

# REALITE ET MĀYĀ CHEZ ŚĀṄKARA

Une approche binaire de la connaissance

*Anoula Sifonios*

Ma grande gratitude va à  
Johan Vermeylen  
qui a soutenu, encouragé et permis  
la rédaction de cet ouvrage  
pour sa patience et son endurance !

### Abbreviations:

*Bṛh.-up.* : *Bṛhad-arāṇyaka Upaniṣad*

*Chān.-up.* : *Chāndogya Upaniṣad*

*ś.*: *śloka* (vers)

adj.: adjectif

adj. v.: adjectif verbal

sub.: substantif

f.: féminin

m.: masculin

nt.: neutre

### Orthographe :

Les majuscules n'existent pas en sanscrit, ce qui laisse une marge d'interprétation à l'auteur quant à leur utilisation. L'anglais a souvent généralisé l'usage des majuscules pour tous les concepts référant à une réalité 'supérieure', de même que les auteurs qui se reconnaissent personnellement dans les idées de l'advaita vedānta.

Il nous a donc aussi fallu créer une grille orthographique, en optant pour les usages suivants: une majuscule pour les titres des ouvrages de la *śruti* et de l'advaita vedānta, ainsi que pour tous les noms de déités, y compris le nom d'*Īśvara*, épithète référant à l'aspect personnel de l'absolu. En revanche, le concept du *brahman* apparaîtra avec une minuscule, puisqu'il s'agit d'une abstraction, d'un 'état'. Il faut noter qu'il sera question indifféremment aussi bien *de brahman* que *du brahman*, puisque ce dernier comporte les deux aspects personnel et impersonnel. Les noms des mouvements philosophiques indiens ont été considérés comme des substantifs, et seront également écrits avec une minuscule. Ils n'apparaîtront pas en italique, contrairement à tous les autres mots sanscrits. Enfin, afin d'éviter des confusions, les mots sanscrits ne seront pas accordés au pluriel. Précisons encore que l'orthographe choisie par les auteurs a été maintenue lors des citations, ce qui explique certaines disparités.

# INTRODUCTION

## 1. Religion et philosophie hindoues : la quête de la délivrance

L'hindouisme est un véritable monument de l'histoire des religions. En effet, loin d'être unitaire, il recouvre un immense éventail de mouvements religieux ou philosophiques, orthodoxes ou hétérodoxes, aux vues pratiques ou simplement spéculatives. Le terme vient de l'iranien 'hindu', issu du mot 'sindhu' qui désignait la région du fleuve Indus et par extension le Sindh<sup>1</sup> et ses habitants<sup>2</sup>. L'hindouisme proprement dit apparaît aux environs du 5<sup>e</sup> siècle, en prolongement de la religion védique. Tandis que les Occidentaux ont en général mis l'accent sur le manque de continuité existant au sein de la religion indienne dans son évolution, les Indiens, quant à eux, ont eu tendance à défendre le maintien d'une religion unique au cours du temps. Ces derniers usent d'ailleurs du terme *sanātana-dharma*, 'loi éternelle' pour désigner l'ensemble des orientations religieuses du sous-continent indien, du moins celles qui acceptent la révélation védique.

Les prémisses culturelles qui ont présidé à l'élaboration des philosophies de l'Inde sont fort différentes de celles qu'a connu l'Occident. On peut donc se demander si l'utilisation du terme d'origine grecque 'philosophie' est justifiée lorsque l'on parle d'un système de pensée indien tel que l'advaita vedānta. Dans son ouvrage *Indian and Western Philosophy*, Betty Heimann entreprend de répondre à cette question en comparant les termes grecs *philosophia*, *systema* et *theoria* par rapport aux termes sanskrits *anvīkṣikī* et *darśana*.

...The Greek term *philo-sophia* means literally "love of *sophia*", of human reason, measure, of judgement and discrimination. On the other hand, the Sanskrit term for philosophy is *anvīkṣikī*, the "survey of, literally the looking along (*anu*), all things," which means "along all existent facts". Thus contemplation of reality, not discrimination in a rational order, is the cardinal aim of Indian Philosophy (...) Our word "system" (*systema*) is literally "putting together", "composition", in a rational order. It was Aristotle (...) who invented the term *systema* or *sy-stasis* (...) The human mind,

---

<sup>1</sup> Province indienne de l'empire achéménide.

<sup>2</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, II. Band, Heidelberg 1992, p.730.

then, thinks "systematically", prescribes the order of research, the selection, disposition and composition of ideas. Conversely Plato (...) continues (...) to apply to his own principles the pregnant term *theoria*, meaning literally "intuitive view" or contemplation. The use of *theoria*, instead of the later *systema*, reveals Plato's general attitude, his humble openness towards the phenomena as objects of contemplation, but not of selective research.

Now precisely the same concept of "system" as Plato's was conceived by Indian Philosophy and has been preserved to the present day, the Sanskrit term for system being either *darśana* or *dr̥ṣṭi*, both derived from the root *dr̥ś-* to look, to contemplate, to be receptive - but in no degree implying any idea of regulating the facts of Nature.<sup>3</sup>

La philosophie hindoue est donc essentiellement contemplative, et peut être comparée à une sorte de *theoria* platonicienne. Pour L. Renou et J. Filliozat également, " l'appartenance réelle des *darśana* à la philosophie a été établie<sup>4</sup>. " Ils ajoutent cette précision : " Certains inclinent à admettre que les pensées indienne et occidentale sont irréductibles l'une à l'autre. En fait, il n'est pas rare qu'une explication paraisse convaincante à un philosophe indien et insuffisante à un Occidental ou réciproquement. Pourtant, les démarches sont les mêmes dans le monde indien et dans le monde occidental ; ce qui diffère ce sont les notions préétablies sur lesquelles se fondent les explications. "<sup>5</sup> L'enjeu par conséquent est de bien saisir les spécificités de l'approche hindoue par rapport à ce que nous avons l'habitude d'appeler 'philosophie'.

Le premier point à souligner est l'arrière-fond religieux sur lequel viennent se greffer divers systèmes de pensée puisque ces derniers puisent au même ensemble de notions culturelles. Michel Hulin a mis en relief sept divergences majeures qui opposent les conceptions occidentales aux convictions indiennes, facteurs de fascination ou de répulsion selon la propension de l'individu à défendre les valeurs dont il est l'héritier<sup>6</sup>. 1) A commencer par l'idée de la valeur de la personne humaine, défendue en Occident et pilier d'une éthique à visée universaliste. Chacun est unique et irremplaçable quels que soient ses biens ou sa position dans la hiérarchie sociale. En revanche, l'individu indien n'est qu'un "noeud de relations" ; il

---

<sup>3</sup> Betty Heimann, *Indian and Western Philosophy*, p. 27-28, Londres 1939.

<sup>4</sup> L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome 2, Paris 1985, p. 5.

<sup>5</sup> Ibidem.

<sup>6</sup> Michel Hulin, *L'Inde libératrice*, Strasbourg 1996, p. 20 sq.

n'existe qu'à travers le cadre de la famille, du clan ou de caste. Il n'a pas de personnalité à cultiver et d'ailleurs, le groupe ne se soucie pas de sa singularité. Loin d'être porteur de valeur, le moi est associé à l'illusion métaphysique et partant, à la souffrance ; l'Inde l'assimile à la déformation d'une essence consciente transpersonnelle. 2) L'Occident s'étonne de l'acceptation de la pluralité des valeurs de l'Inde. Non seulement toute activité est rapportée traditionnellement aux quatre "buts de l'homme" (*kāma*, le plaisir ; *artha*, extension symbolique de soi, pouvoir, renommée ; *dharma*, devoirs qui régulent la vie en groupe et enfin *mokṣa*, la délivrance finale) mais la légitimité même des actes varie selon l'appartenance ou l'âge. Le *kṣatriya* pourra consommer de la viande et s'adonner à la guerre, choses totalement proscrites pour le brahmane. 3) La croyance en la transmigration des âmes (*saṁsāra*), tributaire du respect du *dharma*, a imbibé la conscience religieuse indienne et cela n'est pas sans conséquences sur la *Weltanschauung* propre à l'Inde. La question du bien et du mal se trouve notamment éradiquée de la réflexion philosophique puisque ce qui advient a été mérité par le comportement passé. 4) L'idée de la transmigration se répercute sur la sensibilité indienne, sur sa façon de ressentir le monde. " L'Inde nous donne ainsi de multiples témoignages d'une perception subtile, intuitive, de l'unité profonde de la vie à travers sa dispersion apparente dans les espèces vivantes et en même temps son caractère indestructible. On rencontre là le sentiment d'une solidarité profonde de l'homme avec l'ensemble des vivants (...)" 5) L'Inde, contrairement à l'Occident, n'adhère pas à l'idée d'un progrès qui nous libérerait de l'ignorance, en nous donnant une maîtrise et une connaissance toujours plus grande. Il s'agit même de l'inverse puisque pour les Indiens, la notion omniprésente d'ignorance (*avidyā*) découle du fait d'une "dégénérescence" à partir d'un âge d'or mythique. La seule connaissance est celle qui restaure une vérité immémoriale par l'étude des textes sacrés et rétablit un ordre idéal. 6) Si l'homme ne participe en aucune façon à l'évolution de l'univers mais que son but est de remonter le temps, il en découle une perception temporelle très différente de la nôtre. Le temps cosmique est perçu comme cyclique, rythmé par l'alternance des jours et des nuits de *brahman*, déploiements (*kalpa*) puis résorption (*pralaya*). Dans ce ballet cosmique, les empires s'effacent : seules restent les empreintes (*saṁskāra*) du *karman* qui déterminera le futur des âmes individuelles. L'Indien n'a ainsi aucune raison de vouloir laisser une trace dans l'Histoire. 7) On le pressent car tout y mène, la pensée indienne a tout misé sur l'aspiration à la délivrance, non pas en tant qu'accomplissement de soi mais disparition définitive de la scène du monde : ne plus être astreint à renaître dans un monde de souffrance.

---

<sup>7</sup> Michel Hulin, *L'Inde libératrice*, Strasbourg 1996, p. 23.

Rarement remis en question, les sept aspects évoqués ci-dessus sont les axiomes de la pensée indienne. Les concepts de *saṁsāra*, *karman* et *mokṣa* en particulier apparaissent comme tellement évidents que les Indiens n'ont pas cherché à les démontrer par la raison, malgré leur extrême rigueur logique dans d'autres domaines. La pensée indienne en général comporte des éléments qui relèvent de la foi.

La libération qui consiste à échapper au cycle des renaissances est le but des religions et philosophies de l'Inde, du bouddhisme au vedānta. Des quatre buts de la vie énumérés ci-dessus, c'est le sens de la liberté qui est le plus précieux. "It is the fourth value, Mokṣa, which is the highest value and the *summum bonum* of all human life according to all the systems of Indian philosophy except Cārvāka. Primarily, all the systems of Indian Philosophy aim at the exposition of the nature of Mokṣa and of the way to realise it. (...) Indian philosophy has been, therefore, rightly called the mokṣa śāstra, the science of liberation, including the art of realising it."<sup>8</sup> Les représentations de ce stade au-delà de *trivarga*<sup>9</sup> varient d'un système à l'autre. Le concept peut véhiculer des valeurs négatives comme celui d'échapper au cycle des renaissances ou d'épuiser le *karman*. Mais il peut aussi être compris comme une béatitude consciente, un "état plein de vie"<sup>10</sup>.

L'accès à la délivrance est présenté comme une science, soit intuitive, soit résultant d'une expérience, d'un choc extérieur; plus souvent apprise d'un maître. Il s'agit d'avoir réalisé en soi la vraie nature de l'âme et du monde. C'est le feu qui brûle le germe même des actes.<sup>11</sup>

"Philosophy in India is the quest for knowledge that will remove ignorance and in turn bring freedom in liberation."<sup>12</sup> La notion de *mokṣa* est typiquement indienne et n'a pas d'équivalent exact dans la philosophie occidentale. "If any conception can be taken to distinguish Indian philosophy from the Western, it is the conception of Mokṣa which is

---

<sup>8</sup> Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of The Concept of Liberation in Indian philosophy*, préface, Gwalior 1967. Dans cet ouvrage, l'auteur compare le concept de la délivrance dans différents systèmes: vedānta, darśana, courants bouddhiques.

<sup>9</sup> Les trois premiers buts de la vie, *kāma*, *artha*, *dharma*, constituent *trivarga*, le fondement du bien-être individuel et collectif. Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. I, p. 561, Paris 1985.

<sup>10</sup> Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. I, p. 562, Paris 1985.

<sup>11</sup> Ibidem.

<sup>12</sup> L.Thomas O'Neil, *Māyā in Śāṅkara: Measuring the Immeasurable*, p. 21, Delhi 1980.

usually translated into English as liberation, salvation or release though none of these words reveal the full meaning of the original."<sup>13</sup> La pensée indienne est une *praxis*, un "art de vivre"<sup>14</sup>; le discours rationnel ne se suffit pas à lui-même et doit déboucher sur un résultat concret. Comme nous le verrons plus tard, dans l'advaita vedānta tous les efforts doivent être dirigés vers la réalisation de la réalité ultime du *brahman*.

Celui qui "revient" d'une telle réalisation (*anubhava*) est déclaré "libéré-vivant". En principe, la délivrance finale a lieu à la mort, mais quelques êtres privilégiés y accèdent de leur vivant. Selon l'advaita, un tel être peut renaître sans que son incarnation soit le fruit du *karman* et tout en conservant le souvenir de ses vies antérieures. Ce thème se retrouve décliné dans bien des philosophies indiennes (yoga, tantra, śaivasiddhānta) avec des variantes quant à ses manifestations qui n'invalident pas le fond du concept de *jīvan-mukti*.<sup>15</sup>

## 2. Origine et fondements du vedānta

L'hindouisme compte six systèmes philosophiques traditionnels appelés *darśana*, de la racine *DRŚ*, 'voir'. Il n'est pas anodin que ces 'points de vue' soient – à l'exception du sāmkhya – très liés à la révélation védique ou *śruti*, elle-même fondée sur la racine *ŚRU*, 'entendre'. Les notions de vision et d'ouïe sont en effet liées à la représentation upanişadique de la connaissance<sup>16</sup>. Quant au sens précis de *darśana*, Manfred Mayrhofer indique : "sehen, Medium erscheinen, aussehen, sich zeigen" et donne pour *darśana* "das Erblicken"<sup>17</sup>. Le *darśana* s'avère ainsi être un point de vue sur le monde. Loin de s'exclure mutuellement, ces systèmes se sont souvent inspirés les uns les autres, et sont d'ailleurs regroupés par paires :

---

<sup>13</sup> Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of The Concept of Liberation in Indian philosophy*, p. 1, Gwalior 1967.

<sup>14</sup> Ibidem.

<sup>15</sup> Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. I, p. 562, Paris 1985. Consulter également Gerhard Oberhammer, *La délivrance, dès cette vie*, Collège de France, fascicule 61, Paris 1994 ; Roger Marcaurelle, *Freedom through Inner Renunciation, Śaṅkara's philosophy in a new light*, New York 2000; Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Gwalior 1967.

<sup>16</sup> C'est le thème d'un riche travail, celui d'Aude Alexandre : *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002.

<sup>17</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, II. Band, Heidelberg 1992, p.730.



On voit que les darśana se complètent deux à deux : le Sāṃkhya et le Yoga parce qu'ils sont comme une théorie et son application pratique, le Vaiśeṣika et le Nyāya parce qu'ils analysent la matière et l'esprit, la Mīmāṃsā et le Vedānta en ce qu'ils concernent le Veda et l'au-delà du Veda. A eux six les *darśana* brahmaniques englobent tout. Dans les écoles brahmaniques, ils sont étudiés en commençant par le Nyāya-vaiśeṣika, on passe ensuite au Sāṃkhya-yoga pour étudier en dernier lieu la Mīmāṃsā et le Vedānta, on passe ainsi graduellement de la connaissance la plus immédiate à la science de l'absolu.<sup>18</sup>

Le vedānta s'appelle aussi *uttara mīmāṃsā*, ou exégèse seconde par opposition à la *purva mīmāṃsā* ou exégèse première. Les cercles brahmaniques établirent cette distinction en fonction du but poursuivi par ces sections du *Veda* : l'exécution correcte d'un rituel (*karma-kāṇḍa*) ou, pour celle qui nous intéresse ici, la connaissance métaphysique (*jñāna-kāṇḍa*)<sup>19</sup>. Ultérieurement, le vedānta se subdivisera en divers courants: le viśiṣṭādvaita (non-dualisme 'qualifié') de Rāmānuja<sup>20</sup>; le dvaita (dualisme) de Madhva<sup>21</sup> ou l'advaita (non-dualisme) de Śaṅkara<sup>22</sup> qui nous occupera

---

<sup>18</sup> L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome 2, Paris 1985, p. 3.

<sup>19</sup> Richard King, *Indian Philosophy*, Edimbourg 1999, p. 53.

<sup>20</sup> Rāmānuja est, après Śaṅkara, le plus illustre représentant du vedānta. A la différence de Śaṅkara auquel il avait commencé par adhérer, Rāmānuja professe un réalisme intégral. Pour lui, l'unité ne réside pas dans un principe unique, mais décliné en trois ordres : substantialité (*vastu*), essence (*bhāva*), existence (*sat*). Il y a deux modes, conscient/animé (*cit*) et inconscient/inanimé (*acit*). Bien qu'éternellement différents, les âmes et le monde sensible sont ainsi aussi réels que le *brahman* ; ils n'y sont pas identiques, mais similaires. Tel est le viśiṣṭādvaita-vedānta. Un autre aspect distingue cette approche de celle de Śaṅkara : Rāmānuja prêche la dévotion pour une divinité personnelle, *Nārāyaṇa* ou *Viṣṇu*. Cette participation amoureuse (*bhakti*) va de pair avec la *prapatti* ou "abandon" en la divinité. La voie du savoir ne disparaît pas pour autant, mais elle est réservée aux brahmanes. Toutes les sectes vishnouïtes qui se développeront ultérieurement sont redevables à Rāmānuja : la *prapatti*, d'abord destinée aux castes inférieures, deviendra la voie pour tous. On situe Rāmānuja aux alentours des XIe et XIIe siècles. (Dans cette étude, toutes les mentions de dates servent de repères à l'établissement d'une chronologie relative, et non pas absolue.) Consulter L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tomes 1 et 2, Paris 1985.

<sup>21</sup> Fervent opposant de Śaṅkara, Madhva aurait vécu au XIIIe siècle. Sa doctrine n'est pas très éloignée de celle de Rāmānuja. De foi vishnouïte comme lui, il estime que la délivrance s'acquiert par une perception directe de la divinité. Madhva instaure un strict dualisme entre deux ordres de réalité : *svatantra*, réalité indépendante, constituée par *brahman*, et *paratantra*, une réalité dépendante où se situent les âmes (*jīva*) et le monde inanimé (*jaḍa*). Bien que cette dernière ne pourrait pas exister sans la volonté de *brahman*, cette dépendance crée une distinction fondamentale entre *brahman* et le monde, fondement du dvaita-vedānta. Tous les textes sont interprétés selon cette ligne. *Ātman* n'équivaut plus au *brahman* comme c'est le cas, nous le verrons, dans l'advaita. Les écritures en effet ne peuvent enseigner l'identité commune à chaque chose, parce que cela contredirait la perception ordinaire qui affirme que nous

dans cette étude. Ce dernier a toujours connu une prééminence historique certaine, au grand dam des autres représentants du vedānta. L'advaita dans son évolution n'est pas resté une pensée unitaire, mais la personnalité exceptionnelle de Śaṅkara, son éloquence et la subtilité de son système ont fait de lui le penseur par excellence de ce mouvement et une référence non contestée encore aujourd'hui.

The doctrine advocated by Śaṅkara is, from a purely philosophical point of view, and apart from all theological considerations, the most important and interesting one which has arisen on Indian soil; neither those forms of the Vedānta which diverge from the view represented by Śaṅkara, nor any of the non-Vedāntic systems can be compared with the so-called orthodox Vedānta in boldness, depth and subtlety of speculation.<sup>23</sup>

Pour d'autres en revanche, la prééminence du système śaṅkarien n'est qu'un rebond de l'histoire. Il semblerait en effet que l'oeuvre contemporaine de Maṇḍanamiśra<sup>24</sup> ait éclipsé celle de Śaṅkara pendant plusieurs siècles. Ce serait seulement quand Vācaspatiśra réalisa une synthèse du travail des deux penseurs que Śaṅkara gagna la place qui encore la sienne au sein des philosophies indiennes.<sup>25</sup> Toujours est-il que le vedānta sera promis à une pérennité sans pareille, enrichi par une longue succession de penseurs. D'autre part, la réflexion spéculative des uns et des autres a été nourrie par un ensemble de concepts religieux pan-indiens où le *Veda* joue un rôle d'inspiration non négligeable. L'argumentation des philosophes est construite soit sur la réfutation soit sur la reconnaissance de certains de ces concepts. Les hindous en effet établissent une ligne de démarcation entre les systèmes *āstika* et les systèmes *nāstika*, les premiers reconnaissant l'autorité des *Veda* contrairement aux seconds. L'advaita vedānta fait partie des systèmes *āstika*<sup>26</sup>, c'est-à-dire qu'il se réclame de la révélation védique. Les *Veda* sont censés n'avoir ni commencement ni auteur, et exprimer une vérité éternelle. A l'instar de ceux-ci, l'advaita est considéré par les hindous comme un mouvement sans fondateur. Ce point de vue est évidemment

---

sommes différents les uns des autres et de Dieu. Madhva et ses adeptes appelèrent leur système *tattvavāda*, "le point de vue réaliste". Consulter L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tomes 1 et 2, op.cit.

<sup>22</sup> Śaṅkara serait né aux environs du début du VIIIe siècle. Voir le chapitre I, point 1. 2.

<sup>23</sup> Georges Thibaut, *Brahmasūtrabhāṣya of Śaṅkara*, coll. SBE, Oxford 1896.

<sup>24</sup> Au sujet de Maṇḍanamiśra, voir aussi plus loin, chapitre I, 1.2.

<sup>25</sup> Richard King, *Indian Philosophy*, Edimbourg 1999, p. 55.

<sup>26</sup> Richard King, *Indian Philosophy*, op.cit., p. 43.

contestable: Bādarāyaṇa<sup>27</sup> et ses *Brahmasūtra*<sup>28</sup>, ainsi que Gauḍapāda, maître du maître de Śaṅkara, ont posé les bases de l'advaita tel qu'il apparaîtra par la suite.

Avant de s'appliquer à un système philosophique particulier, le terme *vedānta* désignait les parties de la *śruti* <sup>29</sup> appelées *Upaniṣad*. Il signifie 'fin des *Veda*' (*veda+anta*), à la fois aux sens de finalité et de conclusion des *Veda*. Les écoles védāntiques se réclament du vedānta d'une part parce qu'elles fondent leur système sur les *Upaniṣad*, et d'autre part parce qu'elles en interprètent le contenu.

Le vedānta se base sur trois ensembles de textes, qui constituent le 'triple canon' (*prasthāna-traya*). Issues de la *śruti*, ou 'vérité révélée', les *Upaniṣad* forment le premier pilier. La *Bhagavad-Gītā* vient en second plan, et représente la *smṛti*, 'tradition' ou 'souvenir'. Enfin, les *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa assurent le troisième pilier du vedānta, celui du *nyāya* ou 'raison'. Ils ont été rédigés au moyen de tournures fort elliptiques, qui ont généré de nombreuses controverses quant à leur signification.

Mais l'advaita n'accepte pas le contenu de ces trois piliers aveuglément, et ceci pour deux raisons. D'une part, ils doivent être compris correctement. Par conséquent, chaque vedāntin revendique leur interprétation exacte et s'est assigné pour tâche de montrer que les *Upaniṣad*, la *Bhagavad-Gītā* et les *Brahmasūtra* forment un système cohérent malgré les contradictions apparentes. La tradition du commentaire ou *bhāṣya* est ancienne et remonte au *Ṛg-veda*. "Considéré par les Indiens comme une révélation divine (la *ṣruti*) le *Ṛg-veda* jouissait (et jouit encore) d'une autorité supérieure. Ce recueil ne pouvait donc qu'être parfait et toutes les incohérences, les irrégularités, les "erreurs" que l'on pouvait déceler n'étaient évidemment que des illusions résultant de l'ignorance ou de l'incompréhension du simple mortel. Ainsi est née la très antique tradition grammaticale sanskrite: des générations de grammairiens, d'exégètes, de logiciens se sont attelés à démontrer la cohérence et la perfection fondamentales de ce texte."<sup>30</sup> L'essentiel de la philosophie du vedānta suit ce modèle et se manifeste donc sous la forme d'immenses commentaires

---

<sup>27</sup> On considère que Bādarāyaṇa se situe au premier siècle de notre ère.

<sup>28</sup> Les *Brahmasūtra* portent aussi le nom de *Vedāntasūtra*.

<sup>29</sup> *Śruti*: littéralement "ce qui est entendu", ce terme est souvent traduit par "révélation". Elle est constituée par les textes majeurs de l'hindouisme, dont les *Upaniṣad* notamment.

<sup>30</sup> Francine Mawet, *Inde: réponses ou questions?*, in *Modèles Linguistiques et Idéologies: "Indo-Européen"*, Bruxelles 2000, pp. 63-64.

d'exégèse. Bien que ceux-ci soient censés apporter un éclairage sur le sens originel des textes, les interprétations révèlent la pensée du philosophe. Il faut souligner ici un aspect propre à la philosophie indienne: "It is especially important to recognize that generally within the development of Indian philosophy the need was not to be 'original' at all but rather to thread together the coherent ideas already in existence."<sup>31</sup>

D'autre part, l'advaita vedānta subordonne la connaissance des écritures à l'expérience, ce qui est résumé par le célèbre adage *śruti, yukti, anubhava*<sup>32</sup>, ce qui signifie "révélation, pratique, expérience". L'expérience en question est celle de *brahman*, c'est-à-dire la réalité absolue et non duelle. Il sera cependant abondamment question de la filiation entre les idées de Śaṅkara et les *Upaniṣad*.

### 3. Idées centrales de l'advaita vedānta

L'advaita vedānta de Śaṅkara est une pensée complexe, mais elle s'articule néanmoins autour de trois traits fondamentaux: le concept du *brahman* non duel en tant que réalité; la doctrine de la *māyā* et de l'*avidyā*; l'identité de l'individu qui n'est autre que le *brahman*. La prise de conscience de ce dernier aspect mène à la 'délivrance' du cycle des renaissances.

*Brahman* est la réalité ultime, la source impersonnelle de tous les êtres vivants. L'advaitin mène une investigation qui a pour but de comprendre et connaître l'origine unique de toute existence. Les *Brahmasūtra* s'ouvrent d'ailleurs avec ces mots: *athāto brahma jijñāsa* (I.1.1.), "Maintenant, pour cela, le désir de connaître *brahman*." Il faut noter que le désidératif de cette formule n'est en rien fortuit. Śaṅkara pose en effet diverses conditions à l'investigation réussie du *brahman*, connue sous l'expression *sādhana catuṣṭaya* ou quadruple pratique. Cette dernière pose *mumukṣutva* comme prérequis à la recherche, c'est-à-dire le désir ardent pour la libération (*mokṣa*).<sup>33</sup> Ce thème égrène le *Vivekacūḍāmaṇi*, avec une dizaine d'occurrences. A cela s'ajoutent le discernement (*viveka*), le

---

<sup>31</sup> L.Thomas O'Neil, *Māyā in Śaṅkara: Measuring the Immeasurable*, p. 23, Delhi 1980.

<sup>32</sup> John Grimes, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, New York 1989, p. 412. L'importance de l'*anubhava* est relativisée par Anantanad Rambachan dans son ouvrage *Accomplishing the Accomplished, The Vedas as a Source of valid Knowledge in Śaṅkara*, Hawaï 1991. Ce dernier pense en effet que l'aspect brahmanique de Śaṅkara a souvent été occulté et que la *śruti* en tant que source de connaissance du *brahman* reste prépondérante par rapport à l'expérience que l'on pourrait en avoir. Ce point de vue est cependant minoritaire.

<sup>33</sup> Anantanand Rambachan, *Accomplishing the Accomplished, The Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śaṅkara*, op. cit., p. 85 sq.

détachement (*vairāgya*), la tranquillité (*śama*)<sup>34</sup>. Ensemble, ces qualités seraient celles qui permettent d'atteindre *brahmajñāna*. Cette dimension absolue est l'axiome à partir duquel s'organise l'advaita, et ne subit jamais aucune remise en question. Elle doit être réalisée grâce à l'union de l'*ātman* (le soi) avec le *brahman* (l'absolu), qui est l'expérience de la non-dualité. C'est là un deuxième point caractéristique de l'advaita vedānta: en son essence, l'être humain *est* la réalité ultime.<sup>35</sup> Par conséquent, toutes les définitions sont illusoire et relèvent du 'contenu' et non du 'contenant'. Toute caractérisation décrit l'actualisation d'une personne ou d'une chose et non son identité véritable.

Comme l'être humain n'est généralement pas conscient de ces deux premiers aspects, le troisième s'impose: le phénomène de l'illusion ou *māyā*. Toutes les impressions de multiplicité ou de séparation liées au monde phénoménal participent de la *māyā*. Il en va de même des identifications abusives de l'esprit humain - notamment avec le corps - et des opérations de l'intellect sur base de la séparation sujet-objet, qui sont les produits de l'ignorance ou *avidyā*.

L'individu semble exister grâce à l'activité de la *māyā*. Mais une fois ce voile ôté, il ne reste que l'*ātman-brahman*. Śaṅkara considère que lorsqu'on enlève les limitations, on trouve une liberté qui en fait existait déjà. Il n'y a donc rien à atteindre; l'être humain est déjà libre sans le savoir. L'*avidyā* leurre l'individu en lui faisant croire qu'il est lié; la 'libération' consiste ainsi à se défaire de l'illusion multiforme de la *māyā*, en comprenant que tout est l'un-sans-second. Afin de comprendre la nature non duelle de la réalité ultime, ainsi que l'identification du soi (*ātman*) avec le fondement de l'être (*brahman*), l'advaita recommande de dissocier l'essentiel (*ātman*) de l'empirique (*jīva*). Ce qui constitue le soi est le principe d'identité stable d'une incarnation à l'autre. Le soi "essentiel" ne participe pas du processus des renaissances autrement qu'en tant que conscience-témoin (*sākṣin*). L'"illumination" consiste en la compréhension que le monde n'est autre que l'apparence illusoire (*māyā*) du *brahman* qui apparaît multiple à cause des conditions limitantes

---

<sup>34</sup> Anantanand Rambachan, ibidem, pp. 88-89. *Śama* est en réalité un terme générique pour six 'vertus', incluant en outre *dama* ou contrôle des sens, *uparati*, retraite 'en soi', *tīkṣa*, endurance, patience, *samādhāna*, focalisation du mental et *śraddha*, foi. Voir aussi les annotations et commentaires de John Grimes, *The Vivekacūḍāmaṇi of Śaṅkarācārya Bhagavatpāda*, Delhi 2004, p. 70.

<sup>35</sup> Cette idée d'une identification parfaite entre *ātman* et *brahman* est typiquement advaitique. Au XI<sup>e</sup> siècle, le viśiṣṭādvaita en la personne de Rāmānuja créera une conception différente: l'*ātman* est une émanation du *brahman* sans lui être identique; il découvre son créateur par la dévotion (*bhakti*). Voir note 24.

(*upādhi*). Quand l'ignorance (*avidyā*) est éradiquée, le vedāntin réalise que sa vraie nature est le *brahman* incréé (*ajāta*) et immuable<sup>36</sup>.

#### 4. Présentation d'un angle d'approche

Ayant posé *brahman* comme 'seul réel', transcendant et un, l'advaita se trouve devant un problème: comment expliquer la perception du monde sensible et l'existence de la multiplicité? Comment expliquer le fait que la majorité des êtres humains n'ont conscience ni de l'*ātman*, ni du *brahman*?

La divergence entre l'expérience sensible quotidienne et les spéculations sur la nature de la réalité (*brahman*) semblent créer une irréductible dualité. De nombreux problèmes philosophiques émergent de la position advaitique, tels que la coexistence de l'absolument un et du relatif multiple; la question de la création d'un monde fini par une source infinie, et donc de la relation qu'entretiennent cause et effet.<sup>37</sup> Le statut de la connaissance pose aussi un certain nombre de problèmes, et surtout la question de savoir comment l'établir en dehors de la rationalité et de la relation sujet-objet.

Pour parvenir à une vision du monde cohérente, Śāṅkara devait trouver le moyen d'expliquer la non-perception du *brahman*. C'est pourquoi il était nécessaire de développer les idées de *māyā* (l'illusion) et d'*avidyā* (la nescience): ce sont elles qui obscurcissent la réalité du *brahman* et suscitent l'apparence. Mais cette explication n'était à son tour pas suffisante.

En effet, la puissance d'aveuglement de la *māyā* apparaît au premier abord comme l'"autre" du *brahman*, son antithèse. Śāṅkara se devait de dissoudre cette opposition afin de rester fidèle à son idéal non dualiste. C'est à mon avis l'une des raisons pour laquelle il introduisit la figure personnelle d'*Īśvara* dans son système pourtant absolutiste. *Īśvara* est le *brahman* qualifié, créateur du monde grâce à la puissance de manifestation... de la *māyā*. D'illusion, la *māyā* est devenue puissance créatrice dont l'origine même est le *brahman*. Il n'y a plus de dualité: la boucle est bouclée.

---

<sup>36</sup> Richard King, *Indian Philosophy*, Edimbourg 1999, p. 154.

<sup>37</sup> Pour une description détaillée des problèmes philosophiques inhérents à l'advaita vedānta en général, consulter *A Source Book of Advaita Vedānta*, E.Deutsch et J.Van Buitenen, ch.V, pp. 72-76, Honolulu 1971.

Śaṅkara parvient ainsi à concilier les contradictions en faisant varier la signification des concepts suivant l'angle sous lequel ils sont appréhendés. Il remplace la dualité par ce que j'appellerai un système binaire - et non moniste, même si le fond upanişadique dont se réclame Śaṅkara peut être qualifié de tel - en ce sens qu'il fait alterner deux niveaux d'analyse hiérarchisés, constituants d'une seule réalité. Ce passage du monisme à la non-dualité est explicité à l'occasion de l'analyse du concept *nāma-rūpa*, chapitre V, point 3.1. Au niveau de l'absolu (*pāramārthika*), est subordonné un second, celui du relatif (*vyāvahārika*). "... Dans le Vedānta le Brahman seul existant ne peut qu'en apparence s'opposer à la pure apparence (*māyā*). Lors donc que l'esprit métaphysique admet deux principes il en suppose un premier à l'égard duquel le second présente aussitôt la fragilité, la déficience d'un 'fait'"<sup>38</sup>. Ainsi, ce qui est vrai d'un point de vue ne l'est pas forcément de l'autre.

L'Inde elle-même, si elle ne nomme pas le mode binaire, a défini le concept de paires d'opposés ou *dvandva*, à la fois terme grammatical et philosophique. Le *dvandva* insiste sur la complémentarité de notions opposées<sup>39</sup> et au sens large, fini et infini, absolu et relatif, parole et silence entrent dans cette catégorie. Ce que nous voulons montrer ici est la récurrence du schème des paires d'opposés chez Śaṅkara, lui-même héritier de structures déjà présentes bien qu'inconscientes dans l'approche védique de la réalité. Là où la comparaison avec le *dvandva* s'arrête, c'est que les niveaux dont nous parlerons sont, nous l'avons mentionné, subordonnés l'un à l'autre, le premier englobant l'autre et non réciproquement. Si la plupart des chercheurs sont conscients de la coexistence de ces deux niveaux<sup>40</sup>, il n'a jamais été tenté, à notre connaissance, d'exposer systématiquement de la dialectique binaire śaṅkarienne. Quel substantif attribuer à ce mode double d'appréhension? À défaut de parler de 'bipolarité', terme peu adéquat, nous proposons le terme *binarité*, plus à même de résumer l'essentiel de cet exposé.

Cette étude se propose donc de donner un aperçu des différents enjeux de la binarité dans la pensée de Śaṅkara, sans prétendre à l'exhaustivité du sujet. Il sera également question de la notion de *māyā*, qui est un concept-clef pour l'articulation et la cohérence des idées de Śaṅkara, et de son

---

<sup>38</sup> Paul Masson-Oursel, *La philosophie comparée*, Paris 1923, p. 153.

<sup>39</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, Paris 1994, pp. 12-13.

<sup>40</sup> Voir par exemple Richard King, *Indian Philosophy*, Edimbourg 1999, p. 156 ou Harold G. Coward, *The Sphoṭa Theory of Language*, Delhi 1980, p. xi ou encore Lina Gupta, *Two Levels of Knowledge in the Philosophy of Saṅkara and F. Bradley*, Claremont 1981.

rapport avec la réalité du *brahman*. Le statut du langage nous intéressera aussi, en tant qu'illustration éloquente du double niveau d'interprétation advaitique. Ce sera aussi l'occasion de définir les possibles origines védiques d'une définition binaire de l'existence (chapitre V.1). Enfin, il se dégage en filigrane de l'advaita vedānta, quel que soit le concept envisagé, une philosophie de la connaissance que cet exposé tentera de mettre en relief.



