

Une petite histoire du *karman* en Inde :

Des origines au « tout est *karman* »

Si le mot de *karman* nous semble familier au point d'être entré dans le dictionnaire français, il s'agit d'une notion complexe dont la signification n'a pas cessé d'évoluer et de varier au gré des courants spirituels, en Inde d'abord, où elle est apparue au cours du I^{er} millénaire avant J.-C., puis au Tibet où elle a connu ses ultimes développements au sein du rDzogs pa chen po, notamment dans les écrits de Klong chen rab 'byams au XIV^e siècle. Nous nous pencherons dans le présent article sur les principales variations indiennes sur ce thème du *karman*. Le mot lui-même est sanskrit (son équivalent en pāli est *kamma*) et dérivé de la racine *KṚ-*, qui correspond au verbe agir, faire, fabriquer ou créer, ce dernier mot français lui étant directement apparenté étymologiquement. Remarquons que le mot *karman* recouvre, de même que le verbe français « faire », tant le *doing* que le *making* de l'anglais, c'est-à-dire l'acte lui-même et ce qu'il fabrique ou produit¹. C'est donc tout le déroulé de l'action, de la cause à l'effet, qui est concerné par ce mot.

Le karman dans le sacrifice védique

En vérité, le mot est ancien et connu des premiers brahmanes puisqu'il apparaît dans les textes védiques, mais dans les trois *Veda*, en dehors de l'action ordinaire, il désigne essentiellement l'acte rituel du sacrifice (*yajña*) qui valorise la vie en maintenant l'ordre social et cosmique (*ṛta*). La valeur de l'acte est donc considérée comme positive puisqu'elle produit l'équilibre et l'harmonie nécessaires à la vie, sans connotation morale ni d'aliénation, sinon qu'elle est un devoir de l'homme, et plus particulièrement du brahmane qui se conforme aux injonctions contenues dans les *Veda* et sait comment exécuter l'acte sacrificiel. Cet acte-là, contrairement à l'acte ordinaire, exige donc une connaissance et une maîtrise préalable des gestes et des paroles à exécuter². Il est l'œuvre d'experts dans les rites védiques.

Le karman dans les courants spirituels non brahmaniques du grand Magadha

C'est en dehors du contexte des *Veda* des anciens brahmanes que le mot *karman* a pris un sens tout à fait différent, dans ce que l'on appelle les voies spirituelles propres au grand

¹ Cf. Michel Angot, *Paroles de brahmanes*, p. 138.

² Cf. Marc Ballanfat, *Le vocabulaire des philosophes de l'Inde*, p. 19.

Magadha (l'actuel Bihar), une région qui se trouvait à une époque ancienne (jusqu'au V^e siècle avant J.-C.) hors de l'influence de la culture brahmanique. Là étaient nés trois courants spirituels originaux — tous non théistes et indépendants du contexte védique — ceux des jaïns, des ājīvika et un peu plus tard du bouddhisme, leurs adeptes étant désignés comme étant des *śramaṇa*. Tous trois partageaient l'idée de renaissances ou de réincarnations successives — étrangère aux conceptions véhiculées par les *Veda*, et concevaient l'acte sous des jours différents.

Les jaïns : purifier le karman par l'arrêt de l'action et l'ascèse douloureuse

Ces trois courants ne concevaient pas cette notion de *karman* de la même manière. Pour les jaïns (dès le VI^e s. avant J.-C.), l'acte est bien la cause inéluctable des renaissances et aucune action en tant que telle ne peut enrayer les renaissances successives et leur lot de souffrance. Pour éviter que les actes physiques, les paroles et les pensées aient des conséquences, il faut donc cesser toute activité physique et mentale par une ascèse qui tend vers l'immobilisation complète. Ainsi, aucune conséquence ne surgira de cette inactivité volontaire. Cependant, s'il n'y a plus production de causes qui auront des conséquences dans l'avenir, cette immobilité ne saurait suffire en elle-même à purifier le *karman* du passé et à libérer l'individu des renaissances à venir. Pour détruire ces résidus des actes passés, le Jina Mahāvīra préconise l'épreuve de la mortification, c'est-à-dire la souffrance entraînée par l'ascèse stricte d'immobilité. Ainsi, l'ascèse a un double but : celui d'interrompre les activités causes de renaissances futures et de purifier par la douleur les traces des *karman* déjà accomplis. C'est ainsi que le sage jaïn parvient à se libérer du cycle des existences. Dans cette approche, c'est l'acte lui-même dans son aspect manifeste qui porte à conséquence, ce qui sera contredit par le Bouddha et ses disciples pour qui c'est la motivation affective de l'acte qui est en cause et non le fait d'agir en lui-même. À titre d'exemple, on lit dans l'*Abhidharmakośabhāṣya* :

« D'après les Nirgrantha, du meurtre, même commis sans le savoir, sans le vouloir (*abuddhipūrvāt*), résulte, pour l'agent, le péché (*adharma*), comme, du contact avec le feu, la brûlure.

A ce compte, on est coupable (*pāpaprasaṅga*) quand on voit, quand on touche sans le vouloir la femme d'autrui ; [13 a] celui qui tond les Nirgranthas est coupable ; le maître des Nirgranthas est coupable puisqu'il prêche des austérités terribles ; celui-là aussi est coupable qui donne au Nirgrantha une nourriture qui provoque le choléra et la mort. — La mère et l'embryon qui sont, l'un pour l'autre, cause de souffrance, sont coupables ;

coupable aussi l'homme qu'on tue, car il est lié à l'action de meurtre à titre de matière ou d'objet : et le feu brûle son point d'appui. — D'autre part, celui qui fait commettre le meurtre par autrui n'est pas coupable, car on ne se brûle pas quand on fait toucher le feu par autrui. — Puisque vous ne tenez pas compte de l'intention (*buddhiviśeṣa*), le bois et les autres matériaux, quoique privés de conscience, sont coupables de meurtre lorsqu'une maison s'écroule et que des êtres vivants périssent ! Si vous voulez éviter ces conséquences, reconnaissez qu'un exemple — l'exemple du feu — à lui seul, non accompagné d'argument, ne peut prouver votre thèse. »³

Les ājīvika : un fatalisme radical

Les adeptes de l'ājīvikisme, mouvement fondé semble-t-il par Nanda Vaccha et Kisa Saṅkissa avant le VI^e s. avant J.-C., sont bien connus du bouddhisme et du jainisme. Le maître Maskarin Gośāla fut disciple du Mahāvira pendant six ans avant de s'en détourner, et devint l'un des six maîtres rivaux du Bouddha. Les ājīvika considéraient que les renaissances successives étaient inéluctables et mécaniques, indépendamment des efforts personnels vertueux ou non qu'ils qualifiaient d'inefficaces. À la différence des jains qui voyaient une solution au problème du cycle des existences dans le douloureux ascétisme d'immobilisation, les ājīvika, que l'on pourrait qualifier de fatalistes rejetant l'efficacité des actes (*akriyāvādīn*), n'entrevoient donc aucune méthode qui soit de l'ordre de l'action volontaire pour y mettre fin. C'était le destin ou *fatum*, *niyati*, une force qui entraînait mécaniquement la transmigration du principe vital de l'âme (*jīva*). Prédéterminé par son destin, l'homme ou son âme, selon cette école, subit une série d'existences sur laquelle il n'a aucun pouvoir. Cependant, cette série de vies, même si elle est extrêmement longue (84 000 vies), a un début et une fin, et au fur et à mesure de la transmigration, l'être, automatiquement, évolue et se purifie peu à peu jusqu'à finalement être libéré. Cette évolution (*pariṇāma*), appelée purification par le cycle des existences (*saṃsāra śuddhi*) correspond à une curieuse vision du *karman* : celui-ci est comme une imprégnation physique colorant (*leśya*) les êtres et obscurcissant leur âme plus ou moins. Il existe cinq types d'êtres (noirs, bleus, rouges, jaunes, blancs et très blancs), des êtres infernaux les plus ténébreux aux êtres proches de la libération — les plus clairs, les incarnations successives « décolorant » peu à peu les âmes jusqu'à la blancheur totale. Dans cette optique, les actes accomplis par un être ne sont pas des causes,

³ L. de la Vallée Poussin, *Abhidharmakośa*, tome III, ch. IV, 72, p. 154.

mais des effets de son évolution et témoignent de sa plus ou moins grande proximité avec la libération : leur valeur morale est un simple indicateur d'évolution. L'ascétisme n'est utile qu'à ceux qui sont sur le point d'achever cette série de renaissances. Ceux d'entre les ājīvika qui, comme les jâins, allaient nus, étaient des ascètes qui se considéraient comme étant parvenus à ce stade final et donc sur le point de se libérer. Bien que partageant l'idée de transmigration avec le jâinisme et le bouddhisme, l'ājīvikisme s'est nettement distingué de ces courants par son refus de l'efficiencia de l'acte, en le remplaçant par la force inéluctable du destin.

Il existe cependant un autre point commun entre l'ājīvikisme et le jâinisme, l'idée que la partie de l'être vivant qui est prise dans l'activité et les renaissances n'est pas son vrai Soi, lequel reste impassible et n'agit jamais. Pour les jâins plus précisément, le Soi (*ātman*) ou âme (*jīva*) est une substance (*dravya*) réelle, éternelle, qui maintient son être intact à travers les changements, douée d'individualité et d'intelligibilité. Incorporelle, elle est cependant vivante et rend possible la vie du corps. Une fois libérée, elle jouit de quatre infinitudes : vue, connaissance, béatitude et puissance infinies. Mais à la différence de l'hindouisme plus tardif, les jâins conçoivent des âmes strictement individuelles et non une âme universelle parcellisée dans les corps des êtres animés. Les vicissitudes que traverse l'âme dans les vies successives sont la conséquence des actes, lesquels conditionnent son aliénation, c'est-à-dire la « coloration » de l'âme (*leśya*). Conjointe au corps, l'âme est asservie, sans volonté propre, soumise aux actes du corps, de la parole et de l'esprit et à l'organe mental interne (*dravyamanas*). Elle peut ainsi transmigration dans différentes conditions, les unes dites « immobiles » (minéraux, végétaux), les autres « mobiles » (animaux supérieurs, êtres infernaux, hommes et dieux). Parvenue au bout des existences successives, l'âme devient libre (*mukta*), l'être atteignant le niveau d'un « faiseur de gué » (Tīrthankara) qui enseigne la délivrance à autrui.

La vision innovante du Bouddha sur le karman

Si le bouddhisme, dès ses origines (V^e s. avant J.-C.), admet la notions de renaissances successives conditionnées par le *karman*, il se distingue d'emblée et très nettement des jâins et des ājīvika sur plusieurs points doctrinaux d'importance. Quand le Bouddha parle du *karman*, il le replace tout d'abord dans le cadre général de la co-production conditionnée qui rend compte de la conditionnalité de tout phénomène composé, animé ou inanimé. Pour lui, le *karman* n'est qu'un aspect particulier de la conditionnalité générale qui régit l'univers

sensible, réservé aux seuls êtres doués d'esprit (pal. *satta*, sk. *sattva*, tib. *sems can*), c'est-à-dire aux êtres vivants plongés dans les cinq ou six destinées (sk. *pañca/saḍ gati*, tib. 'gro ba lnga/drug) du cycle des existences ou *saṃsāra*. De quoi s'agit-il ? Le *karman* est certes l'acte par excellence qui conditionne le devenir d'un être, mais cet acte n'est pas tant l'action visible ou manifeste qui en tant que telle — physique ou verbale — que l'intention ou volition mentale (sk. *cetanā*, tib. *sems pa*) qui préside à l'acte. Autrement dit, le *karman* est avant tout de nature mentale, ce qui est explicitement déclaré dans les premières stances du *Dhammapada* :

Le mental préside aux phénomènes ;
Nos pensées en sont le principe,
Car c'est avec nos pensées que nous créons les choses.
Parlez ou agissez avec une pensée malveillante et la souffrance vous suivra
comme la roue suit les sabots du bœuf.

Le mental préside aux phénomènes ;
Nos pensées en sont le principe,
Car c'est avec nos pensées que nous créons les choses.
Parlez ou agissez avec une pensée bienveillante et le bonheur vous accompagnera telle une
ombre.

« Il m'a insulté, il m'a battu, il m'a vaincu, il m'a volé ! »
Nourrissez de telles pensées et la haine ne s'apaisera pas.

« Il m'a insulté, il m'a battu, il m'a vaincu, il m'a volé ! »
Abandonnez de telles pensées et la haine s'apaisera.

En vérité, en ce monde, jamais la haine n'apaise la haine,
Seul l'amour le peut. Telle est la loi éternelle. ⁴

Dès les premiers textes, c'est le mental, donc la pensée ou plus précisément l'intention mentale (pal., sk. *cetanā*, tib. *sems pa*) qui est au centre du *karman*. C'est même elle qui le constitue véritablement et non le « faire » proprement dit. En l'absence de *cetanā*, un acte n'est pas un *karman* :

⁴ *Dhammapada*, ch. I "Les paires", 1-5, traduction de l'auteur.

« C'est en ayant voulu qu'on effectue un *kamma* au moyen du corps, ou au moyen de la parole ou au moyen de la pensée. »⁵

Plus tard, dans les *abhidharma*, on appellera le *karman* mental « *karman* motivant », tandis que les *karman* physiques et verbaux seront désignés comme des « *karman* motivés », pour bien souligner que l'acte mental initie, motive et donne le ton de toutes les actions manifestes. On définit l'*intention* (*cetanā*) ou motivation qui sous-tend l'acte comme *ce qui dirige l'esprit vers son objet*. C'est un acte mental qui incite l'esprit à se tourner vers les qualités, les défauts ou la neutralité de l'objet référent⁶. Il ne s'agit pas de la volonté, laquelle supposerait le libre-arbitre de l'individu, mais d'une volition en réalité conditionnée par les expériences antérieures et les tendances habituelles. Il s'agit d'un facteur mental (pal. *cetasikā*, sk. *caitasika*, tib. *sems byung*), soit non-vertueux — une passion (pal. *kilesa*, sk. *kleśa*) — soit vertueux, en tout cas réactivé par le contact avec un objet qui rappelle plus ou moins consciemment une situation semblable vécue antérieurement. Mais en tout état de cause, l'intention ou acte karmique mental participe toujours de la croyance au « moi » (*ātmagrāha*, tib. *bdag 'dzin*), car selon le Bouddha, un *karman* se définit toujours comme un acte visant à perpétuer la croyance au « soi » individuel, en tentant de lui forger une réalité et de lui donner consistance. Voilà qui nous amène à aborder la notion concomitante de facteur conditionnant ou de force opérante du *karman*, *saṃskāra* (pal. *saṅkhārā*, tib. *'du byed*), terme constitué du préfixe *saṃ-*, « qui réunit » (grec *syn-*, lat. *cum*, fr. *con-*) et de *kāra* dont la racine *KṚ-* qui sert aussi de base au terme *karman*. À en juger par les textes du canon pāli, le terme *saṅkhārā* a plusieurs usages dans le bouddhisme primitif et recouvre essentiellement deux significations : celle, au sein des cinq agrégats d'appropriation, de désigner le quatrième agrégat (pal. *saṅkhārākkhandha*, sk. *saṃskāraskandha*), celui des facteurs de composition ou des forces opérantes du *karman*, que l'on peut encore appeler facteurs forgeants ou conditionnants — c'est dans ce sens que ce terme recoupe la notion de *karman* et de *cetanā*, l'intention appartenant au quatrième agrégat en qualité de facteur mental omniprésent (sk. *sarvatragacaitasika*) ; le second sens du mot désigne les composés ou conditionnés (pal. *saṅkhārādhamma*, sk. *saṃskṛtadharma*), c'est-à-dire l'ensemble des phénomènes impermanents et douloureux qui constituent les choses et les êtres de l'existence conditionnée. Autrement dit, on ne distingue pas encore clairement dans le canon pāli le

⁵ *Āṅguttaranikāya*, III, 415.

