient-ils, qu'ils ne sauraient se manifester, bloqués comme ils le sont par les états *kliṣṭa*. C'est ainsi que les auteurs des traités Yoga expliquent la solidarité de l'humanité dans le mal, dans la douleur — et la résistance que la condition humaine elle-même oppose au message du renoncement. La douleur est une donnée universelle, mais peu nombreux sont ceux qui ont le courage du renoncement et la force de parcourir jusqu'au bout l'itinéraire de la

délivrance, car, aussi longtemps que la vie est dominée par les *kliṣṭas*, toute vertu qui les dépasse est immédiatement bloquée, vouée à l'avortement. De cette nostalgie pour les états purs isolés (*akliṣṭas*, « purs » non au sens moral, mais métaphysique) s'élève le désir de la connaissance, et c'est par la connaissance que la nature de l'expérience se révèle et que les *kliṣṭas* peuvent être écartés à la suite d'un processus cognitif supérieur (*viveka*, discrimination métaphysique). Comme nous le verrons plus loin, le rôle du subconscient (*vāsanā*) est considérable pour la psychologie et la technique yogiques, car c'est lui qui conditionne non seulement l'expérience actuelle de l'homme, mais aussi ses prédispositions natives, de même que ses décisions volontaires à venir. Dès lors, il devient inutile d'essayer de modifier les états de conscience (*cittavrtti*), aussi longtemps que les latences psychoméntales (les *vāsanās*) n'ont pas été, elles aussi, contrôlées et maîtrisées. Si l'on veut que la « destruction » des *cittavrttis* réussisse, il est indispensable que le circuit subconscient-conscience soit coupé. C'est ce que le Yoga essaie d'obtenir par la mise en œuvre d'un ensemble de techniques qui, toutes, ont, en gros, pour but d'annihiler le flux psycho-mental, de promouvoir l'« arrêt » de celui-ci.

Avant de considérer ces diverses techniques, remarquons au passage la profondeur des analyses psychologiques de Patañjali et de ses commentateurs. Bien avant la psychanalyse, le Yoga a montré l'importance du rôle joué par le subcon-

scient. C'est, en effet, dans le dynamisme propre de l'inconscient qu'il voit l'obstacle le plus sérieux que le yogin a à franchir. Cela parce que les latences — comme si une étrange impulsion les poussait à l'auto-extinction — veulent sortir au grand jour, devenir, en s'actualisant, états de conscience. La résistance que le subconscient oppose à tout acte de renoncement et d'ascèse, à tout acte qui pourrait avoir pour effet l'affranchissement du Soi, est comme le signe de la peur que ressent le subconscient à la seule idée que la masse des latences encore non manifestées pourrait manquer sa destinée, pourrait être anéantie avant que d'avoir eu le temps de se manifester et de s'actualiser. Cette soif d'actualisation des *vāsanās* est cependant pénétrée de part en part par la soif d'extinction, de « repos », que l'on retrouve à tous les niveaux du Cosmos. Quoique l'extinction des latences psychoméntales qui s'ensuit de leur actualisation ne marque qu'un changement dans le mode d'être de la Nature, il n'en est pas moins vrai que chacune pour sa part des *vāsanās* manifestées comme « états de conscience » périt comme telle ; certes, d'autres *vāsanās* prendront sa place ; mais quant à elle-même, en s'actualisant elle a tout simplement cessé d'être. L'intensité du circuit bio-mental procède justement de ce que les « latences » et les « formes » tendent toujours à s'annuler elles-mêmes. Toute « apparition » et toute « disparition » dans l'horizon vital ainsi que dans l'horizon psycho-mental trahit, cependant, le refus de soi-même, la soif de cesser d'être ce que l'on est. Vus sous cet

angle, toute « forme », toute « apparition », et tout « état », quels qu'ils soient, qui peuplent l'Univers, sont poussés par le même instinct de libération qui pousse l'homme. Le Cosmos tout entier a la même tendance que l'homme de se réintégrer dans l'Unité primordiale. Lorsque certaines formes du bouddhisme mahāyānique parlent du salut du Cosmos tout entier, c'est à cette réintégration et à ce repos finaux des « choses », des « êtres » et des « formes » qu'elles se réfèrent.

Nous parlions plus haut de la ressemblance qu'il y a entre le Yoga et la psychanalyse. La comparaison peut être faite, en effet, à quelques réserves près, toutes d'ailleurs en faveur du Yoga. A la différence de la psychanalyse, le Yoga ne voit pas dans l'inconscient la seule *libido*. Il met, en effet, à jour le circuit qui relie conscience et subconscient, ce qui le mène à voir le subconscient à la fois comme matrice et comme réceptacle de tous les actes, gestes et intentions égotistes, c'est-à-dire dominées par la « soif du fruit » (*phalatrshna*), par le désir d'auto-satisfaction, de rassasiement, de multiplication. C'est du subconscient que vient, c'est dans le subconscient que retourne (grâce aux « ensemencements » karmiques) tout ce qui veut se manifester, c'est-à-dire avoir une « forme », montrer sa « puissance », préciser son « individualité ». Même si cette tendance à la « forme » équivaut, au fond, à la tendance d'auto-extinction qu'ont les latences, (car, comme nous le disions tout à l'heure, l'actualisation des latences est en même temps leur « suicide »), il n'en est pas moins vrai que, du point

de vue de l'esprit pur (*purusha*), cette tendance à la forme est une tendance égotiste ; le but qu'elle vise étant le « fruit », autrement dit : un gain.

Toujours à la différence de la psychanalyse, le Yoga croit que le subconscient peut être dominé par l'ascèse et même « conquis », moyennant la technique d'unification des états de conscience, dont nous ne tarderons pas à parler. L'expérience psychologique et para-psychologique de l'Orient en général et du Yoga en particulier étant incontestablement plus étendue et plus organisée que l'expérience sur laquelle ont été édifiées les sciences occidentales de l'esprit, il est probable que, sur ce point aussi, le Yoga a raison, et que le subconscient — si paradoxal que cela puisse paraître — peut être connu, maîtrisé, et conquis.

4. LA TECHNIQUE YOGIQUE

Le point de départ de la méditation yoga est la concentration sur un seul objet, lequel peut être, indifféremment, un objet physique (le milieu des sourcils, le bout du nez, un objet lumineux, etc.), une pensée (une vérité métaphysique) ou Dieu (*Içvara*). Cette concentration ferme et continue s'appelle *ekāgratā* (« en un seul point ») et s'obtient par la désintégration du flux psycho-mental (*sarvārthatā*, attention multilatérale, discontinue et diffuse, *Yoga-Sūtra*, III, 11). C'est là la définition même de la technique yogique : *yogah cittavrtti-nirodhah* (*Yoga-Sūtra*, I, 2).

L'*ekāgratā*, la concentration en un seul point, a pour résultat immédiat la censure prompt et lucide de toutes les distractions et de tous les automatismes mentaux qui dominent, qui à vrai dire font la conscience profane. Abandonné au gré des associations (produites elles-mêmes par les sensations et les *vāsanās*), le profane passe sa journée en se laissant envahir par une infinité de moments disparates et comme extérieurs à lui-même. Les sens ou le subconscient amènent continuellement dans la conscience des objets qui la dominent et la modifient, suivant leur forme et leur intensité. Les associations dispersent la conscience, les passions la violentent, la « soif de vie » la trahit en la projetant *au-dehors*. Même dans ses efforts intellectuels l'homme est passif ; car le destin de la pensée profane (freinée non pas par l'*ekāgratā*, mais seulement par des concentrations occasionnelles, *kship-tavikshipta*) est d'être *pensée* par des objets. Sous les apparences de la « pensée » se cache en réalité un scintillement indéfini et désordonné, alimenté par les sensations, les paroles et la mémoire. Le premier devoir du yogin est de penser, c'est-à-dire de ne pas se laisser penser. C'est pourquoi la pratique Yoga commence par l'*ekāgratā*, qui barre le fleuve mental et constitue ainsi un « bloc psychique », un continuum ferme et unitaire. L'exercice *ekāgratā* tend à contrôler les deux génératrices de la fluidité mentale : l'activité sensorielle (*indriya*) et celle du subconscient (*samskara*). Le contrôle, c'est la capacité d'intervenir à volonté et de façon immédiate dans le fonctionnement de ces deux

sources de « tourbillons » mentaux (*cittavrtti*). Un yogin peut obtenir à son gré la discontinuité de la conscience, autrement dit, il peut provoquer à n'importe quel moment et à n'importe quel endroit la concentration de son attention en un « seul point » et devenir insensible à tout autre stimulus sensoriel ou mnémonique. Par l'*ekāgratā* on obtient une véritable volonté, c'est-à-dire le pouvoir de régir librement un important secteur de l'activité bio-mentale.

Il va de soi que l'*ekāgratā* ne peut être réalisée autrement que par la mise en œuvre de nombreux exercices et techniques, où la physiologie joue un rôle capital. On ne saurait obtenir l'*ekāgratā* si, par exemple, le corps est dans une posture fatigante ou simplement difficile, ni si la respiration est désorganisée, arythmique. C'est pourquoi la technique yogique implique plusieurs catégories de pratiques physiologiques et d'exercices spirituels (appelés *anga*, « membres ») que l'on doit avoir appris si l'on veut obtenir l'*ekāgratā* et, à la limite, la concentration suprême, *samādhi*. Ces « membres » du Yoga peuvent être considérés à la fois comme formant un groupe de techniques et comme étant des étapes de l'itinéraire ascétique et spirituel dont le terme dernier est la libération définitive. Ils sont : 1° les refrènements (*yama*) ; 2° les disciplines (*niyama*) ; 3° les attitudes et positions du corps (*āsana*) ; 4° le rythme de la respiration (*prāṇāyāma*) ; 5° l'émancipation de l'activité sensorielle de l'emprise des objets extérieurs (*pratyāhāra*) ; 6° la concentration

(*dhāranā*); 7^o la méditation yogique (*dhyāna*); 8^o *samādhi* (*Yoga-Sūtra*, II, 29; c'est par cette *sūtra* que Patañjali commence l'exposé de la technique Yoga, qui se continue dans le III^e livre).

Les deux premiers groupes de pratiques, *yama* et *niyama*, constituent, évidemment, les préliminaires inévitables de n'importe quelle ascèse : ils ne présentent, par conséquent, aucune particularité spécifiquement yogique. Les « refrènements » (*yama*) purifient de quelques péchés que n'importe quelle morale dénonce, mais que la vie sociale tolère. Or, les commandements moraux ne peuvent plus être enfreints ici — ainsi que cela se passe, vraisemblablement, dans la vie civile — sans qu'un risque immédiat ne s'ensuive pour celui qui est à la recherche de la délivrance. Toute faute fait immédiatement voir, dans le Yoga, ses conséquences. Vyāsa (ad. *Yoga-Sūtra*, II, 30) nous donne quelques éclaircissements, qui ne manquent pas d'intérêt, au sujet de ces cinq « refrènements » (*ahimsā*, « ne pas tuer »; *satya* « ne pas mentir »; *asteya*, « ne pas voler »; *brahmacharya*, « abstinence sexuelle »; *aparigraha*, « ne pas être avare »). « *Ahimsa* signifie ne causer de douleur à aucune créature, par aucun moyen et jamais. Les refrènements (*yama*) et les disciplines (*niyama*) qui suivent, ont leurs racines dans l'*ahimsā* et tendent à parfaire l'*ahimsa*... La véracité (*satya*) consiste à accorder sa parole et sa pensée avec ses actes. La parole et la pensée correspondent à ce qu'on a vu, entendu ou déduit. On prononce la parole afin de

communiquer la connaissance. On peut dire qu'on s'en est servi pour le bien d'autrui et non pour son préjudice, seulement si elle n'a pas été trompeuse, confuse ou stérile. Si pourtant elle s'avère avoir été préjudiciable aux créatures, même en étant prononcée comme telle (c'est-à-dire sans tromperie, sans confusion et sans stérilité) ce n'est pas la vérité : ce n'est qu'un péché... Ainsi, chacun doit réfléchir avec beaucoup d'attention, et ensuite seulement proférer la vérité, pour le bien de tous les êtres... Le vol (*steya*) c'est le fait de s'emparer illégalement de choses appartenant à autrui. L'abstention du vol (*asteya*) consiste dans la destruction du désir de voler. Le *brahmacharya*, c'est le refrènement des forces secrètes (c'est-à-dire la force génératrice : *brahmacharyam guptendriyasyo-pasthasya samyamah*¹). L'absence d'avarice (*aparigraha*) c'est la non-appropriation des choses étrangères, et c'est une conséquence de la compréhension qu'on a du péché consistant à s'attacher aux biens et du préjudice produit par l'accumu-

1. Le Yoga accorde une importance capitale à ces « forces secrètes de la faculté génératrice » qui, lorsqu'elles sont consommées, dispersent la plus précieuse énergie, débilitent la capacité cérébrale et rendent difficile la concentration; si, au contraire, elles sont maîtrisées et « freinées », elles facilitent l'ascension contemplative. Il faut cependant ajouter que s'abstenir sexuellement (*brahmacharya*) c'est non seulement se priver d'actes sexuels, mais « brûler » la tentation charnelle elle-même. L'instinct ne doit pas demeurer souterrain, diffus dans le subconscient, ni être « sublimé » comme chez les mystiques, mais tout simplement détruit, « déraciné » de la conscience et des sens. On verra plus bas en quel sens le Tantra et autres sectes mettent en valeur l'énergie sexuelle et l'« érotique mystique ». Patañjali, évidemment, représente la tradition ascétique par excellence.

lation, la conservation ou la destruction des biens. » Parallèlement à ces refrenements, le yogin doit pratiquer les *niyamas*, c'est-à-dire une série de « disciplines » corporelles et psychiques. « La propreté, la sérénité (*samtosha*) l'ascèse (*tapas*), l'étude de la métaphysique yoga et l'effort pour faire de Dieu (*Içvara*) le motif de toutes ses actions constituent les disciplines » (*Yoga-Sūtra*, II, 32). Propreté (*çauca*) signifie purification intérieure des organes ; ainsi, les résidus alimentaires et les toxines sont promptement éliminés. (Cela s'obtient par une série de « purgations » artificielles, sur lesquelles insiste surtout le Hathayoga, *i. e.* le Yoga qui s'occupe presque exclusivement de la physiologie et de la physiologie subtile.) Vyāsa précise que *çauca* implique aussi l'éloignement des impuretés de l'esprit. « L'absence du désir d'amplifier les nécessités de l'existence », telle est la définition de la sérénité (*samtosha*). « Le *tapas* (ascèse) consiste à supporter les contraires, comme par exemple le désir de manger et le désir de boire ; le chaud et le froid ; le désir de rester debout et celui de rester assis ; l'absence de paroles (*kāstha mauna*) et l'absence de mimique pouvant révéler le sentiment ou les pensées (*ākāra mauna* ; Vāchaspati Miçra précise que « l'absence des indications faciales, par lesquelles se trahit le secret intime de l'esprit, constitue le contrôle sur soi-même, en sorte que la pensée ne se communique pas au hasard et à n'importe qui »)... L'étude est la connaissance des sciences relatives à la délivrance de l'existence. (*moksha*) ou la répétition

de la syllabe om¹, etc. » (Vyāsa, ad *Yoga-Sūtra*, II, 32).

Évidemment, même pendant ces exercices (qui sont plutôt d'ordre moral et, somme toute, dépourvus de structure yogique), des difficultés surgissent, qui pour la plupart sont produites par le subconscient. Le trouble provoqué par le doute est le plus dangereux des obstacles dressés sur la voie de la concentration. Patañjali recommande, en vue de le surmonter, l'implantation de la pensée contraire ; « pour (éviter ou éloigner le) trouble par le doute, instauration des contraires » (II, 33 : *vitarka-bādhane pratipakshabhāvanam*. Certains traducteurs entendent par *vitarka* « pensées coupables » et traduisent : « Afin d'éviter le trouble provoqué par les pensées coupables. » De fait, *vitarka* signifie « doute, incertitude » et Patañjali se réfère évidemment à la « tentation par le doute » que connaissent et combattent tous les traités ascétiques). Dans son commentaire, Vyāsa suggère quelques pensées qui doivent être actualisées et fructifiées au moment de l'incertitude. Dans le *sūtra* suivant (II, 34) Patañjali explique la nature de ces « doutes » ou « vices ». Il est intéressant de remarquer dès maintenant que la lutte du yogin contre n'importe lequel de ces « obstacles » a un

1. La syllabe mystique om incarne l'essence du Cosmos tout entier. Elle n'est rien d'autre que la théophanie elle-même, réduite à l'état de phonème. Les spéculations concernant la syllabe om n'ont pas de limites. Il est cependant curieux de constater que Vyāsa homologue la connaissance des sciences du salut à une technique mystique, vu qu'il n'est ici question que de répéter la syllabe om, nullement de se livrer à des spéculations à son sujet.

caractère magique. Toute tentation qu'il vaine équivaut à une force que par là il s'approprie. De telles forces ne sont évidemment pas morales ; ce sont des forces magiques. Renoncer à une tentation n'est pas seulement se « purifier » au sens négatif de ce mot, c'est aussi réaliser un gain réel, positif : le yogin étend par là sa puissance sur ce à quoi il avait commencé par renoncer. Il y a plus : il arrive à *matriser* non seulement les objets auxquels il avait renoncé, mais aussi une force magique infiniment plus précieuse que tous les objets comme tels. Par exemple, celui qui réalise le refrènement *asteya* (ne pas voler) « voit s'approcher de lui tous les joyaux » (*Yoga-Sūtra*, II, 37). Nous aurons l'occasion de revenir sur ce « pouvoir magique » (*siddhi*) que le yogin acquiert par sa discipline. Il est, certes, incité à renoncer même à ce « pouvoir magique », de même qu'il a renoncé aux passions humaines en échange desquelles ce pouvoir lui a été accordé. La conception de cet équilibre, presque physique, entre le renoncement et les fruits magiques du renoncement, est remarquable.

5. LES POSTURES ET LA DISCIPLINE DE LA RESPIRATION

Ce n'est qu'avec le troisième « membre du Yoga » (*yogāṅga*) que commence la technique yogique proprement dite. Ce troisième « membre » est l'*āsana*, mot qui désigne la posture yogique

bien connue que le *Yoga-Sūtra* (II, 46) définit comme suit : *sthiraśukham*, « stable et agréable ». On trouve la description de l'*āsana* dans de nombreux traités Hatha-yoga ; dans celui de Patañjali, cette description n'est qu'ébauchée, puisque l'*āsana* s'apprend d'un *guru* et non par des descriptions. Ce qui est important, c'est le fait que l'*āsana* donne une stabilité rigide au corps et en même temps réduit l'effort physique au minimum. On évite ainsi la sensation irritante de la fatigue, de l'énervernement de certaines parties du corps, on règle les processus physiologiques et l'on permet ainsi à l'attention de s'occuper exclusivement de la partie fluide de la conscience. Au début, l'*āsana* est inconfortable et même insupportable. Mais après un certain entraînement, l'effort de maintenir le corps dans la même position devient minime. Or, et cela est d'une importance capitale, l'effort doit disparaître, la position méditative doit devenir naturelle ; c'est alors seulement qu'elle facilite la concentration. « La posture devient parfaite lorsque l'effort pour la réaliser disparaît, de manière qu'il n'y ait plus de mouvements dans le corps. De même, sa perfection s'accomplit, lorsque l'esprit se transforme en infini (*anantaśamāpattibhyām*), c'est-à-dire lorsqu'il fait de l'idée de l'infini son propre contenu » (*Vyāsa*, ad *Yoga-Sūtra*, II, 47). Et Vāchaspati, en commentant l'interprétation de Vyāsa, écrit : « Celui qui pratique l'*āsana* devra user d'un effort qui consiste à supprimer des efforts corporels naturels. Autrement la posture ascétique dont il est parlé ici, ne

pourra être réalisée. » En ce qui concerne « l'esprit transformé en infini » cela signifie une suspension totale de l'attention à la présence de son propre corps.

L'*āsana* est l'une des techniques caractéristiques de l'ascèse indienne. On la retrouve dans les Upanishads et même dans la littérature védique, mais les allusions la concernant sont plus abondantes dans l'Épopée et dans les Purānas. C'est, évidemment, dans la littérature hathayogique que les *āsanas* jouent un rôle de plus en plus important ; le traité *Gheranda-Samhitā* en décrit trente-deux variétés. Voici, par exemple, comment on obtient l'une des positions méditatives les plus faciles et les plus communes, le *padmāsana* : « Posez le pied droit sur le mollet gauche et pareillement le pied gauche sur le mollet droit ; croisez les mains au dos et saisissez les talons des pieds (la main droite sur le talon droit et la main gauche sur le talon gauche). Appuyez le menton sur la poitrine et fixez vos regards sur le bout du nez » (*Gheranda Sāmhita*, II, 8). On trouve des listes et descriptions d'*āsana* dans la plupart des traités tantriques et hathayogiques (voir note B à la fin du volume). Le but de ces positions méditatives est toujours le même : « La cessation absolue du trouble de la part des contraires » (*Yoga-Sūtra*, II, 48). On réalise ainsi une certaine « neutralité » des sens ; la conscience n'est plus troublée par la « présence du corps ». On réalise la première étape vers l'isolement de la conscience ; les ponts permettant la communication avec l'activité sensorielle commencent à être levés.

L'*āsana* marque nettement le transcendement de la condition humaine. Si cet « arrêt », cette invulnérabilité par rapport aux contraires, au monde extérieur, représente une régression vers la condition végétale ou un transcendement vers l'archétype divin, iconographiquement formulé, c'est là une question que nous n'examinerons que plus tard si nous voulons le faire avec profit. Pour le moment, contentons-nous de remarquer que l'*āsana* est le premier pas concret fait en vue de l'abolition des modalités d'existence humaines. Ce qui est sûr, c'est que la position du corps — immobile, hiératique, — imite en tout cas une autre condition que la condition humaine : le yogin à l'état d'*āsana* peut être homologué à une plante ou à une statue divine : en aucun cas il ne saurait être homologué à l'homme tout court, qui par définition est mobile, agité, arythmique. Au niveau du « corps, » l'*āsana* est une *ekāgratā*, une concentration en un seul point ; le corps est « tendu », « concentré » en une seule position. De même que l'*ekāgratā* met fin aux fluctuations et à la dispersion des « états de conscience », de même l'*āsana* met fin à la mobilité et à la disponibilité du corps, en réduisant l'infinité des positions possibles de l'homme à une seule posture, archétypale, iconographique. Nous verrons sans tarder que la tendance vers l'« unification » et la « totalisation » est particulière à toutes les techniques yogiques. Le sens profond de ces « unifications » se livrera à nous un peu plus tard. Mais leur but immédiat saute dès maintenant aux yeux et c'est

l'abolition (ou le dépassement) de la condition humaine, résultant du refus de se conformer aux plus élémentaires inclinations humaines. Le refus de bouger (*āsana*), de se laisser porter par le fleuve impétueux des états de conscience (*ekā-gratā*) sera continué par toute une série de « refus » de toutes sortes.

Le plus important — et, de toute façon, le plus spécifiquement yogique — de ces refus divers est la discipline de la respiration (*prāṇāyāma*), autrement dit le « refus » de respirer comme le commun des hommes, c'est-à-dire d'une manière arythmique. Voilà comment Patañjali définit ce refus : « Le *prāṇāyāma* est l'arrêt des mouvements inspiratoires et expiratoires et il s'obtient après que l'*āsana* a été réalisée » (*Yoga-Sūtra*, II, 49). Patañjali parle de l'« arrêt », de la suspension de la respiration ; cependant, le *prāṇāyāma* commence par rythmer aussi lentement que possible la respiration ; et c'est là son but initial. Il existe un nombre considérable de textes au sujet de cette technique ascétique indienne ; mais la plupart d'entre eux ne font que répéter les formules traditionnelles. Bien que le *prāṇāyāma* soit un exercice yogique spécifique et de grande importance, Patañjali ne lui consacre que trois *sūtras*. Ce qui le préoccupe en premier lieu ce sont les fondements théoriques des pratiques ascétiques ; on trouve des détails techniques dans les commentaires de Vyāsa, de Bhoja et de Vāchaspati Miśra, mais surtout dans les traités hathayogiques.

Une allusion de Bhoja (ad *Yoga-Sūtra*, I, 34)

nous révèle le sens profond du *prāṇāyāma* : « Toutes les fonctions des organes étant précédées par celle de la respiration — une liaison existant toujours entre la respiration et la conscience dans leurs fonctions respectives — la respiration, lorsque toutes les fonctions des organes sont suspendues, réalise la concentration de la conscience sur un seul objet. » L'affirmation nous paraît importante, selon laquelle « il existe toujours une liaison entre la respiration et les états mentaux ». Il est question ici d'une observation qui dépasse le simple enregistrement du fait nu que, par exemple, la respiration d'un homme furieux est agitée, alors que la respiration de celui qui se concentre (même si c'est provisoirement et sans aucun but proprement yogique) se rythme et se ralentit d'elle-même, etc. La liaison qui unit le rythme de la respiration aux états de conscience auxquels se réfère Bhoja, liaison qui a sans doute été observée et éprouvée expérimentalement par les yogins dès les temps les plus reculés, cette liaison leur a servi d'instrument d'« unification » de la conscience. L'« unification » dont il s'agit ici doit être entendue en ce sens que, en rythmant sa respiration et en la ralentissant progressivement, le yogin peut « pénétrer », c'est-à-dire éprouver expérimentalement et en toute lucidité certains états de conscience qui, à l'état de veille, sont inaccessibles, et notamment les états de conscience qui caractérisent le sommeil¹. Il est certain, en effet, que le

1. C'est pourquoi, le plus souvent, le novice du *prāṇāyāma* s'endort aussitôt qu'il a réussi à ramener le rythme de la respi-

rythme respiratoire d'un homme qui dort est plus lent que celui d'un homme éveillé. En réalisant, grâce au *prāṇāyāma*, ce rythme du sommeil, le yogin peut pénétrer, sans pour autant renoncer à sa lucidité, les « états de conscience » propres au sommeil.

La psychologie indienne connaît quatre modalités de la conscience (à part l'« état » enstatique) : la conscience diurne, celle du sommeil avec rêves, celle du sommeil sans rêves et la « conscience cataleptique ». Chacune de ces modalités de conscience est en relation avec un rythme respiratoire spécifique. Au moyen du *prāṇāyāma*, c'est-à-dire en prolongeant de plus en plus l'expiration et l'inspiration (le but de cette pratique étant de laisser passer un intervalle aussi long que possible entre ces deux moments de la respiration), le yogin peut donc pénétrer toutes les modalités de la conscience. Pour le commun des mortels, il existe une discontinuité entre ces diverses modalités ; on passe ainsi de l'état de veille à celui de sommeil d'une manière inconsciente. Le yogin doit conserver la continuité de la conscience, c'est-à-dire pénétrer, ferme et lucide, dans chacun de ces « états »¹.

ration au rythme respiratoire qui est caractéristique de l'état de sommeil.

1. Dans les ashrams himalayens de Hardwar, Rishikesh, Svargashram, où nous avons habité entre septembre 1930 et mars 1931, de nombreux sannyasi nous ont avoué que le but du *prāṇāyāma* était de faire pénétrer le pratiquant dans l'état *tūriya*, « cataleptique ». Nous en avons nous-mêmes observé quelques-uns qui passaient une bonne partie du jour et de la nuit dans une profonde « transe » yogique, où la respiration pouvait à peine se remarquer. Il est hors de doute que les états « cataleptiques »

Mais l'expérimentation des quatre modalités de la conscience — auxquelles correspond naturellement un certain rythme respiratoire — ainsi que l'unification de la « conscience » (résultant du fait que le yogin supprime la *discontinuité* entre ces quatre modalités), ne peuvent être réalisées qu'après une longue pratique. Le but immédiat du *prāṇāyāma* est plus modeste. Par cet exercice on acquiert tout d'abord une « conscience continue », qui seule peut rendre possible la méditation yogique. La respiration de l'homme profane est en général arythmique ; elle varie soit d'après les circonstances extérieures soit d'après la tension mentale. Cette irrégularité produit une dangereuse fluidité psychique et par conséquent l'instabilité et la dispersion de l'attention. On peut devenir

peuvent être provoqués volontairement par des yogins expérimentés. La mission Dr Thérèse Bosse aux Indes (voir Ch. Leubry et Thérèse Bosse, *Documents recueillis aux Indes sur les « yogins » par l'enregistrement simultané du pouls, de la respiration et de l'électrocardiogramme*, « Presse Médicale », n° 83, du 14 octobre 1936) a démontré que la réduction de la respiration et de la contraction cardiaque à une limite qu'on n'observe, d'ordinaire, qu'au seuil d'une mort inévitable est un phénomène physiologique authentique, que les yogins peuvent réaliser grâce à leur volonté et nullement à la suite d'une autosuggestion. Évidemment, un tel yogin peut être enterré sans qu'aucun danger ne s'en suive pour lui. « La restriction de la respiration est parfois telle que certains peuvent sans dommage se faire enterrer vivants pour un temps donné, gardant un cubage d'air qui serait totalement insuffisant pour assurer leur survie. Cette petite réserve d'air est, selon eux, destinée à leur permettre, au cas où un accident les ferait sortir en cours d'expérience de leur état de yoga et les mettrait en danger, de faire quelques inspirations pour se replacer en cet état » (Dr J. Fillozat, *Magie et Médecine*, Paris, 1943, p. 115-116).

attentif en s'y efforçant. Mais l'effort, pour le Yoga, est une « extériorisation ». La respiration doit être rythmée, sinon de manière à pouvoir être « oubliée » tout à fait, du moins de manière à ne pas nous incommoder par sa discontinuité. On essaie donc au moyen du *prānāyāma* de supprimer l'effort respiratoire ; rythmer la respiration doit devenir une chose automatique afin que le yogin puisse l'oublier.

Par le *prānāyāma*, le yogin essaie de connaître de façon immédiate la pulsation de sa propre vie, l'énergie organique déchargée par l'inspiration et l'expiration. Le *prānāyāma* est, dirions-nous, une attention dirigée sur la vie organique, une connaissance par l'acte, entrée calme et lucide dans l'essence même de la vie. Le Yoga recommande à ses fidèles de vivre, mais non pas de s'abandonner à la vie. Les activités sensorielles possèdent l'homme, l'altèrent et le désagrègent. La concentration sur cette fonction vitale qu'est la respiration a pour effet dans les premiers jours de pratique une inexprimable sensation d'harmonie, une plénitude rythmique, mélodique, un nivellement de toutes les aspérités physiologiques. Ensuite elle fait voir un sentiment obscur de présence dans le corps, une calme conscience de sa propre grandeur. Ce sont là évidemment des données simples, accessibles à tout le monde, vérifiées par tous ceux qui essaient cette discipline préliminaire de la respiration. Théodore Stecherbatzky (*Nirvāna*, p. 15, note 2) rappelait que, d'après O. Rosenberg, qui avait essayé certains exercices yoga dans un cou-

vent japonais, on pourrait comparer cette sensation agréable « à la musique, surtout lorsqu'elle est exécutée personnellement ».

Le rythme de la respiration s'obtient par une harmonisation des trois « moments » : l'inspiration (*pūraka*), l'expiration (*recaka*) et la conservation de l'air (*kumbhaka*). Ces trois moments doivent occuper chacun une durée égale. Par la pratique, le yogin arrive à les prolonger assez longtemps, car le but du *prānāyāma* est, comme le déclare Patañjali, une suspension aussi longue que possible de la respiration, à quoi l'on arrive en en ralentissant progressivement le rythme.

La durée de la respiration a pour unité de mesure un *mātrāpramāna*. Selon *Skanda Purāna*, un *mātrā* est égal au temps nécessaire à une respiration. Le *Yoga-cintamāni* précise que cette respiration se réfère à celle du sommeil, qui est égale à $2\frac{1}{2}$ *palas* (un *pala* désignant le temps d'un clignement d'œil). Dans la pratique du *prānāyāma*, on se sert du *mātrāpramāna*, comme unité de mesure, c'est-à-dire qu'on ralentit progressivement chaque « moment » de la respiration, jusqu'à ce que l'on arrive de un à vingt-quatre *mātrās*. Le yogin mesure ces *mātrās*, soit en répétant mentalement la syllabe mystique *om* autant de fois qu'il est nécessaire, soit en remuant tour à tour les doigts de la main gauche. (Sur les techniques respiratoires dans le taoïsme, chez les hésychastes et dans la mystique islamique, voir note C, à la fin du volume.)

6. LA « CONCENTRATION »

L'*āsana*, le *prānāyāma* et l'*ekāgratā* sont parvenus à abolir — ne fût-ce que pendant le peu de temps que dure l'exercice considéré — la condition humaine. Immobile, rythmant sa respiration, fixant ses regards et son attention sur un seul point, le yogin dépasse concrètement, expérimentalement, la modalité profane d'exister. Il commence à devenir autonome par rapport au Cosmos ; les tensions extérieures ne le troublent plus (ayant, en effet, dépassé les « contraires », il est insensible aussi bien au froid qu'à la chaleur, à la lumière qu'à l'obscurité, etc.) ; l'activité sensorielle ne le projette plus dehors, vers les objets des sens ; le fleuve psycho-mental n'est plus violenté ni dirigé par les distractions, les automatismes et la mémoire : il est « concentré », « unifié ». Cette retraite hors du Cosmos est accompagnée d'une plongée en soi-même dont les progrès sont solidaires de ceux de la retraite. Le yogin retourne à soi, se prend pour ainsi dire en possession, s'entoure de « défenses » de plus en plus puissantes pour se préserver d'une invasion par le dehors, devient en un mot invulnérable.

Il va de soi qu'une pareille concentration, éprouvée à tous les niveaux (*āsana*, *prānāyāma*, *ekāgratā*) est accompagnée d'une attention plus grande concernant sa propre vie organique. C'est tout autrement que ne le sent un profane que le yogin sent son corps pendant la durée de l'exercice.

La stabilité corporelle, le ralentissement du rythme de la respiration, le rétrécissement du champ de la conscience jusqu'à le faire coïncider avec un point, ainsi que la résonance qu'a, de ce fait, en lui, la moindre pulsation de la vie du dedans, tout cela assimile apparemment le yogin à une plante. Cette homologation d'ailleurs n'impliquerait aucune détermination péjorative, alors même qu'elle correspondrait à la réalité. La modalité végétale n'est pas, pour la conscience indienne, un appauvrissement, mais tout au contraire : un enrichissement de la vie. Dans la mythologie pouranique ainsi que dans l'iconographie, le rhizome et le lotus deviennent des symboles des manifestations cosmiques. La création y est symbolisée par un lotus flottant au-dessus des eaux primordiales. La végétation signifie toujours le trop-plein, la fertilité, l'éclosion de tous les germes. Quant à la peinture indienne (celle par exemple d'Ajanta), la béatitude des personnages y est rendue manifeste par leurs gestes mous, ondoyants, pareils à des lianes aquatiques ; on a même l'impression que dans les veines de ces figures mythiques c'est de la sève végétale et non point du sang qui coule.

A priori, donc, cette homologation à une plante du yogin à l'état de concentration n'est pas tout à fait invraisemblable. La nostalgie que ressent l'Indien en songeant au circuit fermé et continu de la vie organique — circuit dépourvu et d'aspérités et de moments explosifs (tel, en un mot, qu'il est réalisé au niveau végétatif de la vie) — cette nostalgie est un fait réel. Nous ne croyons cepen-

dant pas que l'abolition, par l'immobilité, de la condition humaine, le rythme imposé à la respiration, la concentration en un seul point, aient pour dernier but de faire ce pas en arrière que signifierait l'intégration dans la modalité végétale de la vie. Tout ce que l'on poursuit, dans les *Yoga-Sūtra* de Patañjali et surtout tout ce que l'on poursuit dans les autres espèces, « baroques », du Yoga, tout cela infirme nettement pareille hypothèse. Il nous paraît que les symétries végétales que l'on retrouve dans la posture, la respiration et la concentration yogiques peuvent parfaitement être expliquées par le symbolisme archaïque de la « renaissance » (conservé aux Indes avec toute sa cohérence originelle). Morphologiquement, on pourrait homologuer l'*āsana* et le *prānāyāma* à la « respiration embryonnaire » si populaire dans le taoïsme, et à certaines cérémonies d'initiation et de régénération ayant lieu dans un espace fermé, symbole de la matrice. On ne peut insister ici davantage sur ces cérémonies ; ce qui est sûr, c'est qu'elles présupposent toutes la projection magique du pratiquant dans un temps auroral. *Incipit vita nova* (et toute régénération est une « nouvelle naissance »), cela n'est possible que si le temps écoulé est aboli, et l'« histoire » aussi, que si le moment actuel coïncide avec le moment mythique des commencements, c'est-à-dire de la Création des mondes, de la cosmogonie. En ce sens, la position du corps et la « respiration embryonnaire ¹ » du

1. Le but de cette respiration est, d'après des sources taoïstes, d'imiter la respiration du fœtus dans le ventre maternel. « En

yogin, bien que poursuivant (du moins dans les *Yoga-Sūtra*, mais aussi dans d'autres formes de Yoga) un tout autre but, peuvent être considérées comme étant des modalités ontologiques embryonnaires, végétatives.

D'autre part, l'*āsana* et l'*ekāgrāta* imitent un archétype divin ; la position yogique a une valeur religieuse en elle-même. Il est vrai que le yogin n'imité pas les « gestes » et les « passions » de la divinité, — et pour cause ! Car le Dieu des *Yoga-Sūtra*, *Içvara*, est un pur esprit qui non seulement n'a pas créé le monde, mais qui n'intervient même pas dans l'histoire, ni directement ni indirectement. Ce qu'imité le yogin, c'est donc — à défaut de ses gestes — du moins le mode d'être qui est propre à ce pur esprit. Le transcendement de la condition humaine, la « délivrance », la parfaite autonomie du *purusha* — tout cela a son modèle archétypal dans *Içvara*. Le renoncement à la condition humaine, c'est-à-dire la pratique Yoga, a une valeur religieuse en ce sens que le yogin imite le mode d'être d'*Içvara* : l'immobilité, la concentration sur soi-même. Dans d'autres variétés de Yoga, l'*āsana* et l'*ekāgrāta* peuvent évidemment acquérir des valences religieuses par le simple fait que le

revenant à la base, en retournant à l'origine, on chasse la vieillesse, on retourne à l'état de fœtus », est-il dit dans la préface à T'ai-si K'ou Kiue (Formules orales de la respiration embryonnaire), cit. d'après Maspéro, *Les procédés de « Nourrir le Principe vital » dans la religion taoïste ancienne* (« Journal Asiatique », avril-juin 1937, p. 198). Nous examinerons cette formule du temps réversible, que l'on retrouve également dans les mythologies et les rites archaïques.

yogin devient grâce à elles une statue vivante, imitant ainsi le modèle iconographique.

Le fait de rythmer et, à la limite, de suspendre la respiration, facilite grandement la concentration (*dhāranā*). Car, nous dit Patañjali (*Yoga-Sūtra*, II, 52, 53), grâce au *prānāyāma* le voile des ténèbres se déchire et l'intellect devient capable (*yogyata*) de concentration (*dhāranā*, II, 53). Le yogin peut vérifier la qualité de sa concentration par le *pratyāhāra* (terme qui se traduit généralement par « rétraction des sens » ou « abstraction », mais que nous préférons traduire par « faculté de délivrer l'activité sensorielle de l'emprise des objets extérieurs »). Patañjali l'explique ainsi : « le *pratyāhāra* est la faculté par laquelle l'intellect (*citta*) possède les sensations comme si le contact était réel » (II, 54).

En commentant cette sutra, Bhoja dit que les sens, au lieu de se diriger vers l'objet « demeurent en eux-mêmes » (*svārūpamātre svasthānam*). Bien que les sens ne se dirigent plus vers les objets extérieurs, et que leur activité cesse, l'intellect (*citta*) ne perd pas pour autant sa propriété d'avoir des représentations sensorielles. Lorsque le *citta* désire connaître un objet extérieur, il ne se sert pas d'une activité sensorielle : c'est par les *puissances* dont il dispose qu'il peut connaître cet objet. Étant obtenue directement par la contemplation, cette « connaissance » est, du point de vue yogique, plus effective que la connaissance normale. « Alors, écrit Vyāsa, la sagesse (*prajñā*) du yogin connaît toutes choses, telles qu'elles sont » (*Yoga bhāshya*, II, 45).

Cette soustraction de l'activité sensorielle à la domination des objets extérieurs (*pratyāhāra*) est l'étape ultime de l'ascèse psycho-physiologique. Désormais le yogin ne sera plus « distrait » ou « troublé » par les sens, par l'activité sensorielle, par la mémoire, etc. Toute activité est suspendue. Le *citta* — étant la masse psychique qui ordonne et éclaire les sensations venues du dehors — peut servir de miroir aux objets, sans que les sens s'entreposent entre lui et son objet. Le profane est incapable d'acquiescer cette liberté, parce que son esprit, au lieu d'être stable, est au contraire violenté sans cesse par l'activité des sens, par le subconscient et par la « soif de vivre ». En réalisant le *citta vrtti nirodhah* (i. e. la suppression des états psycho-mentaux), le *citta* demeure en lui-même (*svārūpamātre*). Mais cette « autonomie » de l'intellect n'entraîne pas la suppression des « phénomènes ». Tout en étant détaché des phénomènes, le yogin continue à les contempler. Au lieu de connaître, comme jusque-là, au moyen des formes (*rūpa*) et des états mentaux (*cittavrtti*), le yogin contemple directement l'essence (*tattva*) de tous les objets.

L'autonomie à l'égard des *stimuli* du monde extérieur et à l'égard du dynamisme subconscient, autonomie qu'il réalise par l'intermédiaire du *pratyāhāra*, permet au yogin d'expérimenter une triple technique, que les textes appellent *samyama*. Ce terme désigne les dernières étapes de la méditation yogique, les derniers trois « membres du yoga » (*yoganga*), à savoir : la concentration (*dhāranā*), la « méditation » proprement dite (*dhyāna*) et la

« stase » (*samādhi*). Ces exercices spirituels ne sont possibles qu'après que tous les autres exercices physiologiques ont été répétés jusqu'à ce que le yogin soit parvenu à maîtriser parfaitement son corps, son subconscient et son flux psycho-mental. Ces exercices, on les appelle « subtils » pour bien signifier qu'ils n'impliquent aucune nouvelle technique physiologique. Ils se ressemblent à tel point que — en s'attaquant à l'un d'eux (mettons à la concentration) — le yogin ne peut s'y maintenir sans difficulté et même il lui arrive de glisser bien malgré lui dans la « méditation » ou dans l'« enstase ». C'est pourquoi ces trois derniers exercices yogiques s'appellent d'un nom commun à tous les trois : *samyama* (Vachāspati Miçra, ad Vyāsa, III, 1).

La « concentration » (*dhāranā*, de la racine *dhr*, « tenir serré ») est en fait une *ekāgrāta*, une « fixation en un seul point », mais dont le contenu est strictement notionnel. Autrement dit, la *dhāranā* — et c'est par là qu'elle se distingue de l'*ekāgrāta*, dont le seul but est d'arrêter le flux psycho-mental et de le « fixer en un seul point » — la *dhāranā* réalise cette « fixation » afin de *comprendre*. Voici la définition qu'en donne Patañjali : « fixation de la pensée en un seul point » (*deçabandhaçcittasya dhāranā*; *Yoga-Sūtra*, III, 1). Vyāsa précise que la concentration se fait ordinairement sur « le centre du nombril, dans le lotus du cœur, dans la lumière de la tête (expression courante dans la physiologie mystique indienne), sur la pointe du nez, dans le palais ou dans n'im-

porte quel endroit ou objet extérieur ». Vijñānabhikshu propose au yogin la concentration sur un objet spirituel, et en premier lieu sur son propre *puruṣa*. D'autres textes élargissent encore les possibilités de fixer la pensée en un seul point : ils désignent comme points susceptibles de fixer la pensée soit une « artère » (*sushumnā*), soit un dieu (Indra, Prajapati, Hiranyagarbha). Mais c'est toujours grâce à une pareille fixation de la pensée (*dhāranā*) qu'on prépare la méditation (*dhyaṇa*) sur l'objet que l'on a en vue. Le *dhyaṇa* est défini dans ces termes par Patañjali : « Un courant de pensée unifiée » (*Yoga-Sūtra*, III, 2) et Vyāsa ajoute à cette définition la glose suivante : « Continuum de l'effort mental (*pratyayasyaikatānatā*) pour assimiler l'objet de la méditation, libre de tout autre effort d'assimiler d'autres objets (*pratyayāntarenāparāmrishṭo*). »

Il est inutile de préciser que cette « méditation » yogique diffère du tout au tout de la méditation profane. Tout d'abord, aucun « continuum » mental ne peut acquérir, dans le cadre de l'expérience psycho-mentale normale, la densité et la pureté auxquelles les procédés yogiques nous permettent d'atteindre. En deuxième lieu, la méditation profane s'arrête soit à la forme extérieure des objets sur lesquels on médite, soit à leur valeur, alors que le *dhyaṇa* permet de « pénétrer » les objets, de les « assimiler » magiquement. Voici, à titre d'exemple, la méditation yogique au sujet du « feu » (débutant par la concentration, la *dhāranā*, sur quelques charbons ardents se trouvant devant le yogin) ; non

seulement elle révèle au yogin le phénomène de la combustion et son sens profond, mais elle lui permet en outre : 1° d'identifier le processus physico-chimique qui a lieu dans la braise au processus de combustion qui a lieu au-dedans du corps humain ; 2° d'identifier ce feu-ci au feu du soleil, etc. ; 3° d'unifier les contenus de tous ces feux, afin d'obtenir une vision de l'existence en tant que « feu » ; 4° de pénétrer à l'intérieur de ce processus cosmique, tantôt jusqu'au niveau astral (le soleil), tantôt jusqu'au niveau physiologique (le corps de l'homme), tantôt enfin jusqu'au niveau infinitésimal (« la graine de feu ») ; 5° de réduire tous ces niveaux à une modalité commune à tous, à savoir la *prakṛti* en tant que « feu » ; 6° de « maîtriser » le feu intérieur, grâce au *prānāyāma*, à la suspension de la respiration (respiration = feu vital) ; 7° d'étendre enfin, grâce à une nouvelle « pénétration », cette « maîtrise » à la braise même qu'il a présentement devant lui (car, si le processus de la combustion est identiquement le même d'une limite à l'autre de l'Univers, toute maîtrise partielle de ce processus conduit infailliblement à sa « maîtrise » totale), etc.

