



HAL
open science

L'immortalité dans l'hindouisme : des conceptions plurielles

Alexandre Astier

► **To cite this version:**

Alexandre Astier. L'immortalité dans l'hindouisme : des conceptions plurielles. *Revue française de yoga*, 2022, Transhumanisme et quête d'immortalité, 77, pp.45-60. hal-03902730

HAL Id: hal-03902730

<https://hal.sorbonne-universite.fr/hal-03902730v1>

Submitted on 16 Dec 2022

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

L'immortalité dans l'hindouisme : des conceptions plurielles

Alexandre Astier

Les conceptions de l'au-delà et la possibilité de l'immortalité ont beaucoup varié dans l'histoire religieuse de l'Inde, du védisme à l'hindouisme. Dans l'ensemble, depuis les temps les plus anciens, les diverses traditions hindoues ont largement accepté l'idée de la mort, dans le sens de la fin du corps physique, comme la conclusion inéluctable de la vie humaine. La finitude et la mortalité sont considérées comme l'une des caractéristiques fondamentales qui distinguent les êtres humains des créatures divines. Cependant, dans les traditions hindoues, le désir d'immortalité a souvent représenté une tentation, ou un idéal, tout en prenant des formes très diverses. Si, dans cet ensemble, l'idée d'immortalité peut parfois désigner l'immortalité du corps matériel (notamment dans des conceptions marquées par le tantrisme), elle prend aussi, plus souvent, et d'une manière plus originale, d'autres formes qui peuvent aller de l'immortalité d'une certaine continuité de soi et de ses valeurs assurée par sa descendance, à l'immortalité du principe spirituel résidant dans chaque être humain.

Les différentes conceptions de l'au-delà et de l'immortalité dans le védisme

Dans les hymnes des Veda et dans les *Brāhmaṇa* (textes composés entre 1500 et 1000 avant notre ère environ), les hommes n'ont aucun désir de l'au-delà : ils craignent la mort et demandent surtout aux dieux d'avoir une longue vie heureuse, une bonne santé et une importante descendance. Ces textes montrent une conception

assez optimiste de la vie et permettent d'imaginer volontiers une société jeune, énergique, confiante en l'avenir et peu encline aux interrogations métaphysiques. Les notions de transmigration et de délivrance de l'âme sont absentes de ces textes. Ainsi selon Louis Renou, dans ces hymnes anciens, « la mort est le mal, vivre est de l'ordre de la joie¹ ». Seuls les dieux des textes védiques sont immortels : ils s'abreuvent de la liqueur d'immortalité (l'*amṛta*) conservée dans la lune. Ces dieux peuvent être secourables aux hommes s'ils sont correctement invoqués et si on leur offre des rites précis. Dans le cas contraire, ils peuvent être malveillants voire dangereux.

Dans les textes les plus anciens, l'idée « d'immortalité » (*amṛta*) pour les hommes n'est qu'un idéal d'« une pleine durée de vie » (*sarvam āyus*) symbolisée par les « cent automnes », considérés comme la durée limite idéale pendant laquelle il était possible d'échapper à la mort². Ainsi, la plus ancienne idée indienne de l'« immortalité » réside dans le fait de « ne pas mourir jeune », de rester vivant sur terre le plus longtemps possible. Cette « immortalité » s'obtient essentiellement par la réalisation scrupuleuse des rites et des sacrifices. Comme l'a bien noté Jan Gonda, l'*amṛta* (littéralement la « non-mort », l'immortalité) dans le *Ṛg-Veda*, c'est la « vie », dans le sens du maintien de ses forces vitales : c'est un sentiment de vitalité, de liberté face à la mort, même si celle-ci sera finalement inéluctable³. Ainsi, tout ce qui contribue à une vie prospère (la nourriture, la boisson, le bétail, la médecine), et qui s'oppose ainsi à la mort, participe de cette « immortalité⁴ ».

1. L. Renou, *L'Inde classique*, Paris, Payot, 1947, vol. 1, n° 671.

2. Voir, par exemple, *Śatapatha Brāhmaṇa* (9. 1. 2. 43), (9. 5.1. 10), (10. 1. 5. 4), (10. 2. 6. 7-9).

3. « What is *amṛta* is free from death, is safeguard against dying ; *amṛta* is “life” in the sense of “continuance of life, vitality, attainment of old age, being secure against a premature death” » J. Gonda, *Four Studies in the Language of the Veda*, s-Gravenhage, Mouton, 1959, p. 97. Voir aussi : H. W. Bodewitz, « Life after Death in the *Ṛgvedasamhitā* », in : *Weiner Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, vol. 38, 1994, p. 23-41.

4. Voir : C. Lopez, « Food and Immortality in the Veda : A Gastronomic Theology ? », in : *Electronic Journal of Vedic Studies*, 3-3, 1997, p. 11-19 ; P. Olivelle, « *Amṛtā* : Women and Indian technologies of Immortality », in : *Journal of Indian Philosophy*, 25, 1997, p. 427-449.