⁶ Définition du *Traité des cinq agrégats*, dans *Vasubandhu, cinq traités sur l'esprit seulement*, p. 75.

conditionnant et le conditionné, le forgeant et le forgé, les forces composantes et ce qui est composé, ou plutôt on désigne par un même terme deux « moments » phénoménaux intimement liés⁷. *Saṅkhārā* apparaît encore parmi les huit facteurs ou les douze membres de la co-production conditionnée (pal. *paṭiccasamuppāda*, sk. *pratītyasamutpāda*) au sens premier signalé plus haut, c'est-à-dire en tant que facteur de composition ou force opérante du *karman*. Dans l'enchaînement des douze maillons ou *nidāna*, il occupe la seconde place, entre l'ignorance (*avijjā*, *avidyā*) et la conscience (*viññāna*, *viññāna*) :

L'expression production conditionnée veut dire : « Ceci étant, cela se produit ; de la production de ceci naît cela ». En d'autres termes, l'ignorance conditionne les facteurs de composition ; les facteurs de composition conditionnent la conscience...⁸

C'est donc sous le pouvoir de l'ignorance que sont produits les *karman* divers qui constituent les *saṃskāra* en passe de mûrir, lesquels vont conditionner les états de conscience ultérieurs. L'ignorance, comme le précisent les *sutta* et *sūtra*, c'est ne pas voir les choses telles qu'elles sont et plus particulièrement les quatre méprises ou vues distordues (pal. *vipallāsa*, sk. *viparyāsa*) : prendre pour éternel ce qui est impermanent, prendre pour vrai ce qui est illusoire, prendre pour plaisant ce qui n'est qu'une cause de souffrance, et se saisir des caractéristiques d'un soi là où tout est naturellement vide. C'est conditionné par ces illusions que l'esprit produit des intentions karmiques (*cetanā*) ou facteurs de compositions (*saṃskāra*) qui conditionnent à leur tour les prises de conscience (*viññāna*) :

« Ce qu'on a l'intention de faire et que l'on projette et ce dont on se préoccupe, c'est sur cela que la conscience prend appui pour s'établir. »⁹

Quel est l'exact rapport entre *karman*, *cetanā* et *saṅkhārā/saṃskāra* dans le bouddhisme primitif ? Le *karman* en tant qu'acte conditionnant et porteur de conséquences est avant tout un *cetanā*, une intention mentale, laquelle est un *saṃskāra* ou facteurs de composition issu des actes antérieurs. On voit bien là le caractère conditionné et conditionnant du *karman* : conditionné, il l'est en tant que *cetanā* issu des tendances antérieures ignorantes, et

⁷ Plus tard, les écoles anciennes faisant usage du sanskrit (*Mahāsaṅghika*, *Sarvāstivādin*), puis le Mahāyāna distingueront nettement entre *saṃskāra* et *saṃskṛta*, le premier étant la cause ou condition principale (*hetu*) de l'autre, qui est son fruit (*phala*).

⁸ Dans le *Mahānidānasutta*, le *Śālistambasūtra*...

⁹ *Samyuttanikāya*, II, 64, dans *Aux sources du bouddhisme*, p. 47.

conditionnant, il l'est en tant que force conditionnante (*saṃskāra*) potentiellement contenue dans l'intention initiale de l'acte.

Dans sa présentation du *karman*, le Bouddha a également pris soin de clairement distinguer l'acte initial de son résultat ou fruit (sk. *phala*) final résultant de sa maturation (sk. *vipāka*). Résultat différé dans le temps, le résultat du *karman* n'est pas une rétribution au sens d'une punition ou d'une récompense imposée par une justice divine mais l'aboutissement naturel de la maturation de l'énergie contenue dans la *cetanā* initiale. Comme l'a souvent enseigné le Bouddha, le fruit a la même tonalité que l'acte mental de départ :

« Qui accomplit de sombres actes récoltera de sombres résultats ; et qui accomplit des actes lumineux récoltera de brillants résultats. : les uns et les autres renaîtront dans des mondes qui correspondent à leurs actes. »¹⁰

Et comme il le dit dans de nombreux discours, le *karman* antérieur détermine les conditions de l'existence présente :

« On voit [...], ami Gotama, des hommes dont l'existence est brève et des hommes qui vivent longtemps, qui ont une bonne ou une mauvaise santé, qui sont laids ou beaux, influents ou sans pouvoir, riches ou pauvres, de basse extraction ou de haute naissance, qui sont sots ou intelligents. En vertu de quelle cause, en vertu de quelle raison, ami Gotama, observe-t-on, chez les hommes, cette bassesse et cette excellence ?

— En vertu de leurs actes, jeune homme ; les êtres ont leurs actes pour héritage, leurs actes pour matrice, leurs actes pour parenté, leurs actes pour refuge. Ce sont les actes qui divisent les hommes en raison de leur bassesse ou de leur excellence. »¹¹

S'il y a bien un automatisme dans le mécanisme du *karman* et de sa maturation, le Bouddha prend néanmoins soin de nuancer et de rejeter l'idée d'un déterminisme implacable. En effet, si les résultats de tous les *karman* passés étaient inévitables, il serait impossible de sortir du *saṃsāra* avant l'épuisement de tous les anciens *karman* sans exception. Voilà pourquoi le Bouddha a déclaré :

¹⁰ *Majjhimanikāya*, I, 390, dans *Aux sources du bouddhisme*, p. 46.

¹¹ *Majjhimanikāya*, III, 202-203, dans *Aux sources du bouddhisme*, p. 46.

« Si quelqu'un dit qu'on doit récolter selon ce qu'on a semé, cela signifie que la conduite pure n'a pas de valeur et qu'il n'y a pas de possibilité d'atteindre la cessation complète de *dukkha* [la souffrance]. Par contre, si quelqu'un dit qu'on récolte selon les actions présentes, dans ce cas il énonce que la conduite juste a une valeur et qu'il y a une possibilité d'atteindre la cessation complète de *dukkha*. »¹²

Ainsi, s'il est vrai que l'on peut récolter selon ce que l'on sème, ce n'est là qu'une possibilité, car l'acte passé fait certes partie des conditions pouvant mûrir ultérieurement, mais d'autres conditions peuvent entraver ou empêcher sa maturation. Il en va ainsi lorsque l'adoption d'une conduite vertueuse vient contrecarrer les effets d'un *karman* négatif. Le caractère inévitable du fruit ne vaudrait que dans le cas d'une grande passivité ou de l'ignorance de la loi du *karman*, et encore car même dans ce cas, des conditions secondaires nouvelles — de nouveaux *karman* accumulés — peuvent ou bien favoriser la maturation ou bien empêcher le *karman* passé de donner son fruit. Certains *karman* potentiels peuvent ainsi être antidotés voire détruits par d'autres *karman*. Il n'y a donc rien de déterministe ni de fataliste dans le *karman* tel que le Bouddha l'a enseigné, et la libération qu'il propose est davantage liée à l'épuisement de la soif de l'existence et de l'ignorance qu'à l'épuisement complet des *karman* passés.

Le *karman* est-il donc le seul facteur qui détermine les renaissances (pal. *punabbhava*, sk. *punarbhava*) ? Assurément non, car comme l'explique le Bouddha dans les Quatre Nobles Vérités, c'est la soif ou désir avide (pal. *tañhā*, sk. *tṛṣṇā*) qui est à l'origine de l'existence douloureuse. Dans la chaîne des douze membres de la co-production conditionnée, c'est la soif qui conditionne la saisie ou préhension (*upādāna*), laquelle conditionne le devenir ou existence (*bhava*). La saisie conditionnée par la soif a deux aspects : la saisie du soi et celle des objets appréhensibles. C'est cela même qui est à l'origine des *karman*, c'est-à-dire des *saṃskāra* qui provoquent la projection dans l'existence suivante et façonnent ses conditions bonnes ou mauvaises. Une fois encore, la force des pensées est mise en avant. C'est pourquoi les textes insistent souvent sur l'importance de la dernière pensée du mourant dans le processus qui le conduit à renaître. Cela ne signifie pas que cette ultime pensée vertueuse ou non vertueuse invalide tous les *karman* passés, mais qu'elle peut influencer considérablement la renaissance suivante et différer l'effet de certains *karman* en tant que condition contrecarrante.

¹² *Aṅguttaranikāya*, I, 249, 253, dans Môhan Wijayaratna, *La philosophie du Bouddha*, p. 248.

Un autre point saillant de l'enseignement du Bouddha sur le *karman* concerne la nature de son auteur. Si c'est le même individu (pal. *puggala*, sk. *pudgala*) qui commet l'acte et en subit le résultat — quand bien même celui-ci se produirait dans une vie ultérieure — cela signifie alors que l'individualité ou le « soi » individuel est durable, voire permanent. Inversement, déclarer que l'auteur et celui qui récolte les effets de l'acte sont différents, c'est-à-dire étrangers l'un à l'autre, c'est nier la conditionalité et pencher vers le nihilisme. Or, le Bouddha enseigne une voie médiane (pal. *majjhimaṭṭipadā*, sk. *madhyamapratipad*) qui se situe au juste milieu entre les vues extrêmes de l'éternalisme et du nihilisme. Dans cette perspective, qui est donc le porteur de fardeau de l'existence conditionnée et du *karman* ? Dans le *Bhārasutta*, le *Sutta du porteur de fardeau*, le Bouddha déclare :

« Quel est, ô bhikkhus, le fardeau ? Ceci est expliqué au terme de cinq agrégats d'appropriation. [...] Tel est le fardeau. Quel est celui qui porte le fardeau ? Cela est expliqué au terme de l'être individuel. [Par exemple], telle ou telle personne qui a tel ou tel nom, vient de telle ou telle famille, etc. Tel est celui qui porte le fardeau. Quel est le portage du fardeau ? C'est cette soif (*tanhā*) qui produit la réexistence et le redevenir [...]. Quel est l'abandon du fardeau ? C'est la cessation complète de la même soif, la délaisser, y renoncer, s'en libérer, s'en débarrasser.¹³

Quelle est donc cette personne (pal. *puggala*, sk. *pudgala*) porteuse du fardeau ? Seules les écoles des Pudgalavādin ou Personnalistes ont interprété cette personne comme le principe qui transmigre de vie en vie, n'étant ni un absolu ni une simple désignation conventionnelle, ni éternel ni néant, ni séparé des agrégats ni identique à eux. Pour eux, c'est cette personne, qu'ils distinguent cependant de l'idée d'un soi éternel (*ātman*) à la manière des non bouddhistes, qui récolte les fruits du *karman* qu'elle a accumulé dans une vie antérieure. Ils pensent ainsi résoudre le problème de la continuité du *karman* dans le contexte de l'impermanence des phénomènes composés. Or toutes les autres écoles anciennes du bouddhisme se sont accordées pour voir dans le *pudgala* une simple désignation nominale sur la base des cinq agrégats d'appropriation. En conséquence, elles répondent toutes que celui qui récolte les fruits du *karman* n'est ni le même individu puisque celui-ci n'est qu'une convention désignant un composé transitoire, ni un individu radicalement autre puisqu'en tant que nouveau composé transitoire subissant l'effet du *karman*, il est néanmoins directement lié à celui qui a commis l'acte karmique par une succession de moments psychiques corrélés en

¹³ *Samyutta-nikāya*, II, 25-26, *Bhārasutta*, trad. M. Wijayaratna, 2001. p. 187-188.

série grâce à la co-production conditionnée. Ainsi la continuité entre le moment initial de l'acte et celui où celui-ci produit son résultat est expliquée par la seule co-production conditionnée qui assure la perpétuation de la série psychique « individuelle » de vie en vie. C'est en cela et seulement en cela que le *karman* peut être considéré comme « individuel », en ce sens qu'il ne peut être transféré d'une série psychique vers une autre.

Tous ces points liés aux paroles du Bouddha selon la tradition canonique ancienne montrent à quel point le bouddhisme se distingue nettement des idées soutenues par les autres courants spirituels contemporains qui s'étaient développés dans la même région du grand Magadha. Le Bouddha affiche un net désaccord avec les thèses des ājīvika fatalistes, mais aussi avec les jaïns qu'il aurait pu croiser en la personne du Jina Mahāvira encore dénommé Nigaṇṭha Nāthaputta (Nirgrantha Nāthaputra) : pour commencer, le Bouddha rejette l'utilité de l'ascèse parce qu'elle répond à l'idée d'un *karman* essentiellement fondé sur l'acte en tant que tel et non sur l'intention mentale qui le sous-tend. Pour lui, n'est pas *karman* un acte sans intention ni motivation. Le *karman* selon le Bouddha est avant tout de nature psychologique. Voilà pourquoi un acte apparemment positif peut en vérité se révéler être un *karman* négatif si sa motivation est malveillante, et *vice versa*. Ensuite il souligne qu'au lieu de détruire les actes jusqu'à leur épuisement complet, c'est leur racine même qu'il faut éliminer : la soif ou avidité fondée sur l'ignorance. Il prend aussi soin de montrer que le mécanisme karmique n'est pas seul en cause dans l'existence, et qu'il ne saurait y avoir de déterminisme absolu dans les actes et leur résultat, le *karman* ne constituant qu'un ensemble de conditions parmi d'autres dans la co-production conditionnée et tous les *karman* ne produisant pas leur fruit. Enfin, il ne fait pas intervenir l'idée d'un soi permanent tentant de s'abstraire du poids des actes pour se libérer.

L'adoption du karman à valeur morale dans les Upaniṣad brahmaniques

Quittons à présent le bouddhisme et le jaïnisme pour nous pencher sur l'apparition du *karman* à teneur morale dans le brahmanisme avec la littérature des *Upaniṣad*. Parmi les *Upaniṣad*, — textes nombreux, très divers et dont l'apparition couvre pratiquement deux millénaires (entre le VI^e s. avant J.-C. et le XV^e s. après J.-C.) — ce sont les *Upaniṣad* dites védiques ou anciennes qui nous intéressent ici. Ce sont à l'origine des *Āraṇyaka* ou « textes des forêts », des appendices courts rattachés aux *Brāhmaṇa* ou « traités du sacrifice », lesquels sont eux-mêmes des commentaires techniques des *Samhita* — les strophes poétiques des *Veda* proprement dits. Avant de prendre l'appellation d'*Upaniṣad*, ces textes spéculatifs étaient tout

simplement désignés comme *Vedānta*, « fin des *Veda* ». D’abord secondaires, ils n’ont pris de l’importance que tardivement, notamment sous l’influence de Śaṅkara et de sa philosophie Advaita Vedānta (VIII^e s. ap. J.-C.). Le trait le plus caractéristique de ces *Upaniṣad* est de marquer l’évolution d’un brahmanisme ritualiste vers une voie de libération individuelle. C’est dans ce contexte que figurent pour la première fois et de façon explicite dans le brahmanisme les notions d’*ātman-brahman*, de réincarnations (sk. *punarjanman*) et de *karman* à teneur morale — connexes à l’idée de renoncement. L’affirmation selon laquelle ces notions se sont introduites dans le brahmanisme par le biais des courants spirituels non brahmaniques du grand Magadha est parfois jugée erronée par les érudits hindous modernes qui clament en trouver la trace ou des allusions dès le *Ṛg Veda*¹⁴. Il n’en demeure pas moins que beaucoup d’indianistes se rangent actuellement à cet avis. Selon Johannes Bronkhorst, Michel Hulin ou encore Michel Angot, ces notions « orientales » véhiculées par le jainisme et le bouddhisme se sont bel et bien infiltrées dans le brahmanisme sans véritable confrontation, comme s’il s’agissait d’idées d’origine brahmanique¹⁵. On trouve une nette allusion aux renaissances et au *karman* dans un passage de la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* (IV^e *brāhmaṇa*) qui se rapporte à la mort :

1. « Quand cet *ātman* corporel, étant tombé dans un état de faiblesse, tombe dans une sorte d’égarement, à ce moment tous ces souffles viennent s’assembler autour de lui. Ayant recueilli ensemble ces particules d’éclat, il descend tout du long au cœur.
- 2, « Et lorsque ce *puruṣa* qui est dans l’œil s’en retourne en arrière, alors il ne connaît plus la forme : il devient un, il ne voit plus, dit-on ; il devient un, il ne sent plus, dit-on ; il devient un, il ne goûte plus, dit-on ; il devient un, il ne parle plus, dit-on ; il devient un, il n’entend plus, dit-on ; il devient un, il ne pense plus, dit-on ; il devient un, il ne touche plus, dit-on ; il devient un, il ne discerne plus, dit-on.
3. « Et de son cœur la pointe luit ; et à l’aide de cette lueur cet *ātman* s’en va, soit par l’œil, soit par la tête, soit par d’autres parties du corps. Quand il sort et monte, le souffle sort et monte à la suite. Quand le souffle sort et monte à la suite, tous les souffles sortent et montent à la suite. La plénitude de la connaissance descend à la suite ; celui-là qui est le

¹⁴ Bien que nombre d’indianistes aient mis en doute l’existence du concept de transmigration dès l’époque védique, ce n’est pas l’avis de savants indiens tels que J. C. Chatterji, Kunhan Rāja et Basanta Kumar Chatterji qui déclare pour sa part : « Il y a des allusions claires à la doctrine de la transmigration dans les strophes IV, 2, 18 ; IV, 26, 1 ; IV, 27, 1 ; X, 16, 3 du *Ṛg Veda*. » (dans *The Vedas and Transmigration*, K.K. , nov. 1936, p. 688).