En donnant cette description, assez approximative au demeurant, de quelques-uns des exercices ayant trait à la « méditation concernant le feu », nous n'avons guère eu la prétention de mettre à nu le mécanisme du *dhyāna* : nous nous sommes contentés d'en évoquer quelques échantillons. Les exercices qui lui sont les plus spécifiques sont d'ailleurs — et cela n'a rien pour nous étonner —

indescriptibles. Ce qui est particulièrement difficile à expliquer, c'est l'acte de « pénétration » dans l'« essence du feu » : cet acte, il ne faut le concevoir ni sous les espèces de l'imagination poétique ni sous celle d'une intuition de type bergsonien. Ce qui distingue nettement de ces deux élans irrationnels la « méditation » yogique, c'est sa cohérence, l'état de lucidité qui l'accompagne et qui continuellement l'oriente. Le « continuum mental » n'échappe en effet jamais à la volonté du yogin. A aucun moment, ce continuum ne s'enrichit latéralement, par des associations non contrôlées, des analogies, des symboles, etc. La méditation ne cesse à aucun moment d'être un *instrument* de pénétration dans l'essence des choses, c'est-à-dire finalement, un instrument de *prise en possession*, d'« assimilation » du réel¹.

7. LE RÔLE DU « DIEU »

A la différence du Sāṃkhya, le Yoga affirme l'existence d'un Dieu, *Içvara* (litt. « Seigneur »). Ce Dieu n'est, bien entendu, pas créateur (le Cosmos, la vie et l'homme ayant été, comme nous l'avons déjà vu, « créés » par la *prakṛti*, car tous procèdent de la substance primordiale). Mais *Içvara* peut hâter, chez certains hommes, le processus de délivrance ; il aide à parvenir plus vite

1. Comme nous le verrons plus loin, la méditation yogique joue un rôle des plus importants dans les techniques bouddhiques.

au *samādhi*. Le Seigneur dont fait mention Patañjali est plutôt un Dieu des yogins. Ce n'est qu'à un yogin qu'il peut venir en aide, c'est-à-dire à un homme qui a déjà choisi le Yoga. Le rôle d'*Içvara* est, d'ailleurs, assez modeste. Il peut, par exemple, faire que le yogin qui le prend pour objet de sa concentration obtienne le *samādhi*. Selon Patañjali (*Yoga-Sūtra*, II, 45), ce secours divin n'est pas l'effet d'un « désir » ou d'un « sentiment » — car Dieu ne peut avoir ni désirs ni émotions — mais celui d'une « sympathie métaphysique » entre *Içvara* et *purusha*, sympathie qu'explique la correspondance de leurs structures. *Içvara* est un *purusha* libre depuis l'éternité, jamais atteint par les douleurs et les impuretés de l'existence (*Yoga-Sūtra*, I, 24). Vyāsa, commentant ce texte, précise que la différence entre l'« esprit affranchi » et *Içvara* est la suivante : le premier s'est trouvé jadis en relation (même illusoire) avec l'expérience psycho-mentale, tandis qu'*Içvara* a toujours été libre. Dieu ne se laisse attirer ni par les rituels, ni par la dévotion, ni par la foi en sa « grâce » ; mais son « essence » collabore instinctivement pour ainsi dire avec le Soi qui veut s'affranchir par le Yoga.

C'est là plutôt une sympathie d'ordre métaphysique, reliant l'une à l'autre deux entités parentes. On dirait que cette sympathie qu'il montre à l'égard de quelques yogins — c'est-à-dire à l'égard de ces quelques hommes qui cherchent leur délivrance moyennant les techniques yogiques — a épuisé la capacité qu'avait *Içvara* de s'intéresser

au sort des humains. C'est pourquoi ni Patañjali ni Vyāsa ne réussissent à expliquer d'une manière précise l'intervention de Dieu dans la Nature. On se rend compte qu'*Içvara* est entré dans la dialectique Sāmkhya-Yoga en quelque sorte du dehors. Car, on se rappelle que le Sāmkhya affirme (et le Yoga s'approprie cette affirmation) que la substance (*prakṛti*) collabore, par son « instinct téléologique », à la délivrance de l'homme. Ce qui fait que le rôle que joue Dieu dans l'acquisition de cette liberté est dépourvu d'importance, la substance cosmique se chargeant elle-même de délivrer les nombreux Soi (*purushas*) pris dans le rets illusoire de l'existence.

Patañjali, bien qu'ayant introduit dans la dialectique de la doctrine sotériologique Sāmkhya cet élément nouveau et (tout compte fait) parfaitement inutile qu'est *Içvara*, ne lui accorde cependant pas l'importance que lui accorderont les commentateurs tardifs. Ce qui importe en tout premier lieu dans les *Yoga-Sūtra*, c'est la technique ; autrement dit : la volonté et la capacité d'auto-maîtrise et de concentration du yogin. Pourquoi Patañjali a-t-il cependant ressenti le besoin d'y introduire *Içvara* ? Parce que *Içvara* correspondait à une réalité d'ordre expérimental : *Içvara* peut en effet provoquer le *samādhi*, à condition que le yogin pratique l'exercice nommé *içvarapranidhāna*, c'est-à-dire la dévotion à *Içvara* (*Yoga-Sūtra*, II, 45). En se proposant de recueillir et de classifier toutes les techniques yogiques, validées par la « tradition classique », Patañjali

ne pouvait pas négliger toute une série d'expériences que seule la concentration en *Içvara* avait rendu possibles. En d'autres termes : à côté d'une tradition d'un Yoga purement magique, c'est-à-dire ne faisant appel qu'à la volonté et aux forces personnelles de l'ascète, il existait une autre tradition, « mystique », dans laquelle les étapes finales de la pratique Yoga étaient au moins rendues plus faciles grâce à une dévotion — même très raréfiée, très « intellectuelle » — envers un Dieu. D'ailleurs, tel du moins qu'il se présente chez Patañjali et chez Vyāsa, *Içvara* est dépourvu et de la grandeur du Dieu créateur et tout-puissant, et du pathos propre au Dieu dynamique et compassé des diverses mystiques. *Içvara* n'est en somme qu'un archétype du yogin : un Macro-yogin ; très probablement, un patron de certaines sectes yogiques. En effet, Patañjali précise qu'*Içvara* a été le *guru* des sages des époques immémoriales ; car, ajoute-t-il, *Içvara* n'est pas lié par le Temps (*Yoga-Sūtra*, I, 26).

Retenons cependant dès maintenant un détail dont la signification ne se précisera que plus tard : dans une dialectique de la délivrance où il n'était pas nécessaire qu'il figurât, Patañjali introduit un « Dieu » auquel il n'accorde il est vrai qu'un rôle assez modeste : *Içvara* peut faciliter, à qui le prend pour objet de sa concentration, l'obtention du *samādhi*. Mais le *samādhi* — comme nous le verrons — peut être obtenu même sans cette « concentration en *Içvara* ». Le Yoga que pratiquent Bouddha et ses contemporains pourra

fort bien se dispenser de cette « concentration en Dieu ». On peut très facilement imaginer, en effet, un Yoga qui accepterait en tout la dialectique Sāṃkhya et nous n'avons aucun motif de croire qu'un tel Yoga, magique et athée, n'ait pas existé. Patañjali a cependant dû introduire *Içvara* dans le Yoga ; car *Içvara* était pour ainsi dire une donnée expérimentale : les yogins faisaient en effet appel à *Içvara*, bien qu'ils eussent pu se délivrer par l'observance exclusive de la technique Yoga.

On a affaire ici à la polarité magie-mystique que nous apprendrons à mieux connaître, un peu plus tard, sous toutes ses formes, qui sont innombrables. Ce qui est remarquable, c'est le rôle de plus en plus actif qu'*Içvara* parvient à jouer chez les commentateurs tardifs. Vāchaspati Miçra et Vijñāna Bhikshu, par exemple, accordent à *Içvara* une grande importance. Il est vrai que ces deux commentateurs interprètent Patañjali et Vyāsa à la lumière de la spiritualité qui leur est contemporaine. Or, ils vivent à un moment où l'Inde tout entière était imbibée de courants mystiques et dévotionnels. Mais c'est justement cette victoire quasi universelle de la « mystique » qui est des plus significatives lorsqu'il s'agit du Yoga « classique », qui par là s'est éloigné de ce qui le caractérisait à son origine, à savoir de la « magie ». Ainsi, sous les influences conjointes de certaines idées védantiques et de la *bhakti* (dévotion mystique), Vijñāna Bhikshu s'attarde longuement sur « la spéciale grâce de Dieu » (*Yoga-sāra-sam-*

grāha, texte sanscrit, p. 9, 18-19, 45-46). Un autre commentateur, Nilakantha, affirme que Dieu, bien qu'inactif, aide les yogins à la façon d'un aimant (cf. Dasgupta, *Yoga as Philosophy and Religion*, p. 89). Le même auteur accorde à *Içvara* une « volonté » capable de prédestiner les vies des hommes ; car « il force ceux qu'il veut élever à faire de bonnes actions, et ceux qu'il veut anéantir à faire de mauvaises actions » (*ibid.*, p. 88). Que nous sommes loin du rôle modeste que Patañjali assignait à *Içvara*...

8. SAMĀDHI

On se rappelle que les derniers trois « membres du Yoga » (*yoganga*) représentent des « expériences » et des « états » si étroitement liés l'un l'autre qu'on les a appelés d'un seul nom : *samyana*. Réaliser dès lors le *samyana* sur un certain « plan » (*bhūmi*), cela veut dire : y réaliser à la fois la « concentration » (*dhāranā*), la « méditation » (*dhyāna*) et la « stase » (*samādhi*) : ce « plan » ou niveau peut être, par exemple, celui de la matière inerte (la terre, etc.), ou bien celui de la matière incandescente (le « feu », etc.). Le passage de la « concentration » à la « méditation » ne requiert la mise en œuvre d'aucune nouvelle technique. De même, il n'est besoin d'aucun exercice yogique supplémentaire pour réaliser le *samādhi* à partir du moment où le yogin a réussi à se « concentrer »

et à « méditer ». Le *samādhi*¹, l'« en-stasis » yogique, est le résultat final et le couronnement de tous les efforts et exercices spirituels de l'ascète.

Innombrables sont les difficultés qu'il faut surmonter si l'on veut bien comprendre en quoi exactement consiste cette « stase » yogique. Même en laissant de côté les significations latérales que prend le concept *samādhi* dans la littérature bouddhiste, ainsi que dans les espèces « baroques » du Yoga, et qu'on ne prend en considération que le sens et la valeur que lui ont accordés Patañjali et ses commentateurs, les difficultés subsistent. Car, d'une part, le *samādhi* exprime une « expérience » à tous points de vue indescriptible ; d'autre part, cette « expérience enstatique » n'est pas monovalente : ses modalités sont très nombreuses. Essayons, en nous approchant par étapes, de voir à quoi se réfère le *samādhi*. Le mot est employé d'abord dans une acception gnoséologique ; *samādhi* est cet état contemplatif dans lequel la pensée saisit immédiatement la forme de l'objet, sans l'aide des catégories et de l'imagination (*kalpanā*) ; état où l'objet se révèle « en lui-même » (*svarūpa*), dans ce qu'il a d'essentiel, et comme s'il « était vide de lui-même » (*arthamātra-nirbhāsam svarūpaçūnyamiva* ; *Yoga-Sūtra*, III, 3). Vāchaspatil Miçra, commentant ce texte, cite un passage de *Vishnu Purāna* (VI, 7, 90) où il est dit que le yogin qui a cessé de faire usage

1. Les significations du terme *samādhi* sont : union, totalité ; absorption dans, concentration totale de l'esprit ; conjonction. Nous l'avons traduit par en-stasis, stase, conjonction.

de l'« imagination », ne considère plus l'acte et l'objet de la méditation comme distincts l'un de l'autre. Il existe une coïncidence réelle entre la connaissance de l'objet et l'objet de la connaissance ; cet objet ne se présente plus à la conscience dans les relations qui le délimitent et le définissent en tant que phénomène, mais « comme s'il était vide de lui-même ». L'illusion et l'imagination (*kalpanā*) sont ainsi définitivement supprimées par le *samādhi*.

Il ne faut cependant pas considérer cet état yogique comme étant une simple transe hypnotique. La « psychologie » indienne connaît l'hypnose, et elle l'attribue à un état mental de concentration occasionnelle et provisoire (*vikshipta*). Quelques textes du Mahābhārata révèlent la conception populaire indienne concernant la transe hypnotique ; cette transe n'est, d'après cette conception, qu'un barrage automatique du « fleuve de la conscience » et non un *ekāgrata* yogique. Le fait que les Indiens ne confondaient pas toujours l'hypnose avec les trances yogiques ressort nettement, par exemple, d'un passage de Mahābhārata (XIII, 40, 46, 47, 50-51 ; 41, 13, 18). Devaçarman, devant partir en pèlerinage pour l'accomplissement d'un sacrifice, prie son disciple, Vipulā, de protéger sa femme, Ruci, contre le charme d'Indra. Vipulā la regarde alors dans les yeux et Ruci est inconsciente de l'influence magnétique des regards. L'œil de l'opérateur une fois « fixé », son esprit passe dans le corps de Ruci et celle-ci est « pétrifiée comme une

peinture ». Lorsque Indra entre dans la chambre, Ruci voudrait se lever et remplir son devoir d'hôtesse, mais, « ayant été immobilisée et subjuguée » par Vipulā, « il lui fut impossible de faire un mouvement ». Indra parla : « Exhortée par Ananda, dieu de l'Amour, je suis venu pour ton amour, ô toi (femme) au gai sourire ! » Mais Ruci qui voulait lui répondre « se sentit incapable de se lever et de parler » parce que Vipulā « avait subjugué ses sens au moyen des chaînes du yoga » (*babandha yogabandhāiḥ ca tasyāḥ sarvendriyānīśah*) et il lui était devenu impossible de se déplacer (*nirvikāra*, « inaltérable », 41, 3-12). Le processus hypnotique est résumé ainsi : « en joignant (*samyojya*) les rayons de ses yeux à lui aux rayons de ses yeux à elle, il pénétra dans son corps, de même que le vent pénètre à travers les airs » (40, 56-57) ¹. D'autre part, Bhatta Kallata, dans

1. La transe hypnotique est exécutée, certes, avec des moyens yogiques, mais elle n'est pas, en elle-même, une expérience yogique. L'épisode de Vipulā prouve que même dans la littérature populaire, non technique, l'hypnose était connue et décrite avec assez de précision. L'hypnose est expliquée par « la pénétration dans le corps d'autrui », croyance extrêmement archaïque et qui a donné lieu à d'innombrables contes et légendes. Dans le Mahābhārata, XII, 290, 12, le *rishi* Uçanas, maître en yoga, se projette dans le dieu de la richesse, Kubera, et devient ainsi maître de tous les trésors de celui-ci. Un autre épisode (XV, 26, 26-29) nous raconte comment l'ascète Vidura abandonne en mourant son corps appuyé au tronc d'un arbre et pénètre dans le corps de Yudhishira qui assimile ainsi toutes les vertus de l'ascète (cf. Maurice Bloomfield, *On the art of entering another's body, a hindu fiction motif*, p. 9, dans « Proceedings of the American Philosophical Society », Philadelphia, vol. 56, 1914, pp. 1-43). Mais beaucoup plus communs sont les épisodes relatifs à l'entrée dans les cadavres, qui sont, de ce fait, ranimés ; cf. indications dans

son traité *Spanda Kārikā*, décrit les différences qu'il y a entre la transe hypnotique et somnambulique, et le *samādhi*. L'état *vikṛipta* n'est qu'une paralysie, d'origine émotive ou volitive, du flux mental; ce barrage ne doit pas être confondu avec le *samādhi*, qui s'obtient exclusivement par l'*ekāgrata*, c'est-à-dire après que la pluralité des états mentaux a été supprimée (*sarvārthatā*; *Yoga-Sūtra*, III, 11).

Mais plutôt que « connaissance », le *samādhi* est un « état », une modalité enstatique spécifique au Yoga. On verra tout à l'heure que cet « état » rend possible l'auto-révélation du Soi (*puruṣa*), grâce à un acte qui n'est pas constitutif d'une « expérience ». Mais pas n'importe quel *samādhi* révèle le Soi, pas n'importe quelle « stase » rend réelle la délivrance finale. Patañjali et ses commentateurs distinguent plusieurs espèces ou étapes de la concentration suprême. Lorsque le *samādhi* est obtenu à l'aide d'un objet ou d'une idée (c'est-à-dire en fixant la pensée en un point spatial ou dans un idée), la « stase » s'appelle *samprajñāta samādhi*. Lorsque, au contraire, le *samādhi* est obtenu en dehors de toute « relation » (soit d'ordre extérieur, soit d'ordre mental), c'est-à-dire lorsqu'on obtient une « conjonction » dans laquelle n'intervient aucune « altérité », mais qui est simplement une pleine compréhension de l'être, c'est l'*asamprajñāta samādhi* (« stase non différenciée ») que l'on réalise. On a donc affaire à

Penzer-Tawney, *The Ocean of stories*, I, 37; cf. *Le Yoga. Immortalité et liberté*, pp. 156 ss.

deux classes d'« états », nettement différentes : la première série d'états est acquise moyennant la technique yogique de la concentration (*dhāraṇā*) et de la méditation (*dhyaṇā*); la deuxième classe comprend en fait un seul « état », à savoir l'en-stasis non provoquée, le « rapt ». Sans doute, même cet *asamprajñāta samādhi* est toujours dû aux efforts prolongés du yogin. Il n'est pas un don, ni un état de grâce. On ne peut guère y parvenir avant que les espèces de *samādhi* contenues dans la première classe aient été suffisamment éprouvées. Il est le couronnement des innombrables « concentrations » et « méditations » qui l'ont précédé. Mais il vient sans qu'on l'appelle, sans qu'on le provoque, sans que l'on s'y prépare expressément : c'est pourquoi on peut l'appeler un « rapt ».

Évidemment, l'« enstase différenciée », *samprajñāta*, comprend plusieurs étapes. Cela est dû au fait qu'elle est perfectible et qu'elle ne réalise pas un « état » absolu et irréductible. Dans la première étape, la pensée s'identifie à l'objet médité dans « sa totalité essentielle »; car un objet se compose d'une chose, d'une notion et d'un mot, et ces trois « aspects » de sa réalité se trouvent, pendant la méditation, en parfaite coïncidence avec la pensée (*citta*). Cette « identification » s'appelle *savitarkā* (*Yoga-Sūtra*, I, 42), étape imparfaite qu'on doit dépasser si l'on veut réaliser le *nirvītarkā samādhi* (étape « non argumentative »). Vyāsa explique comme suit cette deuxième étape (ad *Yoga-Sūtra*, I, 43) : « *Citta* devient *nirvītarkā* après que la

mémoire cesse de fonctionner, c'est-à-dire après que les associations verbales ou logiques cessent ; au moment où l'objet est vide de nom et de sens ; où la pensée se réfléchit de façon immédiate en épousant la forme de l'objet et en brillant exclusivement avec cet objet en lui-même (*svārūpa*). » Dans cette méditation, la pensée est délivrée de la présence du « moi », car l'acte cognitif (« je connais cet objet » ou « cet objet est à moi ») ne se produit plus ; c'est la pensée qui est (devient) cet objet (*Vāchaspati Miçra*, I, 43). L'objet n'est plus connu par les associations — c'est-à-dire intégré dans la série des représentations antérieures, localisé par des relations extrinsèques (nom, dimension, usage, classe) et pour ainsi dire appauvri par le processus habituel d'abstraction de la pensée profane — il est saisi directement, dans sa nudité existentielle, comme une donnée concrète et irréductible.

Observons que, dans ces étapes, le *samprajñāta samādhi* se révèle être un « état » obtenu grâce à une certaine « connaissance ». La contemplation rend possible l'enstase ; l'enstase, à son tour, permet de pénétrer plus profondément dans la réalité, en provoquant (ou en facilitant) une nouvelle contemplation, un nouvel « état » yogique. Il faut avoir sans cesse présent à la mémoire ce passage de la « connaissance » à l'« état » car, à notre avis, c'est le trait caractéristique du *samādhi* (comme, d'ailleurs, de toute la « méditation » indienne). Dans le *samādhi* a lieu la « rupture de niveau » que l'Inde vise à réaliser, et qui est le

passage paradoxal de l'être au connaître. Cette « expérience » supra-rationnelle, en laquelle la réalité est dominée et assimilée par la connaissance, conduit finalement à la fusion de toutes les modalités de l'être. Que ce soient là le sens profond et la fonction principale du *samādhi*, c'est ce que nous verrons un peu plus loin. Ce sur quoi nous voulons insister pour le moment, c'est que, tant le *savitarkā* que le *nirvitarkā samādhi* sont les « états-connaissances » obtenus par la concentration sur l'unité formelle des « objets ».

Mais cette étape elle-même doit être dépassée si l'on veut pénétrer dans l'essence même des choses. C'est ainsi que le yogin commence la méditation *savicāra* (« réflexive ») ; la pensée ne s'arrête plus à l'aspect extérieur des objets matériels (objets qui sont formés des agrégats d'atomes, de particules physiques, etc.) ; elle connaît, au contraire, directement ces noyaux énergétiques infinitésimaux que les traités *Sāmkhya* et *Yoga* appellent *tanmātras*. Lorsque la pensée s'identifie aux *tanmātras*, sans expérimenter en même temps les « sentiments » que, de par leur nature énergétique, ces *tanmātras* produisent, c'est-à-dire lorsque le yogin les « assimile d'une façon idéale », sans qu'il en résulte un sentiment de souffrance, ou de plaisir, ou de violence, ou de l'inertie, etc., on obtient la méditation *nirvicāra*. La pensée se confond alors avec ces noyaux infinitésimaux d'énergie qui constituent le véritable fondement de l'univers physique. C'est là une plongée réelle dans l'essence même du monde physique, et non seulement dans les

phénomènes qualifiés et individués (Vyāsa et Vāchaspati-Miçra discutent ces étapes dans leurs commentaires à *Yoga-Sūtra*, I, 44, 45).

Les étapes *savitarkā*, *nirvitarkā* et *savicāra* s'appellent *bijasamādhi* (« *samādhi* avec semence », avec support), tandis que le *nirvicāra samādhi* s'appelle *nirbija samādhi* (« sans semence », sans support). Cet « état » est une « concentration inconsciente de l'objet » (Vyāsa, ad *Yoga-Sūtra*, I, 2). C'est de ce moment-là que se manifeste « la faculté de la connaissance absolue » (*rtambharāprajñā*; *Yoga-Sūtra*, I, 48). On aurait tort de considérer cette « concentration inconsciente de l'objet » — alors que « rien ne devient objet réel de la connaissance » — comme étant une simple transe où la conscience serait vidée de son contenu. Le *nirbija samādhi* n'est pas en effet le « vide absolu ». L'« état » et la « connaissance » que ce terme exprime à la fois se réfèrent à l'absence totale des objets de la conscience, nullement à une conscience vidée d'une manière absolue. Car la conscience est, au contraire, remplie, à ce moment-là, jusqu'à la saturation par une intuition directe et totale de l'être. La « faculté de connaître absolument » n'est rien d'autre en effet que cette découverte de la plénitude ontologique, où l'être et le connaître ne se sont pas encore disjoints l'un de l'autre. Fixée dans le *samādhi*, la conscience (*cit*) peut avoir maintenant la révélation immédiate du Soi (*puruṣa*). Du seul fait que cette contemplation (qui est en fait une « participation ») est là, la douleur de l'existence est abolie (Vijñāna Bhikṣhu, *Yoga-sāra-samgrāha*, éd. G. Jha,

p. 5). Il existe encore deux stades supérieurs : 1^o l'*ānāndanugata*, obtenu en méditant sur le bonheur dont l'éternelle luminosité et autoconscience du *sattva* est la manifestation, et 2^o l'*āsmītanugata*, à quoi l'on parvient au moment où l'intellect (*buddhi*), complètement isolé du monde extérieur, ne reflète que le *puruṣa*. On verra tout à l'heure quelles sont les implications de cette « réflexion » du Soi ; elles ne sont pas d'ordre exclusivement enstatique, car elles mettent en cause le régime ontologique de l'homme, dans sa totalité.

Mais, avant de nous attaquer aux problèmes que pose l'*asamprajñāta samādhi*, regardons de plus près les résultats des autres espèces de *samādhi*. Les seuls résultats qui peuvent intéresser le yogin en sont, évidemment, les résultats d'ordre pratique, à savoir : la pénétration dans les régions qui sont inaccessibles à l'expérience normale, la prise en possession des zones de la conscience et des secteurs de la réalité qui jusque-là sont restés pour ainsi dire invulnérables. C'est lorsqu'il est arrivé à ce stade précis de sa discipline méditative, que le yogin acquiert ces « pouvoirs miraculeux » (*śiddhi*) auxquels est dédié le livre III des *Yoga-Sūtra*, à partir de la *sūtra* 16. En se « concentrant », en « méditant » et en réalisant le *samādhi* à l'égard d'un certain objet ou de toute une classe d'objets, autrement dit : en pratiquant le *samyama*¹, le

1. Rappelons que *samyama* désigne les dernières étapes de la technique yogique, à savoir : la concentration (*dhāraṇā*), la « méditation » (*dhyāna*) et *samādhi*.

yogin acquiert certains « pouvoirs » occultes concernant le ou les « objets » expérimentés.

Ainsi, par exemple, en exerçant le *samyama* sur la distinction de l'« objet » et de l'« idée », le yogin connaît les « sons » de toutes les créatures (*Yoga-Sūtra*, III, 19). En pratiquant le *samyama* à l'égard des résidus subconscients (*samskāras*), il connaît ses existences précédentes (III, 18). Par le *samyama* exercé à l'égard des « notions » (*pratyaya*), le yogin connaît les « états mentaux » des autres hommes (III, 19). « Mais cette connaissance des états mentaux n'implique pas la connaissance des objets qui les ont produits, ces derniers n'étant pas en liaison directe avec la pensée du yogin. Il connaît l'émotion mentale de l'amour, mais il ne connaît pas l'objet de l'amour » (Vyāsa, *ibid.*). Le *samyama* désigne — nous venons de le rappeler — les derniers trois « membres du yoga » : le *dhāranā*, le *dhyāna* et le *samādhi*. Le yogin commence par se concentrer sur un « objet », sur une « idée » ; soit, par exemple, sur les résidus subconscients (*samskāras*). Lorsqu'il a réussi à obtenir l'*ekāgratā* concernant ces résidus, il commence à les « méditer », c'est-à-dire à se les assimiler magiquement, à se les approprier. Le *dhyāna*, la méditation, rend possible le *samprajñāta samādhi*, en l'espèce le *bija samādhi*, le *samādhi* avec support (dans le cas présent, les supports sont, évidemment, les résidus subconscients eux-mêmes). Par l'enstase yogique réalisée à partir de ces résidus, on obtient non seulement de comprendre et d'assimiler magiquement ces résidus (ce que le *dhāranā* et le *dhyāna*

avaient déjà permis d'obtenir), mais aussi de transmuter la « connaissance » elle-même en « possession ». Le *samādhi* a pour résultat d'identifier sans cesse celui qui médite à ce qu'il médite. Il va de soi qu'en comprenant ces résidus subconscients au point de devenir ces résidus eux-mêmes, le yogin les connaît, non seulement en tant que résidus, mais en les replaçant dans l'ensemble dont ils s'étaient détachés ; bref, il peut revivre idéalement (c'est-à-dire sans en avoir l'« expérience ») ses existences antérieures.

Ou, pour rappeler l'autre exemple (*Yoga-Sūtra*, III, 19) : grâce au *samyama* concernant les « notions », le yogin réalise l'infinie série tout entière des « états psycho-mentaux » des autres hommes ; car, dès lors qu'il « maîtrise du dedans » une notion, le yogin voit comme sur un écran tous les « états de conscience » que cette notion est susceptible d'éveiller dans l'âme des autres hommes. Il voit une infinité de situations que cette notion peut engendrer, car non seulement il s'est assimilé le contenu de la « notion », mais il a pénétré en outre, dans son dynamisme intérieur, il a fait sienne la destinée humaine de la notion, etc. Certains de ces pouvoirs sont encore plus miraculeux. Patañjali fait mention, dans sa liste des *siddhi*, de tous les « pouvoirs » légendaires qui obsèdent, avec une intensité égale, la mythologie, le folklore et la métaphysique de l'Inde. A la différence des textes folkloriques, Patañjali nous donne à leurs sujets quelques — très sommaires — éclaircissements. Ainsi, par exemple, en voulant expliquer pour-

quoi le *samyama* concernant la forme du corps peut rendre invisible celui qui le pratique, Patañjali dit que le *samyama* rend le corps imperceptible aux autres hommes, et « un contact direct avec la lumière des yeux n'existant plus, le corps disparaît » (*Yoga-Sūtra*, III, 20). C'est là l'explication que donne Patañjali des disparitions et des apparitions des yogins, miracle mentionné par une infinité de textes religieux, alchimiques et folkloriques indiens. Voici le commentaire de Vāchaspati-Miçra (*ibid.*) : « Le corps est formé de cinq essences (*tattva*). Il devient un objet perceptible par l'œil grâce au fait qu'il possède une forme (*rūpa*, qui signifie aussi « couleur »). C'est par cette *rūpa* que le corps et sa forme deviennent les objets de la perception. Lorsque le yogin exerce le *samyama* sur la forme du corps, il détruit la perceptibilité de la couleur (*rūpa*) qui est la cause de la perception du corps. Aussi, lorsque la possibilité de la perception est suspendue, le yogin devient invisible. La lumière engendrée dans l'œil d'une autre personne, ne vient plus en contact avec le corps qui a disparu. En d'autres termes, le corps du yogin n'est objet de connaissance pour aucun autre homme. Le yogin disparaît lorsqu'il désire n'être vu par personne. » Ce texte de Vāchaspati-Miçra essaie d'expliquer un phénomène yogique par la théorie de la perception, sans avoir recours au miracle. Du reste, la tendance générale des textes yogiques d'une certaine importance est d'expliquer tout phénomène métapsychique et occulte à travers les « pouvoirs » acquis par le

pratiquant et d'exclure toute intervention surnaturelle.

Patañjali mentionne aussi les autres « pouvoirs » qu'on obtient par le *samyama*, tels le pouvoir de connaître le moment de la mort (*Yoga-Sūtra*, III, 21), ou des pouvoirs physiques extraordinaires (III, 23), ou la connaissance des choses « subtiles » (III, 24), etc. En pratiquant le *samyama* à l'égard de la lune on obtient la connaissance du système solaire (III, 26) ; à l'égard du plexus du nombril (*nābhicakra*), la connaissance du système du corps (III, 28), à l'égard de la cavité du cou (*kanthakupe*), la disparition de la faim et de la soif (III, 29), à l'égard du cœur, la connaissance de l'esprit (III, 33). « Quoi que le yogin désire connaître, il doit accomplir le *samyama* par rapport à cet objet » (Vāchaspati-Miçra, ad *Yoga-Sūtra*, III, 30). Cette « connaissance » obtenue au moyen des techniques *samyama* est de fait une possession, une assimilation des réalités sur lesquelles le yogin médite. Tout ce qui est « médité », est — de par la vertu magique de la méditation — assimilé, possédé¹. Il n'est pas difficile de comprendre que les profanes aient depuis tout temps confondu

1. Bhoja (ad *Yoga-Sūtra*, III, 44) donne la liste suivante des huit « grands pouvoirs » (*mahāsiddhi*) du yogin : 1. *animan* (rapetissement), c'est-à-dire le pouvoir de devenir infime comme les atomes ; 2. *laghiman* (légèreté), pouvoir de devenir aussi léger que la laine ; 3. *gariman* (poids) ; 4. *mahiman* (illimitabilité), pouvoir de toucher n'importe quel objet à n'importe quelle distance (par exemple de toucher la lune, etc.) ; 5. *prākāmya* (volonté irrésistible) ; 6. *īçṭva* (suprématie sur le corps et le *manas*) ; 7. *vaçīva* (domination sur les éléments) ; 8. *kāmāva-sāyīva* (accomplissement des désirs).

ces « pouvoirs » (*siddhi*) avec la vocation du yoga. Un yogin a toujours été considéré dans l'Inde comme un *mahāsiddha*, un possesseur de « pouvoirs occultes », un « magicien ». Que cette opinion profane ne soit pas complètement erronée, c'est ce que nous fait voir toute l'histoire spirituelle de l'Inde, où le « magicien » a toujours joué un rôle important. L'Inde n'a jamais pu oublier que l'homme peut devenir, dans certaines circonstances, « homme-dieu ». Elle n'a jamais pu accepter l'actuelle condition humaine, faite de souffrance, d'impuissance et de précarité. Elle a toujours cru qu'il y avait des « hommes-dieux », des « magiciens », car elle a toujours eu devant elle l'exemple des yogins. Que tous ces « hommes-dieux » et « magiciens » aient voulu dépasser la condition humaine, cela était l'évidence même. Mais très peu d'entre eux réussissaient à dépasser la condition du *siddha*, la condition du « magicien ». Autrement dit : très peu nombreux étaient ceux qui réussissaient à résister à la deuxième tentation, à la tentation de la magie.

On se rappelle en effet que dans la conception de l'Inde, le renoncement a une valeur positive. Celui qui renonce se sent par là non pas amoindri, mais au contraire enrichi : car la force qu'il obtient en renonçant à un quelconque plaisir dépasse de loin le plaisir auquel il avait renoncé. Grâce au renoncement, à l'ascèse (*tapas*), les hommes, les démons, ou les dieux peuvent devenir puissants au point de devenir menaçants pour l'économie de l'univers tout entier. Dans les mythes, les légendes et les contes, les épisodes sont très nombreux où

le personnage principal est un homme ou un démon qui, grâce au pouvoir magique qu'ils ont obtenu moyennant leur « renoncement », troublent jusqu'au repos d'un Brahma ou d'un Vishnu. Mais, évidemment, aussitôt que l'ascète accepte de faire usage des forces magiques acquises au moyen de ses refrènements, aussitôt la possibilité qu'il avait d'acquérir de nouvelles forces disparaît. Celui qui renonce à la vie profane finit par se trouver riche en forces magiques ; mais celui qui succombe à la tentation de faire usage de ces forces magiques reste finalement un simple « magicien » auquel le pouvoir de se dépasser fait défaut. Seuls un nouveau renoncement et une lutte victorieuse contre la tentation de la magie, amènent avec eux un nouvel enrichissement spirituel de l'ascète. Selon Patañjali, et selon toute la tradition du Yoga classique — pour ne rien dire de la métaphysique védāntine, qui méprise tout « pouvoir » — le yogin se sert des innombrables *siddhi* en vue de recouvrer la liberté suprême, l'*asamprajñāta samādhi*, nullement pour obtenir la maîtrise, — fragmentaire et provisoire, au demeurant — des éléments. Car, selon Patañjali, c'est le *samādhi* et non pas les « pouvoirs occultes » qui représente la vraie « maîtrise ».

Entre les divers « stades » du *samprajñāta samādhi*, il y a une continuelle oscillation, due non pas à l'instabilité de la pensée, mais à la liaison intime, organique qui existe entre ces « stades ». Le yogin passe de l'un à l'autre, sa conscience disciplinée et purifiée s'exerçant tour à tour dans diverses varié-

tés de contemplation. Lorsque la pensée devient définitivement immobile, lorsque l'oscillation même entre les modalités de la méditation ne trouble plus le *citta*, on réalise l'*asamprañāta samādhi*. L'enstase de la vacuité totale, sans contenu sensoriel et sans structure intellectuelle, état inconditionné qui n'est plus « expérience » (car il n'existe plus là de relation entre la conscience et le monde) mais « révélation ». L'intellect (*buddhi*) ayant accompli sa mission, se retire, en se détachant du *purusha*, et se réintègre dans la *prakṛti*. Le Soi demeure libre, autonome, en se contemplant lui-même. La conscience est supprimée ; c'est-à-dire qu'elle ne fonctionne plus, ses éléments constitutifs se résorbant dans la substance primordiale. Le yogin atteint à la délivrance : tel un mort, il n'a plus aucune relation avec le monde ; c'est un « mort dans la vie ».

Voilà quelle serait la situation du yogin dans l'*asamprañāta samādhi*, aussi longtemps qu'on le regarderait de dehors, en le jugeant du point de vue de la dialectique de la délivrance et des rapports du Soi à la substance, telle que cette dialectique a été élaborée par le Sāṃkhya. En réalité, si l'on tient compte de l'« expérience » des divers *samādhis*, la situation du yogin est plus paradoxale et infiniment plus grandiose que cela. Regardons en effet de plus près ce que cela veut dire : « réflexion » du *purusha*. En cet acte de concentration suprême, la « connaissance » équivaut à une « appropriation ». Car la révélation sans intermédiaire du *purusha* est en même temps la découverte expéri-

mentale d'une modalité ontologique inaccessible au profane. Ce moment, on ne peut que difficilement le concevoir autrement que comme un paradoxe ; car on ne saurait plus, une fois arrivé là, préciser de quelque manière que ce fût, dans quelle mesure on peut encore parler de la contemplation du Soi ou d'une transformation ontologique de l'homme. La simple « réflexion » du *purusha* est davantage qu'un acte de connaissance mystique, puisqu'elle permet au *purusha* d'avoir la « maîtrise » de soi-même. Le yogin prend possession de soi-même moyennant une « stase non différenciée », dont l'unique contenu est l'être. Nous trahirions le paradoxe indien si nous réduisions cette « prise en possession » à une simple « connaissance de soi-même », quelque profonde et absolue que fût cette dernière. La « prise en possession de soi-même » modifie en effet radicalement le régime ontologique de l'homme. La « découverte de soi-même », l'auto-réflexion du *purusha* entraîne une « rupture de niveau » à l'échelle cosmique : à la suite de son surgissement, les modalités du réel sont abolies, l'être (*purusha*) coïncide avec le non-être (« l'homme » proprement dit), la connaissance se voit transformée en « maîtrise » magique, grâce à l'absorption intégrale du connu par le connaissant. Et comme, cette fois-ci, l'objet de la connaissance est l'Être pur, dépouillé de toute forme et de tout attribut, c'est à l'assimilation de l'Être pur que conduit le *samādhi*. L'autorévélation du *purusha* équivaut ainsi à une prise de possession de l'Être dans toute sa plénitude. Dans l'*asamprañāta*

samādhi, le yogin est effectivement l'Être tout entier.

Évidemment, sa situation est paradoxale : car il est en vie, et pourtant délivré ; il a un corps et cependant il se connaît et de ce fait est le *purusha* ; il vit dans la durée, et participe en même temps à l'immortalité ; coïncide enfin avec l'Être tout entier, bien qu'il n'en soit qu'un fragment, etc. Mais c'est à réaliser cette situation paradoxale que tend la spiritualité indienne, dès ses débuts. Que sont-ils d'autre ces « hommes-dieux » dont nous parlions plus haut, sinon le « lieu géométrique » où le divin et l'humain viennent coïncider, ainsi que l'être et le non-être, l'éternité et la mort, le Tout et la partie ? Et, davantage peut-être que d'autres civilisations, l'Inde a toujours vécu sous le signe des « hommes-dieux ».

9. QUELQUES REMARQUES

Récapitulons les étapes de ce long et difficile itinéraire proposé par Patañjali. Son but est, dès le premier abord, bien précis : affranchir l'homme de sa condition humaine, conquérir la liberté absolue, réaliser l'inconditionné. La méthode comporte des techniques multiples (physiologiques, mentales, mystiques), mais elles ont toutes un trait commun : leur caractère anti-profane, disons plutôt : anti-humain. Le profane vit en société, se marie, fonde une famille ; le Yoga prescrit la solitude et la chasteté absolues. Le profane est

« possédé » par sa propre vie ; le yogin refuse de se « laisser vivre » ; au mouvement continu il oppose sa position statique, l'immobilité de l'*āsana* ; à la respiration agitée, arythmique, multiforme, il oppose le *prānāyāma* et songe même à aboutir à la rétention totale du souffle ; au flux chaotique de la vie psycho-mentale, il répond par la « fixation de la pensée en un seul point », premier pas vers la rétraction définitive du monde phénoménal qu'obtiendra le *pratyāhāra*. Toutes les techniques yogiques invitent au même geste : faire exactement le contraire de ce que la nature humaine vous force à faire. De l'isolement et la chasteté au *samyama*, il n'y a pas de solution de continuité. L'orientation reste toujours la même : réagir contre l'inclination « normale », « profane », en dernier lieu, « humaine ».

Cette opposition totale à la vie n'est pas nouvelle, ni dans l'Inde ni ailleurs ; on y reconnaît aisément la polarité archaïque et universelle entre le sacré et le profane. Depuis toujours, le sacré a été quelque chose de « totalement autre » que le profane. Et, jugé d'après ce critère, le Yoga de Patañjali, comme tous les autres Yogas, garde une valeur religieuse. L'homme qui refuse sa propre condition et réagit sciemment contre elle, en s'efforçant de l'abolir, est un homme assoiffé d'inconditionné, de liberté, de « pouvoir » ; en un mot, d'une des innombrables modalités du sacré. Ce « renversement de toutes les valeurs humaines », que poursuit le yogin, est validé d'ailleurs par une longue tradition indienne ; car, dans la perspec-

tive védique, le monde des dieux est exactement le contraire du nôtre (la main droite du dieu correspond à la main gauche de l'homme, un objet cassé ici-bas reste un objet intact dans l'au-delà, etc.). Par le refus qu'il oppose à la vie le yogin imite un modèle transcendant : *Içvara*. Et, même si le rôle que joue ce Dieu dans la lutte pour l'affranchissement s'avère assez médiocre, cette imitation d'une modalité transcendante garde sa valeur religieuse.

Remarquons que c'est par étapes que le yogin se désolidarise de la vie. Il commence par supprimer les habitudes vitales les moins essentielles : les commodités, les distractions, la vaine perte de temps, la dispersion de ses forces mentales, etc. Il cherche ensuite à *unifier* les plus importantes fonctions de la vie : la respiration, la conscience. Discipliner son souffle, le rythmer, le réduire à une seule modalité — celle du sommeil profond — équivaut à l'unification de toutes les variétés respiratoires. L'*ekāgrata* poursuit, sur le plan de la vie psycho-mentale, le même but : fixer le flux de la conscience, réaliser un continuum psychique sans aucune fissure, « unifier » la pensée. Même la plus élémentaire des techniques yogiques, *āsana*, propose une fin similaire : car si jamais on arrive à prendre conscience de la « totalité » de son corps, senti comme « unité », on ne peut le faire qu'en expérimentant une de ces postures hiératiques. La simplification extrême de la vie, le calme, la sérénité, la position corporelle statique, la rythmisation de la respiration, la concentration en un seul

point, etc., tous ces exercices poursuivent le même but, qui est d'abolir la multiplicité et la fragmentation, de réintégrer, d'unifier, de totaliser.

C'est dire combien le yogin, se retirant de la vie humaine profane, en retrouve une autre, plus profonde, plus vraie — parce que « rythmée » —, la vie même du Cosmos. En effet, on peut parler des premières étapes yogiques comme d'un effort vers la « cosmisation » de l'homme. Transformer le chaos de la vie bio-mentale profane en un Cosmos, on devine cette ambition dans toutes les techniques psycho-physiologiques, de l'*āsana* jusqu'à l'*ekāgrata*. Nous avons montré ailleurs (*Cosmical homology and Yoga*, « Journal of the Indian Society of Oriental Art », juin-décembre 1937, p. 188-203), qu'une bonne quantité de pratiques yogiques et tantriques s'explique par le but d'homologuer le corps et la vie de l'homme avec les astres et les rythmes cosmiques, en premier lieu avec la lune et le soleil. On ne peut pas obtenir la libération finale sans connaître une étape préalable de « cosmisation » ; on ne peut pas passer directement du chaos à la Liberté. La phase intermédiaire est le « Cosmos », c'est-à-dire la réalisation du rythme sur tous les plans de la vie bio-mentale. Or ce rythme nous est indiqué dans la structure de l'Univers même, par le rôle « unifiant » qu'y jouent les astres, et spécialement la lune. (Car c'est la lune qui mesure le temps et intègre dans le même ensemble une infinité de réalités hétérogènes.) Une bonne partie de la physiologie mystique indienne est

fondée sur l'identification des « soleils » et des « lunes » dans le corps humain.

Certes, cette « cosmisation » n'est qu'une phase intermédiaire, que Patañjali indique à peine, mais qui est d'une exceptionnelle importance dans les autres écoles mystiques indiennes. Obtenue après l'« unification », la « cosmisation » continue le même processus : refaire l'homme en d'autres proportions, gigantesques, lui garantir des expériences macranthropiques. Mais ce macranthropos ne peut avoir lui non plus, qu'une existence provisoire. Car le but ultime ne sera atteint que lorsque le yogin réussira à se « retirer » vers son propre centre et à se désolidariser complètement du Cosmos, devenant imperméable aux expériences, inconditionné et autonome. Ce « retirement » final équivaut à une rupture de niveau, à un acte de réelle transcendance. Le *samādhi*, avec toutes ses équivalences tantriques, est par sa nature même un « état » paradoxal, car il vide et en même temps remplit à satiété l'être et la pensée.

Remarquons que les plus importantes expériences yogiques et tantriques réalisent un paradoxe semblable. Dans le *prānāyāma*, la vie coexiste avec la rétention du souffle (qui est, en effet, la contradiction flagrante de la vie) ; dans l'expérience tantrique fondamentale (l'« arrêt du semen ») la « vie » coïncide avec la « mort », l'« acte » redevient « virtualité ». Évidemment, le paradoxe s'avère impliqué dans la fonction même du rituel indien (comme, du reste, dans tout autre rituel) ; car, par la magie du cérémonial, un objet quelconque

incorpore la divinité, un « fragment » (dans le cas du sacrifice védique, la brique de l'autel) coïncide avec le « Tout » (le Dieu Prajāpati), le Non-Être avec l'Être. Considéré de ce point de vue (de la phénoménologie du paradoxe), le *samādhi* se situe sur une ligne bien connue dans l'histoire des religions et des mystiques : celle de la coïncidence des contraires. Il est vrai que cette fois la coïncidence n'est pas seulement symbolique, mais concrète, expérimentale. Par le *samādhi*, le yogin transcende les contraires et réunit, dans une expérience unique le vide et le trop-plein, la vie et la mort, l'être et le non-être. Il y a plus : le *samādhi*, comme tous les états paradoxaux, équivaut à une réintégration des différentes modalités du réel en une seule modalité : la plénitude non différenciée d'avant la Création, l'unité primordiale. Le yogin qui atteint à l'*asamprañāta samādhi*, réalise également un rêve, qui obsède l'esprit humain dès les débuts de son « histoire » : coïncider avec le Tout, recouvrer l'Unité, refaire la non-dualité initiale, abolir le Temps et la Création (*i. e.* la multiplicité et l'hétérogénéité cosmiques) ; abolir en particulier la bipartition du réel en objet-sujet.