D'autre part, la notion d'« immortalité » peut aussi prendre la forme de la transmission, de la continuité de ses valeurs et de la récitation du texte védique par sa descendance : être « immortel » est ainsi avoir un fils, qui perpétuera dans le monde ce à quoi l'on croit⁵. Voici, par exemple, ce qu'en dit l'*Aitareya Brāhmaṇa* (7. 13) où un roi demande à l'un de ses brahmanes ce que l'on gagne avec un fils :

Il conduit sa dette en lui et il trouve la non-mort
celui qui voit le visage d'un fils vivant né (de lui).
Il y a les jouissances dans la terre, dans le feu,
Et dans les eaux parmi les êtres vivants : supérieure est celle du père
dans son fils.
Toujours par les fils les pères ont traversé l'épaisse ténèbre.
La personne naît de la personne : le fils est (la nef) bien chargée de
nourriture pour la traversée.
À quoi bon la crasse ? La peau d'antilope ? Les cheveux longs ?
L'ascèse ardente ?
Désirez un fils, les brahmanes : c'est sans conteste (ce que dit)
le monde.
Il n'y a pas de monde pour celui qui n'a pas de fils : tous les animaux
le savent⁶.

À l'époque où ce texte est composé, les brahmanes ignorent encore le yoga et la croyance dans la loi du *karman* et dans les renaissances, mais ils côtoient (et dans cet extrait critiquent féroce-ment) des renonçants qui refusent l'engagement dans le monde et pratiquent des exercices d'ascèse (*tapas*) afin d'obtenir des pouvoirs surnaturels.

Cependant, dans les hymnes des Veda et dans les *Brāhmaṇa*, l'idée d'une certaine survie après la mort terrestre semble aller de soi : le mort est le double ombreux du vivant et sa personnalité survit. Il connaît dans l'au-delà les mêmes besoins que sur terre : toutes les images de la vie future demeurent corporelles. Le mort est un fantôme dangereux et méchant (un *preta*) qu'il convient de nourrir lorsqu'il remonte des profondeurs afin de l'apaiser et de l'éloigner du monde des vivants.

5. Voir, par exemple : *R̥g-Veda* (5. 4. 10), (10. 10. 1cd) ; *Taittirīya Brāhmaṇa* (1. 5. 5. 6). Voir : P. Olivelle, *The Āśrama System : The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, New York, Oxford University Press, 1993, p. 43.

6. Traduction de M. Angot, *Histoire des Indes*, Paris, Les Belles Lettres, 2017, p. 317.

Il est possible dans ces textes de distinguer deux conceptions de l'au-delà, qui coexistent plus ou moins harmonieusement. Dans la première structure eschatologique, qui est probablement la plus ancienne et qui ne connaît aucune forme de jugement, le défunt mène, près de sa tombe ou de sa maison, une existence larvaire et crépusculaire dans un abîme souterrain (nommé *karta*, « trou », *vavra*, « caverne » ou *parśāna*, « gouffre »). Le mort « survit » grâce aux offrandes de nourritures faites lors des rites aux ancêtres. La peur est alors, dans les textes védiques tardifs, celle d'une « deuxième mort » (littéralement d'un « mourir à nouveau » *punarmṛtyu*) qui pourrait être causée par un abandon de ces rites⁷.

La seconde structure, sans doute un peu plus récente, présente une dimension sotériologique. Comme l'écrit Michel Hulin, « elle promet au mort une sorte d'apothéose céleste. Le défunt est censé s'élever au ciel, porté par la fumée de son bûcher funéraire, le dieu du feu, Agni, jouant le rôle de psychopompe. Après avoir récupéré magiquement son corps, il s'installe auprès des dieux et jouit en leur compagnie de tous les plaisirs célestes, dans un paysage de lumière, d'eaux vives, de rivières de miel où retentissent le son des flûtes et les rires des Apsaras (nymphes célestes⁸) ». On peut ainsi lire dans un hymne funéraire du *Rg-Veda* (X, 14, 8-9) : « Joins-toi aux pères, joins-toi à Yama, aux sacrifices, aux œuvres, dans le plus haut firmament ! Laissant (toute) souillure derrière toi, reviens chez toi, joins-toi à ton corps, doué de tout son éclat ! [...] Les pères ont fait pour lui cette place. Yama lui donne un lieu de relâche, tout décoré de jours, d'eaux et de nuits⁹ ». Si les conditions d'accès à ce paradis céleste (*svarga*) restent dans l'ensemble assez floues, elles sembleraient tout de même essentiellement déterminées par l'accomplissement correct des rites funéraires, des sacrifices et des offrandes aux prêtres. Ceux qui ne respectent pas scrupuleusement les rituels védiques, les avarés, les ennemis, sont rejetés vers un abîme ou un enfer (*naraka*), un lieu de souffrances sans fin, de plus en plus redouté et déprécié.