## CHAPITRE I

# Śaṅkara et son oeuvre

### 1. Aspects biographiques

La situation des penseurs indiens, souvent habités par l'idée de la restauration d'un ordre ancestral et dont l'oeuvre se réclame d'une continuité ne permet pas, et peut-être davantage qu'ailleurs, qu'on les dissocie de leur milieu. La caste indique immédiatement le degré d'importance que vont revêtir les *Veda* par exemple ; la divinité d'élection familiale (*iṣṭadevatā*) définit une sorte de "coloration" que l'on distinguera dans la conception du monde. L'émulation typique des joutes oratoires<sup>41</sup> fait que l'on doit prendre en compte l'époque et plus particulièrement identifier les contemporains du philosophe en question.

#### 1. 1. Sources

Reconstituer le parcours de Śaṅkara ou Śaṅkarācārya (maître Śaṅkara), comme il est parfois appelé, semblerait aisé à première vue tant les sources sont variées. En réalité, nous possédons à la fois trop et trop peu de renseignements sur lui. Car l'Inde hindoue, tributaire de sa vision cyclique du temps<sup>42</sup> et de sa conception de la *māyā*<sup>43</sup>, n'a attaché pendant longtemps aucun intérêt aux faits objectifs de son passé, préoccupée entièrement par des questions religieuses. En revanche, l'Inde se plaît à faire des personnages importants de son histoire des héros, et la tradition hagiographique abonde. Cela ne simplifie pas la tâche du chercheur, qui oscille constamment entre mythe et histoire.

Du vivant du maître ou juste après sa mort, au moins trois disciples ont consigné par écrit les épisodes les plus frappants de son existence. Ces textes ont servi ultérieurement à l'élaboration de pas moins de vingt "biographies", littérature enrichie jusqu'aux XIIe et XVIIIe siècle.<sup>44</sup> Diverses problématiques surgissent ainsi en lien avec la validité des

---

<sup>41</sup> Voir point I.2 de ce chapitre ainsi que la note 57.

<sup>42</sup> Voir introduction, point 1.

<sup>43</sup> Se reporter au chapitre IV et ou au lexique à la fin de cet ouvrage.

<sup>44</sup> Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Paris 2001, p.11.

sources relatant la vie de Śaṅkara<sup>45</sup>. Nous ne citerons ici que trois des hagiographies les plus connues.<sup>46</sup> Il semble que la plus ancienne d'entre elles ait été attribuée à Citsukha, et porte le nom de *Bṛhat-śaṅkara-vijaya*, "la conquête du grand Śaṅkara". Alors que certains chercheurs n'excluent pas la possibilité d'avoir à faire à une oeuvre postérieure, une autre hagiographie a retenu leur attention. *Pracina-śaṅkara-vijaya*, "les aventures de la conquête de Śaṅkara", attribuée à Ānandagiri, remonte au IVe siècle et pourrait constituer une source de renseignements valable. Malheureusement aujourd'hui perdus, on n'en lit que les fragments repris par d'autres textes. Il semble toutefois que ces écrits circulaient encore au XVIIIe siècle.<sup>47</sup> Mais il faut toutefois souligner que certains des événements relatés font penser à ceux du monastère advaitin de Kāñcī, dont les *guru* portaient également le nom de 'Śaṅkara'.

Enfin, le vedāntin Vyāsācali rédigea une biographie qui devint fort populaire par la suite: *Vyésēcali-śaṅkara-vijaya*, "la conquête de Śaṅkara par Vyāsācali". Rédigé probablement aux alentours du XVe siècle et donc bien après Śaṅkara, le texte doit être manié avec précaution. D'ailleurs, le héros y est parfois appelé Śaṅkarānanda ou Vidyāśaṅkara, ce qui ne va pas sans rappeler un certain Śaṅkarānanda qui aurait vécu au Cachemire au XIe siècle. Il est donc fort possible que des confusions ont eu lieu entre le fondateur de l'advaita vedānta et d'autres personnages plus tardifs. Parlant de ces "biographies" de Śaṅkara, Michel Hulin précise :

Ce n'est pas par hasard qu'ils portent presque tous le titre de *vijaya* - forme abrégée de *dig-vijaya* ou "tournée triomphale des horizons" - car cette appellation permet d'interpréter le parcours terrestre de Śaṅkara sur le modèle du comportement des rois de l'Epopée qui procèdent à une telle circumambulation de leur royaume aux fins de montrer qu'ils ont vocation à régner sur la terre entière et à y instaurer le *dharma*. Les nombreuses pérégrinations de Śaṅkara à travers le sous-continent - ponctuées d'actions de réformes et de débats victorieux contre toutes sortes de sectes déviantes - ont

---

<sup>45</sup> Le lecteur trouvera ces problématiques exposées par Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, New York 1993. En français, l'ouvrage de Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, Paris 2001, fait lui aussi le tour de la question des sources et propose une biographie détaillée de la vie de Śaṅkara.

<sup>46</sup> Il existe plusieurs recueils de ces hagiographies. Pour plus de détails, le lecteur consultera notamment: Mario Piantelli, *Śaṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Fossano 1974, et Vaidya V.S.Radhakrishna Sastri, *Srī-śaṅkara-vijaya-makaranda*, Tiruchy 1978.

<sup>47</sup> Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, op. cit., p. 12.

ainsi été assimilées à la réaffirmation éclatante d'une sorte de royauté spirituelle.<sup>48</sup>

Ces *vijaya* diverses, par leur appellation même viennent confirmer d'emblée ce que la tradition, et surtout dans les *Purāṇa*, fera de Śaṅkara, incarnation divine où le merveilleux surgit à chaque pas.

## 1. 2. *Hagiographies*

Śaṅkara est presque toujours considéré comme une incarnation du dieu Śīva, venu rétablir dans notre présent âge noir (*Kali-yuga*) la religion authentique ce qui va influencer de manière décisive tous les récits concernant sa vie. D'ailleurs, le nom même de Śaṅkara signifie 'bienfaisant', et il est utilisé comme épithète de Śīva. Les 'biographies' sont donc auréolées de légendes et commencent déjà avant sa naissance. En effet, sa mère Śivatārakā (que certains hagiographes appellent aussi Aryāmbā) aurait eu un rêve dans lequel le dieu Śīva lui révélait que son fils allait devenir un grand vedāntin. La même nuit, son père Śivaguru avait rêvé que Śīva lui offrait de choisir entre avoir cent fils heureux et prospères ou un seul, destiné à être un grand sage, mais condamné à une vie courte et sévère. A leur réveil, les époux auraient entendu la voix de Śīva s'exclamant: "Je vais naître en personne sous la forme de votre fils!"

C'est probablement en 788<sup>49</sup> que le philosophe Śaṅkara naît à Kaladi au Kerala, dans une famille brahmane. Enfant, il fait deux ans d'études védiques. Mais, comme beaucoup de héros indiens, il aspire très jeune à prendre le *saṁnyāsa*, la renonciation totale. Sa mère commence par refuser, de crainte que son fils ne puisse exécuter ses rites funéraires. Survient alors un événement qui est décrit par tous les hagiographes: un jour, alors que Śaṅkara se baignait, il aurait été happé par un crocodile. Sur le point de se noyer, il aurait supplié sa mère de lui donner l'autorisation de prendre le *saṁnyāsa* d'urgence, que l'on octroie d'habitude aux gens dont la mort est imminente. Or Śaṅkara survécut et se rendit auprès du

---

<sup>48</sup> Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, op. cit., p. 13.

<sup>49</sup> Les questions de datation sont épineuses en ce qui concerne Śaṅkara. Il vécut très probablement aux alentours du VIIIe siècle, mais il est difficile de préciser. Vu le contexte hindou, il semble que les hagiographies fournissent des dates astrologiques et non réelles. Une analyse détaillée nous éloignerait trop du sujet qui nous préoccupe, mais le lecteur pourra consulter: T.R.Chintamani, *The Date of Śaṅkara*, in *Journal of Oriental Research*, Madras, vol.3, pp.39 et suivantes, Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, New York 1993, pp.83-87, ou encore Jacqueline G. Suthren Hirst *Śaṅkara's Advaita Vedānta, a Way of Teaching*, New York 2005, pp. 25-26, qui remet en cause les dates données habituellement (788-820) pour situer le penseur plutôt aux environs de 700.

maître (*guru*) Govinda, dans son ermitage (*āśrama*) sur la rivière Narmadā, où se trouvaient à l'époque nombre de sanctuaires śivaïtes. Govinda ne s'étonna pas de la précocité du jeune homme, car son propre maître Gauḍapāda<sup>50</sup> avait prophétisé sa venue.

L'oeuvre majeure de Śaṅkara, son commentaire des *Brahmasūtra*, a inspiré une légende particulière. Pendant sa deuxième année auprès de Govinda, la rivière Narmadā serait sortie de son lit à la suite d'une mousson trop abondante. Le maître Govinda méditait dans une cave avec ses disciples, quand l'eau commença à monter. Śaṅkara prononça une incantation (*mantra*) et déposa son bol de mendiant à terre. Aussitôt, le torrent se précipita dans le bol et y disparut. Govinda se serait alors souvenu de la prophétie de Bādarāyaṇa, l'auteur des *Brahmasūtra*, selon laquelle le meilleur commentateur de ses *sūtra* serait celui qui parviendrait à maîtriser une rivière en crue.<sup>51</sup>

On ne connaît pas précisément la durée du séjour de Śaṅkara à l'*āśrama*, mais cette période regorge de récits plus extraordinaires les uns que les autres. On le retrouve lorsque son *guru* l'envoie à Bénarès. C'est là, dans la ville sainte du Gange, que Śaṅkara prononça le plus de discours et écrivit probablement une grande partie de son oeuvre. Il aurait résidé dans un des *ghaṭṭa*, (sanctuaire à usage funéraire des abords du Gange), du nom de Maṅikarṇikā ou 'boucle d'oreille de Śīva'. Son éloquence attira les foules et lui valut la bienveillance du roi de Bénarès. D'autres légendes racontent encore son voyage au mont Kailāsa, où il aurait eu une vision du dieu Śīva.

D'après les hagiographes, c'est à Prayāga, dans l'Etat d'Uttar Pradesh où se trouve actuellement Allāhābād, que se déroula la rencontre de Śaṅkara avec le fameux mīmāṃsaka Kumārila<sup>52</sup>, au cours d'une joute oratoire<sup>53</sup>.

---

<sup>50</sup> Gauḍapāda a probablement vécu au VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>51</sup> L'épisode a des points communs avec un passage de la vie du Bouddha, relaté par L. Renou et J. Filliozat dans *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, p. 475: "Il jette le bol précieux dans la rivière, mais ce bol, au lieu de descendre le courant, le remonte et s'en va choquer, dans la demeure du nāga Kāla, les bols jadis pareillement jetés des trois Buddha précédents." (Une variante de cet épisode est relaté par J. Auboyer et J. L. Nou dans leur ouvrage *Bouddha, le chemin de l'illumination*, éd. du Seuil 1982, p. 75 : c'est-à-dire que le bol est emporté par le roi des dieux.) Il est question ici aussi d'un bol et d'une rivière, dans une atmosphère de prodige. Dans les deux cas, l'événement annonce symboliquement l'importance du personnage. La ressemblance pourrait être fortuite, mais la coexistence des idées bouddhistes et advaitistes à l'époque de Śaṅkara suggère l'existence d'un fond commun légendaire où puisaient les deux traditions. Voir également la note 29 de ce chapitre.

<sup>52</sup> C'est grâce à ces épisodes que nous avons conservé des fragments de la vie de Kumārila, dont aucune biographie n'existe par ailleurs.

Ces joutes remontent à une tradition fort ancienne de l'Inde, dont nous avons déjà d'amples descriptions dans la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* et la *Kauṣītakī-upaniṣad*. Classiquement appelées *brahmodya*, forme d'expression d'origine védique, ces questions visant à résoudre une énigme se sont perpétuées dans toutes les spéculations métaphysiques indiennes. "Ces techniques pseudo-linguistiques du *brahmodya* se développeront et trouveront un aboutissement dans la réflexion linguistique et grammaticale de l'Inde, où la langue sera 'canonisée', définie et 'préparée' - ce qui lui donnera son nom de *saṁskṛta* - en vue d'exprimer au mieux la pensée<sup>54</sup>." Ces disputes pouvaient opposer des penseurs issus d'écoles identiques ou différentes. L'important était de s'y distinguer par la mémoire, l'intelligence et la maîtrise de la dialectique. Śaṅkara était un *pandit* et en tant que tel il avait reçu une formation et un entraînement intellectuel incluant de puissants outils de raisonnement et d'interprétation. L'éducation traditionnelle du *pandit* était basée sur la valorisation de la parole par rapport à l'écrit et sur l'oralité ; mais aussi - et c'est son corollaire - sur la mémoire.

Avec l'entraînement au raisonnement et l'entraînement de la mémoire se fait un remarquable entraînement de la capacité d'attention. Celle-ci est très utile dans l'exercice du raisonnement où de nombreux objets doivent être pris en considération ensemble, en particulier dans le *navyanyāya*. Il y a un exercice célèbre appelé *aṣṭāvadhāna* qui consiste à demander à une personne de faire attention à huit séries d'événements simultanés mais de nature différente, des battements de cloches, un défilé de personnes etc., de les compter, de mémoriser leur ordre de succession, et de composer un vers sur un sujet donné dans le même temps. Les facultés de mémoire et d'attention doivent être entretenues continuellement par l'exercice dans les *śāstra* difficiles. Un dicton dit qu'un *paurāṇika* ou "narrateur de mythologie" ne doit pas arrêter son entraînement un seul mois, un *vaikāraṇa* ou "grammairien" un seul jour et un *naiyāyika* ou "logicien" une seule minute.<sup>55</sup>

---

<sup>53</sup> Les joutes sont bien attestées. mentionnées par Anand K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, Princeton 1977 p. 3: "Most of the great sage's life was spent wandering about in India, teaching and taking part in controversies. (...) Such wanderings and disputations as his [parlant de Sankara] have always been characteristically Indian Institutions."

<sup>54</sup> Alexandre Aude, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, p. 88.

<sup>55</sup> Pierre-Alain Filliozat, *Grammaire sanskrite paninéenne*, Paris 1988, p. 28.

Cette extrême acuité de l'attention, doublée d'une grande connaissance des textes et des opérations intellectuelles permettait aux *pandit* de montrer leurs talents. "Les débats sur des sujets scolastiques appelés *śāstrārtha* ont toujours été en honneur. Les sujets peuvent être les grandes questions métaphysiques, la dualité ou la non-dualité de Dieu et du monde etc. ; et dans la littérature philosophique l'on possède beaucoup de dialogues, débats serrés, argumentations ingénieuses, pleins de tant de vie que l'on imagine aisément à partir d'eux les polémiques qu'ils doivent résumer."<sup>56</sup> Dans les hagiographies qui lui sont consacrées, Śaṅkara apparaît comme un orateur hors pair, qui l'emporte toujours sur ses opposants. C'est au cours d'une de ces joutes que Śaṅkara semble avoir converti le *mīmāṃsaka* Maṇḍanamiśra<sup>57</sup> au vedānta. Ce dernier deviendra un penseur important de l'advaita śaṅkarien.

Lors de ses voyages au sud de l'Inde, le philosophe semble avoir converti bien des penseurs, réformé des pratiques aberrantes et combattu fortement le tantrisme. Il fit construire aux abords de la rivière Tungābhadrā un temple à la déesse de la sagesse *Sarasvatī*, accolé au fameux monastère advaitiste de Śrīṅgerī encore actif aujourd'hui. Śaṅkara fut également l'instigateur d'autres créations: un deuxième monastère (*maṭha*) fut construit à Purī en Orissa (est); un troisième à Dvārakā au Gujarāt (ouest). Au nord de l'Inde, on édifia un temple de *Nārāyaṇa-Viṣṇu*<sup>58</sup>, à Badarīnātha, actuel Badrināth, encore utilisé aujourd'hui.

Śaṅkara connut une mort précoce due à des troubles intestinaux, à l'âge de trente-deux ou de trente-huit ans selon les traditions.<sup>59</sup>

### 1. 3. *Conclusion*

Faire la part des choses dans ces légendes n'est pas chose évidente. Mais on peut tirer des extraits ci-dessus quelques indications plausibles concernant Śaṅkara et son temps, en examinant les éléments qui ne sont pas porteurs d'une signification symbolique ou sacrée pour les Hindous. Sa naissance au Kerala, par exemple, est probable, ainsi que son séjour

---

<sup>56</sup> Ibid., p. 29.

<sup>57</sup> Contemporain de Śaṅkara, Maṇḍanamiśra se situe entre les VIIe et VIIIe siècles. L'épisode de la rencontre est relaté par Michel Hulin dans *Shankara et la non-dualité*, Paris 2001, p. 25.

<sup>58</sup> *Nārāyaṇa* est le fils de l'homme primordial, il est souvent assimilé à Brahma ou Viṣṇu. Cf. M. Monier-Williams, *A Dictionary English and Sanskrit*, Delhi 1956.

<sup>59</sup> Le décès du Bouddha est lui aussi attribué à une indigestion. Coïncidence ou fond légendaire commun? La note 55 de ce chapitre évoque d'autres similitudes hagiographiques.

chez un maître. Aussi inattendu qu'il puisse être, l'épisode du crocodile pourrait se rapprocher de la réalité. Il est en effet relaté par tous les hagiographes, et n'est pas relié à l'intervention d'une divinité. Sa présence à Bénarès est aussi relativement certaine, puisque la ville fait office de 'capitale' religieuse, et devient par conséquent un passage obligé des philosophes hindous. L'événement est également mentionné par tous les hagiographes. Quant aux joutes oratoires, elles ont assurément existé; elles sont bien attestées. Nombre d'ouvrages de Śaṅkara sont d'ailleurs rédigés sous forme de dialogues entre le maître et ses disciples, comme par exemple l'*Upadeśasāhasrī* ('les mille enseignements').

En revanche, tous les événements surnaturels ou liés au dieu Śiva peuvent être considérés comme une justification du statut d'*avatāra* (incarnation) de Śiva qui entoure Śaṅkara.

## 2. Activité philosophique de Śaṅkara

### 2. 1. Oeuvres

La créativité littéraire de Śaṅkara est étonnante. La tradition indienne lui attribue quelques quatre cents traités advaitiques et même si leur authenticité est souvent mise en doute, son oeuvre reste immense. Le commentaire des *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa qu'il aurait écrit à l'âge de douze ans<sup>60</sup> constitue son ouvrage majeur, et sert de référence à toute recherche sur la philosophie de Śaṅkara.<sup>61</sup>

Śaṅkara s'est exprimé au moyen de genres littéraires variés, que l'on peut classer en trois catégories. La première inclut des travaux d'exégèse, sous forme de longs commentaires (*bhāṣya*) sur les textes fondateurs du vedānta, à savoir les *Upaniṣad*, la *Bhagavad-Gītā* et les *Brahmasūtra*. Le second groupe concerne des traités indépendants dans lesquels Śaṅkara expose ses vues philosophiques, tels l'*Upadeśasāhasrī*, l'*Ātmabodha* ou le *Vivekacūḍāmani*. Enfin, une masse d'hymnes et de poèmes lui est attribuée, surtout en Inde, où, nous avons pu nous en rendre compte sur place, la figure du maître serait plutôt celle d'un homme 'universel' versé

---

<sup>60</sup> Anand K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, Princeton 1977, p. 3.

<sup>61</sup> La question de l'authenticité des textes attribués à Śaṅkara est très difficile à trancher, et loin d'être résolue. Un tel examen nous éloignerait du présent sujet, mais le lecteur pourra consulter les articles suivants: Paul Hacker, *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śaṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no.100, 1950, pp.246-286 et Sengaku Mayeda, *The Authenticity of the Bhagavadgītābhāṣya Ascribed to Śaṅkara*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, vol. IX, 1965, pp. 94-155.

dans toutes les sciences (*pūrṇavan*), capable de lyrisme et de dévotion autant que de la logique la plus implacable. Autre est l'image que se fait de lui la science occidentale. Certains critiques scientifiques européens ont élaboré des critères très stricts permettant d'attribuer ou non une oeuvre au penseur. Sur base d'indices terminologiques, P. Hacker et S. Mayeda ont déterminé cinq facteurs assez sûrs pour reconnaître à Śaṅkara la paternité d'une oeuvre. Notamment, citons l'usage du terme *avidyā* au sens de surimposition, et l'association d'*avidyā* avec le complexe *nāma-rūpa*<sup>62</sup>. La critique se base aussi sur la linguistique et l'analyse du niveau de sanskrit. Et pourtant, bien qu'avec prudence, j'inclinerais, comme Michel Hulin, à ne pas exclure totalement la possibilité d'une maturation, d'une évolution de la pensée philosophique de Śaṅkara.<sup>63</sup> Si tel était le cas, Śaṅkara aurait été influencé par le culte de la *bhakti* et par le tantrisme, dans une oeuvre comme le très poétique *Saundaryalaharī*, 'vague de beauté'.<sup>64</sup> Dans la même veine, le *Nirvāṇaṣaṭkam*, souvent chanté en Inde par la ferveur populaire.<sup>65</sup> La présente étude, ceci dit, ne s'intéressera qu'au canonique dialecticien.

L'oeuvre incontestée de Śaṅkara s'organise autour de deux axes: l'exposition de ses propres idées d'une part, la contre-argumentation et la réfutation des idées adverses d'autre part, et plus particulièrement la philosophie bouddhiste vijñānavāda. Appelée aussi yogacāra ou encore cittamātra, cette dernière soutenait que le contenu de la conscience empirique ne serait dû qu'à l'activité mentale. Plus spécifiquement, tout ce qui apparaît est le résultat de l'activation d'empreintes subconscientes enregistrées de toute éternité dans la conscience.<sup>66</sup> Il s'agissait donc d'un idéalisme qui contrastait fortement avec l'advaita de Śaṅkara. Pour ce dernier, sujets et objets existent et ne disparaissent que dans l'expérience de la transcendance. Śaṅkara refuse l'idéalisme, justement parce que c'est une barrière à l'acte de transcendance.

---

<sup>62</sup> Michel Hulin détaille cette méthode dans *Shankara et la non-dualité*, Paris 2001, p. 30. Jacqueline G. Suthren Hirst analyse elle aussi la pertinence de la paternité des oeuvres de Śaṅkara, dans *Śaṅkara's Advaita Vedānta, a Way of Teaching*, New York 2005, pp. 22-23. Le thème d'*avidyā* est approfondi au chapitre IV.3 et celui de *nāma-rūpa* au chapitre V.2.

<sup>63</sup> Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, op. cit. pp. 30 et 33.

<sup>64</sup> Alain Porte en a livré une traduction partielle de grande valeur dans son *Ānandalaharī*, L'Isle-sur-la-Sorgue 1998.

<sup>65</sup> Martine Quentric-Séguy, *Ce rien qui est tout, Traduction et interprétation du Nirvāṇaṣaṭkam de Śrī Śaṅkara*, Paris 1998.

<sup>66</sup> T.K. Lochan, *The Essential of the 'Mind Only' School*, in *Vijñānavāda (Yogacāra) and its Tradition*, édité par Kewal Krishan Mittal, Delhi 1993.



## 2. 2. Influence sur le vedānta

Śaṅkara fut le grand révolutionnaire du vedānta. Ses enseignements sur la nature du *brahman* et du monde, l'emphase sur le *saṁnyasa* différaient énormément de ce que le brahmanisme professait à l'époque:

Combats l'erreur, la grande mort, qui commence par le corps, les épouses, les enfants etc. Ayant vaincu l'erreur, les ascètes atteignent cet état suprême de *Viṣṇu*.<sup>67</sup>

Celui par qui a été tué le monstre qui a pour aspect l'objet matériel, grâce à l'épée du détachement, celui-là atteint la rive de l'océan du devenir, libéré des obstacles.<sup>68</sup>

Philosophe et figure religieuse charismatique, grand orateur, Śaṅkara marqua l'hindouisme d'une manière durable. Il s'opposa farouchement au bouddhisme, même si ses propres idées s'en rapprochaient sur plusieurs points - ce qui lui valut le reproche d'être un 'bouddhiste déguisé'. Si Śaṅkara a réellement été influencé par le bouddhisme, on peut considérer que la nouvelle structure monastique qu'il introduisit avait été inspirée par le modèle de la *saṅgha* (communauté) bouddhiste.

Śaṅkara not merely refuted the Buddhists negatively, he also played his part in the Hindu Renaissance which was loosening the popular hold of Buddhists over people. (...) Śaṅkara introduced Buddhist principles of organisation and lifelong ascetism into Hindu monastic life, and provided for the first time some sort of guiding authority to lay down and preach right principles of philosophy and religion.<sup>69</sup>

Le succès de son enseignement s'avéra phénoménal. Cela est assez surprenant compte tenu du fait qu'il insistait sur le *nirguṇa brahman* (sans qualités), considéré comme la seule réalité; sur l'absolue identification de l'homme avec cette réalité sans distinction; et sur la relativité – si ce n'est la fausseté – de toute expérience empirique. Cette démarche implique donc de renoncer à vénérer toute divinité 'extérieure' protectrice au profit de la recherche 'intérieure' d'un absolu impersonnel, et de remettre en question

---

<sup>67</sup> *mohaṁ jahi mahāmṛtyuṁ dehadārasutādiṣu / yaṁ jivā munayo yānti tadviṣṇoḥ paramaṁ padaṁ // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 86.*

<sup>68</sup> *viṣayākhyagraho yena suviraktyasinā hataḥ / sa gacchati bhavāmbhodheḥ pāraṁ pratyūhavarjitaḥ // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 80.*

<sup>69</sup> F. Whaling, *Śaṅkara and Buddhism*, in *Journal of Indian Philosophy*, Dordrecht 1979, vol.7, no.1, pp.30 et 35, cité par Natalia Isayeva, *Shankara and Indian Philosophy*, op.cit., pp.87 et 88.

l'expérience sensible. Ce genre d'approche va à l'encontre du culte de la *bhakti* hindoue où la dévotion ne peut logiquement s'exprimer que dans une relation duelle, "participation" à la divinité, car là réside le sens de la racine BHĀJ<sup>70</sup>. "Qui dit participation sous-entend au moins deux termes : le participant et le participé, c'est-à-dire l'homme et Dieu, ou, tout au moins, l'Âme suprême au-delà des âmes individuelles."<sup>71</sup> C'est cette *bhakti* qui sera remise à l'honneur plus tard par Rāmānuja<sup>72</sup>. De plus, renoncer à croire en la réalité d'un monde dont nos sens témoignent chaque jour demande un effort d'abstraction et de réflexion. Et pourtant, cette philosophie déborda le cadre d'une élite intellectuelle-spirituelle, pour devenir l'un des systèmes dominants de l'Inde encore actuellement. D'ailleurs, le terme 'vedānta' est souvent abusivement compris comme désignant uniquement la philosophie non dualiste de Śaṅkara, alors que d'autres penseurs s'en réclament également.

Le système de pensée de Śaṅkara fut aussi intégré dans le cadre d'une 'renaissance' hindoue dès le XIXe siècle par des réformateurs comme Dayanada Sarasvatī, fondateur de l'Ārya Samaj ou encore le bengali Keshab Chandra Sen.<sup>73</sup> Au tournant du XXe siècle, le disciple du célèbre Rāmākrishna, Vivekānanda, joua un grand rôle pour la reconnaissance de l'hindouisme moderne, en le présentant à la première session du Parlement mondial des religions à Chicago en 1893. Il déclara l'égalité de toutes les religions, mais R.C. Zaehner fait cette remarque:

En dépit de cette profession de principes, cependant, les écrits de Vivekānanda montrent clairement qu'il ne considère pas toutes les religions comme également vraies. Sa façon de comprendre le Vedānta est celle de Śaṅkara, la non-dualité sous son aspect le plus extrême. Les religions ne sont vraies que sur le plan relatif, en ce sens qu'elles sont toutes les sentiers menant vers l'Un. Que chaque homme suive la voie sur laquelle il est né, car chaque voie conduit à la fin à la Vérité absolue en laquelle toutes choses – le sujet, l'objet et la relation entre eux – seront comprises comme étant indivisiblement un.<sup>74</sup>

---

<sup>70</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Heidelberg 1992, II. Band, p. 241. L'auteur donne aussi: "empfangen, genießen" à côté du classique "zuteilen".

<sup>71</sup> Louis Renou et Jean Filliozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, Paris 1985, p. 663.

<sup>72</sup> Voir introduction, note 24.

<sup>73</sup> Michel Hulin, *Śaṅkara et la non-dualité*, op. cit., p. 250.

<sup>74</sup> R.C. Zaehner, *L'Hindouisme*, Paris 1974. Trad. Eva de Vitray-Meyerovitch, p.194.

En faisant connaître les concepts védāntiques à l'Occident, Vivekānanda contribua à fonder un 'néo-vedānta' qui inspira plusieurs personnages du XXe siècle, parmi lesquels Aldous Huxley<sup>75</sup>. Certains Occidentaux, telle Ella Maillart<sup>76</sup> par exemple, commencèrent à s'intéresser au vedānta après avoir rencontré Rāmana Maharshi ou Nisargadatta Maharaj. Le premier ignorait tout des textes mais eut à l'âge de dix-sept ans une violente angoisse de la mort qui déboucha sur la "révélation" du *brahman*. Il passa sa vie en silence et constitue pour beaucoup l'archétype du sage védāntique, renvoyant ses interlocuteurs à la question "Qui suis-je?". Quant à Nisargadatta Maharaj, il incarna la "méthode" upanishadique, presque "socratique" où les grandes paroles (*mahāvākya*) des *Upaniṣad* suffirent à prendre conscience de la nature du réel.<sup>77</sup>

Enfin, rappelons la passion pour le vedānta de Romain Rolland ou de René Daumal. Plus récemment, le vedānta s'est véritablement implanté en Occident:

A l'autre extrémité du spectre des attitudes possibles, sont apparus en nombre de plus en plus significatifs des advaitins d'origine occidentale qui pensent véritablement en termes non dualistes et parfois se comportent eux-mêmes en *guru*. Il s'agit cependant presque toujours de personnes qui ont été en contact avec un maître védāntique indien. On rappellera ici le cas de précurseurs comme P. Brunton, F. Laplantine et surtout Jean Klein dont la revue *Être* diffusa en France avec éclat pendant plus de vingt ans le message shankarien. De nos jours, ce rôle est joué par des maîtres tels Arnaud Desjardins et, en milieu anglo-saxon, Andrew Cohen. On rappellera enfin la singulière tentative des deux jésuites français, Jules Montchanin et Henri Le Saux qui avaient fréquenté l'un et l'autre l'ashram de Rāmana Maharshi à Tiruvannamalaï et ont fondé ensuite leur propre ashram pour tenter de vivre réellement l'expérience de la non-dualité et éprouver les limites de sa compatibilité avec le message chrétien.<sup>78</sup>

---

<sup>75</sup> Dana Sawyer, *Aldous Huxley: a Biography*, New York 2002, pp. 96-98, 107-113. Consulter aussi la thèse de Nand Kumar Pandey, *The Influence of Hindu and Buddhist Thought on Aldous Huxley*, Stanford 1964.

<sup>76</sup> Ella Maillart, *Ti-Puss ou l'Inde avec ma chatte*, Lausanne 1979.

<sup>77</sup> Michel Hulin, *Shankara et la non-dualité*, op. cit., pp. 256 à 258.

<sup>78</sup> Ibid., pp. 264-265.

L'advaita vedānta de Śaṅkara apporte ainsi un éclairage intéressant sur le passé de l'Inde, mais également sur l'hindouisme actuel ou d'éventuelles résurgences orientales dans la pensée occidentale.

## Statut de la connaissance dans l'advaita vedānta

Comme nous le verrons ultérieurement au chapitre III, le système de Śaṅkara s'articule autour du point central qu'est le *brahman*, c'est-à-dire le réel. Le but du philosophe et le couronnement d'une vie humaine selon l'advaita consistent à connaître ce même *brahman*. Cet aspect éminemment pratique a amené les Indiens à élaborer toutes sortes de théories concernant la nature de la connaissance et les moyens de l'établir. A l'époque de Śaṅkara, les penseurs ont inclus l'épistémologie dans le cadre de la philosophie, sans jamais en faire une discipline séparée de cette dernière. Il faut préciser que la culture brahmanique des *pandit* n'opère pas de scissions à l'intérieur des champs de recherche : " En fait le pandit ne fait pas de différence entre sa profession intellectuelle et sa vocation religieuse. L'idée d'une activité religieuse, mystique, différente de l'activité scientifique est une idée moderne.<sup>79</sup>" L'approche épistémologique est ainsi incluse dans le cadre spéculatif de l'advaita vedānta.

### 1. Deux niveaux de connaissance

#### *Parā vidyā*

L'advaita vedānta fait une distinction entre connaissance du monde phénoménal et connaissance suprême, c'est-à-dire connaissance de *brahman*. En cela, il ne fait que mettre en exergue un thème cher à la *Muṇḍaka Upaniṣad* qui en effet pose cette distinction aux *śloka* I.3-4. La cohérence et la structure du texte de la *Muṇḍaka*, l'*Upaniṣad* du 'tonsuré', ont permis à Śaṅkara d'exposer sa métaphysique de façon rigoureuse.<sup>80</sup>

Śaunaka, grand maître de maison, s'étant approché d'Anṅiras selon les règles lui demanda: "ô bienheureux, quelle chose suffit-il donc de connaître pour tout connaître?"

---

<sup>79</sup> Pierre-Alain Filliozat, *Grammaire sanskrite paninéenne*, Paris 1988, p. 35.

<sup>80</sup> Paul Martin-Dubost, *Śaṅkara, Muṇḍakopaniṣadbhāṣya*, Paris 1978, p. 11.

Il lui dit: "Il y a deux connaissance à acquérir: la supérieure et l'inférieure", c'est ce que déclarent, selon la tradition, les connaisseurs du Brahman." <sup>81</sup>

Dans le *bhāṣya*<sup>82</sup>, Śāṅkara va même plus loin que l'*upaniṣad* en précisant que "la connaissance inférieure est en fait une ignorance qui doit être extirpée, étant entendu qu'en réalité on ne connaît rien quand on ne connaît que les objets de l'ignorance."<sup>83</sup> Cette affirmation est radicale en contexte indien, la connaissance 'inférieure' n'étant pas moins que les Veda et les sciences antiques telles que phonétique, grammaire ou étymologie sur lesquelles Śāṅkara s'appuie abondamment. Cela montre néanmoins l'aspect radical et définitif de *brahmavidyā*, connaissance de l'absolu.

La connaissance la plus 'haute' selon le vedānta en général est celle de *brahman*, l'ultime réalité. Elle n'est pas le résultat d'un mouvement progressif à travers différents niveaux de connaissance inférieurs. *Parā vidyā* est en effet une connaissance immédiate et intuitive. Comme *brahman* n'est pas une réalité parmi d'autres, mais la seule, *parā vidyā* est la connaissance complète. C'est l'unique état, l'unique 'lieu' qui échappe à l'illusion (*māyā*).

Cette connaissance, pour être totale, doit s'établir en dehors de la relation entre sujet et objet. Tant qu'une distinction subsiste, l'objet 'en soi' n'est pas complètement connu. Or l'objet 'en soi', de même que le sujet 'en soi' ne sont autres que l'*ātman-brahman*. "For the Advaitin, however, epistemology and metaphysics coalesce in that the Absolute is itself conceived to be of the nature of knowledge. Thus: To know is to be."<sup>84</sup>

La réalité non duelle de l'advaita vedānta va donc à l'encontre de l'expérience sensible, dans laquelle la connaissance est issue de la rencontre entre le sujet connaissant et l'objet qui doit être connu. Cette position philosophique de refus des conclusions de la raison n'est possible qu'à condition de faire référence à un absolu éternel et totalement transcendant. En effet, le mental ne peut nier logiquement les résultats de son propre fonctionnement ou la réalité de son contenu. Pour nier sa propre logique, il devrait utiliser la logique et aboutirait ainsi à une

---

<sup>81</sup> Paul Martin-Dubost, *Śāṅkara, Muṇḍakopaniṣadbhāṣya*, op. cit., pp. 24-25. Voir aussi Jacqueline Maury, *Muṇḍaka Upaniṣad*, I.1.4, Paris 1981, p. 7.

<sup>82</sup> Pour la tradition du *bhāṣya*, voir introduction, point 2.

<sup>83</sup> Paul Martin-Dubost, *Śāṅkara, Muṇḍakopaniṣadbhāṣya*, op. cit., p. 26.

<sup>84</sup> John Grimes, *An Advaita Vedānta Perspective on Language*, Delhi 1991, p.215.

contradiction interne, à une aporie. Seule la croyance dans le *brahman* permet de surmonter les incohérences rationnelles mentionnées ci-dessus.