On se tromperait grossièrement en considérant cette suprême réintégration comme une simple régression dans l'indistinct primordial. Le Yoga débouche sur le plan du paradoxe et non pas sur une banale et facile extinction de la conscience. L'Inde connaissait depuis des temps immémoriaux les multiples « transes » et « extases », obtenues par les narcotiques et tous les autres moyens de vidage

de la conscience. On n'a pas le droit d'intégrer le *samādhi* parmi ces innombrables espèces d'évasion spirituelle. La délivrance n'est pas assimilable au « sommeil profond » de l'existence prénatale, même si, apparemment, le recouvrement de la totalité obtenue par l'enstase indifférenciée ressemble à la béatitude de la préconscience fœtale de l'être humain. Il faut toujours tenir compte de ce fait, qui est capital : le yogin travaille sur tous les niveaux de la conscience et du subconscient en vue de s'ouvrir la voie vers le transconscient (la connaissance-possession du Soi, du *purusha*). Il pénètre dans le « sommeil profond » et dans le « quatrième état » (*turīya*, l'état cataleptique) avec une extrême lucidité, il ne sombre pas dans l'autohypnose. L'importance accordée par tous les auteurs aux états yogiques de surconscience nous indique que la réintégration finale se fait en *cette* direction, et non pas dans une « transe » plus ou moins profonde. Autrement dit, le recouvrement par le *samādhi* de la non-dualité initiale apporte cet élément nouveau par rapport à la situation primordiale (celle qui existait avant la bipartition du réel en objet-sujet) : la *connaissance* de l'unité et de la béatitude. Il y a « retour à l'origine », mais avec cette différence que le « délivré dans la vie » recouvre la situation originare enrichie des dimensions de la *liberté* et de la *conscience*. En d'autres termes, il ne récupère pas, automatiquement, une situation « donnée », mais réintègre la plénitude originare après avoir instauré ce mode d'être inédit et paradoxal : la *conscience de la liberté*, qui

n'existe nulle part dans le Cosmos, ni aux niveaux de la vie, ni aux niveaux de la « divinité mythologique » (les dieux, *deva*), qui n'existe que chez l'Être suprême.

C'est ici qu'on apprécie mieux le caractère initiatique du Yoga ; car dans l'initiation aussi on « meurt » pour « renaître », mais cette nouvelle naissance ne répète pas la « naissance naturelle » ; le néophyte ne retrouve pas le monde profane auquel il venait de mourir durant l'initiation, mais un monde sacré, qui correspond à un nouveau mode d'être, *inaccessible au niveau « naturel » (profane) de l'existence*.

Le Yoga et l'hindouisme

1. L'INTÉRIORISATION RITUELLE

Dans les chapitres précédents, nous avons exposé les doctrines et les techniques yogiques, telles qu'on les trouve coordonnées et formulées dans les *Yoga-Sūtra* de Patañjali et de ses commentateurs. Mais, pour délimiter exactement la place que Patañjali occupe dans ce que l'on pourrait appeler « l'histoire des techniques méditatives indiennes », nous avons à chaque pas été obligé de faire allusion à d'autres espèces — « baroques », populaires — de Yoga, faisant face au Yoga « classique » de notre auteur. Mieux : il nous est même arrivé plusieurs fois de faire entrer l'ensemble des pratiques Yoga dans la problématique générale de la spiritualité indienne. A l'encontre des autres *darçanas*, le *yogadarçana* n'est pas exclusivement un « système de philosophie » : transgressant les limites que les exigences de rigueur strictement philosophique lui auraient assignées s'il avait été un « système » au sens strict du mot, le *yogadarçana* déteint, si l'on peut dire,

sur un très grand nombre de pratiques, de croyances et d'aspirations pan-indiennes. Le Yoga est partout présent, tant dans la tradition orale indienne, que dans la littérature sanscrite et vernaculaire. Évidemment, ce Yoga « partout présent » — le plus souvent sous forme de clichés traditionnels — n'est pas, d'ordinaire, le Yoga classique, systématique, de Patañjali, mais presque toujours un Yoga populaire et protéique. On peut dire que le Yoga est une dimension spécifique de la spiritualité indienne. Le fait que — sous des aspects infiniment variés — il soit partout présent, prouve à lui seul que cette technique mystique est une création autochtone de l'Inde.

Nous nous proposons d'exposer, dans les chapitres qui suivent, quelques-unes — les plus importantes — des variétés populaires du Yoga, pour voir justement si et dans quelle mesure elles se correspondent réciproquement ou se distinguent du *yogadarçana* de Patañjali et de ses commentateurs. Il n'est certes pas question de donner ici un exposé historique des idées et pratiques yogiques. Cet exposé historique, nous avons essayé de l'écrire dans notre livre *Le Yoga, Immortalité et Liberté* (1954). Nous nous contenterons d'en tracer ici les grandes lignes et de faire mention de quelques-uns des documents importants, relatifs à la polyvalence des techniques yogiques.

Dès l'abord, un problème : quelle est la position du Yoga par rapport à l'hindouisme ? On rencontre un peu partout dans l'histoire (et surtout dans l'histoire récente) de la spiritualité indienne, les

pratiques et les philosophomena yogiques. Mais il suffit de jeter un rapide coup d'œil sur la religion védique pour se rendre compte que le Yoga, s'il n'en est pas tout à fait absent, n'y est présent que sous une forme rudimentaire et d'intérêt médiocre. Évidemment, ce que l'on nomme hindouisme est davantage qu'une forme évoluée de la religiosité védique. Dans la grande synthèse hindouiste peuvent être identifiés d'innombrables éléments extra-brahmaniques et extra-âryens, qui ont fini par éclipser, en même temps que le panthéon védique, les formes védiques de la religiosité. Mais, tout au long de son histoire millénaire, l'hindouisme n'entend point renoncer à cette méthode, qui lui est spécifique, et qui consiste à homologuer à des schémas ou à des valeurs brahmaniques tout élément extra-brahmanique qu'il veut assimiler. Rien d'étranger ne saurait y pénétrer, avant qu'il ne se soit acquis (ou qu'on ne lui ait accordé) une signification brahmanique, quelque artificielle et impropre qu'elle soit. Un dieu local n'est intégré au panthéon indien qu'au moment où il se trouve (ou bien qu'on lui trouve), pour ancêtre mythique, un des grands dieux védiques. Un rituel extra-brahmanique n'est validé qu'à partir du moment où il est homologué au « sacrifice » védique. Rien n'est accepté au sein de l'hindouisme (que ce soit un endroit de culte, une coutume, un mythe, etc.) avant qu'on ne lui ait trouvé une ressemblance quelconque avec les formes de la religiosité brahmanique. N'est accepté dans l'hindouisme que ce qui peut être *absorbé, assimilé*

par l'hindouisme. Insensiblement, d'homologation en homologation et d'assimilation en assimilation, la religion de l'Inde aryenne arrive à changer complètement de figure : le védisme se transforme en brahmanisme ; celui-ci se transforme, à son tour, au moyen âge, en ce qu'on a pris l'habitude de nommer — d'un terme très approximatif — « hindouisme », et où se donnent rendez-vous tous les courants mystiques sectaires, ainsi que tous les cultes populaires. Mais c'est sous le signe de l'orthodoxie que la synthèse de ces éléments hétérogènes y a été obtenue. Aucune assimilation n'y a eu lieu qui n'ait été préalablement validée, dont l'objet n'ait été d'abord homologué, de bien des manières, aux valeurs traditionnelles. Que cette « victoire » de l'orthodoxie sert en réalité à camoufler une impressionnante série de batailles perdues, à la suite de quoi la tradition védique-brahmanique réussit à conserver son prestige et ses formules mais perd son contenu — c'est ce que nous verrons un peu plus loin. Ce qui nous importe le plus pour le moment, c'est cette constante qu'est l'homologation des valeurs hétérodoxes aux valeurs orthodoxes, homologation qui représente, pour une forme religieuse extra-brahmanique, le seul moyen d'obtenir droit de cité dans le brahmanisme et, plus tard, dans l'hindouisme.

Les pratiques yogiques devaient, à leur tour, se servir du même moyen, emprunter le même itinéraire. Introuvables dans les textes védiques¹, on

1. Introuvables, bien entendu, en tant que discipline méditative élaborée, bien coordonnée. Car on peut trouver dans

les trouve cependant dans l'hindouisme. Et elles y ont un prestige que seuls ont encore les philosophes dont le sujet est l'identité d'*ātman* et de *Brahman*. Ce prestige, elles ne pouvaient l'acquiescer si elles n'avaient pas été, préalablement, acceptées par le brahmanisme, par l'orthodoxie. Cette acceptation ne pouvait avoir lieu, comme nous venons de le voir, qu'à la suite d'une homologation de « l'objet à accepter » à l'une des valeurs fondamentales de l'orthodoxie. Dans le cas du Yoga — qui est, en tout premier lieu, *pratique* ascétique — la seule valeur orthodoxe à laquelle le Yoga (c'est-à-dire l'ensemble des disciplines physiologiques et méditatives qui le composaient) pouvait être homologué était le *sacrifice*. D'une part, parce que le sacrifice était un acte aboutissant à la conquête de la réalité, un acte magique ; d'autre part, parce que dans l'économie même du sacrifice védique, un élément nouveau était intervenu, à savoir l'« intériorisation rituelle », l'expérience mystique de certains gestes et actes qui auparavant avaient été des simples gestes et actes concrets. La technique yogique acquiert droit de cité dans le brahmanisme par une interprétation *proprio modo* du sacrifice védique ; c'est-à-dire en décrétant que certaines pratiques spécifiques (comme, par exemple, la discipline de la respiration) sont une « intériorisation rituelle ». Il reste à voir si cette « intériorisation » n'est pas elle-

certaines textes védiques des rudiments d'ascèse et même certains pressentiments des techniques yogiques ; cf. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis*.

même due à l'action des éléments non-brahmaniques ; autrement dit, si — vers la fin de la période védique — on ne peut déceler une tendance vers l'« expérience mystique » du sacrifice, tendance qui nous conduira aux Upanishads et à la dévotion religieuse ayant pour objet une divinité personnelle (*bhakti*).

Rappelons-nous l'extrême importance du sacrifice dans la religion védique. Il y est tout-puissant. Les dieux eux-mêmes subsistent grâce aux offrandes rituelles. « C'est le sacrifice, ô Indra, qui t'a rendu si puissant... C'est le culte qui a aidé ta foudre lorsque tu pourfendis le dragon » (*Rig Veda*, III, 32, 12). C'est le sacrifice qui est le principe de la vie et l'âme de tous les dieux et de tous les êtres (*Ātapatha Brāhmana*, VIII, VI, 1, 10 ; etc.). Au début, les dieux étaient mortels (*Taittirīya Samhitā*, VIII, IV, 2, 1 ; etc.) ; ils devinrent divins et immortels par le sacrifice (*ibid.*, VI, III, 4, 7 ; VI, III, 10, 2 ; etc.) ; ils vivent des présents de la terre, comme les hommes vivent des présents du ciel (*ibid.*, III, II, 9, 7 ; etc.).

Avec le temps, le sacrifice védique prend une grande ampleur et une signification encore plus profonde. Il devient lui-même un dieu, plus puissant que les autres, puisque c'est lui qui, par sa magie, les supporte tous. La valeur magique du sacrifice, on la trouve mentionnée dans un grand nombre d'hymnes védiques, mais la véritable élaboration du rituel est due aux *Brāhmanas*. Cet « ensemble rituel le plus vaste et le plus compliqué que les

hommes aient jamais élaboré » (A. Barth), invente toute une symbolique du sacrifice et des pièces sacrificielles. Par l'efficacité du rite, l'officiant devient lui-même dieu (*devātma*) et gagne l'immortalité. Car un sacrifice équivaut à une « nouvelle naissance » ; par la force sacrificielle, ce qui est humain et éphémère devient divin et éternel. « Les prêtres transforment en embryon celui à qui ils donnent la consécration (*dīkshā*) », affirme l'*Aitareya Brāhmana* (I, 3).

Cette conception du sacrifice comme instrument de « divinisation » et d'immortalité s'élargit avec le temps ; et nous trouvons dans certains *Brāhmanas* l'affirmation que seuls « ceux qui savent sont immortels ». La science à laquelle ces textes font allusion signifie, au début, le parfait accomplissement des sacrifices ; science pleine de secrets, et même de secrets bizarres (par ex. *Aitareya Brāhmana*, III, 33, 6 ; etc.). Mais, avec le temps, cette science des sacrifices et de la technique liturgique perd de sa valeur, et une nouvelle science, celle de la connaissance de *Brahman*, vient prendre sa place. Du ritualisme magique on passe ainsi à la gnose, et cette évolution sera parachevée dans les Upanishads, qui lui donneront une ampleur jusque-là inconnue.

Mais les *Brāhmanas* nous intéressent ici d'un autre point de vue aussi : à cause notamment de la notion de *substitution du sacrifice*, ainsi que de certaines pratiques yoga rudimentaires qu'on l'on y trouve. On y substitue, en effet, au sacrifice concret un « sacrifice intérieur » ;

autrement dit : on y identifie les pièces rituelles et les actes du cérémonial avec certains organes et fonctions du corps humain. Et ce que l'on obtient au moyen du sacrifice concret — à savoir l'immortalité, la participation à la condition divine (*devātma*) — on le gagne tout aussi bien par l'ascèse et le Yoga.

Dès l'époque védique, la valeur magico-sacrée du sacrifice s'identifie, de façon timide et confuse sans doute, avec la valeur magique de l'ascétisme (*tapas*). Le *Rig Veda* (X, 167, 1) affirme qu'Indra a gagné le ciel par le *tapas*, et cette idée est poussée très loin par les *Brāhmanas* : « les dieux ont gagné leur rang divin par l'austérité » (*tapas*; cf. *Taittirya Br.*, III, 12, 3, 1). Au fait, le *tapas* est aussi un « sacrifice », et c'est bien ainsi que l'entendent les auteurs des *Brāhmanas* et des Upanishads. Si dans un sacrifice védique l'on offre aux dieux le *soma*, du beurre fondu et le feu sacré, dans la pratique ascétique (*tapas*) on leur offre un « sacrifice intérieur », dans lequel les fonctions physiologiques se substituent aux libations et aux objets rituels. La respiration est souvent identifiée à une « libation ininterrompue ». *Vaikhānāsasmārta sūtra*, II, 18, parle du *prāṇāgnihotra*, c'est-à-dire du « sacrifice quotidien dans la respiration ». La conception de ce « sacrifice intérieur » est une conception féconde, qui permettra de garder au sein du brāhmanisme, et plus tard de l'hindouisme, même les plus autonomes ascètes et mystiques.

Voici un texte brāhmanique où le *prāṇāyāma*

est homologué à l'une des plus illustres variétés de sacrifice védique, l'*agnihotra* (oblation au feu, que chaque maître de maison devait pratiquer quotidiennement) : « ils le nomment " *agnihotra* intérieur ". Tant qu'il parle, l'homme ne peut pas respirer, et alors il offre sa respiration à la parole ; tant qu'il respire, il ne peut pas parler, et alors il offre sa parole à la respiration. Ce sont là les deux oblations continues et immortelles ; dans la veille et dans le sommeil, l'homme les offre sans interruption. Toutes les autres oblations ont une fin et participent à la nature de l'acte (*karma*). Les anciens, connaissant ce vrai sacrifice, n'offraient pas l'*agnihotra* » (*Kaushītaki-Brāhmana Upanishad*, II, 5).

Cette forme de sacrifice est généralement désignée du nom de « sacrifice mental ». Nous l'appellerions de préférence « intériorisation rituelle », car elle implique non seulement une oraison mentale, mais aussi une profonde assimilation des fonctions physiologiques à la vie cosmique. Cette homologation des organes et des fonctions physiologiques aux régions et aux rythmes cosmiques est une donnée pan-indienne. On en trouve déjà la trace dans les Védas, mais ce n'est, à vrai dire, que dans le tantrisme (et cela est dû, pour une bonne part, à l'apport expérimental des techniques yogiques) qu'elle acquerra la cohérence d'un « système ».

Le texte que nous venons de citer se réfère, sans doute, à certains ascètes qui pratiquaient le *prāṇāyāma*, homologué par eux au sacrifice concret

appelé *agnihotra*. Cette homologation leur épargnait l'épreuve concrète de l'*agnihotra*. Ce n'est là qu'un exemple de validation, par la tradition orthodoxe, d'un exercice qui, de par soi-même, est totalement dépourvu d'attaches avec cette tradition. Or, l'homologation a pour conséquence pratique la substitution (qu'elle justifie). L'ascèse se transforme ainsi en un équivalent du sacrifice, du rituel védique. On comprend dès lors facilement comment les autres pratiques yogiques ont pénétré dans la tradition brahmanique, et comment elles y ont été acceptées.

2. TECHNIQUE YOGIQUE DANS LES UPANISHADS

Il ne faut d'ailleurs pas nous imaginer que cette homologation se soit faite dans une seule direction. Ce n'est pas toujours les fervents eux-mêmes des pratiques yogiques qui essayaient d'obtenir la validation, de la part du brahmanisme, de leurs attitude et méthode. C'est au contraire l'orthodoxie elle-même qui, assez souvent, prenait l'initiative en ce sens. Le nombre infime des « hérésies » qui ont marqué les trois mille ans de vie religieuse indienne est dû, en même temps qu'aux efforts incessants qu'ont faits les innombrables sectes et courants en vue de se valider au sein de la tradition, à l'incessante action assimilatrice et « hindouisante » de l'orthodoxie. Orthodoxie veut dire, aux Indes, avant tout ceci : domination spi-

rituelle d'une caste, celle des brahmanes. Son « système » théologique et rituel peut être réduit à deux éléments fondamentaux : 1° les Védas y sont considérées comme formant un *corpus* scripturaire inaltérable ; 2° le sacrifice y a de loin la plus grande importance. Les deux éléments sont « statiques » par excellence. Et, cependant, l'histoire religieuse de l'Inde indo-aryenne se révèle à nous comme étant essentiellement dynamique, en transformation perpétuelle. Une double action explique ce phénomène, action amorcée et soutenue jusqu'à ces tout derniers temps par l'orthodoxie brahmanique : 1° grâce à l'hérméneutique, les Védas ont été sans cesse réinterprétés ; 2° grâce aux homologations mythiques, rituelles ou religieuses, toute la complexité culturelle et mystique extra-orthodoxe a été réduite, pour ainsi dire, à un dénominateur commun et, finalement, absorbée par l'orthodoxie.

Évidemment, l'orthodoxie ne pratiquait cette absorption qu'aux moments de crise, c'est-à-dire lorsque ses anciens schémas rituels et doctrinaux ne contentaient plus ses propres élites et que, *extra muros*, avaient lieu d'importantes « expériences religieuses » ou prédications ascético-mystiques. On peut distinguer, tout au long de l'histoire, une réaction contre le schématisme rituel brāhmanique, contre aussi l'excès d'« abstractions », réaction dont le point de départ se trouve au sein même de la société indienne. Cette réaction augmentera en volume, au fur et à mesure que l'Inde sera davantage « brahma-

nisée » et « hindouisée », c'est-à-dire au fur et à mesure que l'absorption des éléments extra-brahmaniques et extra-âryens sera plus intense. Une fois assimilés par le brahmanisme, les éléments non brahmaniques imposent en retour aux premiers leurs propres nécessités religieuses et leur horizon doctrinal. Nous n'avons pas à entrer ici dans les détails de ce très complexe phénomène spirituel. Ce qui est certain, c'est que, depuis longtemps déjà, le sacrifice védique ne satisfaisait plus certaines élites, désireuses d'atteindre à une expérience religieuse concrète et d'acquérir une technique méditative réelle.

Les Upanishads réagissent, elles aussi, à leur manière, contre le ritualisme. Elles sont l'expression d'expériences et méditations faites en marge de l'orthodoxie brahmanique. Elles satisfaisaient au besoin d'absolu que les schémas abstraits du ritualisme étaient loin de pouvoir combler. La position des *rishis* upanishadiques était, à cet égard, pareille à la position des yogins : les uns, comme les autres, abandonnent l'orthodoxie (le sacrifice, la vie civile, la famille) et, en toute simplicité, se mettent à chercher l'absolu. Il est vrai que les Upanishads se maintiennent sur la ligne de la métaphysique et de la contemplation, alors que le Yoga se sert de l'ascèse et de la technique méditative. Mais l'osmose entre les milieux upanishadiques et yogiques n'est jamais interrompue pour autant. Certaines méthodes yogiques sont même acceptées par les Upanishads, à titre d'exercices préliminaires de purification et de

contemplation. La doctrine yogique acquiert avec le temps le plein droit de cité dans le brahmanisme. Cette symbiose a pour effet l'apparition d'une classe entière d'Upanishads, que l'on appelle les Upanishads yogiques. Les yogins profitent de l'aurore des anciennes Upanishads et affublent leurs écrits de l'épithète d'« upanishadiques » ; les *rishis* upanishadiques détournent, à leur tour, vers eux-mêmes la fraîche mais grande renommée de yogins, de ceux qui peuvent acquérir à la fois et la délivrance et la maîtrise magique du monde. C'est pourquoi une rapide revue des éléments yogiques présents dans les Upanishads ne peut être qu'instructive : elle nous aiderait à entrevoir le progrès par étapes de l'acception du Yoga par le brahmanisme, ainsi que la prodigieuse polymorphie du premier. Car — ne l'oublions pas — c'est à la riche et, parfois, étrange morphologie du Yoga « baroque » que nous aurons dorénavant affaire.

Le mot *yoga*, dans son acception technique, se rencontre pour la première fois dans la *Taittirīya Upanishad*, II, 4 (*yoga ātmā*), la *Kātha Upanishad*, II, 6, 11 (le texte le plus rapproché du sens classique), etc. Mais on décèle la présence de la pratique yogique dans les autres Upanishads aussi, même dans les plus anciennes. Ainsi, par exemple, d'un passage de la *Chāndogya Upanishad* (VIII, 15), on peut inférer l'existence du *pratyāhāra* ; de même, on rencontre souvent le *prānāyāma* dans la *Bṛhadāranyaka Upanishad* (par ex. 1, 5, 23). Mais il faut attendre

une Upanishad de nuance sectaire accentuée, comme la *Çvetāçvatara*, pour rencontrer des indications précises et élaborées concernant la technique yogique. En effet, on y évoque le sage qui « maintient immobile son corps avec ses trois parties supérieures » (la poitrine, la nuque, la tête), sage qui « ayant comprimé les souffles dans le corps », respire par les narines avec un souffle réduit » (*Çvet.* II, 8-9). Ce *rishi* doit pratiquer le Yoga « dans un lieu uni et pur, privé de cailloux, de feu et de sable, agréable au sens interne par des sons, de l'eau, etc., qui ne déplaie pas à l'œil, protégé du vent par une dépression (du sol). Le brouillard, la fumée, le soleil, le feu, le vent, les insectes phosphorescents, les éclairs, le cristal, la lune sont les aspects préliminaires qui produisent, dans le Yoga, la manifestation du *brahman*. Quand la quintuple qualité du Yoga a été produite en surgissant de la terre, de l'eau, du feu, du vent et de l'espace, il n'y a plus ni maladie, ni vieillesse, ni mort pour celui qui a obtenu un corps fait du feu du Yoga. Légèreté, santé, absence des désirs, clarté de teint, excellence de voix, agréable odeur, diminution des excréments, on dit que c'est là le premier effet du Yoga » (*ibid.* II, 9-13 ; trad. L. Silburn).

Ce texte, par ses précisions, qui trahissent une longue familiarité avec la « physiologie mystique », par ses allusions aux phénomènes acoustiques et lumineux, annonce un groupe entier d'Upanishads ultérieures à la *Maitrāyanī Upanishad* et connues précisément sous le nom d' « Upanishads yogiques ».

D'un contenu théorique moins riche et d'un élan spéculatif assez médiocre, certaines de ces Upanishads sont précieuses à cause justement de leurs gaucheries et de leurs indiscretions. On entrevoit la possibilité, à travers ces textes, de connaître, d'un peu plus près, l'entraînement ascétique des *rishis* et des yogins sectaires du moyen âge indien. Car chacun de ces traités révèle un « secret » qui lui est propre : physiologie mystique ou technique de la méditation auditive, détails de liturgie et d'iconographie « intériorisées », allusions assez claires aux pratiques tantriques. Il ne faut pas oublier que toutes les Upanishads yogiques tirent profit de multiples traditions : ascèse pré-védique et brahmanique, mystique bouddhiste, vishnouiste et çvaïste, tantrisme, etc. Nous les mentionnons ici exclusivement pour des raisons de commodité, car, historiquement parlant, nous aurions dû en parler après le bouddhisme.

La *Maitrāyanī Upanishad* — que l'on peut considérer comme le point de départ de tout ce groupe d'Upanishads moyennes et tardives — semble avoir été écrite à peu près à la même époque, sinon plus tard, que la *Bhagavad-Gītā* (donc entre le 11^e siècle avant et le 11^e siècle après J.-C. ; en tout cas, avant les morceaux didactiques du Mahābhārata). La technique yogique proprement dite y est exposée dans le VI^e chapitre (§ 18-29) mais, comme dans toutes les autres Upanishads, on y trouve un peu partout d'innombrables références (p. ex. la répugnance du corps, I, 3 ; tout est périssable, I, 4 ; l'origine du

corps humain, III, 4; les passions provoquées par *tamas* et *rajas*, III, 5, etc.). La *Maitrāyaṇī Upanishad* ne connaît que cinq des huit *angas* du Yoga classique (cf. *Yoga-Sūtra*, II, 29); il y manque le *yama*, le *niyama* et l'*āsana*, mais on y trouve le *tarka*, « réflexion », « force du jugement ». Intéressante par sa crudité physiologique est l'explication de la *dhāranā* : « Celui qui presse le bout de sa langue contre son palais et maîtrise sa voix, son esprit et sa respiration, celui-là voit Brahman au moyen du *tarka* » (VI, 20). On devine d'après ce texte, l'importance de la méditation auditive. En effet, la *Maitrāyaṇī* mentionne souvent la valeur métaphysique de la syllabe mystique OM et les résultats exceptionnels auxquels conduit sa méditation (on réussit par ce moyen à voir Brahman et à gagner l'immortalité; OM est identique à Vishnu, à tous les dieux, à tous les souffles, *prānā*, à tous les sacrifices, etc., VI, 5, 23).

Cette suprématie de la méditation au sujet de la syllabe mystique OM, on pourrait peut-être l'expliquer, en même temps que par l'esprit de synthèse et de syncrétisme spécifique à cette classe d'*Upanishads*, par le succès expérimental d'une technique de la méditation auditive, que l'Inde connaissait dans le passé, comme elle le connaît de nos jours (voir note D). Un très obscur essai d'expliquer la méditation concernant la « parole » et la « non-parole » (essai que l'on peut considérer comme un document de la préhistoire des théories sur le son physique, *śabda*) se trouve dans le cha-

pitre VI, 22. On y indique également une autre méthode d'expérience mystique auditive : « Ceux-là écoutent le son de l'éther de leur cœur, pendant qu'ils se bouchent leurs oreilles avec leurs doigts. Ils comparent (ce son) à sept bruits : à celui des rivières, à celui d'une clochette, à celui d'un vase en cuivre, à celui des roues d'un carrosse, au coassement des grenouilles, au bruit que fait la pluie, à la voix d'un homme parlant dans une caverne. (L'ascète) passant outre ce son diversement expérimenté, et s'établissant dans le Brahman, non manifesté, dans le Son suprême (les sons) deviennent indistincts et indistinguibles, de même que les parfums variés des fleurs se perdent dans le goût du miel. »

Ces détails sur les « sons mystiques » trahissent une expérience méditative précise, car plusieurs de ces sons (par exemple, celui des cloches) sont confirmés aussi par d'autres documents indiens et extra-indiens. (Voir la note D.) Même l'interprétation que la *Maitrāyaṇī Upanishad* nous donne de la pratique yoga est fondée sur les auditions mystiques. « C'est parce qu'il (le yogin) unit de cette manière le *prāna*, la syllabe OM et cet Univers avec toutes ses innombrables formes... que ce (processus) s'appelle Yoga. L'Unité de la respiration, de la conscience et des sens — suivie de l'annihilation de tous les concepts — voilà ce qu'est le Yoga » (VI, 25). Celui qui travaille correctement, pendant six mois, réalise la parfaite union (VI, 28). Mais cette « très secrète science » ne doit être commu-

niquée qu'aux fils et aux disciples, et à cette seule condition que ceux-ci soient aptes à la recevoir (VI, 29).

Des neuf Upanishads yogiques, trois seulement présentent une certaine importance : la *Yogatattva*, la *Dhyānabindu* et la *Nādabindu Upanishad*. La *Yogatattva* semble connaître le plus minutieusement les pratiques yogiques : elle mentionne les huit *angas* et distingue les quatre sortes de Yoga (Mantrayoga, Lagayoga, Hathayoga et Rājayoga). Sur le *prānāyāma* on y trouve un large exposé (36 sq.) avec des détails de physiologie mystique assez importants. (La *kevala kumbhaka*, par exemple, c'est-à-dire la suspension complète de la respiration, s'y vérifie aussi par des symptômes physiologiques : au début de la pratique, la respiration devient abondante, puis le flegme augmente dans une proportion inaccoutumée.) Une longue liste de *siddhis*, de pouvoirs occultes, trahit le milieu magique où cette Upanishad a été élaborée ; car on y parle de « clairvoyance, de clairaudience, de la possibilité de se transporter en un instant à de grandes distances, de la faculté de bien parler, de prendre n'importe quelle forme, de devenir invincible, et de la possibilité de transmuier le fer en or, en l'enduisant d'excréments (73 sq.) ». Cette dernière *siddhi* indique clairement les rapports réels entre une certaine forme de Yoga et l'alchimie, rapports sur lesquels nous aurons à revenir.

La *Yogatattva Upanishad* fait état d'une physiologie mystique plus riche que celle des *Yoga-Sūtra*. Les « cinq parties » du corps correspondent

aux cinq éléments cosmiques (la terre, l'eau, le feu, le vent, et l'éther), et à chaque élément correspond une lettre mystique spéciale et une *dhāranā* spéciale, gouvernée par un dieu ; en réalisant la méditation qui lui est propre, le yogin devient maître de l'élément correspondant. Voici de quelle manière on doit s'y prendre pour y arriver : « Des chevilles aux genoux, on dit que c'est la région de la *prthivī* (la terre) ; (l'image iconographique de cet élément) est de forme carrée, de couleur jaune et a (pour *mantra*) la lettre *la*. En portant le souffle, en même temps que la lettre *la*, le long de la région du sol (*prthivī*, c'est-à-dire des chevilles jusqu'aux genoux) et en contemplant Brahma (qui a quatre visages et quatre bouches de couleur jaune (le yogin) doit pratiquer la *dhāranā* à cet endroit pendant deux heures. Il gagne ainsi le pouvoir de dominer le sol. La mort n'a plus de menaces pour lui s'il a acquis ce pouvoir de dominer le sol. » A l'élément *apas* (l'eau) correspond la lettre mystique *va* et la *dhāranā* doit être concentrée dans la région qui va des genoux au rectum. S'il réalise cette *dhāranā*, le yogin n'a plus à craindre la mort par l'eau. A l'élément *agni* (le feu) correspond la lettre *ra* et la région qui va du rectum au cœur ; en réalisant la *dhāranā* à cet endroit, le yogin devient incombustible. La région comprise entre le cœur et le milieu des sourcils est celle du *vāyu* (l'air), à laquelle correspond la lettre *ya* ; celui qui réussit cette *dhāranā*, n'a plus à craindre l'atmosphère. Du milieu des sourcils au sommet de la tête s'étend la région de l'*ākāśa* (l'éther, l'espace

cosmique) à laquelle correspond la lettre *ka* ; au moyen de la *dhāranā*, on acquiert le pouvoir de traverser des airs. Toutes ces *siddhis* sont familières tant aux traditions mystico-ascétiques indiennes qu'au folklore concernant les yogins.

Le *samādhi* y est décrit comme réalisant cette situation paradoxale où se trouvent le *jivātma* (l'âme individuelle) et le *paramātma* (l'Esprit Universel) dès lors qu'ils ne se distinguent plus l'un de l'autre. Le yogin peut alors faire tout ce qui lui plaît ; s'il le veut, il peut être absorbé dans le *parabrahman* ; si, au contraire, il veut garder son corps, il peut rester sur la terre et posséder toutes les *siddhis*. Il peut aussi devenir dieu, vivre entouré d'honneurs, dans les cieux, prendre toutes les formes désirées. « Le yogin devenu Dieu, peut vivre autant qu'il lui plaît. »

On a donc affaire, dans cette *Yogatattva Upanishad*, à une technique yogique re-valorisée à la lumière de la dialectique védantine ; le *jivātma* et le *paramātma* y viennent remplacer le *purusha* et *Içvara*, le Soi et « Dieu ». Mais ce qui y est le plus significatif encore que cette teinte védantine, c'est l'accent expérimental qui caractérise cette *Upanishad* tout entière. Le texte y garde le caractère d'un manuel technique, avec des indications très précises à l'usage des ascètes. Les « pouvoirs » auxquels il y est fait allusion sont les bien connues *siddhis* yogiques. Le but que toute cette discipline poursuit y est dit en toutes lettres : c'est l'obtention de la condition d' « homme-dieu », de la longévité illimitée et de la liberté absolue. C'est là le

leitmotiv de toutes les variétés baroques du Yoga, auxquelles le tantrisme donnera la plus grande ampleur.

La *Nādabindu Upanishad* est précieuse grâce surtout à la description qu'elle nous donne des « sons mystiques ». Elle commence par personifier iconographiquement la syllabe mystique om — qu'elle imagine sous forme d'oiseau, dont l'aile droite serait la lettre *a*, etc. — et décrit ensuite sa valeur cosmique (les différents « mondes » qui lui correspondent, etc.). Suit une série de détails intéressants sur les phénomènes auditifs qui accompagnent certains exercices yogiques. Par le son entendu dans la posture *siddhāsana* et qui le rend sourd à tout bruit venant du monde extérieur, le yogin obtient en quinze jours l'état *turīya* (i. e. l'état « cataleptique »). Au début, les sons perçus sont violents (pareils à ceux de l'océan, du tonnerre, des cascades), puis ils prennent une structure musicale (de *mardala*, de cloche et de cor), pour que, finalement, l'audition devienne très fine (sons de violon, de *vīṇā*, de flûte, d'abeille). Le yogin doit s'efforcer d'obtenir des sons aussi subtils que possibles, car ce n'est qu'ainsi qu'il progressera dans sa méditation. En dernier lieu, le yogin éprouvera expérimentalement l'union avec le *parabrahman* qui n'a pas de son (*aśabda*). Cet état méditatif ressemble probablement à un état cataleptique, puisque le texte affirme que « le yogin demeure comme mort ; c'est un délivré (*mukta*) ». Son corps, dans cet état *unmani* (réalisé au moment où le yogin a dépassé aussi l'audition mystique) est

« comme un morceau de bois ; il ne sent ni chaleur ni froid, ni joie ni douleur ». Il n'entend plus aucun son.

Cette Upanishad trahit, elle aussi, son origine « expérimentale ». Les spéculations et la contemplation pure, métaphysique, en honneur dans les premières Upanishads, y font place à de très précises indications de physiologie « subtile ». La *Nādabindu Upanishad* a sans doute été élaborée dans un milieu yogique spécialisé dans les « auditions mystiques », c'est-à-dire dans l'obtention de l'« extase » par le moyen de la concentration concernant les sons. Mais il ne faut pas oublier que pareille « concentration » ne s'obtient que par la mise en œuvre d'une technique yogique (*āsana*, *prāṇāyāma*, etc.) et que le but dernier à quoi elle tend est de transformer le Cosmos tout entier en une vaste théophanie sonore.

La plus riche en indications techniques et révélations « mystiques » de toutes les Upanishads tardives est sans doute la *Dhyānabindu*. Son caractère magique et anti-dévotionnel se révèle dès la première ligne, où il est dit qu'aussi graves que soient les péchés d'un homme, ils sont détruits par le *dhyāna-yoga*. C'est exactement le point de vue du tantrisme extrémiste : l'émancipation totale du pratiquant par rapport à toutes les lois morales et sociales. La *Dhyānabindu*, tout comme la *Nādabindu*, commence par une description iconographique de la syllabe om, laquelle doit être « contemplée » comme étant identique à Brahman. Chacune des lettres de cette syllabe (*a + u + m*) a

une couleur « mystique » et est homologuée à un dieu. Du reste, l'assimilation aux dieux (dépourvus ici de toute valeur religieuse, puisque simples symboles iconographiques) ne concerne pas que la syllabe om. Le *prāṇāyāma* lui aussi, est identifié aux trois dieux principaux du panthéon védique : « Brahma est dit être l'aspiration, Vishnu la suspension (du souffle), Rudra l'expiration. » Cependant, on conseille d'obtenir le *prāṇāyāma* par la concentration sur la syllabe om.

La physiologie « subtile » y est particulièrement développée. Il y est précisé que le « lotus du cœur » a huit pétales et trente-deux filaments. Le *prāṇāyāma* y prend une valeur spéciale ; l'inspiration doit être faite par les trois « veines mystiques », *susumnā*, *idā* et *pingala*, et absorbée « entre les sourcils », endroit qui est à la fois « la racine du nez et la demeure du nectar ». On y mentionne quatre *āsanas*, trois *cakras* (« centres ») et dix noms de *nādī* (les « veines » de la physiologie mystique indienne). Il y est fait également mention du « réveil » de *Parameṣvarī*, c'est-à-dire de Kundalinī, processus spécifiquement tantrique et sur lequel nous aurons à revenir. On y découvre également un élément de magie érotique, une technique ayant certaines analogies avec les gestes « orgiastiques » des *vāmācharī* (tantra « de la main gauche ») et de la secte mystique Sahajiyā. Il ne s'y agit, évidemment, que d'indications, non d'instructions précises et développées. Ainsi on assure, par exemple, que celui qui réalise la *khecharimudrā* « ne perd jamais sa virilité, même s'il est embrassé par une

femme ». (Il s'agit donc d'un arrêt de l'émission séminale, à la manière tantrique). Plus loin : « Le *bindu* (qui dans le langage secret signifie le *semen virile*) ne sort pas du corps tant que l'on pratique la *khecharimudrā*. Lorsque le *bindu* arrive dans le périnée, il rebrousse chemin, y étant forcé par un violent effort de la *yonimudrā*. Ce *bindu* est de deux sortes : blanc et rouge... Le *bindu* (i. e. *semen virile*) se trouve dans les organes génitaux... Le *rajas*, qui habite dans la *yonī*, est pareil à la couleur du corail (le *rajas*, dans ce contexte, signifie la sécrétion des organes génitaux féminins). Leur union est très rare. Le *bindu* est Çiva, et le *rajas* est Çakti... » Dans le lexique de l'érotique mystique indienne, tous ces termes ont des sens très précis. Il s'agit notamment de la « rupture du niveau », de l'unification des deux principes polaires (Çiva et Çakti), de la transcendance de tous les contraires, obtenue au moyen d'une très secrète pratique érotique, sur laquelle nous reviendrons. Mais il faut noter dès maintenant le caractère expérimental et tantrique de cette Upanishad. Constatons donc que ce courant de magie érotique, qui s'épanouira plus tard dans les Tantras, n'était pas à ses débuts étranger aux pratiques yogiques ; que, dès le commencement, ces pratiques avaient plusieurs valeurs, et pouvaient être acceptées et utilisées pour des « voies » multiples.

Le caractère technique, expérimental, des Upanishads du groupe yogique mérite d'être signalé. Nous n'y rencontrons plus le primat de la connaissance pure, la dialectique de l'Absolu comme

l'unique instrument de la délivrance. L'identité *ātman-Brahman* ne s'y acquiert plus par la contemplation pure et simple, elle s'y réalise au contraire expérimentalement, au moyen d'une technique ascétique et d'une physiologie mystique ; autrement dit au moyen d'un processus de transformation du corps humain en un corps cosmique, où les veines, les artères et les organes réels jouent un rôle nettement secondaire par rapport aux « centres » et aux « veines » dans lesquels peuvent être expérimentées ou « réveillées » des forces cosmiques ou divines. Cette tendance au concret et à l'expérimental — même si le « concret » signifie la localisation presque anatomique de certaines forces cosmiques — est particulière à tout le courant mystique du moyen âge indien. La dévotion, le culte personnel et la physiologie mystique y prennent la place du ritualisme fossilisé et de la spéculation métaphysique. La voie vers la délivrance y tend à devenir un itinéraire ascétique, une technique qui s'apprend moins difficilement que la métaphysique védantine ou mātāyanique.

3. LE YOGA ET L'HINDOUISME

On peut suivre, tant dans la littérature juridico-théologique que dans les morceaux didactiques et religieux de l'Épopée, la pénétration graduelle de la pratique Yoga, considérée comme une excellente voie de salut. Il serait malaisé de préciser les étapes de cette pénétration, dont le

dernier terme est la conquête presque totale de la spiritualité indienne par le Yoga. Il suffit de dire que nous avons affaire à des ouvrages dont la rédaction remonte à la période comprise entre le II^e siècle avant Jésus-Christ et le IV^e siècle après Jésus-Christ. (Pour plus de détails, voir *Le Yoga*, p. 149 sq.) Mais un fait autrement plus intéressant pour notre recherche est la coïncidence de ce triomphe des pratiques yogiques avec la poussée irrésistible de la dévotion mystique populaire. En effet, l'installation dans le cœur même de l'hindouisme de la technique Yoga eut lieu dans un moment de crise de l'orthodoxie ; c'est-à-dire au moment exact où celle-ci validait en bloc les mouvements mystiques « sectaires ». Dans son expansion, le brahmanisme a dû accepter — comme toute religion victorieuse d'ailleurs — nombre d'éléments qui, originairement, lui étaient étrangers, sinon hostiles. L'assimilation des formes de la religiosité autochtone, pré-aryenne, commence très tôt, à partir des temps védiques. Mais cette fois-ci, c'est-à-dire au commencement du moyen âge indien (dans cette période qui va de l'épanouissement du bouddhisme jusqu'à la *Bhagavad-Gīta*), l'assimilation prend des proportions troublantes. On a parfois l'impression d'une révolution réussie, devant laquelle l'orthodoxie brahmanique ne peut faire autre chose que de s'incliner. Ce que l'on appelle l'« hindouisme » date de ces temps encore mal connus où l'ancien panthéon védique se voit éclipsé par la popularité énorme d'un Çiva, d'un Vishnou ou d'un Krishna. On ne

saurait ici étudier utilement les causes de cette profonde et vaste transformation. Il suffit de dire, pour l'instant, qu'une des principales causes de cette transformation fut précisément le besoin qu'avaient les masses populaires d'une expérience religieuse plus concrète, d'une dévotion mystique aisément accessible, intime, personnelle. Or, les pratiques yogiques traditionnelles (*i. e.* populaires, « baroques », non systématiques) offraient justement une expérience mystique de ce genre ; car, dédaignant les rituels et la science théologique, elles s'appuyaient à peu près exclusivement sur les données immédiates, concrètes, encore mal dégagées de leur substrat physiologique.

Évidemment, cette pénétration de plus en plus profonde des techniques yogiques au sein de l'orthodoxie n'est pas sans rencontrer certaines résistances. Des voix s'élèvent, de temps à autre, pour protester contre la propagande déployée par les ascètes et les « magiciens », qui prétendaient qu'on ne pouvait obtenir la délivrance finale (*mukti*), ni les « pouvoirs occultes » (*siddhis*) autrement que par la pratique de leurs disciplines à eux. Il va de soi que cette résistance est caractéristique en tout premier lieu des cercles officiels du brahmanisme orthodoxe, cercle de juristes et de métaphysiciens védantins. Les uns et les autres gardaient le « juste milieu » par rapport aux techniques ascétiques et contemplatives du Yoga, qu'ils jugeaient tantôt excessives, tantôt allant à l'encontre de l'idéal védantin. Ainsi, par exemple, Manu écrit : « S'il subjugué tant ses organes que

sa conscience, il peut atteindre ses fins sans plus tourmenter son corps par le Yoga » (*Smṛti*, II, 98) ¹. Dans le même sens, Çankara rappelle que le Yoga « conduit à la possession de pouvoirs extraordinaires », mais que « les béatitudes suprêmes ne peuvent être atteintes par la voie du Yoga » (commentaire à *Vedānta-Sūtra*, trad. Thibault, vol. I, p. 223, 298). Le vrai védantin porte son choix sur la connaissance purement métaphysique.

Mais les réactions de ce genre sont sporadiques. Si, en effet, la tradition védantine continue à ne voir dans les pratiques Yoga qu'un moyen d'entrer en possession des pouvoirs magiques ou, au mieux, une purification faite en vue du salut véritable, auquel seule la connaissance métaphysique peut conduire, il n'en est pas moins vrai que la majorité des traités juridico-théologiques valident de pareilles pratiques et parfois même les exaltent. *Vasīṣṭha Dharma Śāstra*, par exemple, assure que : « Pas même par la récitation quotidienne des Védas, pas même par les sacrifices, le deux-fois-né ne peut atteindre cette condition qu'on obtient par la pratique Yoga » (XXV, 7). La valeur magique et purificatrice de cette pratique est inégalable : « Si sans se lasser il retient trois fois son souffle suivant la règle du Yoga, les péchés qu'il a commis en un jour et en une nuit sont aussitôt anéantis »

1. Ganganath Jha, *Manu-Smṛti, The laws of Manu with the Bhāṣya of Medhātithi*, vol. I, part II, p. 363, Calcutta, 1921, traduit *yogaiś*, d'après Medhātithi, par *by careful means*, mais les commentateurs Nārāyaṇa et Nandana, suivis par Bühler (*Sacred Books of the East*, vol. 45, p. 48) donnent à *yogaiś* le sens de : « par la pratique Yoga ».

(XXVI, 1). Et un autre traité théologico-juridique, *Vishnu-smṛti*, confirme la valeur prodigieuse de cette technique yogique : « Celui qui médite, obtient tout ce qu'il médite ; tellement est grand le pouvoir mystérieux de la méditation. » Il est vrai que, dans le texte immédiatement suivant, il est précisé — et cette précision est significative — que le yogin doit avoir pour but d'atteindre à la délivrance finale, nullement de jouir des « pouvoirs » que sa méditation le mènera à acquérir. « Aussi le yogin doit-il écarter de ses pensées tout ce qui est périssable et méditer seulement au sujet de ce qui est impérissable. Mais rien n'est impérissable sauf le *puruṣa*. En s'unissant à lui (grâce à une continuelle méditation) le yogin obtient la libération finale » (XCII, 11-14). C'est exactement ce que conseille le *Yoga-Sūtra*.