7. Voir : H. Bodewitz, « Redearth and Its Relation to Rebirth and Release », in : *Studien zur Indologie und Iranistik*, 20, 1996, p. 27-46.

8. M. Hulin, *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Paris, Fayard, 1985, p. 350.

9. Traduction de L. Renou, *Hymnes spéculatifs du Vêda*, Paris, Gallimard, 1956, p. 60.

D'autre part, le guerrier qui meurt au combat peut obtenir une forme d'immortalité comme récompense de sa mort héroïque. Cette idée qui commence à se dessiner dans les *Brāhmaṇa* sera reprise plus amplement dans la grande épopée du *Mahābhārata*. Cette mort héroïque ouvrant sur l'immortalité est décrite par le mot « yoga » car le guerrier y accède, « attelé » (*yoga-yukta*) à son char, et en perçant de sa lance le soleil, considéré comme la porte du monde de l'immortalité¹⁰. En effet, tout ce qui est sous le soleil est considéré comme mortel, et tout ce qui se trouve par-delà le soleil est immortel, le monde des dieux comme le paradis des héros morts au combat. L'usage du mot « yoga » pour cette sorte d'apothéose du guerrier s'explique par le fait que la racine verbale *YUJ* –, dont dérive le mot « yoga », a, notamment, le sens de « mettre sous le joug », d'« atteler », d'« unir » : ainsi dans un contexte guerrier ancien, être en état de « yoga » signifie être attelé à son char, apprêté au combat, pour vaincre ses ennemis comme la mort. D'ailleurs, le fait qu'Arjuna, le héros de la *Bhagavad-Gītā*, reçoive de la part de Kṛṣṇa un long et complexe enseignement à propos des différentes formes de yoga (exercices, méthodes, voies spirituelles, etc.), sur son char au matin d'une immense bataille, est aussi, probablement, un écho à cet usage ancien de la notion de « yoga ».

Yama, le dieu « qui a préféré la mort »

Du point de vue mythologique, les conceptions védiques de l'au-delà sont dominées par la figure de Yama à la fois dieu de la mort, la Mort personnifiée, le roi des morts, et le premier homme à avoir franchi les portes de l'au-delà, et à être devenu immortel. Charles Malamoud précise : « Selon une étymologie maintes fois mentionnée dans les textes, Yama est la “contrainte” personnifiée. La nécessité de mourir est la contrainte fondamentale, modèle et, d'une certaine façon, cause de toutes les contraintes. Yama est “celui qui met fin” (*antaka*). Parce qu'il est le maître de cette limite prototypique qu'est la mort, il est aussi le spécialiste de toutes les

10. Voir : J. Brockington, « *sūryaivāparaḥ* : Exemplary Deaths in the *Mahābhārata* », in : A. Bigger et al. (ed.), *Release from life – Release in life : Indian Perspectives on Individual Liberation*, Bern, Peter Lang, 2010, p. 21-33 ; D. G. White, *Sinister Yogis*, Chicago and London, University of Chicago Press, 2009, p. 65-71.

limites¹¹ ». Yama, notamment en tant que maître des limites, est également la divinité tutélaire de l'ordre (le *dharma*) qui régit les rapports entre les hommes vivants, entre les générations et entre les hommes et le cosmos : il est ainsi le roi du *dharma* (le *dharmarāja*), un dieu justicier, le modèle des rois qui ont pour devoir de protéger leurs sujets par un système de contraintes et d'observances, et le *dharma* lui-même, l'ordre social et cosmique divinisé. Comme dieu de la mort, Yama est préposé à la condition humaine : « la vie est un bien que Yama met en dépôt chez l'homme et que nécessairement il lui réclamera, mais l'échéance est par elle-même une détermination décisive qui fonde le vaste système de normes qu'est le *dharma*¹² ». Yama siège à la fois dans les profondeurs de la terre, en tant que maître des enfers, et au ciel en tant que premier des mortels divinisés. Il est le fils du Soleil (Vivasvant), ce qui peut s'expliquer par le fait qu'en Inde, le soleil, comme le feu, est un élément destructeur, par opposition à l'eau et à la lune qui sont des éléments créateurs. Yama a une sœur jumelle, Yamī, incarnation de la rivière sacrée, la Yamunā. Dans le *R̥g-Veda* (X. 14. 10-11), le monde souterrain de Yama est gardé par deux chiens, pour lesquels on a signalé des analogies avec les Cerbères grecs. Dans l'hindouisme, il est toujours décrit juché sur un buffle noir. Selon Charles Malamoud, « la contrainte de la mort qu'il impose aux hommes, Yama a voulu lui-même s'y soumettre. Tel est le mystère essentiel : Yama est un dieu, un immortel, mais il fait l'expérience de la mort, il meurt, en somme, afin de reconnaître le chemin que désormais emprunteront les morts humains, guidés par lui, pour parvenir à ce lieu au-delà de la mort, où, en tant qu'ancêtres, ils seront les sujets de Yama. Yama meurt donc, d'une mort assez réelle pour susciter le deuil¹³ ». Ainsi dès le *R̥g-Veda* (X. 13. 4), il est dit de Yama : « Aux dieux il a préféré la mort. À la progéniture il n'a pas préféré l'immortalité ». Yama a choisi volontairement de renoncer aux joies de l'immortalité, afin de connaître les affres de la mort pour mieux comprendre la nature fondamentale des hommes, pour mieux les guider. Peut-être aussi pour dire aux hommes que la grandeur de leur nature réside non dans la quête d'une immortalité, trop irréaliste, mais dans l'acceptation de leur finitude, dans ce qui est fondamentalement la définition même du vivant, la participation