Alors, pour reprendre l'*Upaniṣad*, "qu'est-ce donc, vénérable, qui, une fois connu, fait connaître tout ce qui existe?"<sup>85</sup> La réponse à la question est évidemment le *brahman*. Mais il faut préciser que ce 'tout' n'est pas une accumulation de détails particuliers. Le monde de la multiplicité disparaît de la conscience quand on a atteint l'unité de *brahman*. 'Tout' fait plutôt référence à une hiérarchie de valeurs, comme le fait remarquer E. Deutsch: "When brahman is realised, *nothing else needs to be known*. When the self has found itself at-one with Reality, there is nothing of real value that remains to be known."<sup>86</sup>

### *Aparā vidyā*

Le commun des mortels n'a évidemment pas accès à cette connaissance totale du *brahman*, puisqu'il est prisonnier du joug de l'*avidyā*<sup>87</sup> (l'ignorance). Ce qu'il possède est une connaissance 'inférieure' du monde phénoménal, de ses objets, événements, vertus et vices<sup>88</sup>. Elle joue son rôle jusqu'à ce que la non-dualité soit atteinte. Selon Śaṅkara:

"Prior to the realisation of the Brahma, the self of all, all transactions (of the phenomenal world) for the time being are real enough...As long as the truth of the one-ness of the Self is not realised, the knowledge that all these effects, ...as characterised by

---

<sup>85</sup> *Muṇḍaka Upaniṣad*, I.1.3. Traduction Jacqueline Maury, Paris 1981. Voir aussi S. Radhakrishnan, *The principal Upaniṣads*, Delhi 1995, p. 672, qui en donne une traduction proche. Alistair Shearer et Peter Russel dans *Les Upaniṣads*, Paris 1991, p.37, formulent la question ainsi: "Maître, quelle est donc cette connaissance qui est la clé de l'omniscience?". Il faut noter que ce type de questions rhétoriques est proche du style de la *Kena-Upaniṣad*.

<sup>86</sup> Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969, p.84. Dans sa thèse *Two Levels of Knowledge in the Philosophy of Samkara and F. Bradley*, Claremont 1981, p. 63, Lina Gupta défend aussi l'idée d'une gradation basée sur la notion de valeur davantage que de réalité.

<sup>87</sup> La notion d'*avidyā* sera approfondie au chapitre IV.

<sup>88</sup> L'*aparā vidyā* concerne le monde de la dualité, et par conséquent, tous les couples de paires opposées (*dvandva*) : joie et peine, amour et haine, etc., et évidemment bien et mal. Pour une analyse du problème du mal dans l'*advaita vedānta*, consulter: Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta, A Comparative Study in Religion and Reason*, Philadelphie 1995, ch.3, p.23.

the means-of-proof<sup>89</sup>, the thing to be known, and the fruit (of knowledge), are unreal, does not arise in anyone."<sup>90</sup>

Le niveau de l' *aparā vidyā*, de la connaissance du monde sensible, est considéré comme inférieur, principalement pour deux raisons: il ne peut amener le sujet à la compréhension de la réalité, et ne peut pas non plus démontrer ou réfuter la réalité telle que l'advaita la conçoit. Mais les formes de connaissance inférieure gardent leur validité si elles restent dans leur sphère, le phénoménal, et si elles ne se posent pas comme un but en soi, ni comme un absolu.

Toute 'inférieure' qu'elle soit, l' *aparā vidyā* a fait l'objet de réflexions nombreuses et très approfondies en ce qui concerne le fonctionnement de l'intellect, et les moyens d'établir une connaissance valable du monde phénoménal.

## 2. Les *pramāṇa*, moyens de connaissance valable

Le terme *pramāṇa* dérive de la racine sanskrite *pra-MĀ* (mesurer) et signifie 'étalon, moyen de connaissance droite'. Il est "un instrument de la mesure des êtres et des choses qui permet au sujet connaissant (*pramātr*) d'arriver à la connaissance droite de l'objet (*prameya*)."<sup>91</sup>

Les advaitistes ne sont pas les seuls à user du mot; celui-ci appartient à la pensée pan-indienne. Au VIIe siècle, le bouddhiste Dharmakīrti le concevait ainsi: "connaissance dénuée de contradiction, efficace." A la même époque, Kumārila, célèbre *mīmāṃsaka*<sup>92</sup>, en donne une définition proche: "Est un *pramāṇa* la connaissance portant sur un objet non encore connu, sûre, non annulable et obtenue de causes non défectueuses."<sup>93</sup>

---

<sup>89</sup> 'Means-of-proof' est une traduction de *pramāṇa*, terme qui sera expliqué dans la deuxième partie de ce chapitre.

<sup>90</sup> *Brahmasūtrabhāṣya*, II.1.14. Traduction V.M.Apte.

<sup>91</sup> Définition du dictionnaire *Encyclopédie universelle de philosophie*, tome II: *Notions universelles de philosophie*, Paris 1990.

<sup>92</sup> 'Mīmāṃsaka' désigne celui qui s'adonne à la *mīmāṃsā*. Le *mīmāṃsādarśana* est détaillé par Louis Renou et Jean Filliozat dans *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome II, pp. 8-16, Paris 1996.

<sup>93</sup> Définition du dictionnaire *Encyclopédie universelle de philosophie*, op.cit.



Alors que l'advaita plus tardif en utilisera six<sup>94</sup>, Śaṅkara mentionne trois *pramāṇa* explicitement dans son oeuvre. Il s'agit de *pratyakṣa*, la perception; d'*anumāna*, l'induction, et de *śabda*<sup>95</sup>, qui est le témoignage de l'écriture (*śruti*). Un discours se voit légitimé si les *pramāṇa* plaident en sa faveur, ou du moins s'ils sont simplement cités, comme dans l'exemple ci-dessous, tiré du *Vivekacūḍāmaṇi*:

(Le fait) que dans le sommeil profond la félicité détachée des objets des sens est expérimentée, la *śruti*, la perception, la tradition orale et l'induction y veillent.<sup>96</sup>

Les *pramāṇa* témoignent de l'extrême attention que les Indiens ont accordée aux opérations de l'intellect. Il est étonnant de constater que *śabda*, 'témoignage', fait ici partie des moyens d'établissement d'une connaissance valable, au même titre que les propriétés mentales. Il est même plus important que les autres, en ce sens que là où les limites des autres *pramāṇa* sont atteintes, *śabda* reste, car ce dernier se pose comme discours sur la réalité ultime du *brahman*. *Śabda* est le seul *pramāṇa* qui puisse indiquer *parā vidyā*, la connaissance 'supérieure'. Ce statut très particulier de *śabda* montre que la spéculation philosophique a une place de choix dans la logique indienne.

La question du statut des autres *pramāṇa* (*pratyakṣa* et *anumāna*) qui appartient au domaine de la dialectique indienne, nous éloignerait trop du sujet qui nous préoccupe pour le traiter dans cette étude<sup>97</sup>. En revanche, la question de *śabda-pramāṇa* sera approfondie au chapitre V, car ce dernier joue un rôle important dans la philosophie du langage propre à l'advaita vedānta.

---

<sup>94</sup> Il s'agit des *pramāṇa* suivants: *pratyakṣa* (perception), *upamāna* (comparaison), *anumāna* (inférence), *anupalabdhi* (non-perception) *arthāpatti* (postulation), et *śabda* (témoignage). Cf. Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969, ch. 5, p. 69.

<sup>95</sup> Le thème de *śabda-pramāṇa* sera repris plus loin, chapitre V. 1 et V. 4.

<sup>96</sup> *yatsusuptau nirviṣaya ātmānando' nubhūyate / śruti pratyakṣamaitihyamanumānam ca jāgrati// Vivekacūḍāmaṇi* de Śaṅkara, ś. 107

<sup>97</sup> Pour plus de détails à ce sujet, consulter:

Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969, ch. 5, p. 67. L'auteur se livre à une analyse très intéressante de la notion de *karman*, qu'il considère comme une "convenient fiction"; en ce sens qu'aucun *pramāṇa* n'est en mesure de l'établir. La sphère d'influence de chacun des six *pramāṇa* classiques y est longuement détaillée. Consulter aussi John Grimes, *An Advaita Perspective on Language*, Delhi 1991, pp. 5, 6, 55, 64; et Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta, A Comparative Study in Religion and Reason*, Pennsylvania 1995, pp. 34, 35, 115, 130.

### 3. Conclusion

D'emblée, suivant la tradition upanişadique, l'advaita vedānta divise la connaissance en deux aspects hiérarchisés, l'un 'supérieur' et absolu (*parā vidyā*), l'autre 'inférieur' et relatif (*aparā vidyā*). Le premier correspond à la sphère du réel (*brahman*) que l'advaitin cherche à atteindre; le second est du ressort de la *māyā*, l'illusion de la multiplicité, et concerne par conséquent toute expérience ou connaissance phénoménale. Cette distinction est fondamentale pour l'advaita vedānta; elle applique sur toute la théorie de la réalité un mode binaire, mode que nous retrouverons par conséquent tout au long de cette étude. Alors que cette opposition humain-absolu, rationnel-intuitif, partiel-total existe déjà dans la *śruti*, Śaṅkara va la *systématiser*. Ce faisant, il va cliver davantage les niveaux de réalité que ne le faisaient les *Upaniṣad*. Pourtant, il ne s'agit pas à proprement parler d'une dualité, puisque Śaṅkara insiste sur le fait que le relatif est subordonné à l'absolu. Selon lui, pour celui qui connaît le *brahman*, le monde relatif 'disparaît', c'est-à-dire qu'il perd de sa substance. Rien n'est plus duel pour celui qui a réalisé le *brahman* — en d'autres termes, seule l'ignorance, s'appuyant sur l'intellect et le langage, crée une dualité là où il n'y en a pas. De là naît toute la tension qui traverse l'oeuvre de Śaṅkara: loin des intuitions poétiques des *Upaniṣad*, il utilise à profusion logique et dialectique tout en critiquant ces mêmes moyens comme permettant d'atteindre l'absolu. Un grand écart que les penseurs ultérieurs chercheront à éviter.<sup>98</sup>

La symétrie binaire des vues śaṅkarienne est présente quel que soit le thème abordé et l'on peut en tous cas lui reconnaître une certaine constance dans l'argumentation. C'est ce que nous montrerons au chapitre III, consacré au concept de *brahman*, qui mettra en relief quel est l'objet de la connaissance 'supérieure', tandis que le chapitre IV tentera de montrer comment la *māyā* rend 'inférieure' toute tentative de connaissance. Mais les deux niveaux *paramārthika* (ce qui est vrai au sens absolu) et *vyāvahārika* (ce qui est vrai au sens relatif) sont loin de constituer des sujets d'investigation séparés. Le chapitre V nous permettra d'avoir un aperçu sur la complexité de leur intrication, à l'occasion d'une analyse sur le statut du langage dans l'advaita vedānta.

---

<sup>98</sup> Voir par exemple Deepak Sarma Deepak, *An Introduction to Mādhva Vedānta*, Yale 2003, pp. 4 et 46.

## CHAPITRE III

# Brahman, ou l'ultime réalité du vedānta

### 1. Origine du terme '*brahman*'

Le terme *brahman* est omniprésent dans la littérature religieuse et philosophique de l'hindouisme, mais son sens varie au fil de l'évolution de la pensée. Il apparaît en premier lieu dans le *R̥g-veda*, où *brahman* signifiait alors 'parole ou formule sacrée' et se rattachait ainsi au terme *vāc*, 'parole'. Cette dernière fera partie des cinq fonctions vitales évoquées par les *Upaniṣad* anciennes telles la *Bṛhadāraṇyaka-* et la *Chāndogya-Upaniṣad*. Si elle a perdu le statut créateur qui était le sien à l'époque védique, elle reste néanmoins toujours associée à la dimension divine<sup>99</sup>. Il n'est pas étonnant dès lors que la dimension de la parole ressurgisse dans la philosophie de Śaṅkara, l'advaita vedānta se présentant comme exégèse védique. Cela fera l'objet du chapitre V.

"Il existe, toutefois, une tendance (...) qui se développera dans les Brahmanas et les Upanishads, et qui consiste à élever quelque force ou entité impersonnelle au rang de principe suprême et de fondement de l'univers," écrit R.C. Zaehner.<sup>100</sup> Les *Upaniṣad* décideront ainsi du sens du mot accepté par le vedānta: le principe unitaire à l'origine de tous les êtres; l'identité ultime de l'individu (*ātman*) dont la connaissance libère de la finitude; l'absolu.

Quant à Śaṅkara, il considère que c'est la racine *BR̥H*, 'être fort', qui est à l'origine du terme<sup>101</sup>, ce qui n'est pas accepté par les chercheurs aujourd'hui<sup>102</sup>, car "cela ne cadre pas du tout avec la signification primitive de ce terme qui est 'parole sacrée'"<sup>103</sup>. Etymologiquement parlant, et dans son acception la plus ancienne, *brahman* remonte en effet à

---

<sup>99</sup>Aude Alexandre, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, notamment p. 21, 27 et 28.

<sup>100</sup>R. C. Zaehner, *L'Hindouisme*, Paris 1974, p. 59.

<sup>101</sup>L. Renou, *Prolégomènes au vedānta*, Paris 1983, p. 10.

<sup>102</sup>Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg 1992, II. Band, p. 233.

<sup>103</sup>R. C. Zaehner, *L'Hindouisme*, op.cit., p.59.

"Formung, Gestaltung, Formulierung der Wahrheit"<sup>104</sup>. L'interprétation ancienne est intéressante en tant qu'indication à portée anthropologique; elle précise la représentation que Śaṅkara se fait du *brahman*, manifestation de puissance et de grandeur. Nous sommes d'avis<sup>105</sup> que le penseur effectua un rapprochement basé sur une homonymie avec *Bṛhaspati*, établi quant à lui bel et bien sur la racine *BRH*<sup>106</sup>.

Il y a collusion de deux notions, typiques de la culture brahmanique: celle du *brahman* ou principe spirituel supérieur avec celle de brahmane, caste des prêtres. D'ailleurs, le terme *brahman* pourrait être relié au *flāmen* latin, le flamme étant "le titre donné au prêtre attaché au culte d'une divinité particulière"<sup>107</sup>. A ce titre, le système śaṅkarien, avec son insistance sur le *brahman*, se situe dans la droite ligne de la tradition de la caste brahmanique, davantage qu'un Rāmānuja<sup>108</sup> soucieux d'offrir une voie à chaque caste.

Le thème du *brahman* traverse toute la littérature upanishadique, avec une grande variété de nuances. Il est sous-entendu dans la *Māṇḍūkya*, qui évoque l'*ātman* et le 'quatrième état', perception et vécu de l'absolu. Il est le thème de la *Śvetāśvatara*, comme l'explique Aliette Silburn:

Le *brahman*, qui était à l'origine le pouvoir sacré du rite, de la parole et de la méditation est dans l'Upaniṣad la voie de l'immanence pour atteindre l'absolu: dans les deux notions d'*ātman* et de *brahman*, manière d'être essentielle des choses et de la personne, l'être s'intériorise et s'approfondit; c'est en s'opposant aux tendances dispersives d'extériorité des sens que le sage par la contemplation de son moi véritable, s'oriente vers l'être absolu et s'abîme en *brahman (brahmalīna)*.(...)

Substantiellement partout présent, devenir accompli, *bhavabhūta*, il embrasse à lui seul l'univers et imprègne la nature jusqu'en ses moindres parties.

---

<sup>104</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, op. cit., II, pp. 236-237.

<sup>105</sup> Jan Gonda a d'ailleurs mis en exergue les parallèles existant entre la figure védique de Prajāpati, le concept de *brahman* et des divinités personnelles dont *Bṛhaspati*, "lord of *bṛh*": *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*, Amsterdam 1989.

<sup>106</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, op. cit., II, p. 232.

<sup>107</sup> "Ce qui engage à ne pas abandonner le rapprochement séduisant de *flāmen* avec skr. *brahman-* m., et *brahman-* n., c'est la concordance fréquente des termes religieux entre l'italo-celtique et l'indo-iranien." Alfred Ernout et Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1932.

<sup>108</sup> Voir introduction, note 24 sur Rāmānuja.

Quatre métaphores<sup>109</sup> illustrent cette présence intérieure du *brahman* dans le monde et chacune d'elle met en évidence l'aspect ambigu du *brahman* identifié au cosmos, puissance qui asservit en tant que *samsāra* et qui délivre par sa grâce.

Servitude et délivrance, comme deux facettes du *brahman*, annoncent déjà le mode binaire dont il est question.

## 2. *Brahman* selon l'advaita vedānta

Fidèle à la *śruti*, la réalité fondamentale du monde selon Śaṅkara est le *brahman*:

Brahman [est] la réalité, la connaissance. [Il est] infini, pur, absolu, auto-suffisant, réalisé. Il vainc, [lui qui est] immuable dans la joie permanente, non différent de l'âme individuelle, partout présent.<sup>110</sup>

Bādarāyaṇa le décrit ainsi dans ses *Brahmasūtra*: "Brahman is that omniscient, omnipotent cause from which proceed the origin, etc. (i.e., sustenance and dissolution) of this world."<sup>111</sup> L'existence de *brahman* est absolue, elle est la seule 'réellement réelle'. Ce postulat est le centre même de l'advaita vedānta et son idée directrice. Cela signifie que tous les autres concepts s'articulent autour de ce *brahman* unique de manière à présenter et justifier une vision du monde basée sur le concept de réalité.

*Brahman* must not be regarded as a remote being, hiding in some distant corner of the universe. *Brahman* is the foundation of all existence, the ultimate basis of all things, the material and efficient cause of the world, the transcendent unity behind all plurality, the permanence that makes changes possible.<sup>112</sup>

*Brahman* est le principe qui sous-tend le développement de la nature. "*Brahman* does not exist as a tree exists, but *Brahman* is that which makes it possible for the tree to exist in the way in which a tree exists."<sup>113</sup> Il est l'essence de toute chose, en ce sens qu'il est le substrat qui permet la manifestation, la condition première en laquelle repose la matérialité.

---

<sup>109</sup> Aliette Silburn, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Paris 1948, p. 10. Les quatre images qualifiant le *brahman* dont il est question sont: l'arbre aux deux oiseaux (voir aussi *Kaṭha-upaniṣad*), la roue cosmique, la barque et la cité impérissable.

<sup>110</sup> *satyaṁ jñānamantaṁ brahma viśuddhaṁ paraṁ svataḥ siddham / nityānandaikarasaṁpratyagabhinnam nirantaram jayati // Vivekacūḍāmaṇi*, ś. 225.

<sup>111</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara, II.1.24. Trad. V.M. Apte.

<sup>112</sup> Troy W. Organ, *The Self in Indian Philosophy*, La Haye 1964, p.97.

<sup>113</sup> Ibid., p.96.

Ainsi "tout est *brahman*"<sup>114</sup>, mais l'advaita ne ressemble en rien à un panthéisme. En effet, *brahman* en sa nature propre est infini, illimité et transcendant; il ne coïncide donc pas avec le monde sensible.

*Brahman* is present in all manifestations, and, since the entire universe is a manifestation of *Brahman*, *Brahman* is experienced indirectly in all experiences of the macrocosmos and the microcosmos, of the world without and the world within. *Brahman*, like space, makes possible spatial experiences, yet it is not experienced directly.<sup>115</sup>

*Brahman* surmonte toutes les dualités et se connaît lui-même en dehors de la séparation sujet-objet. Il est le fondement de la connaissance; il est l'essence de la conscience. Il est l'un-sans-second, ni personnel, ni impersonnel. "Brahman is ultimately a name for the experience of the timeless plenitude of being"<sup>116</sup>, écrit Eliot Deutsch.

### 3. *Saguna* et *nirguna brahman* : deux aspects d'une même réalité

Pour comprendre les enjeux de la pensée advaitique, il faut constamment mettre en parallèle deux niveaux d'analyse, celui du phénoménal et celui de l'absolu. Le premier fait l'objet d'une connaissance 'inférieure' (*aparā vidyā*) tandis que la connaissance non duelle de *brahman* constitue la connaissance 'supérieure' (*parā vidyā*).<sup>117</sup> Selon l'angle duquel on l'examine, *brahman* apparaît ainsi sous deux aspects différents: sans qualités (*nirguna*) ou comportant des qualités (*saguna*)<sup>118</sup>.

*Nirguna brahman* est la réalité ultime. C'est l'état d'être indifférencié, indéterminé et absolument transcendant dont le langage ne peut rien dire. En effet, l'advaitin ne doit jamais perdre de vue le fait que le langage et l'intellect prennent leur source dans l'expérience phénoménale, et ne peuvent donc décrire que le monde sensible. "Il n'y a pas de meilleure

---

<sup>114</sup> "Tout est *brahman* " est l'un des *mahāvākya* des *Upaniṣad*. Le lecteur trouvera plus de détails sur les *mahāvākya* au point 4 de ce chapitre, ou au chapitre V, point 2. 2.

<sup>115</sup> Troy W. Organ, *The Self in Indian Philosophy*, op.cit., p.97.

<sup>116</sup> Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969, p.9.

<sup>117</sup> Voir le chapitre II sur le statut hiérarchisé de la connaissance.

<sup>118</sup> Cette distinction pourrait remonter aux *Upaniṣad*. pour plus de détails, se reporter au chapitre V.2.1. sur les origines védiques du concept de *nāma-rūpa*.

description: ce n'est ni ceci, ni cela (*neti, neti*) ", dit la *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*.<sup>119</sup>

Cette approche par la négation sauvegarde l'unité indifférenciée de l'état appelé '*brahman*', et fait taire tous les arguments qui voudraient démontrer son existence ou la réfuter. "Dieu n'a pas à être démontré; tout effort de démonstration reviendrait à l'assurer sur la base du relatif, ou à l'inclure dans la trame du monde, ce qui serait absurde,"<sup>120</sup> constate Jean Boulier-Fraissinet. Toute détermination est négation de son contraire, et exclut ce qui échappe à sa propre limitation. Or, *brahman* se situe hors de la réalité, dans le domaine du 'sans-limite'. Vu le fonctionnement de l'intellect (fragmentation dans l'analyse; comparaison...), l'absolu est "invisible, inapprochable, insaisissable, indéfinissable, impensable, innommable"<sup>121</sup>. La pensée peut le pressentir en niant ce qui est pensable.<sup>122</sup> *Neti, neti* est donc la meilleure description que l'on puisse faire de *nirguṇa brahman*. Néanmoins il n'y aurait pas de philosophie s'il ne se manifestait pas sous une autre forme à l'entendement humain: celle de *saguṇa brahman*.

*Brahman* revêt sa forme *saguṇa* lorsqu'il est interprété et affirmé à partir d'un point de vue limité<sup>123</sup>. Il prend alors des contours plus personnels et répond parfois au nom d'*Īśvara*, 'seigneur', bien que ce ne soit pas une divinité à proprement parler. *Saguṇa brahman* est aussi le détenteur de la puissance créatrice (*śakti*) à l'origine de la manifestation matérielle. Śaṅkara et d'autres penseurs advaitistes estiment que *saguṇa brahman* est un objet de dévotion valable, même si l'advaita vedānta met nettement l'accent sur l'aspect impersonnel de l'absolu. "To see the absolute as the Lord is to maintain a distinction between self and absolute, which is to retain a vestige of ignorance which must be finally transcended. If reality is one, all distinctions must be illusory."<sup>124</sup>

---

<sup>119</sup> *Bṛhad-āraṇyaka Upaniṣad*, II. 3. 6.

<sup>120</sup> Jean Boulier-Fraissinet, *La philosophie indienne*, Paris 1961, p. 76. Cette citation anticipe un peu la suite de cette étude par l'usage du mot 'dieu'. *Saguṇa brahman* tient le rôle de ce que nous appelons 'dieu', en ce sens qu'il est une entité *personnelle*.

<sup>121</sup> Louis Renou, *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gauḍapāda*, Paris 1944, p. 21, *śloka* 7.

<sup>122</sup> Les advaitins ont toutefois émis des arguments, sortes de 'preuves' de l'existence de *brahman*. Le plus courant est celui de l'existence nécessaire: il doit y avoir une fondation, un substrat à l'expérience, car sinon il serait impossible de nier quoi que ce soit. C.f. Śaṅkara dans son commentaire des *Brahmasūtra* III. 2. 22.

<sup>123</sup> Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Gwalior 1967, p.112.

<sup>124</sup> Gavin Flood, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge 1996, p. 242.

Il est désigné par l'expression *saccidānanda*, qui veut dire 'être' (*sat*), 'conscience' (*cit*), 'béatitude' (*ānanda*). *Sat* correspond au principe ontologique d'unité; c'est le substrat existentiel des sujets et des objets. *Brahman* est l'être pur non qualifié, le seul qui 'existe' vraiment. *Cit* est le principe de conscience qui modèle l'être, le 'témoin' toujours présent en nous. *Ānanda*, enfin, est l'état d'être de la joie illimitée et sans objet.

Il s'agit seulement d'une tentative humaine afin d'exprimer son essence<sup>125</sup>, et en aucun cas d'attributs, puisque *brahman* est non déterminé et ne peut être appréhendé par l'intellect. Le but n'est pas tellement de le définir, mais de décrire les traits fondamentaux du vécu par l'homme de l'unité. En effet, *brahman* est un état d'être (ou de non-être...) qui doit être expérimenté (*anubhava*) pour pouvoir être connu:

[De même que] la maladie ne s'en va pas [si] l'on prononce [seulement] le mot de la plante sans [boire] le breuvage, on n'est pas libéré par le nom de *brahman* sans expérience actuelle.<sup>126</sup>

Śaṅkara se rapproche avec ce genre d'énoncé de considérations upanişadiques, par exemple celles que l'on trouve dans l'*Aitareya-Upaniṣad* III.1-10 où le créateur envoie de la nourriture sur la terre. Le narrateur constate: "Merely by repeating the name of food, one cannot satisfy hunger"<sup>127</sup>.

Ces tournures proverbiales pointent le fait que les moyens mis en oeuvre doivent être en adéquation avec le but fixé, sous peine d'échec. Toutes les caractérisations ont donc pour tâche d'aider non pas à concevoir *brahman* mais à le réaliser par une prise de conscience intuitive. Le mode discursif à lui seul ne convient pas; il est un outil et non une fin; il utilise des qualités, enfin, alors qu'il s'agit de faire émerger le 'sans-qualités'.

Trois étapes marquent l'intériorisation et la 'réalisation du *brahman*', à savoir *śravaṇa*, *manana*, *nididhyāsana*. *Śravaṇa* est l'écoute des *Upaniṣad*, transmise par un enseignant qualifié; *manana* est la réflexion qui permet par la raison d'éliminer tous les doutes surgissant dans l'esprit; et la phase

---

<sup>125</sup> Les philosophes advaitistes distinguent deux sortes de définitions: l'une référant à l'essence (*svarūpalakṣana*), et l'autre référant à des formes accidentelles (*tatasthalakṣana*). Pour une explication détaillée à ce sujet, consulter L.Thomas O'Neil, *Māyā in Śaṅkara: Measuring the Immeasurable*, Delhi 1980, pp.85-86.

<sup>126</sup> *na gacchati vinā pānaṁ vyādhiraṣadhaśabdataḥ / vinā'parokṣānubhavam brahmaśabdairna mujyate // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 62.*

<sup>127</sup> Eknath Easwaran, *The Upanishads*, Tomales 1987, p. 127.



finale, *nididhyāsana* est la contemplation qui permet de directement appréhender la ‘vérité’ du soi, sans plus utiliser de caractérisations, mais par irruption dans le ‘sans-qualités’. C’est par *nididhyāsana* que la libération (*mokṣa*) est atteinte.<sup>128</sup>

Troy W. Organ a parfaitement décrit les paradoxes qui semblent naître de la confrontation du qualitatif et du non-qualitatif (*saguṇa* et *nirguṇa brahman*) :

The uniqueness of *satchitānanda* stems from *Brahman*’s lack of all limitations. A tree that exists does not non-exist; a mind that is conscious is not unconscious; a person that is happy is not unhappy. Ordinary existence, consciousness, and happiness are limitations. Hence from the view of *aparā* knowledge *Brahman* is and is not, is conscious and is unconscious, and is happy and unhappy. From the view of *parā* knowledge *Brahman* is the ground of all Reality, of all Truth, and of all Happiness.<sup>129</sup>

Les deux manières de décrire *brahman* ne s’opposent pas. Ce dernier est vraiment ‘être-conscience-béatitude’ (*saccidānanda*) en tant qu’essence, mais pas au sens où l’entend l’homme habituellement. Par conséquent, il l’est et ne l’est pas en même temps. L’expression *neti, neti* intervient pour permettre à l’être humain de pressentir que *brahman* surmonte toutes les limitations.

Les deux modes de *brahman* sont des états d’être. La relation sujet-objet - c’est-à-dire toute relation moi/autrui, créateur/créature etc. - est révélatrice de leurs différences respectives. En effet, en *nirguṇa brahman* cette distinction est annihilée (*nirvikalpa samādhi*), tandis qu’en *saguṇa brahman* les distinctions sont intégrées, mais non surmontées (*savikalpa samādhi*). Eliot Deutsch définit ainsi ces états d’être: "*Nirguṇa* Brahman is a state of mental-spiritual enlightenment (*jñāna*); *saguṇa* Brahman is a state of vital loving awareness (*bhakti*)."<sup>130</sup>

Pour l’advaita, il existe donc une réalité dernière qui est la source de tout l’univers. C’est *brahman*, qui se fait connaître à la conscience à travers deux modes: avec qualités (*saguṇa*) et sans qualités (*nirguṇa*). L’advaitin est en quête de son identité (*ātman*), qui n’est autre que *brahman* lui-

---

<sup>128</sup> Anantanand Rambachan, *Accomplishing the Accomplished, The Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śāṅkara*, Hawai 1991, p. 10 et p. 97 sq.

<sup>129</sup> Troy W. Organ, in *The Self in Indian Philosophy*, op.cit., p.98.

<sup>130</sup> Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, op.cit., p.13.

même<sup>131</sup>, mais que le langage ne peut pas décrire car il est fondé dans le monde de la multiplicité. Cette intimité entre l'homme et le *brahman* remonte aux *Upaniṣad* les plus anciennes, telles la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*:

En vérité, à l'origine, *Brahman* seul existait. Il ne connaissait donc que lui-même : "Je suis *Brahman*" ; et il était le Tout. Puis chacun des dieux le fut, au fur et à mesure que s'éveillait leur pensée ; de même des ṛṣis, de même des hommes. (...) De même aujourd'hui celui qui sait ainsi : "Je suis *brahman*", celui-là est le Tout, et les dieux même ne peuvent l'en empêcher ; car il est leur *ātman*. Et celui qui considère que la divinité est autre : "Le dieu est un et moi je suis un autre", celui-là ne sait pas.<sup>132</sup>

C'est ce lien entre Soi et absolu, axiome śāṅkarien, qu'il nous faut à présent approfondir.

#### 4. L' *ātman-brahman*

Selon l'advaita vedānta, l'être humain n'est pas différent de *brahman* en essence. Il est l' *ātman* sans le savoir, et l'advaitin cherche à réaliser, à se 'rappeler' son identité véritable qui est le *brahman*. "*Ātman* désigne, si je puis dire, le moment métaphysique où l'être s'intériorise et, de quelque façon s'achève, se termine, et finalement se hausse à l'absolu par ce mouvement même d'intériorisation," écrit Olivier Lacombe.<sup>133</sup> Pour Maryla Falk cependant, les racines upaniṣadiques de ces notions répartiraient ce qui incombe à l'une ou l'autre notion de façon différente. Cela nous éloignerait trop du sujet que d'approfondir ce point ; cependant, du fait de son intérêt, nous le citons en note<sup>134</sup>.

Du fait que l' *ātman* équivaut au *brahman*, on peut le définir de manière semblable. D'après Eliot Deutsch:

---

<sup>131</sup> C'est ce qu'exprime le célèbre "*tat tvam asi*" des *Upaniṣad*. "Tu es cela" - c'est-à-dire *brahman*. La *Chāndogya-upaniṣad* (VI.1.1 à 16.3) relate l'enseignement d'Uddalaka à son fils Śvetaketu. Riche en métaphores, le texte évoque le Soi en lien avec la création: il est l'océan où coulent toutes les rivières; le miel composé de tous les nectars. Les stances sont ponctuées de la phrase qui deviendra incoutournable: "Tu es cela", à savoir le Soi en question. Pour davantage de détails, voir chapitre V.2.2.

<sup>132</sup> *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* I.4.10, Traduction Emile Senart, Paris 1934, pp. 12-13.

<sup>133</sup> Olivier Lacombe, *L'Absolu selon le Vedānta*, Paris 1937, p.57.

<sup>134</sup> "European exegesis, based on that of the late Vedāntist commentators, uses to consider the Upanishadic *brahman* as a synonym of *ātman* (or as the cosmic aspect of *ātman*), completely losing sight of the fact that the term *ātman* has often in the Upanishads a markedly cosmic purport, while *brahman* is as often explicitly the name of a psychic power." Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, Calcutta 1943, p. 21.

*Ātman* (or *paramātmān*, the highest Self), for Advaita Vedānta, is that pure, undifferentiated self-shining consciousness, timeless, spaceless, and unthinkable, that is not-different from Brahman and that underlies and supports the individual human person.<sup>135</sup>

Dans les *Upaniṣad* apparaît l'expression importante *tat tvam asi*, "toi, tu es cela", dont les advaitins feront le centre de leur théorie. 'Cela' désigne la réalité transcendante de *brahman*; 'tu' ou 'toi' fait référence à l'identité véritable de l'individu, soit l'*ātman*. Le terme *ātman* représente ainsi la présence du *brahman* en l'être humain. Les deux termes signifient en définitive la même chose, abordée sous un angle différent. Eliot Deutsch et Troy W. Organ<sup>136</sup> mentionnent tous deux les risques d'une mauvaise interprétation de l'expression si l'on se passe de quelques précisions. 'Cela' ne désigne pas un dieu, mais le substrat de toute vie qu'est *brahman*. 'Toi' est l'*ātman* sans limites et non l'individualité. "*Tat tvam asi*" est donc moins une affirmation d'identité qu'un moyen de nier la dualité. "Pour Śāṅkara, l'ultime Subjectivité n'admettra pas l'Autre, car l'Autre c'est l'Objet. Elle n'admettra pas non plus la distinction, car la distinction suppose toujours l'autre et les limites. L'Être suprême n'est donc que Lui-même, Cela sans qualification possible (*nirviśeṣa*). C'est lui qui fonde l'existence de toutes choses, de tous les *kośa*, alors qu'il ne peut être fondé par aucun autre que lui-même.<sup>137</sup>" Le système du penseur, on le comprendra, est absolutiste en ce sens que si la relation sujet-objet est à dépasser, alors la relation créateur-créature est d'emblée exclue de telles prémisses. La place accordée à *Īśvara* – presque du bout des doigts – lui permet tout de même d'intégrer les velléités théistes de ses opposants. Pour un Rāmānuja, cela s'avérera bien insuffisant<sup>138</sup>.

Le but de l'advaita est ainsi l'union de l'*ātman* avec le *brahman*; la connaissance de la 'seule' réalité. Mais l'illimité ne peut être connu par les structures limitées de la raison, même si c'est habituellement grâce à l'activité intellectuelle ou sensorielle que l'être humain bâtit sa connaissance. En effet, cette dernière se présente toujours sous les auspices d'une connaissance *de* quelque chose. C'est la distance entre le sujet et l'objet qui est garante de l'établissement de ce niveau de

---

<sup>135</sup> Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, op.cit., p.48.

<sup>136</sup> C.f. E.Deutsch *Advaita Vedānta: A philosophical Reconstruction*, op. cit, pp. 49-50, et Troy W. Organ *The Self in Indian Philosophy*, op. cit., pp. 110-111. Śāṅkara exprime la même remarque dans le *Vivekacūḍāmaṇi*, ś. 241-242.

<sup>137</sup> Hoàng-Sý-Quy S. J., *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saigon 1971.

<sup>138</sup> Voir note 24.

connaissance, que les advaitins considèrent comme 'inférieure' (*aparā vidyā*), parce qu'il n'englobe jamais la totalité de la réalité. En revanche, l'*ātman* surmonte toutes les dualités et se connaît lui-même en dehors de la séparation sujet-objet, quand toutes les distinctions ont disparu. C'est là la connaissance 'supérieure' (*parā vidyā*) de *brahman* à laquelle l'advaitin aspire.

## 5. Conclusion

La réalité absolue de *brahman* se situe au centre de l'advaita vedānta. Elle fait l'objet d'une connaissance 'supérieure' (*parā vidyā*), parce qu'elle implique une conscience globale, au-delà de la distinction entre sujet et objet. L'*ātman* est le pendant de cette réalité. Il est l'aspect de la réalité ultime 'intériorisée' en l'homme; tandis que le *brahman* représente la réalité ultime 'extérieure' de l'univers.