¹⁵ Par exemple, J. Bronkhorst, *Aux origines de la philosophie indienne*, p. 43.

connaissant devient le connaissant qui discerne.

Celui-là, la science et l'oeuvre ensemble s'accrochent ensuite à lui, et aussi ses capacités antérieures.

4. « C'est comme une chenille qui, arrivée au bout d'un brin d'herbe, contracte son *ātman* ; de même le *puruṣa*, ayant jeté bas ce corps, l'ayant fait passer à l'inconscience, contracte son *ātman*.

5. « C'est comme un orfèvre qui, ayant pris une pièce d'orfèvrerie, fabrique une forme plus neuve et plus belle ; de même ce *puruṣa*, ayant jeté bas ce corps, l'ayant fait passer à l'inconscience, se fabrique une forme plus neuve ou de *Pitṛ*, ou de *Gandharva*, ou de *Brahmā*, ou de *Prajāpati*, ou de Dieu, ou d'homme, ou de quelque autre être.

6. « En vérité, c'est *Brahman*, cet *ātman* fait de discernement, fait de *manas*, fait de voix, fait de souffle, fait d'oeil, fait d'oreille, fait d'espace, fait de vent, fait d'éclat, fait d'eau, fait de terre, fait de colère, fait de non-colère, fait de joie, fait de non-joie, fait de *dharma*, fait de non-*dharma*, fait de tout.

« Et lorsque l'on dit : — Il est fait de ceci, il est fait de cela — tel il agit, tel il se conduit, tel il devient. Agissant bien, il devient bon ; agissant mal, il devient mauvais ; il devient saint par l'oeuvre sainte, mauvais par la mauvaise.

7. « D'autres disent, je le sais : — C'est de désir qu'est fait ce *puruṣa*. — Tel est son désir, tel son vouloir ; tel est son vouloir, telle l'oeuvre qu'il ouvre ; quelque oeuvre qu'il ouvre, il la recueille.

8. « Et il y a cette stance :

«Voici la vérité : avec l'œuvre, il va à ce but propre où son manas est attaché ; arrivé à la fin de cette œuvre, quelque œuvre qu'il ouvre ici-bas, il revient de ce monde-là à ce monde-ci, pour ouvrir l'œuvre.»

«Ainsi du moins pour qui désire. Et ceux qui ne désirent pas? Celui qui est sans désir, débarrassé du désir, dont l'*ātman* est le seul désir, qui a obtenu son désir, de celui-là les souffles ne s'échappent pas en montant ; en lui ils se déposent tous ensemble ; étant le *Brahman*, il va au *Brahman*. »

9, « Et il y a cette stance :

« Lorsque tous les désirs sont rejetés, qui s'appuyaient sur son cœur, alors le mortel devient immortel ; en lui le Brahman le mange.»

10. « C'est comme une peau de serpent sur une fourmilière, morte, jetée de côté, qui gît ; de même ce corps gît. Et alors cet *ātman* sans os, sans corps, intelligent, c'est le *Brahman* même, c'est le monde même, ô Souverain. »

Ainsi parla Yājñavalkya.¹⁶

Retenons les éléments essentiels de ce remarquable passage : lors de la mort, l'*ātman* ou Soi individuel se retire des organes sensoriels, et condensé dans le cœur, lumineux, il s'extériorise par un point du corps, accompagné des souffles vitaux, d'une conscience dénuée d'ignorance, mais aussi de son *karman*. Et c'est en vertu de son *karman*, de ses actes, qu'il se façonne une nouvelle forme d'existence. C'est la qualité morale de ses actes qui le projette dans une bonne ou une mauvaise réincarnation.

« Comme on agit, comme on se comporte, tel on devient »

déclare encore la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* (IV, 4.5).

Il est souvent question dans les *Upaniṣad* anciennes d'un passage vers une incarnation dans l'un des mondes divins paradisiaques (*svarga*), dans l'un des enfers variés ou dans une autre forme de vie selon la rétribution des actes vertueux ou non-vertueux. Ces incarnations variées se déroulent entre des incarnations terrestres humaines qui sont les seules à être valorisées du point de vue spirituel — le mieux étant de renaître parmi les brahmanes, les kṣatriya ou les vaiśya. Dans les *Upaniṣad*, les cieux ou paradis (*Svarga*) *post mortem* que l'on peut atteindre grâce aux œuvres pieuses et aux rites sont en effet considérés comme de simples haltes sur la voie spirituelle, voire comme une pure perte de temps, et non comme un but ultime. La *Muṇḍaka Upaniṣad* va ainsi jusqu'à déclarer :

« Les sots récoltent au paradis le fruit de leur bon *karman* ; après quoi ils retombent dans ce monde et même plus bas encore.¹⁷ »

On met donc l'accent sur l'intérêt d'obtenir des incarnations terrestres humaines où l'évolution spirituelle peut se poursuivre, car ce sont les seules où l'individu a le choix de se préparer à la libération finale dans le *Brahman* universel. Il faut certainement voir dans ces conceptions des *Upaniṣad* une critique à peine voilée du brahmanisme antique davantage soucieux des rites que de la libération.

On remarquera aussi l'importance de la notion d'*ātman* : alors que le mot désigne initialement le pronom réfléchi, c'est dans les premières *Upaniṣad* qu'il se substantive pour devenir le

¹⁶ Dans *L'Upanishad du grand Aranyaka (Bṛhadāraṇyakopaniṣad)*, traduit du sanskrit par A. Ferdinand Herold, Paris, 1894.

¹⁷ *Muṇḍaka Upaniṣad*, I, 2, 10, cité par J. Herbert, op. cit. p. 385.

« Soi ». Or ce Soi ne se réduit pas au moi subjectif et affectif qui agit et crée du *karman* par le biais du mental ou *manas*, ou plutôt, il est certes *aussi* tout cela mais *n'est pas que* cela. Il est le « témoin » (*sākṣin*), lumineux, doué de conscience (*cit*), au-delà de l'attachement au corps et à la matérialité, identifié dans sa nature la plus profonde à l'absolu, le *Brahman*. Tant que l'homme (*puruṣa*) poursuit ses désirs, il œuvre selon le *manas*, crée du *karman* et en récolte les fruits dans ses incarnations successives. Mais que l'homme se détache du désir du corps et des œuvres mondaines et rituelles pour ne désirer que le Soi, et son *ātman* libéré s'identifiera au *Brahman* éternel. On constate que la libération équivaut ici à la fusion ultime avec un principe absolu universel :

« Voilà la vérité : de même que d'un feu bien flambant jaillissent par milliers des étincelles de nature identique, de même, mon cher, de l'Impérissable (*akṣara*) surgissent des êtres variés et c'est en lui également qu'ils retournent. »¹⁸

Le bouddhisme réfute ce type de libération : quand la série psychique individuelle, débarrassée des obscurcissements et de la soif de devenir, atteint l'Éveil (*bodhi*) et la libération dans le *nirvāṇa* au-delà de toute souffrance, elle ne s'abolit pas pour autant dans un état indifférencié. Il n'est donc pas question de la fusion dans un grand tout, mais d'atteindre un état où l'on est définitivement affranchi de la conditionnalité des phénomènes composés, ce qui n'est pas la même chose.

Les idées soutenues dans les *Upaniṣad* anciennes semblent nettement plus proches de celles des jâins que de celles des bouddhistes, même s'il n'est pas exclu que ces derniers aient exercé d'une quelconque manière une influence dans leur formulation. C'est ainsi que l'idée d'un Soi transcendant est réfutée dans le bouddhisme au troisième des quatre sceaux : *Sabbe dhamma anatta*, « Tous les phénomènes sont dépourvus de soi », qui indique que non seulement les phénomènes composés (pal. *saṅkhāradhamma*, sk. *saṃskṛtadharma*) mais aussi l'incomposé (pal. *asaṅkhāra*, sk. *asaṃskṛta*) ou *nibbāna* (*nirvāṇa*) sont dépourvus d'être en soi et par soi. Et on se rappellera que le Bouddha a gardé le silence sur la question de l'existence d'un Soi individuel ou de son inexistence dans le *Vachagottasutta*. La position médiane du Bouddha vise à ne chuter ni dans l'éternalisme qui prône l'existence d'un Soi éternel — position des jâins et des *Upaniṣad* — ni dans le nihilisme pour qui rien ne survit après la mort, et pour qui la question du *karman* et des renaissances ne se pose pas. Pour le

¹⁸ *Muṇḍaka Upaniṣad*, II.1, cité dans L. Silburn, *Instant et cause*, p. 123.

bouddhisme, l'amour de soi (sk. *ātmasneha*) est un attachement inné à soi-même qui existe chez tous les êtres doués d'esprit, mais les hommes ont la particularité d'en déduire l'existence philosophique d'un soi : c'est le *satkāyadṛṣṭi*, la vue fausse sur la personnalité. Or cette vue erronée contribue à alimenter l'égoïsme en l'espèce de la soif d'existence. Si le bouddhisme condamne aussi bien la conviction de l'existence d'un soi que le sentiment instinctif du moi ordinaire, c'est que le premier renforce le second et que la collusion entre sentiment du moi et vue du soi alimente les intentions égoïstes (*cetanā*) et donc la production de *karman* qui détermine les différents types de renaissance successives. Telle n'est pas l'opinion des *Upaniṣad* qui dénoncent également le sentiment égotique (sk. *ahaṃkāra*) comme étant source d'illusion mais y opposent la conscience du Soi censée libérer l'être humain des réincarnations successives.

Autre point de désaccord : dans les *Upaniṣad*, c'est le Soi ou *ātman* qui soit se réincarne soit se libère, selon qu'il se laisse entraîner par le désir du corps et des sens et crée ainsi du *karman* sous le pouvoir de l'illusion ou qu'il s'en détache. On peut donc parler dans le premier cas de « réincarnations » du Soi. Dans le bouddhisme, on ne reconnaît qu'une série psychique (pal., sk. *santāna*) intégrée au sein des cinq agrégats¹⁹ dans une existence donnée. Après la mort — laquelle n'est que la désagrégation du composé —, sous le pouvoir des *saṃskāra* produits par le *karman*, cette série s'approprie les nouveaux agrégats de l'existence suivante. Or cette série est constituée d'instantanés successifs de conscience, tout comme les agrégats sont de nature momentanée. C'est la seule co-production conditionnée qui justifie l'écoulement ininterrompu de cette série faite en réalité de moments psychiques transitoires mais néanmoins étroitement corrélés par la conditionnalité. Nul Soi ou être en soi n'est donc invoqué, mais un simple écoulement phénoménal en devenir et en actes :

« L'acte est ; le fruit est ; mais il n'est pas d'agent qui abandonne ces *skandha*-ci et prenne ces *skandha*-là, indépendamment de la relation causale des *dharma*. — Quelle est cette relation causale ? — A savoir : ceci étant, cela est : par la naissance de ceci, naissance de cela : le *Pratītyasamutpāda*. »²⁰

¹⁹ Cette série psychique est essentiellement constituée par les consciences (*viññāna*) et les forces opérantes du *karman* (*saṃskāra*) qui les assistent, accompagnées ou non de sensations (*vedāna*) et de représentations mentales (*saṃjñā*), soit les quatre agrégats dits nominaux, le cinquième étant l'agrégat des formes (*rūpaskandha*) de nature physique.

²⁰ Cité dans l'*Abhidharmakośa*, Louis de la Vallée Poussin, vol. II, p. 57.

Il ne peut donc être question de « réincarnations » dans le bouddhisme, mais de simples renaissances affectant la série psychique. Tels sont les points de désaccord qui séparent la vision du *karman* dans le bouddhisme et les *Upaniṣad*.

Peu à peu, les *Upaniṣad* en sont venues à juger l'acte rituel védique qui vise un but de continuité dans le monde humain et divin comme criticable parce que dominé par le désir et géniteur de devenir mondain alors que le Soi aspire par le Yoga à s'affranchir du monde et à atteindre la libération. C'est dans ce genre d'idée que transparaissent le plus les influences probables des courants spirituels non brahmaniques du Grand Magadha comme le bouddhisme et le jainisme. Mais cette valorisation du renoncement yogique s'est faite au détriment des rites védiques qui valorisent la parole et l'acte, prérogative des brahmanes sacrificiants. Comment donc les brahmanes allaient-ils sauvegarder leur statut et leurs avantages traditionnels face à ce vent nouveau ?

La récupération brahmanique du karman dans la Bhagavadgīta

On l'observe dans l'étape suivante de la « brahmanisation » de la notions de *karman*, au sein de la littérature épique du *Mahābhārata* qui apparaît aux environs du III^e siècle avant J.-C. Composée par des brahmanes à l'intention des autres *varṇa* (« couleurs »), notamment celles des kṣatriya, cette épopée prend prétexte d'un combat fratricide entre les Kaurava et les Pāṇḍava pour narrer diverses légendes et fables et mettre en scène Kṛṣṇa dans des discussions plus didactiques. On y mentionne deux systèmes spirituels visant à expliquer l'évolution du monde et à s'émanciper des renaissances, soit respectivement le Sāṃkhya à teneur philosophique et le Yoga à teneur pratique. Et c'est surtout dans la *Bhagavadgīta*, poème de 700 vers intégré dans l'épopée (livre VI), que l'on trouve une réflexion approfondie sur la conception du *karman* en tant qu'acte nécessaire. Jusqu'alors, sous l'influence des courants bouddhique et jain, les auteurs des *Upaniṣad* avaient prôné soit l'acte moralement vertueux qui vise à une renaissance humaine favorable au renoncement, soit ultimement le dépassement de l'acte, la cessation du *karman* étant l'une des conditions de la délivrance. Autrement dit, l'acte n'était pas valorisé en soi, tout *karman* vertueux, non vertueux ou neutre portant ses fruits au sein même du monde et enchaînant par là-même l'individu — l'agent — à ce monde contingent. Dans la *Bhagavadgīta*, le guerrier Arjuna hésite à faire son devoir qui est de combattre, ses opposants étant ses propres parents. Il se confie à son cocher, qui n'est autre que Kṛṣṇa lui-même, l'*avatāra* de Viṣṇu, et celui-ci l'exhorte à balayer ses doutes et à accomplir son devoir de guerrier sans état d'âme.

Comment la *Gīta* justifie-t-elle cette vision étonnante ? Ce n'est pas l'action elle-même qui enchaîne l'homme au *samsāra* mais l'attitude intérieure, en somme l'intention qui préside à l'acte. L'ennemi à combattre est intérieur : il s'agit du désir, de la colère et de la convoitise et le vrai renoncement consiste à maîtriser ses sentiments par un détachement intérieur. Cela est possible grâce au *yoga*, qui consiste non pas à renoncer à l'action, mais à se désintéresser de son fruit (*phala*) et à abandonner le désir de consommer ce dernier :

« Tiens pour égaux plaisir et peine, gain et perte, victoire et défaite, et sois tout entier à la bataille : ainsi tu éviteras le péché. »²¹

Et :

« Sois attentif à l'accomplissement des oeuvres, jamais à leurs fruits ; ne fais pas l'oeuvre pour le fruit qu'elle procure, mais ne cherche pas à éviter l'oeuvre. »

En outre, puisqu'il est question ici de combattre, la mort n'est qu'une apparence et n'est pas réelle pour le Soi impérissable :

« Les sages ne pleurent ni les vivants ni les morts ; car jamais ne m'a manqué l'existence, ni à toi non plus ni à ces princes ; et jamais nous ne cesserons d'être, nous tous dans l'avenir. Comme dans ce corps mortel sont tour à tour l'enfance, la jeunesse et la vieillesse ; de même, après, l'âme acquiert un autre corps ; et le sage ici ne se trouble pas. [...]