11. C. Malamoud, *Le Jumeau solaire*, Paris, Seuil, 2002, p. 8-9.

12. *Ibid.*, p. 9.

13. *Ibid.*, p. 9.

à la vie comme à la mort. Ainsi « Yama le premier a trouvé pour nous la voie » dit le *Ṛg-Veda* (X. 14. 2¹⁴).

L'immortalité par la participation à l'univers

Dans les *Upaniṣad* védiques (les derniers textes du corpus védique, composés entre 600 et 200 avant notre ère environ), on trouve une réflexion (déjà initiée dans les textes antérieurs¹⁵) sur les correspondances et la continuité de l'être humain avec l'univers, qui, sans être strictement appelée « immortalité », nous semble cependant bien être du ressort de cette notion, au sens d'une continuité, permanente et circulaire, de ce qui nous constitue. En effet, dans plusieurs passages, que ce soit au moment de la mort de son corps, ou au moment de sa création, l'être humain se prolonge, ou est constitué, par différents éléments, éternels, du cosmos. Ainsi, par exemple, en témoigne cette question d'Ārtabhāga au sage Yājñavalkya dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* : « Quand d'un homme mort la parole se dissout dans le feu, le souffle dans l'air, la vue dans le soleil, le mental dans la lune, l'ouïe dans les directions de l'espace, le corps dans la terre, son Soi (*ātman*) dans l'espace éthérique, les poils dans les herbes, les cheveux dans les arbres, le sang et le sperme sont déposés dans les eaux – où donc se trouve à présent cet homme¹⁶ ? ». Ce même jeu de correspondances entre l'être humain et l'univers se retrouve dans ce passage de l'*Aitareya Upaniṣad* qui relate la création de l'homme par les divinités :

Le feu devint parole et entra dans la bouche.
L'air devint souffle et entra dans les deux narines.
Le soleil devint vue et entra dans les deux yeux.
Les directions d'espace devinrent ouïe et entrèrent dans les deux oreilles.
Les plantes et les arbres devinrent poils et entrèrent dans la peau.
La lune devint mental et entra dans le cœur.
La mort devint le souffle-dedans (*apāna*) et entra dans le nombril.
Les eaux devinrent semence et entrèrent dans le pénis¹⁷.

14. Voir C. Malamoud, « Yama, Yamī et les diverses manières de former une paire », in : S. Azarnouche et C. Redard (ed.), *Yama/Yima : Variations indo-iraniennes sur la geste mythique*, Paris, Collège de France, 2012, p. 95-110.

15. Voir *Ṛg-Veda* (10. 16. 3).

16. *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (3. 2. 13), Traduction d'A. Degrâces, *Les Upaniṣad*, Paris, Fayard, 2014, p. 259.

17. *Aitareya Upaniṣad* (1. 2. 4), *Ibid.*, p. 423.

Ainsi, sans être explicitement formulée en terme d'immortalité, cette continuité de l'être humain avec les éléments qui l'entourent nous semble illustrer l'idée que, dans la pensée indienne ancienne, tout est interdépendant, éternel, au-delà de la disparition des êtres individuels : tout est relié, tissé ensemble. Ce qui nous constitue intimement nous survit en participant au grand cycle de la vie, comme une forme d'immortalité par l'intégration permanente au tout.