Le but de Śāṅkara et de l'advaita en général est d'abolir la dualité. La théorie de l'*ātman-brahman* détruit effectivement l'idée d'une séparation entre êtres humains (ils sont tous l'*ātman*); entre l'être humain et l'univers; entre 'intérieur' et 'extérieur'; et d'une certaine manière entre relatif et absolu. Mais ce dernier aspect intervient surtout dans la théorie de la *māyā* (voir chapitre suivant). Ainsi, en utilisant un système d'explication double pour décrire une seule et même réalité, à savoir d'un côté le *brahman*, et de l'autre l'*ātman*, Śāṅkara établit la non-dualité.

Les deux aspects de *brahman* évoqués plus hauts s'inscrivent également dans la logique binaire qui sous-tend la pensée de Śāṅkara. Le *brahman nirguṇa* est la réalité par excellence, l'unité primordiale indifférenciée, mais interprété à partir de l'expérience limitée du monde phénoménal et donc de la connaissance 'inférieure' (*aparā vidyā*), il apparaît sous sa forme *saguṇa*. Il revêt les traits plus personnels d'*Īśvara*, 'seigneur', créateur de l'univers. En *saguṇa brahman* résident multiplicité, devenir et relativité. Il s'agit d'un sujet-clef pour comprendre la dynamique interne de la non-dualité qui sera plus amplement développé dans les chapitres suivants. A ce stade de notre étude, il est important de constater que Śāṅkara distingue deux modes hiérarchisés de manifestation du *brahman* unique. Cela lui permettra d'une part d'unir des visions opposées, théistes et absolutistes, et d'autre part de donner une image de la non-dualité du monde, qui, pour être cohérente, se doit d'expliquer le lien entre relatif et absolu.

## La théorie de la *māyā*, clef de voûte du système śāṅkarien

### 1. Origine du terme *māyā*

Les opinions sur l'étymologie du terme sanscrit *māyā* sont nombreuses. Il faut dire d'emblée que le mot est très ancien: il apparaît déjà dans le *Rg-veda* une centaine de fois. Trois racines principalement ont été proposées comme origine du terme *māyā*. M. Mayrhofer rattache *māyā* soit à la racine *MAY-*, "tauschen, vertauschen, wechseln, leihen" soit à *MĀ-*, "messen, abmessen, zumessen, zuteilen". Il traduit le terme ainsi: "übernatürliche Kraft, Wunderkraft, Macht, Fähigkeit, Geschick, Klugheit, List, Trug, Gaukelei, Illusion"<sup>139</sup>, tandis que M. Monier-Williams en donne une version anglaise: "art, wisdom, extraordinary or supernatural power, unreality, fraud, trick"<sup>140</sup>. H. Grassmann a avancé l'hypothèse d'une racine *MAN-*, 'penser, imaginer', et traduit *māyā* par "übermenschliche Weisheit oder List, göttliche Kunst, Zauberbild, Trugbild".<sup>141</sup> Enfin, K. F. Geldner propose une étymologie *MĪ-*, "vertauschen, wechseln, ändern."<sup>142</sup> C'est la racine *MĀ-*, 'mesurer', qui est généralement retenue; les deux dernières étymologies sont contestées fortement par J. Gonda<sup>143</sup>, et rarement acceptées.

On s'aperçoit néanmoins que toutes les interprétations du terme *māyā* présentent deux aspects. La *māyā* est 'art', 'puissance surnaturelle ou créatrice', mais aussi 'irréalité', 'illusion', 'artifice'. La plupart des chercheurs considèrent d'ailleurs que le sens du mot a évolué: à l'époque védique, la notion de *māyā* signifierait 'force créatrice', 'puissance mystérieuse des dieux'<sup>144</sup>. "Dans les vieux textes védiques, *Māyā* désignait

---

<sup>139</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Heidelberg 1992, II. Band, p. 314, 341, 349-350.

<sup>140</sup> M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899, p. 811.

<sup>141</sup> H. Grassmann, *Wörterbuch zum Rg-Veda*, Leipzig 1936 (1<sup>e</sup> édition en 1872), p. 1034.

<sup>142</sup> K. F. Geldner, *Vedische Studien*, Stuttgart 1889, p.143.

<sup>143</sup> J. Gonda, *Four studies in the Language of the Veda*, La Haye 1959. L'auteur se livre à une longue analyse du terme *māyā*, au chapitre IV, pp.119 à 193. Le lecteur trouvera une synthèse des questions concernant l'origine du terme *māyā* dans le *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen* de Manfred Mayrhofer, Heidelberg 1956.

<sup>144</sup> *Rg-veda* III. 53. 8.

toujours un pouvoir surnaturel, qui s'exerce notamment à produire des formes étonnantes, dont le but peut être salutaire ou maléfique. (...) Māyā appartient aux dieux bons aussi bien qu'aux mauvais esprits, et, dans un duel, la victoire est à celui qui possède une māyā plus puissante (...) Dans un plan supérieur, māyā peut devenir le pouvoir de création et de gouvernement de l'univers.<sup>145</sup> Māyā désigne ainsi tour à tour la manifestation matérielle multiforme ou quelque maléfice. Plus tard, à l'époque des *Upaniṣad*, le terme serait devenu péjoratif et signifierait 'illusion'. Mais il faut se garder d'établir des catégorisations trop tranchées. Malgré une volution indéniable, la religion hindoue, et surtout la philosophie, se plaisent à se référer à des acceptions passées de l'un ou l'autre terme.

Śaṅkara, comme nous allons le voir, va faire varier le sens de certains mots selon les contextes. Il n'est cependant pas l'inventeur de ce procédé : de haute antiquité, l'Inde se plaît à jouer avec les mots. La poésie notamment, dès l'époque des épopées, utilise avec grande prodigalité ce que l'on appelle en sanscrit le *śleṣa* ou 'coalescence'. Dans les passages à *śleṣa*, chaque mot significatif d'une phrase est à double entente<sup>146</sup>. Cela reflète la polysémie du sanscrit, qui ouvre une grande richesse de sens et d'interprétation mais dans laquelle l'enlissement est possible comme prévenait Abhinavagupta<sup>147</sup>.

## 2. Māyā, la grande illusion

Śaṅkara a su utiliser avec profit les différents sens que peut revêtir la *māyā*. En effet, le problème principal de l'advaita vedānta consiste à expliquer comment la transcendance et l'unique réalité du *brahman* coexistent avec la relativité, la multiplicité et l'expérience sensible. Il s'agit de briser une dualité qui paraît irréductible. La *māyā* en tant qu'illusion va permettre d'expliquer l'ignorance des gens et la non-perception du *brahman*; la *māyā* en tant que puissance créatrice est à l'origine du monde de la multiplicité. La *māyā* réside en *saguṇa brahman* ou *Īśvara*,<sup>148</sup> et permet le 'jeu' divin de la *līlā*.<sup>149</sup> Elle appartient ainsi à

<sup>145</sup> Hoàng-Sý-Quý S. J., *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saigon 1971, p. 84. L'auteur cite à l'appui ces passages du *Ṛg-Veda* : I. 1. 7 ; V. 63. 4.

<sup>146</sup> Louis Renou, *Le "jeu de mots" et ses implications dans L'Inde fondamentale*, Paris 1978, p. 29. Les expressions à double sens remontent aux *Upaniṣad*, telles la *Bṛhad-āraṇyaka* II.4.5, évoquée au point 3. 2. de ce chapitre.

<sup>147</sup> Ibidem, p. 31.

<sup>148</sup> *Īśvara* signifie 'seigneur', et désigne le *brahman* avec qualités (*saguṇa*). Dans le vedānta, le terme peut désigner n'importe quel grand dieu de l'hindouisme, conçu comme une hypostase de *brahman*. (Voir chapitre III.)

l'un-sans-second de *brahman*. Cette notion de *līlā* apparaît pour la première fois dans le Brahma-sūtra et traverse, imprègne la pensée indienne: "Brahma's creative activity is not undertaken by way of any need on his part, but simply by way of sport, in the common sense of the word.<sup>150</sup>" L'étymologie de *līlā* est incertaine: Manfred Mayrhofer émet l'hypothèse d'une tournure infantile pour *krida* sur la racine KRID-, "spielen, scherzen, tändeln, tollen, sich heftig bewegen"; un lien n'est pas exclu avec *lilhā* "Anmut, Leichtigkeit". Il rend le mot *līlā* par Spiel, Scherz, Zerstreung", donc bel et bien dans l'idée du 'jeu'.<sup>151</sup>

Nous examinerons d'abord la *māyā* sous son aspect de puissance 'cosmique' d'illusion (*āvarana-śakti*), puis sous celui de *vikṣepa-śakti*, le potentiel de création multiforme de la matérialité. Enfin, nous évoquerons le concept d'*avidyā*, l'illusion considérée du point de vue individuel. Il sera alors possible de mettre en relief le rôle que jouent les termes binaires pour la cohérence de la philosophie de Śaṅkara.

## 2. 1. Les deux śakti de la māyā

### 2. 1. 1. *Āvarana-śakti*

Nous avons examiné au chapitre III ce qui est considéré par les advaitins comme le réel par excellence: *brahman*. Il est plénitude d'être; conscience; béatitude (*sat, cit, ānanda*). Toutes distinctions et contradictions sont transcendées. Pour l'individu qui a fait l'expérience immédiate et non duelle du *nirvikalpa samadhi*, l'absorption complète dans le réel ultime, tout ce qui est en dehors de *brahman* semble manquer de réalité.

Par conséquent, tout ce qui n'est pas *brahman* appartient au domaine de l'apparence. La perception d'un monde d'objets réels et séparés qui est celle du commun des mortels ne peut être qu'une erreur aux yeux de l'advaitin. On prend le réel pour l'irréel, l'irréel pour le réel: c'est la *māyā*, la grande illusion. Cette puissance d'illusion est appelée *āvaraṇa-śakti*<sup>152</sup>,

---

<sup>149</sup> La création du monde n'a aucun sens, aucun but, selon l'hindouisme. Elle est apparue simplement par 'jeu', par pur 'plaisir'. C'est la *līlā*, qui se conforme aux lois universelles comme le *karman* et ne comporte par conséquent pas de partialité. Elle est aussi le *brahman* en personne qui se 'cache' derrière l'écran du monde. Les mouvements dévotionnels (*bhakti*) cherchent à découvrir à travers la *līlā* la présence désirée d'*Īśvara*.

<sup>150</sup> *na prayojanatvāt lokavat tu līlākaivalyam*, Brahma-sūtra II.1.32/33.

<sup>151</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, Heidelberg 1992, I. Band, p. 413 et III. Band p. 445.

<sup>152</sup> *Āvaraṇa-śakti* est indissociable de son antithèse *vikṣepa-śakti*, voir ci-après, point 2.1.2.

des racines *ā-VR*, ‘couvrir’, et *ŚAK*, ‘être capable’ qui donne le sens de ‘force’ ou ‘puissance’ au terme *śakti*.

Ce voile (*āvṛti*) [est] le nom du *guṇa tamas*<sup>153</sup>, la force par laquelle l’objet apparaît autrement.<sup>154</sup>

L’advaita considère que la *māyā* est sans commencement (*anādi*), car le temps n’apparaît qu’en elle; qu’elle est inconcevable (*acintya*), car toute pensée dépend d’elle; et qu’elle est indescriptible (*anirvacanīya*), car tout langage n’est rendu possible qu’à travers elle.

"*Māyā* is the ontic-noetic state wherein limitations (*upādhi*) are imposed upon Reality", écrit E.Deutsch<sup>155</sup>. Dès que l’individu pense en termes de ‘moi’ ou ‘mien’, il est sujet à l’illusion. *Māyā* équivaut à toute expérience qui est constituée par ou dérive de la distinction entre sujet et objet; entre soi et non-soi. De même, tous les attachements, les peurs, les rêves sont conditionnés par la *māyā*; de même que tous les souvenirs, les perceptions, la logique. En bref, l’illusion intervient quand on ne réalise pas l’unité du réel.

*Māyā: un idéalisme?*

Un problème se pose en ce qui concerne l’interprétation du mot ‘réel’ dans l’advaita vedānta. Certes, seul brahman est ‘réel’. Cela signifie-t-il pour autant que le monde sensible n’est qu’une illusion, un leurre sans existence aucune? Il est important de soulever ici cette question, qui a souvent été mal interprétée en Occident. Paul Masson-Oursel dit par exemple de Śaṅkara: "pour lui, la réalité n’est pas même la fantasmagorie d’un faiseur de prestige - ceci encore aurait été une réalité - mais l’illusion de l’ignorance." "Toute multiplicité, tout devenir ne sont qu’inexistence."

---

<sup>153</sup> *Guṇa*, dans le contexte qui nous intéresse, signifie ‘qualité’. La doctrine des trois *guṇa* apparaît dès le *Mahābhārata*, et a souvent été reprise par les *darśana* hindous. La matière originelle (*prakṛti*) est composée de ces trois qualités, qui s’appliquent tant à la matière qu’au domaine psychique. "Le plus noble d’entre eux, le *sattva*, (...) répond à la lumière physique et spirituelle: objectivement, c’est la légèreté, subjectivement, la joie et la paix. Le second, *rajas*, (..) est l’énergie, la passion, ce qui met en jeu dans la nature et chez l’homme activités et souffrances. Le *tamas*, (...) est la lourdeur, l’obstacle, ce qui maintient en passivité le monde inorganique, égare et aveugle l’homme." L.Renou et J.Filliozat, *L’Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. III, Paris 1996, p.38.

<sup>154</sup> *eṣā’’ vṛtirnāma tamoguṇasya śaktiryayā vastvavabhāste’ nyathā/ Vivekacūḍāmaṇi, ś.113.*

<sup>155</sup> Eliot Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, East-West Center Press, Honolulu 1969, p.29.



Toujours selon lui, "le rudiment de réalisme primitif inhérent au vedānta primitif (...) va disparaître dans la conception śāṅkarienne."<sup>156</sup>

Certes, le monde phénoménal est fondé en la *māyā*, et même produit par elle, mais il n'en existe pas moins. Tant qu'un sujet séparé existe, l'objet existe. La dualité n'est transcendée que dans une expérience différente en essence de celle de la situation sujet/objet. Le passage suivant montre de manière claire que la doctrine de la *māyā* ne doit pas être abusivement assimilée à un idéalisme:

"There could be no non-existence (of external entities) because external entities are actually perceived."

"An external entity is invariably perceived in every cognition such as a pillar, wall, a pot or a piece of cloth. It can never be that what is actually perceived is non-existent."<sup>157</sup>

Ce texte de Śāṅkara était dirigé contre l'école bouddhiste vijñānavāda. Cette dernière prétendait que le contenu de la conscience empirique venait seulement de l'activité du mental, le monde n'ayant aucune substantialité. Śāṅkara considère au contraire qu'il ne peut y avoir de rencontre entre sujet et objet sans l'existence réelle d'un objet extérieur. Cette distinction ne peut être surmontée qu'à travers la transcendance. C'est pourquoi Śāṅkara s'est farouchement opposé aux doctrines idéalistes qui n'acceptent que l'existence du sujet, car ces dernières se posent en barrière à l'acte de transcendance. Le refus des conclusions de l'école vijñānavāda témoigne d'un certain réalisme de la part de Śāṅkara en ce qui concerne le monde sensible.<sup>158</sup> D'ailleurs, Śāṅkara va distinguer le niveau de l'existence relative du mirage pur et simple, comme nous le présenter ci-dessous.

### *Degrés de réalité*

On se trouve ici devant une contradiction apparente: les advaitins disent du monde qu'il est une illusion, mais lui prêtent quand même une existence. Pour comprendre ce paradoxe, il faut examiner le concept advaitique de réalité. 'Réel' signifie ce qui est permanent, éternel, infini, soit *brahman*. 'Réel' ne renvoie par conséquent pas à la question de savoir si une chose

---

<sup>156</sup> Paul Masson-Oursel, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris 1923, p.202.

<sup>157</sup> Śāṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, II.2.28. Traduction de V. M. Apte.

<sup>158</sup> Dans le vedānta plus tardif cependant, une sorte d'idéalisme a été mis en avant par Prakāśānanda (né probablement au XIII<sup>e</sup> siècle), qui reprend certains aspects de la philosophie vijñānavāda.

existe ou pas, si elle est factuelle ou juste imaginée. Le 'réel' advaitique fait référence à une échelle de *valeurs*.<sup>159</sup> Sont donc réelles les valeurs les plus élevées d'unité, infinité, éternité. Leur permanence leur confère ce statut de réalité. Le monde phénoménal existe bel et bien – les sens en témoignent – mais il est soumis au changement, aux limitations, à l'éphémère, sans autre continuité que celle des transformations. Il ne peut pas être 'réel' au sens advaitique.

Si le monde n'est pas réel, il n'est pas irréel non plus. "Ce qui est irréel au sens suprême (*paramārthika*) peut avoir une réalité pratique (*vyāvahārika*)", écrit Jean Filliozat<sup>160</sup>. Le *vyāvahāra* est la réalité apparente que possède le monde. C'est le niveau de la *māyā* dont relèvent la totalité des erreurs causées par l'*avidyā*, l'ignorance. Formes, matérialité, langage, institutions font partie de ce niveau de réalité empirique, qui est simple 'apparence' du point de vue de *brahman*, en vertu de la définition de la réalité évoquée ci-dessus. *Vyāvahāra* est teinté d'illusion au sens ontologique, mais ce niveau de réalité a une existence, bien que relative. Śāṅkara distingue clairement *vyāvahāra* de *prātibhāsa*, degré de réalité complètement illusoire.<sup>161</sup> *Prātibhāsa* est la résultante d'une *avidyā* généralisée, non seulement ontologiquement, mais à l'intérieur de la manifestation relative aussi. En conclusion, ces deux niveaux de réalité sont tous deux teintés d'illusion, mais *vyāvahāra* est la conclusion qui s'impose face au caractère persistant des objets phénoménaux dont on ne peut dire qu'ils sont inexistantes – bien qu'irréels au sens suprême.<sup>162</sup>

Le processus de manifestation du monde est dû à une perte graduelle de réalité. "Māyā is used as the name of the dividing force, the finitising principle, that which measures out the immeasurable and creates forms in the formless. This māyā is a feature of the central reality, neither identical with, nor different from it."<sup>163</sup> Cela nous amène à l'importante question du lien entre *brahman* et *māyā*, entre absolu et relatif.

---

<sup>159</sup> Ce lien entre 'réalité' et 'valeur' est mentionné par E. Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969, p. 84. Se reporter également au chapitre II de cette étude.

<sup>160</sup> Jean Filliozat, *Les philosophies de l'Inde*, Paris 1970, p. 60.

<sup>161</sup> Narain K., *The Philosophy of the Vallabha school of Vedānta*, Varanasi 2004, pp. 38-39.

<sup>162</sup> Vallabha, après Śāṅkara, aurait opté pour une philosophie de niveaux de gradation au sein de la manifestation. Consulter Narain K., *The Philosophy of the Vallabha school of Vedānta*, op. cit., p. 31 sq.

<sup>163</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol.II, Londres 1923, p. 570.

## Brahman et le monde

Qui dit relation présuppose deux entités distinctes. L'advaita affirme qu'il n'existe que *brahman*, et que le monde n'est donc pas différent de lui. Par conséquent, la question d'une relation entre *brahman* et le monde ne peut pas être posée. Mais *brahman* est et n'est pas identique avec le monde, selon une de ces formulations contradictoires qu'affectionne l'advaita vedānta. Il l'est, parce que le monde n'est pas séparé de *brahman*; il ne l'est pas, parce que *brahman* n'est pas sujet aux mutations du monde. *Brahman* et le monde sont un, et existent en tant que réalité et apparence. Le fini est l'infini. Seul notre esprit limité nous empêche d'avoir conscience de cela, ce qui correspond à l'action de la *māyā* sous son aspect individuel appelé *avidyā*. Le monde est *māyā* en ce sens qu'il n'est pas la vérité essentielle de la réalité de *brahman*.

Il est difficile de concevoir comment l'infini prendrait la forme du fini. Peut-on parler d'une relation de cause à effet entre *brahman* et le monde? Cela pose un problème, car cause et effet sont deux choses distinctes, et impliquent une relation. Or, nous l'avons mentionné, si le *brahman* est absolument un, il n'y a aucune relation possible avec quoi que ce soit - puisqu'une relation sous-entend une dualité. De même, on ne peut attribuer d'activité à l'infini, car toute action comporte un aspect temporel ou un but à atteindre. Śāṅkara adhère à la théorie de l'*ajāti*, ou non-naissance, conçue par son prédécesseur Gauḍapāda. Le monde n'a pas été créé, ni produit par une cause; il semble l'être à travers le filtre de la *māyā*, à partir du point de vue relatif de l'esprit humain. Le monde, comme *brahman*, ne comporte ni début, ni fin. Ces théories de la causalité sont connues sous le nom de *satkāryavāda* (l'effet préexiste dans la cause) et de *vivartavāda* (l'effet n'est qu'apparence).<sup>164</sup> Śāṅkara se déclare d'ailleurs lui-même *satkāryavādin* dans le *Brahma-sūtra-bhāṣya* 2.1.7, partageant sur ce point la doctrine du sāṅkhya<sup>165</sup>.

Śāṅkara, moins que personne, ne peut penser à une non-préexistence de l'effet dans sa cause. Si le caillé par exemple, commence absolument à exister, il ne dépendra d'aucune substance en

---

<sup>164</sup> Les théories de la causalité de *satkāryavāda* et de *vivartavāda* sont détaillées par E. Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, op.cit., pp.35 à 37. *Vivartavāda* sera approfondi un peu plus loin dans ce chapitre.

<sup>165</sup> Johannes Bronkhorst, *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*, Turnhout 1999, p. 56.

particulier pour l'être. Or, nous observons que c'est du lait seul, et non de l'argile, que se produit le caillé.<sup>166</sup>

Il y a évidemment une différence entre le *brahman* transcendant et le monde phénoménal. Cela, à nouveau, semble problématique. Est-ce une partie de *brahman* ou tout *brahman* qui apparaît comme le monde? S'il s'agit d'une partie du *brahman*, alors le réel peut être fragmenté; il n'est pas un. S'il s'agit du *brahman* en son entier, il coïncide alors avec le monde et devient immanent, perdant la dimension capitale de transcendance.

Śaṅkara était certainement conscient de l'existence de problèmes logiques, sans en être le moins du monde dérangé. L'advaita vedānta n'accorde pas à la rationalité une place importante, puisque le réel est par définition inconcevable. La citation suivante donne une idée de sa façon de résoudre ces problèmes:

[*Māyā*] n'a pour essence ni l'existence, ni la non-existence, ni même les deux. [Elle n'a] pour essence ni le changement, ni l'immuabilité, ni les deux. [Elle n'est] pas composée de parties, mais [n'est] pas non plus sans parties, ni les deux à la fois. [Elle est] très étonnante, elle a une forme indescriptible.<sup>167</sup>

Pour l'esprit advaitique, la théorie de la *māyā* permet de donner une explication satisfaisante à ces incohérences. La *māyā* symbolise la finitude humaine; elle est à l'origine des failles de la connaissance 'inférieure' (*aparā vidyā*) qui ne peut appréhender l'absolu. L'*aparā vidyā* permet de décrire les phénomènes, mais pas d'expliquer leur origine. Les questions métaphysiques telles que les modalités d'apparition d'un monde fini né de l'infini ou les raisons de l'existence d'un tel monde ne trouveront pas de réponses, aussi long soit le raisonnement. "The magician produces a tree out of nothing. The tree is there, though we cannot explain it, and so we call it *māyā*."<sup>168</sup> *Māyā* est en quelque sorte la réponse à toutes les questions insolubles.

---

<sup>166</sup> Hoàng-Sý-Quý S. J., *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saigon 1971, p. 115. C'est ce que Śaṅkara explique dans son commentaire à la *Chāndogya Upaniṣad*, VI.2.2.

<sup>167</sup> *sannāpyasannāpyubhayātmikā no bhinnāpyabhinnāpyubhayātmikā no / sāṅgāpyanangā hyubhayātmikā no mahādbhutā' nirvacanīyarūpā // Vivekacūḍāmaṇi, ś.109.* Pour la clarté de la traduction, le texte n'a pas été traduit mot à mot.

<sup>168</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, op.cit., p.569.

## *Métaphysique et épistémologie*

L'advaita comporte un curieux mélange de considérations épistémologiques et métaphysiques. Ces deux perspectives sont censées se corriger et s'éclairer mutuellement.

Not infrequently, (and, according to its detractors, whenever the going gets rough), the Advaitin will raise a problem such as 'creation' in essentially metaphysical terms and then, after proposing an answer to it which harmonizes with 'scripture' (*śruti*), go on to treat it in epistemological terms - in terms essentially of a phenomenology of noetic-consciousness and of multi-level epistemic standpoints.<sup>169</sup>

De son point de départ métaphysique, l'advaita ajoute à sa réflexion des éléments épistémologiques<sup>170</sup>, pour finalement répondre aux incohérences logiques par la métaphysique à nouveau. Il ne faut pas oublier que le centre de l'advaita vedānta est l'unique réalité du *brahman*. La 'création' ou le 'réel' ne posent de problème qu'à partir du niveau de la conscience rationnelle-empirique, niveau de l'apparence dans lequel se situe la philosophie. Aucune question ne subsiste du point de vue du *brahman*.

Le passage d'une perspective à l'autre est ainsi caractéristique de la méthode philosophique de l'advaita, mais reflète aussi un but didactique: la volonté de faire passer l'individu du niveau de l'apparence (*māyā*) à celui du réel (*brahman*). "In short, the primary intent of the Advaitic analysis (...) is to lead the mind beyond the level of asking the question to the level of seeing the answer."<sup>171</sup>

Métaphysiquement, *māyā* prend la forme de la puissance mystérieuse de *brahman* qui jette un voile sur la réalité. Epistémologiquement, *māyā* est l'ignorance fondamentale (*avidyā*), la finitude et les limitations humaines. La *māyā* a le pouvoir de déformer la réalité (*āvaraṇa-śakti*), et celui de créer la réalité (*vikṣepa-śakti*).<sup>172</sup> Penchons-nous sur ce deuxième aspect.

---

<sup>169</sup> E. Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, op.cit., p.29.

<sup>170</sup> Voir le chapitre II qui traite du statut de la connaissance.

<sup>171</sup> E. Deutsch, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, op.cit., p.29.

<sup>172</sup> Pour plus de détails, se reporter au lexique.

## 2. 1. 2. *Vikṣepa-śakti*

*Āvaraṇa-śakti*<sup>173</sup> était simple négation de la connaissance, ‘voile’ jeté sur la réalité. A présent, nous allons examiner l’autre aspect de la *māyā*, *vikṣepa-śakti*, qui est création du monde multiple – mais aussi génération positive d’erreur.

La force de projection (*vikṣepa-śakti*) de *rajas*<sup>174</sup> a pour nature l’activité, d’où l’antique manifestation a jailli. Les passions etc. proviennent sans cesse de celle-ci [ainsi que] les malheurs etc. [qui sont] les altérations de l’esprit.<sup>175</sup>

Lorsque *brahman* est conçu par l’entendement humain, il revêt les contours d’*Īśvara*. Lorsqu’il apparaît en tant que monde sensible, il répond également au nom d’*Īśvara*. Nous avons vu précédemment que l’univers est incréé selon Śaṅkara. Cela est vrai à partir du point de vue absolu (*paramārtha*) du *brahman*. Il en va autrement quand la question est présentée au niveau empirique (*vyāvahāra*). En effet, l’esprit rationnel se satisfait difficilement de théories qui excluent les données du monde relatif, telles la temporalité ou la causalité, et il cherche à relater les origines du monde.

### *Īśvara et le monde*

*Saguṇa brahman* ou *Īśvara* apparaît comme le créateur de l’univers à travers l’entendement humain. Or, la *māyā* ne pouvant être différente de *brahman* qui est l’un-sans-second, elle va devenir la *śakti* d’*Īśvara* dans le système de Śaṅkara. *Śakti* va assumer le rôle de force motrice inhérente à *Īśvara*, qui actualise les potentialités latentes de ce dernier. *Māyā* est la puissance créative de *saguṇa brahman* et réside en lui sans l’affecter. On pourrait comparer leur relation à celle de la chaleur vis-à-vis du feu. L’un ne va pas sans l’autre. C’est le sens védique de *māyā* qui lui permet de facilement interpréter ce concept.<sup>176</sup>

La *māyā*, littéralement ‘celle qui mesure’, possède le pouvoir de créer des formes distinctes à partir du sans-forme et de l’indéterminé. A chaque forme correspond un nom, ce qui rend l’individualité des objets plus

---

<sup>173</sup> *Āvaraṇa-śakti* est traité au point 2.1.1. de ce chapitre.

<sup>174</sup> Voir la note 9 de ce chapitre.

<sup>175</sup> *vikṣepaśaktiḥ rajasaḥ kriyātmikā yataḥ pravṛttiḥ prasṛtā purāṇī / rāgādayo’ syāḥ prabhavanti nityam duḥkhādayo ye manaso vikārāḥ // Vivekacūḍāmaṇi, ś.111.*

<sup>176</sup> Voir notes 148 et 149.

marquée. Son action consiste ainsi à créer un univers de ‘noms et de formes’ (*nāma-rūpa*)<sup>177</sup> dont la multiplicité des agrégats voile le *brahman* éternel. "Māyā is identified with the names and forms which, in their unevolved condition, inhere in Īśvara, and in their developed state constitute the world."<sup>178</sup> Le terme *vikṣepa-śakti* correspond à cette puissance créative de la *māyā* et a pour conséquences, outre l'émergence de la multiplicité ‘hors’ du *brahman*, la perception d'un monde d'objets séparés qui se superpose à la réalité du *brahman*.

### Vivartavāda

Le terme *vivarta* signifie littéralement ‘tour’, ‘circulation’, et évoque le changement, "la transformation du principe spirituel (Dieu) en monde des phénomènes".<sup>179</sup> C'est l'apparence du *brahman* en tant que monde relatif, sa translation sur le plan du temps et de l'espace. Il s'agit d'un type de transformation bien précis. De même qu'une copie n'affecte pas l'original et n'est pas nécessaire à l'existence de l'original, *brahman* peut à la fois rester inaltérable et provoquer la naissance de ce qui est autre que lui. Cela n'a rien à voir avec une transformation qui exigerait la modification de la cause elle-même, comme celle du lait qui devient yaourt, de la chenille qui devient papillon, pourrait-on dire.

Śaṅkara utilise régulièrement des métaphores pour suggérer le rapport entre *Brahman*, *Iśvara* et le monde: la corde prise pour un serpent dans la pénombre; le désert et le mirage; la nacre qui brille comme de l'argent. Ces exemples expriment tous une dépendance unilatérale de l'effet à la cause. Parallèlement, la cause garde son intégrité: elle n'est pas atteinte par l'effet qu'elle a provoqué. *Brahman* est le substrat qui permet au désert, par exemple, d'exister. La perception humaine de la présence d'un désert correspond à *Īśvara*; le mirage est l'action de la *māyā*, illusion mais aussi potentialité inhérente au désert vu par l'oeil humain (*Īśvara*).

Cette théorie est très importante pour la cohérence de cette philosophie: elle permet à Śaṅkara de conserver la transcendance inaltérable du *brahman*, tout en expliquant de quelle manière la source de toute chose est reliée au monde relatif.

---

<sup>177</sup> Thème récurrent de la tradition indienne, la notion de *nāma-rūpa* sera approfondie au chapitre V, point 2.1.

<sup>178</sup> S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, op.cit., p.572.

<sup>179</sup> Définition du *Dictionnaire sanskrit-français*, N. Stchoupak, L. Nitti et L. Renou, Paris 1987 (1<sup>e</sup> édition 1932), p.674.

### 3. *Avidyā*, ou l'illusion personnelle

#### 3. 1. *Vers une définition de l'avidyā*

Dans les écrits de Śaṅkara, les termes de *māyā* et d'*avidyā* sont interchangeable. *Avidyā* prend la préséance en ce qui concerne les explications sur les attachements et la liberté. D'ailleurs, les Hindous distinguent deux sortes d'ignorance; la *mūla-avidyā*, universelle et primordiale, ainsi que la *tulā-avidyā*, individuelle. La première recouvre le concept de *māyā*, la seconde celle d'*avidyā* proprement dite.

*Avidyā* signifie littéralement 'non-connaissance'. Traduit généralement par 'ignorance', le terme tend à être remplacé par 'nescience'.<sup>180</sup> En effet, ce n'est pas une absence de savoir à laquelle une bonne méthode philosophique remédierait. C'est au contraire "une 'doxa originaire' ou de préjugé fondamental aux termes duquel le moi individuel, isolé dans sa singularité, se place littéralement au centre du monde et se considère comme le *fons et origo* de toute signification comme de toute valeur."<sup>181</sup> L'*avidyā* se manifeste de mille et une manières: c'est le besoin d'affirmation de soi, l'effet du langage sur l'individu, les préjugés et les croyances etc...

On pourrait dire que l'*avidyā* est une sorte de 'lourd sommeil', de 'transe collective' qui pèse sur la condition humaine en général. L'être humain est ainsi contraint à la 'servitude' en ce sens qu'il subit tout (les événements, mais aussi ses propres réflexions et opinions qui ne sont que des réactions). Cette situation n'est pas le fait d'une manipulation extérieure. "Elle s'opère avec la participation active de l'homme, et en se conformant à la logique immanente des structures fondamentales de son être-au-monde."<sup>182</sup>

Śaṅkara argues that we cannot attain to a knowledge of reality, so long as we are subject to *avidyā*, or the logical mode of thinking. *Avidyā* is the fall from intuition, the mental diformity of the finite self that disintegrates the divine into a thousand different fragments,

---

<sup>180</sup> Nous utiliserons ici tous ces termes indifféremment.

<sup>181</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, Paris 1994, p. 16.

<sup>182</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, op. cit., p. 11.



(...) the twist of the mind which makes it impossible for it to see things except through the texture of space-time-cause.<sup>183</sup>

De la même manière que la *māyā*, l'*avidyā* dure tant que la vérité de *brahman* n'a pas été réalisée. Elle n'a de réalité que sur le plan relatif. Mais dès que *brahman* est connu, toutes les questions spatio-temporelles sur l'*avidyā* n'ont aucun sens. Comme la dualité n'est qu'apparence, Śaṅkara parle aussi de l'*avidyā* en des termes qui pourraient s'appliquer à la *māyā* ou au *saguṇa brahman*:

L'*avidyā* sans commencement (est) la *śakti* de l'être suprême, son nom (est) 'non-développé'<sup>184</sup>, sa nature comporte les trois *guṇa*. (Elle est) suprême, (elle est) la *māyā* à déduire grâce aux effets, grâce à l'intelligence par laquelle précisément tout cet univers est créé.<sup>185</sup>

### 3. 2. La distorsion de la réalité selon l'*adhyāsa*

Avant d'aller plus avant dans l'analyse de ce concept, il serait utile de définir la notion d'*adhyāsa*<sup>186</sup>, introduite par Śaṅkara pour décrire le processus de l'*avidyā*. Ce concept est très lié à la double puissance de la *māyā* évoquée plus haut: d'un côté la véritable nature de l'univers est cachée; de l'autre, la fresque de *nāma-rūpa*<sup>187</sup> est projetée sur le *brahman*<sup>188</sup>. Il s'agit du phénomène de projection qui nous fait prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas. Michel Hulin définit l'*adhyāsa* comme suit : "Surimposition. Au sens optique, confusion visuelle de deux plans distincts avec attribution à l'un des formes et qualités appartenant à l'autre. Chez Śaṅkara, la surimposition désigne la fausse attribution au

---

<sup>183</sup> S.Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, vol.II, Londres 1923, pp.574-575.

<sup>184</sup> Le terme *avyakta* pose un problème dans ce contexte. Il signifie aussi bien 'invisible' ou 'non développé', qu' 'esprit suprême' ou 'élément primordial'. A laquelle de ces acceptions correspond le nom de l'*avidyā*? Le mot est difficile à interpréter. De plus, *avyakta* appartient à l'univers sémantique du *sāṅkhya*. La *prakṛti* en effet, base des phénomènes du monde physique repose dans son état indéterminé avant le début des transformations évolutives (*vikṛti*). Voir Renou Louis et Filliozat Jean, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. I, II et III, 8e réimpr., Paris 1996, § 1431.

<sup>185</sup> *avyaktanāmnī parameśāsaktiranādyavidyā triṅṅātmikā parā / kāryānumeyā sudhiyaiva māyā yayā jagatsarvamidaṁ prasūyate // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 108.*

<sup>186</sup> On la trouve aussi sous le nom d'*adhyāropa*.

<sup>187</sup> Voir chapitre V.

<sup>188</sup> Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Gwalior 1967, p.115.