L'homme qu'elles ne troublent pas, l'homme ferme dans les plaisirs et les douleurs, devient, ô Bhārata, participant de l'immortalité. Celui qui n'est pas ne peut être, et celui qui est ne peut cesser d'être ; ces deux choses, les sages qui voient la vérité en connaissent la limite.

Sache-le, il est indestructible, Celui par qui a été développé cet univers ; la destruction de cet Impérissable, nul ne peut l'accomplir. Et ces corps qui finissent procèdent d'une Âme éternelle, indestructible, immuable. Combats donc, ô Bhārata.

Celui qui croit qu'elle tue ou qu'on la tue, se trompe : elle ne tue pas, elle n'est pas tuée, Elle ne naît, elle ne meurt jamais ; elle n'est pas née jadis, elle ne doit pas renaître ; sans naissance, sans fin, éternelle, antique, elle n'est pas tuée quand on tue le corps.

²¹ Toutes les citations de la *Bhagavadgīta* sont celles de l'ancienne mais belle traduction de E. Burnouf.

Comment celui qui la sait impérissable, éternelle, sans naissance et sans fin, pourrait-il tuer quelqu'un ou le faire tuer ? Comme l'on quitte des vêtements usés pour en prendre de nouveaux, ainsi l'Âme quitte les corps usés pour revêtir de nouveaux corps. »

En conséquence de quoi, l'homme doit agir simplement selon le rôle qui lui est imparti dans la société, de sorte qu'Arjuna doit combattre puisque tel est le devoir d'un kṣatriya. Ce n'est pas son Soi qui est impliqué dans l'action mais sa nature karmique de guerrier. Ainsi, la caste est remise au centre de l'action juste dont la nature est sociale :

« Considère aussi ton devoir et ne tremble pas : car rien de meilleur n'arrive au kṣatriya qu'une juste guerre,
Par un tel combat qui s'offre ainsi de lui-même, la porte du ciel, fils de Prithā, s'ouvre aux heureux kṣatriyas.
Et toi, si tu ne livres ce combat légitimé, traître à ton devoir et à ta renommée, tu contracteras le péché ;
Et les hommes rediront ta honte à jamais : or, pour un homme de sens, la honte est pire que la mort. »

En outre, l'acte exempt de désir est assimilable au sacrifice védique. Ainsi, le texte raccorde l'acte juste de l'homme à l'ancienne signification védique de l'acte :

« [...] le Sacrifice s'accomplit par l'Acte.

Or, sache que l'Acte procède de Brahma, et que Brahma procède de l'Éternel. C'est pourquoi ce Dieu qui pénètre toutes choses est toujours présent dans le Sacrifice.

Celui qui ne coopère point ici-bas à ce mouvement circulaire de la vie et qui goûte dans le péché les plaisirs des sens, celui-là, fils de Prithā, vit inutilement.

Mais celui qui, heureux dans son cœur et content de lui-même, trouve en lui-même sa joie, celui-là ne dédaigne aucune œuvre ;

Car il ne lui importe en rien qu'une œuvre soit faite ou ne le soit pas, et il n'attend son secours d'aucun des êtres.

C'est pourquoi, toujours détaché, accomplis l'œuvre que tu dois faire ; car en la faisant avec abnégation, l'homme atteint le but suprême... »

Telle est en substance la philosophie de la *Gīta*. On ne peut qu'admirer l'habileté du discours et le retournement des valeurs que ce texte opère au profit des brahmanes : en reprenant visiblement des caractéristiques du *karman* conformes aux vues bouddhistes ou proches d'elles, comme le rôle de l'intention qui fait qu'un acte portera un fruit ultérieur, et en prônant le détachement intérieur à l'égard des passions et du fruit de l'acte, la *Gīta* suggère non pas l'arrêt de l'action comme le feraient les jâins, mais au contraire d'agir conformément à sa situation sociale, au nom d'un renoncement tout intérieur, prônant ainsi un *karmayoga* supérieur au renoncement des ascètes, visible autant que stérilisant pour la société. Là se joue le retournement du *karman* au profit de la société des castes, considérée comme faisant partie de l'ordre naturel des choses. Du même coup, le renoncement étant intériorisé, on retrouve le « oui » à la vie et au devenir propre à l'esprit des *Veda* anciens, illustré par un acte revalorisé et assimilé au sacrifice védique. Il n'est plus que de promettre la délivrance à celui qui agira ainsi, ce qui suggère qu'accepter les rôles sociaux équivaut à se rapprocher de la libération individuelle du Soi.

Les lois de Manu et la codification brahmanique de la loi karmique

Aux environs du début de l'ère chrétienne (entre le II^e s. avant J.-C. et le II^e s. après J.-C.) apparaît le *Mānavadharmaśāstra* ou « Lois de Manu », un texte brahmanique qui codifie les règles de la société brahmanique au nom de Manu, le progéniteur de l'humanité. Le *karman* y est traité de façon suffisamment élaborée et précise, tel que les brahmanes ont fini par l'accepter définitivement et le reformuler. On apprend au quatrième chapitre que le *karman* est bien individuel :

« L'être naît seul, meurt seul, reçoit seul la récompense de ses bonnes actions et seul la punition de ses méfaits. » (IV, 240)²²

Mais c'est dans le douzième et dernier chapitre que le *karman* est détaillé dans une formulation voisine de celle qu'il affecte dans le bouddhisme :

« Tout acte de la pensée, de la parole ou du corps, selon qu'il est bon ou mauvais, porte un bon ou un mauvais fruit ; des actions des hommes résultent leurs différentes conditions supérieures, moyennes ou inférieures.

²² Citations tirées de la traduction ancienne mais excellente de M. A. Loiseleur-Deslonchamps, 1833.

Que l'on sache que dans le monde, l'esprit (*manas*) est l'instigateur de cet acte lié avec l'être animé, qui a trois degrés, le supérieur, l'intermédiaire et l'inférieur, qui s'opère de trois manières, par la pensée, par la parole et par le corps, et qui est de dix sortes.

Penser aux moyens de s'approprier le bien d'autrui, méditer une action coupable, embrasser l'athéisme et le matérialisme, sont les trois mauvais actes de l'esprit.

Dire des injures, mentir, médire de tout le monde et parler mal à propos, sont les quatre mauvais actes de la parole.

S'emparer des choses non données, faire du mal aux êtres animés sans y être autorisé par la loi et courtiser la femme d'un autre, sont reconnus comme trois mauvais actes du corps ; les dix actes opposés sont bons au même degré. » (XII, 3-7)

On remarque la même insistance sur l'origine mentale du *karman*, et la liste des dix actes négatifs ressemble à s'y méprendre à celle figurant dans le bouddhisme²³, à deux exception près : « Faire du mal aux êtres animés *sans y être autorisé par la loi* » fait allusion sans aucun doute ici à l'autorisation de sacrifier des animaux présente dans le brahmanisme, ce que condamne catégoriquement le bouddhisme. Et « Embrasser l'athéisme et le matérialisme », le pendant des vues erronées dans le bouddhisme, dénonce ici l'athéisme dans ce contexte védique, alors que le bouddhisme entend par vues erronées les vues extrêmes de l'éternalisme dont le théisme fait partie et du nihilisme.

La rétribution variée et différée des actes est décrite en grands détails et nous ne citerons que quelques passages-clés :

« Pour des crimes commis dans cette vie ou pour les fautes d'une existence précédente, les hommes au cœur pervers sont affligés de maladies ou de difformités. » (XI, 48.)

« De cette manière, suivant la différence des actions, naissent des hommes méprisés, idiots, muets, aveugles, sourds et difformes. (XI, 52.) »

« Mais la réussite de toutes les affaires du monde dépend des lois du Destin, réglées par les actions des mortels dans leurs existences précédentes, et de la conduite de l'homme dans sa

²³ Ne pas vivre aux dépens du principe vital des êtres ; ne pas prendre ce qui n'a pas été donné ; ne pas suivre les voies tortueuses des plaisirs des sens ; ne pas mentir, ne pas employer de paroles blessantes, ne pas calomnier autrui, éviter les bavardages inutiles ; ne pas convoiter avec envie ce qui appartient à autrui, éviter toute malveillance, ne pas entretenir de vues erronées.

vie présente; les décrets de la Destinée sont un mystère; c'est donc aux moyens dépendants de l'homme qu'il faut avoir recours. » (VII, 205.)

« L'iniquité commise dans ce monde, de même que la terre, ne produit pas sur-le-champ ses fruits; mais, s'étendant peu à peu, elle mine et renverse celui qui l'a commise. » (IV, 172.)

Ce qui est traduit ici par « destin » ou « destinée » est le terme *daiva*, qui désigne ce qui a été accompli auparavant et qui décide de ce qui va se produire à présent — autrement dit le pouvoir du *karman* passé. On ne peut rien y changer mais on peut en revanche empêcher les actes présents de constituer un nouveau *daiva* qui influencera le futur de l'être.

Le *karman* est expliqué dans les *Lois de Manu* en relation avec des notions véhiculées par le *Sāṃkhya* :

« Que l'homme considérant, par le secours de son esprit, que ces transmigrations de l'âme dépendent de la vertu et du vice, dirige toujours son esprit vers la vertu. (XII, 23)

Qu'il sache que l'âme (*ātman*), c'est-à-dire l'intelligence, a trois qualités (*guṇa*), la bonté (*sattva*), la passion (*rajas*) et l'obscurité (*tamas*) ; et c'est douée de l'une de ces qualités que l'intelligence (*Mahat*) reste incessamment attachée aux substances créées. (XII, 24)

L'amour du plaisir distingue la qualité d'obscurité ; l'amour de la richesse, la qualité de passion ; l'amour de la vertu, la qualité de bonté ; la supériorité de mérite suit pour ces choses l'ordre d'énumération. (XII, 38) »

En conséquence, trois classes de réincarnations s'ensuivent : celles en tant qu'êtres privés de mouvement (végétaux), les animaux rampants, les animaux sauvages, divers esprits comme les ogres et les humains vivant de tromperie appartiennent à la rétribution de l'obscurité. Les êtres qui s'adonnent aux passions, à la lutte, au jeu, les rois et les guerriers, les débatteurs, les musiciens célestes (*gandhārva*), les génies *yakṣa* et les nymphes ou *apsara* sont des incarnations dépendant de la passion. Quant aux brahmanes sacrificateurs, aux demi-dieux, aux sages, aux anachorètes, aux dieux et aux saints (*ṛṣi*), tous participent de la rétribution de la vertu de bonté. Mais tout *karman*, vertueux ou non vertueux, demeure toujours dans le domaine mondain tant qu'il est lié à un intérêt de cet ordre :

« Un acte pieux, procédant de l'espoir d'un avantage dans ce monde, comme, par exemple, un sacrifice pour obtenir la pluie, ou dans l'autre monde, comme une oblation

faite dans le but d'en être récompensé après la mort, st déclaré lié au monde ; mais celui qui est désintéressé, et dirigé par la connaissance de l'Être divin (Brahman), est dit détaché du monde. (XII, 89)

L'homme qui accomplit fréquemment des actes religieux intéressés, parvient au rang des dieux (*deva*) ; mais celui qui accomplit souvent des œuvres pieuses désintéressées se dépouille pour toujours des cinq éléments et obtient la délivrance des liens du corps. (XII, 90) »

Autrement dit, celui qui cherche la libération doit se détourner des actes ordinaires et des rites visant un but particulier pour ne s'adonner qu'à la quête de connaissance du Brahman absolu avec lequel son *ātman* finit par fusionner. Cependant, les autres chapitres nous disent que cette quête n'est permise qu'à ceux des brahmanes qui se sont acquittés des tâches socio-religieuses que l'on attend d'eux pendant les trois premiers stades de vie ou *āśrama*, c'est-à-dire l'état d'étudiant brahmanique ou *brahmacārin*, l'état de maître de maison (*gṛhastha*) où il forme une famille, et l'état d'ermite forestier où il est censé quitter le monde en vivant dans la solitude. Le dernier *āśrama*, celui du renonçant (*saṃnyāsīn*), est celui où il peut mener cette quête de l'absolu au-delà de tout souci mondain :

« Lorsqu'il a étudié les Veda de la manière prescrite par la loi, lorsqu'il a donné le jour à des fils suivant le mode légal, et offert des sacrifices autant qu'il a pu, ses trois dettes étant acquittées, il peut alors n'avoir d'autre pensée que la délivrance finale. » (VI, 36)

Le livre VI détaille le mode de vie de l'anachorète : il doit tout quitter, vivre quasiment nu, se livrer à l'ascèse et à toutes sortes d'austérités et de mortifications, vivre d'aumônes, de fleurs et de racines, et surtout s'en remettre aux prescriptions des *Upaniṣad* pour sa pratique.

Il est clair que si le *karman* est décrit dans des termes proches du bouddhisme qui dénotent une indéniable influence de ce dernier, l'ascèse pour s'en délivrer rappelle davantage la doctrine des jâins. En outre, nous retrouvons ici toutes les règles propres au monde brahmanique et en contradiction flagrante avec les enseignements du Bouddha : seuls les êtres humains de la « couleur » (*varṇa*) ou caste des brahmanes, et seulement quand ils se sont acquittés des devoirs des premiers stades de vie ou *āśrama* sont autorisés à se lancer sur la voie de la libération ultime. Les autres *varṇa*, les guerriers ou *kṣatriya*, les commerçants ou *vaiśya* et les serviteurs ou *sūdra*, sont uniquement encouragés à accomplir les devoirs de leur rang et à exécuter des actes vertueux correspondants, conformément à leur naissance due au

karman passé. En gros, ils doivent se conformer au *daiva* et améliorer celui-ci s'ils souhaitent renaître brahmanes et prétendre alors à la libération. En outre, il est question de réincarnations d'une âme et parmi ces réincarnations possibles, on inclut le règne végétal, ce qui n'est pas le cas dans le bouddhisme où les renaissances concernent exclusivement des formes existantes douées d'esprit. Bref, on retrouve dans les *Lois de Manu* tout l'esprit de la *Bhagavadgīta* et du *Mahābhārata*, et si le *karman* est désormais bien intégré au brahmanisme, le discours qui l'accompagne s'empresse de le recadrer dans le contexte légal brahmanique et dans un contexte réincarnationniste fortement influencé par les thèses des *śramaṇa* non bouddhistes, qu'elles soient jaïns ou ājīvika.