Ce n'est que dans les dernières parties ajoutées au Mahābhārata que l'on peut parler d'une « hindouisation » totale des pratiques yogiques ; car, dans cette Épopée, dont le succès dans les milieux populaires a été considérable, le Yoga tient une place importante. On sait qu'au cours des deux premiers siècles de l'ère chrétienne, un nombre énorme de textes mystico-théologiques, philosophiques et juridiques a été introduit dans le poème, soit par pièces unitaires (par ex. livres XII, XIII), soit par épisodes détachés. Ces divers éléments formaient ainsi une véritable encyclopédie d'une nuance vishnouiste accentuée. L'une des premières portions qui lui ont été ajoutées (cela s'est passé, selon toutes vraisemblances,

avant l'ère chrétienne) est la *Bhagavad-Gītā* (dans le VI^e livre) ; la plus importante de ces additions se trouve dans le livre VII, le *Mokshadharma* ; et c'est justement dans ceux-ci que l'on rencontre les plus fréquentes allusions au Yoga et au Sāmkhya.

Mais, évidemment, aucun de ces deux termes n'y est employé dans son acception classique. On y a affaire à une littérature, sinon « populaire », du moins remplie d'éléments populaires, s'adressant en tout premier lieu aux masses dévottes. Les derniers livres rattachés au Mahābhārata sont au fond des livres de propagande vishnouite, propagande assez confuse, se servant de tout ce qui lui permettait d'exalter Vishnu et Krishna. Et il est intéressant de remarquer que le Yoga a été largement mis à contribution pour mettre en branle cette exaltation. Mais, dans le *Mokshadharma*, le Yoga ne veut plus dire *cittavrttinirodha*, comme chez Patañjali ; il y sert tout simplement à désigner toute discipline pratique, de même que le mot Sāmkhya y désigne toute connaissance métaphysique. Les différences qui opposaient le système classique Sāmkhya (qui était athée) au système classique Yoga (qui était théiste) s'y estompent également, au point de disparaître tout à fait.

La fluidité du sens qu'a le terme Yoga dans l'Épopée a été mise en lumière par Hopkins dans une étude exhaustive (*Yoga technique in the Great Epic*, dans « Journal of American Oriental Society », XXII, 1901, part II, p. 333-379). Yoga y signifie quelquefois « méthode » (par

ex. *Gītā*, III, 3), d'autres fois « activité » (*Mokshadharma*, v. 11682), ou « force » (*ibid.*, 11675 et suiv.), ou « méditation » (11691, etc.), ou « renoncement » (*sannyasa*, comme dans *Gītā*, VI, 2), etc. Cette variété de sens correspond à une réelle diversité morphologique. Si le mot Yoga veut dire beaucoup de choses, c'est que le Yoga est plusieurs choses. Dans l'Épopée se donnent en effet rendez-vous d'innombrables traditions ascétiques et populaires, chacune d'elles munie d'un « Yoga » — c'est-à-dire d'une technique « mystique » — qui lui est propre. Les nombreux siècles, au cours desquels de nouveaux épisodes s'y interpolent, permettent à toutes ces formes de Yoga baroque de s'y trouver une place (et une justification), ce qui a pour résultat de transformer l'Épopée en une encyclopédie. C'est ainsi que l'on retrouve dans le Mahābhārata de très anciennes pratiques « magiques », aidant le yogin à parvenir à l'extase : pour faire fléchir Indra, Pāṇdu reste debout sur un pied une journée entière et finit de la sorte par obtenir le *samādhi* (I, 123, 26). Ailleurs, on confond Yoga et ascèse pure, *tapas* (p. ex. XII, 153, 36). *Yati* (ascète) et *yogin* deviennent des termes équivalents et finissent par désigner, tous deux, tout être « désireux de concentrer son esprit » (*yuyukshat*) et dont l'objet d'étude n'est pas les Écritures (*Āstras*), mais la syllabe mystique om. On devine facilement que l'« étude de la syllabe om » y désigne les techniques d'audition mystique, de répétition et d'« assimilation » de certaines formules magiques (*dhārāni*), d'incantation, etc.

Mais, quelle qu'y soit la méthode choisie, ces pratiques sont couronnées par l'acquisition d'une force que nos textes appellent « force du Yoga » (*yogabalam*). A qui affirmerait que cette force est une « force magique » quelconque, pouvant être obtenue par n'importe quel rituel sorcier, on peut répondre que la *yogabalam* ne peut être acquise avant que la « fixation de la conscience » (*dhāranā*) ne soit réalisée ; or, cette « fixation », on ne l'obtient que par le ralentissement progressif du rythme de la respiration (XII, 192, 13-14). Dans les passages qui y ont été introduits ultérieurement, le Mahābhārata abonde en résumés et schémas mnémotechniques des pratiques yogiques. La plupart d'entre eux ressemblent les clichés traditionnels : « Un yogin qui, dévoué au grand vœu, fixe adroitement son âme subtile dans les lieux suivants : nombril, nuque, tête, cœur, estomac, hanches, œil, oreille et nez, en brûlant en hâte toutes ses bonnes et mauvaises actions, fussent-elles semblables à une montagne (en grandeur) et en s'efforçant d'atteindre le Yoga suprême, est délivré (des pièges de l'existence) si telle est sa volonté » (XII, 301, 39 et suiv.).

Un autre texte (V, 52 et suiv.) exalte les difficultés de ces pratiques et attire l'attention sur le danger qui menace celui qui échoue. « Dure est la grande voie et peu nombreux sont ceux qui la parcourent jusqu'au bout, mais grand coupable est appelé celui qui, après s'être engagé sur la route du Yoga (renonce à continuer et) revient sur ses pas. » C'est le danger bien connu de toutes

les actions magiques, qui déchainent des forces capables de tuer le magicien, si celui-ci n'est pas assez fort pour les subjuguier par sa volonté et les canaliser selon son désir. Une force impersonnelle et sacrée a été déchargée par l'ascèse du yogin, pareille aux énergies libérées par tout autre acte cérémonial magique ou religieux.

La *Bhagavad-Gītā*, l'une des premières interpolations massives dans le VI^e livre du Mahābhārata, accorde au Yoga une importance de premier ordre. Évidemment, le Yoga qu'expose et recommande Krishna dans ce chef-d'œuvre de la spiritualité indienne, n'est ni le Yoga classique de Patañjali ni l'ensemble des techniques « magiques » que nous avons jusqu'ici rencontrées, mais un Yoga adéquat à l'expérience religieuse vishnouite : une méthode en vue de l'acquisition de l'*unio mystica*. Si l'on tient compte du fait que la *Bhagavad-Gītā* représente non seulement le faite de la spiritualité indienne cecuménique, mais aussi un très vaste essai de synthèse, où toutes les « voies » du salut sont validées et intégrées à la dévotion vishnouite, l'importance que Krishna y accorde au Yoga équivaut à un véritable triomphe de la tradition yogique. La forte teinte théiste que lui imprime Krishna nous aide beaucoup à comprendre la fonction qu'avait le Yoga dans l'ensemble de la spiritualité indienne. Cela veut dire, en effet : d'une part, que le Yoga peut être compris en tant que discipline mystique ayant pour but l'union des âmes humaine et divine ; d'autre part, que c'est ainsi — c'est-à-dire en tant

qu'« expérience mystique » — que le Yoga a été compris et appliqué dans les grands courants dévotionnels populaires, « sectaires », qui trouvent des résonances dans les interpolations du Mahābhārata.

Il n'y a pas lieu de procéder ici à une analyse détaillée de la *Bhagavad-Gītā*. Au sujet de ce qui nous intéresse ici — à savoir du sens que le poème confie aux techniques yogiques — il suffit de rappeler que le problème capital de la *Bhagavad-Gītā* est de savoir si l'action peut, elle aussi, conduire à l'acquisition du salut, ou bien si la méditation mystique est le seul moyen d'y arriver; autrement dit : le conflit de l'« action » (*karma*) et de la « contemplation » (*çama*). Krishna essaie de dépasser ce dilemme (qui, depuis l'époque immédiatement postérieure aux Védas, a sans cesse obsédé la spiritualité indienne), en montrant que les deux méthodes jusqu'à lui opposées sont valides à titre égal, tout individu pouvant porter son choix sur la méthode que son actuelle situation karmique lui permet de pratiquer : soit donc sur l'« action », soit sur la gnose et la contemplation mystique. C'est ici que Krishna fait appel au « Yoga »; à un Yoga qui n'était pas encore le *darçana* de Patañjali, mais qui n'était plus le Yoga « magique » auquel se réfèrent d'autres textes du Mahābhārata. Ce Yoga qu'évoque et que vante Krishna peut être « action » et « contemplation », indifféremment, car : pour le *muni* qui veut pratiquer le Yoga, la méthode est l'action (*karma*); pour celui qui a déjà atteint le *yogārūḍha* (c'est-

à-dire qui est absorbé dans une profonde méditation et n'a plus à vaincre aucune tentation ou distraction), la voie recommandée est le *çama* ou la contemplation (VI, 3). On comprend dès lors que, pour la *Bhagavad-Gītā*, l'action (*karma*) soit nécessaire aussi longtemps que les sens n'auront pas encore été contraints et que l'activité psychomotrice n'aura pas encore été disciplinée.

Il est de mise de distinguer dès maintenant entre les deux genres d'« action » dont parle la *Bhagavad-Gītā*, et qu'elle désigne d'un seul mot : *karma*. Il y a tout d'abord l'action dont nous venons justement de parler (VI, 3) et qui s'oppose au *çama*, à la contemplation : *ārurukshor muner yogam karma kâranam ucyate*, « pour atteindre le Yoga, l'action est l'arme du *muni* » : *karma* a ici le sens d'« effort », d'« action » visant à obtenir le salut. Mais il est assez souvent question dans la *Bhagavad-Gītā* d'un *karma* au sens d'« action » en général, c'est-à-dire subsumant tout acte humain (par ex. IV, 14 sq.). La valeur de la *Bhagavad-Gītā* consiste d'ailleurs en l'essai qu'elle fait de « sauver » ces actions profanes aussi, actions dont le but n'est pas — et ne saurait être — la délivrance. Et notamment de les « sauver » moyennant le Yoga. En effet, Krishna révèle à Arjuna que l'« homme d'action » peut se sauver, autrement dit : se soustraire aux conséquences de sa participation à la vie du monde, tout en continuant à agir. L'« homme d'action, » c'est-à-dire celui qui ne peut se retirer de la vie civile pour faire son salut au moyen de la gnose ou de la dévo-

tion mystique. La seule chose qu'il doit observer est celle-ci : *il doit se détacher de ses actes et de leurs résultats*, autrement dit : « Renoncer aux fruits de ses actes » (*phalatrnavairāgya*), bref : *agir impersonnellement*, sans passion, sans désirs, comme s'il agissait par procuration à la place d'un autre que lui. S'il se conforme strictement à cette règle, ses actes n'ensemenceront plus de nouvelles potentialités karmiques, ni ne l'asserviront plus au circuit karmique. « Indifférent au fruit de l'action, toujours satisfait, libre de toute attache, si affairé qu'il puisse être, en réalité il n'agit pas... » (IV, 20; trad. Sénart.)

La grande originalité de la *Bhagavad-Gītā* est d'avoir insisté sur ce « Yoga de l'action », que l'on réalise en « renonçant aux fruits de ses actes » (*phalatrnavairāgya*). C'est là également le motif principal de son succès, sans précédent dans l'Inde. Car désormais il est permis à tout homme d'espérer qu'il se sauvera, grâce au *phalatrnavairāgya*, alors même que, pour des motifs d'ordres très divers, il sera obligé de continuer à partager la vie sociale, à avoir une famille, des soucis, à occuper des fonctions, à commettre même des choses « immorales » (tel Arjuna, qui tuait ses adversaires à la guerre). Agir placidement, automatiquement, sans être mû par le « désir du fruit », c'est obtenir une auto-maîtrise et une sérénité que le Yoga est sans doute seul à pouvoir conférer. Comme le dit Krishna : « Tout en agissant sans restrictions, il reste fidèle au Yoga. » Cette interprétation de la technique Yoga, — en laquelle on

nous fait voir un instrument permettant de se détacher du monde tout en continuant d'y vivre et d'y agir — est caractéristique du grandiose effort de synthèse de l'auteur de la *Bhagavad-Gītā*, qui voulait concilier toutes les vocations (ascétique, mystique, active) ; mais elle témoigne en même temps l'extrême souplesse du Yoga, qui prouve ainsi encore une fois qu'il peut s'adapter à toutes les expériences religieuses et satisfaire tous les besoins.

Pour revenir maintenant à la technique yogique proprement dite, rappelons-nous que Krishna y distingue, comme nous l'avons vu tout à l'heure, plusieurs étapes : l'« action » (c'est-à-dire l'effort, la discipline) est nécessaire au début, en vue de l'obtention de l'état de *yogārūḍha* ; elle n'est pas indispensable à qui a déjà accès à la « contemplation » (*çama*). Examinons de plus près cette technique, telle que la comprend et l'expose la *Bhagavad-Gītā* (VI, 11 sq.). Bien que morphologiquement (postures du corps, fixation du bout du nez, etc.) cette technique soit similaire à celle qu'expose Patañjali, la méditation dont parle Krishna est différente de celle des *Yoga-Sūtras*. D'abord, le *prānāyāma* n'est pas mentionné dans ce contexte. (La *Bhagavad-Gītā*, IV, 29 et V, 27 se réfère au *prānāyāma* ; mais plus qu'un exercice yogique, c'est là une méditation de substitution, un « rituel intériorisé », tel qu'on en rencontre à l'époque des *Brāhmanas* et des *Upanishads*.) En second lieu, la méditation yogique dans la *Gītā* n'atteint son but suprême que si le yogin se concentre dans Krishna.

« L'âme sereine et sans crainte, constante dans son vœu de garder la voie de la chasteté (*brāhma-cārī*), l'intellect ferme et sans cesse pensant à Moi, il doit pratiquer le Yoga en Me prenant pour fin suprême. Ainsi l'âme continuellement vouée à la méditation et l'intellect subjugué, le yogin obtient la paix qui habite en Moi et dont la dernière limite est le *nirvāna* » (VI, 14-15) ¹. La dévotion mystique (*bhakti*) dont Krishna est l'objet confère à celui-ci un rôle infiniment plus grand que celui qu'*Içvara* jouait dans les *Yoga-Sūtra*. Dans la *Gītā*, Krishna est le but unique; c'est lui qui justifie la pratique et la méditation yogique; c'est en lui que se « concentre » le yogin; c'est par sa grâce à lui (et dans la *Bhagavad-Gītā* le concept de la Grâce commence déjà à prendre forme, en annonçant le luxuriant développement qu'il prendra dans la littérature vishnouïte), que le yogin obtient le *nirvāna* qui n'est ni le *nirvāna* du bouddhisme tardif ni le *samādhi* des *Yoga-Sūtra*, mais un état de parfaite union mystique entre l'âme et son Dieu.

Un vrai yogin (*vigatakalmaṣah*, « délivré de la corruption » du bien et du mal) atteint aisément à la béatitude infinie (*atyantam sukham*) produite par le contact avec Brahman (*brahmasamsparṣam*, VI, 28). L'invocation de Brahman dans un texte où l'on fait l'apologie de Krishna ne doit pas nous

1. E. Sénart traduit ainsi ce dernier vers : « le Yogin... atteint le repos, la paix suprême qui a son siège en moi » (*śāntim nirvāna-paramāṁ matsamsihām adhiṣṭhātī*). Nous avons opté pour une traduction plus labile, mais croyons-nous, plus près de l'esprit du texte.

étonner. Dans la *Bhagavad-Gītā*, Krishna est l'Esprit pur : le « grand Brahman » n'est que sa « matrice » (*yonī*, XIV, 3). « J'en suis, moi, le Père, celui qui donne la semence » (XIV, 4). Krishna est « le support de Brahman », tout comme il est de l'Immortalité, de l'Impérissable, de l'ordre éternel et du bonheur parfait (XIV, 27). Mais, bien que le Brahman se trouve placé, dans ce contexte, dans la condition « féminine » de la *prakṛti*, sa nature est d'ordre spirituel. Le *muni* l'atteint par le Yoga (V, 6). L'« infinie béatitude » qui résulte de l'union avec Brahman permet au yogin de voir « l'âme (*ātman*) dans tous les êtres et tous les êtres dans l'âme » (VI, 29). Et, dans la strophe suivante, c'est justement dans l'identification à Krishna de l'*ātman* des êtres que trouve son fondement le lien mystique entre le yogin et le Dieu : « Celui qui Me voit partout, et voit toutes choses en Moi, celui-là je ne l'abandonne jamais, et jamais il ne m'abandonne. Celui qui, s'étant fixé dans l'unité, m'adore, Moi qui habite dans tous les êtres, ce yogin-là habite en Moi, quelle que soit sa manière de vivre » (VI, 30-31). Dans *Içā Upanishad* (chap. VI) on rencontre le même motif que dans la strophe précitée (*Gītā*, VI, 30), ce qui prouve qu'il y a eu dans les Upanishads des courants théistes qui ont été légués à la *Gītā*, où ils se sont si magnifiquement épanouis. Krishna, dieu personnel, et source des véritables expériences mystiques (*bhakti*) y est identifié au Brahman de la métaphysique, purement spéculative, des plus anciens Upanishads.

Pourtant, les meilleures louanges y sont prodiguées non pas au yogin entièrement détaché de la douleur et des illusions de ce monde, mais à celui qui considère la douleur et la joie d'autrui comme les siennes propres (VI, 32). C'est là un leitmotiv de la mystique indienne, et particulièrement de la mystique bouddhiste. La sympathie de l'auteur de la *Bhagavad-Gītā* va tout entière à celui qui pratique un pareil Yoga. S'il échoue dans cette vie, il renaîtra dans une famille de yogins adroits et réussira à parfaire dans une autre vie ce qu'il n'a pu mener à bon terme dans celle-ci (VI, 41). Krishna révèle à Arjuna que seul le fait d'avoir tenté la voie du Yoga élève l'homme au-dessus de celui qui s'est tenu à la pratique des rites prescrits par les Védas (VI, 44). Enfin, Krishna n'oublie pas de mentionner que parmi les voies qui mènent au salut, la meilleure et la plus recommandable est la voie du Yoga (VI, 46).

C'est le triomphe complet des pratiques yogiques. Non seulement elles sont acceptées par la *Bhagavad-Gītā*, ce sommet de la spiritualité indienne : elles sont aussi promues, par elle, au premier rang. Il est vrai que ce Yoga-ci est purifié de ses restes magiques (l'ascèse rigoureuse, etc.) et que la plus importante de ses anciennes techniques, le *prānāyāma*, n'y joue plus qu'un rôle insignifiant. Il est vrai aussi que la méditation et la concentration deviennent, ici, des instruments de l'*unio mystica* avec un Dieu qui se révèle comme Personne. Mais, néanmoins, l'acceptation des pratiques yogiques par le courant mystique et dévo-

tionnel vishnouite prouve la popularité considérable de ces pratiques et aussi leur caractère oecuménique indien. Le discours de Krishna équivaut à la validation devant l'hindouisme tout entier d'un Yoga dévotionnel, de la technique yoga considérée comme un moyen purement indien d'obtenir l'union mystique avec le Dieu personnel. Une immense partie de la littérature yogique moderne publiée dans l'Inde et ailleurs trouve sa justification théorique dans la *Bhagavad-Gītā*¹.

1. Voir *Le Yoga*, pp. 151-166.

CHAPITRE IV

La technique yoga dans le bouddhisme et dans le tantrisme

1. MÉDITATION

ET « POUVOIRS MERVEILLEUX » DANS LE BOUDDHISME PRIMITIF

On ne sait que très peu de choses précises au sujet du Bouddha et de son message originel. L'Illuminé mort, le bouddhisme devient très vite ce que, très probablement, il n'était pas du temps où son initiateur était encore en vie, à savoir une « religion » (culte des reliques, etc.) et une « philosophie » (interprétation dialectique du message du Bouddha). Nous n'avons pas à nous occuper ici du bouddhisme, ni en tant que religion ni en tant que philosophie. La seule chose qui nous y intéresse, c'est la présence des techniques yogiques tout au long de la pathétique histoire du bouddhisme : histoire pathétique à cause du grand nombre et de l'intensité des « assimilations », « interprétations » et « hérésies » auxquelles il a donné naissance, tant dans l'Inde que dans les autres vastes régions asiatiques où le zèle des missionnaires l'a fait péné-

trer. Si peu nombreuses et approximatives que soient les données que nous avons à notre disposition, nous pouvons quand même tracer avec assez de sûreté, dans ses grandes lignes, la position du Bouddha à l'égard de la spiritualité qui lui était contemporaine. Bouddha s'oppose tant au ritualisme brāhmanique qu'à l'ascétisme exagéré et aux spéculations métaphysiques. Il s'oppose, par conséquent, à l'orthodoxie brahmanique (au « sacrifice », aux philosophoumènes concernant l'identité de l'*ātman* à Brahman) et, en même temps, aux innombrables « hérésies » mystico-ascétiques développées en marge de la société traditionnelle. Cependant, le problème de la douleur et de la délivrance de la douleur — tel que le Bouddha l'a ressenti et formulé — est commun à toute la spiritualité post-upanishadique et, à ce titre, correspond en tout à la philosophie Sāmkhya-Yoga. Le refrain bouddhiste *sarvam dukham, sarvam anityam*, « tout est douloureux, tout est passager », rien ne s'oppose à ce que le Sāmkhya-Yoga et le Védanta s'en emparent (*c'est ce qui s'est passé, du reste*). Le Bouddha s'oppose donc à l'orthodoxie rituelle et spéculative, ainsi qu'aux « hérésies » mystico-ascétiques ; mais en même temps, il accepte, voire assume, les principaux leitmotivs de la spiritualité indienne. Comment s'explique cette position paradoxale ?

Le Bouddha repousse le ritualisme brahmanique, il nie l'efficacité sotériologique du sacrifice védique, cela parce que le rituel ne peut, d'après lui, résoudre le problème de la douleur. Mais cette atti-

tude antiritualiste n'est pas nouvelle dans l'Inde. Les Upanishads avaient depuis quelque temps déjà, et cela au sein même de la communauté brahmanique, marqué le moment du dépassement du ritualisme, pour ne rien dire des innombrables hérésies extra-brahmaniques. Le ritualisme avait cédé la place, soit aux spéculations métaphysiques des Upanishads, soit aux divers Yogas pré-classiques, qui étaient des techniques ascétiques et méditatives. A cet égard, le Bouddha peut être assimilé aux très nombreux « réformateurs » upanishadiques et yogiques. Mais une pareille perspective finit tout de même par trahir le « message » historique du Bouddha. En effet, bien que se plaçant dans la ligne des réformateurs upanishadiques (*i. e.* antiritualistes), Bouddha nie et refuse les résultats auxquels ceux-ci sont arrivés. La spéculation upanishadique était arrivée aux résultats suivants : le fondement de l'Univers est l'« esprit pur », Brahman ; le véritable Soi de l'homme est l'*ātman*, lui aussi « esprit pur », immortel, éternel ; l'*ātman* est identique au Brahman et c'est en la découverte, en la réalisation de cette identité que consistent la béatitude de l'homme et son salut. Bouddha prend le contrepied de cette théorie : d'une part, il nie l'existence d'un esprit cosmique, du Brahman ; d'autre part, il nie l'existence du Soi, de l'« âme » (*ātman, purusha*) humaine. On pourrait dire, en simplifiant, que Bouddha fait sienne, avant qu'elle soit formulée, la critique que, plus tard, le Védanta adressera à l'idée de réalité cosmique, — avec cette correction, cependant,

qu'il repousse à l'avance la thèse védantine d'un esprit pur, d'un Brahman, censé se tenir derrière le Cosmos illusoire et transitoire. On pourrait également dire qu'il fait sienne, avant qu'elle soit formulée, l'analyse impitoyable à laquelle, plus tard, le Sāmkhya et le Yoga classique soumettront l'idée de « personnalité » humaine et de vie psychom mentale, — avec cette correction, cependant, qu'il repousse à l'avance la thèse Sāmkhya-Yoga d'un Soi (*purusha*), censé être pleinement autonome par rapport aux états psycho-mentaux. Pour le Bouddha, l'Univers, la vie, l'« âme » sont, au même titre, transitoires, en devenir incessant, et, comme tels, « douloureux » et « illusoire ». La seule chose que Bouddha accepte sans réserves de l'héritage spirituel pan-indien, orthodoxe, c'est l'idée de *karma* (loi de la cause et de l'effet). Tout ce que l'homme fait est, d'après cette loi, l'effet d'une action passée et semence pour une action future. Le *karma* explique : et l'existence actuelle, et le cycle des transmigrations, et la douleur. S'affranchir du *karma* équivaut à transcender la douleur et à sortir du cycle des transmigrations. La délivrance définitive, c'est le *nirvāna*.

En même temps qu'il s'oppose au ritualisme védique (le sacrifice, que fait-il d'autre, en effet, sinon d'enfoncer l'homme encore plus profondément dans le cycle karmique des causes et des effets?) et qu'il repousse les résultats auxquels avait abouti la spéculation upanishadique et post-upanishadique, — au sujet notamment de l'existence de Brahman et d'un Soi (*ātman, purusha*)

qu'elle concevait indépendant de la vie psychom mentale, — Bouddha repousse également les excès ascétiques des diverses écoles mystiques-contemplatives qui lui étaient contemporaines. Cela veut dire que le Bouddha repousse jusqu'à l'idée d'un Yoga magique, populaire, où l'accent serait mis sur le refrènement (plus ou moins extraordinaire), sur l'ascèse (le plus souvent grotesque). Mais la critique que Bouddha adresse à ces excès ascétiques, ainsi qu'aux pouvoirs yogiques (*siddhis*), ne veut guère dire qu'il invaliderait le Yoga en tant que tel, qui est la technique méditative par excellence. Quelle que soit l'interprétation que l'on donne du *nirvāna* — que l'on y voie l'« extinction » ou, au contraire, la « saturation » ontologique, — une chose est sûre, à savoir qu'on ne peut le concevoir comme étant étranger au Yoga, ou comme placé à un autre niveau que le niveau yogique. Que le « Yoga » connu par Bouddha et par lui promu se soit distingué des pratiques de son temps, ainsi que des formules du Yoga classique, cela est fort probable. Bouddha avait « expérimenté », dans la période d'ascétisme excessif qui a précédé l'illumination, d'innombrables techniques contemplatives. La formule à laquelle il s'est arrêté est médiocrement originale si on la considère en elle-même, en tant que technique de méditation ; elle est originale dans la seule mesure où c'est à la suite des expériences yogiques personnelles du Bouddha qu'elle a été validée, dans la mesure aussi où elle s'est vue intégrer dans un message sotériologique irréductible.

Le message du Bouddha s'adressait à l'homme en tant que tel, à l'homme pris dans le rets de la *transmigration*, à l'homme qui souffre. Pour Bouddha, de même que pour le Yoga (soit classique, soit baroque, sous toutes ses formes), le salut ne s'obtient qu'à la suite d'un effort personnel, d'une expérience. Les vérités révélées par Bouddha n'ont pour résultat le salut que si elles sont éprouvées expérimentalement, que si elles sont actualisées, réalisées. Il est vrai que, plus tard, certaines écoles bouddhistes accorderont plus de valeur à la « philosophie » qu'à l'« expérience méditative ». Les deux tendances — celle des « expérimentateurs » (des *jhāyins*), s'il nous est permis de nous exprimer ainsi, et celle des « spéculatifs » (des *dharmayogas*) — sont deux constantes du bouddhisme. De très bonne heure, les textes canoniques ont essayé de les mettre d'accord. Un *Sūtra* de l'*Anguttara* (III, 355), sur lequel L. de la Vallée-Poussin a plusieurs fois attiré notre attention (dernièrement dans « *Mélanges chinois et bouddhiques* », V, Bruxelles, 1937, p. 191) dit : « Les moines qui s'adonnent à l'extase (*jhāyins*) blâment les moines qui s'attachent à la doctrine (les *dharmayogas*), et réciproquement. Ils doivent au contraire s'estimer les uns les autres. Rares en effet les hommes qui passent leur temps en touchant avec leur corps (c'est-à-dire : « en réalisant, en expérimentant ») l'élément immortel (*amatā dhātu*, c'est-à-dire le Nirvāna). Rares aussi ceux qui voient la profonde réalité (*arthapada*) en la pénétrant par la *prajñā*, par l'intelligence. » Le texte souligne l'extrême

difficulté des deux « voies » : celle de la gnose, celle de l'expérience méditative. Rares sont, en effet, ceux qui ont du Nirvāna une *expérience*; et ils ne sont pas moins rares, ceux qui « voient » la réalité telle qu'elle est, et qui — au moyen de cette vision intellectuelle — conquièrent la délivrance. Avec le temps, tous les moyens de s'approcher du Bouddha par voie d'« expérience » deviendront équivalents : celui qui apprend et comprend le Canon assimile le « corps doctrinal » du Bouddha; le pèlerin qui se rend près d'une *stūpa* contenant les reliques de l'Illuminé, a accès au corps mystique-architectonique du même Bouddha. Mais, dans la première étape du bouddhisme, le problème qui s'y posait était le même que celui qui s'était posé dans le Sāmkhya-Yoga : de l'« intelligence » et de l'« expérience », qui a la primauté ?

Il y a assez de preuves à l'appui de ce fait que Bouddha rattachait toujours étroitement la connaissance à une expérience méditative de type yogique. La connaissance ne valait pas grand-chose pour lui tant qu'elle n'était pas « réalisée » dans l'expérience personnelle qu'on en avait. Quant à l'« expérience méditative », ce sont les « vérités » découvertes par Bouddha, qui les validaient. Soit, à titre d'exemple, l'affirmation : « Le corps est périssable. » Ce n'est qu'en contemplant un cadavre que s'assimilerait la vérité de cette affirmation. Mais cette contemplation du cadavre serait dépourvue de toute valeur salutaire si elle ne s'appuyait pas sur une vérité (ce corps est périssable; *tout corps est périssable*; il n'y a de salut que dans la

loi du Bouddha, etc.). Toutes les vérités révélées par Bouddha doivent être éprouvées à la manière yogique, c'est-à-dire méditées et expérimentées.

C'est pourquoi Ananda, le disciple favori du Maître, bien que sans pareil en fait d'érudition (selon les *Theragatha* v. 1024, il aurait appris quatre-vingt-deux mille *dharmas* du Bouddha lui-même et deux mille de ses condisciples), a cependant été exclu du concile : car il n'était pas Arhat, c'est-à-dire n'avait pas une « expérience yogique » parfaite. « Chez le sthavira Ananda qui a écouté, retenu, récité et médité toutes sortes de sūtra, la sagesse (*prajñā*) est vaste, tandis que la concentration de pensée (*cittasamgraha*) est médiocre. Or, il faut ces deux qualités à la fois pour pouvoir obtenir l'état (d'Arhat qui consiste dans) la destruction des impuretés. » (*Mahāprajñāpāramitāçāstra* de Nāgārjuna, trad. E. Lamotte, vol. I, Louvain, 1944, p. 223 ; l'original sanskrit est perdu, mais l'œuvre a été conservée en plusieurs traductions chinoises et tibétaines.) Un texte célèbre du *Samyutta* (II, 115) met face à face Musila et Nārada, chacun d'eux représentant un certain degré de perfection bouddhique. Les deux possèdent le même savoir, mais Nārada ne se considère point Arhat, vu qu'il n'a pas réalisé le « contact avec le Nirvāna » expérimentalement. Voici en quels termes il s'explique à ce sujet : « Comme si un voyageur tourmenté par la soif trouvait un puits dans le désert, regardait dans le puits ; il aurait bien le savoir : " Eau ", mais ne passerait pas son temps en le touchant avec son corps. De même, j'ai bien

vu : " Destruction de l'existence, Nirvāna ", mais je ne suis pas un Arhat, exempt de vices » (cf. d'autres textes, dans Louis de La Vallée-Poussin, *Musila et Nārada*, « Mélanges chinois et bouddhiques », V, Bruxelles, 1937, 189-222).

Dans ce que nous appelons, d'un terme assez approximatif, la technique de la méditation bouddhique, la compréhension et l'« expérience yogique » sont indispensables, à titre égal. Le but immédiat de la méditation est de « refaire » la conscience de l'ascète, — une conscience « purifiée » et « élargie » reflétant plus distinctement les vérités du Bouddha. Les premières étapes de la méditation se donnent pour tâche de créer une nouvelle « expérience immédiate » de la propre vie psychique et même physiologique. Par tous ses actes — marche, positions du corps, respiration, etc. — l'ascète doit redécouvrir d'une manière concrète, expérimentale, les « vérités » révélées par le Maître : il doit transformer tous ses mouvements et tous ses gestes en prétextes de méditations. La *Maha Sattipathana Suttanta* (*Dīgha*, II, 291 sq.) précise que le *bhikku*, après avoir choisi un endroit solitaire pour sa méditation, doit prendre conscience de tous ses actes physiologiques, qu'il accomplissait jusque-là automatiquement et inconsciemment. « En aspirant longuement, il comprend à fond cette longue inspiration ; en expirant brièvement il comprend, etc. Et il s'exerce à être conscient de toutes ses expirations... de toutes ses inspirations ; et il s'exerce à ralentir ses expirations... et ses inspirations... »

Ce processus n'est point un simple exercice *prānāyāma*, mais aussi une méditation sur les « vérités » bouddhiques, une expérimentation permanente de l'irréalité de la matière¹. Car tel est le but de la méditation : assimiler complètement les « vérités » fondamentales, les transformer en une « expérience continue », les diffuser pour ainsi dire, dans l'être entier du moine. Voici, en effet, ce qu'affirme plus loin le même texte du *Dīghanikāya* (I, 292) : « ... Un ascète, dans sa marche en avant ou en arrière, a une parfaite compréhension de ce qu'il fait ; en regardant ou en regardant fixement (un objet), il comprend parfaitement ce qu'il fait ; en levant son bras ou en le laissant retomber, il comprend parfaitement ce qu'il fait ; en portant sa pèlerine, ses vêtements, ou son pot de nourriture, il comprend parfaitement ce qu'il fait ; en mangeant, en buvant, en mâchant, en goûtant..., en évacuant..., en marchant, en restant assis, en dormant, en veillant, en parlant ou en se taisant, il comprend parfaitement ce qu'il fait. »

1. Voici d'ailleurs comment le texte est expliqué par le commentateur : le yogin doit se demander : « Sur quoi sont fondées ces expirations et inspirations ? Elles sont fondées sur la matière, et la matière c'est le corps matériel, et le corps matériel, ce sont les quatre éléments, etc. » (Warren, *Buddhism in translations*, éd. VIII, 1922, Harvard Oriental Series, p. 355, n. 1). Il s'agit donc d'une méditation sur le rythme respiratoire qui part de la compréhension analytique du corps humain ; prétexte servant à faire comprendre la nature composite, « douloreuse », et transitoire du corps. Cette « compréhension » soutient et justifie la méditation, puisqu'elle révèle à l'ascète la fragilité de la vie et le force à persévérer dans la voie du salut.

Le but vers lequel est tendue cette lucidité est facile à comprendre. Sans relâche, et quoi qu'il fasse, le *bhikku* doit comprendre à la fois son corps et son âme, cela afin de réaliser continuellement la friabilité du monde phénoménal et l'irréalité de l'« âme ». Le commentaire, *Sumangala Vilāsini*, tire de la méditation sur les gestes corporels la conclusion suivante : « Ils disent que c'est une entité vivante qui marche, une entité vivante qui se repose ; mais y a-t-il réellement une entité vivante qui marche ou qui se repose ? Il n'y en a pas. » (Warren, *op. cit.*, p. 378, note.) En effet, d'après le bouddhisme, il n'y a que des « états de conscience », des « agrégats » psycho-mentaux — mais point d'« âme » unitaire et irréductible.

Mais cette attention permanente à sa propre vie physiologique, cette technique de l'anéantissement des illusions créées par une fausse conception de l'« âme », ne sont que des préliminaires. La véritable méditation bouddhique commence avec l'expérimentation des quatre états psychiques appelés *jhāna* (cf. skr. *dhyāna*). Nous en reparlerons tout à l'heure. Avant de donner un exposé de la technique bouddhiste de la méditation, grâce à quoi l'on « réalise » les vérités et l'on obtient des états de conscience raréfiés, des états ouvrant l'« accès » au Nirvāna, mettons en lumière la structure yogique des « pouvoirs miraculeux » (*iddhi*, skr. *siddhi*) qu'une pareille technique de la méditation permet d'acquérir. Les « pouvoirs miraculeux » font partie des cinq Hautes Sciences (*abhijñā* : 1^o *siddhi* ; 2^o l'œil divin (*divyacakṣus*) ; 3^o l'ouïe

divine (*divyaçrotra*); 4° la connaissance de la pensée d'autrui (*paracittajñāna*) et 5° le souvenir des anciennes existences (*pūrvanirvāsānumṛti*). Aucun de ces cinq *abhijñā* (en pali : *abhiññā*) ne diffère des « pouvoirs » qui sont à la disposition du yogin non-bouddhiste. Car, pour ne citer qu'un exemple classique, le *bhikku* « jouit du Pouvoir merveilleux (*iddhi*) sous ses différents modes ; étant un, il devient plusieurs, étant devenu plusieurs, il redevient un ; il devient visible ou invisible ; il traverse, sans éprouver de résistance, un mur, un rempart, une colline, comme si c'était de l'air ; il pénètre de haut en bas à travers la terre solide, comme à travers l'eau ; il marche sur l'eau, sans s'y enfoncer, comme sur de la terre ferme ; il voyage, les jambes croisées et repliés sous lui, dans le ciel, comme les oiseaux avec leurs ailes. La Lune même, et le Soleil, si forts, si puissants qu'ils soient, il les touche, et les sent avec la main ; il atteint, en restant dans son corps, même le Ciel de Brahma... » « Avec cette claire, céleste oreille surpassant l'oreille des hommes, il entend à la fois les sons humains et les sons célestes, fussent-ils loin ou près... » « Pénétrant avec son propre cœur les cœurs des autres êtres, des autres hommes, il les connaît... » « Avec son cœur ainsi serein, etc., il dirige et incline son intelligence vers la connaissance de la mémoire de ses existences précédentes. » (*Sāmañña Phalla Sutta*, § 87 sq.; *Dīgha*, I, 78 sq.) Ces listes d'*iddhis* deviennent des clichés qu'on retrouve un peu partout dans les textes ascético-mystiques indiens. (Voir Sigurd

Lindquist, *Siddhi und Abhiññā*, Upsala, 1935, ainsi que les bibliographies établies par La Vallée-Poussin, *Abhidharmakosha*, VII, p. 97-126 et par E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de sagesse*, p. 329, n. 1.) Les contemporains de Bouddha les connaissaient et Bouddha lui-même n'a jamais nié leur réalité. Même la pratique yogique de la « suspension de la conscience » (*abhisañña-nirodha*) était expérimentée à l'époque de sa prédication (cf. *Pothapada Sutta*, § 6 sq.; *Dīgha*, I, 180 sq.).

Mais, comme on pouvait s'y attendre, Bouddha ne pousse pas à l'acquisition de ces « pouvoirs merveilleux » et, de toute façon, il en défend l'exhibition (cf. p. ex. *Vinaya*, II, 112). Comme, plus tard, pour Patañjali, les *iddhi*, ainsi que les autres *abhijñā* sont, pour Bouddha, inutiles, sinon dangereuses : autant d'obstacles, se dressant sur la voie de la délivrance. Quant à l'impression que l'exhibition de ces « pouvoirs » yogiques pourrait laisser aux laïques, Bouddha observe à bon droit que pareille exhibition ne consacre pas nécessairement la supériorité de la doctrine, ni de la technique bouddhistes. Les spectateurs pourraient, en effet, croire qu'il n'est au fond question que d'un de ces miracles, fort ordinaires, que l'on obtient par des moyens magiques. « Si un croyant (*i. e.* un bouddhiste) annonçait la possession des pouvoirs mystiques (*iddhi*), lorsqu'on est un devenir multiforme, etc., l'incrédule lui dirait : « Eh bien, monsieur, il y a un certain charme appelé le charme *gandharva*. C'est par sa puissance

qu'il fait tout cela!... » Eh bien, Kevaddha! C'est justement parce que je vois le danger dans la pratique des merveilles mystiques (*iddhi*) que je les exècre et les abhorre et que j'en ai honte. » (*Kevaddha Sutta*, 4 sq. : *Dīgha*, I, 212 sq.). Or, si Bouddha recommande le *jhāna*, la méditation yogique, c'est pour permettre à l'ascète de pénétrer au-delà des réalités sensibles, pour comprendre les réalités supra-sensibles et les réduire, jamais pour les posséder. Le *jhāna* est nécessaire comme véhicule, comme une expérience par laquelle la conscience peut espérer avoir l'intuition du *nirvāna*.

2. LA TECHNIQUE DU JHANA

C'est dans le *Poṭṭhapāda Sutta*, § 10 sq. (*Dīgha*, I, 182 sq.), qu'a été formulée, sinon pour la première fois, du moins le plus clairement, la technique de la méditation bouddhiste. Reproduisons quelques longs fragments de ce texte important : « Quand le *bhikkhu* a la perception que les cinq entraves (*nīvarana*)¹ ont été détruites en lui, il est content ; content, il est joyeux ; joyeux, il se sent aise dans toute sa personne ; ayant cette sensation de bien-être, il est heureux ; heureux, son cœur est apaisé. Libéré des désirs et de toutes les

1. D'après le *Dīgha-Nikāya*, les cinq *nīvarana* sont la sensualité, la malice, la paresse de l'esprit et du corps, l'agitation de l'esprit et du corps, le doute. Les listes diffèrent. Comparer aux « cinq péchés » du *Mahābhārata*, XII, 241, 3 sq.

conditions mauvaises, il entre et il demeure dans le premier *jhāna*, un état qui est né du détachement (*vivekaja* : « né de la solitude »), dans lequel subsistent la réflexion et l'entendement, où l'on éprouve joie et félicité. Alors, cesse en lui cette idée des désirs qu'il avait auparavant et surgit l'idée subtile et réelle de la joie et de la paix qui naissent du détachement ; et il demeure en cette idée. »

Puis, « par la suppression de la réflexion et de l'entendement, le *bhikkhu* entre dans le second *jhāna* qui, né de la concentration (*samādhi*)¹, est caractérisé par la tranquillisation intérieure, l'unification de l'esprit, la joie et la félicité. Alors, s'évanouit en lui la subtile et réelle idée de la joie et de la félicité nées du détachement (*vivekaja*) et surgit l'idée subtile et réelle de la joie et de la félicité nées de la concentration ; et il demeure en cette idée. »

Puis le *bhikkhu* « par le renoncement à la joie, demeure indifférent. Attentif et pleinement conscient, il éprouve en sa personne cette félicité dont parlent les sages (*ārya*), quand ils disent : « Celui qui est indifférent et pensif jouit de la félicité. »

1. Le *samādhi* des textes bouddhiques, bien qu'étant une « expérience » similaire à celle des *Yoga-Sūtra*, ne joue cependant pas le même rôle que dans le manuel de Patañjali. Le *samādhi* semble être un état préliminaire à certaines étapes supérieures dans la voie du *Nirvāna*. *Buddhagoṣha* (*Aṅga Sālini*, 118) précise que le *samādhi* est identique à la *cittass'ekaggatā*, « concentration de la conscience », « fixation du flux mental en un seul point ». Pour l'histoire du terme *samādhi* dans le bouddhisme, cf. *Le Yoga*, pp. 386-387, et l'*Abhidharmaśāstra*, VIII, p. 183.

C'est le troisième *jhāna*. A ce moment s'évanouit en lui cette subtile et réelle idée de joie et de paix qu'il avait auparavant et qui était née de la concentration, et surgit une subtile et réelle idée de félicité et d'indifférence. »

« Après cela, le *bhikku*, renonçant à tout sentiment d'aise et de malaise, par la fin de la joie et de l'affliction qu'il éprouvait auparavant, entre et demeure dans le quatrième *jhāna*, un état de pureté absolue, d'indifférence et de pensée (*sati*) sans aise et sans malaise¹... En lui s'évanouit alors cette subtile et réelle idée qu'il avait auparavant de félicité et d'indifférence, et surgit une subtile et réelle idée d'absence d'aise et de malaise, et il demeure en cette idée » (*Dīgha Nikāya*, I, 182 sq., trad. Oltramare, *La Théosophie bouddhique*, p. 363-364).

Nous ne multiplierons pas les textes relatifs à ces quatre *jhānas* (cf. *Majjhimanikāya*, I, p. 454 sq.; *Abhidharmakosha*, IV, p. 107; VIII, p. 161). Les étapes y sont assez clairement précisées : 1. purifier des « tentations » l'intelligence et la sensibilité, c'est-à-dire les isoler des agents extérieurs, bref, obtenir une première autonomie de la conscience ; 2. supprimer les fonctions dialectiques de l'intelligence, obtenir la concentration, *i. e.* la parfaite maîtrise d'une conscience raréfiée ; 3. suspendre toute « relation » tant avec le monde sensible

1. Physiologiquement, le quatrième *jhāna* est caractérisé par l'arrêt de la respiration, *assāsa-passāsa-nirodha* (Oltamare, p. 364, note).

qu'avec la mémoire, obtenir la placide lucidité sans autre contenu que la « conscience d'exister » ; 4. réintégrer les « contraires », obtenir la béatitude de la « conscience pure ».