Soi, sous l'emprise de l'ignorance métaphysique, des déterminations qui appartiennent en propre au corps."<sup>189</sup>

It is "the apparent presentation (*avabhāsa*) to consciousness by way of remembrance (*smṛtirūpaḥ*) of something previously perceived (*pūrvadṛṣṭa*) in something else (*paratra*)." <sup>190</sup>

"It is the unreal assumption about the attributes of one thing as being the attributes of some other thing."<sup>190</sup>

L'*adhyāsa* intervient principalement de trois manières différentes: par la projection du passé sur le présent; par la projection de l'ego sur le soi (*ātman*); et par la projection de l'effet sur la cause.<sup>191</sup>

Dans ce processus, la mémoire identifie des données passées inconscientes avec des objets présents. Le célèbre exemple du serpent et de la corde<sup>192</sup> cité par Śaṅkara illustre bien le phénomène. Un homme, marchant dans la pénombre, croit voir un serpent sur la route. S'approchant, il constate la méprise: il s'agit en fait d'une corde. Cette dernière est l'objet présent à la conscience; le serpent l'objet mémorisé dont les qualités vont être projetées sur la corde, créant la méprise.

Le deuxième aspect de l'*adhyāsa* est lourd en conséquences, puisqu'il conditionne le sentiment de l'identité personnelle.

*Adhyāsa* "is the notion of that in something which is not-that: just as it is, for example, when a person superimposes on his self attributes external to his own self." <sup>193</sup>

"It is a matter of fact that the object and subject, whose respective spheres are the notion of the 'you' and the 'I', and which are opposed to each other as much as darkness and light, cannot be identified, and nor can their respective attributes. Hence it follows

---

<sup>189</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, Paris 1994, p. 116.

<sup>190</sup> Śaṅkara, dans son introduction au *Brahmasūtrabhāṣya*. Traduction Eliot Deutsch.

<sup>191</sup> Nous ne reviendrons plus sur cet aspect, déjà développé précédemment dans les considérations sur le *vivartavāda*. Voir également la note 92 de ce chapitre.

<sup>192</sup> Selon Richard King, Śaṅkara aurait emprunté cette célèbre métaphore à la théorie de l'erreur du *mīmāṃsaka* Prabhākara. Voir *Indian Philosophy*, op.cit., p. 154. Voir aussi Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Gwalior 1967, p.113. Il faut noter que l'image revient fréquemment dans la philosophie indienne - Mādhva l'utilise lui aussi : voir Deepak Sarma, *An Introduction to Mādhva Vedānta*, Yale 2003, p. 45.

<sup>193</sup> Śaṅkara, dans son introduction au *Brahmasūtrabhāṣya*. Traduction Eliot Deutsch.

that it is wrong to superimpose upon the subject, whose nature is awareness (*cit*) and which has for its sphere the notion of 'I', the object and its attributes whose sphere is the notion of the not-'I'. And vice-versa it is wrong to superimpose the subject and its attributes on the object."<sup>194</sup>

Śaṅkara évoque ici la surimposition sur le soi (*ātman*, *brahman*) de ce qui n'appartient pas au soi, comme la finitude ou le changement; la surimposition sur le non-soi de ce qui appartient au soi, comme l'infinitude ou l'éternité. C'est l'*avidyā*. En d'autres termes, toutes les propositions telles que "je suis sourd", ou "je suis une femme" ne sont pas adéquates, car surdité et féminité sont les propriétés du corps, pas du soi.<sup>195</sup>

Selon Michel Hulin, l'*avidyā* serait un "mélange détonant de savoir absolu et d'erreur radicale".<sup>196</sup> Il évoque cette même application de l'*adhyāsa*, qui consiste à projeter des propriétés du soi (*ātman*) sur la personnalité: "(l'*avidyā*) préserve une obscure réminiscence de l'identité ultime entre le soi (l'*ātman*) et l'absolu (le *brahman*)."<sup>197</sup> D'où sa quête de lui-même à travers les horizons du monde, conséquence du dévoiement originel du soi. L'*adhyāsa* revient à surimposer des noms et des formes sur le *brahman*.<sup>198</sup>

Cette réminiscence serait la cause de la déformation des propriétés de l'*ātman*. Yajñavalkya explique à son épouse Maitreyī:

"En vérité, ce n'est pas pour l'amour de son mari que l'on chérit un mari; mais c'est pour l'amour de soi [ou *du* soi] qu'on chérit un mari (...)

Ce n'est pas pour l'amour de la richesse qu'on chérit la richesse: c'est pour l'amour de soi qu'on chérit la richesse.

Ce n'est pas pour l'amour du pouvoir qu'on chérit le pouvoir: c'est pour l'amour de soi qu'on chérit le pouvoir. (...)

---

<sup>194</sup> Ibidem.

<sup>195</sup> On pourrait ajouter que l'expression "je me suis garé" désignant la voiture n'est pas non plus très adéquate...

<sup>196</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue ?*, op.cit., p. 11.

<sup>197</sup> Ibid., p. 11.

<sup>198</sup> Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Gwalior 1967, p.113. Le thème sera approfondi au chapitre V.

Ce n'est pas pour l'amour des dieux qu'on chérit les dieux: c'est pour l'amour de soi qu'on chérit les dieux. (...)

Nul objet que l'on chérisse par amour de lui, mais, toujours, par amour de soi."<sup>199</sup>

Emile Senart commente le jeu de mots<sup>200</sup> autour du terme *ātman*: en tant que pronom personnel usuel, le texte peut être lu comme décrivant l'égoïsme qui colore les relations – mais dès lors qu'on lit *ātman* comme référant au soi philosophique, tout le texte prend un sens métaphysique.<sup>201</sup> Notons que l'*Upaniṣad* joue ainsi sur un double registre – celui-là même qui sera exploité par Śaṅkara. L'amour inconditionnel du soi dégénère en amour-propre et en besoin d'être aimé; la toute-puissance devient la soif de pouvoir, l'effort désespéré pour dicter sa loi au monde. Cela engendre des frustrations, car il y a une incompatibilité entre les aspirations de la personnalité à retrouver les qualités de l'*ātman* et un monde qui ne peut la satisfaire. Dès lors, l'individu plonge dans un jeu de bascule entre la crainte et l'espoir; la réussite et l'échec; la joie et la douleur, ces couples d'opposés que les Indiens appellent les *dvandva*.<sup>202</sup>

L'advaita dit que l'*avidyā* est innée (*sahaja*), et sans commencement (*anādi*)<sup>203</sup>. Cela signifie alors qu'elle s'exerce avant la socialisation et le langage. L'idée se rapproche de la *māyā* universelle et du concept indien de réincarnation. L'enfant vient au monde avec un 'bagage'. Celui-ci s'est constitué au cours de vies antérieures, à mesure que s'additionnaient les *vāsanā*, 'traces' que laisseraient dans l'esprit toute pensée, parole ou action.

Cette trace est appelée *vāsanā*, mot dont un sens courant est "parfumage". On compare l'âme humaine à une boîte où une substance odorante a été placée et où, même quand la substance a été retirée, le parfum demeure. De la même façon toute expérience d'un objet par le psychisme y laisse un "parfum", même quand l'expérience est achevée et oubliée. Les *vāsanā* constituent ce qu'on

---

<sup>199</sup> *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* II.4.5, Traduction Emile Senart, Paris 1934, pp. 31-32.

<sup>200</sup> Voir allusion au *śleṣa*, point 1 de ce chapitre.

<sup>201</sup> Ibidem.

<sup>202</sup> Les *dvandva* sont des contenus psychiques antagonistes (crainte et espoir; douleur et plaisir etc...) L'être humain sous l'emprise de l'*avidyā* essaye toujours de ne s'approprier que le côté favorable de chaque couple. Une des approches de l'advaita consiste à se rendre compte du caractère inséparable des *dvandva*, puis de se défaire de leur tyrannie en s'exerçant à l'équanimité. Voir Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, Paris 1994, p. 12-13.

<sup>203</sup> Tout comme la *māyā* dont l'*avidyā* est la condition.

appelle maintenant l'inconscient. Elles sont de plus tenues comme pouvant être organisées en *saṁskāra*, c'est-à-dire en apprêts servant à la réalisation de nouvelles expériences, telles que le souvenir. Cela explique non seulement la mémoire, mais aussi la personnalité d'un individu.. Cela conduit aussi à l'idée que par l'organisation d'expériences initiales, on peut constituer pour un individu un stock de *vāsanā* choisies et les organiser en *saṁskāra* le rendant apte à des activités psychiques désirées. On peut se bâtir une personnalité en réglant ses actions et ses expériences.<sup>204</sup>

Ces dernières introduisent dans le psychisme une modification durable qui ont deux conséquences majeures sur le développement de l'homme, suivant qu'il les choisit ou les subit. L'éducation indienne traditionnelle utilise le "parfumage" méthodique de l'élève afin de lui constituer un stock de *vāsanā* favorables<sup>205</sup>. Subies, les empreintes peuvent avoir des conséquences indésirables en infléchissant le cours futur des renaissances du sujet. On débouche ici sur la notion du *karman*, qui est moins un système de rétribution selon le mérite que la conséquence logique de la somme de *saṁskāra* accumulés.

The Hindu Philosophers divide a man's *karma* into three: *Sañcita*, *Āgāmi* and *Prārabdha*. The *Sañcita Karma* is the vast store of accumulated works done in the past, the fruits of which have not yet been reaped. The *Āgāmi Karma* is the action that will be performed by the individual in the future. The *Prārabdha Karma* is the action which has begun to fructify, the fruit of which is being reaped in this life.

The *Prārabdha* can not be avoided in any way. The attainment of Self Knowledge may enable one to abstain from future fruit-bearing action (*Āgāmi Karma*) or to avoid the consequences of the accumulated action that has not yet begun to operate (*Sañcita Karma*), but, the *Prārabdha*, which has begun to bear fruits, must be reaped. The man endowed with self knowledge may be awakened with spiritual knowledge, thereby, transforming the life itself.<sup>206</sup>

Si l'âme transmigre de corps en corps, c'est en vertu de cette non-connaissance (*avidyā*) de soi (*ātman*).

---

<sup>204</sup> Pierre-Alain Filliozat, *Grammaire sanskrite pāninienne*, Paris 1988, p. 26.

<sup>205</sup> Ibid.

<sup>206</sup> Milind M. Beedkar, *Education for human excellence - Vedānta in practice*, in Journal of the Oriental Institute, vol. LV1, 2006.

(La *māyā* est) l'origine de la transmigration de l'homme; la cause du déclenchement de la force de projection (*vikṣepa-śakti*).<sup>207</sup>

Pour sortir du cycle infini des renaissances, l'être humain doit éviter toute action qui engendre *saṁskāra* et *karman* en s'exerçant à l'équanimité, et se concentrer uniquement sur le réel ultime qui est source de connaissance (*vidyā*) et de 'délivrance' (*mokṣa*).

#### 4. Conclusion

Nous avons esquissé précédemment pourquoi, après avoir posé le *brahman* comme seul réel, Śaṅkara se heurte à un problème de taille: comment expliquer le coexistence de l'un et du multiple, de la transcendance et de l'immanence, de l'absolu et du relatif? Comment est-il possible que les êtres humains ne perçoivent pas le *brahman*? La théorie complexe de la *māyā* a pour but de concilier l'inconciliable, et a souvent été perçue comme un ajout nécessaire à la cohérence logique, mais inutile en ce qui concerne la visée principale de l'advaita vedānta, soit amener l'individu à la 'réalisation' du *brahman*.

La *māyā* en tant qu'illusion universelle (*āvaraṇa-śakti*), ainsi que son double l'*avidyā* individuelle, offrent une explication à l'ignorance et à la non-perception du *brahman*. Mais cette position invite à nouveau à croire à une dualité entre *māyā* et *brahman*. *Māyā* doit appartenir à l'un-sans-second, et c'est pourquoi Śaṅkara introduit l'autre aspect de la *māyā* : *vikṣepa-śakti*.

*Vikṣepa-śakti* est la puissance créatrice de la *māyā*, puissance qui réside en *Īśvara*. A ce titre, elle abolit la dualité en inscrivant la *māyā* en *saguṇa brahman*. Le concept de *vikṣepa-śakti* permet aussi d'expliquer l'existence de la multiplicité sans créer de distance irréductible avec l'absolu: elle naît de la *māyā* d'*Īśvara*. Il faut souligner ici un point important. Śaṅkara parvient à lier le relatif et l'absolu, sans remettre en cause la transcendance de *brahman*. En effet, c'est *saguṇa brahman* qui est en jeu, pas *nirguṇa brahman*. Grâce à l'usage de termes binaires complémentaires (les deux *śakti*), Śaṅkara réussit donc ce coup de maître qui consiste à réunir les opposés dans l'unité (binaire!) de *brahman*. La *māyā* polysémique est donc une véritable clef de voûte dans l'édifice philosophique de Śaṅkara. Ce concept élargit considérablement l'argumentation, en agissant comme un facteur de liaison entre les autres notions.

---

<sup>207</sup> *saisā nidānaṁ puruṣasya saṁsṛtervikṣepaśakteḥ pravaṇasya hetuḥ // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 113.*

Ce chapitre a tenté de mettre en exergue de nouveaux aspects de la binarité: *māyā* et *avidyā*, qui suggèrent le même phénomène, mais à des échelles différentes; les deux *śakti*, qui expliquent respectivement les origines de l'illusion et de la création; le rapport au monde de *brahman* - difficilement compréhensible – remplacé par le rapport au monde d'*Īśvara*.

Quant à savoir pourquoi *māyā* et *avidyā* existent ou quel est leur rôle, Śāṅkara rappelle seulement que toutes deux sont inconcevables (*acintya*), indescriptibles (*anirvacanīya*) et sans commencement (*anādi*).

Elles participent du mystérieux pouvoir d'*Īśvara*; elles sont en quelque sorte sa 'respiration', un principe de vie qui se manifeste spontanément, sans effort. Mais finalement, du point de vue absolu, *māyā*, *avidyā* ou *Īśvara* n'existent pas, ce qui est aussi une application de binarité. Ils apparaissent à travers la conceptualisation humaine, née de la sphère empirique (*vyāvahāra*). Au niveau absolu (*paramārtha*) ne subsistent plus ni questions, ni théories, ni distinctions. C'est ce qu'exprime la citation suivante de Śāṅkara:

Ces deux conditions limitantes (*upādhi*) appartiennent à ces deux-là, *Īśvara* et *jīva*. Lorsqu'elles sont complètement expulsées, [il n'y a plus] ni *Īśvara*, ni *jīva*. Un royaume appartient à un roi, un bouclier à un soldat. Lorsque ces deux [choses] sont écartées, [il n'y a plus] ni roi, ni soldat.<sup>208</sup>

Comme dans tant d'écoles indiennes, la quête advaitique tourne autour du thème de la libération. S'émanciper de l'erreur (*mithya*), de toutes les illusions, travail psycho-spirituel de longue haleine, est le but de Śāṅkara. Si d'un point de vue empirique (*vyāvahārasatya*) il y a emprisonnement et limitations, la vérité transcendante (*paramārthasatya*) indique qu'il n'a jamais existé quoi que ce soit d'autre que la liberté. "Those who are still in the world have no right to condemn the world as unreal, even as a man cannot condemn the dream as unreal while dreaming. (...) It is only after waking that he realises that the dream was never real. Similarly, the world is an illusion only for him who has realised mokṣa, and known himself to be non different from Brahman."<sup>209</sup> En conclusion, le monde est réel phénoménalement mais faux nouménalelement.

---

<sup>208</sup> *etāvupādhiḥ parajīvayostayoḥ samyannirāse na paro na jīvaḥ / rājyam narendrasya bhaṭasya khetakastayorapohe na bhato na rājā // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 244.* Les deux *upādhi* en question font référence aux considérations précédentes, qui ne nous intéressent pas dans ce contexte. Pour une définition du terme *upādhi*, se reporter au lexique.

<sup>209</sup> Ashok Kumar Lad, *A Comparative Study of the Concept of Liberation in Indian Philosophy*, Gwalior 1967, p.113.

# Le langage: une illustration de binarité

## 1. Importance de la parole dans la tradition indienne

Dès la plus haute antiquité, le thème du langage occupe une place prépondérante dans les préoccupations indiennes. Les premiers hymnes védiques posent un couple originel<sup>210</sup>, *puruṣa*, l'homme primordial et sa moitié féminine, *vāc*, la parole. Louis Renou a mis exergue les pouvoirs de la parole dans le *Ṛg-veda*<sup>211</sup>, tandis que Marcel Detienne et Gilbert Hamonic<sup>212</sup> ont étudié *vāc* en tant que déesse. Sans approfondir un sujet qui nous éloignerait de cet exposé, on peut noter que ces spéculations trahissent l'idée que les mots et les choses sont intimement liés, plus qu'il ne le semble habituellement, laissant présager le concept de *nāma-rūpa*, noms et formes, sur lequel nous reviendrons. Ultérieurement, la parole sera identifiée à *brahman*, en tant que pouvoir interne et essence de chaque chose<sup>213</sup>. A l'époque upaniṣadique, *vāc* trouvera sa place dans le cadre des théories du souffle et des cinq fonctions vitales, à savoir la parole (*vāc*), la vue (*cakṣus*), l'ouïe (*śrotra*), l'esprit (*manas*) et le souffle (*prāṇa*)<sup>214</sup>. Mais le *brahman* n'en perd pas pour autant sa qualité 'vibratoire'. En tant que *śabdabrahman*, le son primordial se dévoie dans les trois mondes (*bhur*, *bhuvar*, *sva*) passant du statut de *satya* (véridique, réel) à *asatya*. Selon Maryla Falk, c'est tout le yoga qui déjà apparaît, compris comme une sublimation intime ou une ascension méditative pour aller de la réalité sonore (*śabda*) à sa totalité inaudible (*aśabda*)<sup>215</sup>. Les manuels de Hatha-yoga font la part belle à *vāc* sous l'aspect de la *kuṇḍalinī*, appelée aussi *vāg devī*. Cette représentation elle-même est ancienne puisque l'Atharva-

---

<sup>210</sup> Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, Calcutta 1943, p. 3.

<sup>211</sup> Renou Louis, *Les pouvoirs de la parole dans les hymnes védiques*, in *L'Inde fondamentale*, Paris 1978.

<sup>212</sup> Marcel Detienne et Gilbert Hamonic, *La déesse parole: quatre figures de la langues des dieux*. Série d'entretiens entre Georges Charachidzé, Marcel Detienne, Gilbert Hamonic, Charles Malamoud et Carlo Severi, Paris 1995.

<sup>213</sup> *Bṛh. Up.* I.3.21; Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, op. cit., p. 21. Voir aussi chapitre III.1.

<sup>214</sup> Alexandre Aude, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāranyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, p. 21 sq.

<sup>215</sup> Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, op. cit., p. 41.



veda met en scène Sarparājñī, la Reine-Serpent<sup>216</sup>. L'idée d'une paire d'opposés hiérarchisée est particulièrement claire dans la *Māṇḍūkya*, une *Upaniṣad* que Śaṅkara n'a pas manqué de commenter<sup>217</sup>. Cela évidemment nous intéresse, dans la mesure où cela pourrait constituer le tournant à partir duquel sera perçue la réalité binaire dont Śaṅkara se fera le commentateur zélé. L'oeuvre parle en effet du son AUM en tant qu'ayant quatre parties, correspondant respectivement aux trois *loka* védiques, mais surtout aux trois états que constituent la veille, le rêve et le sommeil. Le quatrième état (*turīya*), silencieux et indescriptible, correspond à la part *aśabda* de l'absolu désigné dans le texte par le terme *ātman*<sup>218</sup>. A la question de savoir comment ces deux niveaux clairement distincts sont reliés, l'*Upaniṣad* ne répondra pas, se distinguant ainsi de récits où un niveau génère l'autre<sup>219</sup>.

A partir de ces prémisses fondées dans la *śruti* auront lieu tous les développements philosophico-linguistiques de l'Inde. Les thèmes du silence et de la parole, du son originel et du langage articulé, les équivalences entre micro- et macrocosme sont récurrents et habitent toute la pensée indienne, des *Veda* au tantrisme. Des glissements sémantiques ponctuent ce thème du langage – le passage par exemple du terme *śabda* au rang de *pramāṇa* dans l'advaita vedānta, soit non plus le 'son' ou la 'vibration' mais bien le témoignage offert par la *śruti*.<sup>220</sup> De brillantes théories verront le jour, comme celle du *sphoṭa*, défendue notamment par Bhartrhari<sup>221</sup>.

## 2. Exposition d'une problématique

Le statut du langage chez Śaṅkara est complexe et demande à être examiné avec attention, du fait de son caractère double. Fidèle à la théorie centrale de l'advaita qui distingue le monde de la *māyā* de celui du *brahman* (distinction qui n'existe que du point de vue phénoménal), le langage participe des deux niveaux de réalité.

---

216 Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, op. cit., p. 23.

217 Disponible en *devanāgarī* sous le titre *Ten Principals Upanishads with Śāṅkarabhāṣya*, Delhi 1964.

218 Voir chapitre III. 4, note 138.

219 Nous pensons par exemple à la *Muṇḍaka Upaniṣad* I.1.9, voir ci-dessous, point 3.1.

220 Voir chapitre II, point 2.

221 Consulter Harold G. Coward, *Sphoṭa Theory of Language*, Delhi 1980 ou l'excellent recueil Bhartrhari, *Langage, Thought, Reality*, édité par Mithilesh Chaturvedi, Delhi 2009.

Le vedānta fait partie de la tradition dite *āstika*, c'est-à-dire celle qui reconnaît l'autorité de la *śruti*, et plus particulièrement celle des *Upaniṣad*<sup>222</sup>. Śaṅkara considère d'ailleurs la révélation védique comme un *pramāṇa*<sup>223</sup>, soit un moyen valable d'établissement de la connaissance. Il porte le nom de *śabda*, soit 'témoignage'. Nous assistons ici à un glissement sémantique, *śabda* signifiant à l'origine 'son', 'mot', 'parole'.<sup>224</sup> Dans le vedāntadarśana, il n'y a pas de doute qu'il s'agit de la vérité véhiculée par la tradition. Il s'agit même d'un moyen de connaissance en sorte supérieur aux autres, *pratyakṣa* même, la perception n'étant pas fiable autant qu'on pourrait le croire. "L'idée que le monde extérieur n'est qu'un rêve bien lié apparaît à première vue comme tout à fait étrange à l'Occidental. Son origine est souvent pour lui inexplicable. L'étude de la théorie indienne de la perception en donne pourtant la clé. (...) Selon les Indiens, les sens ne sont pas des récepteurs passifs d'impressions venues de l'extérieur, mais des forces actives qui façonnent les perceptions en en prenant les éléments au monde extérieur. Ces forces peuvent aussi entrer en jeu d'elles-mêmes, sans prendre aucun élément au monde extérieur, pour produire les rêves."<sup>225</sup>

"The structure of language in Śaṅkara's thought is grounded in the premise of Vedāntic thinking that the nature of language is *apauruṣeya* which means non- or trans-personal. This is to say that language originates from Brahman and is one of the primary modes by which realisation is gained", constate L. Thomas O'Neil<sup>226</sup>. Le langage se trouve donc fondé en *brahman*; il est impersonnel comme la *śruti*. Son rôle consiste à exprimer l'inexprimable essence de la réalité que cherche à atteindre l'advaitin.

Need it be mentioned, therefore, that it is not possible to explain the inscrutable nature of Brahma, without (the help of) the Scriptures? The Pauranikas also say similarly - "Do not employ reasoning to entities which are unthinkable. To be beyond the material effects (Prakriti) is the criterion of that which is unfathomable." Therefore,

---

<sup>222</sup> Pour davantage de précision concernant les termes *āstika* et *śruti*, se reporter à l'introduction, point 2.

<sup>223</sup> Voir chapitre II.2 pour l'analyse du terme *pramāṇa*.

<sup>224</sup> Manfred Mayrhofer donne pour *śabda*: "Laut, Schall, Wört", et avec *vṛddhi* de dérivation *śābda* "auf das heilige Wört sich stützend": *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, tome II, Heidelberg 1992, p. 607. Pāṇini lui-même utilise l'expression *śabda* comme signifiant 'mot' au sens courant. Georges-Jean Pinault, *Pāṇini et l'enseignement grammatical*, in Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques*, tome I, p. 344 sq.

<sup>225</sup> L. Renou et J. Fillozat, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, tome II, Paris 1953.

<sup>226</sup> L. Thomas O'Neil, *Māyā in Śaṅkara: Measuring the Immeasurable*, Delhi 1980, p.127.

the realization of the supersensuous Brahma, as it is in fact, depends upon the Scriptures as its source.<sup>227</sup>

La parole, quand elle est mise au service de la connaissance de *brahman*, est donc un indicateur du réel. C'est dire à quel point la langue est incontournable pour la quête du réel. Mais par ailleurs, Śaṅkara reconnaît en *brahman* un principe indescriptible et inconcevable. La réalité se situe totalement en dehors du langage qui est un instrument de la *māyā*. Par conséquent, en tant que fondé dans la *māyā*, le processus de réification du monde sensible à travers le langage est un obstacle à la perception de la réalité. Là se situe la grande ambiguïté, basée sur des prémisses paradoxales: le langage a beau être fondé en *brahman*, il peut s'avérer inadéquat à indiquer le réel. "Language is therefore an instrument of ignorance as well as an instrument for liberation", écrit John Grimes résumant le paradoxe.<sup>228</sup> Nous verrons plus loin, ci-dessous puis au point 3 comment Śaṅkara peut se servir de références textuelles au coeur de la *śruti* pour soutenir les deux points de vue quant à la parole tout en usant d'un argumentaire qui dissout les contradictions. Pour résumer, il s'en dégage une philosophie de l'utilisation du langage, puisque ce dernier apparaît à la fois comme l'obstacle et la condition nécessaire à la connaissance.

Comme le fait remarquer Arvind Sharma<sup>229</sup>, Śaṅkara utilise trois techniques au sein de son discours sur *brahman*, pour tenir compte du paradoxe de base du langage, et le surmonter. La première *indique*<sup>230</sup> quelle est la nature du *brahman* (par l'expression *saccidānanda* par exemple); tandis que la seconde *nie* toutes les qualifications (en affirmant *neti, neti*, c'est-à-dire 'ni ceci, ni cela'). La troisième technique langagière consiste à prendre distance des conclusions qu'auraient pu amener les deux premières: dans son commentaire à la *Bhagavad-Gītā* (13.12), Śaṅkara décrit *brahman* comme autre que *sat* (étant) et *asat* (n'étant pas). Les deux premières techniques viennent directement des *Upaniṣad* - bien que la troisième, plus rare, n'y soit pas étrangère non plus. Les termes *sat* et *asat* sont fréquents dans la littérature indienne. A côté des traductions 'réel' / 'irréel' habituelles, H. Oertel a suggéré l'idée de 'perceptible par

---

<sup>227</sup> Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, II.1.27. Trad. V.M.Apte.

<sup>228</sup> John Grimes, *An Advaita Vedānta Perspective on Language*, Delhi 1991, p. 239.

<sup>229</sup> Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta*, Pennsylvania 1995, p. 92.

<sup>230</sup> Cette méthode sera détaillée sous le nom de *lakṣaṇā* dans le vedānta post-śaṅkarien, notamment dans le *Vedāntaparibhāṣā*. Consulter Anantanand Rambachan, *Accomplishing the Accomplished, The Vedas as a Source of valid Knowledge in Śaṅkara*, Hawai 1991, p. 72 sq.

les sens' ou 'non perceptible par les sens'<sup>231</sup>. Cela est intéressant en tant que cela sort le débat du champ de l'existence; le soi ou *ātman* ne pouvant effectivement pas faire l'expérience de lui-même par les sens. Toutefois, un passage de la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* (I.3.28) semble présenter une étape antérieure où *sat* en tant que réalité désirable semblait opposé à *asat*, symbolisant le non-être, l'obscurité et la mort:

Mène-moi du non-être à l'être  
de l'obscurité à la lumière  
de la mort à l'immortalité!<sup>232</sup>

Cela donne à croire que la définition positive de la réalité a précédé l'évocation par la négative du même *brahman*.<sup>233</sup>

Les citations suivantes démontrent ce double système d'explication.

"Non-né, éternel et perpétuel (est l'*ātman*)", dit la *śruti* à la parole infaillible.<sup>234</sup>

"O toi, cet *ātman* (est) vraiment impérissable", dit la *śruti*. Elle annonce l'immortalité de l'*ātman* dans les transformations éphémères.<sup>235</sup>

Dans ces deux extraits, le langage a valeur de révélateur et témoigne de l'aspect *sat*, qualifiable et déterminable positivement. Examinons les suivants:

Lorsque la réalité suprême est inconnue, l'étude des *śāstra* (est) inutile. Lorsque la réalité suprême est connue, l'étude des *śāstra* (est) inutile.<sup>236</sup>

---

<sup>231</sup> H. Oertel, *Asat = 'undifferentiated', 'formless', 'incapable of perception by the senses' in vedic prose*, dans *Kleine Schriften I*, Glaserapp-Stiftung Bd 32, Stuttgart 1994, p. 459-463, cité par Aude Alexandre, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, p. 52.

<sup>232</sup> *asatomā satgamaya tamaso mā jyotir gamaya mṛtyormā amṛtaṁ gamaya /*

<sup>233</sup> Cette hypothèse est détaillée par Aude Alexandre, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, p. 53.

<sup>234</sup> *ajo nityaḥ sāvata iti brūte śrutiramoghavāk / Vivekacūḍāmaṇi, ś. 459.*

<sup>235</sup> *avināsi vā are 'yamātmēti śrutirātmanaḥ / prabavātyavināśitvaṁ vinaśyatsu vikāriṣu // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 562.*

<sup>236</sup> *avijñāte pare tattve śāstrādhītistu niṣphalā / vijñāte 'pi pare tattve śāstrādhītistu niṣphalā // Vivekacūḍāmaṇi, ś.59.*

Comment le discours de la multiplicité pourrait-il convenir à la réalité suprême dont la nature est une? Par quoi la multiplicité (peut-elle être) observée dans le sommeil profond qui n'est que joie?<sup>237</sup>

La première citation est particulièrement claire: elle affirme l'inutilité de l'étude des textes - avec la subtilité que *śāstra* n'est pas *śruti* évidemment, ce thème générique désignant toutes sortes de traités, souvent issus de la *smṛti*. Tout ouvrage didactique faisant autorité est un *śāstra*. Mais le 'discours de la multiplicité' qui suit lui aussi dénonce l'incapacité du langage, partiel et linéaire, à dépeindre l'unité. Pareilles contradictions avec ce qui précède ne peuvent être résolues qu'à la lumière d'une philosophie de l'utilisation du langage dans une sphère restreinte. C'est aussi l'aspect *asat* qui l'emporte, le *brahman*, imperceptible par les sens ou par la réflexion, ne pouvant être approché que par la négative<sup>238</sup>.

Cependant, conscient de l'écueil, Śaṅkara a précisé dans son commentaire à la *Taittīriya-upaniṣad* II.1. que la nature de *brahman* "ne s'exprime pas" (*ucyate*) mais est seulement "indiquée" (*lakṣyate*) par la parole.<sup>239</sup>

Les chercheurs ont rarement mis l'accent sur ce paradoxe du statut du langage, préférant approfondir l'un ou l'autre de ses aspects, tout en se contentant de mentionner celui qui n'allait pas être développé. Les enjeux philosophiques de cette question sont toutefois importants: ils évoquent la logique binaire inhérente au système de Śaṅkara et permettent aussi de mieux cerner la difficile problématique de la *māyā*. Illusion ou puissance créatrice, condition de la *līlā*? C'est ce à quoi les considérations qui suivent tentent de répondre, en essayant d'esquisser un panorama global du double statut du langage, sans toutefois prétendre à l'exhaustivité.

---

<sup>237</sup> *ekātmake pare tattve bhedavārtā kathaiṁ vaset / suṣuptau sukhamātrāyām bhedaḥ kenavalokitaḥ // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 403.*

<sup>238</sup> L'advaita-vedānta tardif a approfondi ces idées sous le nom d'*anirvacanīyakhyaṭi*. Voir Sukharanjan Saha, *Studies in Advaita Vedānta, Towards an Advaita Theory of Consciousness*, Calcutta 2004, p. 115 sq. L'auteur examine la question d'*asat* de façon très détaillée.

<sup>239</sup> Hoàng-Sý-Quý S. J., *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saigon 1971, p.108.

### 3. Le langage en tant qu'indicateur de *brahman*

#### 3.1. Nāma-rūpa

##### *L'expression nāma-rūpa dans la tradition upaniṣadique*

Avant d'aller plus loin dans l'analyse de la linguistique śāṅkarienne, il n'est pas inutile d'investiguer la filiation dont se réclame le penseur. Dès les *Upaniṣad*, un concept apparaît, qui restera de grande importance dans la suite du développement de la pensée indienne: *nāma-rūpa*, littéralement 'noms' et 'formes'. Comme nous le verrons, ce thème illustre l'appréhension phénoménale du monde dans la philosophie advaitique. Notons aussi que le concept est connu dans le bouddhisme, bien que son acception soit fort différente.<sup>240</sup> Pour l'heure, intéressons-nous d'abord aux origines de ce qui deviendra un complexe aux conséquences lourdes de sens. Ce sont d'abord différents contextes d'apparition de l'expression qui retiendront notre attention, puis nous tenterons de formuler les liens entre un *nāma-rūpa* védique et son exploitation dans le vedāntadarśana classique.

C'est dans le *Ṛg-veda* semble-t-il qu'il faut chercher la source de ce binôme. Différents textes spéculatifs posent l'idée qu'avant le début du monde sensible, multiple, toutes formes (*rūpa*) étaient un seul *rūpa*, soit la forme non manifestée du *puruṣa* universel, tandis que tous les noms étaient réduits encore au seul *nāma*, identifié à la parole originelle non prononcée, *vāc*<sup>241</sup>. Nous sommes encore loin de la conception péjorative que prendra l'expression par la suite et notamment dans l'advaita vedānta classique, du fait qu'elle sera perçue comme cela même qui éloigne de l'unité infinie du début du monde<sup>242</sup>.

Dans la *Bṛhadāraṇyaka-upaniṣad* I.4.1 à 7 on assiste à un récit de création dont la phase finale est constituée par le nom et la forme (*nāma-rūpa*). L'*ātman*, ici principe créateur, crée le monde grâce à *nāma-rūpa* puis se glisse lui-même dans sa propre création, devenant invisible. Il se manifestera dès lors par des actes entendus ici comme cinq fonctions

---

<sup>240</sup> Nāma-rūpa, 'esprit et corporéité' est à la fois l'une des divisions effectuées au sein des agrégats et le quatrième lien de la formule de l'origine 'conditionnée' (*paṭiccasamuppāda*): Nyatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pāli*, Paris 1961, p. 134. Consulter aussi Junjirō Takakusu, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi 1956, p. 25-28

<sup>241</sup> Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, Calcutta 1943, p. 2.

<sup>242</sup> Ibidem. Voir aussi Hoàng-Sý-Quý S. J., *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saigon 1971, p.87.

vitales<sup>243</sup>. "Cet univers était encore indéterminé. Il le détermina par le nom et la forme: "ceci a tel nom, ceci a telle forme." De même aujourd'hui, c'est par le nom et la forme que tout est déterminé: "Ceci a tel nom, ceci a telle forme." Lui-même y est entré jusqu'au bout des ongles; comme le rasoir dans son étui, ou le termite dans son terrier, on ne le voit pas (...)"<sup>244</sup> On trouve un récit semblable dans la *Chāndogya-upaniṣad*, où l'être, à l'origine seul et sans second, établit les distinctions du nom et de la forme.<sup>245</sup> Ces récits semblent affirmer qu'au début, tout était indivis et qu'aucune distinction entre les noms et les formes n'était perceptible. "Autrement dit: les mots et les choses dénotées constituaient une seule unité, et les mots n'étaient pas distincts de leurs objets."<sup>246</sup> On retrouve donc l'idée déjà évoquée d'un lien intime entre les mots et ce qu'ils désignent.

L'expression *nāma-rūpa* apparaît aussi dans d'autres contextes. Dans la *Muṇḍaka-upaniṣad* I.1.9, on voit apparaître la distinction entre le fond impersonnel de l'absolu et sa manifestation tangible. " C'est de celui qui connaît tout, qui sait tout, dont l'ascèse est connaissance, que naît ce *brahman*: nom, forme, et nourriture"<sup>247</sup>.<sup>248</sup> Si cette version ne permet pas pleinement d'en prendre la mesure, deux traductions indiennes interprètent le terme *brahma* au nominatif comme la divinité créatrice qui peut être désignée par le nom d'*Īśvara*<sup>249</sup>. La distinction entre *nirguṇa* et *saguṇa brahman* aurait ainsi commencé à se profiler déjà à l'époque des *Upaniṣad*<sup>250</sup>, bien que le fait que l'un procède de l'autre dans la *Muṇḍaka*

---

<sup>243</sup> Aude Alexandre, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, p. 34.

<sup>244</sup> Aude Alexandre, *op. cit.*, p. 124

<sup>245</sup> Aude Alexandre, *op. cit.*, p. 126 ou Emile Senart, *Chāndogya-upaniṣad*, Paris 1971, p. 80. D'autres récits plus anciens racontent comment *brahman* "entra dans ce monde avec forme et nom" (*Śatapatha-brāhmaṇa* 11.2.3.3) ou comme Prajāpati pénétra les créatures par la forme puis par le nom (*Taittirīya-brāhmaṇa* 2.2.7.1).