Le statut du karman dans le Sāṃkhya et le Yoga classiques

Ces deux systèmes, le Sāṃkhya philosophique et le Yoga pratique, vont de pair. Tous deux reprennent des idées sans nul doute très anciennes, étrangères aux Veda et présentant un certain nombre de parentés avec le jaïnisme qu'ils ont influencé, et de façon plus éloignée avec le bouddhisme. Attribué au sage Kapila, dont les dates nous sont inconnues quoique sans doute antérieures au VI^e siècle avant J.-C., le Sāṃkhya ou « dénombrement » n'a été que tardivement systématisé en tant qu'école de pensée (*darśana*) dans les *Sāṃkhyakārikā* d'Īśvarakṛṣṇa (IV^e siècle après J.-C.). Il n'en apparaît pas moins auparavant sous la forme du Sāṃkhya dit « épique » dans le *Mahābhārata* ainsi que nous l'avons vu. Quant au Yoga, c'est un système de pratiques insistant sur le corps subtil et s'appuyant sur des principes philosophiques parents du Sāṃkhya qui remonte aussi à une époque ancienne, même si les *Yogasūtra* de Patañjali sont datés du II^e siècle avant J.-C. au plus tôt, du IV^e siècle ap. J.-C. au plus tard. L'explication de l'existence dans le Sāṃkhya comme dans le Yoga est de type dualiste et évolutionniste. Au commencement se trouvent deux principes essentiels : la Nature primordiale (*Pradhāna*) ou nature naturante (*Prakṛti*) d'une part, et l'Homme (*Puruṣa*) ou Soi (*Ātman*) d'autre part. La Nature primordiale est la source unique, éternelle, incomposée, incréée et dynamique de tous les phénomènes de l'univers. Tout y est déjà implicite et potentiel. Trois qualités (*triguṇa*) la constituent : *sattva*, principe lumineux, léger et ascendant ; *rajas*, principe d'énergie et de mouvement lié au désir et au manque ; et *tamas*, principe d'inertie, lourd, descendant et obscurcissant²⁴. Tout le monde phénoménal dans sa

²⁴ Sk. *guṇa*, tib. *yon tan*. Pour une explication de ces trois constituants, voir S. Dasgupta, *History of Indian Philosophy* (Cambridge University Press, Cambridge, 1922), vol. I, p 243-247. Dasgupta traduit respectivement *sattva*, *rajas* et *tamas* par "intelligence-stuff" ("chose ou élément d'intelligence"), "energy-stuff" ("élément d'énergie") et "mass-stuff" ("élément de densité ou de masse"). Il commente (p. 245) : "Dans le produit

variété découle du dosage plus ou moins équilibré de ces trois qualités, par transformations successives. L'Homme, pour sa part, est le principe de la Conscience (*Cit*) immuable et éternelle. Immobile et non-agissant en lui-même, il éclaire de sa lumière toute l'évolution cosmique et individuelle. C'est la conscience-témoin (*sākṣin*), l'Observateur immobile qui contemple le mouvement de *Prakṛti*. Sans jamais entrer en action, il n'a pas de cessation. Il n'est pas objet d'expérience et est exempt de qualités. Pourtant, sa présence met en branle l'activité créatrice de *Prakṛti*, dont il est comme le catalyseur. Par sa seule présence, il lui fait émettre les phénomènes du monde. De fait, l'activité de *Prakṛti* n'a de sens que par rapport à *Puruṣa*, pour accomplir les fins de *Puruṣa*, car leur dualité n'existe que par rapport à la manifestation de l'univers, étant la première division de l'Un primordial en vue de cette production. Sous le regard du *Puruṣa* témoin, *Prakṛti* émet un principe élémentaire (*tattva*) puis un autre, chacun étant issu du précédent. Ces *tattva* sont à l'origine de tous les phénomènes composés et impermanents du monde. Tout d'abord naît un *tattva* dominé par la qualité de *sattva*, légère et lumineuse, *mahat* (« le Grand ») ou *buddhi*, l'intelligence pure à l'origine de la pensée de tous les êtres. Il en procède le *tattva* suivant, facteur d'individualisation, *ahaṃkāra*, « le sentiment du moi » ou présomption d'exister séparément comme une entité distincte. Il en procède la division des phénomènes entre un monde intérieur individuel et un monde extérieur objectif. Du principe *ahaṃkāra*, dominé par *sattva*, émanent onze facultés (*indriya*) formant le monde subjectif : cinq facultés cognitives (ouïe, toucher, vue, goût et odorat), cinq facultés d'action (parole, préhension, locomotion, excrétion, génération) et le *manas*, faculté mentale centralisatrice. Avec *buddhi* et la notion de "moi", *manas* produit le "sens intérieur" (*antaḥkarana*) par opposition aux dix premiers *indriya* des "sens externes". De l'aspect *tamas* de l'*ahaṃkāra* surgissent cinq qualités sensibles, les *tanmātra* (sonore, tangible, visible, sapide et olfactive) d'où procèdent cinq éléments grossiers (*bhūta*) : Espace, Air, Feu, Eau et Terre. En combinant leurs atomes en proportions variées, les cinq éléments forment la matière de l'univers et du corps humain.

C'est à ce point qu'opère la tragique confusion : face au spectacle déployé par la *Prakṛti*, *Puruṣa* est fasciné et se reflète dans la *buddhi*, adoptant la notion de « moi individuel », *ahaṃkāra*, ce qui a pour effet de l'individualiser en autant de *jīvātman*, de « soi vivants ». Il s'identifie aux organes psychiques et se considère comme un sujet agissant sur le monde qui

phénoménal, toute énergie est due à l'élément de *rajas* et à *rajas* seul ; toute matière, résistance ou stabilité est due au seul *tamas* ; et toute manifestation consciente est liée à *sattva*."

l'entoure, conçu comme extérieur à lui. Spectateur "captivé", il devient captif du monde phénoménal et engagé dans l'expérience sensible. À cause de cette identification, il doit subir les souffrances liées à l'existence et jouit des plaisirs des expériences positives. Il réside alors dans le cœur humain, "*Puruṣa* lumineux de la dimension d'un pouce". Ainsi opère l'ignorance (*avidyā*) qui va plonger les êtres individuels dans une succession de renaissances et de morts où le *Puruṣa* originel unique se retrouve « démembré » en une multitude de *jīvātman* distincts.

Pour expliquer le mécanisme des renaissances, le Sāṃkhya et le Yoga font appel à une causalité de type karmique qui présente des parentés mais aussi de grandes différences avec celle des bouddhistes. Le mode de causalité invoqué est de type évolutionniste : comme pour le bouddhisme, chaque phénomène physique ou psychique est transitoire, dans un état de flux en perpétuelle transformation, mais le Sāṃkhya envisage la nature des transformations d'une manière différente. Le produit n'est pas l'apparition d'une substance complètement nouvelle, différente et sans rapport avec sa cause, mais au contraire, il doit préexister sous une forme latente dans sa cause. Il ne peut y avoir aucun effet qui n'ait existé antérieurement, dans un état non-manifesté, dans sa cause, puisque rien ne peut sortir de rien. C'est la notion d'effet préexistant dans sa cause (*satkāryavāda*). L'effet est donc l'émergence de qualités déjà présentes dans sa cause. Cause et effet sont respectivement l'état non-développé et l'état développé d'une seule et même réalité. Toute production est considérée comme un développement et toute destruction comme une résorption dans la cause. Ainsi, en essence, tout est éternel et le changement des phénomènes n'est qu'apparent. La vision bouddhiste est toute autre : la conditionnalité des phénomènes y est vue comme une réunion momentanée d'une condition principale ou « cause » (*hetu*) et de conditions secondaires coopérantes (*pratyaya*), lesquelles précèdent toujours l'effet. Celui-ci ne saurait donc être déjà présent dans sa cause, laquelle n'est au final que la condition principale et non suffisante en elle-même pour produire l'effet, qui dépend aussi d'autres conditions pour se produire : c'est la co-production conditionnée (*pratītyasamutpāda*). Au moment de la condition causale, l'effet n'existe pas encore, et lorsque l'effet se produit, la condition causale a cessé d'exister. C'est donc la discontinuité qui caractérise le monde phénoménal, dont la durée n'est qu'une apparence trompeuse. Pour autant, il y a bien des « séries » corrélées de phénomènes, puisque d'un grain de riz naîtra toujours une pousse de riz et non d'orge. Mais le grain de riz, s'il est la condition principale et nécessaire (*hetu*) à la production de la pousse, ne suffit pas à lui seul à la produire. Il faut encore que les conditions secondaires (*pratyaya*) de l'eau, du sol et de la

chaleur soient réunies pour qu'il y ait germination et manifestation de la pousse. Au substantialisme du Sāṃkhya, le bouddhisme oppose l'inexistence du soi des phénomènes (*dharmanairātmya*) ou leur insubstantialité et leur caractère momentané.

Qu'en est-il du *karman* ? Pour le Sāṃkhya et le Yoga, l'origine du *karman* réside dans les cinq *kleśa* ou passions : l'ignorance (*avidyā*), l'attachement (*rāga*), le « je suis moi » (*asmitā*), l'aversion (*dveṣa*) et le vouloir vivre (*abhiniveśa*). Ces cinq passions renforcent le sentiment égotique et voilent la véritable nature de la conscience, édifiant l'illusion. Dans les *Yogasūtra*, trois notions sont associées au *karman* : le dépôt des actes antérieurs (*karmāśaya*), la force opérante ou propension à agir (*saṃskāra*) et la maturation ou « cuisson » de l'acte (*vipāka*). On lit :

« II-3. Les causes de la souffrance sont les passions : l'ignorance, le sentiment du moi, le désir-attachement, l'aversion et le vouloir vivre.

4. L'ignorance de la réalité est la source des autres causes de souffrance, qu'elles soient actives ou en sommeil.

5. L'ignorance, c'est prendre l'impermanent pour le permanent, l'impur pour le pur, la douleur pour le bonheur, le non-soi pour le soi.

6. Le sentiment du moi vient du fait que l'on identifie le spectateur et le spectacle.

7. Le désir-attachement est lié au souvenir du plaisir ;

8. L'aversion est liée à la crainte de souffrir ;

9. L'instinct de vie, lié au sentiment de l'intérêt personnel, est enraciné en nous, même chez le savant. [...]

12. Au cours des renaissances successives que l'on éprouve, le dépôt des actes antérieurs prend racine dans les passions.

13. Tant que la racine est présente, il en résulte la maturation des actes sous la forme de naissances, de vies et de jouissances.

14. Selon leur mérite ou leur démérite, leur fruit produit la joie ou la souffrance.

15. Pour celui qui discerne la vérité, tout est souffrance parce que nous sommes sous l'emprise des conflits nés du développement des qualités [*guṇa*] et de la douleur du changement, des épreuves de la vie et des forces opérantes du *karman*. »²⁵

Sur le *modus operandi* du *karman*, on constate une assez grande parenté avec le bouddhisme : le rôle motivant et déterminant des *kleśa*, même si leur liste est un peu différente, est frappant de similitude. Accord également sur le rôle joué par le sentiment du moi illusoire. Tout montre que le *karman* est là aussi considéré comme étant essentiellement d'origine mentale. Le caractère conditionnant du dépôt karmique, désigné aussi sous le vocable de *vāsanā*, « parfumage » ou « empreintes » comme dans le bouddhisme de l'école Yogācāra, est à l'origine des disposition à agir ou forces conditionnantes (*saṃskāra*). C'est l'héritage du *karman* antérieur qui pousse à agir de façon compulsive, et en cela, il n'y a pas contradiction avec la position bouddhique. En revanche, le *karman* n'est pas envisagé ici dans le cadre d'une co-production conditionnée mais dans celui d'une causalité substantialiste. Comment envisage-t-on la purification du *karman* et la libération ? Par le Yoga, précisément, qui est défini dans les *Yogasūtra* comme « l'arrêt des développements actifs mentaux » (*cittavṛttinirodha*). Dans le Yoga, *citta* est l'équivalent de l'*antaḥkarana* sāmkhya et désigne l'activité psychique qui est de l'ordre de la *buddhi*, de l'*ahaṃkāra* et du *manas* combinés. Or, tous ces éléments du sens intérieur participent de la *Prakṛti* et non de la pure Conscience (*Cit*) qui est de l'ordre de l'*Ātman* ou *Puruṣa*. Le Yoga a pour but de dégager *Cit* de l'illusion où il se trouve confondu avec la pensée ou activité psychique créatrice de *karman*. Autrement dit, c'est la pensée dominée par le sentiment du moi qui produit *karman* et aliénation et non la Conscience du Soi. En extrayant la Conscience de l'emprise de l'illusion par les huit branches du Yoga²⁶, la pensée ordinaire qui n'était qu'un des produits de la Nature se résorbe en cette dernière, ce qui fait tomber l'illusion du moi individuel. Ainsi, la nature en déploiement se déréalise pour celui qui se libère et réintègre le *Puruṣa* absolu ou *Paramātmā* :

²⁵ *Yogasūtra*, II.

²⁶ *Aṣṭāṅga* : *yama*, réfrènement ; *niyama*, discipline ; *āsana*, postures ; *prāṇāyama*, discipline des souffles ; *pratyāhāra*, retrait ; *dhāraṇā*, fixation de l'esprit ; *dhyāna*, absorption méditative ; et *samādhi*, recueillement méditatif.

« De même qu’une danseuse cesse de danser après avoir joué pour les spectateurs, de même la *Prakṛti* après s’être montrée au *Puruṣa* s’efface, résorbe en elle-même ses manifestations. »²⁷

D’une certaine manière, le Sāṃkhya expose le déploiement ou l’évolution (*āvirbhāva*) du monde tandis que le Yoga nous parle d’involution (*tirobhāva*) et présente les méthodes pour résorber l’illusion du monde.

Il est troublant de constater à la fois une proximité de vues sur le *karman* et la grande distance doctrinale qui sépare le Sāṃkhya-yoga du bouddhisme. Même s’il apparaît sous une forme classique brahmanisée, il ne faut pas perdre de vue que le Sāṃkhya-yoga, tout comme le bouddhisme, est d’origine toute autre. Mais si l’on peut caractériser le Sāṃkhya d’origine comme une vision substantialiste et réaliste qui fait usage du dualisme pour déployer une explication évolutive du monde — vision tout à fait étrangère au bouddhisme — l’idée du *karman* ne faisait sans doute pas partie de ses préoccupations originelles, et il est même fort probable que la loi du *karman* telle qu’on la rencontre dans le Sāṃkhya classique soit un emprunt au jainisme et au bouddhisme, ce que tendrait déjà à prouver l’exposé du *karman* que l’on a vu dans la *Bhagavadgīta*. Si cette hypothèse s’avère juste, il n’est donc pas si étonnant que le *karman* présenté dans le Sāṃkhya-yoga classique soit parent des idées bouddhiques à ce sujet. Mais que l’on ne s’y trompe pas, la genèse du *saṃsāra* et la manière de s’en libérer sont très différentes dans les deux voies — le Sāṃkhya affirmant l’existence d’un Soi éternel en fin de compte impersonnel et libre de tout conditionnement, et le caractère théiste que le Yoga va surimposer au Sāṃkhya originellement non théiste ne fera que creuser davantage le fossé entre bouddhisme et Sāṃkhya.

Le karman et l’intervention divine dans le Vaiśeṣika et le Nyāya

L’école Vaiśeṣika apparaît en tant que *darśana* aux environs du II^e siècle mais elle est certainement plus ancienne²⁸ et en tout cas a précédé le *darśana* qui lui est apparié et avec lequel elle va finir par se confondre, le Nyāya. Vaiśeṣika signifie « distinctionniste » ou « qui différencie ». Résolument réaliste, l’école doit son nom au fait qu’elle s’attache à dénombrer les catégories de substances de l’univers et à distinguer les particularités de chaque

²⁷ *Sāṃkhyakārikā*, 59, d’après Swami Shraddhananda Giri : Editions du Trigramme.

²⁸ Il y est fait allusion dans le *Milindapañha* et dans le *Lalitavistara*, cf. Louis Renou et Jean Filliozat, *L’Inde Classique*, tome II, p. 65.

phénomène. Mais c'est une physique qui n'est pas purement matérialiste. Dualiste, le Vaiśeṣika admet l'existence d'atomes physiques d'une part et d'*ātman* individuels d'autre part, tous éternels. L'*ātman* se lie aux atomes matériels par le biais du mental ou *manas*, lui aussi éternel mais de nature atomique et qui perçoit et agit au moyen des facultés des sens. L'association des *ātman* avec les combinaisons atomiques les engage dans le monde phénoménal et entraîne leur réincarnations dans des existences successives du *saṃsāra* sous l'influence du *karman*. À l'origine de cet enchaînement, il y a l'ignorance (*avidyā*) constituée de doute, d'erreur, de rêve et non-récognition de la nature des choses. Pour s'en affranchir, l'*ātman* doit connaître cette nature grâce aux moyens de connaissance valides (*pramāṇa*), l'observation directe (*pratyakṣa*) et l'inférence (*anumāna*).

L'école n'admet pas le caractère purement mécanique de l'agencement des atomes ni l'automatisme aveugle du *karman* conditionnant le devenir des âmes. Comment en effet expliquer la rétribution des actes à distance, en des lieux et des temps différents ? N'y a-t-il pas là nécessité d'un principe organisateur par-delà les individualités ? En ses débuts, l'école vaiśeṣika invoqua la seule force de la vertu (*dharma*) et de la non-vertu (*adharma*) de l'*ātman* comme principe organisateur des *karman* individuels sous la forme d'une force motrice invisible (*adṛṣṭi*). Mais les circonstances de la rétribution d'un *karman* sont complexes et font souvent intervenir des éléments ou des êtres extérieurs à l'individu concerné. Comment expliquer cette complexité de détails par ces deux principes seuls ? Praśasta (VI^e s.) introduisit la notion d'un Dieu transcendant et ordonnateur (*Īśvara*) du chaos. C'est ce Dieu, c'est-à-dire un *ātman* distinct des autres *ātman*, doué d'une intelligence omnisciente et omnipotente, qui organise l'agencement des *karman*. L'avènement de cette notion théiste d'un Dieu régulateur de l'univers coïncide avec la fusion entre le Vaiśeṣika et le Nyāya — école de logiciens également réalistes — mais aussi avec l'influence croissante de Śiva dans le brahmanisme. L'idée est donc la suivante : si les atomes et le *karman* constituent des choses ou des événements organisés (les destinées des êtres), c'est qu'ils sont soumis à l'action d'une Intelligence consciente qui en orchestre la manifestation. En outre, cet Être justifie la finalité des choses et il est donc omniscient et omnipotent. Il n'est cependant pas un Dieu créateur des atomes et des autres *ātman* qui sont également éternels.