Le « chemin des dieux » et le « chemin des ancêtres »

Par ailleurs, les textes védiques opposent, dans leurs spéculations eschatologiques, la « voie ou le chemin des dieux » (*devayāna*) et la « voie ou le chemin des pères ou des ancêtres » (*pitryāna*¹⁸). À l'origine, la première relie la terre au ciel : elle est empruntée par les dieux lorsqu'ils descendent sur terre afin d'assister à un sacrifice avant de regagner ensuite le ciel. La seconde relie la terre au monde souterrain : elle est empruntée par les mânes des ancêtres (les *pitṛ*) remontant de l'abîme en certaines occasions pour venir consommer les offrandes et libations offertes par leurs descendants lors de rituels particuliers (*śrāddha*). Cependant, à partir du moment où certains mortels sont censés pouvoir accéder à un paradis céleste (*svarga*), le « chemin des ancêtres » devient, lui aussi, en partie, un « chemin d'en haut ». Nous verrons que dans les spéculations des *Upaniṣad*, ces deux chemins vont être réinterprétés dans le cadre de la transmigration. Dans les *Brāhmaṇa*, le thème du jugement, en fonction des bonnes et des mauvaises actions, apparaît de manière sporadique¹⁹. Ainsi, comme l'écrit Michel Hulin : « Si le poids des bonnes actions l'emporte, le défunt emprunte la voie des dieux, mais dans le cas contraire, il doit s'en aller par la voie des pères. D'une manière générale, on prend conscience d'une différence qualitative entre l'immortalité des dieux, qui est naturelle et va de soi, et l'immortalité humaine qui est conditionnelle et implique l'abandon préalable du corps²⁰ ».

18. Par exemple : *Ṛg-Veda*, X. 18. 1 ou X. 88. 15.

19. Par exemple : *Jaiminīya Brāhmaṇa* 1, 46-50.

20. M. Hulin, *La face cachée du temps*, op. cit., p. 352-353.

L'immortalité du principe spirituel et les renaissances

Les conceptions indiennes de l'au-delà et de l'immortalité commencent à se modifier dans les *Upaniṣad* avec l'apparition des spéculations sur le cycle des renaissances et la possibilité de s'en délivrer. Le sens profond des *Upaniṣad* repose sur la découverte d'un élément immortel dans l'être humain, le Soi (le principe spirituel, ou l'âme individuelle, l'*ātman*), dont la nature est absolument identique à l'Absolu (le Tout, ou la Réalité suprême, le *brahman*). Ainsi la *Kaṭha Upaniṣad* présente l'immortalité du principe spirituel comme le « secret de tous les secrets », comme le seul moyen de transcender la mort en ne s'identifiant ni à son corps, ni à ses désirs, ni aux fluctuations permanentes du monde : quand on a reconnu ce Soi comme la seule réalité stable, incréée et éternelle, « on est libéré de la gueule de la mort²¹ ».

La réalisation intérieure de l'identité entre le Soi et l'Absolu provoque, après la mort du corps, la libération ou la délivrance (*mokṣa*), c'est-à-dire la sortie définitive du cycle des renaissances. Ce cycle (le *samsāra*, « le flux de l'existence »,) est lié à la nature, la matière et le corps, et donc à tout ce qui est transitoire : c'est le prolongement sans fin de la vie. Les renaissances successives dans le *samsāra* sont pour les hindous comme une errance, et une source de souffrance intimement liée aux désirs et à l'impossibilité de les satisfaire de manière permanente. Du point de vue religieux, le *samsāra* devient à partir des *Upaniṣad* le mal dont on cherche à se libérer. Cette doctrine est liée à un élément éthique : la rétribution des mérites et des fautes. La *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (4. 4. 5) affirme : « qu'on devient ce que l'on est suivant ses actes, suivant sa conduite. Qui fait le bien devient bon, qui fait le mal, mauvais ; vertueux si on a bien agi, méchant si on a mal agi²² ». La bonne conduite produit des satisfactions diverses et fait renaître dans des conditions agréables ; la mauvaise entraîne des souffrances

21. *Kaṭha Upaniṣad* (3. 15), Traduction de L. Renou, Paris, Maisonneuve, 1943, p. 14. Voir aussi sur la *Kaṭha Upaniṣad* : F. Chenet, « Le secret de tous les secrets : Mort et délivrance selon la *Kaṭha Upaniṣad* », in : F. Lenoir et J.-P. de Tonnac (dir.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, 2004, p. 581-590.

22. Traduction d'É. Senart, *Bṛhad-Āraṇyaka-Upaniṣad*, Paris, Les Belles Lettres, 1934, p. 80.

multiples et fait renaître dans une situation inférieure, impure ou parmi les animaux. Il s'agit d'un principe de justice immanente et absolue : tout ce qui nous arrive, tôt ou tard, a été mérité, nous en sommes entièrement responsables. Cependant à tout moment, et même dans les pires conditions, on peut se préparer un meilleur avenir en agissant en conformité à son devoir propre (*dharma*). Ce qui passe d'une vie à l'autre, dans un corps subtil et invisible, est l'*ātman* et la somme de ses actes (son *karman*). Les sens et les organes de perception et d'action, qui font partie du monde matériel, sont détruits avec le corps, ce qui explique que dans la très grande majorité des cas on ne garde pas la conscience de ses vies antérieures.