<sup>246</sup> Johannes Bronkhorst, *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*, Turnhout 1999, p. 9.

<sup>247</sup> "La nourriture est ce qui peut permettre à l'individualité de s'accroître" précise Jacqueline Maury, *Muṇḍaka Upaniṣad*, Paris 1943, *śloka* I.1.9, p. 8. Hoàng-Sý-Quý S. J., in *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saïgon 1971, propose une autre explication, p. 67, qualifiant la nourriture de "notion plutôt mystique et métaphysique, et anna se révèle moins matériel qu'on ne le pense. Ainsi parle-t-on également de la nourriture des dieux ; et cette nourriture, c'est l'homme et non les animaux, ce sont les perceptions des sens et non la matière elle-même. "

<sup>248</sup> Jacqueline Maury, *Muṇḍaka Upaniṣad*, Paris 1943, *śloka* I.1.9, p. 8.

<sup>249</sup> Voir S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, New Delhi 1995, p. 674 et Eknath Easwaran, *The Upaniṣads*, Tomales 1987, p.110.

<sup>250</sup> Voir chapitre III.3.

n'ouvre pas à proprement parler les perspectives binaires d'une *Māṇḍūkya* par exemple<sup>251</sup>.

A l'inverse des présentations cosmogoniques où interviennent les noms et les formes, on trouve des récits involutifs au sens *sāṃkhyen*, c'est-à-dire l'évocation d'un retour à l'unité indivise. Ainsi, dans la *Muṇḍaka-upaniṣad* III.2.8: "Comme les rivières qui coulent disparaissent dans l'océan, perdant nom et forme, de même celui qui sait, affranchi du nom et de la forme, accède à l'être divin, plus haut que ce qu'il y a de haut."<sup>252</sup> La *Praśna-upaniṣad* VI.5 comporte un passage semblable.<sup>253</sup>

Si l'on réunit ces diverses considérations, on peut dégager le fait que le sens de *nāma-rūpa* évolue. De binôme d'avant même la création, potentialité non audible et non visible, *nāma-rūpa* devient outil de projection du monde, le démiurge disparaissant dans sa création. Il peut y avoir génération d'une sorte d'hypostase dont noms et formes sont les caractéristiques. Ultérieurement, noms et formes deviennent ce dont il faut se débarrasser pour retourner à l'«être divin». Les récits upaniṣadiques manifestent des conceptions clairement monistes. Ces données, traitées par la logique intellectuelle implacable de Śaṅkara, de monistes deviennent binaires, c'est-à-dire qu'en y ayant perçu une contradiction de type duel, Śaṅkara doit faire le détour par la dualité pour établir l'advaita. Pour ce faire, il puisera aux diverses recensions du binôme: identifiant *nāma-rūpa* au 'corps' d'*Īśvara*, puis précisant que *nāma-rūpa* doit être contourné pour avoir accès à l'unité indivise, *brahman*. C'est ce à quoi nous allons nous attacher maintenant.

### *Le complexe nāma-rūpa chez Śaṅkara et dans l'advaita*

Nous avons vu que le sens de *nāma-rūpa* est variable suivant les récits traditionnels. Chez Śaṅkara en revanche, c'est le sens de réalité contingente, 'fabriquée' qu'il faut retenir. Le langage conditionnerait en effet la pensée et, partant, la connaissance. Il ne peut servir le chercheur qu'en tant que lieu d'énonciation d'une vérité entendue (*śruti*). En dehors de cette fonction, le langage provoque un découpage dans le réel, condition *sine qua non* de l'individuation puis des interactions humaines.

---

<sup>251</sup> Voir ci-dessus, point 1.

<sup>252</sup> Jacqueline Maury, *Muṇḍaka Upanishad*, Paris 1943, *śloka* III.2.8, p. 17.

<sup>253</sup> Bousquet J., *Praśna Upaniṣad*, Paris 1948, *śloka* VI.5, p. 24. "Les rivières qui coulent rapidement vers la mer disparaissent lorsqu'elles l'atteignent; leurs noms et formes sont détruits; on dit seulement: c'est la mer. De même, disparaissent en lui, lorsqu'elles l'ont atteint, ces seize parties du sage, qui tendent vers l'être; leurs noms et formes sont détruits, on dit seulement: c'est l'être. Cet être est indivisible, immortel."



"Le nom et la forme constituent, en philosophie indienne un couple qui désigne l'être distinct, l'individualité, susceptible de recevoir une appellation.<sup>254</sup> "The basis of the complex which is called the universe is found in the construct termed names and forms (*nāma-rūpa*)," écrit L.Thomas O'Neil. *Nāma-rūpa* équivaut au monde phénoménal, celui de la multiplicité dont chaque élément porte un nom; il s'enracine donc dans les constructions de l'activité langagière. Il est intéressant de constater que les advaitins lient directement le monde sensible à la possibilité de l'être humain d'organiser son expérience en terme de langage. Les retombées de ce complexe sont vertigineuses, puisque toute activité mentale, nécessairement liée à la pensée et donc au langage, tombe sous la coupe de *nāma-rūpa*.

Noms et formes naissent du langage, mais ce dernier n'en est pas l'origine. Pour garder intacte sa vision non duelle, l'advaita doit conserver le lien qui unit *brahman* à sa création, et par là-même conserver le caractère sacré du langage en tant que *śruti* tout au moins. L'origine de *nāma-rūpa* est ainsi *brahman*, sous ses traits *saguṇa* (avec qualités), soit *Īśvara*.<sup>255</sup>

L'advaita considère ainsi le complexe noms-formes comme une expression d' *Īśvara*. *Īśvara*, à son tour, est la phénoménalisation de *brahman* du point de vue de *nāma-rūpa*, le monde sensible soumis à la *māyā*. *Īśvara*, le *brahman* 'inférieur', est la cause du monde matériel; par conséquent c'est aussi en lui que se résorbent noms et formes à la fin du cycle cosmique<sup>256</sup> (*pralaya*), sous la forme de 'graines'. Ces dernières sont constituées de la même nature que la *māyā* et la nescience (*avidyā*).

... This very transitory world divided into various entities by names and forms, was fit to be indicated by the word "undeveloped" (*Avyakta*)<sup>257</sup>, when after having given up all its names and forms

---

<sup>254</sup> Jacqueline Maury, *Muṇḍaka Upanishad*, Paris 1943, p. 8

<sup>255</sup> Pour une explication détaillée des deux aspects de *brahman*, *saguṇa* et *nirguṇa*, se reporter au chapitre III traitant du *brahman*.

<sup>256</sup> Dans la cosmogonie hindoue classique alternent création et dissolution (*pralaya*) du monde. La vie de *brahman* comporte 100 années dont chaque jour équivaut à l'existence d'un monde, depuis sa création jusqu'à sa dissolution. Pendant la nuit qui sépare deux mondes, le dieu *Viṣṇu* médite la future création, couché sur le serpent *Ananta*.

<sup>257</sup> *Avyakta* signifie 'non évolué', 'indistinct'. C'est l'état de dissolution (*pralaya*) avant la création (voir la note 11 ci-dessus). Il s'agit aussi du moment où les trois *guṇa* sont encore en équilibre (voir chapitre IV, note 83).

(which made it manifest) it relapses into its antecedent condition of a potential seed.<sup>258</sup>

... This potential power of the seed is of the nature of nescience, and it is indicated by the word "undeveloped" (Avyakta), and has the highest Lord as its basis, and is of the nature of an illusion (Māyā).<sup>259</sup>

Pourtant ces affirmations ne sont qu'un aspect de la question qui préoccupe Śaṅkara. En raison de la logique binaire qui nous semble être la base de sa pensée, il faut maintenant considérer l'enjeu de ses postulats du point de vue de *brahman*. Selon L.Thomas O'Neil:

Name and form are evolved from the Lord or Isvara. They reside in him because of nescience and the world is created, preserved and re-absorbed into him. (...) But we must not confuse the issue, for just as the Lord, as it were, evolves the name and form from out of his mind, it is not an actual modification (pariṇāma) of Brahman. The Advaita darśana disagrees with this view and speaks rather of a seeming modification, an apparent one, but not an actual modification of Brahman. The Advaita maintains a seeming modification (vivarta) of Brahman because the basis of the construct of name and form is found in nescience.<sup>260</sup>

*Nirguṇa brahman* se situe bien au-delà de *nāma-rūpa*, dans le domaine de l'inexprimable. Par conséquent, il n'est possible de dire ni que le complexe des noms et des formes est un avec *brahman*, ni qu'il est différent de lui. *Nirguṇa brahman*, comme nous l'avons vu précédemment, est inaltérable et ne comporte pas une once de devenir. Il est la seule réalité qui échappe à la *māyā*. Mais *saguṇa brahman* est toutefois la base de la manifestation, car tout est un et il n'y a que *brahman*.

Ici encore, il y aurait une contradiction flagrante si l'on ne prenait pas en considération le fait que Śaṅkara inclut deux niveaux dans sa réflexion: celui de *brahman*, absolu, et celui de l'*avidyā* qui détermine l'expérience sensible. L'angle de la binarité permet d'articuler ces niveaux. *Nāma-rūpa*,

---

<sup>258</sup> Śaṅkara, *Brahmasūtrabhāṣya*, I.1.14. Trad. V. M.Apte. Śaṅkara fait ici appel à la mythologie. C'est relativement rare dans l'advaita vedānta, qui se fie plus volontiers aux *mahāvākya* des *Upaniṣad*. Néanmoins, n'importe quel aspect de la *śruti* peut potentiellement être utilisé dans une philosophie *āstika*.

<sup>259</sup> Śaṅkara, *ibid.*, I.4.3.

<sup>260</sup> L.Thomas O'Neil, *Māyā in Śaṅkara: Measuring the Immeasurable*, op. cit., p.130.

*Isvara*, *māyā* ou *avidyā* sont des concepts utiles à la compréhension du monde phénoménal; mais pour *brahman* ils n'ont aucun sens, car du point de vue de celui-ci n'existe que la non-dualité. Il n'y a ni créateur, ni création; seule existe la grande unité indéterminée. Cela confirme à nouveau le caractère abolutiste du système śāṅkarien, par opposition aux vedānta théistes. En revanche, dans la dimension de *nāma-rūpa* les hiérarchies et les déterminations existent. Elles sont illusoire au niveau absolu, mais réelles de façon transitoire pour les êtres humains attachés à l'*avidyā*.

### 3.2. La śruti, langue sacrée

L'histoire du sanscrit – alors que tant de langues vernaculaires et d'idiomes divers existaient simultanément – est intimement liée à celle de la religion et de la philosophie. Langue 'parfaite' ou 'langue d'art' (*saṁskṛta*), elle a relayé la production littéraire écrite la plus abondante au monde.<sup>261</sup> La majeure partie des thèmes abordés concerne la pensée philosophique et religieuse. Au sommet de cet édifice de *śāstra* divers, se situe la révélation védique 'entendue' (*śruti*).<sup>262</sup>

Si le langage, comme nous l'avons vu au point 3.1, s'enracine dans le complexe des noms et des formes (*nāma-rūpa*) et qu'il n'y a ainsi aucune identification directe entre *brahman* et le langage, Śāṅkara ne vise pas le corpus de textes de la *śruti*.<sup>263</sup> Ce dernier constitue le moyen privilégié qui véhicule la connaissance, sous la forme des *Veda*, considérés comme sacrés et éternels.

C'est pourquoi Śāṅkara inclut *śabda*, soit le 'témoignage' de la tradition révélée (*śruti*) dans les *pramāṇa*.<sup>264</sup> Le vedānta reconnaît l'autorité de la *Bhagavad-gītā* et des *Brahma-sūtra*, mais ce sont surtout les *Upaniṣad* qui l'ont marqué de leur esprit. Et dans ce corpus de textes se trouvent quelques propositions incontournables: les *mahāvākya* ou 'grandes paroles'.

---

<sup>261</sup> Pierre-Alain Filliozat, *Grammaire sanskrite pāninienne*, Paris 1988, p. 31. L'introduction replace la langue sanscrite dans une perspective diachronique et historique.

<sup>262</sup> Voir introduction, point 2 et la note 33.

<sup>263</sup> Un ouvrage est consacré au rôle de la *śruti* chez Śāṅkara : Anantanand Rambachan, *Accomplishing the Accomplished, The Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śāṅkara*, Hawai 1991.

<sup>264</sup> Un *pramāṇa* est un moyen d'établir une connaissance valable. Ils sont au nombre de trois chez Śāṅkara, mais l'advaita vedānta plus tardif en reconnaît six, qui deviendront 'canoniques'. Pour un compte rendu plus détaillé, se reporter au chapitre II consacré à l'épistémologie de la connaissance.

Les *mahāvākya* sont au nombre de quatre: "tu es cela" (*tat tvam asi* / *Chān-up.* 6.8.7); "je suis *brahman*" (*aham brahmā'smi* / *Bṛh.-up.* 1.4.10); "ce soi est *brahman*" (*ayamātmā brahma* / *Bṛh.-up.* 2.5.19); "tout cela est *brahman*" (*sarvam khalv-idam brahma* / *Chān.-up.* 3.14.11). Comme le fait remarquer L.Thomas O'Neil:

These statements are not to be confused as signifying any injunction for this they do not demand. They state something else, namely that we have forgotten what we are and instead have become infatuated with the frame of *māyā*. Thus "true language" opens the way to the understanding of the ultimate mystery.<sup>265</sup>

Le célèbre postulat "tu es cela" déclare quelle est l'identité du soi individuel (*ātman*), à savoir l'absolu (*brahman*)<sup>266</sup>. Pour Śaṅkara particulièrement, du fait de sa pratique non dualiste, cette affirmation contient l'essence de la *śruti* et ouvre la voie à l'investigation de *brahman*. Le langage en tant que *śruti* doit donc mener à la compréhension de la réalité; il assume une fonction référentielle, en indiquant ce qui se situe au-delà de lui.

Les *mahāvākya* ont ainsi un statut tout à fait particulier à l'intérieur des *Upaniṣad*. Dans son ouvrage *An Advaita Vedānta Perspective on Language*, John Grimes met en relief un aspect binaire du langage:

The two-level theory of religious discourse I would like to propose is one in which the literal expression which directly names the fact of the non-dual Absolute is the first level and all other language, which in relation to the first level, is indirect, symbolic, and figurative and comprises the secondary level of language.<sup>267</sup>

Such statements as '*tat tvam asi*', '*satyam jñānam anantaṁ brahma*' (...) point directly to the supreme Reality. On the other hand, second level language, or figurative language, does not directly refer to the Absolute but points to it indirectly. "That very Brahman (the superior Brahman) becomes the inferior Brahman where it is taught

---

<sup>265</sup> L.Thomas O'Neil, *Māyā in Śaṅkara: Measuring the Immeasurable*, op.cit., p.144.

<sup>266</sup> Voir aussi chapitre III. 3.

<sup>267</sup> John Grimes, *An Advaita Vedānta Perspective on Language*, Delhi 1991, p.227.

as possessed of some distinct name, form, etc., for the sake of meditation."<sup>268</sup>

John Grimes met ensuite ces deux niveaux de langage en parallèle avec les deux manifestations du *brahman*. Le premier niveau, incarné par les *mahāvākya*, correspond à *nirguṇa brahman*, tandis que toute autre forme de langage relève de *saguṇa brahman*. Cela implique une hiérarchie: les *mahāvākya* sont vrais de façon immédiate; tout autre langage est symbolique et exige une investigation mentale pour être réellement compris. John Grimes limite sa théorie au discours religieux. Pourtant il y manque un aspect important de l'advaita: la dimension de l'*avidyā*, c'est-à-dire de la nescience. En effet, si le deuxième niveau est médiat et figuratif, il dépeint forcément une distortion de la réalité. Il s'agit certes du niveau de *saguṇa brahman*, mais ce dernier sous la forme d'*Īśvara* est aussi le siège de la *māyā*.

#### 4. Inadéquation du langage pour l'appréhension de *brahman*

La réflexion sur la nature du langage a eu un rôle central dans l'élaboration de la doctrine advaitique, et s'insère dans le cadre d'une longue tradition en Inde. "The Advaita understanding of language grew out of a great heritage of the philosophy and meaning of language. It grew out of the Purva-Mīmāṃsā darśana in its formulation of a canon of interpretation, especially within the view of Kumarila within the darśana. The vast and complex work of the grammarian thinkers such as Bharṭhari<sup>269</sup> influenced the thought of the Advaita position."<sup>270</sup> D'autre part, il semble que les travaux de Pāṇini (vers 300 av. JC), le fondateur de la grammaire et de la linguistique indienne, aient favorisé la prise de conscience que la langue n'est pas un instrument neutre des pensées.<sup>271</sup> Au contraire, sa structure propre informe les données de l'expérience perceptive brute, et propose un certain découpage du réel.

---

<sup>268</sup> John Grimes, *An Advaita Vedānta Perspective on Language*, Delhi 1991, p. 227. Il cite le *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara (IV.3.14.)

<sup>269</sup> On situe Bharṭhari aux alentours du VI<sup>e</sup> siècle.

<sup>270</sup> John Grimes, *ibid.*

<sup>271</sup> Le thème est approfondi au point 4.2 de ce chapitre.

#### 4.1. *L'autre versant du langage: le silence.*

La parole doit être énoncée dans le silence. Cette complémentarité constitue un *dvandva*<sup>272</sup>, une paire d'opposés qui ne peuvent exister l'un sans l'autre. L'énonciation a nécessairement lieu dans le silence de l'autre, ce dernier permettant en retour le déploiement de la parole et d'un champ de signification qui – peut-être – la dépasse. Seulement, il existe plusieurs registres de silence, ce qui n'a pas échappé aux penseurs indiens comme nous le verrons ci-dessous. Cependant, les nuances qui parsèment les modalités silencieuses ne sont pas l'apanage de l'Inde, mais apparaissent dans d'autres langues indo-européennes. Les racines verbales référant au silence montrent de grandes variations sémantiques : tranquillité, immobilité, absence de parole.<sup>273</sup> A cela Georges-Jean Pinault ajoute le silence en tant qu'état (proche de la vision indienne) ou même acte et sa valeur sociale selon qu'il est volontaire, imposé etc. L'auteur note encore, et cela corrobore l'importance du silence dans la *śruti*, que " dans des sociétés où la parole joue un rôle considérable dans le rituel, il n'est pas surprenant que le silence soit analysé, hiérarchisé en divers types. "<sup>274</sup>

Le *Ṛg-Veda* met l'expression et le silence côte à côte avec poésie: "O oiseau, que tu déploies ton chant ou que tu demeures silencieux, sois-nous auspiceux."<sup>275</sup> La littérature védique devient de plus en plus précise, développant des rites à réciter avec des formules, tandis que d'autres doivent être pratiquées silencieusement. Nous citons le passage suivant in extenso, à titre d'exemple de *dvandva*, compris comme l'émergence du mode binaire, systématisation ultérieure qui a déjà été abondamment illustrée.

... - "Silently (*tūṣṇim*), for what is silent is undeclared (*aniruktam*), and what is undeclared is everything (*sarvam*)...

This Agni (Fire) is Prajāpati, and Prajāpati is both declared (*niruktaḥ*) and undeclared, bounded (*parimitaḥ*) and unbounded. Now whatever he does with spoken formulae (*yajuṣā*), thereby he integrates (*saṃskaroti*) that form of his which is declared and

---

<sup>272</sup> Voir introduction, point 4.

<sup>273</sup> Georges-Jean Pinault, *Les deux formes du silence homérique et l'origine du verbe σιωπάω*, in Mélanges François Kerlouégan, Paris 1994, p. 501 sq. L'auteur examine diverses racines verbales, *sileo* à côté de *taceo* ou encore *σιγάω* par rapport à *σιωπάω*, et les occurrences de ces nuances chez Homère.

<sup>274</sup> Georges-Jean Pinault, *ibidem*.

<sup>275</sup> *Ṛg-veda* II.43.3, cité par Ananda K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, Princeton 1977, p. 199.

bounded; and whatever he does silently, thereby he integrates that form of his which is undeclared and unbounded".<sup>276</sup>

Parole et silence réunissent fini et infini: ils apparaissent dans ce passage comme les deux facettes d'une même pièce. A côté des choses exprimées (*nirukta*), l'*anirukta* caractérise la durée de vie, l'avenir, le souffle et surtout la pensée (*manas*) et le silence<sup>277</sup>. D'où la pratique de 'murmure silencieux' (*tūṣṇim-japa*) et de 'louange silencieuse' (*tūṣṇim-śaṅsa*) des Brāhmaṇa<sup>278</sup>, continuation du 'chant mental' (*mānasa stotra*) apparu dès l'hymne védique adressé à la Reine-Serpent<sup>279</sup>. La récitation des textes sacrés s'articule de diverses façons: inaudible (*upāṁśu*); murmurée (*dhvāna*); audible, sonore, et enfin ce dernier niveau de l'élocution à voix haute, grave, moyen et aigu, correspondrait aux trois voix: poitrine, gorge, tête. En deçà du murmure inaudible, il y a plusieurs sortes de silence, le silence interne (*tūṣṇim*), le silence avec activité mentale (*manasā*) et celui de la 'voix retenue' (*vāgyatena*)<sup>280</sup>. La tradition védique a ainsi pris soin d'établir une gradation précise, nuancée, entre la parole pleinement manifestée et le silence sans pensée. Grâce à la pratique vocale couplée à la pratique silencieuse, il est dit que "les deux mondes sont possédés et obtenus".<sup>281</sup> Les rites effectués en silence permettent d'aller "au-delà du discriminé, du périssable, c'est conquérir le monde des dieux, la totalité, l'illimité".<sup>282</sup> L'Inde a connu beaucoup de ces figures silencieuses, les *muni*, enseignant par le *mauna*, le *buddha* Śākyamuni étant peut-être le plus connu d'entre tous<sup>283</sup>.

Enfin, la notion de silence n'est pas, étymologiquement, celle d'absence de bruit, mais une valeur positive associée au bien-être, à la satisfaction.

---

<sup>276</sup> Śatapatha-brāhmaṇa VII.2.2.13-14, cité par Ananda K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, op. cit., p. 200.

<sup>277</sup> Louis Renou, *La valeur du silence dans le culte védique*, in *L'Inde fondamentale*, Paris 1978, pp 71-72.

<sup>278</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, op. cit, p. 201.

<sup>279</sup> Il a déjà été question de cet hymne au point 1 de ce chapitre.

<sup>280</sup> Louis Renou, *La valeur du silence dans le culte védique*, in *L'Inde fondamentale*, Paris 1978, pp. 68-69.

<sup>281</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, op. cit., p. 201.

<sup>282</sup> Louis Renou, *La valeur du silence dans le culte védique*, in *L'Inde fondamentale*, Paris 1978, p. 72.

<sup>283</sup> Ananda K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, op. cit., p. 202. Voir aussi Louis Renou, *La valeur du silence dans le culte védique*, in *L'Inde fondamentale*, Paris 1978, p. 76. L'auteur précise que l'état d'ascète, *mauna*, veut dire en même temps 'silence'.

Telle est en effet la connotation du mot *tūṣṇim*<sup>284</sup>, d'une racine TUṢ, 'être satisfait, se sentir bien'.<sup>285</sup>

Ce qui distingue la *śruti* en tant qu'enseignement de la *smṛti*, qui elle aussi fait l'objet d'un enseignement oral, est justement, je pense, que la *śruti* comprend en elle le silence. C'est par ce biais qu'elle donne accès à la réalité supérieure, parce qu'elle s'adapte par là parfaitement à *vāc*, la parole révélatrice des deux aspects de la réalité. La *śruti* traduit non seulement le son (qui s'adresse à *śrotra*) - l'aspect manifesté de la parole, l'aspect humain, mais également le silence, l'aspect non manifesté de *vāc*.<sup>286</sup>

Brahman apparaît toujours comme l'en-deçà des choses, à la façon de la *Kena-upaniṣad* :

Pensez à ce qui n'est pas manifesté par la parole et à ce qui sert à manifester la parole, comme étant Brāhma et non pas à ce qui est adoré comme étant lui.<sup>287</sup>

La réalité ultime de l'advaita vedānta est décrite comme étant le *brahman* - mais le *brahman* ne peut être décrit; il est *anirvacanīya*, et ceci pour plusieurs raisons. Tout d'abord, il est infini et ne possède pas d'attributs. Chaque mot agit par conséquent comme une limitation à l'infinitude du réel. Ensuite, il est différent de tout ce que nous pouvons percevoir ou concevoir. *Brahman* est la seule réalité, totale et une. Or, s'il y a description du tout, cela suggère un point hors du tout à partir duquel on examine le réel, ce qui n'est logiquement pas possible. C'est pourquoi l'absolu ne peut pas se couler dans les structures du langage.

Pour établir de manière claire le fait que *brahman* est indescriptible, Śāṅkara semble s'appuyer également sur la linguistique de Pāṇini<sup>288</sup> où du

---

<sup>284</sup> Terme indéclinable, souvent adverbial, bien que pouvant être rendu par un adjectif ou par un substantif. Ananda K. Coomaraswamy, *Metaphysics, selected papers*, op. cit., p. 203.

<sup>285</sup> Manfred Mayrhofer, *Etymologisches Wörterbuch des Altindiarischen*, tome I, Heidelberg 1992, p. 663.

<sup>286</sup> Aude Alexandre, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002, p. 81.

<sup>287</sup> *Kena-upaniṣad*, 1.4. Traduction de Guy Rachtel.

<sup>288</sup> Nous ne pouvons dans le cadre de cette étude détailler la linguistique pāṇinéenne. Le lecteur trouvera de précieuses indications dans les articles de G.-J. Pinault, *Pāṇini et l'enseignement grammatical ; Procédés pāṇinéens ; Le système de Pāṇini*, in Sylvain Auroux,



moins sur une division empruntée au grammarien. A titre de référence linguistique à son argumentaire, Śaṅkara reprend à son compte la distinction entre quatre catégories de mots, selon leur genre (*jāti*), leur qualité (*guṇa*), leur action (*kriya*), et enfin leur relation (*sambandha*). Arvind Sharma résume le raisonnement en ces termes:

Śaṅkara proceeds to demonstrate that Brahman cannot be associated with any of these categories and therefore cannot be described with words. It has no class characteristic or *jāti*; it possesses no characteristic quality or *guṇa* such as size and color; it cannot be connected with action (*kriya*) on account of its immutability; and it cannot be spoken of as in relation (*sambandha*) to anything as there is no other object outside it.<sup>289</sup>

Si *brahman* est indescriptible, il ne reste plus au langage que l'expression *neti, neti* (ni ceci, ni cela) de la *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad* (II.3.6.). C'est pourquoi l'aspect du silence en tant que porteur d'un enseignement est régulièrement évoqué dans l'advaita vedānta. C'est ce que fait remarquer J.G. Arapura:

Undoubtedly, implicit truth is what is intended in *śruti* statements (...) But is there a way in which implicit truth can remain implicit? There seems to be no direct way whatsoever. Nevertheless the irony of having to make implicit truth explicit may sometimes be dramatically expressed in silence.<sup>290</sup>

Śaṅkara lui-même, dans son commentaire aux *Brahma-sūtra*, raconte l'anecdote suivante, qui illustre l'inaccessibilité linguistique du *brahman*:

Śaṅkara in his commentary on the *Brahma Sūtra* refers to an Upaniṣad text which is not to be found in any of the extant Upaniṣads. Bāhva, asked by Bāskali to expound the nature of the *Brahman*, kept silent. He prayed, 'Teach me, sir'. The teacher was silent, and when addressed a second and a third time he said: 'I am teaching but you do not follow. The self is silence.'<sup>291</sup>

---

*Histoire des idées linguistiques*, tome 1, *La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, Liège 1989, pp. 331-400.

<sup>289</sup> Arvind Sharma, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta*, Philadelphie 1995, p. 90.

<sup>290</sup> J.G.Arapura, *Māyā and the Discourse about Brahman*, in *Two truths in Buddhism and Vedānta*, D.Reidel Pub.Co., 1973, p.112.

<sup>291</sup> S. Radhakrishnan, *The Principal Upaniṣads*, New Delhi 1995 (première édition en 1953), p. 67. Cette allégorie, fort connue, mentionnée chez nombre d'auteurs. Voir par exemple

Ayant reconnu le *brahman* comme un principe indescriptible, il s'ensuit que les mots ne peuvent désigner la réalité. Par conséquent, chaque expression est un abus de langage, chaque mot trompe l'individu sur la nature de ce qu'il croit être la réalité. Le langage apparaît alors sous un angle complètement différent: celui de l'illusion.

#### 4. 2. *Le langage, véhicule et reflet de l' avidyā*

Une multitude de mots (est comme) une grande forêt, cause de l'égarement de la pensée.<sup>292</sup>

L'aspect que nous allons maintenant examiner est passé presque inaperçu des chercheurs. Il est vrai que le langage en tant que pouvoir d'illusion se situe en marge de la philosophie de Śāṅkara; il est mentionné, mais rarement vraiment approfondi. Il s'agit néanmoins d'une conséquence logique pour la cohérence de son système. Dans le cadre de son ouvrage sur l'*avidyā*<sup>293</sup>, Michel Hulin est le seul à notre connaissance à avoir mis en relief le pouvoir de réification du langage, et par là-même la création d'une réalité virtuelle enracinée et justifiée par l'activité langagière.

Le langage opère une structuration du réel à travers les mots, c'est-à-dire qu'il découpe dans le continuum des phénomènes des unités stables. Ces 'choses' apparaissent être des substances sensibles individuelles et sont justement désignées par le nom de 'substantif'. En conséquence, les sujets soumis à la logique du langage s'éprouvent comme des entités individuelles, insérées dans le temps, l'espace et la causalité, face à un monde d'objets également individuels. Pourtant la réalité est une selon l'advaita vedānta. C'est pourquoi, comme nous l'avons vu au chapitre IV consacré à la *māyā*, l'illusion intervient quand on ne réalise pas l'unité du réel.

La pensée indienne (...) a été sensible très tôt au caractère arbitraire de tels découpages. En particulier, elle a relevé avec prédilection ce fait que non seulement les qualités affectives ou esthétiques portées par les choses mais aussi leur configuration perceptive propre

---

Martine Quentric-Séguy, *Ce rien qui est tout, Traduction et interprétation du Nirvāṇaṣaṭkam de Śrī Śāṅkara*, Paris 1998, p. 23.

<sup>292</sup> *śabdajālam mahāraṇyam cittabhramaṇakāraṇam / Vivekacūḍāmaṇi*, ś. 60.

<sup>293</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, Paris 1994.

reflétaient les intentions pragmatiques des sujets entrant en rapport avec celles-ci.<sup>294</sup>

Afin de mieux comprendre les enjeux de ces considérations, prenons un exemple concret: celui d'un arbre au sujet duquel une multiplicité de points de vue peuvent coexister. Le menuisier y verra le matériau de ses prochaines créations; l'écologiste une précieuse source d'oxygène pour l'écosystème planétaire; le jardinier l'admira pour sa beauté. La définition qu'un individu donne d'une chose relève de ses buts ou de ses croyances, elle est arbitraire et incertaine, et ne permet donc pas l'accès à l'objet en soi. C'est ce caractère hypothétique et relatif que les advaitins appellent *avidyā*, la nescience ou l'ignorance. L'étude des *pramāṇa*<sup>295</sup>, ou moyens d'établir une connaissance valable ont pour but de prendre conscience du fonctionnement de l'esprit humain et d'éviter ainsi de considérer comme absolu, comme inscrit d'avance dans la réalité elle-même le mode de découpage reflétant ses intentions du moment.

La réflexion védāntique sur le langage a largement bénéficié des travaux effectués par le grammairien Pāṇini, tout en les réinterprétant en fonction de sa théorie<sup>296</sup>. Le vedānta emboîte le pas à la grammaire, considérant que la structure essentielle de toute phrase requiert la relation entre un sujet (*kartr*, l'agent) et un objet (*karman*) à travers la médiation du verbe<sup>297</sup>. Cet agent est également dit 'support de l'action' (*āśraya*) en tant que "siège direct de l'activité nécessaire au déroulement de l'action"<sup>298</sup>. L'agent n'est pas dépendant d'une quelconque autre unité signifiante dans la phrase, mais en revanche, tous les éléments dépendent de lui. La relation exprimée par le verbe indique l'action modificatrice exercée par le sujet sur l'objet. Même si le verbe fait référence à un état de contemplation ou d'intellection, il s'agirait d'un degré minimal d'activité. Michel Hulin conclut: "Le langage tout entier s'organise autour du sujet, seul centre

---

<sup>294</sup> Michel Hulin, *ibid.*, p. 23.

<sup>295</sup> Pour plus de précisions sur les *pramāṇa*, se reporter au chapitre II qui traite de la hiérarchie de la connaissance.

<sup>296</sup> Voir aussi plus haut, introduction au point 4 de ce chapitre.

<sup>297</sup> Le vedānta emprunte les notions d'agent et d'objet à Pāṇini. Le grammairien dresse en effet la liste de six *kāraka* "littéralement 'ce qui fait s'effectuer (l'action verbale), ce qui est efficient'. Le terme qu'on traduit par 'réalisateur', 'facteur' (de réalisation de l'action) et qu'on pourrait traduire par 'actant', s'applique à toute entité jouant un certain rôle dans l'accomplissement de l'action (*kriyā*) exprimée par la racine verbale." *Kartr* et *karman*, repris ici par l'advaita vedānta, sont les deux principaux *kāraka*. Consulter G-J. Pinault, *Le système de Pāṇini*, in Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques, La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, tome 1, Liège 1989. Le lecteur pourra aussi se reporter à Bertil Malmberg, *Histoire de la linguistique de Sumer à Saussure*, Paris 1991, p. 42.

<sup>298</sup> Pierre-Alain Filliozat, *Grammaire sanskrite pāṇinéenne*, Paris 1988, p. 66 sq.

d'initiative et foyer de toute intention signifiante."<sup>299</sup> Bien après Pāṇini, le thème est réactualisé par E. Benveniste, lorsqu'il stipule que "chacun parle à partir de soi. Pour chaque parlant le parler émane de lui et revient à lui, chacun se détermine comme sujet à l'égard de l'autre ou des autres."<sup>300</sup>

Cet excursus grammatical permet de constater qu'une forte emphase a été mise sur le sujet connaissant. Pour l'advaitin, cela 'prouve' que le langage quotidien garderait une trace de l'absolue réalité de l'*ātman* en la présence du 'je' derrière tout discours. Cette présence ne disparaît jamais, même si le sujet a des prétentions objectives, et même s'il évoque son absence ou son inexistence. Dans son commentaire aux *Brahmasūtra*,<sup>301</sup> Śāṅkara évoque une sorte de *cogito*: réfuter l'existence du soi est impossible, car l'acte même de douter implique la présence de celui qui doute, ce qui revient à affirmer l'existence du soi. Ce 'je' est le soi intemporel (*ātman*) identifiable au *brahman*, qui se manifeste à travers le langage et la pensée en tant que conscience d'être. Toutefois l'individu ne s'en rend pas compte, parce que la séparation du réel en sujets et objets se superpose au principe unique sous-jacent du *brahman*.

Personne n'échappe à l'enfermement dans le langage; par conséquent l'*avidyā* est une affaire collective, et pas seulement privée. Ce rapport étroit qui unit langage et société a également été investigué par les linguistes occidentaux. E. Benveniste a notamment analysé ce lien en précisant d'abord qu'"il est impossible de décrire la société, de décrire la culture, hors de leur expressions linguistiques. En ce sens la langue inclut la société, mais n'est pas incluse par elle."<sup>302</sup> Cela signifie que toute expérience et toute étude sont nécessairement organisées par la conceptualisation et l'interprétation que permet le langage. Mais le langage ne se borne pas à ce rôle d'instrument de la pensée. "La langue entoure de toute part la société et la contient dans son appareil conceptuel, mais en même temps, en vertu d'un pouvoir distinct, elle configure la société en instaurant ce qu'on pourrait appeler le sémantisme social."<sup>303</sup> Ce dernier aspect apparaît selon Benveniste particulièrement clairement dans le vocabulaire qui "conserve des témoignages irremplaçables sur les

---

<sup>299</sup> Michel Hulin, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, op. cit., p. 20.

<sup>300</sup> E. Benveniste, *Structure de la langue et structure de la société*, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1974, p. 98.

<sup>301</sup> *Brahmasūtrabhāṣya* II.3.7.

<sup>302</sup> E. Benveniste, *Structure de la langue et structure de la société*, in *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1974, p. 96. Consulter aussi Louis Hjelmslev, *Prolégomènes à une théorie du langage*, Paris 1971, pp. 77 à 79.

<sup>303</sup> E. Benveniste, *ibidem*, p.98.

formes et les phases de l'organisation sociale, sur les régimes politiques, sur les modes de production qui ont été successivement ou simultanément employés, etc."<sup>304</sup>

Par conséquent, la partition du réel en sujets, objets, actions et relations est sans cesse ratifiée par la communication verbale. Celle-ci repose sur un ensemble de conventions universellement reconnues à l'intérieur d'une culture, et transmises dès la naissance. Le langage conditionne ainsi à la fois la société et ses membres.