Le système vaiśeṣika-nyāya est le seul à poser ce principe transcendant organisateur dans le brahmanisme. À ces arguments, les bouddhistes opposent la co-production conditionnée dont le *karman* est un aspect, et qui à elle seule suffit à expliquer la manifestation « ordonnée » des phénomènes. Ils considèrent en outre que l'apparente organisation des choses n'est qu'un

concept créé par l'esprit et surimposé aux manifestations phénoménales. De même pour l'idée de finalité. Que les phénomènes soient produits, soit, mais cela n'implique pas l'existence d'un producteur extérieur, la seule conditionnalité induite par le caractère impermanent et dépendant des phénomènes composés étant suffisante. En outre, ils contestent qu'un principe éternel puisse être à l'origine des phénomènes sans lui-même sortir de l'éternité en s'impliquant dans la production causale qui se déroule dans le temps. La position des bouddhistes est donc l'inutilité d'un tel Dieu. Enfin, l'explication yogācārin qui clame que « tout est esprit » (*cittamātra*) ou encore simple perception de l'esprit (*viññaptimātra*) n'implique nullement l'existence d'un monde réel en dehors de l'esprit qui le perçoit. En faisant table rase du réalisme, elle généralise comme on le verra la notion de *karman* en l'étendant à tout événement perçu, excluant par là même toute intervention d'un *Deus ex-machina*. Nyāya et Yogācāra vont s'opposer longuement sur ces questions.

Kumārila et la position de la Mīmāṃsā sur le karman

Autre courant philosophique indien, purement brahmanique cette fois, la Mīmāṃsā se propose de restaurer l'autorité des *Veda* en édifiant un système de règles d'interprétation orthodoxe de ces textes sacrés. Cette herméneutique résolument non théiste pose le principe de l'éternité des *Veda* et par là de leur validité intrinsèque. Sans auteur, ils sont la parole sacrée éternelle dont les injonctions (*codāna*) ont valeur de commandement. Au centre de cette doctrine, on trouve une réflexion approfondie sur la parole, c'est-à-dire sur la langue sanskrite et sa grammaire : le sanskrit n'est pas une langue ordinaire et conventionnelle, mais l'expression de l'Être (*sat*) sous forme de son (*śabda*). Les hymnes védiques expriment la vérité et opèrent en la manifestant : c'est le retour en force de l'acte sacrificiel (*karman*) dont le pouvoir effectif provient de l'injonction même du *Veda*. L'univers n'est pas la création d'un Dieu et ne se dissout pas périodiquement, mais il est en revanche réel et ses réalités correspondent à des sons originels existant en sanskrit. En d'autres termes, ce qui est nommé dans la langue des *Veda* éternels existe, le reste non. Les dieux auxquels s'adressent les sacrifices sont en fait soutenus par ces derniers, ce sont les formules des *mantra* qui leurs sont adressées qui maintiennent et renforcent leur existence. Cette thèse semble remonter jusqu'aux *Brāhmaṇa*, mais elle prend la forme d'un exposé systématique vers le III^e siècle après J.-C avec les *Pūrvamīmāṃsāsūtra* de Jaimini. Elle est, sous cette forme aboutie, la réaffirmation de ce que pensent depuis longtemps les brahmanes orthodoxes face aux autres courants spirituels. Kumārila Bhaṭṭa (VII^e siècle), l'auteur du *Ślokaṭīkā*, s'inscrit dans cette lignée d'interprétation mais il tient compte des apports du *Sāṃkhya* et de la notion de

karman à connotation morale et des renaissances successives. Kumārila considère que le Soi suprême, *Ātman* ou *Pumān*, doté d'un corps éthérique, est indissociable du *Veda* éternel dont le son même est porté par l'éther. Il est donc éternel lui aussi puisque le *Veda* a toujours été récité depuis des temps immémoriaux, le son de ce texte étant lui-même permanent à la différence de sa manifestation qui seule est transitoire. D'autre part, il admet l'idée des renaissances successives sous l'influence d'un *karman* impur d'ignorance, et que deux facteurs sont nécessaires à la libération : la connaissance du Soi qui débarrassera l'acte de toute conséquence karmique et la purification du *karman* accumulé antérieurement. Comme les jâins, il est persuadé qu'il faut arrêter toute activité ordinaire et que la maturation des *karman* est très longue, exigeant pour s'achever dix millions de *yuga* — souscrivant ainsi à une idée proche de celle des ājīvika. Mais il déclare aussi qu'il existe une méthode pour abrégé ce temps interminable avant la libération : celle qui consiste précisément à exécuter les rites selon les injonctions des *Veda*, seule activité à même de détruire les traces de *karman* passé. En d'autres termes, la pratique des rites védiques rapproche de l'atteinte du Soi suprême et de la libération. En outre, en tant qu'acte, l'exécution des rites apporte des rétributions favorables ici-bas (prospérité, naissance d'un fils...) ou dans les vies suivantes (accès à un ciel ou *svarga*) en attendant la libération finale. Pour Kumārila, l'idée même qu'il faille traverser de nombreuses renaissances suppose l'acceptation de l'existence d'un Soi permanent, tantôt acteur (*kartṛ*), tantôt jouissant du fruit des actes passés (*bhokṛ*), ce qui le conduit à polémiquer contre les idées des bouddhistes. Comme eux, il considère que la loi du *karman* est le fait des individus et non celui d'un Dieu créateur — lequel perdrait en intervenant dans la causalité son caractère tout-puissant et éternel. Mais il insiste sur la nécessité d'un Soi pour que le *karman* ait une connotation morale : qu'importerait à un individu de bien se conduire s'il n'avait pas lui-même une pérennité lui permettant de jouir ultérieurement du fruit de ses actes ? Or, si le Soi n'est que la simple collection d'agrégats impermanents, celui qui jouira du fruit des actes sera différent de celui qui les a initiés et alors peu importera la manière d'agir. En outre, quand les bouddhistes font l'objection qu'un Soi inactif et impassible en vertu de son éternité ne saurait être l'acteur et le jouisseur de ses actes ou bien qu'il faut alors admettre qu'il change de forme et perd ainsi son éternité (cf. Vasubandhu, Dharmakīrti), Kumārila répond que la parole des *Veda* prouve en elle-même l'existence de ce Soi qui s'y trouve nommé et n'a pas besoin d'être vérifiée logiquement, et que le Soi, bien qu'éternel, traverse divers états, les uns plaisants, les autres douloureux, assumant tantôt le rôle d'un agent, tantôt celui d'un jouisseur des fruits des actes. C'est ainsi qu'à la différence des *Upaniṣad* et du Sāṃkhya, il rapproche dangereusement le Soi suprême

du « je » individuel au point de paraître les confondre, même s'il dénonce la fausse identification du soi au corps physique et à ses sensations.

S'il procède ainsi, c'est parce qu'il essaie de justifier l'injonction à agir rituellement et de l'appliquer au Soi qui, pour ce faire, doit avoir la capacité de mouvoir le corps sans pour autant se mouvoir lui-même. Somme toute, il conçoit l'*ātman* comme un agent immobile qui donne ses ordres et préside aux actes, ce qui l'oblige à se démarquer du Sāṃkhya qui considère que l'*Ātman-Puruṣa* ne saurait être agent de quoi que ce soit, l'action étant du ressort du *manas* sous l'influence des passions et du sentiment illusoire du moi (*ahaṃkāra*). C'est pourquoi Kumārila affirme :

« Toutes les activités du corps et des sens lui sont attribuables car toutes procèdent de ses directives [...] »

Le corps ne se mettrait pas en branle de lui-même si l'*ātman* n'en avait pas d'abord pris possession [...]

C'est pourquoi le Soi peut être agent sans être lui-même en mouvement, au sens où

Devadatta peut être un « coupeur » sans être lui-même coupé. »

Comme pour enfoncer le clou, Kumārila déclare que le Soi se révèle à travers la pensée ou la condition du « je » (*ahaṃbuddhi*, *ahaṃpratyaya*). C'est dire que le sentiment d'être « je » est l'indice du Soi réel :

« Dans l'expression « je connais », l'idée de « je » renvoie à un sujet connaissant, celui-ci pouvant être soit une représentation, soit l'âme (*pumān*) comme support de cette représentation. »²⁹

Il attaque les thèses du Sāṃkhya qui refusent toute conscience aux éléments corporels composés, y compris au mental (*manas*) qui pense « moi », et surtout les thèses bouddhistes du caractère transitoire des agrégats qui, selon lui, reviennent à nier la possibilité d'un sujet conscient continu dans le temps qui se souvienne d'une connaissance antérieure quand il reconnaît plus tard un objet de même type. Pour lui, il existe une « conscience actuelle du fait d'avoir connu dans le passé », ce qui permet d'expliquer la mémoire et la re-cognition. Kumārila cherche à concilier ainsi la part immobile de la conscience, le Soi, et la part participative au monde, refusant de réduire comme le font les bouddhistes la conscience à une

²⁹ *Ślokaṃvārtikā*, XVIII 110, cité dans Michel Hulin, op. cit. p. 109.

simple série psychique individuelle qui s'écoule dans l'existence en devenir. Mais en polémiquant ainsi, il fait montre d'une incompréhension de la série psychique individuelle des bouddhistes, laquelle n'est pas réductible à la succession d'instantanés de connaissance momentanés sans rapport les uns aux autres, mais bien au contraire liée par la conditionnalité formée par le *karman*, la mémoire, les intentions et ainsi de suite, bref, constituant un flux individuel non confondu avec d'autres séries individuelles. Le bouddhisme récuse en effet la réalité de l'existence d'un « moi » mais non le fait que la croyance en ce « moi » (*satkāyadr̥ṣṭi*) alimente un devenir individuel tant qu'elle est présente.

Pour résumer sa position à l'égard du Soi, ce dernier est signalé par la condition du « je » quand celui-ci s'impose naturellement dans l'idée « je connais, je pense ». Mais ce « je connais » ne suppose pas la même attitude que lorsque je dis « je mange » ou « je marche », qui implique le corps. Dans le premier cas, « je » renvoie à un Soi atemporel et dans le second, il s'identifie à tort à des expériences de type corporel :

« Ceux qui connaissent cette différence n'appliquent plus à leur corps l'idée de « je ». Mais la représentation « je pense », elle, ne disparaît pas pour autant. »³⁰

En d'autres termes, c'est sans moi égotique (*nir ahaṃkāra*) que l'on devrait appréhender ce « je » indice du Soi individuel.

Kumārila est l'un des représentants les plus caractéristiques des brahmanes réagissant aux thèses bouddhiques, jaïns et sāmkhya infiltrées dans le brahmanisme lui-même. S'il ne peut faire table rase du *karman* à valeur morale et des renaissances acceptées depuis longtemps par les brahmanes, il cherche à toute force à replacer ces idées dans le contexte des *Veda* et de leurs injonctions rituelles en faisant largement usage d'arguments linguistiques liés à la nature sacrée du sanskrit. Par ce truchement, il replace l'acte rituel au centre de son dispositif, puisque celui-ci, en produisant un résultat « inédit » (*apūrva*) et miraculeux, rapproche l'adepte de la libération du Soi.

Le karman dans l'Advaitavedānta

Il nous reste, avant de nous tourner vers les derniers développements du *karman* dans le bouddhisme indien, à aborder son rôle dans la philosophie brahmanique du Vedānta non

³⁰ *Ślokaṃvārtikā*, XVIII 133, cité dans Michel Hulin, op. cit. p. 126.

dualiste. Son initiateur, Śaṅkara (VIII^e siècle), est un brahmane des plus orthodoxes, fidèle à l'herméneutique mīmāṃsā dont il se réclame. Il n'a pas vocation d'être philosophe, mais son enseignement, dénommé Mīmāṃsā seconde (Uttaramīmāṃsā) et plus connu sous le nom d'Advaita Vedānta, deviendra si célèbre qu'il formera l'une des bases de l'hindouisme et la seule doctrine hindoue vulgarisée en Occident. En bon mīmāṃsa, il s'appuie sur les *Veda* dont il reconnaît la pleine et entière autorité, mais en s'attachant exclusivement à interpréter les *Upaniṣad* qui constituent précisément « la fin des *Veda* », en sanskrit Vedānta. Il souligne l'importance de connaître le Soi qui se trouve en chacun en faisant remarquer que la plupart du temps, ce Soi est affublé de notions erronées, comme son identité au corps ou au mental actif. En vérité, le Soi est identique au *Brahman* absolu, lequel est le Soi suprême (*paramātmā*), le Tout infini qui est à la fois Être, Esprit et infinitude. Cette non-dualité de l'*ātman-brahman* est ce dont parlent les *Upaniṣad* dans des formules comme « Tu es cela » (*Tat tvam asi*) ou « Je suis Brahman » (*Ahaṃ brahmāsmi*). Ainsi l'univers et la vie des êtres sont illusion (*māyā*), étant le domaine de la pluralité et des heurs et malheurs créé par l'ignorance (*avidyā*). Rien dans notre expérience quotidienne ne permet de comprendre ce Soi qui n'est jamais comme on se l'imagine (*neti neti*, « pas ainsi, pas ainsi »). Il y a donc deux plans, celui du relatif ou de l'illusion trompeuse, domaine de l'errance et des réincarnations plus ou moins douloureuses, et la Réalité ultime, la seule à être, le *Brahman*, identique au Soi. L'illusion du monde n'est pas son inexistence — car pour Śaṅkara, le monde existe bien en tant qu'il est fondé en l'*Ātman-Brahman* absolu — mais sa perception sous le couvert d'une surimposition (*adhyāsa*) qui nous fait prendre une chose pour une autre par association d'idée liée à un souvenir. Cette surimposition qui fait prendre à tort l'apparence multiple pour le réel n'est autre que l'ignorance qui identifie le Soi au corps, aux sensations ou aux opérations mentales et fausse la perception des objets :

« — Que nomme-t-on surimposition ?

— C'est le fait que telle chose déjà vue apparaît [à la conscience] dans telle autre chose sous forme de souvenir.[...]

C'est ce que le sens commun exprime en disant que la nacre apparaît comme de l'argent, que la lune quoique étant unique paraît double. [...]

C'est cette surimposition réciproque du Soi et du non-Soi, dénommée non-savoir, que présupposent toutes les activités pratiques développées par les moyens et objets de connaissance. [...]

Quand il pense « Je suis muet, borgne, impuissant, sourd, aveugle », [l'homme surimpose] des qualités des sens [au Soi] ; de même pour des propriétés du sens interne que sont le

désir, la volition, l'hésitation, la décision, etc. [...] Telle est cette surimposition originelle, sans commencement ni fin, qui a forme de pensée erronée, provoque les états d'agent et de patient [qui subit les effets de ses actes mentaux, linguistiques et corporels] et tombe sous la perception immédiate de chacun. »³¹

Telle est donc l'ignorance à l'origine du *karman* conditionnant qui intervient ici sous un triple mode : le *saṃcitakarman*, les germes déjà accumulés par les actes passés mais qui n'ont pas encore germé, potentiel non actualisé pour le moment ; l'*agāmikarman*, le *karman* à venir que l'on accumule maintenant si l'on poursuit un mode de vie illusionné ; et le *prārabdhakarman*, le *karman* déjà accumulé et qui porte actuellement ses fruits dans cette vie. L'Advaita Vedānta fait intervenir le potentiel karmique hérité du passé, dénommé *saṃskāra* sous sa forme dynamique et *vāsanā*, « imprégnation » ou « parfumage » sous sa forme latente et passive.