On appelle *karman* l'acte ainsi que le résultat de l'acte (à l'origine dans le *Rg-Veda*, ce mot désigne l'acte par excellence, le sacrifice). L'homme se dissout par la mort, mais son *karman* est cause d'une naissance nouvelle qui héritera des actes bons ou mauvais de l'existence antérieure. Le *karman* est produit par le désir et l'ignorance métaphysique. Ainsi ceux qui, par l'ascèse, la méditation ou le yoga, ont découvert le Soi intérieur (l'*ātman*) ne désirent plus rien et ne produisent plus de *karman* : ils sont libérés du temps et des renaissances, à leur mort, ils se fondent dans l'Absolu (le *brahman*). Ceux qui ne possèdent pas encore la connaissance spirituelle, désirent et produisent du *karman* qui est à l'origine des renaissances.

Les *Upaniṣad* réinterprètent l'ancienne distinction des deux voies²³ : le « chemin des dieux » devient la voie de la libération et de l'accès au *brahman* ; le « chemin des ancêtres » procure le retour vers la terre et les renaissances, le retour dans le cycle du *samsāra*. Ainsi l'opposition ancienne des deux chemins de l'au-delà devient dans l'hindouisme classique l'antinomie fondamentale entre la délivrance et la réincarnation, c'est-à-dire, entre, d'une part, l'ascèse, le yoga, et le renoncement au monde menant au salut conçu comme la libération du cycle des renaissances, et d'autre part, l'acceptation des actes et du monde, de ses bonheurs et malheurs passagers, responsables de la production de *karman* et donc du retour de l'âme ici-bas. Les *Upaniṣad* ont légué à l'hindouisme ultérieur cette conception de l'au-delà enracinée dans les notions de réincarnation

23. Par exemple : *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (6. 2) ou *Chāndogya Upaniṣad* (5. 4-10).

et de libération, ainsi que la notion d'immortalité de l'âme ou principe spirituel (*ātman*).

Ainsi la *Brhadāranyaka Upaniṣad* proclame :

Du non-Être mène-moi à l'Être.
De l'obscurité mène-moi à la lumière.
De la mort mène-moi à l'immortalité²⁴.

C'est le même principe d'immortalité du principe spirituel (le Soi ou l'âme) qui est à la base de la métaphysique des *Yoga-Sūtra*. Cependant, contrairement aux *Upaniṣad*, ce n'est pas dans un cadre non-dualiste (où l'*ātman* et le *brahman* sont de même nature et ne forment qu'une seule réalité ontologique), mais dans un cadre dualiste (où il existe deux réalités ultimes éternelles, les principes spirituels, les *puruṣa*, et la Nature, la *prakṛti*) qu'est exprimée cette immortalité du Soi.

À la recherche de l'immortalité du corps

À partir du VI^e siècle de notre ère environ se développe en Inde le tantrisme, qui repose sur l'idée générale que le désir, le sexe, le corps et tout ce qui est impur selon l'orthodoxie hindoue peuvent être utilisés pour obtenir le salut²⁵. Ce courant se diffuse d'abord dans des petits groupes ascétiques, transgressifs et ésotériques. Puis, entre le VIII^e et le XII^e siècle, le tantrisme influence, à divers degrés, la plupart des cultes et des rituels. Certains pratiquants de cette voie (on les appelle *tāntrika*), prétendant transcender la religion mondaine (l'hindouisme classique ou orthodoxe), pensent pouvoir se perfectionner jusqu'à obtenir des pouvoirs surnaturels ou magiques (*siddhi*) et atteindre, dans leur corps, l'immortalité : ces êtres devenus immortels en ce monde sont appelés *siddha*, « êtres parfaits » ou « perfectionnés ». Cette recherche de l'immortalité du corps est une forme d'alchimie (*rasāyana*) fondée sur la manipulation et l'utilisation rituelle des fluides (*rasa*, « jus », « suc vital ») corporels, dont les plus importants sont le sperme et le sang

24. *Brhadāranyaka Upaniṣad* (1. 3. 28), Traduction d' A. Degrâces, *op. cit.*, p. 229.

25. Voir pour une excellente introduction générale au tantrisme : A. Padoux, *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues*, Paris, Albin Michel, coll. Spiritualités vivantes, 2010.

menstruel, et de métaux, essentiellement le mercure²⁶. L'œuvre alchimique est censée aboutir, par la rétention et la résorption interne des fluides corporels, à, d'une part, donner à l'homme la santé parfaite, la puissance sur les choses et l'immortalité, et, d'autre part, à produire de l'or. Cette quête est vue à la fois comme l'achèvement et le dépassement de la condition humaine : le corps éternel obtenu est censé être humainement parfait, tout-puissant et complètement intégré à l'univers né de l'énergie divine (la *śakti*). Il s'agit, en fin de compte, d'obtenir une sorte de « cosmisation » ou de divinisation de l'individu. Ces *tāntrika* alchimistes à la recherche de l'immortalité sont des adeptes de formes particulières de yoga tantrique, et toutes leurs pratiques ne se déroulent qu'avec et dans leur corps, considéré comme le reflet de la structure divine et le véhicule de l'accès à la transcendance. Ils cherchent ainsi à s'identifier à l'énergie divine (la *śakti*) qui anime l'univers, à la capter et à la manipuler par des rites secrets dans le but d'obtenir puissance et immortalité.