... La langue qui est ainsi l'émanation irréductible du soi le plus profond dans chaque individu est en même temps une réalité supraindividuelle et coextensive à la collectivité toute entière. C'est cette coïncidence entre la langue comme réalité objectivable, supraindividuelle, et la production individuelle du parler qui fonde la situation paradoxale de la langue à l'égard de la société.<sup>305</sup>

D'après Śaṅkara, la production individuelle du parler aurait pour conséquence de consolider l'*avidyā*. Les chercheurs modernes eux aussi tentent d'élucider le lien entre réalité, mémoire et langage. Un certain nombre d'études sont menées fréquemment pour déterminer l'impact de la langue sur la perception de la réalité et sur ce que l'on appelle nommément 'relativité linguistique'.<sup>306</sup> Cependant, il faut noter une différence de taille avec l'approche antique : si la science moderne reconnaît un *léger* impact du langage sur la perception de la réalité, en revanche les Anciens considèrent qu'il entretiendrait une totale méprise quant à la réalité ontologique du monde. Face à ce constat, le seul 'antidote' reste à user de discernement afin de se défaire des identifications erronées que provoque la collusion entre réalité et langage. La réalité supraindividuelle dont parle Benveniste ne serait pas un constat neutre pour un *advaitin* mais serait interprétée en tant que *vyāvahāra*, la réalité apparente mentionnée au chapitre IV concernant la *māyā*. Le *vyāvahāra* est la vérité empirique, le consensus tacite des membres d'une société sur le langage; il est à l'origine de toute convention sociale, qu'il s'agisse des lois, des moeurs ou des coutumes. A travers ce consensus s'établit un 'rêve' collectif dont rien dans la société ne détient la capacité d'en réveiller les membres. Les êtres humains se seraient transmis ce 'rêve' de temps immémoriaux<sup>307</sup>, et se protégeraient contre toute atteinte au système dont la réalité leur paraît

---

<sup>304</sup> Ibidem, p. 98.

<sup>305</sup> Ibidem, pp. 98-99.

<sup>306</sup> Susanne Niemeier et René Dirven, *Evidence for Linguistic Relativity*, Amsterdam 2000.

<sup>307</sup> D'où le fait que l'*avidyā* est *anādi*, c'est-à-dire sans commencement.

évidente. Le cercle est vicieux: la *māyā* collective et l'*avidyā* individuelle s'expliquent l'une l'autre et excluent la possibilité de réaliser *brahman*. C'est à cause de cette inertie de l'illusion que les Hindous justifient le besoin *sine qua non* d'avoir un maître (*guru*). Ses forces conjuguées aux efforts du disciple sont censées mener à la délivrance, le *mokṣa*.

## 5. Conclusion

### *Via positiva, via negativa*

Le statut du langage chez Śaṅkara dirige l'attention sur la question de savoir comment l'on parle de ce qui se situe au-delà des mots. En d'autres termes, une philosophie de l'utilisation du langage transparait en filigrane dans l'advaita, sur un mode une fois de plus binaire.

Dans la veine des oppositions védiques *sat/asat*, au sens de perceptible par les sens ou non<sup>308</sup>, Śaṅkara va déployer son argumentaire dans deux directions. La prééminence semblait aller à l'aspect *sat* à l'époque des *Upaniṣad* mais désormais, Śaṅkara va privilégier l'aspect *asat* de la réalité, en limitant *sat* à un contexte restreint. Cela signifie que toutes les qualifications par la négative emportent sa faveur. *Nirguṇa brahman* en effet est un état d'être indescriptible et inconcevable, auquel convient le mieux l'approche négative *neti, neti* (ni ceci, ni cela). Cette dernière a pour but le détachement de tout ce qui n'est pas l'*ātman-brahman* en évitant les caractérisations verbales toujours abusives de l'absolu.

Rares cependant sont les êtres humains qui peuvent concevoir immédiatement l'impersonnel, strict point de vue absolutiste. L'approche positive offre une alternative et permet de décrire la nature de la réalité ultime en termes de langage. *Brahman* devient alors *saccidānanda* (être-conscience-béatitude) ou encore *Īśvara*. Mais la *via positiva* est valable à condition de se présenter exclusivement en tant que discours sur *brahman*, indicateur du réel. Ces limites sont très importantes, car s'éloigner du but du 'vrai' langage, c'est-à-dire celui qui traite de la connaissance de *brahman*, signifie pour l'advaita entrer dans la spéculation qui est le domaine de la *māyā*. L. Thomas O'Neil exprime cette ambivalence en ces termes:

Thus when the *Sūtra* speaks of Brahman as cause or through whom the language of the Veda and the manifestation of the cosmos appears they are strictly speaking through myth and actually

---

<sup>308</sup> Voir note 235.

intending discourse about Brahman. If one speaks of the function of the world without recourse to any substantial perception, namely Brahman, then one is involved in speculation which does not lead one into an inquiry into Brahman but takes them deeper into the frame and structure of name and form.<sup>309</sup>

*Nāma-rūpa*, en que ‘corps’ d’*Īśvara*, a sa place dans la totalité en tant que support du multiple. Mais en tant que support du relatif (*vyāvahārika*), il peut se faire le relai de l’illusion et faire basculer dans l’irréalité complète (*prātibhāsa*). En d’autres termes, si *nāma-rūpa* est l’unique mode d’appréhension du réel, il y a nécessairement erreur. Mais si *nāma-rūpa* est compris dans son acception ancienne, c’est-à-dire en tant que processus créateur endossé par une réalité divine une et indivise, le *sādhaka* peut entrevoir à travers noms et formes l’unité originelle impersonnelle du *brahman* sans qualités. Seule la *śruti* permet cela. Il n’y a ainsi de ‘vrai’ langage que la *śruti*, de ‘vraie’ parole que le discours sur *brahman*. Éléments injonctionnels et éléments négatifs doivent être intégrés dans le cadre de ce discours afin d’être compris; ils remplissent chacun une tâche complémentaire. Les deux voies correspondent également à *brahman* dans ses manifestations *saguṇa* et *nirguṇa*. A la première convient le langage verbal; à la seconde sied le silence.

The difference between speech and silence is the analogical measure of the difference between *Brahman* with distinction and *Brahman* without distinction. The difference measured thus is *māyā*: here is the significance of the etymology of the word, from *mā*, to measure.<sup>310</sup>

La structure binaire qui sous-tend le système philosophique de Śaṅkara est ici encore à l’oeuvre. Une première dualité oppose le langage en tant que *śruti* au langage profane qui relève de l’*avidyā*. Une deuxième opposition au sein de la *śruti* différencie les *mahāvākya* du reste de la révélation, sur la base de la distinction entre langage immédiatement ‘vrai’ et langage symbolique ou figuré. Afin d’ordonner de manière cohérente ces ambivalences, il est utile de les envisager dans le cadre d’une gradation.

A l’extrême supérieur se situent les *mahāvākya*; tandis que le langage profane, instrument de l’*avidyā*, forme l’extrême inférieur. Les spéculations de la *śruti* autres que les *mahāvākya* se trouvent à mi-chemin entre ces deux pôles. Elles participent d’une part du premier niveau parce

---

<sup>309</sup> L. Thomas O’Neil, *Māyā in Śaṅkara, Measuring the Immeasurable*, op. cit., p. 141.

<sup>310</sup> J. G. Arapura, *Māyā and the Discourse about Brahman*, op. cit., p. 115.

qu'elles ont pour but un discours sur *brahman*. Mais leur statut symbolique qui nécessite l'interprétation les rattache au deuxième niveau. Il se dégage de cette gradation une idée de l'utilité d'un discours orienté vers la connaissance du réel, tandis que toute autre forme de langage est vaine, et accentue l'emprise de l'*avidyā*.



# CONCLUSION

Cette étude sur l'advaita vedānta de Śaṅkara a cherché à rendre compte de ses concepts-clés tout en appliquant une grille de lecture nouvelle qui traverse l'oeuvre. Comment comprendre Śaṅkara dans la masse d'information qui nous est parvenue ou qui lui est attribuée ? Derrière les détails et l'argumentation prolixe de l'*ācārya*, se dégage une théorie de la connaissance à deux niveaux, un système binaire, mode d'explication double qui, à notre connaissance, n'a jamais été exploité de façon systématique. Envisageons une dernière fois les problématiques et solutions que représente un système binaire et rappelons ici les points essentiels de notre approche.

## a. Héritage de la tradition

Bien que le support triple (*prasthāna-traya*)<sup>311</sup> du vedānta inclue aussi la *Bhagavad-Gītā* et les *Brahma-sūtra*, le lien intime qui l'unit aux *Upaniṣad* est particulièrement frappant. Non seulement Śaṅkara a commenté dix d'entre elles, considérées d'ailleurs depuis comme 'majeures', mais à plusieurs reprises nous avons pu montrer le substrat upaniṣadique sur lequel sa philosophie vient se greffer.<sup>312</sup> Cela est vrai à la fois au niveau du contenu et des rouages langagiers sous-jacents à la pensée védique. Śaṅkara leur emprunte le binôme *ātman-brahman* condensé dans les *mahāvākya* ; reprend et systématise *nāma-rūpa*<sup>313</sup> et donne une coloration au mot *māyā* qui remonte au *Rg-veda*. D'un point de vue langagier, on peut souligner certaines techniques telles que les caractérisations négatives et positives<sup>314</sup> (*sat/asat*), suivies de la négation et des unes et des autres. L'utilisation de mots à double sens apparaît déjà dans la *Bṛhad-āranyaka-upaniṣad*<sup>315</sup>. Dès l'époque des épopées<sup>316</sup>, l'usage du '*śleṣa*'<sup>317</sup> deviendra très courant. Quand Śaṅkara joue sur la polysémie des termes *māyā* ou *brahman*, il se rattache à ce fond linguistique indien. La combinaison de deux mots similaires, complémentaires ou en opposition, *dvandva*<sup>318</sup>,

---

<sup>311</sup> Voir introduction, point 2.

<sup>312</sup> Rappelons à titre d'exemple la *Muṇḍaka-upaniṣad*, voir chapitre II, point 1 ; la *Māṇḍūkya-upaniṣad*, mentionnée au chapitre V, point 1.

<sup>313</sup> Voir chapitre V, point 3.1

<sup>314</sup> Voir chapitre V, point 2.

<sup>315</sup> *Bṛh.-up.* II. 4. 5, voir chapitre IV, point 3. 2.

<sup>316</sup> Louis Renou, *L'Inde fondamentale*, Paris 78, p. 29 sq.

<sup>317</sup> Voir chapitre IV, point 1.

<sup>318</sup> Voir introduction, point 4 ; la note 206 ; et chapitre V, point 4.1.

terme à la fois grammatical et philosophique, appartient lui aussi au fond indien. Cela montre une certaine habitude de considérer les choses sous un aspect double. Śaṅkara use de ce procédé sans le nommer. Cela montre aussi les apports de la grammaire à la philosophie et l'importance de la langue dans tous les systèmes indiens. Des penseurs comme Śaṅkara manifestent régulièrement leur intégration de notions amenées par des grammairiens comme Pāṇini ou Patañjali.<sup>319</sup>

### *b. Systématisation des binômes*

Les *darśana* classiques vont développer de façon logique des thèmes souvent présents en filigrane dans la révélation védique et l'advaita ne fait pas exception. Examinés dans le cadre du système de Śaṅkara, on constate que les termes anciens tendent à être réorganisés en fonction de leur identité, de leur complémentarité ou de leur opposition apparente.<sup>320</sup> En tous les cas, ils peuvent être compris en tant que binômes et cela aide à la compréhension de l'argumentaire dans son ensemble. La première paire d'opposés que nous avons évoquée est symptomatique des autres – en quelque sorte elle résume le mode binaire à elle seule. Elle naît de la position radicale qu'occupe la nature de la réalité dans l'advaita, thème essentiel et but à atteindre par l'aspirant. Le réel porte le nom de *brahman*, l'un-sans-second transcendant qui ne peut être compris par l'intellect, mais peut seulement être perçu à travers le vécu. La connaissance issue de l'expérience du *brahman* est d'ordre supérieur (*parā vidyā*), et s'oppose à la connaissance ordinaire (*aparā vidyā*) qui s'appuie sur le langage, l'intellect, et la distinction sujet-objet. Ces deux niveaux de connaissance<sup>321</sup> se reflètent dans la plupart des autres binômes.

Cette ambivalence de dire l'indicible ou de chercher à penser l'impensable<sup>322</sup> traverse l'oeuvre entière de Śaṅkara, et n'épargnera pas même le concept de réalité du *brahman*. En effet, du point de vue de l'absolu (*paramārtha*), le *brahman* ne possède aucune qualité (*nirguṇa*); il est indéterminé, infini, impersonnel. C'est par la médiation de l'entendement humain qu'il prend des contours un peu plus personnels. Il s'appelle alors *saguṇa brahman* ou *Īśvara*, créateur des mondes et source de toutes les divinités. Il y a identité entre *nirguṇa* et *saguṇa brahman*, et

---

<sup>319</sup> Voir chapitre V, point 4. 2 ainsi que la note 301.

<sup>320</sup> Voir tableau récapitulatif en annexe.

<sup>321</sup> Voir chapitre II, point 1.

<sup>322</sup> Qualification par la négative, présente dès les *Upaniṣad*, par exemple dans la *Māṇḍūkya, śloka* 7. Voir chapitre V, point 4.

en même temps le premier est ontologiquement plus ‘pur’, plus ‘réel’ que le second.<sup>323</sup>

Conséquence d’une position philosophique totalement centrée sur l’Un, le système va devoir expliquer l’existence du multiple, sans cesse confirmée par le témoignage des sens. Un autre binôme se profile, à savoir l’absolu et le relatif. Śaṅkara va devoir élaborer une théorie capable d’expliquer la coexistence de la multiplicité et de l’unité, sans sacrifier l’idéal non duel. Il ne pourra le faire que par le truchement du concept central de *māyā*.<sup>324</sup> Dès le *Ṛg-veda* déjà, la *māyā* a deux visages. Śaṅkara s’appuie sur ce caractère double pour en faire la puissance créatrice du *saguṇa brahman* qui matérialise le monde, sans but aucun, par jeu (*līlā*), mais de manière aussi spontanée que l’est la respiration chez l’homme. Mais en créant, la *māyā* voile l’unité primordiale et devient illusion au sens d’‘artifice’, qui empêcherait la vision du pur *brahman*.

Nous avons régulièrement souligné le rôle que joue la binarité dans ce système de pensée non pas moniste mais *non duel*. Tout se passe comme s’il y avait un détour par la dualité, voir même par le clivage de réalités opposées en tant que constituants du réel. Parallèlement, il y a un passage du duel au binaire qui s’exprime à travers la subordination à l’absolu de tous les termes ayant trait au relatif. C’est le cas des paires *parā vidyā / aparā vidyā*, *paramārtha / vyāvahāra*, *brahman / māyā*. Il n’y a par conséquent pas de dualité entre les divers termes: le monde relatif possède une réalité, mais elle s’évanouit en présence de la *valeur* suprême que représente la réalité ‘pure’ du *brahman*. Les binômes ici témoignent d’une hiérarchisation sans rupture.

Mais la binarité entre également en jeu avec des termes désignant un même niveau, tels *ātman / brahman* ou *māyā / avidyā*. Le premier groupe évoque l’absolu, le second le relatif. Ces deux paires abolissent la dualité entre microcosme et macrocosme, universalité et individualité, puisque, à une nuance près, leurs termes désignent une même réalité. On peut parler d’identité et de complémentarité, chacun des termes à l’intérieur du binôme désignant des *locations* différentes du même principe.

### *c. Particularités d’un système absolutiste en termes de langage*

Śaṅkara déploie son système en usant de tournures linguistiques complexes dignes des plus grands théoriciens, alors même que la réalité du

---

<sup>323</sup> Voir chapitre III, point 3.

<sup>324</sup> Voir chapitre IV.

*brahman* se situe au-delà des mots. Le paradoxe toutefois remonte à des allusions plurielles au sujet du langage, dès la plus haute antiquité. Du *Ṛg-veda* aux *Upaniṣad*, sous divers noms, parole comme silence vont être glorifiés.<sup>325</sup> Le même paradoxe de vouloir exprimer le supra-verbal intervient dans les désignations du *brahman*, soit positives (*saccidānanda*), soit négatives (*neti, neti*) – le but de ces dernières étant de susciter la fin de toute recherche mentale et l’immersion dans le silence<sup>326</sup>. En quelque sorte, nous sommes à nouveau en présence d’une paire d’opposés (*dvandva*) silence-parole qui fonctionnerait soit en complémentarité, soit en hiérarchisation. Seule l’appréhension du problème sous l’angle de la binarité permet de comprendre ces oppositions. Le langage est justifié s’il est orienté vers la connaissance du *brahman*, s’il entre dans le cadre d’un discours émis par une autorité digne de confiance (*śabda-pramāṇa*), et Śaṅkara se considère vraisemblablement comme tel. Śaṅkara précise que toute façon on ne peut *exprimer* la nature de la réalité, mais juste l’*indiquer* (*lakṣaṇā*)<sup>327</sup> et cette nuance assigne au langage un rôle limité. A ce moment-là, silence et parole remplissent des fonctions différentes, mais complémentaires. Toute autre sorte d’activité langagière appartient au domaine empirique de *nāma-rūpa*, et renforce le pouvoir de l’*avidyā*.<sup>328</sup> Il y a ici subordination du langage au silence, le premier créant des contenus limités, tandis que le second manifesterait le non-conditionné.

Enfin, soulignons ce qui différencie un système théiste d’un système absolutiste, à savoir le statut de la réalité ‘supérieure’ postulée. Un système théiste se réfère à cet ‘autre’ à travers le raisonnement et l’autorité religieuse; il est bâti sur la relation entre sujet et objet, entre ‘créateur’ et ‘créature’. La grande originalité des systèmes de pensée absolutistes comme celui de Śaṅkara est le refus de telles prémisses. La croyance et même la raison n’y sont plus dignes de confiance, et sont reléguées au statut de connaissance ‘inférieure’ (*aparā vidyā*). De par le lien intime qui unit raison et langage, ce dernier non plus ne peut être conservé dans un système absolutiste comme celui de Śaṅkara que dans de strictes limites comme nous venons de le voir. La notion de ‘créateur’ n’existe que du point de vue limité du monde phénoménal; du point de vue de l’absolu, il n’y a plus ni ‘créateur’ ni ‘créature’: tout est l’*ātman-brahman*. L’autorité religieuse garde sa place dans ce système en tant qu’elle est utile aux gens encore soumis au joug de la non-connaissance (*avidyā*). La *śruti* est inutile

---

<sup>325</sup> Voir le point du chapitre V, ainsi que le point 4. 1 et particulièrement les considérations de G.-J. Pinault sur les liens entre silence et parole.

<sup>326</sup> Voir chapitre V, point 4. 1.

<sup>327</sup> Voir chapitre V, point 2 et note 234.

<sup>328</sup> Voir chapitre V, point 4. 2.

pour celui qui connaît le *brahman*. Nous achèverons cette étude avec les mots de Śaṅkara, selon lequel celui qui sait quelle est la nature de la réalité, voit partout à l'oeuvre le *cit*, principe de conscience:

De même que tout cela, la vague, l'écume, le tourbillon, la bulle etc., (est) de l'eau de par son essence, ainsi le *cit* est cela qui commence par le corps et finit par l'ego. Tout (est) le *cit*, inaltérable et parfait.<sup>329</sup>

---

<sup>329</sup> *taraṅgaphenabhramabudbudādi sarvaṁ svarūpeṇa jalam yathā tathā / cideva dehādyahamantametata sarvaṁ cidevaikarasaṁ viśuddham // Vivekacūḍāmaṇi, ś. 390.*

# ANNEXES

- Schémas
- Lexique
- Bibliographie

**Termes binaires complémentaires:**

>< : en opposition  
= : équivalents

Parâ vidyâ.....><.....Aparâ vidyâ  
*Connaissance supérieure* ..... *Connaissance inférieure*

Atman.....=.....Brahman  
*Le soi* .....  
*L'absolu*

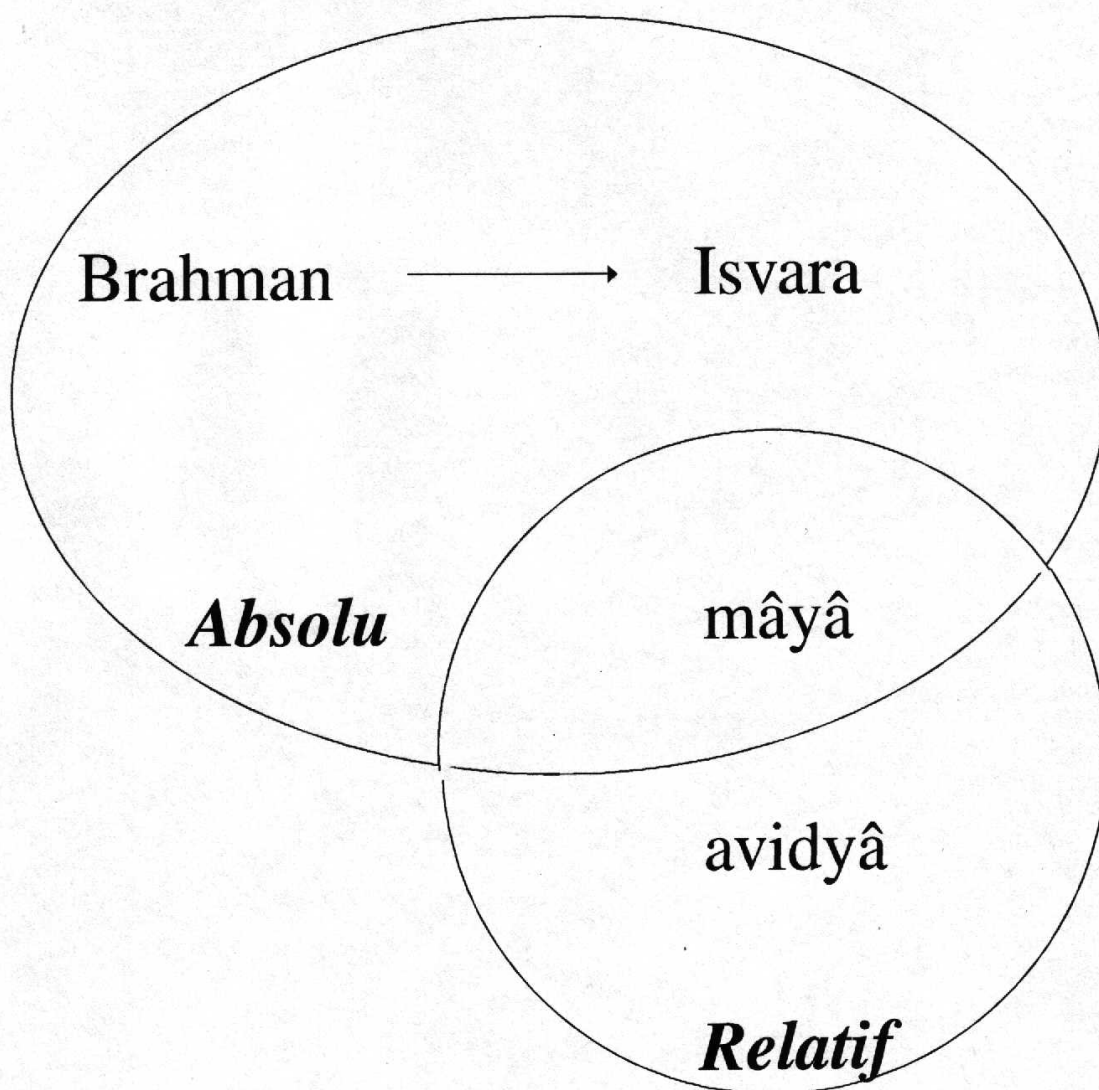
Brahman.....><.....Mâyâ  
*Le réel non qualifié* ..... *L'illusion*

Mâyâ.....=.....Avidyâ  
*L'illusion universelle* ..... *L'ignorance*  
*individuelle*

Nirguna brahman.....=.....Saguna  
brahman .....  
*Sans qualités* ..... *Avec qualités*

Saguna brahman.....=.....Isvara  
*Le réel qualifié* ..... *Aspect personnel de l'absolu*

Mâyâ.....=.....Isvara  
*La puissance créatrice* ..... *Détenteur de la mâyâ*



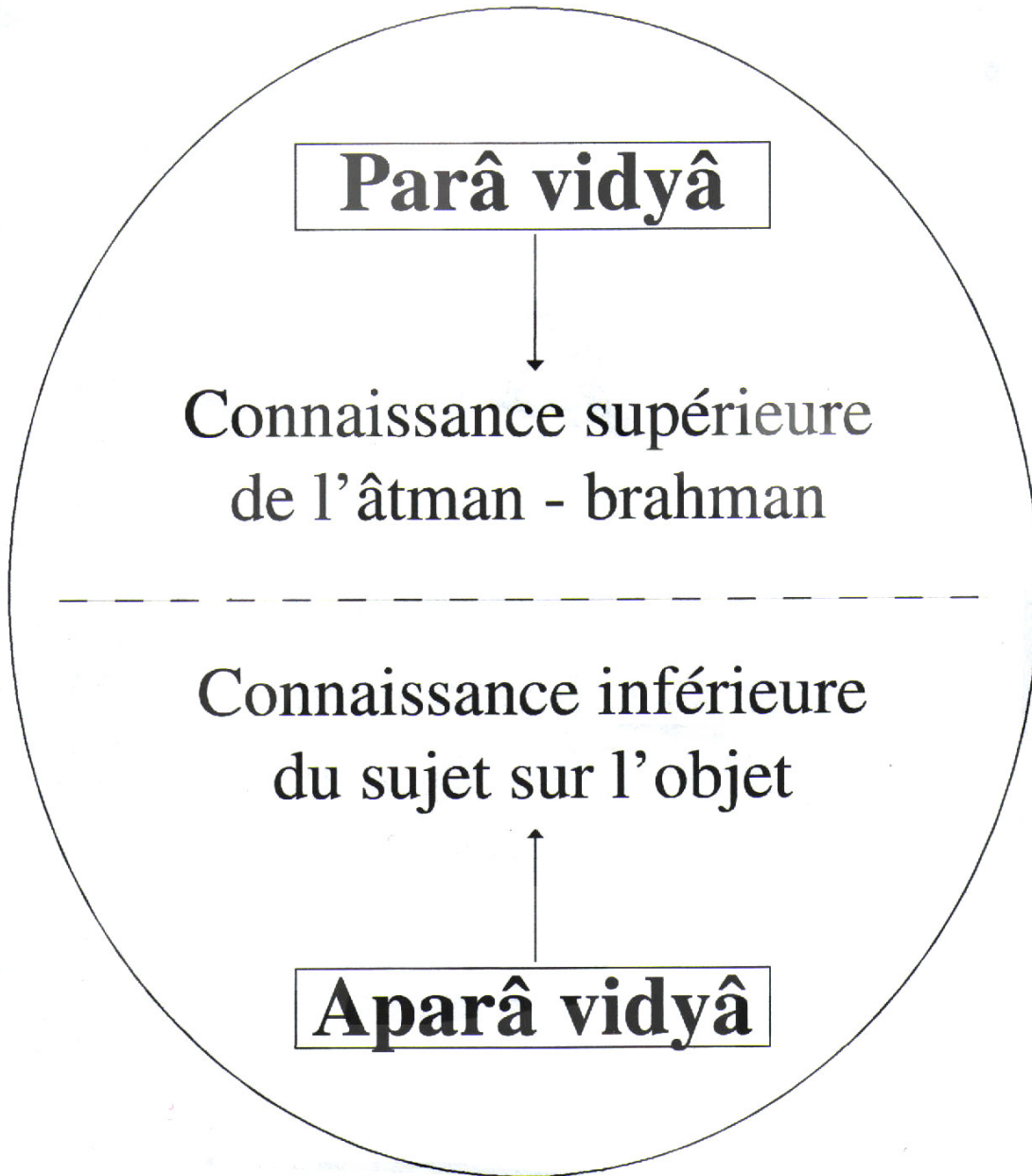
Brahman : absolu

Isvara : aspect personnel  
de brahman

Mâyâ : puissance créatrice/  
illusion



# BRAHMAN



# BRAHMAN

# LEXIQUE

Par ordre alphabétique:

## **acintya**

Adj. v.

La nature du *brahman* est *acintya*, c'est-à-dire inconcevable. L'absolu se situe dans un au-delà des mots, et dépasse tout entendement. Le *brahman* ne peut être compris qu'à travers l'expérience intuitive (*anubhava*). La *māyā* est également inconcevable, en ce sens que toute activité réflexive se déroule sous son emprise, sans qu'il soit possible d'en sortir pour déclarer objectivement en quoi elle consiste.

Voir *anubhava*, *anirvacanīya*, *brahman*, *māyā*, *neti neti*.

## **adhyāsa**

Sub. m.

L'*adhyāsa* est un concept propre à l'advaita vedānta. Traduit généralement par 'surimposition', l'*adhyāsa* est le phénomène de projection qui fait prendre une chose pour ce qu'elle n'est pas. Śaṅkara cite fréquemment sa comparaison de l'homme qui, marchant dans la pénombre, croit distinguer un serpent là où ne git qu'un bout de corde. Selon lui, de la même manière, l'être humain s'identifie au corps, aux sens et au monde sensible, alors qu'il est l'*ātman* libre et éternel. C'est l'obscurité de l'ignorance (*avidyā*) qui l'empêche d'avoir accès au réel.

Voir *avidyā*, *upādhi*.

## **advaita**

Sub. nt.

Littéralement 'non-dualité', l'advaita s'inscrit dans le cadre du vedānta, l'un des six systèmes philosophiques orthodoxes (*darśana*) de l'hindouisme. Il s'inspire principalement des *Upaniṣad*, et s'appuie plus particulièrement sur des énoncés comme *tat tvam asi*, 'tu es cela' c'est-à-dire *brahman* (l'absolu). Śaṅkara est le représentant le plus important de ce mouvement. Son but est d'abolir chez l'individu les distinctions 'illusoires' à l'origine de la dualité sujet-objet, pour 'réaliser' le *brahman*, ce qui mène à la 'délivrance' (*mukti*).

Voir *darśana*, *vedānta*.

## **anādi**

Adj.

*An-ādi* signifie ‘qui est sans commencement’, et désigne notamment la nescience (*avidyā*) et l’illusion cosmique (*māyā*). Comme l’advaita vedānta en général fait l’économie des problèmes de création, tout est finalement *anādi* du point de vue de l’absolu. Ce n’est que sur le plan relatif que l’on est amené à poser la question d’un commencement, parce que soumis à la temporalité et à la causalité.

Voir *acintya*, *anirvacanīya*, *avidyā*, *māyā*.

## **anirvacanīya**

Adj. v.

Dérivé de la racine *VAC*, ‘parler’, *anirvacanīya* signifie ‘inexprimable’ ou ‘imprédicable’. Chez Śaṅkara, *anirvacanīya* qualifie surtout la *māyā*, mais peut aussi être attribué au *brahman*. Pour tenter de définir et d’expliquer ce qu’est la *māyā*, il faudrait pouvoir l’observer de l’‘extérieur’. Or cela est tout à fait impossible, car le plan relatif est entièrement sous son joug. Chaque essai d’émancipation de cette emprise est lui-même tributaire de la *māyā*. C’est pourquoi cette dernière, comme *brahman*, est *anirvacanīya*.

Voir *acintya*, *anādi*, *brahman*, *māyā*, *neti neti*.

## **antaḥkaraṇa**

Sub. nt.

‘Organe interne’ responsable, selon l’advaita, des différences qui apparaissent entre les êtres humains au niveau des fonctions et interprétations cognitives. Il fonctionnerait par une sorte de saisie ‘illuminante’ de l’objet, se fondant en lui pour ensuite en connaître la nature.

Voir *sākṣin*.

## **anubhava**

Sub. m.

‘Sentiment’, ‘impression’, *anubhava* vient de la racine *anu-BHU* qui signifie ‘percevoir’, ‘éprouver’. Le *brahman* ne doit pas seulement être connu intellectuellement; il doit aussi être expérimenté de manière intuitive grâce à la méditation sur le contenu des *mahāvākya*. Cette expérience est celle de l’union de l’*ātman* (le soi) avec le *brahman* (le réel).

Voir *acintya*, *ātman*, *brahman*, *mahāvākya*, *brahmalīna*.

## **anumāna**

Sub. nt.

Dérivé de la racine *anu-MĀ*, ‘mesurer d’après’, le terme *anumāna* est très ancien et a une importance capitale pour la logique indienne. Il équivaut à ‘inférence’ et appartient aux moyens de connaissance valable (*pramāṇa*). Cité explicitement par Śāṅkara dans ses ouvrages, son action est de permettre de déduire d’un effet donné visible (par exemple de la fumée au loin) une cause invisible immédiatement (dans ce cas le feu).

Voir *pratyakṣa*, *pramāṇa*, *śabda*.

## **anvīkṣikī**

Sub. f.

De la racine *anu-IKṢ*, ‘regarder conformément’, le terme *anvīkṣikī* désigne les systèmes philosophiques de l’Inde, tout comme celui de *darśana*, mais il inclut également les systèmes *nāstika*.

Voir *darsana*, *ĀstikĀ*.

## **aparā vidyā**

Adj. et sub. f.

Connaissance ‘inférieure’ (de la racine *VID*, ‘savoir’, avec l’adjectif *parā* (f.) doté d’un *a-* privatif), l’*aparā vidyā* a pour objet le monde sensible phénoménal. A l’inverse, *parā vidyā* est la connaissance une et transcendante du *brahman*.

Voir *paramārtha*, *parā vidyā*, *vyavahāra*.

## **āstika**

adj.

Les Indiens distinguent entre les systèmes philosophiques *āstika* et *nāstika*. Les premiers reconnaissent l'autorité des Veda, contrairement aux seconds, qui constituent principalement des systèmes athées. Le vedānta fait partie des systèmes *āstika* et reconnaît par conséquent la révélation de la *śruti*.

Voir *darśana*, *anvīkṣikī*.

## **ātman**

Sub. m.

A la fois pronom réfléchi et dénomination de l'absolu 'intérieurisé', l'*ātman* est le soi en tant qu'identité oubliée de l'être humain qui, selon l'advaita, n'est autre que le *brahman*.

Voir *anubhava*, *brahman*.

## **āvaraṇa-śakti**

Sub. f.

*Āvaraṇa* dérive du verbe *ā-VR*, 'couvrir' ou 'cacher', *śakti* vient de *ŚAK* 'être capable', et veut dire 'puissance' ou 'énergie'. Le concept de *māyā* est complexe, puisqu'il implique à la fois 'puissance d'illusion' et 'capacité de créer des formes'. C'est le premier aspect qui est en jeu dans le concept d'*āvaraṇa-śakti*, qui est le pouvoir de déformer la réalité. Le terme s'oppose à *vikṣepa-śakti*, le pouvoir que possède la *māyā* de concéder la réalité, la puissance créatrice. Les notions d'*adhyāsa* (la surimposition) et d'*avidyā* (la nescience) relèvent ainsi de la puissance d'illusion qu'est *āvaraṇa-śakti*.

Voir *adhyāsa*, *avidyā*, *māyā*, *śakti*, *vikṣepa-śakti*.

## **avidyā**

Sub. f.

De la racine *VID*, ‘savoir’ avec *a-* privatif, *avidyā* signifie ‘nescience’, ‘ignorance’. Il s’agit de la ‘non-connaissance’ de soi (*ātman*) et du réel (*brahman*). Elle est causée par toutes les identifications erronées (*adhyāsa*), et engendre elle-même le *karman*. Chez Śaṅkara, les termes de *māyā* (l’illusion) et d’*avidyā* se valent, à cette nuance près que *māyā* évoque la nescience universelle (*mūla-avidyā*) par opposition à la nescience individuelle (*tulā-avidyā*). *Mūla* (nt.) signifie ‘base’, ‘fondement’, tandis que le terme *tulā* (f.), issu de la racine *TUL*, ‘peser’, ‘évaluer’, évoque ce qui peut être jugé, soupesé. Dans ce contexte, il s’agit vraisemblablement de l’ignorance de l’individu, qui peut être cernée, contrairement à la nescience universelle.

Voir *adhyāsa*, *māyā*, *upādhi*.

## **bhakti**

Sub. f.

Issu de la racine *BHAJ*, ‘partager’, le terme *bhakti* invite à une participation à la divinité à travers la dévotion. Principalement l’apanage des sectes vishnouites, la *bhakti* est considérée par Śaṅkara comme une étape nécessaire pour certains, mais toutefois inférieure au *jñāna*, chemin de la connaissance.

Voir *jñāna*.

## **brahman**

Sub. nt.