Comment parvenir à l'unique réalité ? Par la connaissance du Soi obtenue en le débarrassant de toutes les surimpositions qui voilent sa vraie nature, c'est-à-dire son identité avec le *Brahman*. Pour ce faire, Śaṅkara propose une voie qui passe par le renoncement à toute forme de vie et d'activité conventionnelle — renoncement qui signifie abandon des obligations sociales et des rites qui ne font que prolonger l'illusion mondaine et adoption d'une vie monastique rigoureuse. Mais cette voie est réservée à l'élite de ceux qui peuvent lire les *Veda*, essentiellement des brahmanes parvenus au quatrième *āśrama*, le stade du *saṃnyāsīn*. Et c'est en pénétrant le sens de formules-clés se trouvant dans les neuf *Upaniṣad* les plus anciennes que le méditant accède à une connaissance non-discursive de la non-dualité, par delà les raisonnements et les opinions. Cette pratique méditative dégage l'esprit de l'ignorance et ouvre l'accès au *Brahman* qui est réalité vraie, connaissance et infinitude (*Satyam jñānamantam brahma*).

Quel est le statut de l'acte à l'égard de la délivrance ? Tout acte karmique, ordinaire, vertueux ou non, mais aussi rituel (selon les injonctions védiques) engendre une rétribution ici ou dans les vies suivantes. Or, ce qui entrave la libération, ce sont les résidus des actes qui produisent les conditions d'existence mondaine et le corps — étant entendu que si le délivré vivant a encore pour un temps un corps résiduel fruit du *karman* passé et actuel, il atteindra au final une « délivrance sans corps » (*videhamukti*). L'intuition du Soi détruit ainsi la force latente du

³¹ *Brahmasūtrabhāṣya*, introduction, cité dans *Śaṅkara, la quête de l'être*, trad. Michel Angot, Paris, Seuil, points sagesses, 2009, p. 30-31.

saṃcitakarman déjà accumulé mais non mûri, le renoncement empêche toute production d'*āgāmiakarman*, mais le *prārabdhakarman* en cours de maturation doit être supporté par le libéré vivant jusqu'à son épuisement naturel, moment où il atteindra la libération sans corps. L'acte confine toujours à l'impermanence, or la libération est permanente. En outre, nous dit Śaṅkara, la délivrance n'est pas le fruit d'un mouvement vers l'absolu mais la reconnaissance d'un absolu partout présent. Ce n'est donc pas un but à atteindre au moyen d'actes.

Pour la délivrance, c'est la connaissance qui importe seule et non les actes ou la combinaison des actes et de la connaissance comme le préconisent d'autres brahmanes soucieux de maintenir l'aspect rituel des *Veda*.

Śaṅkara en son temps étonna et choqua par sa radicalité. Il fut implacable avec ses adversaires brahmanes — que ceux-ci se réclament du Sāṃkhya, du Nyāya ou même de la Mīmāṃsā ritualiste — et surtout bouddhistes.

Or il est probable qu'il a emprunté certaines de ses idées au bouddhisme, comme Gauḍapāda (VII^e s.), le maître de son maître, l'avait déjà fait pour les incorporer au brahmanisme. Sa manière d'envisager l'ignorance, le rôle joué par la surimposition dans l'illusion du monde relatif, un absolu qui sous-tend le relatif et le subsume, la prééminence accordée à la connaissance libératrice sur l'action aliénante sont autant d'éléments qui l'ont fait accuser d'être un « crypto-bouddhiste ». Plus sérieusement, Śaṅkara, même s'il a pu puiser certains éléments dans le bouddhisme, était avant tout soucieux d'orthodoxie brahmanique, et il réussit le tour de force d'imposer cette vision là tout en l'ayant enrichie d'éléments bouddhisants. C'est peut-être ce qui explique son zèle à combattre farouchement ses adversaires bouddhistes, notamment le Yogācāra et ses vues idéalistes.

Le karman à son apogée dans l'école bouddhiste du Yogācāra

Nous terminerons ce long tour d'horizon du *karman* en Inde en revenant au bouddhisme, que nous avons laissé dans ses premiers états. Concernant le *karman*, la problématique qui s'est imposée dans les *abhidharma* des écoles anciennes après le *parinirvāṇa* du Bouddha était la suivante : comment concilier la discontinuité propre à des phénomènes conditionnés impermanents et momentanés comme les instants de conscience et la continuité du *karman* telle que son fruit puisse être goûté en un temps différé dans la même série psychique ? C'est la formulation audacieuse de l'école Yogācāra ou Vijñānavāda. Comment cela ? Un ouvrage tel que le *Karmasiddhiprakaraṇa*, « La discussion sur les preuves du *karman* » de

Vasubandhu³² nous éclaire grandement à ce sujet. Ce texte remarquable comprend trois parties et se lit comme une histoire récapitulatrice des thèses sur le *karman* élaborées dans le bouddhisme jusqu’alors. Dans la première partie, Vasubandhu rappelle la nature psychique de tout *karman*, que celui-ci participe du corps, de la parole ou de l’esprit, puis il passe en revue les hypothèses de plusieurs écoles anciennes qui ont tenté une explication des mécanismes du *karman* et montre leurs contradictions. Cette partie reprend les principaux arguments qu’il a déjà avancé dans *l’Abhidharmakośabhāṣya* (chapitre IV) contre certaines argumentations complexes des Pudgalavādin et des Sarvāstivādin que nous n’évoquerons pas ici. Plus importante pour nous est la seconde partie consacrée à une discussion sur la nature de l’énergie karmique qui est transmise entre le moment de l’acte lui-même et le temps de la maturation, moment où le fruit final de l’acte initial se manifeste. Les Sarvāstivādin avancent l’idée que le *karman* existe dans les trois temps : si l’acte passé n’existait pas au présent, disent-ils, il ne saurait produire son effet qui correspond à son « moment d’efficience ». Après cette phase, l’acte perdure, mais a perdu toute efficience et ne peut répéter son effet. Autrement dit, l’acte une fois accompli reste latent et devient efficient juste au moment de sa fructification, puis retombe dans un état amorphe et inefficent tout en perdurant par la suite. Pour soutenir leur thèse, ils citent un passage canonique du *Divyādana* :

« Même après des centaines de périodes cosmiques,
 Les *karman* ne périssent pas :
 Quand [les conditions] s’assemblent et quand vient leur temps,
 Leurs fruits mûrissent chez les êtres vivants. »

Vasubandhu rétorque que « Les *karman* ne périssent pas » signifie simplement que les *karman* ne sont pas sans conséquences, comme le montrent les deux dernières stances citées, et non pas que les *karman* s’étirent dans le temps jusqu’à accompagner leur effet et même lui survivre. Si tel était le cas, il ne voit aucune raison pour que l’acte qui n’est pas détruit lors de sa fructification ne puisse pas reproduire pas plusieurs fois son effet. Un interlocuteur intervient pour proposer une autre alternative : entre l’acte lui-même une fois accompli et l’apparition de son fruit, il faut un phénomène intermédiaire qui assure la transition. Ce phénomène serait un *saṃskāra* d’un type particulier, un facteur de composition qui n’est associé ni à la matière ni à l’esprit (*rūpacittaviprayuktasaṃskāra*). Les Mahāsaṅghika appellent ce phénomène « accumulation » (*upacaya*) et le décrivent comme un phénomène

³² Voir Vasubandhu, *Cinq traités sur l’esprit seulement*, Paris, Fayard, 2008, p. 91-141.

neutre, sans objet, distinct de l'acte qui l'a produit et qui n'est pas une pensée. Subconscient, ce phénomène évolue et s'accroît de lui-même. Par exemple, « la vertu s'accroît pour la simple raison qu'elle a été entreprise ». Indépendant de la conscience, ce facteur peut fructifier même après une interruption de la série psychique. Les Pudgalavādin de l'école Saṃmitīya considèrent quant à eux que l'acte une fois accompli périt aussitôt, mais que son fruit existe néanmoins et évoquent l'existence d'un phénomène intermédiaire de même ordre dénommé « persistance » (*avipraṇāśa*), comparé à un billet à ordre :

« De même que la feuille où s'inscrivent les dettes est épuisée lorsque l'argent a été rendu au prêteur et n'est plus capable de faire rendre l'argent à nouveau, de même quand elle a assuré la rétribution, l'*avipraṇāśa*, qu'elle existe ou non, ne peut, telle une créance épuisée, exposer à une nouvelle rétribution³³ »

Et le contradicteur de conclure :

« Si cet autre type de phénomène n'est pas engendré dans la série psychique, comment un acte mental révolu pourra-t-il manifester son effet plus tard, dès lors qu'est déjà né un état d'esprit distinct ? Il faudra sans aucun doute admettre ce type de phénomène. »

Mais pour Vasubandhu ni l'« accumulation » des Mahāsaṅghika ni la « persistance » des Saṃmitīya ne permettent d'expliquer le phénomène de la mémoire qui lui aussi pose le problème de la continuité au sein de la série psychique. Car, comme l'indique le commentaire de Sumatīśīla : « Ces [écoles] n'acceptant pas que ces types de phénomènes puissent être liés à autre chose que des objets vertueux [ou non vertueux], on ne peut affirmer qu'ils engendrent la mémoire. » Il ne s'agit, pour notre auteur, que de constructions imaginaires inutiles qui compliquent les choses sans les éclaircir. Il rappelle à cette occasion que seule la force de l'intention vertueuse ou non-vertueuse qui préside à l'acte détermine la nature de la rétribution à venir. Il est donc absurde de faire intervenir un phénomène intermédiaire hétérogène : c'est bel et bien cette force intentionnelle qui doit se propager dans la série psychique jusqu'à produire le résultat du *karman*. Dans le cas d'un acte corporel ou verbal, ce n'est pas le geste physique ou le son qui est vertueux ou non vertueux mais bien l'intention mentale qui le sous-tend. Aussi, quand un contradicteur sarvāstivādin avance l'hypothèse que

³³ *Ibid.*, p. 132.

c'est la série psychique imprégnée par les actes du corps ou de la parole qui induit le résultat, Vasubandhu utilise l'argument précédent et pose cette question :

« Si, l'acte terminé, c'était la série psychique imprégnée par l'acte qui produisait son fruit à un moment ultérieur, comment un acte antérieur pourrait-il encore produire son fruit dans la période qui suit les deux absorptions d'égalité dénuées de pensée ou les états sans représentations mentales où la série psychique se trouve interrompue³⁴ ? »

C'est en effet le cœur du problème : les *sūtra/sutta* des canons anciens et les écoles anciennes parlent d'états où la série psychique s'interrompt, comme les *samāpatti* de la cime de l'existence et de la cessation : s'il y a réelle interruption de la série, comment donc se transmet l'influx karmique et comment se peut-il que le résultat d'un *karman* produit avant la « coupure » se manifeste après celle-ci, lorsque la conscience mentale réapparaît ? Même question pour la mémoire.

Un interlocuteur sautrāntika avance pour la première fois l'idée de semences karmiques (*bīja*) mais hésite d'abord à leur attribuer un support physique (l'agrégat des formes) ou bien psychique. Insensiblement, le débat s'oriente vers l'acceptation de ces semences et vers la question de leur support en cas d'interruption de la série. L'adepte sautrāntika finit par admettre que même les états d'absorption d'égalité ne peuvent être totalement dénués de conscience. Il s'agirait, dit-il en citant Vasumitra, d'un courant de conscience mentale très subtil et sans objet qui persisterait dans ces états. Par une succession d'arguments pointus tirés des *sūtra*, Vasubandhu démontre qu'il ne peut s'agir en aucun cas d'une conscience mentale, même subtile. Tout d'abord, dit-il, selon le Bouddha, une conscience mentale s'appuie nécessairement sur la faculté mentale et sur la présence d'un phénomène mental à appréhender. Or, dans le cas de l'absorption d'égalité, cette triade ne se réunit pas ou bien si elle se produit, nul contact entre ces éléments ne permet sa manifestation. Son interlocuteur tente d'expliquer que lors de l'absorption, la triade se réunit mais n'a pas le pouvoir d'engendrer sensations et représentations mentales du fait que dans cette absorption cessent la pensée et les facteurs mentaux associés. D'où la conscience mentale très subtile évoquée par lui. Et Vasubandhu de demander alors si cette conscience mentale subtile est de nature

³⁴ Les deux états d'absorption d'égalité où cessent sensations et représentations mentales sont le *samāpatti* de la cime de l'existence et le *samāpatti* de cessation (*nirodhasamāpatti*) ; les états sans représentations mentales sont des états divins particuliers du Sans Forme et aussi les états d'évanouissement et de sommeil profond, quand les six consciences sont inactivées et donc absentes.

vertueuse, non-vertueuse ou indéterminée. De deux choses l'une : soit elle est une conscience de rétribution indéterminée, et dans ce cas, elle ne pourra pas être immédiatement suivie d'une pensée du monde du Désir à la sortie de l'absorption pour la simple raison que huit stades méditatifs successifs l'en séparent (les quatre *dhyāna* du monde de la Forme pure et les quatre *samāpatti* du Sans Forme) — ce qui contredit les faits puisque l'on constate qu'une telle pensée peut émerger quand le *samāpatti* prend fin — soit cette conscience mentale très subtile n'est pas une conscience de rétribution, et alors elle devra être produite par une technique ou par une attitude spécifique, ce qui est impossible puisque dans l'absorption en question il n'y a aucun contact avec ce type d'objets. Enfin, l'absorption d'égalité étant elle-même un état vertueux, elle ne pourrait reposer sur une conscience mentale subtile de type indéterminé — condition pourtant nécessaire pour qu'elle véhicule des semences issues les unes d'actes antérieurs vertueux, les autres d'actes non vertueux. À bout d'arguments, son interlocuteur imaginaire laisse alors à Vasubandhu le soin d'énoncer la solution.

La troisième partie de l'œuvre commence donc avec l'exposé de la Vue yogācārin sur le *karman* : on apprend que même les états d'absorption d'égalité où cessent sensations et représentations mentales sont pourvus, comme certains Sautrāntika en ont eu l'intuition, d'une conscience de maturation (*vipākavijñāna*) dotée de toutes les semences (*sarvabījaka*) laquelle ne connaît pas d'interruption de naissances en naissances, est capable de déployer différents aspects selon les conditions de maturation, et s'abolit seulement lors de l'entrée en *nirvāṇa*. Et Vasubandhu d'expliquer que si l'on dit ces états d'absorption privés d'esprit, c'est en faisant référence aux six types de consciences actives (les cinq consciences des sens et la conscience mentale), ces consciences étant réduites à l'état de semences désactivées et véhiculées par la conscience de maturation durant ces états :

« L'esprit a ainsi deux aspects : le premier, qui accumule les semences, et le second, diversifié en raison de ses objets référents, de ses aspects et de ses modalités³⁵. Comme ce second aspect de l'esprit manque [dans les absorptions égalisatrices], on dit de ces états qu'ils sont dépourvus d'esprit comme on dirait d'une chaise qui n'a plus qu'un seul pied qu'elle n'a pas de pieds pour la simple raison que les autres font défaut. »³⁶

³⁵ C'est-à-dire les six consciences dites d'engagement auxquelles s'ajoute le mental passionné (*kliṣṭa-manas*) ou septième conscience.

³⁶ *Cinq Traités*, op. cit. p. 130.