De manière similaire, dans certaines formes de *hatha-yoga*, comme l'écrit David White, « c'est une hiérarchie parallèle qui entre en jeu. Le corps subtil a pour axe la colonne vertébrale qui devient, dans la pratique, le parcours d'une série de réabsorptions et d'interprétations transformatives. Rangés tout au long de cet axe sont les *cakra*, les roues de transformations yogiques qui représentent, à partir du bas, la hiérarchie des cinq éléments : terre, eau, feu, air et éther. Une fois le corps stabilisé, l'énergie yogique (figurée, souvent, sous l'aspect d'un serpent femelle appelée Kuṇḍalinī), canalisée au long de cette colonne, effectue la réabsorption de ces éléments, l'un dans l'autre, alors qu'elle gravit leur hiérarchie. En même temps, le flux naturel du corps – vers l'entropie, la dissipation et la mort – se voit renversé en un mouvement contraire (*ulaṭā*), du bas vers le haut, du vieillissement vers le rajeunissement, de la mortalité vers l'immortalité²⁷ ».

S'il paraît très difficile de trouver de nos jours en Inde des alchimistes traditionnels, certaines de leurs notions fondamentales

26. Voir sur les Siddha et l'alchimie indienne : D. G. White, *The Alchemical Body : Siddha Traditions in Medieval India*, Chicago, The University of Chicago Press, 1996 ; D. White, « Alchimie, Inde », in : J. Servier (dir.), *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 19-26.

27. *Ibid.*, p. 22.

semblent avoir survécu, comme la crainte de déperdition de la force physique par « gaspillage » du sperme, ou la croyance en la puissance surnaturelle et parfois maléfique de certains ascètes « renonçants », un peu sorciers et réputés avoir une longévité exceptionnelle.

Au-delà de la mort et de l’immortalité

Pour d’autres *tāntrika*, les pouvoirs surnaturels et l’immortalité du corps ne sont pas les buts ultimes recherchés. Leur démarche, qu’ils jugent supérieure à celle des alchimistes, vise à obtenir la libération, c’est-à-dire la fusion de leur Soi avec l’Absolu dans cette vie même, ici et maintenant, refusant de se contenter d’une éventuelle « délivrance après la mort » (*videhamukti*). La « délivrance en cette vie » est appelée la *jīvanmukti* et le « délivré-vivant », un *jīvanmukta*. S’ils utilisent souvent les mêmes techniques somato-psychiques que les alchimistes, leur but va bien au-delà de la volonté de toute-puissance en ce monde. Cette voie a été magistralement exprimée par le shivaïsme non dualiste du Cachemire et, notamment, par la synthèse de l’école du Trika, dont Abhinavagupta (x^e-xi^e siècle) est le maître le plus éminent.

Les tenants de cette voie recherchent l’abandon de la vie karmique – autrement dit, la vie dans le monde organisée par la loi de l’acte et de ses conséquences (*karman*) – tout en restant incarnés dans la vie terrestre, selon un modèle déjà ancien présenté dans la *Bhagavad-Gītā* (texte qui pourrait dater du III^e ou du II^e siècle avant notre ère²⁸). Pour cela, ils n’« agissent » plus, dans le sens où leurs actes sont exempts du désir de leurs conséquences, et épuisent les actes en cours de maturation qu’ils ont accomplis dans le passé. La nouveauté du Trika réside dans sa façon de concevoir la délivrance, voire de la réévaluer à la lumière de sa métaphysique, en montrant, par exemple, comme le souligne bien Lyne Bansat-Boudon qu’« il n’y a pas de délivrance au niveau de l’Absolu, dans la mesure où la finitude (littéralement, le “lien”, la “servitude”, *bandha*) n’existe qu’au niveau

28. Voir : P. Schreiner, « Être libéré de la vie ou être libéré dans la vie : *vidhehamokṣa* ou *jīvanmukti* ? », in : *Revue Française de Yoga* n° 37, janvier 2008, *Vivre la liberté*, p. 67-82 ; A. Bigger et al. (ed.), *Release from life – Release in life : Indian Perspectives on Individual Liberation*, Bern, Peter Lang, 2010.

empirique²⁹ ». En effet, l'un des fondements du Trika est la conception d'une liberté absolue du Soi qui résorbe toute finitude, et l'idée que la délivrance ne peut à proprement parler être atteinte puisqu'elle est éternellement présente en nous et qu'il suffit de la reconnaître. Ainsi, selon Lyne Bansat-Boudon, « le Trika se présente-t-il comme le *svātantryavāda*, la “doctrine de la liberté (ou de l'autonomie) [du principe suprême]” : il n'y a jamais que la liberté absolue du Soi, laquelle *joue* (notion clé du système) à s'asservir et à s'affranchir, à son gré ; la délivrance n'est autre que la liberté reconquise, c'est-à-dire “reconnue³⁰” ». Ainsi, le shivaïsme non dualiste du Cachemire montre, au-delà de la dualité mortalité/immortalité, une voie mystique et une philosophie exceptionnelle de réalisation de soi, où le pratiquant finit par être le Tout de son vivant.