Mais l'itinéraire ne s'arrête pas là. Il faut y ajouter quatre exercices spirituels qui s'appellent *samapātti*, « obtentions », et qui préparent l'ascète à l'« enstase » finale. Malgré la description rigoureuse qu'on nous en donne, ces « états » sont difficiles à comprendre. Ils correspondent à des expériences trop éloignées non seulement de celles de la conscience normale, mais aussi des expériences extra-rationnelles (mystiques ou poétiques) qui sont compréhensibles aux Occidentaux. Pourtant, il serait inexact de les expliquer par des inhibitions hypnotiques. Au cours de la méditation, on vérifie continuellement, ainsi que nous le verrons plus loin, la lucidité du moine ; d'ailleurs, le sommeil et la transe hypnotiques sont des obstacles que les traites indiens de la méditation connaissent fort bien, et contre lesquels on met continuellement en garde le pratiquant. Voici comment sont décrites les quatre dernières *samāpatti* : « Et maintenant, allant au-delà des idées de formes, mettant fin aux idées de contact (*patigha*, le heurt d'où résulte toute sensation), débarrassant son esprit des idées distinctes, pensant : « l'espace est infini », le *bhikku* arrive et demeure dans la région de l'*infinité de l'espace*. Passant ensuite par-delà la région de l'*infinité de l'espace* et pensant : « la conscience est infinie », il arrive et demeure en la région de l'*infinité de la conscience* (n. b. la cons-

science s'avère infinie, dès qu'elle n'est plus limitée par les expériences sensorielles et mentales). Puis, passant par-delà la région de l'infinité de la conscience et pensant : " il n'est rien ", il arrive et demeure en la région de la *non-existence de quoi que ce soit* (*ākīñcaññāyatana*, la " nihilité "). Enfin, passant par-delà la région de la non-existence, le *bhikku* arrive et demeure dans un état d'esprit qui n'est ni l'idée ni l'absence d'idée (*nevasaññānāsaññā*; *Dīgha Nikāya*, I, p. 183 sq.; trad. Oltramare, p. 365).

Il serait inutile de commenter chacune de ces étapes, en utilisant les textes abondants de la littérature bouddhique postérieure, à moins de vouloir refaire la psychologie et la métaphysique de l'École. Mais comme ce qui nous intéresse ici c'est essentiellement la morphologie de la méditation, venons-en à la neuvième et dernière *samāpatti*. « En vérité, dès que le *bhikku* a eu de lui-même ces idées (se trouvant dans le *dhyāna*, il ne peut pas avoir des idées de l'extérieur; il est *sakasaññī*), il passe d'un degré au degré suivant, et ainsi de suite, jusqu'à ce qu'il arrive à l'idée suprême. Et quand il y est parvenu, il se dit : " Penser, c'est pire; ne pas penser, c'est mieux. Si je pense, je façonne. Il se peut que ces idées disparaissent, et que prennent naissance d'autres idées qui seraient grossières. C'est pourquoi je ne penserai plus, je ne façonnerai plus. " Et il ne pense, ni ne façonne plus. Et comme il ne pense ni ne façonne, les idées qu'il avait s'évanouissent, sans que d'autres, plus grossières, prennent naissance. Il a réalisé la

cessation » (*Dīgha Nikāya*, I, p. 184; trad. Oltramare, p. 375). Un autre texte, tardif, résume d'une manière encore plus directe l'importance capitale de cette neuvième et dernière *samāpatti*: « Vénérables moines, acquérez la *samāpatti* qui consiste en la cessation de toute perception consciente. Le *bhikku* qui a su faire cette acquisition n'a rien de plus à faire » (*Çikṣāsamuccaya*, de Āntideva, éd. Bendall, 1902, p. 48).

Il existe, dans le bouddhisme tardif, une volumineuse documentation concernant toutes ces étapes sur le chemin de la libération, documentation sur laquelle nous aurons à revenir. Il ne s'agit point d'une contemplation mystique, mais d'une *méditation*, c'est-à-dire d'une conquête, d'une assimilation par ses propres moyens, d'états supra-sensibles. Contemplation veut dire : subordination de toutes les facultés au profit de l'intelligence pure, seule capable d'approcher les vérités métaphysiques ou théologiques. Quant à la méditation, l'intelligence y joue un rôle secondaire, étant réduite à la « compréhension » des états préliminaires. Les forces spirituelles que la méditation met en branle sont tout autres que celles que met en branle la contemplation; ce sont notamment : l'« attente », dont parlent les textes pâlis, la volonté et l'effort, l'assimilation magique, etc. Toutes ces forces qui rendent possibles et qui nourrissent les innombrables formes de la méditation indienne, sont *réelles*, en ce sens qu'elles aboutissent à une expérimentation.

Nous ne savons pas quelle fut exactement la

technique méditative choisie et expérimentée par Bouddha. Les mêmes formules sont souvent utilisées pour exprimer des contenus variés. (Rappelons-nous la diversité troublante des sens du mot *yoga* à travers toutes les littératures indiennes.) Il est probable, cependant, qu'au moins une partie de la technique méditative utilisée par Bouddha a été conservée par ses disciples et transmise par la tradition ascétique primitive. Un *corpus* d'exercices spirituels d'une pareille richesse et d'une pareille cohérence, comment se perdrait-il ou comment se laisserait-il amputer dans une tradition où l'enseignement direct du Maître joue un rôle si considérable? Mais, d'après les textes réunis par Caroline Rhys Davids (*Dhyāna in Early Buddhism*, « Indian Historical Quarterly », vol. III, 1927, p. 689-715), il est évident que Bouddha était un fervent *jhain* et que par le *jhāna* qu'il pratiquait il ne cherchait ni n'exhortait les autres à chercher l'Esprit Cosmique (*Brahman*) ou Dieu (*Içvara*). Le *jhāna* était pour lui un moyen d'expérimentation « mystique », une voie d'accès aux réalités supra-sensibles, et non une *unio mystica*. Cette expérience yogique préparait le moine à une « haute science » (*abhijñā*) dont la fin dernière était le Nirvāna. Dans l'ascèse et dans la « mystique » bouddhiste, le Nirvāna remplace l'« immortalité », car avant de devenir la formule métaphysique sur laquelle a tant travaillé la scolastique bouddhiste médiévale, le Nirvāna était un « état mystique » qui devait être « expérimenté », « réalisé » au moyen d'une technique méditative

dé structure yogique¹. Et pour tous ceux qui gagnaient expérimentalement le Nirvāna, celui-ci équivalait à l'immortalité ; car c'était une sortie de la vie et du cycle de la transmigration, un dépassement effectif de tout devenir et de toute douleur.

La voie du Bouddha est une *via media*. D'une part, il pratique le *jhāna* et reconnaît la réalité des pouvoirs yogiques (*iddhis*) ; d'autre part, il exhorte ses fidèles à ne pas réduire le *jhāna* à l'obtention des « pouvoirs ». D'une part, il s'oppose à l'excès d'ascétisme et d'« expérience mystique » (il critique à ce propos la plupart des ascètes et des yogins contemporains, les *paribbājaka*, les « ascètes errants ») ; d'autre part, il affirme qu'il existe des choses « plus hautes et plus douces » que les quatre *jhānas* (par ex. dans *Makāli Sutta*, Dīgha, VI) en révélant ainsi la possibilité expérimentale d'un « état mystique » encore plus haut que les méditations. Sous cet aspect, Bouddha nous apparaît comme un réformateur plus que comme un innovateur ; comme un point d'arrivée, plutôt que comme un point de départ. Il a utilisé et s'est

1. « Nirvāna dérive de la racine *ca*, "souffler". Il désigne proprement un état où le souffle cesse de se mouvoir : cette notion doit avoir été empruntée à la théorie du sommeil profond, telle qu'elle apparaît dans les *Upanishads* » (J. Przyłuski et E. Lamotte, *Bouddhisme et Upanishad*, « Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient », t. 32, 1932, p. 154). Dans le sommeil profond on expérimentait un « état absolu », parfaitement autonome, à qui il ne manquait que la conscience de soi pour être un état béatifique. Mais les yogins essaient justement par le *prānāyāma* de relier en un ensemble les quatre « états » de conscience et de « pénétrer », tout en gardant leur lucidité, dans l'« état cataleptique ».

assimilé tous les courants spirituels contemporains, et toutes les techniques de l'ascèse et de la méditation indiennes. L'appel que, sans cesse, en lui prêchant l'urgence du salut, il fait à l'homme en tant qu'homme, à sa douleur, est une preuve de plus de la réaction de l'esprit « mystique », du désir de concret, de l'expérience réelle, contre le rituelisme et les constructions spéculatives du brâhmanisme. Quoique anti-mystique, Bouddha se rapproche du mysticisme indien par la valeur qu'il attache à l'expérience spirituelle personnelle et par l'importance qu'il accorde au *dhyāna*.

3. « CONNAISSANCE » ET « EXPÉRIENCE »

Il n'y a pas lieu de suivre ici l'acheminement des trois principales traditions — gnose, méditation, dévotion — dans l'histoire du bouddhisme. Mais il est évident que la place toujours grandissante qu'y occupe la dévotion est due principalement aux influences populaires. Comme le brâhmanisme et l'hindouisme, le bouddhisme, une fois victorieux, a été forcé d'absorber une quantité considérable de cultes et de traditions religieuses locales. Les anciens lieux de culte, les génies et les microdivinités, les rites, les images, les liturgies, ont changé, encore une fois, de nom. « Bouddhisée » — comme auparavant elle avait été « brahmanisée » — cette tradition religieuse populaire a sauvé son précieux trésor archaïque : l'expérience asiatique du sacré, *i. e.* la foi en la consubstantialité

du sacré et de la matière (spécialement de la matière vivante par excellence, à savoir de l'homme).

Il sera intéressant d'identifier dans l'immense littérature bouddhique et tantrique les traces d'au moins deux courants : la *méditation* et la *dévotion mystique*; car c'est ici qu'apparaît avec le plus d'évidence l'érosion continue du bouddhisme par les éléments populaires qu'il avait absorbés. C'est toujours la dévotion mystique (*bhakti*) qui reste la méthode favorite des masses; et, quant aux laïcs, c'est par la dévotion à l'égard de Bouddha ou de ses innombrables hypostases qu'ils pensent obtenir le salut, *i. e.* la délivrance de la douleur de l'existence. La dévotion est, en tout premier lieu, *expérience personnelle, rapport direct et familier avec sa divinité*. Mais le même caractère expérimental définit, nous l'avons plusieurs fois constaté, la méditation yogique; *expérience*, parfois encore mal dégagée de ses implications physiologiques. La tendance à intégrer sa physiologie elle-même dans le sacré, à dépasser la condition humaine en saturant de sacré le corps et en le transformant ainsi en un « corps divin », s'avère être une tendance « populaire » par excellence. Populaire, donc archaïque (et — dans l'Inde — pré-aryenne).

Nous reviendrons sur l'influence que la dévotion « populaire » a exercée dans l'histoire du bouddhisme, lorsque nous parlerons des techniques tantriques. Pour le moment, contentons-nous de quelques indications concernant ces deux tendances divergentes que représentent, d'une côté les

« expérimentateurs » (les *jhāyins*), d'autre côté les « spéculatifs » (les *dhammayogas*). D'après l'*Anguttara* (III, 355), ces deux méthodes sont également nécessaires pour obtenir le salut, c'est-à-dire pour entrer dans la condition d'Arhat. Car les *kleṣas*, les passions, les « souillures » sont de deux catégories : « 1. les *kleṣas* d'ordre intellectuel, les "vues" (*drśhī*), les "erreurs", l'aberration (*moha*) : la croyance au " je, " etc. ; 2. les *kleṣas* d'ordre émotif, qui sont dans notre langue les "passions", à savoir l'aversion et le désir. Détruire les "erreurs" n'est pas détruire les "passions" : pour avoir reconnu le caractère impermanent et nocif des choses agréables, l'ascète continue cependant à les trouver agréables et à les désirer » (L. de La Vallée-Poussin, *Musīla et Nārada*, 193 ; cf. E. Lamotte, *Le Traité de la Grande Vertu de Sagesse*, 213). L'« expérience » est donc indispensable pour obtenir le salut. Mais, d'autre part, l'« expérimentation » des quatre *jhānas* et des quatre *samāpattis* ne conduit pas au Nirvāna si elle n'est pas illuminée par la « sagesse ». Cela pour le bon motif que les non-bouddhistes peuvent, eux aussi, avoir l'expérience des différentes étapes de la méditation, mais que leur expérience yogique n'aura pas pour résultat le Nirvāna aussi longtemps qu'ils n'auront pas assimilé les vérités fondamentales du bouddhisme (à savoir que toute existence est douloureuse, non substantielle, etc.). C'est pourquoi, bien qu'étant capables d'« expérimenter » les huit étapes (*jhāna* et *samāpatti*), les infidèles n'auront pas accès à une neuvième

étape, au *nirodhasamāpatti*, au « recueillement de la destruction », qui seule assure l'accès au Nirvāna et qui est une transe cataleptique de sept jours (*Majjhimanikāya*, I, 296).

La « sagesse » est donc indispensable au salut. Certaines sources sont même d'avis que, seule, elle est à même d'assurer l'acquisition du Nirvāna, sans que, pour cela, il faille demander aide aux « expériences yogiques ». Harivarman, par exemple, croit que seule la « concentration » (*samādhi*) est nécessaire, à l'exclusion des autres exercices méditatifs (*samāpatti*). Il y a des Arhats qui sont entrés dans le Nirvāna sans posséder aucun des cinq *abhijñās* (« pouvoirs merveilleux »), mais on n'y accède jamais sans posséder le « savoir de la disparition des vices » (*āsravakshaya*), qui seule est à même de conférer la sainteté. Mais Harivarman trahit une tendance « anti-mystique », anti-extatique (La Vallée-Poussin, *op. cit.*, 206), que d'autres sources trahissent également : par exemple d'après la doctrine Abhidharma, le *prajñāvimukta*, le saint sec, le délivré par la sagesse (*prajñā*) obtient le Nirvāna exactement de la même manière que celui qui a eu l'expérience du *nirodhasamāpatti* (*ibid.*, 215). On devine, dans cette apologie du « saint sec », une résistance que les « théologiens » et les métaphysiciens opposent aux excès yogiques. Dans le volumineux traité de Vasubandhu, *Abhidharmakośa*, cette résistance est assez marquée. Même dans un manuel de méditation, comme le *Visuddhimagga* de Buddhaghosa — le plus complet qu'ait produit l'école Hinayāna

— on entrevoit comme un essai de subordonner l'« expérience yogique » à la *théorie*, à la « compréhension ».

Dans tous les cas, on a évidemment affaire à une réaction des philosophes et des théologiens contre les excès yogiques. La connaissance elle-même est par eux considérée comme étant un excellent Yoga, c'est-à-dire comme étant un excellent moyen de se purifier, de se concentrer, et, finalement, d'obtenir la délivrance. En effet, si — comme on le verra quelques siècles après la mort de Bouddha — toute prise de contact avec le « corps » de l'Illuminé (que ce soit avec son « corps oral », le Canon ; ou bien avec son « corps physique », le *stūpa* ; ou bien enfin avec son « corps architectonique », le temple) mène à la conquête du Nirvāna, cela sera d'autant plus vrai de la prise de contact avec le « corps théorique » du Bouddha, qui n'est autre que le dogme bouddhiste. Les philosophes et les théologiens ne font donc rien d'autre que de chercher à rendre leurs méthodes propres équivalentes aux méthodes salutaires de la dévotion populaire et de la méditation yogique. Mais on peut déceler également, dans cette réaction du « saint sec », du *prajñāvimukta*, une réaction de ce que l'on pourrait appeler l'« aristocratie spirituelle » bouddhiste contre l'invasion du bouddhisme par la spiritualité « populaire », caractérisée d'une part par les excès yogiques, d'autre part par la « dévotion mystique ». Cette réaction est comparable, en un certain sens, à la position qu'occupait le Védanta par rapport au

Yōga et, par exemple, à la position de Çankara face aux « expérimentateurs » et aux « extatiques ». Il n'y a pas jusqu'à Patañjali — ce Patañjali qui a fait sienne la dialectique Sāmkhya, afin de fonder théoriquement la technique yogique et en faire ainsi un « système », un *Yogadarçana* — il n'y a pas jusqu'à lui qui ne soit un défenseur des droits de la « sagesse » contre l'excès des « pratiques ».

Au fond, la grande innovation de Patañjali consiste, en dernière analyse, en ceci qu'il a trouvé un fondement théorique à la pratique du Yoga. Cela implique, évidemment, une réaction contre les « yogins » qui n'étaient que cela, contre les « magiciens » qui pratiquaient l'ascèse et la méditation pour de tout autres motifs que l'acquisition de la délivrance (qui se servaient — c'est le mot exact — de la méditation et de l'ascèse pour acquérir des « pouvoirs merveilleux », pour entrer en la possession de l'« immortalité », pour accéder à la condition d'« homme-dieu », etc.). Et il est fort probable que nous ne nous trompons pas si nous voyons, dans ces réactions des « spéculatifs », une résistance qu'ils opposent aux éléments « populaires », qui imposaient, partout et dans toute confession, leurs propres modalités d'expérience du sacré. L'importance que certains auteurs bouddhistes ou brahmanies accordent à la « sagesse » équivaut à un essai, de leur part, de protestation contre la facilité des expériences populaires. Cette attitude se vérifie particulièrement lorsqu'il s'agit des puissants courants de dévotion mystique, auxquels les couches populaires ont toujours été

sensibles. « N'importe qui ne peut pas atteindre le Nirvāna, ni acquérir la délivrance », voilà ce que disent en substance ces « spéculatifs ». Car la science est, selon eux, tout aussi nécessaire que l'expérience, et la science est chose difficile, qu'on ne saurait acquérir sans vocation, sans sacrifice, sans effort, etc. Que le succès ne soit pas venu consacrer cette résistance, c'est ce que nous montre fort bien la victoire du tantrisme. Le « saint sec » se rapprochera, avec le temps, du philosophe et du théologien, auxquels il ressemblera de plus en plus. Quant à l'« expérimentateur », on le retrouvera dans cette impressionnante construction rituelle qu'est le tantrisme.

Mais, avant de procéder à l'examen des techniques yogiques, telles qu'elles ont été assimilées par le tantrisme, citons un dernier exemple de Yoga bouddhiste. Il s'agit d'un texte connu comme le *Yogavacara's Manual of Indian Mysticism as practised by buddhists*, édité par T. W. Rhys Davids sous le titre ci-dessus (London, 1896, Pali Texts Society) et traduit par Woodward sous le titre de *Manual of a Mystic* (London, 1916, Pali Texts Society). L'état du texte est assez imparfait, ce qui rend sa compréhension encore plus difficile. L'auteur de ce « manuel » est inconnu, mais on peut fixer approximativement la date de sa rédaction entre les xvi^e et xvii^e siècles. Il est écrit en pâli et en singhalais, et on a supposé que son apparition si tardive pourrait être mise en liaison avec l'arrivée des moines bouddhistes du Siam, appelés par le roi Vimala Dharma Surya

(1684-1706) à Ceylan pour ranimer la vie spirituelle des monastères bouddhistes de l'île. Tel qu'il se présente, schématique et obscur, il ressemble à une liste de recettes techniques plutôt qu'à un manuel proprement dit. Celui qui pratiquait le *yogavacara* recevait sans doute les enseignements de vive voix ; le texte n'était qu'un aide-mémoire. Il est vrai que la plupart des textes méditatifs indiens se présentent sous cet aspect schématique de résumé, et que la véritable initiation technique se transmettait et se conservait oralement ; mais le « manuel » est fort hermétique. T. W. Rhys Davids et Caroline Rhys Davids ont essayé de l'expliquer dans la mesure du possible. Le traducteur, Woodward, mentionne un *bhikkhu*, Doratiyāveye, qui vivait encore à Ceylan en 1900, et qui avait reçu directement de son *guru* cette technique *yogavacara*. Il a refusé de la pratiquer, de crainte d'atteindre directement le Nirvāna ; car, étant un Boddhisattva, il avait encore beaucoup de vies à vivre sur terre. Mais il initia un de ses disciples à la pratique *yogavacara*, et ce disciple devint fou et mourut. Si bien que, d'après Woodward personne ne connaît plus ces pratiques à Ceylan, et les obscurités du texte restent insolubles. La structure de la technique *yogavacara* est compréhensible, mais il est à regretter que le plus intéressant, à savoir les détails exacts des diverses méditations, reste inconnu.

La particularité essentielle de cette technique est une méditation compliquée concernant les « éléments ». L'ascète s'assied dans la posture

yogique (*āsana*) et commence le *prānāyāma*, en se concentrant sur les phases respiratoires, c'est-à-dire, en comprenant, « en pénétrant », chaque inspiration et chaque expiration. Puis il dit : « Avec la conscience de l'œil je regarde vers le bout du nez, avec la conscience de la pensée fixée sur l'inspiration et l'expiration, je fixe la forme de la pensée dans le cœur et je me prépare avec le mot Araham, Araham. » Le commentaire singhalais ajoute : « Lorsqu'il a ainsi fixé sa pensée, alerte et charitable, deux images lui apparaissent ; d'abord une image trouble, ensuite une image claire. Lorsque l'image trouble a disparu... et que l'image claire, purifiée de toute impureté, a pénétré dans tout son être, à ce moment-là, passant par-delà le seuil de l'esprit, apparaît l'Élément de la Chaleur (*tejo dhātu*). Dans cet élément, l'Extase a la couleur de l'étoile du matin, le Préambule est jaune, l'Entrée a la couleur du soleil qui se lève au Levant. En développant ces trois formes de pensée de l'Élément de la Chaleur, en les faisant descendre du bout du nez, il doit les placer dans le cœur, puis dans le nombril » (*Manual of a Mystic*, p. 8).

Malgré son apparente obscurité, le texte est intelligible. L'initié doit méditer tour à tour sur les « éléments » feu, eau, terre, air. Chaque méditation comprend, en dehors des préliminaires, trois étapes : l'entrée (l'accès), le préambule et l'extase. A chacune de ces étapes correspond une « couleur », c'est-à-dire que l'ascète expérimente la sensation d'une lumière spécifique qui vérifie et stimule en même temps sa méditation. Mais il a obtenu ces

« pensées-formes » par la concentration sur le bout du nez ; il faut maintenant qu'il les fasse passer de ce « centre » dans les centres correspondants au cœur et au nombril. Ayant terminé la méditation concernant l'élément « chaleur » (*tejo dhātu*), il poursuit — en répétant exactement les phases préliminaires — la méditation au sujet de l'élément « eau », plus exactement au sujet de la cohésion (*apodhātu*, car la vertu essentielle de l'eau est la cohésion). Les « couleurs » expérimentées par la méditation concernant l'élément « eau » sont : la couleur de la pleine Lune pour l'Extase, la couleur du Lotus pour le Préambule, la couleur d'une fleur jaune pour l'Entrée. Dans la méditation suivante, concernant la *vāyodhātu* (l'élément « air », exprimant la mobilité) la couleur de l'Extase est celle du soleil de midi, la couleur du Préambule est orange, celle de l'Entrée, indigo. Et ainsi de suite. Dans chaque méditation les « couleurs » ainsi obtenues par la concentration sur le bout du nez, doivent être placées dans les deux « centres » susmentionnés. A chaque méditation sur le *tejo dhātu*, correspond le *khanikāpītti*, i. e. « le rapt momentané » ; à la méditation sur l'*apodhātu* correspond l'*okkantika-pītti*, « le rapt envahissant » ; à la méditation sur le *vāyodhātu*, correspond l'*ubbegapītti* « le rapt transportant », etc.

Les méditations au sujet des éléments ayant été successivement réalisées, on essaie la méditation au sujet des quatre éléments à la fois, puis la méditation dans l'ordre contraire, etc. Le « Manuel » comprend des séries entières de méditations : au

sujet de la respiration ¹, au sujet du bonheur, au sujet des cinq *jhāna*, au sujet des choses dégoûtantes, au sujet du *kasina*, au sujet des parties du corps, au sujet des quatre états supérieurs (*brah-mavihara*), au sujet des dix formes de la connaissance, etc. Chacune de ces méditations se divise à son tour en plusieurs étapes, et chaque étape a des rapports avec une « couleur » ou se sert d'une « couleur » appartenant aux méditations sur les « éléments ».

Ce qui caractérise le « Manuel » *yogavacara*, c'est l'importance prépondérante accordée aux sensations chromatiques ; chaque méditation se réalise et se vérifie par l'obtention d'une couleur ². Du reste l'ascète continue à travailler même sur ces sensations chromatiques ; il les éloigne de son corps à une largeur de main, à une lieue, même, « jusqu'au mont Meru » ; il les fixe dans certains « centres », etc. Le rôle que le Manuel attribue aux « centres » nous fait soupçonner une certaine nuance tantrique, bien que les éléments érotiques y fassent complètement défaut. La physiologie mystique se résume ici aux « centres » et aux expériences visuelles (les expériences auditives y sont beaucoup plus réduites). Quoi qu'il en soit, le caractère « expérimental » de ces méditations est évident ;

1. La discipline du rythme respiratoire « a été considérée par Notre Bienheureux comme le but principal de la méditation », écrit le commentateur cinghalais (*op. cit.*, p. 67).

2. Les « couleurs » et les « lumières » jouent un rôle significatif dans certaines expériences méditatives tantriques (cf., par exemple, *Guhyasamāja Tantra* et *Kaulajñānirṇaya*).

les dogmes et les vérités sont ici l'objet d'expérimentations, ils sont « pénétrés », ils créent des « états » concrets. Le cri mental vers le « bonheur » (p. ex. p. 96, etc.) y est un leitmotiv. Il n'y manque pas non plus la « grâce ; » en effet, au commencement de chaque méditation, on invoque le Bouddha, on s'abandonne à sa grâce, on invoque aussi le *guru* (*bhante*), etc.

T. W. Rhys Davids a observé que le « Manuel » comprenait 1 344 méditations (112 états mentaux exercés chacun de 12 manières différentes et créant un nombre égal d'« expériences »). La position du corps change avec chacune de ces méditations, ce qui exclut la possibilité d'une transe hypnotique. Dans certaines méditations, on applique à une bougie huit morceaux de bois, à un doigt d'intervalle l'un de l'autre. Chaque étape de la méditation dure le temps qu'il faut pour qu'une portion de la bougie se consume. Lorsque la flamme touche le bois, celui-ci tombe à terre, et le bruit réveille l'ascète de sa méditation, en le forçant à changer de position. Ces continuels changements ont probablement pour but d'éviter un éventuel sommeil hypnotique, ou la prolongation d'une étape méditative au détriment d'une autre. En tout cas, ils sont pour les moines un moyen permanent de contrôle et les aident grandement à garder leur lucidité.

Un détail intéressant de technique mystique est ce que nous pourrions appeler « la création du milieu nécessaire à la méditation », c'est-à-dire la valeur concrète que prend l'image du *kasina*

(*uggahanimitta*). L'ascète projette cette image devant lui avec tant de force qu'il peut méditer à son propos comme s'il se trouvait en face de l'objet réel qu'elle signifie. Cet exercice de méditation « sans objet » (*nirmita*) est très fréquemment usité dans presque toutes les mystiques indiennes.

Ce trop bref aperçu de quelques formes de la méditation yogique dans le bouddhisme tardif nous permettra de comprendre l'énorme succès du tantrisme. En effet, l'importance donnée aux « supports » concrets de la méditation (*kasina*), aux « éléments » et à leurs « images », aux « centres » et aux « couleurs », etc., est précieuse à plusieurs égards. Elle trahit, en premier lieu, l'effort produit pour ancrer toute expérimentation méditative dans le « concret », pour garder toujours un contact direct avec un secteur de la « réalité ». La concentration devient possible grâce à une réduction excessive de la conscience de la réalité du monde ; mais le fragment ainsi isolé n'est pas moins *réel* pour autant, et il est « assimilé » comme tel, en tant notamment qu'il « concentre » et, dans une certaine mesure, représente, la réalité du monde entier. Il est vrai que la fonction de ces « supports » extérieurs reste toujours secondaire, que l'expérimentation a lieu à l'intérieur même de la conscience. Mais, dans l'Inde, travailler sur la conscience n'est pas s'isoler du réel, ni s'égarer dans des rêves ou des hallucinations ; c'est au contraire, prendre directement contact avec la « vie », s'insérer dans le concret. Méditer, c'est s'élever à des ni-

veaux de la réalité qui sont inaccessibles à un profane.

La valeur accordée à l'expérimentation, qu'elle soit expérimentation méditative ou mystique, s'accroît continuellement jusqu'à l'épanouissement final du tantrisme. Il n'est pas difficile d'identifier l'apport populaire, *i. e.* celui de l'Inde autochtone, pré-aryenne, dans toutes ces vastes synthèses tantriques ; cet apport se révèle surtout dans la prédominance du culte (*pūjā*) et de la dévotion mystique (*bhakti*).

4. LE TANTRISME

Il est malaisé de définir le tantrisme (sur les premiers textes tantriques, voir la note E à la fin du volume). Ce n'est pas une religion nouvelle, comme le fut, par exemple, le bouddhisme, mais plutôt une étape importante dans l'évolution de chacune des principales religions indiennes, une nouvelle modalité d'être de chacune de ces religions (car il y a un tantrisme bouddhiste, un autre hindouiste, et il y a des traces même d'un tantrisme jaina). Il serait encore plus exact de parler d'une pluralité d'écoles et de courants tantriques à l'intérieur de chaque religion. Entre ces « écoles » et courants tantriques il y a une continue osmose ; et d'une religion à l'autre, l'échange n'est pas moins important. En effet, le tantrisme devient, après le ^ve siècle après Jésus-Christ, une « mode » religieuse pan-indienne. On le rencontre partout,

et sous d'innombrables formes : iconographie, rituel, méditations, mystique, physiologie et érotique mystiques, etc. Du point de vue formel, le tantrisme se présente comme une nouvelle manifestation triomphante du çaktisme, relevant tant de l'hindouisme que du bouddhisme. La force secrète (*çakti*) qui anime le Cosmos et soutient les dieux (en premier lieu Çiva et Bouddha, dans leurs innombrables hypostases) est fortement personnifiée : c'est la Déesse, Épouse et Mère. Autant Çiva que Bouddha sont conçus comme étant statiques, incapables de création, en un certain sens au-delà de la vie. Le dynamisme créateur revient à la Déesse ; et chaque dieu est flanqué d'une divinité féminine, qui est sa « force » (*çakti*). Le culte se concentre toujours davantage autour de ce principe cosmique féminin ; la méditation tient compte de ses « pouvoirs », la délivrance devient possible par la Çakti.

Certes, le tantrisme est un retour à « la religion de la Mère », religion qui fut jadis prédominante dans une vaste aire égéano-afrosiaticque, et qui n'a jamais cessé d'être la principale manière de dévotion chez les nombreuses populations autochtones de l'Inde. En ce sens, l'irrésistible poussée tantrique signifie également une nouvelle victoire des souches populaires, pré-aryennes, qui, encore une fois, ont réussi à faire valoir leur structure religieuse, leur besoin de culte, de liturgie, d'iconographie, *i. e.* d'une dévotion personnelle, d'expérience mystique. Dans certaines sectes tantriques, la femme devient en elle-même une chose sacrée,

une incarnation de la Mère. L'apothéose religieuse de la femme est commune d'ailleurs à tous les courants mystiques du moyen âge indien. Il y a une parfaite solidarité entre les manifestations diverses du même principe cosmique (*Çakti*, la Mère universelle, la femme) et les multiples manières de réaliser ce principe, de l'expérimenter (la dévotion, la « voie humide », lunaire ; l'érotique mystique). Comme il arrive toujours dans l'histoire religieuse de la Mère, on rencontre maints cas aberrants (cf. par exemple, pour la secte mystique des Vallabhāchāryas, *Le Yoga*, p. 408). Mais la diversité morphologique de tous ces courants et de toutes ces sectes n'est pour une bonne part qu'apparente ; leur structure se révèle être la même partout, et elle consiste en l'« expérimentation » du sacré dans sa modalité la plus concrète, voire même « physiologique » ; en l'enracinement dans le réel le plus vivant, en l'incorporation directe du dieu.

La voie que prêche le tantrisme est, du moins en apparence, une « voie facile ». L'un des premiers traités tantriques bouddhistes, le *Guhyasamāja Tantra*, affirme péremptoirement que : « personne ne réussit à obtenir la perfection moyennant des opérations difficiles et ennuyeuses ; mais que la perfection peut facilement être acquise moyennant la satisfaction de tous les désirs » (éd. Bhattacharyya, Gaekwad's Oriental Series, vol. 53, Baroda, 1931, p. 27). Le même texte précise que la luxure est permise (par ex. le fait de manger n'importe quelle viande, y compris la chair hu-

maine : p. 26, etc.), que le tantrique peut tuer n'importe quel animal, qu'il peut mentir, voler, commettre l'adultère, etc. (p. 120). N'oublions pas que le *Guhyasamāja Tantra* a pour but d'obtenir rapidement la condition de Bouddha ! Et lorsqu'il révèle à l'Assemblée des innombrables Bodhisattvas cette étrange vérité et que ceux-ci protestent, Bouddha attire leur attention sur ce fait que ce qu'il leur apprend n'est rien d'autre que la *bodhisattvacaryā*, le « comportement du Bodhisattva ». Car, ajoute-t-il (*ibid.* p. 37), « la conduite des passions et des attachements (*rāgacaryā*) est la même que la conduite d'un Bodhisattva (*bodhisattvacaryā*), celle-ci étant la conduite la meilleure (*agracaryā*) ». Autrement dit : tous les contraires sont illusoire, l'extrême mal coïncide avec l'extrême bien, la condition de Bouddha peut — entre les limites de cette mer des apparences — coïncider avec la suprême immoralité ; tout cela pour le bon motif que seul le Vide universel est, tout le reste étant dépourvu de réalité ontologique. Quiconque a compris cette vérité — qui est, en premier lieu, la vérité des bouddhistes Mādhyamaka, mais qui, du moins en partie, est partagé par d'autres « écoles » indiennes aussi — se sauve, c'est-à-dire devient Bouddha.

En ce sens, on peut parler de tantrisme comme d'une « école facile » : les restrictions ascétiques y étant abolies, les efforts philosophiques réduits au minimum, le culte extérieur ignoré, la morale supprimée. Mais cela ne veut point dire que quiconque aura compris tout cela — à savoir que les restric-

tions sont inutiles, sinon nocives, — aura de ce seul fait obtenu le salut, c'est-à-dire réalisé l'état nirvānique. Le tantrisme est par excellence une *technique*, bien que — fondamentalement — il soit une métaphysique et une « mystique », parfois même extrêmement compliquées. L'« intelligence » de la coïncidence des contraires, par exemple, n'est pas d'une très grande aide lorsqu'il s'agit d'obtenir le salut ; il en va de même de la conduite immorale de la vie. Manger n'importe quelle espèce de viande, mentir, voler, pratiquer l'adultère, etc., aucune de ces actions ne mène au salut ; au contraire : toutes ces mauvaises actions asservissent davantage celui qui les pratique, et l'enfoncent davantage dans le cycle karmique, de ce seul fait qu'elles sont des *actions*. Le salut, la condition de Bouddha s'acquiert par un *rituel* et par une série de *méditations*, moyennant quoi le tantrique réalise expérimentalement la vérité du Vide universel.

Le tantrisme a élaboré un vaste panthéon, en prenant pour point de départ les divinités bouddhistes et hindouistes qu'ils flanquaient d'une *çakti*, d'une « compagne », mais ce panthéon est plutôt un corps de symboles et d'icônes à méditer et à assimiler, bref : un corps de « supports ». Les divinités tantriques sont des « supports » pour le rituel, de même que les formules magiques (*mantra*, *dhāraṇī*), les cercles magiques (*yantra*, *mandala*), les icônes et les gestes (*nyasa*), les liturgies, etc. Cette technique d'« expérimentation » du sacré est sans doute archaïque : elle existait, en

effet, du moins en partie, dans l'*Atharvaveda* (formules, charmes, etc.). Mais le tantrisme organise tout ce matériel traditionnel en un corpus cohérent, poussant à leur fin dernière la technique des « supports ». Et c'est justement en cette technique des « supports » que les disciplines yogiques jouent le rôle principal. Le cérémonial tantrique tout en restant ce qu'il y a de plus « concret », aboutit à un scénario fantastique, où le rôle principal est joué par les « corps mystiques ». La méditation « éveille » certaines forces occultes qui dorment en chaque homme et qui, une fois éveillées, transforment le corps humain en un « corps mystique », le projetant, pour ainsi dire, sur des plans cosmiques. La divinisation de l'homme se fait par étapes, mais chacune de ces étapes implique un cérémonial, des « supports » iconographiques ou liturgiques qui doivent être « animés ». L'espace profane disparaît, et on pénètre dans un espace sacré, où l'on peut aisément expérimenter les distances cosmiques. Les formes sont « dynamisées » et retrouvent un mouvement secret qui leur permet d'être homologuées à des réalités hétérogènes (sons, états de conscience, dieux, etc.). L'expérience élémentaire de la vie profane est abolie, et on pénètre dans un univers de « pouvoirs » qui révèle les plus secrètes modalités de l'être. Le cérémonial tantrique — comme la discipline de Patañjali — transcende, en la détruisant, la condition humaine. Le but final, ici comme là, est la réalisation du paradoxe : tout en continuant à vivre sur cette terre, le tantrique cesse d'appartenir

à la contingence ; tout en restant « fragment », il réalise le Tout. Son état est ineffable car il n'est ni être ni non-être.

Les fondements des pratiques tantriques sont : le culte, dans le sens le plus large du mot, et la méditation ; *i. e.* les « supports » et le Yoga. La technique yogique est indispensable, car c'est en premier lieu à travers le *prānāyāma* et la concentration qu'on anime les scénarios iconographiques, en les intériorisant et les dynamisant.

La répétition des formules sacrées, *mantra* ou *dhāranī*, acquiert dans le tantrisme une importance capitale. Ce n'est pas seulement leur structure archaïque qui nous intéresse, mais en premier lieu, leur fonction yogique. Car ces formules mystiques, ces liturgies orales ou mentales, formées parfois d'onomatopées, ou de mots inintelligibles, y deviennent un véhicule de la concentration. Les *dhāranīs*, par exemple, sont de courtes formules ou des suites de mots mutilés (*amale, vimale, hime, vame, kale, etc.*, qui expriment la notion de pureté, de la neige, etc. ; *cchinde*, qui suggère l'acte de déchirer, de tailler, etc.) ou même des mots sans aucun sens, qui servent de « support » à une certaine méditation. Elles doivent être murmurées continuellement et bien rythmées, et il est fort probable que l'altération phonétique et la création des « mots libres » est due au fait que la prononciation avait lieu pendant le *prānāyāma*. Les *dhāranīs* étaient connues aux temps pré-bouddhistes, et leur caractère magique originel est transparent ; on les utilisait comme moyens de protection

contre les mauvais esprits, les maladies, les charmes et la magie noire. C'est pourquoi le synonyme de *dhāranī* est *raksā* (ou *kavaca*) c'est-à-dire « protection », « cuirasse ». Pour les profanes les *dhāranīs* jouent le rôle de talismans ; mais pour les ascètes et les mystiques, elles sont un instrument de concentration, étant soit rythmées par le moyen du *prānāyāma*, soit répétées mentalement pendant les phases de la respiration. Comme le *dhikr* islamique, la *dhāranī* est dans une large mesure une liturgie intériorisée (cf. *Le Yoga*, p. 214 sq.).

Encore plus significative — et infiniment plus riche en conséquences théoriques et pratiques — est la valeur que l'on y accorde aux *mantras*. Un texte de premier ordre comme *Sādhanamālā* n'hésite pas à exalter le pouvoir vraiment illimité de ces « mots mystiques » : « Qu'y a-t-il que l'on ne puisse pas réaliser par les *mantras*, si on les applique conformément aux règles ? » (édition B. Bhattacharyya, 1928, Baroda, Gaekwad's Oriental Series, p. 575). Grâce à leur magie on peut acquérir la condition de Bouddha (*ibid.*, p. 270). Le mantra *lokanātha*, par exemple, peut absoudre des plus grands péchés (p. 131) et le mantra *ekajātā* est si puissant que, au moment même où il le prononce, l'homme est sauf de tout danger et atteint la sainteté de Bouddha (*ibid.*, p. 262). Toutes les *siddhis*, de n'importe quelle sorte — depuis le succès dans l'amour jusqu'à la réalisation du salut — sont obtenues par de telles formules mystiques. La science suprême elle-même peut s'obtenir directement, sans études, par la prononciation

adéquate de certains *mantras*. Mais la technique de cette prononciation est difficile ; sa réalisation est précédée d'une purification de la pensée ; le pratiquant doit se concentrer sur chacune des lettres dont est composé le *mantra*, et éviter la fatigue, etc. (*ibid.* p. 10).

L'efficacité illimitée des *mantras* est due au fait qu'ils *sont* (ou du moins qu'ils *peuvent devenir*, moyennant une récitation correcte) les « objets » qu'ils représentent. Chaque dieu, par exemple, et chaque degré de sainteté possèdent un *bija-mantra*, un « son-mystique » qui est leur « semence », leur « support », *i. e.* leur être même. En répétant, conformément aux règles, ce *bija-mantra* le pratiquant s'approprie son essence ontologique, s'assimile d'une manière concrète et immédiate le dieu, l'état de sainteté, etc. Le Cosmos entier, avec tous ses plans et ses modes d'être, se manifeste en un certain nombre de *mantras* ; l'Univers est sonore, au même titre où il est chromatique, formel, substantiel, etc. Un *mantra* est un « symbole » dans le sens archaïque du terme ; autrement dit, il est en même temps la « réalité » symbolisée et « signe » symbolisant. Entre la *mantra-yāna* et l'iconographie, il y a une parfaite correspondance ; car, à chaque état mystique et à chaque degré de sainteté correspondent une image, une couleur et une lettre spéciales. C'est en méditant sur la couleur ou le son « mystique » qui le représente que l'on pénètre dans une certaine modalité surhumaine, que l'on absorbe ou l'on s'incorpore un état yogique, un dieu, etc. Les « supports » sont

homologables ; on peut partir de n'importe quel support, en employant n'importe quel « véhicule » (images, *mantra-yāna*, etc.) pour s'assimiler la modalité ontologique ou la manifestation divine que l'on désire acquérir. Entre les plans multiples de l'être, il y a continuité, mais une continuité mystique, *i. e.* que l'on ne peut réaliser que dans certains « centres ». Le Cosmos, tel qu'il se révèle dans la conception tantrique, est un vaste tissu des forces magiques ; et les mêmes forces peuvent être réveillées ou organisées dans le corps humain, par les techniques de la physiologie mystique.

C'est ainsi que la *Kaulajñāna-nirnaya* (chap. X) nous apprend comment il faut situer les différents *mantras* dans les *çakras*, dans les « centres » que la physiologie mystique indienne croit trouver à l'intérieur du corps humain, et sur lesquels nous reviendrons. Parfois, les *mantras* sont fixés dans certaines parties du corps. Pour ne citer qu'un seul exemple, il y a, dans le petit traité *Hastapūjāvidhi*, qu'a édité et traduit L. Finot (*Manuscrits sanskrits de Sādhanas*, « Journal asiatique », juillet-septembre 1934, p. 54-56, 69-71), une méditation grâce à laquelle les doigts de la main gauche sont identifiés aux cinq éléments et aux cinq divinités, en même temps que cinq syllabes mystiques (*om bah namah*, etc.), « de couleur respectivement blanche, jaune, rouge, noire et verte » sont « imposées » sur les ongles. Ces syllabes représentent Vairocana, Amitābha, Aksobhya, Ratnasambhava, Amoghasiddhi, c'est-à-dire les cinq Dhyāna-Bouddha. Dans un autre texte (Finot,

56 sq., 71 sq.), l'officiant suscite devant lui, moyennant certains *mantras*, certains *mandalas* (cercles de méditation), après quoi il place dans ces *mandalas* des lotus et dans ces lotus des « aliments provenant des syllabes mystiques », etc.

Une conception similaire explique l'importance accordée par le tantrisme à l'iconographie. Les images deviennent des « supports » à la méditation. Une image doit être « éveillée », *i. e.* dynamisée et finalement assimilée par le *sādhana*, par la concentration. Et c'est la discipline yogique qui assure en premier lieu la réussite du *sādhana*, c'est-à-dire la capacité de transformer un « objet » et un « signe » en une expérience mystique. C'est seulement lorsque le souffle est bien rythmé, la conscience purifiée et concentrée en un seul point (sur l'image), que le dévot peut approcher le « dieu », s'intégrer sa modalité d'être. Entre l'iconographie, la liturgie (orale ou mentale) et la méditation yogique il existe une relation organique. L'image, comme le « son mystique » (*mantra*) n'est qu'un véhicule pour la concentration. Mais, à la différence d'une *kasina* quelconque (« support » matériel), l'image sainte peut déclencher aussi une expérience religieuse, expérience que le tantrisme considère profitable. Une image dirige la volonté de salut du dévot vers un dieu concret (le plus souvent la divinité personnelle, *istadevatā*) ; par l'« animation » et l'« assimilation » de ce « dieu », le pratiquant expérimente d'une manière réelle un état surhumain, qui le prépare à une révélation encore plus haute. Le *sādhana* tantrique devient dès lors, pour

la majorité des pratiquants, une expérience religieuse concrète, quoique le tantrisme bouddhiste ne considère pas les divinités comme des réalités ontologiques, mais plutôt comme des manifestations du vide universel (*gūnya*).

L'iconographie est parfois un simple point de départ pour ce que l'on appelle le *dhyāna*, terme yogique qui gagne un nouveau sens dans le tantrisme. Ici, *dhyāna* signifie l'opération par laquelle on construit une image mentale de la divinité et le processus de dynamisation de cette image, son « animation », la transformation du symbole en expérience. La méditation gnostique des *Yoga-Sūtra* de Patañjali est maintenant devenue une vaste dramaturgie mentale. Le *dhyāna* doit créer dans la conscience du dévot une scène fantastique sur laquelle les images puissent évoluer à leur guise. Les images divines ne sont pas seules à être intériorisées ; le sont également le culte lui-même, les endroits du culte, etc. Le *Kaulajñāna nirṇaya*, par exemple, donne des prescriptions concernant l'effectuation du culte dédié au symbole iconographique de Śiva, le *lingam* : la première fleur que l'on offre à celui-ci est l'*ahimsā*, c'est-à-dire la non-occision ; ensuite, on lui offre la maîtrise de soi-même, la douceur, l'idéalisme, etc. (III, 30, 31), *i. e.* une série de vertus indispensables à la concentration mentale et à la pratique Yoga. Dans le même texte, on prescrit d'intérioriser les lieux de pèlerinages célèbres ; les intérioriser, c'est-à-dire les localiser dans le corps, les mettre en connexion avec les différents « veines » et « nerfs » (*nāḍī*) de la

physiologie mystique. Les divinités, leurs images, les syllabes mystiques qui les créent ou les représentent, les gestes et les signes, les objets extérieurs de culte, et jusqu'à une certaine géographie mystique (comprenant les fleuves sacrés, les lieux de pèlerinage, les temples, etc.), tout cela est intériorisé, réduit aux proportions d'un microcosme mental, au milieu duquel se trouve et domine le yogin.