Ainsi s'explique la reprise d'activité des six consciences après l'interruption du *samāpatti* : quand celui-ci s'affaiblit, les semences contenues dans la conscience de maturation se réactivent, et la conscience mentale étant réapparue la première, les autres consciences peuvent alors se manifester au gré des conditions qui se présentent alors. C'est donc ainsi que le *karman* est lui-même transmis en dépit des interruptions psychiques :

« L'état [d'absorption] qui désactive les semences s'estompe graduellement, à l'instar de l'eau bouillante qui s'évapore ou d'une flèche dont la vitesse de propulsion décline. Ainsi, la force de projection [maintenant l'absorption égalisatrice] étant complètement épuisée au moment de la sortie, la conscience de maturation subit à chaque instant des transformations spéciales qui, conjointes à la réactivation des semences, produisent d'abord la conscience mentale et par la suite d'autres [conscienc] au gré des circonstances. La conscience de maturation, dont l'existence se confond avec la diversité des semences, est alors influencée par les autres phénomènes vertueux et non vertueux qui surgissent conjointement aux autres types de consciences par le biais du développement de leurs semences. Selon la force produite par ces transformations de la série psychique, les imprégnations retrouvent leur activité, de sorte que leurs conséquences désirables ou indésirables vont pouvoir s'actualiser de nouveau. »

Et Vasubandhu de citer pour la première fois le Bouddha dans un *sūtra* du Mahāyāna, le *Sūtra du Dévoilement du sens profond* (*Sandhinirmocanasūtra*) où il déclare ne pas avoir révélé à tous l'existence de cette conscience de maturation de crainte qu'on la prenne pour un « soi » :

« Profonde et subtile, la conscience appropriatrice
S'écoule tel un fleuve, porteuse de toutes les semences.
Comme il ne sied pas de l'imaginer comme un « soi »,
Je ne l'ai pas enseignée aux êtres puérils³⁷. »

Cette conscience est dite appropriatrice parce qu'elle opère la jonction entre deux vies et s'approprie le nouveau corps formé lors de la renaissance. Ce n'est qu'à ce point du texte que Vasubandhu nomme cette conscience « conscience base universelle » (*ālayavijñāna*), terme

³⁷ *Sandhinirmocanasūtra*, stance clôturant le chapitre V. Cf : *Le Sūtra du dévoilement du sens profond*, Paris, Fayard, 2006.

qui n'apparaît que dans l'école Yogācāra. Ce nom signifie qu'elle sert de support à toutes les semences. Elle est par là même conscience de maturation des *karman* passés. Toute la démonstration des deux premières parties du texte visait ainsi à établir la nécessité de cette conscience fondamentale : elle seule peut expliquer l'appropriation constante du corps du vivant d'un être — les six autres consciences en étant incapables du fait de leur intermittence ; elle seule peut jouer le rôle d'un lieu où sont tapies les passions en tant que tendances latentes (*anuśaya*) avant leur élimination dans l'état d'arhat ; elle seule enfin permet de comprendre pourquoi des dieux du monde Sans Forme sont encore dotés d'une série psychique vertueuse, non vertueuse ou neutre qui finit par les faire rechuter dans d'autres destinées moins éthérées ; en outre, nous dit Vasubandhu, les bouddhistes cinghalais (*Tāmrāparanīya*) et les Mahāsaṅghika ont eu eux aussi recours à une notion comparable bien que moins aboutie, respectivement la « conscience membre de l'existence (*bhavāṅgacitta*) et la « conscience-racine » (*mūlavijñāna*). Cette conscience fondamentale ne peut qu'être neutre puisqu'elle est le support de toutes sortes de semences, vertueuses ou non, et surtout, ses objets et ses aspects sont imprécis ou indiscernables — en d'autres termes, elle est subconsciente.

Après avoir précisé que l'*ālayavijñāna*, bien que dite « porteuse des semences », se confond avec celles-ci, évitant ainsi qu'on la réifie en une entité-réceptacle distincte de son contenu, l'auteur fait intervenir un opposant brahmane partisan d'un « Soi » immuable servant de support aux autres consciences. En réfutant au passage ce « Soi » paradoxal qui serait à la fois éternel et immuable et engagé dans des transformations, Vasubandhu cherche surtout à montrer que l'*ālayavijñāna* ne saurait être assimilé à ce « Soi » des non-bouddhistes. De fait, son contenu de semences variant sans cesse, l'*ālayavijñāna* est comparé à un fleuve qui s'écoule continuellement bien que son eau ne soit jamais la même. Elle est donc bien impermanente bien que formant un flux continu.

Sa conclusion est la suivante : puisque seule l'intention mentale (*cetanā*) présidant à tout acte produit l'effet de l'acte et non point les actes apparents du corps ou de la parole, c'est donc l'esprit seul qui crée le *karman*. « L'acte est l'activité volitionnelle du mental de celui qui agit » dit-il, et s'il existe bien des actes du corps et de la parole, ils sont purement métaphoriques car ce n'est ni le corps ni la parole qui agissent mais l'intention qui agit par leur *medium*. Enfin, les actes purement fonctionnels et mécaniques des organes ne sont pas des *karman*.

Ainsi, en partant des actes dans leur aspect apparent, le *Karmasiddhiprakaraṇa* remonte à leur source, l'intention, et démontre comment, en dépit des ruptures de continuité de la série psychique active, la rétribution karmique peut se dérouler au moyen de semences véhiculées dans la série continue de l'*ālayavijñāna*. L'idée des semences karmiques (*bīja*) est donc au centre du dispositif karmique. Mais comment se forment-elles et quelle est leur nature ? Elles naissent de l'acte motivé et véhiculent l'énergie propre à l'intention initiale dans la série psychique qui s'écoule. Ce sont des phénomènes conditionnés transitoires qui se reproduisent à l'identique et en série jusqu'au moment de leur maturation. Mais il faut surtout comprendre que les semences ne sont autres que ce que l'on dénomme *saṃskāra*, les forces opérantes du *karman* ou facteurs de composition. L'*ālayavijñāna* étant la somme des semences, cette conscience fondamentale *est* de fait l'ensemble des *saṃskāra* individuels. En elle, tout est semence, si bien que toutes les autres consciences, quand elles sont inactives (dans les deux *samāpatti* sans sensations ni représentations mentales, lors du sommeil profond ou dans l'évanouissement), s'y trouvent à l'état potentiel sous forme de semences. En d'autres termes, toute potentialité d'existence, c'est-à-dire tout ce qui peut être perçu, la notion de sujet comme celle d'objets, tout cela est l'expression du mûrissement de semences au sein de la conscience fondamentale de l'individu. *La Trentaine (Triṃśikakārikā)* exprime cela dans ses deux premiers quatrains :

1. Les métaphores du « soi » et des « phénomènes »

Qui se prêtent à toute une variété d'usages

Sont le fait des métamorphoses de la conscience ;

Il y a trois types de métamorphoses :

2. La maturation, la « pensée fixée sur le moi »

Et la perception des objets des sens.

La première, « la conscience base universelle »

Est la maturation pourvue de toutes les semences.³⁸

Autrement dit, ce que l'on nomme le « soi » individuel (*pudgalātman*) et le « soi » des choses (*dharmātman*), c'est-à-dire la croyance dans l'existence réelle et substantielle de la personne et des choses du monde extérieur, sont en réalité des métaphores ou des désignations des diverses transformations de la conscience (sk. *vijñānapariṇāma*). C'est l'aboutissement

³⁸ Cf. *Cinq Traités*, op. cit. p. 193.

logique de toute cette réflexion sur le *karman* : tout n'est en définitive que perception (*viññaptimātra*), rien que conscience (*cittamātra*) ou si l'on préfère, le monde et les êtres vivants ne sont que le jeu de la perpétuelle alternance des *saṃskāra*, « les forces opérantes du *karman* » et des *saṃskṛta*, les « phénomènes conditionnés » ou « composés » produits par la maturation des *saṃskāra*. Le mécanisme de la chaîne karmique est précis dans ses étapes : tout d'abord, la perception (*viññapti*) d'une situation — résultat de la maturation de semences karmiques déposées antérieurement — produit chez l'être animé une sensation (*vedanā*) qui engendre chez lui une réaction égocentrée³⁹ : il apparaît une intention mentale (*cetanā*) qui motive l'acte (en fait une réaction à la situation) et produit une empreinte karmique ou « parfumage » (*vāsanā*) dans sa série psychique. Cette empreinte ou imprégnation se comporte comme une semence (*bīja*) qui se reproduit à l'identique de proche en proche, éventuellement renforcée par d'autres imprégnations de même nature et véhiculée par l'*ālayaviññāna* tant que les conditions ne sont pas réunies pour sa maturation. Cette semence est une force opérante du *karman* (*saṃskāra*) qui produit son effet quand elle a mûri (*vipāka*, litt. cuisson) sous l'aspect de nouveaux phénomènes conditionnés (*saṃskṛta*) qui vont être perçus sous forme d'objets des sens, et ainsi de suite. Quand mûrit une semence dans la conscience fondamentale, elle se scinde en deux aspects pour manifester à la fois l'aspect objet appréhensible et l'aspect sujet qui s'en saisit, c'est-à-dire la dualité de l'objet des sens et de la conscience sensorielle qui l'appréhende. C'est exactement comme dans un rêve où bien que l'on ait conscience d'être le soi-disant sujet qui rêve et interagit avec la scène et les objets oniriques, il n'y a en réalité qu'un jeu d'images mentales produites par des semences suscitant la manifestation de la conscience mentale et de ses objets, sans extériorité aucune.

À l'origine du *karman*, il y a toujours la croyance au moi, laquelle est produite par « la pensée fixée sur le moi » — ici le mental passionné (*kliṣṭamanas*), une septième conscience⁴⁰ qui consiste en un mental tourné vers l'*ālayaviññāna* et qui s'agrippe à sa continuité pour construire le sentiment d'un « moi » permanent. Telle est la seconde métamorphose de l'esprit dont parle le second quatrain. Ce mental passionné, toujours épaulé par les facteurs mentaux de la vue du soi, de la confusion du soi, de l'orgueil et du narcissisme, entretient cette croyance par une cogitation incessante qui a pour but de reconstruire le soi à chaque instant, à la manière dont on remonterait inlassablement les murs d'une maison de sable sans cesse en

³⁹ sous l'influence du mental passionné, *kliṣṭamanas*, voir plus loin sa définition.

⁴⁰ L'*ālayaviññāna* étant désignée comme la huitième conscience.

train de s'effriter. Quant aux six consciences — les cinq consciences des sens et la conscience mentale qui les accompagne toujours — elles se développent et s'activent à partir de leurs propres semences karmiques quand celles-ci mûrissent au gré des conditions produites par d'autres semences. C'est la troisième métamorphose de l'esprit dont parle le texte. Quand la conscience mentale fait la synthèse des impressions produites par le contact des consciences des sens avec leurs « objets », elle la fait sous l'influence de l'ignorance et du mental passionné, et il en résulte une vision dualiste et illusionnée de l'existence où le monde paraît extérieur à celui qui l'observe. Or c'est précisément la réaction égotique que l'on développe face aux situations ainsi produites qui induit les intentions mentales (*cetanā*) à l'origine de nouveaux *karman*. La boucle est bouclée, et le *saṃsāra* apparaît bel et bien comme un cercle vicieux où l'esprit est la victime constante d'une auto-illusion entretenue par l'ignorance de la réalité.

Dans le Yogācāra, il n'y a donc plus de réalité extérieure à la série psychique qui tient. Qu'il s'agisse du psychisme des êtres (les quatre agrégats dits « nominaux »), du corps qu'ils revêtent (l'agrégat des formes), ou de l'environnement dans lequel ils évoluent (la destinée), tout est le produit de semences contenues dans leur *ālayavijñāna* qui, a-t-on besoin de le préciser, est purement individuel et non collectif⁴¹. Chacun produit ainsi les conditions de son propre *saṃsāra*. C'est pourquoi on a parlé d'idéalisme bouddhique à propos du Yogācāra. Mais comme nous venons de le voir, cet idéalisme n'est que la conclusion d'une réflexion approfondie sur les mécanismes du *karman* et de sa rétribution et ne fait que montrer l'illusion de la dualité sujet-objet chez les êtres égarés. Il ne confine pas au solipsisme car si chaque être constitue bien une série psychique singulière, il peut partager avec d'autres êtres des perceptions suffisamment voisines — liées à des maturations de *karman* très similaires — pour avoir l'impression de vivre dans un même monde. Ainsi, dans une même destinée, des êtres distincts peuvent s'influencer mutuellement et échanger au travers de leurs perceptions, comme l'affirme clairement la *Vingtaine* (*Viṃśikakārikā*) de Vasubandhu — même en l'absence d'un monde extérieur réellement existant. En fait, « l'idéalisme bouddhique » ne vaut que pour décrire la condition aliénée des êtres illusionnés. S'éveiller, c'est réaliser qu'il n'existe aucun objet référent à appréhender, ce qui fait tomber toute saisie dualiste. En accédant à la dimension du Réel (*dharmadhātu*), un bouddha se situe au-delà de toute

⁴¹ Il est « base universelle » parce qu'il recèle toutes les semences de l'univers perçu par l'être individuel. Rien à voir, donc, avec un quelconque « inconscient collectif » comme les Jungiens ont parfois voulu le croire.

représentation réaliste ou idéaliste puisque dans son omniscience, il contemple non-duellement l'interpénétration de tous les phénomènes sans pour autant les confondre entre eux, dans une vision sublimée de la co-production conditionnée.

Violemment attaqué par des brahmanes comme Śaṅkara (VIII^e s.), contesté par Candrakīrti (VII^e s.) et Śāntideva (VIII^e s.), deux grands maîtres du Mādhyamika prāsaṅgika indien, le modèle yogācārin sera néanmoins adopté par d'autres auteurs mādhyamika comme représentant le meilleur modèle pour décrire l'illusionnement des êtres et leur conditionnement karmique au niveau de la réalité superficielle. Tel sera le cas de Śāntirakṣita et de son disciple Kamālaśīla (VIII^e s.) qui l'exporteront au Tibet dans leur système Yogācāra Mādhyamika. Joint à la notion de nature de bouddha (*tathāgatagarbha*), le modèle sera également repris par nombre d'écoles mahayanistes en Chine (école Faxiang, Huayan) et au Japon. Enfin, une bonne partie des auteurs tantriques, indiens, tibétains mais aussi japonais (Shingon), adopteront le système des huit consciences et la vision yogācārin combinée au Mādhyamika. C'est dans le cadre du Vajrayāna tibétain que la conception du *karman* subira quelques retouches finales, sans toutefois bouleverser cette vision proposée par le Yogācāra.

Philippe CORNU

Petite bibliographie

Angot, Michel : *Śaṅkara, La quête de l'être*, Paris, Points sagesses, 2009.

Angot, Michel : *Paroles de brahmanes « On devient ce sur quoi on pose l'esprit »*, Paris, Seuil, 2010.

Ballanfat, Marc : *Introduction aux philosophies de l'Inde*, Paris, Ellipses, 2002.

Ballanfat, Marc : *Le vocabulaire des philosophies de l'Inde*, Paris, Ellipses, 2003.

Bronkhorst, Johannes : *Aux origines de la philosophie indienne*, Paris, Infolio, 2008.

Burnouf, Émile : *La Bhagavad-gīta ou Le chant du Bienheureux*, Paris-Nancy, 1861.

Cornu, Philippe : *Le Soûtra du dévoilement du sens profond*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2006.

Cornu, Philippe : *Vasubandhu, Cinq traités sur l'esprit seulement*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2008.

- Cornu, Philippe et Carré, Patrick : *Soûtra du diamant et autres soûtras de la Voie médiane*, Paris, Fayard, « Trésors du bouddhisme », 2001.
- Dasgupta, S. : *History of Indian Philosophy*, Cambridge, Cambridge University Press, 1922.
- Ferdinand Herold, A., *L'Upanishad du grand Aranyaka (Brihadâraṇyakopaniṣad)*, Paris, 1894.
- Hulin, Michel : *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, Panama, 2008.
- Kapani, Lakshmi : *La notion de Saṃskāra*, tome I, Paris, Diffusion de Boccard, 1992.
- Liliane Silburn (sous la direction de), *Aux sources du bouddhisme*, Paris, Fayard, 1997.
- Liliane Silburn, *Instant et cause, le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin, 1955.
- Loiseleur-Deslonchamps, M. A., *Les Lois de Manou*, dans *Les Livres sacrés de l'Orient*, Pauthier, Paris, 1833.
- Masson-Oursel, P. ; Willman-Grabowska, H. de ; Stern, P. : *L'Inde antique et la civilisation indienne*, Paris, 1933.
- Mazet, Françoise : *Patanjali, Yoga-sutras*, Paris, Albin Michel, 1991.
- Renou, Louis ; Filliozat, Jean : *L'Inde classique, Manuel d'études indiennes*, tome II, Paris, EFEO, 2000.
- Swami Shraddhananda Giri : *Sāṃkhyakārikā*, Editions du Trigramme, 1990.
- Tara Michaël : *Yoga*, Paris, Seuil, Points Sagesses, 1995.
- Vallée Poussin, Louis (de la) : *Abhidharmakośa*, tomes II et III, Paris et Louvain, 1923.
- Wijayaratna, Môhan : *La philosophie du Bouddha*, Paris, Lis, 2000.
- Zimmer, H. : *Les philosophies de l'Inde*, Paris, Payot, 1953.