Pour aller plus loin

Bansat-Boudon Lyne, « Contribution du Shivaïsme non dualiste du Cachemire au débat indien sur la délivrance », in : *La lettre du Collège de France*, 25, 2009, p. 21-22.

Bodewitz Henk W., *Vedic Cosmology and Ethics : Selected Studies*, Edited by Heilijgers Dory, Houben Jan, Kooij Karel van, Leiden and Boston, Brill, 2019.

Chenet François, « Le secret de tous les secrets : Mort et délivrance selon la *Katha Upanishad* », in : Lenoir Frédéric et Tonnac Jean-Philippe de (dir.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, 2004, p. 581-590.

Clark Walter E., *Indian Conceptions of Immortality*, Cambridge, Harvard University Press, 1934.

Hulin Michel, *La face cachée du temps. L'imaginaire de l'au-delà*, Paris, Fayard, 1985.

29. L. Bansat-Boudon, « Contribution du Shivaïsme non dualiste du Cachemire au débat indien sur la délivrance », in : *La lettre du Collège de France*, 25, 2009, p. 22.

30. *Ibid.*, p. 22. Voir aussi : L. Bansat-Boudon, « The Contribution of Nondual Śaivism of Kashmir to the Debate on *jīvanmukti* : A Thematic Perspective on the Question of Periodization », in : E. Franco (ed.), *Periodization and Historiography of Indian Philosophy*, Wien, De Nobili Research Library, 2013, p. 307-326.

Lenoir Frédéric et Tonnac Jean-Philippe de (dir.), *La mort et l'immortalité. Encyclopédie des savoirs et des croyances*, Paris, Bayard, 2004.

Malamoud Charles, *Le Jumeau solaire*, Paris, Seuil, 2002.

Olivelle Patrick, « *Amṛtā*: Women and Indian technologies of Immortality », in : *Journal of Indian Philosophy*, 25, 1997, p. 427-449.

Ondračka Lubomír, « Death, Hinduism », in : Jain Pankaj *et al.*, (ed.), *Hinduism and Tribal Religions, Encyclopedia of Indian Religions*, Dordrecht, Springer, 2021.

Padoux André, *Comprendre le tantrisme. Les sources hindoues*, Paris, Albin Michel, 2010.

Scheuer Jacques, « Mort, renaissance et libération selon l'hindouisme et le bouddhisme », in : Thomas Louis-Vincent *et al.*, *Réincarnation, Immortalité, Résurrection*, Bruxelles, Presses de l'Université Saint-Louis, 1988, p. 65-90.

Schreiner Peter, « Être libéré de la vie ou être libéré dans la vie : *vidhehamokṣa* ou *jīvanmukti* ? », in : *Revue Française de Yoga* n° 37, janvier 2008, *Vivre la liberté*, p. 67-82.

Shushan Gregory, « Afterlife Conceptions in the Vedas », in : *Religion Compass*, 5/6, 2011, p. 202-213.

Visigalli Paolo, « Technologies of self-immortalisation in ancient Greece and early India », in : Seaford Richard (ed.), *Universe and Inner Self in Early Indian and Early Greek Thought*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2016, p. 104-117.

White David, « Alchimie, Inde », in : Servier Jean (dir.), *Dictionnaire de l'ésotérisme*, Paris, Presses Universitaires de France, 1998, p. 19-26.

Résumé

Si, dans l'ensemble, l'idée de la mort du corps physique est largement acceptée dans les traditions de l'hindouisme, la notion de l'immortalité du principe spirituel (le Soi, l'*ātman*) est reconnue depuis les *Upaniṣad*. L'accès à ce principe spirituel peut se réaliser par la connaissance ou par le yoga. Le tantrisme a également

valorisé, par une forme d'alchimie, la recherche de l'immortalité du corps. Enfin, la notion de « délivré-vivant » reformule cette recherche spirituelle dans une conception qui transcende les notions de mort et d'immortalité.

Mots clés

Au-delà

Mort

Immortalité du corps

Immortalité de l'âme

Renaissances

Libération

Karman

Principe spirituel ou Soi

Univers

Veda

Upaniṣad

Yama