Un rituel et une méditation spécifique à l'initiation tantrique est la construction d'un *mandala*. Ce terme veut dire « cercle » ; les traductions tibétaines le rendent tantôt par « centre », tantôt par « ce qui entoure » (cf. Marcelle Lalou, *Trois aspects de la peinture bouddhique*, « Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire orientales », III, Bruxelles, 1935, p. 256). En fait, un *mandala* représente toute une série de cercles, concentriques ou non, inscrits dans un carré ; dans ce diagramme, dessiné sur la terre au moyen de fils de couleur ou de poudre de riz colorée, viennent trouver place les différentes divinités du panthéon tantrique. Le *mandala* représente ainsi une *imago mundi* et, en même temps, un panthéon symbolique. L'initiation consiste entre autres en la pénétration du néophyte dans les différentes zones et en son accès aux différents niveaux du *mandala*. Ce rite de pénétration peut être considéré comme étant l'équivalent du rite bien connu de la marche (*pradakṣhina*) autour d'un temple ou d'un monument sacré (*stūpa*), circumambulation qui donne accès au néophyte à des niveaux de plus en plus

élevés. On sait qu'une *pradakshina* autour d'un temple (celui de Barabudur, par ex.) équivaut à une véritable ascension extatique du fidèle vers les « terres pures », la terrasse supérieure du temple symbolisant justement la région transcendante, l'espace paradisiaque, « plan ». D'autre part, l'insertion du néophyte dans un *mandala* peut être homologuée à l'initiation par pénétration dans un labyrinthe ; certains *mandalas* ont, du reste, un caractère nettement labyrinthique. Il n'y a pas lieu d'analyser ici le symbolisme du labyrinthe. Ce qui est sûr, c'est que sa fonction a été, dès les temps les plus reculés, double : d'une part, il symbolisait l'au-delà, et quiconque y pénétrait, grâce à l'initiation, réalisait effectivement un *descensus ad inferos* (c'est précisément en cette « mort » suivie de « résurrection » que consiste le rituel de toute initiation) ; d'autre part, il représentait un « système de défense », tant spirituelle (contre les mauvais esprits, contre les forces du chaos) que matérielle (contre les ennemis). Une cité instituant, tout comme un temple, un « Centre du Monde », c'est au moyen de labyrinthes ou de murs qu'on la défendait, tant contre les envahisseurs que contre les forces malignes, contre les « esprits du désert », qui essayent de réduire les « formes » à l'état d'amorphisme d'où elles procédaient. La fonction de *mandala* peut donc être considérée comme étant pour le moins double, tout comme celle du labyrinthe. D'une part, l'insertion dans un *mandala* dessiné sur le sol équivaut à un rituel d'initiation ; d'autre part, le *mandala*

« défend » le néophyte de toute force extérieure nocive, et l'aide en même temps à se concentrer, à trouver son propre « centre ».

En effet, à côté du *mandala* extérieur, le tantrisme connaît un *mandala* mental (c'est-à-dire une construction intériorisée) tout aussi valable que le premier. La méditation qui prend pour sujet un pareil *mandala* (mental) a la valeur d'un rituel concret. En ce cas, le *mandala* joue le rôle de « support » de la méditation ; en fait, le yogin qui s'introduit mentalement à l'intérieur du *mandala*, réalise par là un acte de concentration et en même temps de « défense » contre les distractions et les tentations (distractions et tentations étant l'équivalent psychologique des « adversaires » ou des « mauvais esprits » dont, sur le plan physico-magique, vous préservent les labyrinthes). Dans un *mandala* — physique ou mental — le yogin se sent ferme, concentré, invulnérable. Le *mandala* « concentre » ; il préserve de la dispersion, de la distraction.

Si l'on tient compte de cette fonction du *mandala*, on comprend pourquoi certains malades du Dr Jung, qui jamais de leur vie n'avaient vu de *mandala* ni n'avaient lu quoi que ce fût à leur sujet, ont dessiné et ont même « dansé » des figures labyrinthiques, qui ressemblaient d'une façon surprenante aux idéogrammes orientaux (*mandala*, *pata*, *yantra*). De telles figures géométriques les aidaient à se « concentrer », et en même temps les « défendaient » contre l'invasion des forces du subconscient, forces qui, en rompant l'équilibre psycho-mental,

ont déclenché leurs états pathogènes. Le fait qu'une semblable invention — par rien provoquée — de figures labyrinthiques et florales ait eu d'habitude pour conséquence l'amélioration de la condition du malade, prouve que ces figures parvenaient à « concentrer » celui-ci, c'est-à-dire à faire rentrer dans l'équilibre ses états psycho-mentaux anarchiques. De même que le labyrinthe vous défend contre les « esprits » et les « adversaires », de même que le *mandala* préserve le yogin de la « distraction », en le rendant invulnérable aux *stimuli* externes — de même le *pata* et le *mandala* que découvrent instinctivement les malades du Dr Jung : ils aident ceux-ci à mettre des barrières aux forces du subconscient qui autrement risqueraient de les submerger, ils les aident à se concentrer, à se retrouver. Dans tous ces cas, on a affaire aux mêmes fonctions et au même symbolisme : au symbolisme du « Centre », que nous retrouvons dans d'innombrables mythologies, rituels et traditions.

Sans doute, le but suprême du Yoga, tout comme celui du tantrisme, est la réintégration finale, l'abolition de la dualité objet-sujet. Or, nous avons vu qu'il est absolument nécessaire, pour que cette réintégration soit réalisée, que l'on passe préalablement par une étape de « cosmisation » et de « concentration ». On ne peut acquérir la liberté autrement que par une discipline extraordinaire. Les pathogénies représentent donc des états si-miesques, dégradés ; le « chaos » psycho-mental ne peut être comparé aux « unifications » progressives qui sont à la base des techniques du Yoga, et que

l'on réalise par une surprenante maîtrise de la vie psycho-mentale. Qu'un malade mental se sente mieux après avoir dessiné et contemplé un *mandala*, cela prouve tout au plus que pareilles figures géométriques exercent une influence bienfaisante et stimulante sur sa psyché. En aucun cas, cela ne prouve qu'il y aurait une équivalence quelconque entre les états mentaux pathogènes et ceux que déclenchent les techniques yogiques.

La plupart des traités tantriques font sans cesse appel au Yoga, le décrivent, l'expliquent, montrent les « pouvoirs miraculeux » (*siddhis*) que l'on peut acquérir par ses pratiques, etc. Parfois (p. ex. le *Guhyasamāja tantra*, p. 162 sq.) on s'y sert même de la terminologie des *Yoga-Sūtra*. Pourtant ce n'est pas en cette incorporation du Yoga classique que réside l'intérêt du tantrisme, mais plutôt en l'application de la technique yogique à ses propres fins, à savoir : à l'acquisition du salut et, en même temps, des pouvoirs (*siddhis*), à la conquête de la liberté (*mukti*) et, en même temps, de l'éternelle jeunesse et de l'immortalité ; bref : à l'acquisition de la condition de Bouddha et d'« homme-dieu ». Le tantrisme représente en un certain sens la dilatation maxima du concept de « délivré en vie » (*jīvanmukta*) que connaissait également le Yoga classique. Le tantrique, comme le « délivré en vie » ne peut plus être « asservi », quoi qu'il fasse. Car il a réalisé la condition paradoxale de la coïncidence des contraires : en lui, le Bouddha et l'homme coïncident, ainsi que le rien et le tout.

En effet, les textes tantriques parlent toujours

d'un dépassement paradoxal de la dualité, d'une « stase » où le sujet coïncide avec l'objet, le yogin avec l'Univers tout entier. Ce que l'on y appelle *mukti*, délivrance, c'est justement cette suprême unification du réel, que l'on obtient grâce au Yoga. « C'est lui (le yogin) qui est la déesse, lui qui est le dieu ; lui le disciple, lui le précepteur ; lui la méditation, le méditant et le médité » affirme l'*Akula-vinatantra* (A., 24-25, éd. P. C. Bagchi, *Kaulajñāna-nirnaya and some minor texts*, Calcutta, 1934, p. 86). Pendant cette « stase » (*sahaja*), l'Univers, l'homme, la divinité et la connaissance fondent l'une dans l'autre et parviennent à former une Unité. Ou bien, comme le dit le *Kaulajñāna-nirnaya*, II, 6-7 : « Çakti (la « force », la Déesse) fond dans Çiva (la divinité, manifestée, dieu, forme), Çiva dans *kriyā* (l'action, la manifestation), *kriyā* dans *jñāna* (la connaissance) par l'*icchā* (la volonté). Quant à l'*iccha-çakti*, il fond dans Çiva lui-même » (éd. Bagchi, p. 2). Le paradoxe yogique réalise ainsi une réintégration de l'Univers physique et mental tout entier dans la modalité primordiale de l'Être, telle qu'elle était avant que le Réel ne fût fragmenté, à la suite de l'acte créateur, en objets et sujets. Non seulement le yogin abolit en ce qui la concerne lui-même la dualité objet-sujet, il refait en outre l'unité primordiale sur le plan macro-cosmique.

Toutes les *coincidentiae oppositorum* qui abondent dans le bouddhisme tardif — coïncidence du Vide avec le Nirvāna, du Bouddha avec l'homme pécheur, d'un objet ou symbole avec l'Univers tout entier — toutes ces coïncidences ne sont que des

modalités différentes d'un seul et même désir, du désir de réintégrer l'unité. En découvrant le vide (*çūnya*) derrière toute existence, la philosophie mahāyānique découvre en même temps l'instrument qui lui permettra de convertir l'existence (*samsāra*) en *nirvāna* ; l'une autant que l'autre étant dépourvue de réalité ontologique. « Quand on a produit le savoir (qui connaît), l'identité du Samsāra et du Nirvāna, alors et pour cette raison, le Samsāra devient le Nirvāna » (*Mahāyānasamgraha*, IX, 3, d'Asanga ; l'original sanskrit en étant perdu, on ne dispose que des versions chinoise et tibétaine, éditées et traduites par E. Lamotte, *La Somme du Grand Véhicule*, Louvain, 1938-1939, t. II, p. 265). Mais l'équation *samsāra-nirvāna* n'est qu'une des formules que l'esprit indien a élaborées dans son désir d'atteindre l'unité. Nous rencontrerons des formules similaires sur d'autres plans aussi que le plan métaphysique : dans la physiologie mystique, par exemple, et dans l'érotique mystique.

5. TANTRISME ET HATHAYOGA

La technique yogique étant devenue un bien commun à l'Inde entière, on comprend aisément l'adoption en bloc par le tantrisme de ses exercices spécifiques (*āsana*, *prāṇāyāma*, etc.). Certainement, le processus se vérifie aussi dans le sens inverse ; une catégorie au moins des pratiques yogiques subit une forte influence tantrique. Le Hathayoga, par exemple, peut être considéré comme une

synthèse de Yoga et de Tantra. Car c'est ici que trouve son épanouissement la physiologie mystique, nuancée même parfois d'une teinte érotique ; et c'est ici que la pratique yogique se révèle comme un instrument capable de conquérir la maîtrise absolue du corps, de ce même corps que le tantrisme redécouvre et revalorise. Certes, tout n'est pas tantrique dans le Hathayoga, en ce sens que tout n'y est pas si récent. L'éloge du corps sain et fort, l'intérêt pour une physiologie homologable au Cosmos, et implicitement sanctifiée, est pour le moins pré-upanishadique, sinon pré-védique. Le Hathayoga revivifie la conception archaïque du corps humain qui peut être divinisé. Le pessimisme et l'ascétismeupanishadique et post-upanishadique sont abolis. Le corps n'est plus « la source des douleurs », mais l'instrument le plus sûr et le plus accompli que l'homme ait à sa disposition pour « conquérir la mort ». Et puisqu'on peut obtenir la délivrance dès cette vie même, le corps doit être conservé le plus longtemps possible, et dans un parfait état, justement pour faciliter la méditation (cf. *Gheranda-Samhitā*, I, 8). La fonction des innombrables « purifications » internes et externes, des nettoyages compliqués mais efficaces, des multiples postures corporelles, des exercices respiratoires, etc., est en premier lieu de garantir la santé, le bien-être, la force. Certes, il ne faut pas confondre le Hathayoga avec une simple technique gymnique et profane, car si ses fondements sont fermement ancrés dans la physiologie, ses véritables résultats s'obtiennent exclusivement par une « physiologie

mystique ». Même les notions élémentaires de santé, de force, de bien-être, doivent être comprises avec leurs valences sacrées. La force prônée par le Hathayoga n'est pas celle d'un athlète, mais la force d'un magicien, d'un « homme-dieu ».

Le Hathayoga redécouvre la valeur concrète du corps et de la vie humaine, et s'efforce d'obtenir le « salut » à sa manière, à partir de ce corps même dont il transforme la physiologie en une physiologie mystique. C'est justement cet intérêt pour les réalités vitales et l'ambition d'expérimenter directement sur le corps vivant qui révèlent sa ressemblance avec le tantrisme, ainsi que l'influence exercée sur lui par la réforme tantrique. Le Hathayoga, encore plus que les autres variétés de Yoga, répondait aux exigences de la spiritualité indienne, assoiffée de concret et d'expérience. Le succès historique du mouvement tantrique entraîne le succès, c'est-à-dire la validation et la popularisation des techniques hathayogiques. Il n'est pas inutile d'ajouter que ce succès équivalait à une restauration partielle d'un héritage pré-upanishadique et même pré-āryen. Le « magicien » āryen ou non āryen qui, depuis des siècles, expérimentait le sacré à sa manière asiatique et « primitive », gagne par cette voie aussi le droit de cité dans l'hindouisme.

A l'apparition historique du Hathayoga est rattaché le nom d'un ascète célèbre, Gorakhnath, fondateur de la secte Kānpāta, qui serait également l'auteur d'un traité, *Hathayoga*, perdu aujourd'hui, et du livre *Gorakhaçataka*. Il se peut que ce « saint », ou quelqu'un de ses successeurs, ait synthétisé

dans un manuel les pratiques physiologico-yogiques — depuis longtemps connues dans l'Inde et devenues encore plus populaires pendant le moyen âge — en leur donnant une teinte tantrique. Tout ce que nous savons sur Gorakhnath est défiguré par les légendes ; mais le fait qu'il est toujours cité dans les listes des quatre-vingt-quatre « magiciens » (*siddhas*) nous permet de supposer que le personnage historique qui se cache sous ce nom, était en rapport avec l'école tantrique Vajrayāna. Du reste, certains textes hathayogiques se réfèrent précisément aux pratiques érotiques promues avec tant d'emphase par le Vajrayāna. (Sur la littérature hathayogique, voir note F à la fin du volume.)

Les traités hathayogiques, on le prévoyait, accordent leur plus grande attention aux préliminaires physiologiques (purifications, postures corporelles, etc.) et aux résultats magiques de ces pratiques. On affirme, par exemple, que le *prānāyāma* détruit tous les péchés ; et, de plus, on offre au pratiquant les quatre-vingt-quatre *siddhis*, les « pouvoirs magiques » bien connus (*Śiva-Samhitā*, III, 51, 52 ; III, 22-26 ; *Gheranda-Samhitā*, V, 1-2, etc.). Mais on révèle aussi quelques signes extérieurs qui marquent les différentes étapes du rythme respiratoire. Ainsi, par exemple, le corps de celui qui pratique le *prānāyāma* « sent bon » (*Śiva-Samhitā*, III, 29) ; la durée du sommeil, les excréments et l'urine diminuent (III, 43) ; pendant la première étape du *prānāyāma* le corps du yogin commence à transpirer (III, 40) ; pendant la seconde étape, à trembler ; pendant la troisième, « il se met à sauter

comme une grenouille » et pendant la quatrième, il s'élève dans l'air (IV, 41).

On note avec une certaine exactitude les six classes de « purification » avec leurs sous-classes (« nettoyage interne », « nettoyage des dents », etc.), ayant soin de préciser leur rôle dans la préservation de la santé (les uns sont efficaces pour prévenir les maladies de l'estomac, les autres pour le foie, etc. ; cf. *Gheranda-Samhitā*, I, 15 sq.). La diète est toujours indiquée (*Hathayoga-pradīpikā*, I, 58, 59, 62 ; *Śiva-Samhitā*, V, 17, etc.) et on recommande d'éviter les voyages, les bains du matin, les jeûnes exagérés, la présence des mauvais hommes et des femmes (*Hathayoga-pradīpikā*, I, 62, 66, etc.). Et surtout, on prône la toute-puissance de la « pratique », de l'*abhyāsa* (par ex. *Śiva-Samhitā*, IV, 9-10).

Mais, à une lecture attentive des textes hathayogiques, on comprend que cette physiologie et cette pratique ne constituent que les préliminaires de la méthode. Certes, la connaissance et la maîtrise du corps sont choses nécessaires, car le corps est le seul instrument efficace pour l'obtention du salut. (Ajoutons d'ailleurs que cette maîtrise est réelle : que le hathayogin contrôle son corps à un degré qui nous paraît improbable, en commandant à volonté à son système végétatif par exemple, etc.) Mais le véritable Hathayoga implique une connaissance et une expérience de « physiologie mystique », *i. e.*, le contrôle des « veines », « artères », « centres » et « nerfs » non identifiables anatomiquement, et qui constituent un « corps mystique » superposé au corps physique. Les pratiques tantriques et hatha-

yogiques ont justement pour but de fortifier ces organes occultes, d'« éveiller » les centres mystiques (*cakras*) afin de préparer l'« éveil » de la mystérieuse *kundalini* (cf. *Gheranda-Samhitā*, III, 51) but final de la technique tantrique et hathayogique. On a essayé plusieurs fois de localiser anatomiquement ces « veines » et « centres ¹ ». Walter, par exemple croit que *nāḍī* signifie dans le Hathayoga « veines » ; il identifie *idā* et *pingalā* avec la carotide (lœva et dextra) et *brāhmarandhra* avec *sutura frontalis* (cf. *Svātmārāna's Hathayoga-pradīpikā*, p. IV, VI et IX). Pour les *cakra* et *kanda*, il ne trouve aucune localisation anatomique et les considère comme étant des créations arbitraires, fantastiques, des yogins. L'identification des « centres » (*cakra*) avec les plexus est devenue toutefois courante ; *mūlādhāra cakra* serait le plexus sacré : *svādhīsthāna*, le plexus prostatique ; *manipūra*, le plexus épigastrique ; *anāhata*, le plexus pharyngien ; *ajñā cakra*, le plexus caveurieux (voir aussi R. Roesel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-praxis*, Stuttgart, 1928, p. 39 sq.).

Bien que les connaissances anatomiques des Indiens soient assez poussées et cohérentes ², nous ne

1. Entre autres, le major Basu, dans son *Hindu System of Medicine* (étude publiée dans « *Guy's Hospital Gazette* », 1889, reproduit partiellement dans l'introduction à *Shivasamhitā*, Allahabad). Un des derniers à essayer l'interprétation en termes strictement médicaux de toute l'anatomie et la physiologie tantriques a été le Dr V. Rele, *The mysterious Kundalini* (Bombay, 1929).

2. Sur la médecine indienne, cf. Surendranath Dasgupta, *A History of Indian Philosophy*, vol. II, et les études du Dr J. Filio-

croions pas que ces identifications soient toujours justifiées. Même si les « organes » de la physiologie mystique indienne peuvent être localisés en des organes anatomiquement vérifiables, ils ont une structure et une fonction autonomes, car ils répondent à des expériences trans-physiologiques et ils ont été découverts et décrits à cause de ces expériences, en dehors de toute préoccupation objective. Les yogins expérimentaient sur un corps qui, à la suite des mortifications et des disciplines spéciales auxquelles il avait été préalablement soumis, était déjà un « corps mystique », prêt à devenir un macranthropos ou un « homme-dieu ». La majorité de ces « veines » et « centres » sont des « états yogiques », c'est-à-dire identifiables exclusivement à travers une expérimentation d'ordre mystique. Le vif intérêt que montre le Hathayoga pour le concret s'explique par son espoir que le corps humain pourra se transformer en un corps divin, que la divinisation aura lieu dans la chair même. Mais ce concret du Hathayoga se réfère aux expériences mystiques concrètes, il ne se réduit jamais complètement à la physiologie. Parallèlement à l'anatomie, à la physiologie, et à la médecine scientifique, l'Inde a connu une anatomie et une physiologie yogiques, découvertes non par l'observation et l'expérience objectives, mais à la suite des expériences mystiques. Les « veines » et les « centres » dont parlent les textes tantriques et hathayogiques sont une découverte d'ascètes, des *rishis*, des yogins : en un mot,

zat sur la médecine bouddhiste ; cf. P. Demiéville, art. *Byo* dans *Hobogirin*, III, 225-265.

c'est une découverte rendue possible grâce à l'expérimentation des « hommes-dieux » qui travaillaient sur un autre « corps » que celui d'un profane. Le « physiologie mystique » a vu le jour dans un milieu d'ascètes et de contemplatifs, et s'est transmise oralement dans des cercles fermés où ces « centres » et les « veines » devenaient vérifiables par une expérience dirigée.

Certes, ces expériences yogiques ont été de bonne heure interprétées par les théories cosmologiques traditionnelles. L'« homme-dieu », créé par les techniques yogiques, était formulé et validé en termes cosmologiques, védiques ou pré-védiques. La théandrie tantrique et hathayogique n'était qu'une variante nouvelle de la macranthropie védique. Le point de départ de toutes ces formules était naturellement la transformation du corps humain en un microcosmos — théorie et pratique archaïques, qu'on rencontre un peu partout et qui sont déjà élaborées dès les temps védiques. Les « souffles » ont été depuis longtemps identifiés aux vents cosmiques (cf. *Atharva Veda*, XI, 4, 15), aux points cardinaux (*Chândogya Upanishad*, III, 13, 1-5). L'air « tisse » l'Univers (*Bṛhadâraṇyaka Upanishad*, III, 7, 2) et le souffle « tisse » l'homme (*Atharva Veda*, X, 2, 13). La colonne vertébrale est identifiée à la montagne Méru, à l'Axis Mundi¹. Et c'est

1. L'anthropocosmos se réalise par la méditation yogique. Voici comment on doit procéder : « Imagine la partie centrale (colonne vertébrale) de ton corps comme étant le mont Méru, les quatre membres principaux étant les quatre continents, les quatre membres mineurs étant les sous-continentes, la tête étant les

pourquoi, d'après le symbolisme bouddhique, le Bouddha ne pouvait pas tourner la tête, mais était obligé de tourner son corps entier « à la manière de l'éléphant » ; sa colonne vertébrale était fixe, telle l'axe de l'Univers. Le sacrifice védique prépare l'homologation mystique du corps humain aux pièces sacrificielles, et, implicitement, du corps au Cosmos. Lorsque le sacrifice s'« intériorise », le corps devient un « microcosmos » (cf. par exemple *Vaiḥhānasasmārtasūtra*, II, 18 ; *Le Yoga*, 143 sq.).

L'expérimentation hathayogique et tantrique utilise comme points d'appui cette cosmo-physiologie archaïque, d'origine, elle aussi, « magique » (en dernier lieu, formule stéréotypée des « magiciens » et « maîtres du sacrifice », des « hommes-dieux »). Comme points d'appui et, en même temps, comme expressions intelligibles, validées par une tradition millénaire. Mais, toutes ces formules cosmo-physiologiques et tous ces schémas théoriques étaient précédés par l'expérimentation, i. e. par la théandrie, par la sanctification de l'homme au moyen des pratiques yogiques. La condition physiologique et psychologique de l'homme profane y était dépassée, sinon abolie ; les activités sensorielles y étaient dilatées dans une proportion hallucinante, à la suite d'innombrables identifications d'organes et de fonctions physiologiques aux régions cosmiques, aux astres, aux dieux, etc. Le Hathayoga et le Tantra trans-substan-

mondes des *devas*, les deux yeux étant le soleil et la lune, etc. » (Evans-Wentz, *Le yoga tibétain*, trad. française, p. 327).

tialisent le corps en lui créant des dimensions macroanthropiques et en l'assimilant aux divers « corps mystiques » (sonores, architectoniques, iconographiques, etc.). Par exemple, un traité tantrique javanais, *Sang hyang kamahāyanikan*, sur lequel Stutterheim et P. Mus ont attiré l'attention (cf. *Barabudur*, I, 66 sq.), identifie chaque élément somatique du corps humain à une lettre de l'alphabet et à une pièce du monument architectonique, *stūpaprāsāda* (qui, à son tour, est assimilé au Bouddha et au Cosmos). Plusieurs « corps mystiques » sont ici superposés : le corps sonore, le corps architectonique, cosmologique, et mystico-physiologique (car l'homologie se réfère non aux organes profanes, mais aux *cakras*, aux « centres »). Cette multiple homologation doit être « réalisée », *i. e.* expérimentée ; mais, à la suite de l'expérience yogique, le « corps physique » se « dilate », se « cosmise », se trans-substantialise. Les « veines » et les « centres » dont parlent les textes haṭhayogiques et tantriques se réfèrent en premier lieu à des états réalisables exclusivement par une amplification extraordinaire de la « sensation du corps ».

On y vérifie à nouveau la « tendance au concret » de la tradition ascétique indienne ; la tendance à réaliser la méditation en partant des centres vitaux eux-mêmes (le cœur, le sexe, le cerveau), mais en projetant ceux-ci sur des plans cosmiques, en les trans-substantialisant, en convertissant en *cakras* et « éveillant » l'énergie occulte qui y est concentrée. Cette tendance au concret trouve son épanouissement dans l'érotique mystique. L'« éveil » de

Kūṇḍalinī équivaut à une « rupture de niveau » comparable au *samādhi* yogique. Et la *Kūṇḍalinī* s'« éveille » à l'aide de nombreuses techniques méditatives, mais aussi par une union sexuelle cérémoniale (*maithuna*). Les textes haṭhayogiques font allusion à quelques *mūdras* (qui, ici, signifient la synthèse d'une certaine posture ascétique, d'un certain rythme respiratoire et d'une certaine méditation) ayant une fonction érotique ; ainsi, par exemple, la *vajroli-mūdra* et l'*amaroli mūdra* (*Hathayoga-pradīpika*, III, 85, 87-90). Il n'y a pas de doute que cette technique soit tantrique ; son but est d'utiliser comme moyen de « divinisation », et, ensuite, d'intégration, d'unification finale, la fonction par excellence humaine, celle-là même qui détermine le cycle incessant des naissances et des morts, la fonction sexuelle.

Avant de passer à l'examen de l'érotique mystique, telle qu'elle se trouve dans les techniques tantriques, rappelons les rapports qu'il y a entre les différents Yogas baroques et l'alchimie (cf. *Le Yoga*, pp. 273-290). Les Européens qui ont voyagé dans l'Inde ont remarqué depuis longtemps déjà que certains yogins s'occupent de l'alchimie, soit pour prolonger leur vie au-delà des limites ordinaires (« ils atteignent les 150 et même les 200 ans », affirme Marco Polo) et fortifier le corps (cf. *Voyages de François Bernier*, Amsterdam, 1723, t. II, p. 130) ; soit pour obtenir de l'or. Les mêmes observations ont été faites par les auteurs musulmans. Albiruni écrit à ce propos : « Ils (*i. e.* les Indiens) ont une science similaire à l'alchimie et

qui leur est spécifique. Ils l'appellent *rasāyana*. C'est un art limité à certaines opérations et drogues et à certains médicaments composés dont la majorité sont d'origine végétale. Leurs principes restaurent la santé de ceux qui étaient malades sans espoir et restituent la jeunesse aux vieillards... Et pourquoi pas ? N'avons-nous pas mentionné, en nous fondant sur l'autorité de Patañjali, que l'une des méthodes qui mènent à la délivrance est la *rasāyana* ? » (Éd. C. Sachau, *Albiruni's India*, vol. I., pp. 188-189.)

On a supposé que l'alchimie a pénétré en Inde avec l'islamisme. Mais on rencontre des Tantras alchimiques dans les régions où l'islamisme s'est le moins diffusé, au Népal et dans le pays tamoul (cf. *Le Yoga*, p. 258). De plus, les références alchimiques dans le canon bouddhique prouvent que cette technique était connue dans l'Inde bien avant l'Islam. *Avatamsaka Sūtra* (aux environs de 350 après J.-C.) affirme : « Il existe un suc appelé Hataka. Un *liang* de cette solution peut transformer mille *liangs* de bronze en or pur. » Et un autre texte, *Mahāprajñāparamitopadeśa* (traduit en chinois par Kumārajīva en 402-405) est encore plus précis : « Par des drogues et des incantations on peut changer le bronze en or... Par la force spirituelle un homme peut changer l'argile ou la pierre en or. » (Cf. A. Waley, *References to alchemy in buddhist Scriptures*, « Bull. Oriental School of London », 1932, vol. VI, pp. 1102-1103.)

Cependant, c'est le tantrisme qui a relié encore plus étroitement l'alchimie aux pratiques yogiques

et magiques. Nous savons que de nombreux *siddhas* ont été d'une façon ou d'une autre des alchimistes. Un texte de Siddha Carpati fait mention des processus alchimiques ; Karnari obtient l'élixir de vie par l'urine et peut transformer le cuivre en argent et l'argent en or ; Capari connaît la teinture avec laquelle on fait de l'or, et la liste des *siddhas* alchimistes peut encore s'allonger (cf. *Le Yoga*, p. 278). Les textes tantriques se réfèrent eux aussi à l'alchimie (*rasāyana*) comme au cinquième *siddhi* (cf. par exemple *Sādhanamāla*, vol. I, p. 350), et les traités alchimiques font mention des « pouvoirs » yogiques (par ex., le pouvoir de voler — dans les airs — est cité par le *Rasārṇava*, cf. P. C. Ray, *A History of Indian Chemistry*, vol. I, éd. II, Calcutta, 1903, la p. 76 de l'introduction). La chimie minérale était connue dans l'Inde bien avant le tantrisme ; toutefois, ce ne sont pas ces rudiments scientifiques qui ont intéressé les tantriques, mais la « mystique » alchimique, la valeur cosmologique des métaux, les vertus sotériologiques des opérations alchimiques. Par la recherche de l'élixir de vie, l'alchimie se rapprochait de la mystique ainsi que de toutes les autres techniques spirituelles indiennes destinées à l'obtention de l'immortalité ; à plus forte raison du tantrisme et du Hathayoga, qui recherchaient les moyens pratiques de transmuier le corps humain en un corps divin. L'alchimie se rapprochait encore de la mystique par la quête de l'or pur ; car de même qu'à partir des métaux « inférieurs » et imparfaits on obtient l'élément supérieur, « divin »,

qui est l'or, de même, de l'âme asservie et obscure, les techniques mystiques essaient d'extraire l'âme pure, libre, divine.

Que l'alchimie indienne — ou, du moins, une bonne partie de cette alchimie — n'ait pas été une science empirique, une pré-chimie, c'est ce qui ressort du chapitre du *Sarva-darçana-samgraha*, de Madhava, dédié à la *raseçvara-darçana*, littéralement à la « science du mercure ». D'après ce *darçana*, la délivrance dépend de « la stabilité du corps humain », et c'est pourquoi le mercure, qui peut fortifier et prolonger la vie est, lui aussi, un moyen de délivrance. Un texte cité par le *Sarva-darçana-samgraha*, affirme que « la délivrance résulte de la connaissance, la connaissance de l'étude, et l'étude n'est possible qu'à celui qui possède un corps sain ». L'ascète, dit Madhava, qui aspire à la délivrance dans cette vie même, doit se faire d'abord un « corps glorieux » à l'aide du mercure, car celui-ci est produit de l'union entre Hara et Gauri, *i. e.* est une synthèse théocosmique. « Le système mercuriel ne doit pas être considéré comme un simple éloge du métal, car il est un moyen immédiat — en conservant le corps — d'atteindre le plus haut but, qui est la délivrance. » Et le traité alchimique *Rasasiddhanta* cité par Madhava dans son *Sarvadarçana-samgraha*, dit aussi : « La délivrance de l'âme vitale (*jīva*) se trouve exposée dans le système mercuriel, ô penseur ! » (cf. *Sarvadarçana-samgraha*, édition Anandāshrama Series, éd. II, pp. 48-53).

Ces textes sont assez clairs ; les opérations alchi-

miques de la *rasāyana* se rapportent à une technique spirituelle et non à des expériences de laboratoire. On y poursuit, d'une part, la purification et la délivrance de l'« âme », de l'autre la transmutation du corps. Les processus physico-chimiques de la *rasāyana* ne sont qu'un véhicule ou un « support concret » de l'ascèse. Au fur et à mesure que la *rasāyana* se réalise, l'âme se purifie et se « divinise ». Au lieu d'exercer l'ascèse directement sur le corps et d'obtenir la « purification » au moyen d'une technique physiologique et méta-psychologique — l'alchimiste exerce ces opérations ascétiques sur les métaux ; par la « purification » de ceux-ci, c'est l'« âme » qui se purifie. De même que les métaux — « impurs » parce que « composés » — sont régénérés par les opérations alchimiques, de même la vie mentale (dynamique et « composée ») est purifiée par l'ascèse, qui assure l'autonomie parfaite de l'esprit, la délivrance.

L'alchimie peut ainsi être considérée comme étant une ascèse pratiquée au sujet des métaux, et, ensuite, intériorisée ; ainsi qu'une projection de la psyché dans les opérations alchimiques, suivie d'une intériorisation de ces opérations. On peut parler, en ce sens, d'une équivalence de l'alchimie d'une part et des techniques tantriques et hathayogiques de l'autre. Ceci non seulement parce que le Hathayoga et l'alchimie ont, parallèlement, pour but l'édification d'un « corps glorieux », mais aussi parce que toutes ces techniques présupposent toute une série de projections, d'intériorisations et d'homologations, qui permettent aux différents

niveaux du réel de se convertir les uns dans les autres (cf. aussi *Forgerons et alchimistes*, (1956) pp. 130-143).

6. L'ÉROTIQUE MYSTIQUE

Le *maithuna* n'est pas une invention du tantrisme. L'union sexuelle cérémonielle était connue dès les temps védiques. Mais le tantrisme transforme ce rituel archaïque¹ en une technique mystique, se conformant en cela à son horizon spirituel et à ses fins sotériologiques. Le culte védique tolérait parfois l'union érotique; ainsi, par exemple, un *brahmacārin* (jeune brahmane célibataire) et une *pumçcalī* (prostituée) pratiquent le *maithuna* à l'intérieur de l'autel (*Taitirīya samhitā*, VI, 5, 9, 4; *Apastamba Śrauta Sūtra*, XXI, 17, 18, etc.). Dans le grand sacrifice du cheval, l'*açvamedha*, la femme du sacrificateur, la *mahisī*, doit essayer la *cohabitatio* avec l'animal sacrifié; à la fin du cérémonial, les quatre épouses sont abandonnées aux quatre prêtres (références in P.-F. Dumont, *L'Açvamedha*, Paris, 1929, pp. 260 et 261). Mais, dans tous ces cas, c'est à un rituel de magie érotique qu'on a affaire, — grâce à quoi on assure la fécondité universelle, — et non à pas un cérémonial de physiologie mystique. Il est vrai

1. Disparu, du reste, dès le temps où vit le jour un texte comme le *Ānkhāyana Śrauta Sūtra* qui précise (XVII, 6, 2) que « cela est une vieille coutume, disparue de l'usage » (*tad etad purānam utsannam na kāryam*).

que le *maithuna* a, dès les temps les plus reculés, été homologué aux diverses zones cosmiques et valeurs rituelles, et qu'il a frayé ainsi la voie aux valences que le tantrisme lui confèrera plus tard. Ainsi, le *Ātapatha Brāhmana* (XI, 6, 2, 10) identifie *maithuna* et le sacrifice *agnihotra*; l'*Aitareya Brāhmana* (II, 5, 3) identifie le *maithuna* avec les deux *pada* d'un vers *anustubh* et l'*Aitareya Aranyaka* (II, 3, 7, 3) met à jour, dans le *maithuna*, d'innombrables valeurs cosmologiques. Mais pareilles homologations et identifications étaient exigées par le système de correspondances et d'analogies lui-même, sur quoi repose tout le symbolisme des *Brahmānas*. On y considère l'union sexuelle comme un cérémonial, même en dehors des cas où l'on se réfère explicitement au *maithuna* rituel. La *Brhadāranyaka Up.* (VI, 4) décrit l'union des sexes comme un rituel que l'on doit accomplir avec la même exactitude qu'un sacrifice védique. Car — il ne faut pas l'oublier — la femme elle-même a été préalablement transfigurée, à la suite de son identification soit avec un élément cosmique (la terre), soit avec le rituel védique. « Je suis le Ciel, tu es la Terre » : c'est en ces termes que l'époux s'adresse à l'épouse *Brhadāranyaka Upanishad*, VI, 4, 20). La femme a « pour autel le bassin, les poils pour gazon, la peau pour pressoir à soma » (*ibid.*, VI, 4, 3; cf. *Rig-Veda*, X, 184, I). Les textes bouddhistes font également mention du *maithuna* (en pali *methuna*; cf. *methuno dhammo*, *Kathāvathu*, XXIII, 1-2) et Bouddha se réfère à certains ascètes qui considèrent que la

sensualité est un moyen d'atteindre le Nirvāna (cf. p. ex. le *Brahmajāla Sutta, Dīgha*, I, 36 sq.). Il est probable que l'on a affaire là à d'anciens rites orgiastiques, extra-brahmaniques et — peut-être — pré-āryens, conservés du reste pendant très longtemps dans certaines sectes spécialisées dans les cérémonies « de la main gauche ». Mais, nous le répétons, la plupart de ces cérémonies avaient pour but la fécondité universelle (traces des orgies collectives), ou bien alors n'étaient que des rites de magie érotique.

Dans le tantrisme, au contraire, le *maithuna* devient un exercice yogique. Son rôle est, en premier lieu, de rythmer la respiration et de faciliter la concentration. Il est, donc, un substitut du *prānāyāma* et du *dhāraṇa*, ou plutôt leur « support ». L'expérience érotique elle-même est investie de valeurs transsensorielles ; par le *maithuna* on réalise ou bien un état de béatitude et d'autonomie, homologuée au Nirvāna (dans le tantrisme bouddhique), ou bien une conscience divine (dans le tantrisme çivaite), ou encore cet état inexprimable, l'Inné (*sahaja*) dont parle Dohākosa. Il est difficile néanmoins de préciser tous les rapports qu'entretiennent le *maithuna* et le Yoga proprement dit, car la plupart des textes ayant trait au cérémonial érotique sont écrits dans un « langage intentionnel » (*sandhā-bhāṣhā*), langage secret, obscur, à double sens, dans lequel un état de conscience est exprimé par un terme érotique et la terminologie physiologique est riche de valences cosmologiques (cf. *Le Yoga*, p. 249 sq., 399). Tout

fait érotique peut exprimer, dans cet argot tantrique, une étape de la méditation ; de même que n'importe quel symbole, n'importe quel « état de sainteté », au moyen du même argot, peut être affecté d'un sens érotique. Nous nous trouvons ici dans un univers d'analogies, d'homologies et de double sens. Car un texte tantrique peut être lu avec plusieurs clés : liturgique, tantrique, yogique, etc. Les commentateurs accentuent le sens yogique et le sens tantrique. Le premier se rapporte aux techniques méditatives ; traduire un texte moyennant cette clé signifie déchiffrer les diverses étapes de la méditation auxquelles se rapporte le texte. Le sens tantrique est érotique ; n'importe quelle méditation, comme d'ailleurs n'importe quel symbole, étant interprétés dans ce sens révèlent leurs équivalences érotiques. Certes, en *sandhābhāṣhā* les sens sont tellement indéfinis qu'on ne peut jamais préciser si *maithuna* est un acte réel ou simplement une allégorie. Pourtant, il y a des raisons de croire que *maithuna* était maintes fois réel, car le cérémonial tantrique demande avec nécessité un acte concret pour pouvoir le transsubstantialiser. L'« intériorisation » et la dramaturgie intérieure, fantastique, trouvent leur point de départ dans un « support » objectif.

Dans le langage tantrique, plusieurs mots clichés du bouddhisme mahāyānique s'enrichissent d'un sens érotique. Ainsi, par exemple, le « lotus » (*padma*) est interprété comme *bhaga* (matrice). Le « foudre » (*vajra*) signifie *linga* (*membrum virile*). Bouddha (*vajrasattva*) repose dans le *bhaga* mysté-

rieux des Bhagavatīs (La Vallée-Poussin, *Bouddhisme. Études et matériaux*, Bruxelles, 1898, p. 134). Mais dans certaines écoles tantriques, la polyvalence sémantique atteint des proportions jusqu'alors inconnues. Le même terme prend les valeurs érotiques, physiologiques, yogiques et métaphysiques. N. Shahidullah (*Les Chants mystiques de Kāñha et de Dohā-Kosa*, Paris, 1928, pp. 8-10) reconstitue une partie de ce lexique bizarre en identifiant parfois jusqu'à cinq sens équivalents, pour un seul terme.

Lisons le résumé qu'il donne, d'après ces textes tantriques tardifs, des significations diverses du *maithuna* : « Le suprême grand bonheur (*paramamahāsukha*) est la suppression de la pensée, en sorte que la pensée soit comme la non-pensée, dans l'état de l'Inné. Pour atteindre le but, il est nécessaire de supprimer le souffle. Quand le souffle et la pensée sont supprimés, dans l'identité de jouissance (*samarasa*) on atteint *paramamahāsukha*, le véritable anéantissement. Cette joie de l'anéantissement du moi, on peut la goûter dans le *maithuna*¹, dans l'état de l'identité de jouissance,

1. « De la langue mystique des Dohākosā il est permis d'expliquer *maithuna*, union de « lotus » et de « foudre », comme la réalisation de l'état de la vacuité (« foudre ») dans le plexus des nerfs cérébraux (« lotus »). On a aussi le droit de comprendre « jeune fille » comme la vacuité. Dans les *cāryā* (Bouddha Gāna), *nairātma* (en *apabhamsa nairāmani*), état de non-ego, ou bien *gūnya*, « vacuité », est décrit comme une jeune fille de la basse caste ou une courtisane » (Shahidullah, *op. cit.*). Le rôle joué par les filles de la basse caste et les courtisanes dans les « orgies » tantriques (*caakra*, la « roue » tantrique) est bien connu. Plus la femme est dépravée, et plus elle est apte au rite. *Dombī* (la

quand le *çakra* et la *rajas* restent immobiles. Pour jouir de l'état de l'Inné, il faut unifier le corps, la parole et la pensée » (Shahidullah, p. 15).

Le *maithuna* sert donc à rythmer la respiration, à supprimer la pensée et à arrêter l'émission séminale (immobilité du *çakra*). L'on obtient alors un état de totale autonomie, une suspension paradoxale entre le réel et l'irréel, au-dessus de la mort et de la vie. La béatitude érotique est utilisée comme une « expérience immédiate » pour obtenir cette concentration intégrale qui fut le but depuis toujours des yogins. La volupté joue, ici, le rôle d'un véhicule, car c'est par elle qu'on obtient la tension maxima qui rend possible la destruction de la conscience normale et l'instauration d'un état nirvānique. Mais la tension sexuelle ne se consomme pas, l'émission est arrêtée¹ par un

blanchisseuse, dans le langage secret signifie cependant *nairātma*) est la favorite de tous les auteurs tantriques (cf. les *Cāryās* de Kāñha, Shahidullah, p. 111 sq.). « O *dombī* tu as tout souillé... Certains te disent laide. Mais les sages te retiennent contre leur poitrine. O *dombī* Il n'est pas de plus dissolue que toi » (*ibid.*, p. 120, note). Sur le rôle réel joué dans le tantrisme par les filles de basse caste et la signification sociale de ce fait, cf. *Le Yoga*, 259 sq., 401 sq.

1. Le taoïsme connaît également des techniques similaires, en plus cru (cf. H. Maspéro, *Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne*, « Journal Asiatique », juillet-septembre 1937, p. 383 sq.). Mais le but de celles-ci n'était pas d'obtenir un état nirvānique, paradoxal, mais d'économiser le « principe vital » et de prolonger la jeunesse et la vie. Parfois, de pareils rituels érotiques taoïstes prenaient les proportions d'une véritable orgie collective (Maspéro, *ibid.*, p. 402 sq.) : des traces, probablement, d'anciennes fêtes saisonnières. Mais l'horizon spirituel spécifique du *maithuna* est tout autre que celui des orgies archaïques, dont le seul but était d'assurer la fécondité universelle.

puissant jeu de l'imagination et par certains actes physiologiques. Cet « arrêt du semen » crée un état trans-organique, paradoxal, par lequel le yogin croit pouvoir expérimenter la réalité ultime et s'incorporer une conscience divine. Ceci à cette condition expresse que l'émission ne s'effectue pas : *bodhicittam notsrjet* (*Gunavratanirdeça*, cité dans *Subhashitasamgraha*, éd. Bendall, p. 44). Autrement, nous rappellent les textes, le dévot devient la proie de la triste loi karmique, comme n'importe quel homme débauché (cf. *Dohākōsha* de Kānha, strophe 14 et *Hathayoga-pradīpika*, III, 88).

La fonction du *maithuna* est, donc, assez claire, quoique son application dans les différentes écoles tantriques varie ; elle est, d'une part, de rythmer le souffle et de le suspendre (elle est par conséquent un substitut du *prānāyāma*), d'autre part de transformer l'union érotique en un cérémonial. Cette union sexuelle n'est plus dès lors un acte biologique instinctif, mais un rituel par lequel le couple humain devient un couple divin. « Préparé à l'accomplissement du rite (*maithuna*) par la méditation et les cérémonies qui le rendent possible et fructueux, il considère la yoginī, sa compagne et son amante, sous le nom d'une Bhāgavatī quelconque, comme le substitut et l'essence même de Tārā, source unique de joie et de repos. L'amante synthétise toute la nature féminine, elle est la mère, la sœur, l'épouse, la fille ; dans sa voix qui réclame l'amour, l'officiant reconnaît la voix de Bhāgavatī qui supplie le Vajradhara, le Vajrasattva. Tel est pour les écoles tantrikas, çaivas et bouddhas, le

chemin du salut, de la Bodhi » (La Vallée-Poussin, *Études et matériaux*, p. 135). D'ailleurs, la femme élue pour le *maithuna* n'est pas toujours la femme ordinaire des orgies. Le *Pañcakrama* présente un rituel traditionnel : « La mudrā, épouse du yogin, élue conformément à des règles fixes, offerte et consacrée par le guru, doit être jeune, belle et savante : avec elle, le disciple pratiquera la cérémonie, scrupuleux observateur des *çikṣās* : car s'il n'est pas de salut possible sans amour (*strīvyatirekena*) l'union charnelle ne suffit pas à réaliser le salut. La pratique des Pāramitās, but de la *kriyā*, n'en doit pas être séparée : que le sādharma aime la mudrā suivant les rites : *nātikāmayet striyam* » (La Vallée-Poussin, *op. cit.*, 141).