Terme particulièrement polysémique de l’histoire religieuse hindoue, le *brahman* (nt.) en est venu à signifier ‘absolu’ dans l’advaita vedānta. Il est l’un-sans-second, le substrat de tous les êtres, la seule réalité qui ne soit pas déformée par la *māyā*. Le but de l’advaitin est de prendre conscience de cette réalité ultime par l’union de l’*ātman* (le soi) et du *brahman*. Il se manifeste sous deux formes: *saguṇa* (avec qualités) et *nirguṇa* (sans qualités).

Voir *anubhava*, *ātman*, *guṇa*, *Īśvara*.

## **brahmalīna**

Sub. m.

En s'absorbant progressivement, le vedāntin "s'abîme" en *brahman* (*līna* sur une racine *LĪ*, disparaître). Ce mouvement est rendu possible par la maîtrise de la dispersion sensorielle ainsi que par l'approfondissement et la contemplation de son essence véritable, *ātman*.

Voir *anubhava*.

## **brahmasūtra**

Sub. nt.

Texte très elliptique attribué à Bādarāyaṇa, ces 'versets sur *brahman*' constituent l'un des trois piliers du vedānta.

## **darśana**

Sub. nt.

Issu de la racine *DRŚ*, 'voir', un *darśana* est un système philosophique traditionnel hindou, dont le contenu est transmis au cours d'une longue lignée de maîtres à leur disciples. Les penseurs ont une certaine liberté d'interprétation à l'intérieur même de ces *darśana*, mais ces systèmes sont considérés comme n'ayant pas de fondateur. Ils sont au nombre de six et sont groupés par paires: sāmkhya et yoga, nyāya et vaiśeṣika, vedānta et mīmāṃsā.

Voir *anvīkṣikī, āstika*.

## **dvandva**

Sub. nt.

Les *dvandva* sont des paires d'opposés qui conditionnent la vie des êtres vivants, comme la joie et la peine, le chaud et le froid, la force et la faiblesse, le jour et la nuit etc. Vis-à-vis des *dvandva* qui ont un impact sur la psyché, comme le succès et l'échec, l'advaitin doit s'exercer à l'équanimité et au détachement afin de surmonter ces dualités et atteindre la 'libération' (*mokṣa*).

Voir *mokṣa*.

## guṇa

Sub. m.

‘Fil’ au premier sens, *guṇa* veut également dire ‘attribut’ ou ‘qualité’. Le terme est plutôt associé à la philosophie sāmkhya où il désigne *sattva*, *rajas* et *tamas*, les trois modalités de la manifestation. Dans le contexte de l’advaita vedānta, le mot apparaît dans les composés *sa-guṇa* et *nir-guṇa* qui signifient respectivement ‘avec’ et ‘sans qualités’, et qualifient le *brahman*.

Voir *brahman*, *Īśvara*.

## Īśvara

Sub. m.

Dérivé de la racine *ĪŚ*, ‘commander’, *Īśvara* signifie ‘seigneur’. Le terme peut désigner n’importe quelle divinité dans l’hindouisme. Dans le vedānta, *Īśvara* équivaut au *saguṇa brahman* (avec qualités), soit l’absolu conçu par l’entendement humain. *Brahman* comporte alors un aspect personnel et devient le créateur de l’univers au moyen de sa *śakti*, la *māyā*. *Īśvara* est l’origine de *nāma-rūpa*, le complexe des noms et des formes qui caractérise l’expérience sensible.

Voir *brahman*, *māyā*, *nāma-rūpa*, *śakti*, *vikṣepa-śakti*.

## jīva

Sub. m.

Dérivé de la racine *JĪV*, ‘vivre’, le terme *jīva* désigne d’abord le principe de vie inhérent à la nature. Selon une définition de Śaṅkara lui-même: "Le vivant (*jīva*) est le principe intelligent qui surveille le corps et qui maintient les souffles."<sup>330</sup> Par extension, le *jīva* devient l’*ātman* lorsqu’il est incarné dans le corps. En tant que tel, il peut être compris de deux façons: tantôt il est principe de conscience et rejoint notre notion d’âme individuelle, tantôt il est un produit de la nescience (*avidyā*) et de l’illusion cosmique (*māyā*), car déchu de sa pureté originelle à travers les *upādhi*, les conditions extrinsèques limitantes de la matérialité.

Voir *ātman*, *avidyā*, *upādhi*.

---

<sup>330</sup> Śaṅkara, Commentaire aux *Brahmasūtra*, I. 1. 6. Traduction L. Renou.



## **jñāna**

Sub. nt.

De la racine *JÑĀ*, ‘connaître’, *jñāna* signifie ‘connaissance’. Au système de Śaṅkara peut s’appliquer le terme de voie de *jñāna* par opposition à la voie de *bhakti*, distinctions établies par la Bhagavad-Gītā. *Jñāna* exprime l’importance de la connaissance pour l’advaitin, qui préférera se préoccuper d’un absolu impersonnel. En revanche, la *bhakti* suppose la dévotion constante du sujet envers une divinité personnelle.

Voir *bhakti*.

## **karman**

Sub. nt.

’Activité’ au premier sens, *karman* dérive de la racine *KṚ*, ‘faire’, et en est venu à désigner les conséquences des actions passées dans les vies futures. C’est notamment à cause du *karman* que le *saṁsāra* existe.

Voir *mokṣa*, *saṁskāra*, *saṁsāra*.

## **kośa**

Sub. m.

Littéralement ‘étui’ ou ‘récipient’, *kośa* prend un sens légèrement différent en philosophie. Ce terme désigne les cinq ‘enveloppes’ ou ‘corps’ qui sont considérés comme des voiles de l’*ātman*. Il s’agit de: *annakośa*, le corps de ‘nourriture’, c’est-à-dire physique; *prāṇakośa*, le corps de souffle vital; *manaḥkośa*, le corps mental, *vijñānakośa*, le corps de connaissance et *ānandakośa*, le corps de béatitude. L’*ātman* est encore au-delà; par conséquent, ces ‘enveloppes’ sont soumises au joug de la *māyā*.

## **līlā**

Sub. f.

La notion de *līlā*, ‘jeu divin’, est indissociable de celle d’*Īśvara*, créateur de l’univers. Pour Śaṅkara, il s’agit d’une réalité inférieure au *nirguṇa brahman*, mais il l’a néanmoins régulièrement commentée. L’existence matérielle n’a aucun sens, aucun but. Elle est née de la *līlā*, par pur ‘jeu’, sans que ce dernier contienne de partialité. D’ailleurs, la *līlā* se conforme au *karman* et autres lois universelles. La *līlā* est aussi le ‘jeu’ d’*Īśvara* qui

se ‘cache’ derrière l’écran de ses créations. A ce titre, cette notion est liée à celle d’*avidyā*, la nescience consistant à ne pas percevoir l’origine divine de chaque chose.

Voir *avidyā*, *brahman*, *Īśvara*.

## **mahāvākya**

Sub. nt.

Les *mahāvākya* ou ‘grandes paroles’ sont au nombre de quatre et sont censées détenir la quintessence des enseignements des *Upaniṣad*. "Tu es cela", "je suis *brahman*", "ce soi est *brahman*", "tout cela est *brahman*"<sup>331</sup> sont donc des énoncés d’une valeur particulière, dont le contenu détient une vérité ‘suprême’ et non symbolique selon Śaṅkara. Les *mahāvākya* sont au centre des méditations de l’advaitin et doivent lui permettre l’expérience intuitive du *brahman* (*anubhava*).

Voir *anubhava*, *ātman*, *brahman*, *śabda*, *śruti*.

## **māyā**

Sub. f.

A la fois illusion et puissance créatrice, la *māyā* est un concept polysémique très important pour les spéculations de l’advaita vedānta. Elle est illusion parce qu’elle donne l’impression de l’existence de la multiplicité, alors que le *brahman* est un, parce qu’elle fait croire que le monde sensible est réel, alors qu’il n’est qu’une apparence. La *māyā* est aussi la *śakti* d’*Īśvara*, la force par laquelle formes et matière viennent à l’existence. Elle n’est donc pas opposée à *brahman*, mais participe de la *līlā*, le ‘jeu’ divin de la création.

Voir *āvaraṇa-śakti*, *avidyā*, *Īśvara*, *līlā*, *śakti*, *vikṣepa-śakti*.

## **mokṣa et mukti**

Sub. m. et f.

La racine *MUC* signifie ‘délié’, ‘libérer’. De là, les termes de *mokṣa* et de *mukti* évoquent la libération finale du cycle des renaissances successives (*saṃsāra*). Dans l’hindouisme, la cessation du *karman*, c’est-à-dire des conséquences des renaissances passées, revêt une grande importance. Dans

---

<sup>331</sup> *Chān.-up.* 6. 8. 7; *Bṛh.-up.* 1. 4. 10; *Bṛh.-up.* 2. 5. 19; *Chān.-up.* 3. 4. 11.

l'advaita vedānta, c'est la connaissance de la réalité du *brahman* qui agit comme une vertu libératrice.

Voir *anubhava*, *karman*, *saṁskāra*, *saṁsāra*.

## **nāmarūpa**

Sub. nt.

Attesté déjà dans les premières *Upaniṣad*, cet ancien terme est composé de *nāma* qui veut dire 'nom' et *rūpa*, 'forme'. *Nāma-rūpa* équivaut au monde phénoménal, celui de la multiplicité dont chaque élément porte un nom; il s'enracine donc dans les constructions de l'activité langagière. Il s'agit d'une notion particulièrement originale, car elle analyse le rapport de l'homme au monde sous l'angle de la possibilité pour l'être humain d'organiser son expérience en termes de langage.

Voir *Īśvara*.

## **nāstika**

Adj.

Voir *āstika*.

## **neti, neti**

(Na iti)

'Ni ceci, ni cela', l'expression *neti, neti* rappelle que le *brahman* se situe dans la transcendance et ne possède donc aucun attribut humain. Il est *anirvacanīya*, indescriptible, car totalement insaisissable par l'activité langagière. *Neti, neti* se pose en frein aux diverses qualifications de l'absolu par l'esprit humain, qui limitent et donc déforment l'ultime réalité du *brahman*.

Voir *acintya*, *anirvacanīya*, *brahman*.

## **nirguṇa**

Adj.

Voir *guṇa*, *brahman*.

## paramārtha et paramārthika

Sub. m. et adj.

Ces deux termes désignent le niveau de la connaissance suprême (*parā vidyā*) du *brahman*. Est vrai au sens ultime (*paramārthika*) ce qui relève de la sphère du *brahman*. *Paramārtha*, littéralement but ou cause suprême, est un synonyme de l'absolu. Le terme s'oppose à *vyavahāra*, la vérité empirique et relative.

Voir *parā vidyā*, *vyavahāra*, *prātibhāsa*.

## parā vidyā

Adj. et sub. f.

L'adjectif *para*, qui peut désigner tous les extrêmes, signifie dans ce contexte 'suprême'. *Vidyā*, substantif issu de la racine *VID*, 'savoir', veut dire 'connaissance'. *Parā vidyā* est la connaissance 'suprême' du *brahman*, la 'seule' réalité. Le terme s'oppose à *aparā vidyā*, la connaissance 'inférieure' du monde phénoménal et empirique.

Voir *aparā vidyā*, *paramārtha*, *vyavahāra*.

## pramāṇa

Sub. nt.

Le terme *pramāṇa*, issu de la racine *pra-MĀ*, 'mesurer devant', signifie 'moyen de connaissance valable'. Śāṅkara en mentionne trois explicitement: *pratyakṣa*, la perception; *anumāna*, la déduction; et *śabda*, le témoignage de l'écriture révélée. L'advaita classique y ajoute *upamāna*, la comparaison, *anupalabdhi*, la non-perception, et *arthāpatti*, la postulation. Il s'agit donc d'une analyse détaillée des opérations de l'intellect, à l'exception de *śabda*. Ce dernier est le seul *pramāṇa* à pointer au-delà du *vyavahāra*, le niveau empirique, vers la sphère du *brahman*.

Voir *anumāna*, *pratyakṣa*, *śabda*.

## **prasthana-traya**

Sub. nt.

Il s'agit des textes qui forment le triple pilier sur lequel s'appuie le vedānta, à savoir les *Upaniṣad*, la *Bhagavad-Gītā*, et les *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa.

Voir vedānta.

## **prātibhāsa**

Sub. m.

Degré d'existence illusoire, tel que le mirage ou l'illusion d'optique.

Voir *vyāvahāra*, *paramārtha*, *avidyā*, *māyā*.

## **pratyakṣa**

Adj. substantivé au nt.

Composé de la particule *prati*, 'contre', et du substantif neutre *akṣi*, 'oeil', *pratyakṣa* signifie 'perception'. C'est l'un des premiers *pramāṇa* à apparaître dans l'advaita vedānta, soit un moyen de connaissance estimé valable, pour peu qu'il ait uniquement le monde sensible pour objet.

Voir *anumāna*, *pramāṇa*, *pratyakṣa*.

## **śabda**

Sub. m.

Le mot *śabda* a plusieurs acceptions: son, voix, tradition ou témoignage oral. Dans cette étude sur l'advaita vedānta, *śabda* a été uniquement entendu comme le *pramāṇa* du témoignage oral, c'est-à-dire un moyen de connaissance valable. Il est alors défini en tant qu'enseignement soit d'une personne digne de confiance, soit de la *śruti*, qui fait alors autorité. *Śabda-pramāṇa* a une place particulière parmi les *pramāṇa* pour deux raisons. D'une part, il ne s'agit pas d'une opération de l'intellect, mais d'une source extérieure faisant foi, d'autre part, il est le seul moyen de connaissance à viser la sphère *paramārthika* dont l'objet est le *brahman*.

Voir *anumāna*, *pramāṇa*, *pratyakṣa*, *śruti*.

## **saccidānanda**

Sub. m.

Expression qui désigne *saguṇa brahman* (qualifié), *saccidānanda* signifie 'être' (*sat*), 'conscience' (*cit*), 'béatitude' (*ānanda*). *Sat* correspond au principe ontologique qui sous-tend sujets et objets. *Cit* est la conscience en tant qu'essence. *Ānanda* évoque la béatitude illimitée et sans objet. Il ne s'agit pas d'attributs, mais d'une tentative humaine d'exprimer l'essence de la réalité qu'est le *brahman*.

Voir *brahman*, *Īśvara*, *neti neti*.

## **saguṇa**

Adj.

Voir *brahman*, *guṇa*, *Īśvara*.

## **sākṣin**

Nom d'agent

Spectateur, témoin 'intérieur' qui observe le contenu de la conscience sans être altéré ; autrement dit "celui qui voit", sur *akṣi-* nt., l'oeil. Il s'agit du 'soi' non pas transcendant, mais en lien avec le communément appelé 'organe interne' ou *antaḥkaraṇa*, terme issu du sāmkhya. Il est l'équivalent du *puruṣa* sāmkhya ou du *draṣṭṛ* du yoga, ce dernier terme évoquant lui aussi l'idée de vision.

Voir *antaḥkaraṇa*.

## **śakti**

Sub. f.

La racine *ŚAK* signifie 'être capable'. '*Śakti*' est une notion importante de l'hindouisme. Elle est puissance et énergie, capacité à produire un effet. Souvent considérée comme le pôle féminin d'une divinité, la *śakti* devient chez Śaṅkara un équivalent de la *māyā*, à la fois illusion et capacité créatrice d'*Īśvara*, le créateur de l'univers.

Voir *āvaraṇa-śakti*, *Īśvara*, *māyā*, *vikṣepa-śakti*.

## **samādhi**

Sub. m.

*Samādhi* signifie ‘union’, ‘totalité’, ‘concentration totale de l’esprit’. Les Indiens distinguent deux stades de *samādhi*: le plus élevé des deux est appelé *nirvikalpa-samādhi*; c’est un état où toute différenciation a disparu. Dans le second, *savikalpa-samādhi*, les distinctions existent, mais sont harmonisées.

Voir *anubhava*.

## **samnyāsa**

Sub. m.

Littéralement ‘abandon’, le terme vient du verbe *sam-ni-AS*, ‘jeter ensemble’, ‘renoncer’. Le *samnyāsa* représente le renoncement au monde préconisé par Śaṅkara et de nombreux philosophes indiens. Cet acte seul doit permettre de réunir les conditions de ‘réalisation’ du *brahman*: soumission totale à un maître (*guru*); détachement complet des objets des sens et des êtres humains.

## **saṁsāra**

Sub. m.

La racine *saṁ-SR*, ‘couler ensemble’, est à l’origine de ce mot. Le *saṁsāra* est le cycle des renaissances, causé selon l’advaita vedānta par la nescience (*avidyā*) et l’illusion cosmique (*māyā*).

Voir *karman*, *mokṣa*, *saṁskāra*.

## **saṁskāra**

Sub. m.

Du verbe *saṁ-s-KR*, ‘confectionner’, ‘composer’, *saṁskāra* est un terme rituel qui désigne une purification. Mais dans les textes philosophiques, *saṁskāra* prend une connotation autre, il s’agit en effet des ‘traces’ inconscientes que laisseraient dans l’esprit toute pensée, parole ou action. Ces dernières infléchiront ainsi le cours des renaissances futures du sujet. Ces synergies latentes créent le *karman* et entretiennent le *saṁsāra*. C’est pourquoi l’advaitin redouble de vigilance pour limiter et si possible détruire l’action des *saṁskāra*.

Voir *karman*, *mokṣa*, *saṁsāra*.

## **sanātanadharmā**

Sub. m.

‘Loi éternelle’, le *sanātanadharmā* est le nom par lequel les Hindous désignent leur propre religion.

## **smṛti**

Sub. f.

La racine *SMṚ*, ‘se souvenir’, est à l’origine du terme *smṛti*. Littéralement ‘mémoire’, il désigne les textes sacrés de la tradition humaine, et s’oppose ainsi aux textes ‘révélés’ de la *śruti*.

Voir *śruti*.

## **śruti**

Sub. f.

De la racine *ŚRU*, le terme *śruti* signifie littéralement ‘fait d’entendre’. La *śruti* est la ‘révélation’ védique dont les textes sont censés être impersonnels et éternels. L’autorité de la *śruti* ne peut être remise en question dans les systèmes *āstika*.

Voir *āstika*, *śabda*, *smṛti*.

## **trivarga**

Sub. m.

L’époque védique pose quatre buts de la vie. Les trois premiers, *kāma*, *artha*, *dharma*, constituent *trivarga*, le fondement du bien-être individuel et collectif: le plaisir immédiat lié aux cinq sens, la satisfaction différée correspondant à la réussite sociale et enfin la loi qui limite *kāma* et *artha* et pose les règles du ‘vivre ensemble’. D’une autre nature que les précédents, le quatrième but, *mokṣa*, concerne l’émancipation des contingences terrestres et la ‘libération’ du *saṁsāra*.

Voir *mokṣa*, *saṁsāra*.



## upādhi

Sub. m.

Composé de *upa*, ‘à côté’, et de *ādhi*, ‘fondement’, ce mot évoque une condition annexe ou ajoutée, d’où les traductions de ‘condition extrinsèque délimitante’ (M. Hulin) ou simplement de ‘limitation’ (E. Deutsch). L’opération qui fait qu’un élément illimité (tel l’*ātman*) prend l’apparence d’une forme déterminée (tel le *jīva*) est celle des *upādhi*. Cette notion est ainsi très proche de celle de la surimposition (*adhyāsa*). Les *upādhi* interviennent toutefois à l’échelle universelle, tandis que l’*adhyāsa* concerne le niveau individuel.

Voir *adhyāsa*, *avidyā*, *jīva*, *māyā*.

## vedānta

Sub. m.

Fin des *Veda* à la fois au sens de partie finale et de but des *Veda*, le vedānta est le plus célèbre des six systèmes philosophiques orthodoxes (*darśana*) de l’hindouisme. Il s’appuie sur les trois piliers que sont la *Bhagavad-Gītā*, les *Brahmasūtra* de Bādarāyaṇa et les *Upaniṣad*, qu’il s’agisse du vedānta non dualiste (advaita), dualiste (dvaita) ou encore du non-dualisme qualifié (viśiṣṭadvaita).<sup>332</sup> Le lien qui unit le *brahman* (l’absolu) à l’*ātman* (le soi) est au centre des préoccupations du vedānta.

Voir advaita, *darśana*.

## vikṣepa-śakti

Sub. f.

La *māyā* comporte deux aspects, l’un lié à l’illusion cosmique, l’autre concernant la capacité à créer des formes. Issu du verbe *vi-KṢIP*, ‘dispenser’, *vikṣe-pa* signifie ‘fait de lancer’; le terme *śakti* ‘puissance’ ou ‘énergie’. *Vikṣepa-śakti* désigne le pouvoir que possède la *māyā* de concéder la réalité aux formes matérielles, l’aspect de puissance de manifestation, de création. Le terme s’oppose à *āvaraṇa-śakti*, le pouvoir de déformer la réalité.

Voir *āvaraṇa-śakti*, *Īśvara*, *māyā*, *śakti*.

---

<sup>332</sup> Madhva est le représentant le plus connu du dvaita vedānta; Rāmānuja celui du viśiṣṭadvaita vedānta.

## **vivartavāda**

Sub. m.

Le terme *vivarta* signifie littéralement ‘tour’, ‘circulation’, *vāda* ‘théorie’, ‘énoncé’. *Vivartavāda* évoque l’apparence du *brahman* en tant que monde relatif, sa translation sur le plan du temps et de l’espace. L’expression, quand elle appliquée à la réalité ultime, vise à préciser que le *brahman* peut à la fois rester inaltérable et provoquer la naissance de ce qui est autre que lui.

Voir *brahman*, *Īśvara*.

## **vivekacūḍāmaṇi**

Sub. m.

Titre d’un ouvrage de Śaṅkara, littéralement ‘perle du discernement’, le *Vivekacūḍāmaṇi* se présente comme un recueil d’aphorismes.

## **vyāvahāra et vyāvahārika**

Sub. m. et adj.

*Vi-āva-HṚ* signifie ‘se comporter’ et a donné le substantif *vyāvahāra*, ‘activité’, ‘vie courante’. Vérité empirique ou ensemble des conventions culturelles à la base des rapports sociaux, le *vyāvahāra* inclut aussi bien la sphère de la connaissance objective que celle des croyances humaines. En bref, est vrai au sens relatif (*vyāvahārika*) tout ce qui n’est pas du ressort du niveau non dual du *brahman*, le *paramārtha*.

Voir *aparā vidyā*, *paramārtha*, *prātibhāsa*.

# BIBLIOGRAPHIE<sup>333</sup>

## Sources premières:

- Allar René, Shankarāchārya, Hymnes et chants védantiques, Paris 1977.
- Apte V.S., *Brahma-Sūtra-Shankara-Bhāshya*, Bombay 1960.
- Bousquet J., *Prasna Upaniṣad*, Paris 1948.
- Easwaran Eknath, *The Upanishads*, Tomales 1987.
- Esnoul Anne-Marie, *Les strophes de Sāmkhya*, Paris 1964.
- Grimes John, *The Vivekacūḍāmaṇi of Śāṅkarācārya Bhagavatpāda*, Delhi 2004.
- Martin-Dubost Paul, *Śāṅkara, Muṇḍakopaniṣadbhāṣya*, Paris 1978.
- Maury Jacqueline, *Mundaka Upanishad*, Paris 1943
- Nikhilananda Swami, *Māṇḍūkyaopaniṣad with Gaudapāda's kārikā and Śāṅkara's commentary*, Mysore 1936.
- Porte Alain, *Āṅandalaharī*, L'Isle-sur-la-Sorgue 1998.
- Potter Karl H., *Advaita Vedānta up to Śāṅkara and His Pupils, Encyclopedia of Indian Philosophies*, Princeton 1981.
- Quentric-Séguy Martine, *Ce rien qui est tout, Traduction et interprétation du Nirvāṇaṣatkam de Śrī Śāṅkara*, Paris 1998.
- Racht Guy, *Les Upanishads majeures, traduction et notes*, Paris 1995.
- Radhakrishnan S., *The Principal Upaniṣads*, New Delhi 1995 (impression: Londres 1953).
- Radhakrishna Sastri Vaidya V.S., *Śrī-śāṅkara-vijaya-makaranda*, Tiruchy 1978.
- Renou Louis, *Prolégomènes au Vedānta*, réimpr. Paris 1983; *Les Upanishad*, Paris 1986.
- Renou Louis, *Māṇḍūkya Upaniṣad et Kārikā de Gaudapāda*, Paris 1944.
- Śāṅkarācārya, *Ten Principals Upanishads with Śāṅkarabhāṣya*, Delhi 1964.
- Shearer Alistair et Russel Peter, *Les Upanishads*, Paris 1991.
- Senart Emile, *Chāndogya-Upaniṣad*, Paris 1971.
- Senart Emile, *Bṛhad-āraṇyaka-upaniṣad*, Paris 1934.
- Silburn Aliette, *Śvetāśvatara Upaniṣad*, Paris 1948.

---

<sup>333</sup> Les prénoms des auteurs figurent en principe en entier, ou sous forme d'initiale si les ouvrages ne les mentionnent pas.

Les réimpressions éventuelles sont précisées, avec la date originelle de parution lorsque c'est possible.

- Thibaut Georges, *Brahmasūtrabhāṣya of Śaṅkara*, coll. Sacred Books of the East, Oxford 1896.

### Etudes:

- Alexandre Aude, *La vision et l'ouïe dans la Bṛhadāraṇyaka- et la Chāndogya-Upaniṣad, Aspects d'une définition de l'homme et de la connaissance*, mémoire de licence, ULB, IPHO, orientation Indo-européen, 2001-2002.
- Auboyer Jeanine et Nou Jean-Louis, *Buddha, le chemin de l'illumination*, Paris 1982.
- Auroux Sylvain, *Histoire des idées linguistiques, La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, tome 1, Liège 1989.
- Bechert H. et V. Simson G., *Einführung in die Indologie*, Darmstadt 1979.
- Benveniste Emile, *Problèmes de linguistique générale*, Paris 1974.
- Biardeau Madeleine, *L'hindouisme: anthropologie d'une civilisation*, Paris 2004.
- Biardeau Madeleine, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris 1964.
- Boulier-Fraissinet Jean, *La philosophie indienne*, Paris 1961.
- Bronkhorst Johannes, *Langage et réalité : sur un épisode de la pensée indienne*, Turnhout 1999.
- Chatterjee Ashok Kumar, *The Yogācāra Idealism*, Delhi 1975.
- Chaturvedi Mithilesh, *Bhartrhari, Langage, Thought, Reality*, Delhi 2009.
- Cohen S.S., *Advaitic Sādhana or the Yoga of Direct Liberation*, Delhi 1975.
- Comans Michael, *The Method of Early Advaita Vedānta*, Delhi 2000.
- Coomaraswamy Ananda K., *Metaphysics, selected papers*, Princeton 1977.
- Coward Harold G., *Sphoṭa Theory of Language*, Delhi 1980.
- Damodaran K., *Indian thought, a Critical Survey*, Bombay 1967.
- Dasgupta Surendranath, *Indian Idealism*, Cambridge 1933.
- Detienne Marcel et Hamonic Gilbert, *La déesse parole: quatre figures de la langues des dieux. Série d'entretiens entre Georges Charachidzé, Marcel Detienne, Gilbert Hamonic, Charles Malamoud et Carlo Severi*, Paris 1995.
- Deutsch Eliot, *Advaita Vedānta: A Philosophical Reconstruction*, Honolulu 1969.
- Deutsch Eliot et Van Buitenen Johannes, *A Source Book of Advaita Vedānta*, Honolulu 1971.

- Maryla Falk, *Nāma-rūpa and dharma-rūpa*, Calcutta 1943.
- Filliozat Jean, *Les philosophies de l'Inde*, Paris 1970.
- Flood Gavin, *An Introduction to Hinduism*, Cambridge 1996.
- Geldner K. F., *Vedische Studien*, Stuttgart 1889.
- Gonda J., *Four Studies in the Language of the Veda*, La Haye 1959.
- Gonda J., *Prajāpati's relations with Brahman, Bṛhaspati and Brahmā*, Amsterdam/Oxford/New York 1989.
- Grimes John, *An Advaita Vedānta Perspective on Language*, Delhi 1991.
- Grimes John, *The Vivekacūḍāmaṇi of Śāṅkarācārya Bhagavatpāda*, Delhi 2004.
- Heimann Betty, *Indian and Western Philosophy*, Londres 1939.
- Hapel Bruno, *Rāmana Maharshi & Shankara*, La tradition primordiale, Paris 1991.
- Hoàng-Sý-Quý S. J., *Le Moi qui me dépasse selon le Vedānta*, Saigon 1971.
- Hulin Michel, *Qu'est-ce que l'ignorance métaphysique dans la pensée hindoue?*, Paris 1994.
- Hulin Michel, *Shankara et la non-dualité*, Paris 2001.
- Hulin Michel et Maillard Christine, *L'Inde inspiratrice*, Strasbourg 1996.
- Isayeva Natalia, *Shankara and Indian Philosophy*, New York 1993.
- Johnston E.H., *Early Saṁkhya. An Essay on its Historical Development according to the Texts*, Londres 1937.
- King Richard, *Indian Philosophy*, Edimbourg 1999.
- Krishnan O.N., *In Search of Reality, A layman's journey through Indian philosophy*, Delhi 2004.
- Lacombe Olivier, *L'Absolu selon le Vedānta, les notions de Brahman et d'Ātman dans les systèmes de Śāṅkara et Rāmānoudja*, Paris 1937.
- Lad Ashok Kumar, *A Comparative Study of The Concept of Liberation in Indian philosophy*, Gwalior 1967.
- Maillard Ella, *Ti-Puss ou l'Inde avec ma chatte*, Lausanne 1979.
- Malmberg Bertil, *Histoire de la linguistique de Sumer ā Saussure*, Paris 1991.
- Marcaurelle Roger, *Freedom through Inner Renunciation, Śāṅkara's philosophy in a new light*, New York 2000.
- Martin-Dubost Paul, *Śāṅkara et le vedānta*, Paris 1973.
- Masson-Oursel Paul, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*, Paris 1923.
- Masson-Oursel Paul, *La philosophie comparée*, Paris 1923.
- Moussaieff Masson Jeffrey, *The Oceanic Feeling, the Origins of Religious Sentiment in Ancient India*, Dordrecht 1980.

- Mueller Max, *The Vedanta philosophy*, Calcutta 1950.
- Nakamura Hajime, *A History of Early Vedānta Philosophy*, Delhi 1983.
- Narain K., *The Fundamentals of Advaita Vedānta*, Varanasi 2003.
- Narain K., *The philosophy of the Vāllabha school of Vedānta*, Varanasi 2004.
- Niemeier Susanne et Dirven René, *Evidence for Linguistic Relativity*, Amsterdam 2000.
- Nyatiloka, *Vocabulaire bouddhique de termes et doctrines du canon pāli*, Paris 1961.
- Oberhammer Gerhard, *La délivrance, dès cette vie*, Collège de France, fascicule 61, Paris 1994.
- O'Neil L.Thomas, *Māyā in Śāṅkara: Measuring the Immeasurable*, Delhi 1980.
- Organ Troy W., *The Self in Indian Philosophy*, La Haye 1964.
- Panda N. C., *Māyā in Physics*, Delhi 1991.
- Quellet Henri, *Les dérivés latins en -or*, Paris 1969.
- Rambachan Anantanand, *Accomplishing the Accomplished, The Vedas as a Source of Valid Knowledge in Śāṅkara*, Hawai 1991.
- Renou Louis et Filliozat Jean, *L'Inde classique, manuel des études indiennes*, vol. I, II et III, 8e réimpr., Paris 1996.
- Renou Louis, *Vocabulaire du rituel védique*, Paris 1954.
- Renou Louis, *L'Inde fondamentale*, Paris 1978.
- Radhakrishnan S., *Indian Philosophy*, vol. II, Londres 1923.
- Saha Sukharanjan, *Studies in Advaita Vedanta, Towards an Advaita Theory of Consciousness*, Calcutta 2004.
- Sarma Deepak, *An Introduction to Mādhva Vedānta*, Yale 2003.
- Sawyer Dana, *Aldous Huxley: a Biography*, New York 2002.
- Seksen S.K., *Nature of Consciousness in Hindu Philosophy*, Delhi 1971 (2<sup>e</sup> édition)
- Sharma Arvind, *The Philosophy of Religion and Advaita Vedānta, a Comparative Study in Religion and Reason*, Philadelphie 1995.
- Siderits Mark, *Indian Philosophy of Language*, Dordrecht 1991.
- Sinari Ramakant A., *The Structure of Indian Thought*, New York 1970.
- Sinha Debrabrata, *Metaphysic of Experience in Advaita Vedānta*, Delhi 1983.
- Suthren Hirst Jacqueline G., *Śāṅkara's Advaita Vedānta, a Way of Teaching*, New York 2005.
- Swiggers Pierre, *Histoire de la pensée linguistique*, Paris 1997.
- Takakusu Junjirō, *The Essentials of Buddhist Philosophy*, Delhi 1956.
- Zaehner R.C., *L'Hindouisme*, trad. Eva de Vitray-Meyerovitsch, Paris 1974.

## Articles:

- Arapura J.G., *Māyā and the Discourse about Brahman*, in *Two Truths in Buddhism and Vedānta*. Edité par M. Sprung; D.Reidel Pub.Co. (Hollande), 1973.
- Beedkar Milind M., *Education for Human Excellence - Vedānta practice*, in *Journal of the Oriental Institute*, Vol. LV1 (2006).
- Benveniste E., *Structure de la langue et structure de la société*, in *Linguaggi nella società e nella tecnica*, (1971).
- Hacker Paul, *Eigentümlichkeiten der Lehre und Terminologie Śāṅkaras: Avidyā, Nāmarūpa, Māyā, Īśvara*, in *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft*, no.100, (1950).
- Lochan T.K., *The Essential of the 'Mind Only' School*, in *Vijñānavāda (Yogācāra) and its Tradition*, édité par Kewal Krishan Mittal, Delhi 1993.
- Mawet Francine, *Inde: réponses ou questions?*, in *Modèles Linguistiques et Idéologies: "Indo-Européen"*, Bruxelles 2000,
- Mayeda Sengaku, Review of Books: *An Introduction to Śāṅkara's Theory of Knowledge*, by N.K. Devaraja, in *Journal of the American Oriental Society* 86.4 (1966).
- Mayeda Sengaku, *The Authenticity of the Bhagavadgītābhāṣya Ascribed to Śāṅkara*, in *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, vol. IX, (1965).
- Mehta Mahesh M., Review of Books: *Māyā in Śāṅkara: Measuring the Immeasurable*, by L. Thomas O'Neil, in *Journal of the American Oriental Society* 103.3 (1983).
- Pandey Nand Kumar, *The Influence of Hindu and Buddhist Thought on Aldous Huxley*, Stanford 1964.
- Piantelli Mario, *Śāṅkara e la rinascita del brāhmanesimo*, Fossano 1974.
- Pinault Georges-Jean, *Les deux formes du silence homérique et l'origine du verbe σιωπάω*, in *Mélanges François Kerlouégan*, Paris 1994.
- Pinault Georges-Jean, *Le système de Pāṇini*, in Sylvain Auroux, *Histoire des idées linguistiques, La naissance des métalangages en Orient et en Occident*, tome 1, Liège 1989.
- Radhakrishna Sastri Vaidya V.S., *Śrī-śāṅkara-vijaya-makaranda*, Tiruchy 1978.
- Raveh Daniel, *Ayam aham asmīti: Self-consciousness and Identity in the Eighth Chapter of the Chāndogya Upaniṣad vs. Śāṅkara's Bhāṣya*, in *Journal of Indian Philosophy* (2008).

- Zimmermann Francis, *Patterns of Truthfulness*, in Journal of Indian Philosophy (2008).

#### **Dictionnaires et grammaires:**

- Böhtlingk O. et Roth R., *Sanskrit-Wörterbuch*, St-Petersbourg 1868, réimpr. 1966.
- Alfred Ernout et Alfred Meillet, *Dictionnaire étymologique de la langue latine*, Paris 1932, réimpr. 2001.
- Encyclopédie philosophique universelle: *Les notions philosophiques*, tome II, et *Les oeuvres philosophiques*, tome II, Paris 1990.
- Filliozat Pierre-Sylvain, *Grammaire sanskrite pāṇinéenne*, Paris 1988.
- Gonda J., *Manuel de grammaire élémentaire de la langue sanskrite*, Leyde 1966.
- Grassmann H., *Wörterbuch zum Ṛg-Veda*, Leipzig 1872, réimpr. 1936.
- Grimes John, *A Concise Dictionary of Indian Philosophy*, New York 1989.
- Macdonnell Arthur A., *A practical Sanskrit Dictionary*, Oxford, réimpr. 1979.
- Mayrhofer Manfred, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Heidelberg 1956.
- Mayrhofer Manfred, *Etymologisches Wörterbuch des Altindoarischen*, Heidelberg 1992.
- Monier-Williams M., *A Dictionary English and Sanskrit*, Delhi 1956.
- Stchoupak N., Nitti L. et Renou L., *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris 1987.
- *The Encyclopedia of Philosophy*, volumes IV+VII, Londres 1967.