Le *maithuna* transsubstantialise les acteurs, les transforme en dieux, plus exactement les fait coïncider avec les modalités ultimes de l'être. Car une femme nue, dans la conception tantrique, est homologuée à la *prakṛiti* (la Nature) et la yoginī est la manifestation même de la *çakti* (« puissance ») théocosmique. Le rituel abolit non seulement l'espace profane (en transsubstantialisant notamment les partenaires en figures anthropocosmiques) mais, comme tout véritable rituel, abolit également le temps profane, le temps qui coule, car le *maithuna* se réalise dans le temps mythique, *ab initio*, *i. e.* dans l'« instant » trans-temporel où a eu lieu la création. Tous les rituels projettent les pratiquants dans cet « instant » auroral, car un rituel est toujours la répétition d'un geste divin, ahistorique, réalisé *in illo tempore*, c'est-à-dire coïncidant avec

le geste archétypal, avec la Création¹. La rétention du souffle, le retour du semen sont des formules physiologiques de ce paradoxe temporel qu'est la suspension de la durée, la régression dans un temps mythique, statique. Tout en ne s'éloignant pas de la tradition rituelle universelle (qui est de faire coïncider l'être avec le non-être, le temps avec l'éternité, etc.), le tantrisme apporte cette « nouveauté » qui consiste à expérimenter la transsubstantialisation du corps humain à l'aide de l'acte même qui, pour n'importe quel ascétisme, symbolise l'état par excellence du péché et de la mort, *i. e.* l'acte sexuel. Les textes tantriques répètent souvent cet adage : par les mêmes actes qui font brûler certains hommes dans l'Enfer pendant des millions d'années, le yogin obtient son éternel salut (cf. par ex. *Jñānāsiddhi* de Indrabhuti, éd. B. Bhattacharyya, p. 32, Çloka, 15 ; *Cittavivuddhiprakarana* d'Aryadeva, citée par la *Subhāshita Samgraha*, éd. Bendall, p. 38, etc. ; cf. *Le Yoga*, p. 262, 400).

C'est là une attitude bien connue du tantrisme ; l'initié se trouve par-delà le bien et le mal : rien ne le salit, quoi qu'il fasse. Cette conception est, du reste, pan-indienne et archaïque : « celui qui sait ainsi, quelque péché qu'il paraisse commettre, dévore tout et est pur, net, sans vieillesse, immortel » (*Brhadāranayaka Upanishad*, V, 14, 8).

1. Il n'y a pas lieu d'insister ici sur le problème de la « répétition » et de la « réintégration » tel qu'il est posé par le mécanisme du rite. Cf. notre *Traité d'histoire des religions* (nouvelle édition, 1974), pp. 326 sq.

L'initiation — quelle qu'elle soit — a pour effet de délivrer l'homme de la loi du bien et du mal.

Il y a une assez abondante littérature tantrique sur les pratiques « à la chinoise » (*cīnācāra*), sur le symbolisme des *mudrā*, sur l'apothéose mystique de la femme (cf. *Le Yoga*, p. 262 sq.). On y identifie parfois des influences extra-indiennes, apportées par les populations aborigènes ou marginales converties au bouddhisme, spécialement par des populations himalayennes. Mais l'érotique yogique reste toujours une dimension spécifique de la spiritualité indienne, et tous les grands courants mystiques du moyen âge, qu'ils soient vishnouïtes, çivaïtes ou crypto-bouddhistes font appel à ce « véhicule », à cette « voie » qu'est le cérémonial érotique. Mentionnons, pour terminer ce bref aperçu, les techniques de l'école mystique Sahajiyā¹, synthèse tardive de tantrisme et de vishnouïsme, dans laquelle l'érotique rituelle et yogique est amplifiée jusqu'à des proportions étonnantes. Sahajiyā cultive surtout l'élément dévotionnel et féminin, emprunté à la mystique vishnouïte. On y accorde une grande importance à toutes sortes d'« amour » (*prema*) et le rituel du *maithuna* apparaît comme le couronnement d'un long et difficile apprentissage ascétique. Le

1. Cf. Manindra Mohan Bose, *An introduction to the study of the Post-Caitanya Sahajiyā Cult* (« Journal of the Department of Letters », Calcutta University, vol. 16, pp. 1-162, 1927) et *Post-Caitanya Sahajiyā Cult* (Calcutta, 1930). Voir aussi *Le Yoga*, pp. 264 sq., 402.

néophyte doit parfaitement maîtriser ses sens, et, dans ce but, il doit s'approcher par étapes de la « femme dévote » (*nāyikā*) et la transformer, par une dramaturgie iconographique intériorisée, en déesse. A cet effet, il doit la servir, pendant les quatre premiers mois, comme un domestique, dormir dans la même chambre qu'elle, puis à ses pieds. Pendant les quatre mois suivants et tout en continuant de la servir comme avant, il dort dans le même lit, du côté gauche. Pendant encore quatre mois, il dormira du côté droit, après, ils dormiront enlacés, etc. Tous ces préliminaires ont comme but l'« autonomisation » de la volupté — considérée comme l'unique expérience humaine qui peut réaliser la béatitude nirvānique — et la maîtrise des sens, *i. e.* l'arrêt sémi-nal.

Dans la *Nāyikā-Sādhana-Tika* (« Commentaires sur la discipline spirituelle en compagnie de la femme »), le cérémonial est décrit avec tous ses détails. Il comprend huit parties, en commençant avec *sādhana*, concentration mystique à l'aide des formules liturgiques ; suit *smarana* (« le souvenir, la pénétration dans la conscience »), *āropa* (l'« attribution d'autres qualités à l'objet ») dans laquelle on offre cérémoniellement des fleurs à la *nāyikā* (qui commence à se transformer en déesse) ; *manana* (« se rappeler la beauté de la femme lorsqu'elle est absente ») qui est déjà une intériorisation du rituel. Dans la cinquième étape, *dhyaṇa* (« méditation mystique ») la femme s'assied à gauche du dévot et est embrassée « de

façon que l'esprit s'inspire¹ ». Dans la *pūjā* (le « culte » proprement dit) on adore le lieu où la *nāyikā* est assise, on fait des offrandes et on baigne la femme comme on baigne la statue d'une déesse. Pendant ce temps-là, le pratiquant répète mentalement des formules. La concentration atteint son maximum quand il porte la *nāyikā* en ses bras et la dépose sur le lit en répétant la formule : *Hling klīng kandarpa svāhā*. L'union a lieu entre deux « dieux ». Le jeu érotique se réalise sur un plan trans-physiologique, car il ne prend jamais fin. Pendant le *maithuna*, le yogin et sa *nāyikā* incorporent une « condition divine », en ce sens que, non seulement ils expérimentent la béatitude, mais qu'ils peuvent contempler directement la réalité ultime. La paradoxie obtenue par le *boddhicittam notsjet* équivaut à une « rupture de niveau » *i. e.* à l'état de *samādhi*, à l'inconditionné et à l'imperméabilité nirvānique.

Du *samādhi* de Patañjali à l'extase yogico-érotique de l'école Sahajiyā, il n'y a pas de solution de continuité. La même transcendance réelle de la condition humaine s'obtient, avec un égal succès, par ces deux « voies » polaires. L'ascèse et l'érotique mènent au même état : l'inconditionné, le délivré dans la vie, l'homme-dieu.

1. « La femme ne doit pas être touchée pour le plaisir corporel, mais pour le perfectionnement de l'esprit », précise Ānadaḥairava (cité par Bose, *Post-Caitanya Sahajiyā Cult*, pp. 77-78).

CHAPITRE V

Conclusions

1. LES ORIGINES DES TECHNIQUES YOGIQUES

Un fait se dégage avec assez de netteté de nos deux derniers chapitres, à savoir : la polyvalence des pratiques yogiques. On les rencontre partout, que ce soit sous leur forme « classique », *i. e.* systématique, ou bien que ce soit sous leur « forme populaire », dans les techniques méditatives bouddhistes les plus abstruses, ainsi que dans la dévotion populaire vishnouïte ; dans le tantrisme aussi bien que dans les légendes créées autour des « magiciens » (*siddhas*), dans la physiologie mystique ou dans l'iconographie ; dans l'ascèse la plus excessive, en même temps que dans les cérémonials érotiques, etc. Il n'y a pas une seule grande création de la spiritualité indienne dans laquelle on ne puisse déceler une influence, une correspondance ou une homologation yogique. Le Yoga s'avère être ainsi une dimension spécifique de la spiritualité indienne. Toutes les voies sotériologiques font appel à son

aide ; et comme, dans l'Inde, presque tout est ou devient une voie pour l'obtention du salut, le Yoga intervient partout, sous une de ses innombrables formes.

A cette étonnante polyvalence correspond nécessairement une structure pan-indienne. En effet, les pratiques yogiques sont utilisées par toutes les populations de l'Inde, de Ceylan à l'Himalaya. Les yogins, les *saddhus* et les « fakirs » sont connus partout, respectés et redoutés à la fois ; car l'ambivalence du « sacré » n'est nulle part aussi marquée qu'elle l'est dans l'Inde ; or, si le Yoga crée des « saints », il crée tout aussi bien des « sorciers ». Ces hommes sacrés, se réclamant tous d'une forme ou d'une autre du Yoga, ont joué d'ailleurs un rôle fort important dans l'unification spirituelle de l'Inde. Ce sont eux qui, par leurs pérégrinations à travers la péninsule, et aussi autour de leurs *ashrams* et de leurs lieux sacrés, ont contribué dans la plus large mesure à « hindouïser » l'expérience religieuse des populations indigènes. Ils n'ont pas travaillé, comme les théologiens, à identifier les divinités locales aux dieux du brahmanisme ; mais ils ont réussi à valider devant ce brāhmanisme la vie religieuse populaire, sa manière archaïque de culte, sa dévotion mystique, son besoin d'expérience concrète.

Principe d'unité spirituelle indienne, le Yoga fut également le plus sûr instrument de conquête spirituelle, l'agent le plus fertile dans l'œuvre d'expansion de l'hindouïsme et du bouddhisme. Technique par excellence asiatique, le Yoga a

pu être assimilé dans toutes les zones asiatiques où les missionnaires indiens l'ont apporté. Yogins et *saddhus*, bouddhistes et çivaïtes, ont réalisé une véritable indianisation de l'Insulinde et de l'Indochine. Ces religieux se retrouvent dans le Champa, tout comme à Java et dans le Cambodge. Partout ils ont vulgarisé des méthodes yogiques, soit bouddhistes, soit çivaïtes, méthodes qui se ressemblaient pourtant au point de se confondre parfois. Les techniques de physiologie et de méditation yogique ont été entièrement assimilées par les religieux du Thibet, de la Mongolie et de la Chine, et sont passées ensuite dans les couvents zen du Japon. Partout où la spiritualité indienne a pénétré — sous sa forme çivaïte ou sa forme bouddhiste — ont également pénétré les techniques yogiques. Il n'est pas improbable que certaines de ces techniques aient été, par l'entremise de missionnaires indiens, connues jusque dans l'Égypte alexandrine (cf. *Le Yoga*, p. 418).

L'énorme popularité des pratiques yogiques à l'intérieur de l'Inde, aussi bien que leur succès en dehors de la péninsule, confirment le caractère autochtone, pan-asiatique, de cette technique. Le Yoga s'avère être en grande partie une création du sol indien, *i. e.* des populations qui se trouvaient là bien avant l'arrivée des indo-āryens. Nous disposons de plusieurs indications en ce sens. D'abord, l'absence des allusions précises aux pratiques yogiques chez les indo-iraniens et dans les Védas ; ensuite, le caractère populaire et pan-indien de ces pratiques, leur symbiose avec des formes

locales de dévotion et d'expérience mystique ; enfin, les relations probables qu'elles ont entretenues avec les civilisations protohistoriques indiennes, tout particulièrement avec celle de Mohenjo-Daro.

Il est vrai que le *Patañjala-yoga* porte le cachet de la pensée indo-aryenne et est véhiculé par des notions organiquement liées à la structure de la langue sanskrite. Mais, nous l'avons vu, ce Yoga classique n'est qu'une des multiples formes du Yoga ; il n'est, en aucun cas, ni le premier ni le plus répandu. C'est un *darçana*, un « système de philosophie », et comme tel, plus connu parmi les lettrés, parce que plus abondamment cité et commenté. Il est vrai, aussi, qu'au moins une partie des techniques yogiques (en premier lieu l'ascèse et le *prānāyāma*) a été acceptée par le brahmanisme, et en un certain sens même « védisée ». On a homologué ainsi l'ascèse, le *tapas*, au sacrifice védique ; on a considéré la rétention du souffle (*prānāyāma*) comme un « sacrifice intérieur ». Mais c'est justement cette homologation, *i. e.* la validation devant le brahmanisme, qui trahit l'origine non brahmanique de ces pratiques. On s'est comporté avec la technique Yoga de la même manière dont on s'était comporté avec Çiva, Durgā et les innombrables divinités et cultes indigènes, qui ont tous fini par être acceptés et intégrés dans l'hindouisme : on l'a converti en une valeur brahmanique. Les Védas, comme toutes les autres religions indo-aryennes, connaissaient, elles aussi, des « hommes saints » ; mais l'importance de ces « hommes saints »

était modeste et leur rôle assez effacé dans la vie religieuse orthodoxe. Au contraire, les textes post-védiques se réfèrent plus fréquemment aux yogins, *rishis* et *sannyasis*. Il serait certes imprudent d'inférer de ce fait une origine tardive des « magiciens » et des « hommes saints ». Les textes ne commencent à tenir compte d'eux que lorsqu'ils deviennent gênants, à cause, soit de leur nombre, soit de leur succès ; que lorsqu'ils sont mieux connus, combattus et, d'une manière ou d'une autre, « convertis ».

En ce qui concerne le caractère populaire, autochtone, des techniques yogiques (considérées comme le moyen le plus direct d'expérimenter le sacré), le rôle actif de ces techniques dans toutes les « révolutions religieuses » indiennes, dès les Upanishads jusqu'au tantrisme, est en lui-même assez troublant. Le Yoga « baroque » conquiert l'hindouisme en même temps et de la même manière que la *pūjā* et la *bhakti*. Le culte populaire et la dévotion mystique représentaient la véritable expérience religieuse des populations autochtones, qui ressentaient avant toute autre chose le besoin d'une expérience concrète, voire même « physiologique » du sacré. Exactement comme la *pūjā* et la *bhakti*, le Yoga populaire garantissait l'insertion du pratiquant dans le sacré le plus « concret ». Méprisant le formalisme rituel au même titre que la spéculation métaphysique, le Yoga travaillait sur le corps et l'âme même, et réalisait ainsi le sacré (*i. e.* « l'homme-dieu ») ou conduisait à la liberté en partant de l'existence personnelle du pratiquant.

Le caractère populaire de certaines pratiques yogiques est confirmé d'ailleurs par la symbiose de ces dernières avec les cultes de la végétation qui sont, sans aucun doute, pré-aryens. On a appelé les démons féminins de la végétation *yohginīs* et *dākinīs*, et ils ont fini, eux aussi, par être intégrés dans l'hindouisme à l'aide du syncrétisme tantrique. L'*Abhidānottara Tantra* donne une description assez complète de ces *yoginīs* : Ce sont des femmes blanches comme la fleur du lotus, avec des yeux roses, qui aiment les vêtements blancs parfumés, etc. (cf. *Le Yoga*, p. 339). Les *dākinīs* sont des femmes à la peau d'un rouge éclatant, sentant le lotus, à la figure douce, aux yeux et aux ongles rouges et elles aiment beaucoup à décorer leurs chambres de tableaux de fleurs de lotus. Ces génies féminins sont des épiphanies locales de la grande déesse indienne, Durgā ou Kāli. Ils sont en tout cas, non-aryens, fort probablement pré-aryens. Et le fait qu'une classe importante de ces fées indigènes de la végétation s'appelle *yoginī*, prouve qu'elles étaient considérées comme « sorcières » en même temps que « fées » ou « déesses », tout comme les *lāmās*, si communes aux Tantras bouddhistes, dont le nom est d'origine tibétaine (*lhamo*) et signifie « diablesse ». En effet, on identifiait aux génies et aux démons les sorciers ou les « hommes-saints » et on les appelait « yogins » et « yoginīs ». Il est évident que nous avons affaire ici à un phénomène de dégradation, mais dans ce cas particulier, dégradation équivaut à régression ; et il est assez probable qu'on ne se trompait pas en

identifiant les yogins et les yoginīs à toute espèce de démons, car, primitivement, ces yogins étaient des « démons ».

L'hindouisme est en sa majeure partie une création de l'Inde pré-aryenne ; ses éléments essentiels — le culte de la grande Déesse et de la fécondité, les divinités féminines locales (*grāmadevatā*), la *pūjā*, la *bhakti*, les « hommes-saints », etc. — sont absents dans les textes védiques. Au contraire, on retrouve nombre de ces éléments chez les dravidiens et chez les populations Munda (kolarienne) et on a des raisons de croire que l'apport de ce substratum ethnique a été considérable dans les grandes synthèses indiennes (cf. *Le Yoga*, 343 sq.). Car si l'influence linguistique du dravidien et du kolarien sur l'indo-aryen a été, somme toute, assez limitée (voir *Le Yoga*, 341 sq., 415 sq.), son influence religieuse peut être considérée comme décisive. Mais, si l'on tient compte des découvertes archéologiques récentes, on a le droit d'aller encore plus loin, et de chercher les origines de certaines formes religieuses (qui manquent dans les Védas et qui se sont épanouies dans l'hindouisme) non seulement chez les dravidiens et chez les Mundas, mais aussi dans les cultures proto-historiques de la vallée de l'Indus. En effet, les fouilles que sir John Marshall a faites à Mohenjo-Daro (cf. *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, London, 1931, 3 vol.) ont mis à jour une civilisation qui peut être située vers le commencement du III^e millénaire avant Jésus-Christ et qui présente déjà un cachet indien. En ce qui concerne la religion de Mohenjo-Daro,

elle est, d'après sir John Marshall, si spécifiquement indienne qu'elle se distingue à peine de l'hindouisme (*op. cit.*, vol. I, p. VII). Nous y retrouvons le culte de la Grande Déesse ainsi que celui d'un dieu qui pourrait être considéré comme un prototype de Çiva, à côté de la zoolâtrie (p. 67), du phallisme (p. 58 *sq.*), du culte des arbres (*op. cit.*, planche XII, fig. 18) et des eaux (*ibid.*, p. 75), c'est-à-dire tous les éléments qui entreront plus tard dans la grande synthèse hindouiste. Le culte de la Déesse-Mère y était particulièrement répandu ; on y a trouvé d'innombrables figurines, certaines représentant des déesses presque nues. Les derniers types ressemblent à Kālī-Durgā, dont ils étaient probablement le modèle. Aucun peuple aryen n'a élevé une divinité féminine à ce rang suprême qu'elle avait dans la civilisation de Mohenjo-Daro et que détient aujourd'hui Kālī dans l'hindouisme.

Mais le fait le plus important pour notre recherche est la découverte, à Mohenjo-Daro, d'un type iconographique qui peut être considéré comme la première représentation plastique d'un yogin. Le Grand Dieu lui-même, celui en qui on a identifié le prototype de Çiva, y est figuré dans la posture spécifique yogique (pl. XII, fig. 17 ; description, I, p. 52). Sur les sceaux on y a retrouvé également d'autres divinités représentées dans l'attitude *āsana*. Enfin, on y a également mis à jour une statue (vol. III, pl. XCVIII) qui est fort probablement celle d'un yogin. Sir John Marshall la décrit comme suit : « Elle représente apparemment quelqu'un

dans la posture d'un yogin et c'est pour cette raison que les paupières sont plus qu'à demi fermées et que les yeux sont abaissés vers la pointe du nez... C'est probablement la statue d'un prêtre ou plutôt celle d'un prêtre-roi, puisqu'elle n'a pas les cornes auxquelles on aurait dû s'attendre évidemment s'il s'était agi d'une représentation de la divinité elle-même. Le fait qu'elle possède un caractère religieux ou quasi religieux est suggéré par le dessin spécifique, en forme de trèfle, de sa robe, motif qui est réservé en Sumer aux objets de nature religieuse » (vol. I, p. 44, 54) ¹.

Ces faits peuvent être difficilement minimisés et leur portée est énorme. Entre la civilisation proto-historique de l'Indus et l'hindouisme moderne il n'y a pas de solution de continuité : la Grande Déesse et le Dieu génésique (« Çiva »), le culte de la végétation et le phallisme, l'homme-saint dans la position *āsana* pratiquant peut-être l'*ekāgratā*, on les rencontre, dans l'une comme dans l'autre, au premier plan. D'ailleurs, bien des éléments culturels identifiés à Harappa et à Mohenjo-Daro se retrouvent aujourd'hui dans l'Inde ; ainsi, par exemple, le chariot à deux roues y est le même que celui dont on se sert de nos jours à Sindh, les bateaux pareils à ceux qu'on voit aujourd'hui sur l'Indus, la technique de la poterie paraît être iden-

1. Ernest Mackay, *La civilisation de l'Indus* (trad. française, Paris, 1936), p. 68, est plus circonspect : « Mais il est possible que ce ne soit pas le cas, car une sorte d'yeux très semblable a été remarquée chez de très anciennes figures en argile provenant de Kish et d'Our. »

tique à celle que l'on peut observer aujourd'hui dans les villages du Sindh, et il en va de même de l'architecture, des ornements nasaux, de la manière d'appliquer le kohl, du peigne d'ivoire, etc. (cf. Gordon Childe, *New light on the most ancient East*, London, 1935, p. 210, 222, etc.). On peut être en désaccord sur les détails, mais il est difficile de douter du caractère indien de la civilisation de Mohenjo-Daro, quelles que soient par ailleurs ses origines. Il y a plus : cette civilisation de l'Indus s'avère déjà complexe et stéréotypée, dénonçant par là un assez long processus de développement (peut-être mille ans : cf. John Marshall, *op. cit.*, I, p. 106). Il n'est d'ailleurs point exclu que les auteurs de la civilisation de l'Indus — qui, probablement, ont envahi ce territoire en venant du Nord-Ouest — aient emprunté certaines formes religieuses à une population autochtone (Mackay, *op. cit.*, 99). La présence à Mohenjo-Daro de l'élément australoïde, qui y constituait probablement la couche inférieure de la société, est un indice précieux dans ce sens. Cet élément se survit aujourd'hui dans les tribus aborigènes du Sud de l'Inde (Gordon Childe, p. 208). Il est sans doute entré dans la synthèse raciale qui a élaboré la civilisation de l'Indus, comme — plus tard — il entrera dans les synthèses hindouistes.

Nous sommes ainsi à même de suivre du doigt les éléments de base de la tradition religieuse indienne jusque dans le chalcolithique. Le fait que cette religion ait résisté à d'innombrables invasions et survécu à l'offensive du brahmanisme et du

bouddhisme, comme à celle de l'islamisme, confirme une fois de plus son caractère indigène. C'est toujours elle qui a fini par absorber les formes religieuses apportées par les nouveaux maîtres. Mais on se tromperait si on la considérait, à cause de sa popularité, comme étant une religion « primitive ». Mohenjo-Daro nous révèle, au contraire, une civilisation urbaine hautement raffinée qui présuppose déjà une synthèse ethnique et culturelle largement indienne. Il y a tout lieu de croire que cette magnifique civilisation a été interrompue, sinon éteinte, par un cataclysme historique, à la suite d'une invasion, peut-être celle des indo-aryens. Cependant, l'effondrement d'une culture urbaine n'équivaut pas à la pure et simple extinction de la culture, mais simplement à sa régression vers des formes rurales, larvaires, « populaires ». (C'est là un phénomène qui s'est vérifié partout en Europe pendant et après les grandes invasions barbares.) Ainsi, le fait que, de la conquête indo-aryenne jusqu'au moyen âge, nous rencontrons toujours une religion « populaire », un peu en marge de l'orthodoxie dominante, n'implique pas nécessairement qu'elle soit la création d'une population « barbare », « sauvage », ni même « primitive ». Le Yoga, comme le culte de la Grande Déesse et du Grand Mâle, le phallisme et la dendrolâtrie, etc., apparaissent pour la première fois dans l'Inde comme l'expression religieuse d'une haute civilisation urbaine, celle de l'Indus. Que pendant le grand laps de temps de leur survivance, ces formules, une fois devenues exclusivement populaires, aient subi

un processus de régression et de dégradation, il fallait bien s'y attendre. Après la décomposition de l'Église bouddhique, cette religion, une fois prédominante dans l'Inde, a connu les plus basses formes de régression, et en certaines régions les lieux de culte bouddhiste étaient connus dans le langage courant comme « lieux de la prostituée » (cf. *Le Yoga*, p. 337). Mais certainement, ces formes dégénérées n'indiquent ni la bassesse du vrai bouddhisme ni son origine populaire.

Tout ce que nous voulons dire lorsque nous parlons de religion populaire indienne, c'est qu'elle était indigène et pré-aryenne, c'est-à-dire archaïque. Cette religion a survécu partout dans l'Inde, justement parce qu'elle était archaïque, parce qu'elle rendait possible une expérience religieuse extrêmement ancienne, que l'Inde a refusé de dépasser ou d'altérer. Morphologiquement, la religion des indo-aryens était une religion nouvelle par rapport à celle de l'Inde pré-aryenne. Certes, elle conservait assez d'archaïsmes, comme toute religion. D'autre part, le sacrifice que décrivent les textes dits liturgiques (*Brāhmanas*) réalise, quoique d'une manière fulgurante et provisoire, la même divinisation de l'homme que réalise aussi le Yoga. Mais on n'a pas encore prouvé l'existence de cette conception aux temps rig-védiques ; le *dīkshā* paraît être déjà une création « hindouïste ». En tout cas, toute coïncidence entre la religion indo-aryenne et celle du substratum local peut être assez bien expliquée par l'archaïsme survivant, d'une manière ou d'une autre, chez les tribus

aryennes. Ces survivances archaïques, on les appelle d'ordinaire « primitives ». Elles le sont en ce sens que les « primitifs » en général croient avec force en la possibilité de s'incorporer concrètement le sacré ; en ce sens qu'ils croient à l'existence des « hommes-dieux ». Cette foi, de structure archaïque, n'implique cependant nullement une conception religieuse naïve. Elle est simplement l'affirmation courageuse de cet éternel désir de l'homme, qui est de réaliser, dès ici-bas, la transmutation de l'être humain en un être divin, d'obtenir expérimentalement la coïncidence entre le profane et le sacré, entre le fragment et le Tout, entre l'*esse* et le *non-esse*, le temps et l'éternité.

2. REMARQUES FINALES

Cette méthode expérimentale de réaliser l'« homme-dieu » qu'est le Yoga, a subi, pendant son histoire multimillénaire, nombre d'interprétations et de revalorisations. Technique d'extase concrète chez les pré-aryens, elle devient, chez Patañjali, la voie suprême de la libération. Mais, alors même qu'il se transforme en un *darśana*, alors même qu'il formule dialectiquement son « système », en expliquant la nature de l'Univers physique et les causes de la douleur, le Yoga continue à rester une technique sotériologique. Il n'y a pas une seule forme ou variété de Yoga qui ne soit pas tout d'abord *une pratique* ; cela est vrai même pour le Jñāna-Yoga, ce soi-disant « Yoga

gnostique » (car celui-ci aussi présuppose les « purifications »). C'est toujours l'*action*, le geste, qui l'emporte dans le Yoga sur la parole et la pensée. La véritable technique yogique ne peut s'apprendre que d'un maître qui, lui, l'enseigne, en même temps qu'oralement, « manuellement ».

Ce que nous avons appelé la « tendance vers le concret » de la spiritualité indienne — tendance continuellement vérifiée dans l'histoire des pratiques yogiques — est, de fait, le souvenir et la nostalgie d'une époque primordiale, où l'acte, le geste, était le seul instrument de conquête du monde et la source première de la vie intérieure. Le Yoga est, de ce point de vue aussi, un instrument de conquête du monde, quoique son but dernier reste la conquête de la liberté. Même sous sa forme la plus scientifique, tel notamment que Patañjali l'a systématisé et justifié philosophiquement, le Yoga s'avère être un instrument de conquête et de domination du monde. Les yogins — c'est Patañjali lui-même qui le confirme — peuvent dominer et s'approprier n'importe quel objet et n'importe quel état au sujet duquel ils méditent. Il est vrai que la possession du monde au moyen du Yoga est, d'après Patañjali, une tentation de plus, que le yogin doit maîtriser aussi, pour atteindre la délivrance totale. Mais, de nombreuses formes de Yoga ne méprisent point la domination réelle du monde extérieur. Quantité de légendes, d'origines diverses, nous parlent de yogins qui jouissent sans aucune réserve de leurs « pouvoirs miraculeux » (*siddhi*). Le but ultime de certains tantriques est

de conquérir et de dominer le monde ; et ce pouvoir c'est par l'expérience, par l'*acte*, et non pas par la contemplation, qu'ils l'acquièrent.

Nous avons eu déjà l'occasion d'identifier une double tradition dans l'histoire religieuse indienne ; d'une part l'ascèse et la méditation, d'autre part la contemplation de l'expérience mystique ; d'une part la « magie », de l'autre la « religion ». Cette double tradition se retrouve, d'ailleurs, dans l'histoire religieuse de l'humanité, dans son ensemble. Il n'y a pas de race, quelque « primitive » qu'elle soit, chez qui la magie ne coexiste avec la religion. D'ailleurs, un acte (religieux) d'imploration peut se transformer en un acte (magique) de commande, et vice versa. L'expérience des forces sacrées (esprits ou dieux) toutes-puissantes et continuellement protectrices peut donner naissance à une expérience magique : l'homme se sentant puissant, protégé, invulnérable, le sentiment de sa propre force engendre des valeurs magiques.

La manipulation du sacré est, du reste, de par elle-même, une opération ambivalente, en ce sens notamment que le sacré peut être expérimenté et mis en valeur soit au niveau religieux, soit au niveau magique, sans que pour autant celui qui le manipule ait nécessairement la conscience très claire de ce qu'il fait : un acte cultuel ou une opération magique. L'expérience du sacré est du reste ambivalente en elle-même : d'une part, elle révèle à l'homme des forces et des personnes qui le transcendent, dont il sent que son être dépend tout entier, qui le protègent ou le persécutent, à l'égard

de qui il doit se comporter avec « crainte et tremblement », etc. ; et, d'autre part, elle lui révèle que les possibilités qui lui sont ainsi ouvertes, il peut aussi les attribuer à sa propre « science » et à sa propre adresse.

Les pratiques yogiques participent, elles aussi, à cette ambivalence, car si c'est le Yoga qui détache l'homme du Cosmos, le « délie », en lui enseignant la manière de se servir de ses propres forces, — c'est toujours le Yoga qui « lie » l'homme à Dieu, en le préparant pour l'*unio mystica*. On peut assez bien suivre le conflit entre la « magie » et la « religion » à l'intérieur même des pratiques yogiques. Il est facile par exemple d'identifier la dominante magique dans le Patañjala-Yoga, et encore plus dans les techniques méditatives bouddhistes, et de mettre en lumière, également, la structure mystique du Yoga vishnouite (la *Bhagavad-Gītā*). La conquête par ses propres moyens de l'autonomie spirituelle découle d'une attitude magique. Également magiques sont les « pouvoirs » (*siddhis*) qu'acquiert le yogin au moyen de ses propres ascèses, méditation ou adresse. Or, nous avons vu que certaines traditions indiennes (Bouddha, en premier lieu) ne cessent de lutter contre la tentation de la magie, des *siddhis*. Les « pouvoirs » retiennent en effet le yogin dans le monde, l'inclinent vers le dehors, ralentissent considérablement le processus de la délivrance. L'absence ou la présence d'une divinité personnelle (*ishtadevata*), source d'expérience religieuse vivante, suffit à distinguer au moins dans les grandes lignes générales les deux

classes de Yogas. (Ceci, ajoutons-le, n'arrive pas toujours, car dans le tantrisme, par exemple, les deux structures coexistent ; la « magie », la force du rite, n'exclut pas la « mystique », l'attachement à une divinité.) On est même tenté de faire remonter aux indo-āryens les formes « magiques » du Yoga (car il est indéniable que le mécanisme du sacrifice brahmanique trahit une forte mentalité magique de même que les rapports avec les dieux y sont plutôt froids) et de ne réserver aux indigènes pré-āryens que des formes « mystiques ». Cette bipartition du sacré — en sacré que l'on conquiert par la « magie » et en sacré que l'on obtient en don par la « religion » — correspond pour une assez large part à un dualisme ethnique ; ce sont les indo-āryens qui, en premier lieu, forcent les dieux par la manipulation du rite à distribuer le sacré ; ce sont les anāryens qui préfèrent la voie mystique, la *pūjā* et la *bhakti*, s'incorporant le sacré par la prière, le culte et la dévotion.

Mais il ne faut pas interpréter trop rigide-ment cette solidarité qu'il y a entre une ethnie et un certain type de manipulation du sacré. Car la « mystique » était, dans une certaine mesure, présente, à côté de la « magie », chez les indo-āryens ; de même que la « magie » était largement utilisée par les anāryens. La résistance des souches anāryennes au brahmanisme ne se réduit pas à une incompatibilité entre la *magie* et la *mystique*, ni à une revanche de cette dernière : elle est plutôt une réaction de l'expérience religieuse contre le formalisme, une révolte de l'« esprit

vivant » contre la « lettre morte ». Ce qui distingue plus nettement les anâryens de leurs conquérants âryens, c'est le besoin qu'ils avaient d'*expérimenter* le sacré, de le pénétrer et l'absorber, de créer entre eux et leurs divinités des rapports concrets, personnels, « familiers ». Cette « familiarité » n'implique aucune « idyllisation » du sacré ; au contraire, plus que les nouveaux venus, les anâryens reconnaissaient le sacré d'après ses épiphanies ambivalentes ; leurs Mères étaient gracieuses et terrifiantes à la fois, leurs dieux cumulaient les attributs contradictoires. Leurs rapports avec de pareilles divinités ne pouvaient en aucun cas être idylliques. Mais les anâryens avaient besoin d'avoir des rapports directs et concrets avec ces dieux polymorphes, terrifiants, créateurs et destructeurs, qui révélaient leur transcendance à la manière archaïque, c'est-à-dire en se manifestant à travers une alternance continue sinon à travers une contradiction illimitée. Ainsi, que ce fût par la « magie » ou par la « religion », ce que désiraient en premier lieu les populations autochtones c'était la possibilité d'expérimenter le sacré, de l'absorber et se l'incorporer.

Comme la *pūjā* et la *bhākti*, — ou, sur un autre plan, comme les Upanishads et le bouddhisme primitif — le Yoga s'avère, face au brahmanisme, être une réaction contre le formalisme, contre la « lettre morte » des rituels. Pour certains peuples, pour certaines classes, ou même pour certaines époques, le rituel védique n'était pas exclusivement lettre morte. Il déclenchait, lui aussi, une

expérience religieuse, créait des rapports directs avec les dieux. Mais le fait reste que ce rituel védique non seulement ne satisfaisait point les nécessités spirituelles des populations pré-âryennes, mais que, dès l'époque upanishadique déjà, il était loin de satisfaire une certaine élite, appartenant à la communauté indo-âryenne elle-même. En cette lutte contre le formalisme, le Yoga a joué un rôle considérable. C'est à travers les techniques yogiques qu'on a « intériorisé » le rituel, c'est toujours avec leur aide qu'on « animait » l'iconographie, qu'on transmuait les « images » en « états d'âme » et les liturgies en des « supports » pour la concentration. Nous sommes même tentés de dire que le Yoga a exercé partout la même influence et que partout celle-ci a aidé à intérioriser et à animer le ritualisme.

D'où lui venait cette force de convertir la « lettre morte » en « esprit vivifiant » ? Peut-être cela lui venait-il du fait qu'il s'en était tenu au sens archaïque de l'*action*, en laquelle il voyait non pas un geste extérieur à l'être humain, se détachant de lui par sa réalisation même, mais une création continue de l'homme, création de soi-même et en même temps création du monde. Certains schémas rituels ou certaines spéculations cosmologiques étaient devenus « lettre morte » parce qu'ils avaient été trop strictement formulés, trop rigidement exprimés, parce qu'ils étaient déjà devenus « choses », détachées de l'homme, fossilisées. Le Yoga les réanimait en les « intériorisant » et les transformait en expérience vivante.

La « tendance vers le concret » et l'importance accordée à l' « action », qui caractérisent les techniques yogiques, expliquent aussi leur effort vers la « cosmisation » de l'homme (cf. ci-dessus, p. 133). L'archétype de l' « action » est la Création des mondes, la cosmogonie. Dans un certain sens, le yogin répète sur son propre être la transformation du chaos en Cosmos ; c'est, de nouveau, une intériorisation de la Création cosmogonique. Avant de se détacher du Cosmos, il s'homologue à celui-ci, il le répète et s'approprie ses rythmes et ses harmonies. Mais, nous l'avons vu, cette « répétition » n'est pas un but en elle-même ; la « cosmisation » qui suit un chaos psychomental n'est qu'une étape vers la libération finale. Le yogin doit s'isoler de la matière, se retirer du Cosmos. Cette rétraction équivaut à la conquête de l'immortalité, car c'est la chaîne des existences infinies, c'est le retour incessant sur la terre qui peut être considéré comme une longue mort ; les existences larvaires, vouées à la douleur et à l'éphémère, participant de multiples manières à la matière cosmique, ne sont que les aspects changeants d'une même condition qui est « la mort ». La vie humaine, comme n'importe quelle autre « vie », est par sa nature même un état diminué, étant douloureuse et passagère. La réalité ne peut appartenir qu'à l'immortalité ; l'être ne se reconnaît que dans la mesure où il est éternel. De sorte que le yogin qui a réussi à se soustraire au Cosmos et à se retirer de l'incessant et douloureux circuit cosmique, par le fait même

qu'il a aboli sa condition humaine, obtient l'immortalité, qui est liberté, autonomie, béatitude et éternité ; il s'est libéré de la mort par la mort de son humanité même.

Sa situation est paradoxale à plusieurs égards, car il vit encore une vie qui est cosmique, sans que rien ne l'attache au monde. Son existence se continue en vertu de son équation karmique antérieure à la délivrance et se continue jusqu'à ce que le dernier germe karmique en soit consumé. Mais cette explication des *darśanas* Sāmkhya et Yoga n'épuise pas le sens profond de la paradoxie du délivré. En fait, ce délivré a réalisé plus que la liberté absolue ; il a réalisé également la coexistence de l'être et du non-être, de la partie et du tout, de l'éphémère et de l'éternel. Cette paradoxie est même ouvertement déclarée par certains Yogas bouddhistes et tantriques, par exemple lorsqu'ils parlent de la coïncidence du Nirvāna et du *samsāra*, état absolu dans lequel ne subsiste aucune distinction entre l'être et le non-être. Un état semblable est réalisé non seulement par le Patañjala-yoga, mais aussi par le tantrisme et l'érotique mystique. Ceux qui ont obtenu cet état absolu cessent d'être des hommes, sans que, pour autant, ils deviennent dieux ; ils sont soit, dans des formes inférieures, des « hommes-dieux », soit, dans des formes supérieures, des *jīvanmukta*, des « délivrés dans la vie ». L'état paradoxal d' « homme-dieu », si on le comprend dans sa plus large signification, celle qui est d'être le « lieu géométrique » du sacré et du profane, *i. e.* de l'être

et du non-être, a été depuis toujours le rêve de l'humanité archaïque, « primitive » (alors même que ce rêve se limitait à une certaine « élite » religieuse, à la classe des « sorciers »). Et en ce sens, le Yoga reste une technique spirituelle et une voie mystique archaïque, « primitive », et ses relations avec une culture protohistorique comme celle de Mohenjo-Daro s'avèrent compréhensibles.

Ce rêve de l'humanité archaïque (la transformation du profane en sacré, la coexistence de l'irréel et du réel, de la partie et du tout), on le rencontre partout dans l'histoire des religions. Tout rituel, quelque primitif qu'il soit, présuppose l'incorporation du sacré dans le profane, en un objet du monde environnant. Tout rituel implique une « rupture de niveau », un passage paradoxal de l'irréel au réel, une transformation du profane en sacré. Du reste, l'expérience elle-même du sacré rend réel ce paradoxe qu'est la conversion de l'« irréel » en « réel » : car ce n'est que grâce à une hiérophanie que le sacré devient accessible, c'est-à-dire grâce au fait qu'il se révèle dans un fragment cosmique (le ciel, les eaux, les pierres, les arbres, etc.) ou topique (*cet* endroit, etc.). C'est pourquoi le paradoxe de l'« homme-dieu », que nous avons rencontré à chaque pas dans l'histoire religieuse de l'Inde, perd sa singularité dès qu'on le reconsidère en fonction de l'ensemble de la spiritualité archaïque.

Mais il y a lieu de se demander si dans la paradoxie yogique, dans la coïncidence du Nirvāna

et du *sāmsara*, de l'être et du non-être, du fragment et du tout, ne se révèle pas aussi un instinct métaphysique plus profond de l'homme archaïque ; si cette coïncidence paradoxale n'équivaut pas à la réintégration de toute réalité dans sa modalité première, non différenciée, à l'état indistinct qui précédait la création ; si, en un mot, l'homme, tout en songeant à sa propre délivrance, ne songeait pas à la libération du Cosmos entier, à travers une réintégration de toutes les formes et toutes les existences dans l'Unité primordiale. Une discussion utile de ce problème dépasserait les limites du présent essai. Rappelons cependant que l'on rencontre souvent cette soif de réintégration dans l'histoire des religions et qu'elle n'est autre chose que la traduction de ce besoin primordial qu'a l'homme de se régénérer, d'abolir l'« histoire », de restaurer l'état aurore. Ainsi, les cérémonies qui avaient lieu au début de la Nouvelle Année étaient, en fait, une répétition de la Création. Le Monde naissait à nouveau chaque année. Symboliquement, cela voulait dire que l'« histoire » était périodiquement abolie, les péchés annulés, la société tout entière, ainsi que la Nature, régénérées, tout cela grâce au fait de revivre *in illo tempore*, « dans ce temps-là », dans le temps primordial. D'ailleurs, toutes les cérémonies de régénération — collective ou individuelle — ne sont rien d'autre que des décalques symboliques de la cosmogonie. La conception qui est à leur base est facile à comprendre : rien ne peut être régénéré aussi longtemps

qu'il ne sera pas *né à nouveau*, c'est-à-dire aussi longtemps qu'il n'aura pas coïncidé magiquement avec le moment du commencement par excellence, *i. e.* avec le moment de la Création des mondes. Le temps, l'« histoire » : le rituel les abolissent toujours. Car il est dans la nature du rituel non seulement de répéter un rituel exemplaire accompli *in illo tempore*, mais aussi d'avoir lieu (dans la conception de celui qui l'accomplit) au même moment mythique que le rituel-archétype.

Cette abolition du temps de l'« histoire » (que l'on obtient par les cérémonies du Nouvel An, de la régénération collective, etc.) trahit le besoin de réintégration dans la modalité aurorale de l'Être, modalité en laquelle on voit soit un état paradisiaque, virginal, a-historique, de l'Être, soit même l'état qui précède la Création, état où l'Être était encore une unité sans fissures. Que ce désir de réintégration dans le moment mythique, auroral, corresponde à une profonde nécessité spirituelle, c'est ce que prouve ce fait que les mythes de la suspension du temps ont continué à se multiplier sous de nouvelles formes jusqu'à nos jours. Il n'y a pas eu jusqu'aux spéculations helléniques et aux prophéties judaïques qui n'aient été obsédées par l'« éternel retour » et par la « restauration des temps ». Or, « éternel retour » veut dire aussi : abolition paradoxale du devenir, donc du temps. On décèle dans ce mythe la soif d'être de l'homme, l'horreur que lui inspire le devenir : si, en effet, le temps revient indéfiniment par où il est déjà passé, il ne « devient » plus à

proprement parler ; il reste, au contraire, sur place, il est statique, bref : il *est* (il est *être*, il n'est plus *devenir*).

Mais on décèle également, dans ces derniers aspects sous lesquels se présente le mythe de la réintégration, le désir de re-naître, de re-commencer, le désir de régénération. L'homme traditionnel se sauve de son « passé » en l'annulant. Car tout ce qui a été ne peut être maintenant que mauvais, épuisé, stérile : toute la vie passée est souffrance, exténuation, échec. C'est pourquoi l'homme se délivre périodiquement de cette « histoire », en suspendant le temps et en retournant « dans ce temps-là », *in illo tempore*, qui est le temps des commencements.

Les mythes de la réintégration sont innombrables. A leur lumière, on peut comprendre le paradoxe du Yoga (réintégration de toutes les formes dans l'Unité primordiale). Si, en effet, dans l'aspect magique du Yoga (acquisition des « pouvoirs miraculeux », des *siddhis*) on peut identifier le désir de conquérir le Monde, de posséder le réel, il n'en est pas moins vrai que son aspect « mystique » (le *samādhi*, la « rupture de niveau », le passage du *connaitre* à l'*Être*) nous justifie pleinement de reconnaître, dans la soif de repos de la Création tout entière, la soif obscure de l'homme et de la vie de réintégrer le non-différencié, de fusionner dans l'indistinct, de se reposer dans l'immobile. En ce sens, la technique Yoga peut être considérée comme étant un « fossile vivant », une modalité de la spiritualité

archaïque, modalité qui se survit aujourd'hui, chez les « civilisés », sous la seule forme des mythes et de formules théologiques, et chez les « primitifs » sous différentes formes dégradées. Le concept de « fossiles vivants » a été utilisé avec beaucoup de succès dans certaines branches de la biologie, par exemple en spéléologie. Les recherches du professeur Racovitza, publiées dans la collection *Biospeologica* de l'Université Cluj, ont démontré que les troglobies qui peuplent aujourd'hui les grottes appartiennent à une faune depuis longtemps dépassée. « Ils sont de véritables fossiles vivants, et représentent très souvent des stades fort anciens de l'histoire de la vie : tertiaires et même secondaires. » Les grottes conservent donc une faune archaïque, très importante si l'on veut comprendre les groupes zoomorphiques primitifs qui ne sont pas fossilisables. C'est dans ce sens que l'on peut parler de certaines modalités archaïques de la spiritualité qui ont prolongé leur vie jusqu'à nos jours (du moins dans certaines civilisations), tels des « fossiles vivants » : d'autant plus intéressantes pour la connaissance de l'esprit humain qu'elles ne laissent pas de « traces » documentaires (ne sont pas, dirions-nous, « fossilisables »).

Il va de soi qu'à le considérer dans son histoire multi-millénaire et dans sa grande complexité morphologique, on ne peut voir dans le Yoga un simple « fossile vivant » d'une spiritualité archaïque depuis longtemps dépassée. Les preuves abondent qui étayent ce fait que le Yoga s'est sans cesse, sinon renouvelé, du moins enrichi, qu'il a porté

fruit sur des plans très divers, qu'il s'est adapté à l'« histoire » de l'Inde, qu'il a même contribué à la création de cette « histoire ». Nous avons cependant osé le comparer aux « fossiles vivants » qu'étudie la spéléologie, pour ce bon motif que dans la technique Yoga ont été conservés certaines expériences, nostalgies et efforts de l'humanité archaïque. L'incorporation physiologique du sacré, l'acquisition de la condition d'« homme-dieu », la réalisation de la paradoxale coïncidence du Bouddha avec le *sāmsara*, le salut du Cosmos tout entier, c'est-à-dire sa délivrance, son repos (conséquence immédiate de la délivrance du yogin), — tout cela (et d'autres idées centrales encore, que nous avons analysées dans le présent ouvrage) peut être considéré comme étant autant de modalités de la spiritualité archaïque.

NOTES

Note A : ÉDITIONS ET TRADUCTIONS DES TEXTES SAMKHYA ET YOGA

Le plus ancien traité est le *Sāmkhya-Kārikā* de Içvara Krishna ; la date n'est pas encore définitivement établie, mais en aucun cas elle ne peut être postérieure au v^e siècle, car le moine bouddhiste Paramārtha a traduit ce texte en chinois au vi^e siècle. Radhakrishnan (*Indian Philosophy*, vol. II, pp. 254-255) croit que le *Sāmkhya-Kārikā* fut rédigé vers 200 après Jésus-Christ, tandis que Belvalkar (*Mātharaṅgī*, p. 168, « Annals of the Bhandarkar Institute », vol. V, pp. 133-168, Poona, 1924), incline à croire que sa rédaction doit être fixée au 1^{er} ou 11^e siècle après Jésus-Christ. Quelle que soit la date exacte, il est certain que Içvara Krishna n'est pas le premier auteur de traités Sāmkhya. Le *Kārikā* 70 affirme que le sage Kapila, le légendaire fondateur du système, a révélé la doctrine Sāmkhya à Asuri, et celui-ci à son tour l'a transmise à Pañcaçikha. C'est de Pañcaçikha que Içvara Krishna l'a apprise. Nombre d'indianistes ne nient pas l'historicité de Kapila, point de vue qui n'est pas totalement insoutenable. On

présume qu'Asuri, le second maître de la philosophie Sāmkhya, a vécu vers 600 avant Jésus-Christ et Pañcaçikha au 1^{er} siècle avant Jésus-Christ.

Il est certain en tout cas que plusieurs traités Sāmkhya, écrits longtemps avant Içvara Krishna, exposent une doctrine en quelque sorte différente du système classique. Plusieurs « écoles » Sāmkhya ont probablement existé ; ce qui les différenciait, était leur conception de l'esprit, leur degré d'athéisme, etc. Même chez les commentateurs tardifs on rencontre encore la tradition d'une pluralité d'écoles Sāmkhya. Cf. E. H. Johnston, *Early Sāmkhya* (London, 1937).

La meilleure édition de *Sāmkhya-Kārikā* a été donnée par S. S. Suryanarayana Sastri, *The Sāmkhya Kārikā of Içvara Kṛṣṇa* (University of Madras, 1930). Il existe aussi de nombreuses traductions : Colebrooke, London, 1837 ; Davies, London, 1881 ; Garbe, Leipzig, 1891 ; Sinha, Allahabad, 1915 ; Pensa, Torino, 1960. Bibliographie critique, Eliade, *Le Yoga*, pp. 361-64. Voir aussi Anne-Marie Esnoul, *Les strophes de Sāmkhya avec le commentaire de Gaudapāda* (Paris, 1969).

Le premier commentaire de *Sāmkhya Kārikā* est *Jayamangalā*, attribué à Çankara, qui ne présente pas un grand intérêt philosophique. La date est incertaine, mais en tout cas antérieure à Vāchaspatimiçra. Édition Haradatta Sarma, Calcutta Oriental Series, n° 19 (Calcutta, 1926). *Sāmkhya-tattva-kaumudī* de Vāchaspatimiçra (ix^e siècle) a joui d'une large diffusion, tout en étant l'un des traités les plus discutés. Les deux autres commentaires à Içvara Krishna, *Mātharavṛtti* (découvert par Belvalkar, qui le fixe avant le vi^e siècle) et *Gaudapādabhāṣya* (viii^e siècle), gardent plutôt

un intérêt historique (v. les controverses chronologiques dans *Le Yoga*, 362-63). *Sāmkhya-tattva-kaumudī* de Vāchaspatimiçra : texte sanskrit et trad. anglaise par Ganganath Jha (Bombay, 1896), trad. allemande par R. Garbe, *Der Mondschein der Sāmkhya-Wahrheit* (München, 1892). *Mātharavṛtti* : édition approximative, Pandit Vishnu Prasad Sarma (The Chowkhamba Sanskrit Series, n° 296, Bénarès, 1922). *Gaudapādabhāṣya* : édition et trad. anglaise par H. H. Wilson (London, 1836), version qu'on réimprime encore dans l'Inde (Bombay, Theosophical Society's Publication, 1924).

Sāmkhya-pravacana-sūtra, attribué par la tradition à Kapila, est le second traité classique important de l'école. Il remonte probablement au xiv^e siècle, car ni Gunaratna ni Mādhyava dans son *Sarva-darçanasamgraha* ne se réfèrent à lui ; ils utilisent exclusivement Içvara Krishna. *Sāmkhya-pravacana-sūtra* a eu d'innombrables commentaires. Aniruddha (xv^e siècle) écrit *Sāmkhya-sūtravṛtti* ; Mahādeva (après 1600) ajoute une glose (*vṛttisāra*) et Vijñānabhikṣu (xvi^e siècle) compose le plus important commentaire des Sūtras, *Sāmkhya-pravacana-bhāṣya*, en essayant d'approcher cette doctrine d'une interprétation théiste du Vedānta. Enfin, pour compléter ce bref aperçu des sources, rappelons aussi *Tattva-samāsha*, traité sommaire, contenant seulement vingt-deux *çloka*s, et qui a été attribué à Kapila, malgré que le texte soit assez tardif (xiv^e-xv^e siècle).

Sāmkhya-pravacana-sūtra : éditée et traduite avec ses commentaires : *Sāmkhya-sūtravṛtti* de Aniruddha : édition (Calcutta, Biblioteca Indica, 1888) et bonne traduction anglaise, *Aniruddha's Commentary* (Calcutta, Biblioteca Indica, 1892),

par R. Garbe ; *Sāmkhya-pravacana-bhāshya* de Vijñānabhikshu : éd. de R. Garbe (Harvard Oriental Series, 1895), traduction allemande du même auteur (Leipzig, 1889), traduction anglaise partielle par J. B. Ballantyne, *The Sankhya Aphorismus of Kapila* (London, 1885), traduction intégrale par Nandalal Sinha, *The Sāmkhya Philosophy* (Allahabad, Sacred Books of the Hindus, 1915).

L'édition sanskrite la plus connue des *Yoga-Sūtras* a été publiée dans l'Ānandāshrama Sanskrit Series (n° 47) ; avec le commentaire (*Yoga-bhāshya*) de Veda-Vyāsa et la glose (*Tattva-vaiçārādī*) de Vāchaspatimiçra, ont été traduites en anglais par Woods (*The Yoga System of Patañjali*, Harvard Oriental Series, 1914) et Rama Prasada (*Patañjali's Yoga-Sūtras, with the commentary of Vyāsa and the gloss of Vāchaspatimiçra*, Allahabad, 1910, Sacred Books of the Hindus, 3^e édition, 1924). *Rāja-mārtanda* de Bhoja : édition et version anglaise de Rājendralala Mitra (Biblioteca Indica, Calcutta, 1883). *Yoga-vārttika* de Vijñānabhikshu : édition « The Pandit », New Series, vol. V-VI. *Yoga-sārasamgraha* du même auteur : édition et version anglaise de Ganganath Jhā (Bombay, 1894). *Maniprabhā* de Rāmānanda Sarasvatī (xvi^e siècle) : traduction de Woods, « Journal of American Oriental Society », 1914, p. 1 sq.

Bibliographie

Nous avons donné dans notre livre *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (1956), pp. 361-66 une bibliographie essentielle des ouvrages sur le Sāmkhya et le Yoga. Rappelons ici les plus importants :

R. Garbe, *Sāmkhya und Yoga* (Strasbourg, 1896, « Grundriss der Indo-Arischen Philologie ») ; P. Deussen, *Die Nachvedische Philosophie der Inder* (éd. III, Leipzig, 1920, pp. 408 sq.) ; Paul Oltramare, *L'histoire des idées théosophiques dans l'Inde*, vol. I (Paris, 1906), pp. 290 sq. ; A. B. Keith, *The Sāmkhya System* (éd. II, Calcutta, 1924) ; S. N. Dasgupta, *A Study of Patañjali* (Calcutta, 1920) ; *Yoga as Philosophy and Religion* (London, 1924) ; *Yoga Philosophy in relation to other Systems of Indian Thought* (Calcutta, 1930) ; J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yogapraxis* (Stuttgart, 1922) ; *Der Yoga als Heilweg* (Stuttgart, 1932) ; Richard Rösel, *Die psychologischen Grundlagen der Yogapraxis* (Stuttgart, 1928) ; S. Lindquist, *Die Methoden des Yoga* (Lund, 1932) ; Jean Varrenne, *Le Yoga et la tradition hindoue* (Paris, 1973). Sur les origines bouddhiques, le bouddhisme et le Yoga : E. Sénart, *Bouddhisme et Yoga* (« Revue de l'Histoire des Religions », vol. 43, novembre 1900, pp. 345-364) ; *Origines bouddhiques* (Bibliothèque de vulgarisation du Musée Guimet, t. XXV, 1907), pp. 18 sq. ; H. Oldenberg, *Buddha*, éd. VI, pp. 79 sq. ; *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus* (Göttingen, 1915, 2^e éd., 1923), pp. 122 sq., 223 sq. ; Jacobi, *Ueber das ursprüngliche Yogasystem* (« Sitzungsberichte der Preussischen Akademie der Wissenschaften », vol. XXVI, 1929, pp. 581-624) ; Louis de La Vallée-Poussin, *Nirvāna* (Paris, 1925), pp. 56 sq., 76 sq. ; *Le dogme et la philosophie du Bouddhisme* (2^e éd., Paris, 1930), pp. 45 sq., 182 sq. ; *Notes bouddhiques*, 3 (Académie de Bruxelles, 1922) ; *Le bouddhisme et le Yoga de Patañjali* (« Mélanges chinois et bouddhiques », V, Bruxelles,

1937, pp. 223-242) ; Caroline Rhys Davids, *Dhyāna in Early Buddhism* (« Indian Historical Quarterly », III, 1927, pp. 689-715).

Comme exemple du Yoga tantrique tibétain, cf. les textes traduits par Lama Kasi Dawa Samdup et Dr W. Y. Evans-Wentz, *Le Yoga tibétain et les doctrines secrètes* (version française par Marguerite La Fuente, Paris, Maisonneuve, 1938).

Comme exemple de l'interprétation indienne moderne, cf. les divers ouvrages de Shri Aurobindo Gosh, spécialement la *Synthèse des Yogas* (trad. française, Maisonneuve).

Note B : SUR L'ĀSANA

Le terme technique, *āsana*, n'est pas trop archaïque. On ne le trouve pas dans les plus anciennes Upanishads (il est mentionné pour la première fois dans le *Çvetāçvatara Upanishad*, 2, 10). Mais on ne peut pas douter de l'ancienneté de cette pratique ; les textes védiques font allusion parfois à la posture yogique (cf. J. W. Hauer, *Die Anfänge der Yoga-Praxis*, pp. 21-31).

Le traité hathayogique *Gheranda Samhitā* donne la description des 32 *āsanas* ; le *Hathayogapradīpikā* en définit 15 et le *Çiva Samhitā*, 84. Pour le Hathayoga, les postures ont une valeur magique très accentuée ; par exemple *padmāsana* guérit n'importe quelle maladie (*Gherandasamhitā*, II, 8), *muktāsana* et *vajrāsana* donnent des « pouvoirs miraculeux » (*ibid.*, II, 11-12), *mrtāsana* calme les agitations de l'esprit (II, 19), *bhujangāsana* éveille la Kundalinī (II, 42-43), etc. Il y a des *āsanas* qui

« conquièrent la mort », *mṛtyum jayati*, cliché spécifique aux textes hathayogiques.

Sur l'*āsana* dans le Canon pâli, cf. *The Yogavacara's Manual of Indian mysticism, as practised by buddhists*, édité par T. W. Rhys Davids (London, 1896) et traduit par Woodward sous le titre de *Manual of a mystic* (London, 1916), p. 1, note 2.

Cf. aussi Arthur Avalon, *The Serpent Power* (éd. II, Madras, 1924), *passim* ; R. Rössel, *Die psychologischen Grundlagen der Yoga-Praxis* (Stuttgart, 1928), pp. 16-23.

Note C : LE PRANAYAMA DANS LES ASCÈSES EXTRA-INDIENNES

La rythmisation et la rétention du souffle, on la retrouve dans les techniques de « physiologie mystique » qu'a étudiées H. Maspero dans son mémoire : *Les procédés de « nourrir le principe vital » dans la religion taoïste ancienne* (« Journal Asiatique », avril-juin, juillet-septembre 1937, pp. 177-252, 353-430) ; elle y prend le nom de « respiration embryonnaire », *t'ai-si*. Le but principal que poursuit cet exercice respiratoire est d'obtenir la Longue Vie (*tch'ang hen*), que les taoïstes comprennent « comme une immortalité matérielle du corps lui-même » (Maspéro, *op. cit.*, 178). La « respiration embryonnaire » n'est donc pas, comme le *prānāyāma*, un exercice préliminaire à la méditation, ni un exercice auxiliaire. Il se suffit, au contraire, à lui-même. La « respiration embryonnaire » ne sert pas, comme le *prānāyāma*, à préparer la concentration spirituelle et la pénétration de la conscience dans des zones qui lui sont inaccessibles, mais elle

réalise un processus de « physiologie mystique » à la suite de quoi la vie du corps est prolongée indéfiniment. Le taoïsme rappelle, par là, le Hathayoga à qui il ressemble dans une certaine mesure, de même que certaines pratiques érotiques qui s'y trouvent (la rétention du semen) rappellent le tantrisme. Mais ce qui continue à préoccuper en tout premier lieu la Chine, c'est toujours la prolongation indéfinie de la vie du corps matériel, alors que ce qui obsède l'Inde, c'est l'idée de la liberté spirituelle à conquérir, celle de la transfiguration, de la « déification » du corps.

Voici quelques textes taoïstes concernant la technique de la respiration. « Il faut s'installer dans une chambre retirée, fermer les portes, se placer sur un lit avec une natte moelleuse et un oreiller de deux pouces et demi de haut, se coucher, le corps en position correcte, clore les yeux et tenir le souffle enfermé dans le diaphragme de la poitrine, si bien qu'un poil posé sur le nez et la bouche ne bouge pas » (*Tchen tchong ki*, traduit par Maspéro, p. 203). Un auteur de la fin du VI^e siècle, Li Ts'ien-tch'eng recommande de « se tenir couché, les yeux clos, les mains fermées, tenir le souffle enfermé à l'intérieur jusqu'à 200, et le rejeter alors de l'intérieur de la bouche » (traduction Maspéro, p. 203). Retenir son souffle, voilà la chose la plus importante. Après un exercice prolongé, on peut ainsi arriver à retenir le souffle le temps de 3, 5, 7, 9 respirations, ensuite de 12, 120, etc. Pour obtenir l'immortalité, il est nécessaire de retenir son souffle le temps de 1 000 respirations.

Il est beaucoup plus difficile de pratiquer la technique concernant le « souffle interne », c'est-à-dire la respiration dite « embryonnaire ». Ce

soufflé étant purement interne, il ne s'agit plus de retenir sa respiration, à la manière des anciens taoïstes. Voici un texte capital : « Chaque fois qu'après avoir absorbé le souffle on a du loisir de reste, prendre une chambre calme où personne n'habite, défaire ses cheveux, desserrer ses vêtements et se coucher, le corps dans la position correcte, étendre les pieds et les mains, ne pas fermer (les mains), avoir une natte propre, dont les côtés pendent à terre... Alors harmoniser les souffles ; quand les souffles ont trouvé (chacun) leur place (= le viscère qui correspond à chacun d'eux), avaler (le souffle). Alors enfermer le souffle jusqu'à ce que ce soit insupportable. Obscurcir le cœur de façon qu'il ne pense pas (N. B. : pour les Chinois le cœur est l'organe de la pensée) ; laisser le souffle aller où il veut et, quand le souffle est insupportable, ouvrir la bouche et le relâcher ; quand le souffle vient de sortir, la respiration est rapide ; harmoniser les souffles ; au bout de sept à huit souffles, elle se calme rapidement. Alors recommencer à fondre le souffle de la même façon. Si on a du loisir de reste, s'arrêter après dix fontes... Fondre le souffle ne peut pas se faire tous les jours ; tous les dix jours ou tous les cinq jours, si on a du loisir de reste, ou si on sent qu'il n'y a pas communication partout, si les quatre membres sentent une chaleur insupportable, alors qu'on le fasse ! » trad. Maspéro, *op. cit.*, pp. 220-221.)

Quelques-uns des résultats auxquels aboutit cette « respiration embryonnaire » ressemblent aux « pouvoirs » yogiques (*siddhi*). « On peut alors entrer dans l'eau (sans se noyer) ou marcher sur le feu (sans se brûler) » assure le célèbre traité *Formule orale efficace et secrète se rapportant à*

divers procédés d'absorber le souffle (Maspéro, p. 222).

La rétention du souffle est pratiquée surtout pour la guérison des maladies (*ibid.*, p. 363 sq.). « On harmonise le souffle, puis on l'avale et on le retient aussi longtemps que possible : on médite sur l'endroit malade, on y déverse par la pensée le souffle et on le fait par la pensée lutter contre la maladie en essayant de forcer le passage obstrué. Quand le souffle est à bout, on le rejette, puis on recommence de vingt à cinquante fois ; on s'arrête quand on s'aperçoit que la sueur coule à l'endroit malade. On recommence tous les jours à minuit ou à la cinquième veille, jusqu'à la guérison » (Maspéro, *op. cit.*, p. 364).

Dans la pratique néo-taoïste, le rôle de la pensée devient plus important. Le « Discours » de Sseu-ma Tch'eng-cheng rappelle que « ceux qui absorbent les souffles... doivent les suivre par la pensée quand ils entrent dans leurs viscères, pour que les humeurs (de leurs viscères) soient pénétrées (par les souffles), chaque (souffle) conformément au (viscère) auquel il préside, et ainsi ils pourront circuler à travers tout le corps et guérir toutes les maladies... » (*ibid.*, p. 369).

Marcel Granet synthétise admirablement la fonction à la fois organique et spirituelle de cette respiration embryonnaire, caractéristique de la plénitude organique aussi bien que de l'extase. « Qui veut éviter passions et vertiges doit apprendre à respirer non par le gosier seul, mais avec tout le corps, à partir des talons. Seule cette respiration, profonde et silencieuse, affine et enrichit la substance. C'est, au reste, la respiration qui s'impose tant pendant l'hibernation que pendant

l'extase. En respirant le cou cassé ou tendu, on arrive, si je peux dire, à laminier le souffle et à quintessencier sa puissance vivifiante. Le but suprême est d'établir une sorte de *circulation intérieure* des principes vitaux telle que l'individu puisse demeurer *parfaitement étanche* et subir sans dommage l'épreuve de l'immersion. On devient *imperméable*, autonome, *invulnérable*, dès qu'on possède l'art de se nourrir et de respirer en circuit fermé, à la manière d'un *embryon*. » (Marcel Granet, *La pensée chinoise*, Paris, 1934, pp. 514, 515.)

La technique respiratoire a été expérimentée aussi par les mystiques islamiques (Goldziher, *Vorlesungen über den Islam*, Heidelberg, 1910, p. 164). Selon Horten (*Indische Stromungen in der Islamischen Mystik*, 2 vol., Heidelberg, 1927-1928) le soufisme aurait subi une puissante influence indienne ; mais son argumentation est loin d'être pleinement fondée (cf. L. Massignon, *Essai sur les origines du lexique technique de la mystique musulmane*, Paris, 1922, pp. 63-80). Il est cependant hors de doute que certains mystiques musulmans de l'Inde ont connu et appliqué les exercices yogiques. (L'un d'entre eux, le prince Muhammad Dārā Shikoh, a même tenté d'élaborer une synthèse mystique indo-islamique ; cf. Mahfuz-ul-Haq, *Majma'ul-bahrain, or The Mingling of the two Oceans*, Calcutta, Bibliotheca Indica, 1929.) Et la technique du *dhikr* a parfois de frappantes analogies formelles avec la discipline indienne de la respiration. Hughes (*Dictionary of Islam*, London, 1885, p. 703 et suiv.) mentionne que l'on disait d'un religieux, vivant sur la frontière afghane, qu'il

avait tellement pratiqué le *dhikr*, qu'il parvenait à suspendre son souffle pendant presque trois heures. (Sur le *dhikr*, voir *Le Yoga*, pp. 218-221.)

Les préliminaires ascétiques et les méthodes d'oraison des mystiques hésychastes présentent bien des points de ressemblance avec le *prānāyāma* et la technique yogique. « Rappelons brièvement en quoi elle (la méthode d'oraison) consiste : elle comporte un double exercice, l'omphaloscopie et la répétition indéfinie de la prière de Jésus : Seigneur Jésus-Christ, fils de Dieu, ayez pitié de moi ! S'asseoir dans l'obscurité, baisser la tête, fixer des yeux le milieu du ventre, autrement dit le nombril, chercher à découvrir là le lieu du cœur, répéter cet exercice sans relâche en l'accompagnant toujours de la même invocation suivant le rythme de la respiration, ralenti le plus possible, et, moyennant la persévérance de jour et de nuit dans cette oraison mentale, on finira par trouver ce qu'on cherchait, le lieu du cœur, et avec lui et en lui toutes sortes de merveilles et de connaissances » (Irénée Hausherr, S. J., *La Méthode d'Oraison Hésychaste*, Orientalia Christiana, vol. IX, 2, Rome, 1927, p. 102). Voici des fragments de la description détaillée qu'en donne le moine Nicéphore : « Toi donc, assieds-toi, recueille ton esprit, introduis-le, cet esprit, dans le passage nasal où l'air respiré entre dans le cœur, pousse-le et force-le à entrer avec l'air respiré dans le cœur. Une fois entré là, ce qui suit ne sera plus que joie et délices. Comme un homme rentrant chez lui après un voyage, ne sait que devenir sous la joie qu'il éprouve à retrouver ses enfants et sa femme, ainsi l'esprit, lorsqu'il s'unit à l'âme, se remplit d'une volupté

et d'une joie indicibles. Par conséquent, mon frère, enseigne à ton esprit à ne pas sortir de là rapidement... » (*ibid.*, p. 105).

Au XVIII^e siècle, les doctrines et les techniques hésychastes étaient encore familières aux moines d'Athos. Voici quelques fragments de l'*Encheiridion* de Nicodème l'Hagiorite. « ... Ce retour de l'esprit, les commençants doivent s'habituer, comme l'ont enseigné les divins Pères Jeûneurs, à le faire en inclinant la tête et en appuyant la barbe sur le haut de la poitrine... » (*ibid.*, p. 107). « Pourquoi il faut retenir sa respiration dans l'oraison ? Puisque son esprit ou l'acte de son esprit s'est habitué depuis sa jeunesse à se répandre et à se disperser sur les choses sensibles du monde extérieur, à cause de cela, lorsqu'elle dit cette prière, qu'elle ne respire pas continuellement comme la nature a accoutumé, mais qu'elle retienne un peu sa respiration jusqu'à ce que la parole intérieure ait dit une fois la prière, et qu'alors elle respire, comme les divins Pères l'ont enseigné. Parce que, par cette rétention momentanée de la respiration, le cœur se trouve gêné et serré et conséquemment éprouve une souffrance, ne recevant pas l'air qu'il faut à sa nature ; et l'esprit, de son côté, avec cette méthode, se ramasse plus facilement et se retourne vers le cœur... Parce que par cette rétention momentanée de la respiration le cœur dur et épais s'amincit et l'humidité du cœur, étant convenablement comprimée et échauffée, devient conséquemment tendre, sensible, humble et plus disposée à la componction et à verser des larmes avec facilité... Parce que par cette courte rétention de la respiration le cœur éprouve gêne et souffrance,

et par cette gêne et cette douleur il vomit l'hameçon empoisonné du plaisir et du péché qu'il a précédemment avalé... » (*ibid.*, p. 109).

Enfin voici ce que dit le *Methodos*, le traité fondamental de la méthode hésychaste. « Ensuite, assis dans une cellule tranquille, à l'écart dans un coin, fais ce que je te dis : ferme la porte et élève ton esprit au-dessus de tout objet vain et temporel, ensuite appuyant ta barbe sur ta poitrine et tournant l'œil corporel avec tout esprit sur le milieu du ventre, autrement dit le nombril, comprime l'aspiration d'air qui passe par le nez de façon à ne pas respirer à l'aise et explore mentalement le dedans des entrailles pour y trouver le lieu du cœur où aiment à fréquenter toutes les puissances de l'âme. Dans les débuts du trouveras une ténèbre et une épaisseur opiniâtres, mais en persévérant et en pratiquant cette occupation de jour et de nuit, tu trouveras, ô merveille ! une félicité sans borne... » (*ibid.*, pp. 164-165).

Il ne faut pas se laisser tromper par ces analogies extérieures avec le *prāṇāyāma*. La discipline de la respiration et la posture corporelle ont, chez les hésychastes, pour but de préparer l'oraison mentale ; dans les *Yoga-Sūtra*, ces exercices poursuivent l'« unification » de la conscience et la préparation de la « méditation ». Mais il n'en est pas moins vrai que les deux techniques sus-mentionnées sont, phénoménologiquement, assez ressemblantes pour que le problème de l'influence de l'hésychasme par la physiologie mystique indienne puisse être posé. Voir *Le Yoga*, p. 75 et Jean Guillard, *Petite Philocalie de la prière du cœur* (Paris, 1953), pp. 22 sq., 37, 204 sq.

Note D : LES « SONS MYSTIQUES »

Sur les « sons mystiques » perçus pendant la méditation yogique, cf. *Brhadāranyaka Upanishad*, V, 9. Description minutieuse dans la *Hathayoga-pradīpikā*, IV, 82-86, 89, 92. La *Vaiśkhānasasmārtasūtra* V, 1 (édition Caland, Biblioteca, Indica, Calcutta, 1927, pp. 68-69) mentionne le « son de cloche » entendu par les moribonds. Le même signal est attribué dans le canon pāli, aux voix des divinités ; d'après *Dīgha*, I, 152, « la voix des Devas et yakṣas est dite être semblable au son d'une cloche d'or ». Le son de cloche est perçu en certaines postures corporelles et méditations tantriques ; par exemple, dans l'*anāhatācakra* (cf. *Mahānirvāna Tantra*, V, 146). La *Nāḍabindu-Upanishad* (31 et suiv.) décrit tous les sons mystiques qu'entend le yogin lorsqu'il médite dans la position *siddhāsana*, pendant la pratique du *vaiśhnavimūdra*. De même, la *Dhyānabindu*, dont la méditation capitale commence par la concentration mystique sur la syllabe OM, fait mention de plusieurs sons étranges : « Le *nāḍa* est localisé dans le *vinadanda* (l'échine dorsale) ; le son du milieu ressemble à celui des moules, etc. Arrivé dans la cavité (correspondante à l'élément) *ākāṣa*, il ressemble au cri du paon » (102).

Il existe actuellement dans l'Inde une secte religieuse, Radhaswami, qui pratique la méditation portant sur le « son mystique », méditation qu'elle appelle *śabd-yoga*, « le yoga du son ». Le centre de Radhaswami est à Beas, près de Kapurthala, où cette secte possède un assez beau temple. Au cours de la visite que j'ai faite

à Beas en novembre 1930, mes informateurs m'ont décrit cette méditation comme devant commencer par une concentration « entre les sourcils » ; lorsqu'on entend le son de cloche, c'est le premier signe que la méditation du *shabd* est valide. L'une des phases de la méditation est la sensation d'ascension, si connue par Tulsi Sahib.

L'auteur du *Dabistan* parle, lui aussi, de la méditation sur le « son absolu » (en arabe *sant mutluk*, en hindi *anahid*) ; méditation couramment nommée *azad awa* ou « voix libre » (*The Dabistan or School of Manners*, vol. I, p. 81 ; le *Dabistan*, volumineux traité sur les religions indiennes, a été compilé par Mobe'd Shah au xvii^e siècle). Selon lui, la méditation sur les sons mystiques a été connue aussi par Mohammed (révélation des « sons de la cloche », *sant mutluk*) et Hafiz les rappelle dans le quatrain :

*Nul ne sait où demeure mon bien-aimé ;
la seule chose que l'on sait, c'est que le son de la cloche
[approche !*

Le *Dabistan* décrit comme suit la méditation auditive : « Les fidèles dirigent leur ouïe et leur entendement vers le cerveau et, alors qu'ils se trouvent dans la nuit, à la maison ou dans le désert, ils entendent cette voix, qu'ils considèrent comme leur *dhikr*... »

Sur des auditions mystiques similaires, cf. W. Y. Evans-Wentz, *Milarepa* (Oxford), 1928, p. 37, etc. Discussion dans Röscl, *Die psychologischen Grundlagen*, pp. 67-68.

Note E:

SUR LA LITTÉRATURE TANTRIQUE

On estimait, il y a encore peu de temps, que l'on devait fixer au vii^e siècle après Jésus-Christ les commencements de la littérature tantrique (cf. par exemple Winternitz, *Geschichte der Indischen Literatur*, Leipzig, 1907, vol. I, p. 482, etc.). Mais, sans porter le nom de Tantras, certains ouvrages ont un contenu strictement tantrique (p. ex. la *Mahāmeghasūtra*, vi^e siècle, s'occupe des *dhāranā* et *mantras*). G. Tucci a prouvé, de plus, que certaines écoles tantriques existaient quelques siècles auparavant ; par exemple, le traité *Suvarṇaprabhāsaśūtra* fut traduit en chinois dans la première moitié du v^e siècle (cf. Tucci, *Animadversiones Indicae*, « Journal of the Asiatic Society of Bengal », vol. XXVI, 1930, m. 1, pp. 128 sq.). Certains orientalistes sont enclins à exagérer l'ancienneté des Tantras. Ainsi, par exemple, B. Bhattacharyya (introduction à *Guhyasamāja Tantra*, p. xxxvii) croit pouvoir dater la *Manjuśrīmūlakalpa* du ii^e siècle et la *Guhyasamāja* — qu'il attribue à Asanga — du iii^e siècle. Cf. *Le Yoga*, p. 390.

Le tantrisme bouddhique, qui a pris le nom de Vajrayāna, a réalisé la conquête de l'Inde entre les vii^e et ix^e siècles. Les plus fameux auteurs vajrayāniques, Anangavajra et son disciple le roi Indrabhūti, vivent à la fin du vii^e et au commencement du viii^e siècle. Les pratiques tantriques arrivent à conquérir toutes les classes sociales et même les philosophes. Que certaines de ces pratiques se soient transformées en véri-

tables orgies, les traités de Indrabhūti ne permettent pas d'en douter.

Sur le tantrisme, voir : S. B. Dasgupta, *An Introduction to Tantric Buddhism* (University of Calcutta, 1950); Chintarañ Chakravarti, *The Tantras* (Calcutta, 1963); Agehamanda Bharati, *The Tantric Tradition* (London, 1965); A. Wayman, *Studies in Tantra* (New York, 1973); M. Eliade, *Le Yoga. Immortalité et Liberté* (Nouvelle édition, 1972), pp. 203-272, 389-402, 420-24.

Note F:

SUR LA LITTÉRATURE HATHAYOGIQUE

On nous a conservé trois traités hathayogiques, tous de date assez récente :

1. *Hathayoga pradīpikā*, édité avec le commentaire de Brahmānanda, par Tukaram Tayta et traduit par Shrinivas Ayāngār : *The Hathayoga Pradīpikā of Svātmārāma* (Bombay, 1893 ; nouvelle édition, Adyar, 1933). Hermann Walter a donné une bonne traduction allemande, précédée d'une introduction : *Svatmārāma's Hathayogapradīpikā (Die Leuchte des Hathayoga) aus dem Sanskrit übersetzt* (München, 1893, Doct. Diss.). D'autres versions anglaises, Allahabad (« Sacred Books of the Hindus ») et Adyar.

2. *Gherandasamhitā* : texte et traduction de Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu, dans la collection « Sacred Books of the Hindus » (Allahabad).

3. *Śiva Samhitā* : texte et traduction dans la même collection. (Pour ces deux traités nous n'avons pas encore d'éditions critiques.)

Hathayoga-pradīpikā, le plus ancien, est basé,

paraît-il, sur le traité perdu, *Hathayoga* (cf. F. Hall, *An Index of the Indian Philosophical Systems*, Calcutta, 1859, p. 15). Les influences bouddhistes sont facilement identifiables dans les trois traités. *Hathayoga-pradīpikā* utilise même le lexique mādhyamika (p. ex. le terme *ṣūnya* : IV, 12) et le premier vers du *Śiva Samhitā* trahit une forte coloration bouddhiste. Sauf quelques passages de *Hathayoga-pradīpikā*, se rapportant à l'érotique mystique, ces textes sont d'un médiocre intérêt. Les fondements théoriques s'avèrent confus ; le Vedānta est mêlé au Yoga et les deux *darśanas* sont teintés ici et là d'éléments mādhyamika. Du reste, le but des auteurs hathayogiques n'est pas la spéculation, mais la coordination des recettes pratiques de la physiologie méditative. Même ces recettes sont malheureusement assez sommaires ; il n'y a que de vagues allusions aux états de conscience expérimentés par la technique hathayogique. Voir Eliade, *Le Yoga*, pp. 398-399.

Sur Goraknāth, cf. Dr Moham Singh, *Goraknāth and mediaeval Hindu Mysticism* (Lahore, 1937 ; précieux pour les textes inédits) ; George Weston Briggs, *Goraknāth and the Kānphata Yogis* (Oxford, 1938) ; cf. aussi Shashibusan Dasgupta, *Obscure religious cults* (Calcutta, 1946) ; Eliade, *Le Yoga*, pp. 230 sq., 299 sq., 400.

VOCABULAIRE SOMMAIRE DES TERMES TECHNIQUES

abhiññā (pali : *abhinnā* = les cinq Hautes Sciences (*siddhi*, l'œil divin, l'ouïe divine, la connaissance de la pensée d'autrui, le souvenir des existences antérieures).

abhyāsa = pratique, action, technique.

ahankāra = masse unitaire, aperceptive, dérivée de *mahat*.

ajñāna = nescience, ignorance d'ordre métaphysique.

anga = « membre » du Yoga (*yogānga*), groupe de techniques yogiques.

asamprajñāta samādhi = le *samādhi* obtenu en dehors de toute « relation », soit d'ordre extérieur, soit d'ordre mental.

āsana = la posture spécifique de la pratique Yoga (le 3^e groupe de techniques yogiques).

asmīdā = le « moi », la personnalité humaine.

ātman = le Soi, l'esprit.

bhakti = dévotion mystique.

bhūmī = plan, niveau (*cittabhūmī*, « plans mentaux »).

bijasaṁādhi = le *saṁādhi* avec « semence », avec support, terme désignant les étapes *savitarka*, *nirvītarka* et *savicāra saṁādhi*.

brahmacārya = chasteté ; condition de l'étudiant brāhmanique.

buddhi = intellect, intelligence.

cakra = « centres » occultes, identifiés par certains auteurs modernes avec les plexus.

cittavṛtti = états de conscience, continuum psycho-mental.

darśana = doctrine, système philosophique.

dhāraṇā = concentration yogique, fixation de la pensée.

dhāraṇī = formule magique orale.

dhyāna = méditation yogique.

ekāgratā = concentration ferme et continue « en un seul point ».

gunas = les trois modalités de la substance primordiale, de la *prakṛiti* (cf. *sattva*, *rajas*, *tamas*).

Īṣvara = Dieu (dans la terminologie Sāṁkhya-Yoga).

jhāna = états obtenus par la technique méditative bouddhiste.

jhāyin = expérimentateur des *jhāna*, moine bouddhiste adonné aux pratiques méditatives.

jīvanmukta = « délivré en vie ».

jñāna = connaissance métaphysique.

jñānendriya = les cinq sens cognoscitifs.

karman = acte, action ; devoir ; résultat des actes accomplis dans une existence antérieure.

karmendriya = les cinq sens conatifs.

kasina = objet servant de support à la méditation (technique bouddhiste).

kleṣa = modalité douloureuse des états de conscience.

mahat = le « grand », masse énergétique, forme sous laquelle se présente la *prakṛiti* dès qu'elle commence à « évoluer ».

maithuna = union sexuelle cérémonielle.

manas = le « sens interne », centre de liaison entre l'activité perceptive et l'activité biomotrice.

mandala = cercle magique ; diagramme dessiné sur terre, dans lequel est projeté un panthéon symbolique.

mantra = formule orale de grande valeur magique ; modalité sonore de l'Univers.

moksha = la liberté absolue, la délivrance métaphysique.

nirbīja saṁādhi = le *saṁādhi* sans « semence », sans support, terme désignant le *nirvicāra saṁādhi*.

nirvicāra saṁādhi = quatrième étape du *samprajñāta saṁādhi* ; la pensée se confond avec les noyaux infinitésimaux d'énergie qui constitue le véritable fondement de l'Univers physique.

nirvītarka saṁādhi = deuxième étape du *samprajñāta saṁādhi* ; l'« indistinct ».

niyama = les disciplines (le 2^e groupe de techniques yogiques).

prajñā = connaissance métaphysique.

prakṛti (*prakṛiti*) = la substance primordiale, la Nature.

prānāyāma = le rythme de la respiration (le 4^e groupe de techniques yogiques).

pratīyāhāra = l'émancipation de l'activité sensorielle de l'emprise des objets extérieurs.

pūjā = culte (spécialement culte populaire).

puruṣha = le Soi, l'esprit (nomenclature *Sāmkhya-Yoga*).

rajas = modalité de l'énergie motrice et de l'activité mentale (une des trois *gunas*).

rshi (*rishi*) = ascète, ermite.

samādhi = la concentration suprême, union, conjonction; en-stasis, stase; modalité de l'esprit qui rend possible l'auto-révélation du Soi et la délivrance; « extase ».

samāpatti = « obtentions », exercices méditatifs qui suivent, dans la pratique bouddhiste, l'expérience des quatre *jhānas*.

samprajñāta samādhi = le *samādhi* obtenu à l'aide d'un objet ou d'une idée.

samsāra = transmigration, suite des existences.

samskāra = résidus subconscients.

samyama = terme technique qui désigne les trois derniers *yoganga* (*i. e.* *dhāraṇā*, *dhyāna* et *samādhi*).

sandhā-bhāshā = langage secret, à double sens, dans lequel sont écrits certains textes tantriques.

savicāra samādhi = troisième étape du *samprajñāta*

samādhi; pénétration dans l'essence même des choses.

savitarka samādhi = première étape du *samprajñāta samādhi*.

sattva = modalité de la luminosité et de l'intelligence (une des trois *gunas*).

siddhi (pali : *iddhi*) = pouvoirs miraculeux obtenus par la pratique yogique.

Çakti = force secrète qui anime l'Univers, personnification du principe féminin.

çama = contemplation (opposée, dans la *Bhagavad Gītā*, à *karman*, action).

çraddha = la foi religieuse.

tamas = modalité de l'inertie statique et de l'opacité psychique (une des trois *gunas*).

tanmātras = les éléments « subtils », les noyaux génétiques du monde physique.

tapas = effort, ascèse.

vairāgya = renoncement, indifférence, ascèse.

vāsana = souvenirs subconscients, latences subliminales.

vidyā = la science des principes; métaphysique.

yama = les refrènements (le premier groupe de techniques yogiques).

Notices bibliographiques

MIRCEA ELIADE. — **Techniques du Yoga** (Coll. « La Montagne Sainte-Geneviève », 8). Paris, Gallimard, 1948. In-12, 266 p. — M. Eliade, qui a déjà écrit un des meilleurs ouvrages d'ensemble sur le Yoga (*Yoga*, Paris, 1936), offre aujourd'hui au public un clair exposé général, moins détaillé en ce qui concerne les doctrines, mais aussi précis, et parfois plus précis, sur les techniques. Le livre est le bienvenu, surtout en un temps où paraissent, sur tout cet ensemble de disciplines psychiques et physiques qu'est le Yoga, tant d'ouvrages ignorants et fantaisistes.

M. Eliade commence par étudier les doctrines du Yoga et, pour les présenter dans leur ambiance de spéculations, celles du Sāṃkhya, auquel le Yoga est associé dans la nomenclature des écoles philosophiques indiennes. Il suit là un usage qui, pour être général, n'est pas à l'abri de toute critique. C'est surtout dans leur état assez tardivement systématisé que Sāṃkhya et Yoga sont associés. En fait, les doctrines du Sāṃkhya classique, celui des *Sāṃkhya-kārikā*, n'expliquent ni historiquement ni même logiquement les techniques du Yoga. Celles-ci relèvent bien plutôt des idées anciennes des physiologistes indiens, puisqu'il s'agit de pratiques physiologiques. Il faut étudier les techniques du Yoga à la lumière des doctrines dont, aussi loin que nous puissions remonter, nous voyons qu'elles ont coexisté avec elles. Il ne convient pas de donner une place fondamentale à un syncrétisme d'époque scolastique comme celui du *Sāṃkhya-Yoga*.

On peut, d'ailleurs, s'étonner de l'importance que l'auteur donne au Sāṃkhya en tête de son exposé sur les techniques du Yoga, attendu que, dans les conclusions du livre, il expose comment, à son avis, les origines des pratiques du Yoga sont préhistoriques, comment la technique du Yoga conserverait « les expériences, les nostalgies et les efforts de l'humanité archaïque » (p. 239), ce qui implique que l'association du Yoga au Sāṃkhya soit tout à fait secondaire. Il n'en reste pas moins que l'exposé sur le Sāṃkhya fait par M. Eliade contient d'excellentes pages et de fines remarques, et qu'il n'est pas superflu. Mais on aurait préféré le trouver à sa place parmi les systèmes spéculatifs qui se sont successivement alliés au Yoga.

Sans doute, M. Eliade a-t-il jugé devoir commencer son étude

par les formes les plus classiques du Sāṃkhya-Yoga, parce que sa théorie de l'origine préhistorique des techniques du Yoga le dispensait de tout classement chronologique. Si les pratiques du Yoga, même modernes, remontent en dernière analyse à des époques immémoriales et résultent d'expériences d'intériorisation indépendantes du temps, la chronologie n'a plus de sens. Mais est-il certain que les techniques du Yoga soient d'origine préhistorique ? Il peut être commode de l'admettre car, ainsi, le problème de ces origines est éludé, en étant renvoyé à une époque inconnaissable. Mais doit-on l'admettre ? M. Eliade pense que oui, et j'ai déjà eu l'occasion de combattre cette opinion (*Les origines d'une technique mystique indienne*, dans *Revue philosophique*, avril-juin 1946, p. 208 et suiv.). Il suffira de reprendre ici quelques-uns des arguments qui n'ont pas convaincu M. Eliade, mais qu'il n'a pas réfutés dans le présent livre.

Les hypothèses de Sir John Marshall sur la pratique du Yoga à l'époque de la civilisation de l'Indus reposent sur les bases les plus fragiles. Il est imprudent d'en faire état pour résoudre une question sur laquelle nous ne sommes pas sans rien savoir de plus sûr. Les techniques du Yoga, et tout spécialement celle de la discipline du souffle, qui est une des principales caractéristiques du Yoga, sont d'ordre physiologique, et nous ne devons pas ignorer ce que les adeptes du Yoga savaient ou croyaient savoir en matière de physiologie, si nous voulons comprendre ce qu'ils ont voulu ou cru faire. Or, non seulement les textes médicaux classiques, mais encore les *Upaniṣad*, les *Brāhmaṇa*, les *saṃhitā* védiques mêmes, celles du *Yajurveda* et de l'*Atharvaveda* du moins, attestent l'existence à date ancienne d'une théorie pneumatique de la vie qui domine toute leur conception de l'homme, et qui a des antécédents indo-iraniens. Du souffle tout dépend dans l'organisme, et dès lors il était naturel que la maîtrise de l'organisme fût techniquement recherchée par la discipline du souffle. Il n'y a pas lieu de supposer que des pratiques qui sont l'application naturelle d'idées courantes dans les milieux où elles sont attestées, dérivent en réalité d'autres pratiques supposées en des temps où nous n'avons aucune preuve qu'elles aient existé.

Mais M. Eliade ne fait jamais aucun appel à la physiologie indienne pour expliquer aucune particularité du Yoga. Il ne considère que les faits religieux ou philosophiques et, lorsqu'il ne renvoie pas à la préhistoire, il invoque seulement de mystérieuses expériences « trans-physiologiques ». C'est ainsi qu'après avoir émis de justes doutes sur la légitimité des identifications couramment proposées entre les *cakra* de l'anatomie du Yoga et les plexus nerveux, il affirme que les *cakra* ont été découverts en dehors de toute préoccupation objective, par des expériences trans-physiologiques (p. 196). Mais les *cakra* sont localisés par les textes de Yoga aux endroits mêmes où siègent, selon l'anatomie indienne classique, des carrefours de souffles dont la blessure est particulièrement redoutable. Pour les découvrir, les

Yogin n'ont eu qu'à lire leurs livres (cf. *Magie et médecine*, Paris, 1943, p. 120). Comment donc ne serait-il pas essentiel, pour interpréter le Yoga, discipline psycho-physiologique, de tenir compte de la psycho-physiologie indienne, avant de recourir aux conjectures ?

Toutes ces raisons obligent à contester l'exactitude de l'opinion qu'on peut se former des techniques du Yoga d'après le livre de M. Eliade. Elles n'empêchent pas ses enquêtes d'avoir été fécondes et ses descriptions d'être précieuses. On doit déplorer seulement le grand nombre des fautes d'impression dans les mots sanskrits et les fautes de genre très fréquentes (*Upaniṣad* mis au masculin, *sultanla* au féminin, etc.). D'utiles notes et appendices terminent l'ouvrage et sont accompagnées d'un vocabulaire des termes techniques qui rendra de grands services aux lecteurs.

J. FILLIOZAT.