

EXPRESSIONS DE LA QUÊTE SPIRITUELLE DANS LE DOHĀPĀHUḌA  
(ANTHOLOGIE JAINA EN APABHRAṂṢĀ),  
ET DANS QUELQUES TEXTES BRAHMANIQUES

*English Summary*

In a paper entitled *On some under-currents of the Nātha-saṃpradāya or the Carpaṭa-sataka*, Dr. A. N. Upadhye showed how an author of the Nātha tradition used concepts and terms which are common among, and typical of, the Jainas — how, thus, the mystic communities have not been affected by sectarian divisions.

Dr. Upadhye bases his study on the analysis of the *Carpaṭa-sataka*, that is on a work composed of one hundred *pādākulaka* verses written in Sanskrit, about or before the 14th century. The conclusions reached by Dr. Upadhye can be attained as the result of two arguments.

Other scholars, already, have compared some Jaina teachings and famous Brahmanical sayings from *Bhagavadgītā*, *Upaniṣads*... My starting point will be the Jaina anthology known as *Pāhuḍadohā*, or, rather, *Dohāpāhuḍa*; it groups a little more than two hundred *dohās*, in *Apabhraṃṣā*, and, according to the editor, H. Jain, it could have been compiled about the 11th cent. A. D. The author, Rāmasiṃha, invites the yogin to go beyond the purely doctrinal point of view, and to contemplate the true Self, which is « made of knowledge (*nāṇamaya*), free from aging and death (*ajarāmara*). The phraseology, the images encountered in these *dohās* often strike the reader as if they were echoing phrases or reflexions which are met with in Sanskrit Brahmanical texts, *Upaniṣads*, *Mahābhārata*... On the other hand, they also announce the stanzas which will be composed by later religious reformers, Kabir, for example.

In this paper, I confine myself to giving some few rough data. But, at the same time, it seems to me one should put the question: why, how, such similarities?

Many certainly are due to a common basic Indian education, and cultural background; some, perhaps, are fortuitous; others are but natural, considering the preoccupations, the aims of the authors, and counterparts could be found even outside India. Others also can be due to the persistancy, throughout Indo-aryan languages, of proverbial phrases, of comparisons (often inspired by common life).

Whatever the causes of these similarities between the *Dohāpāhuḍa* and the Brahmanical texts, they cannot possibly be denied.

Thus, between the various spiritual Indian communities, there appear to be, not only many points of controversy, but, as well, fundamental and persistent affinities.

---

\* Membre de l'Equipe de Recherche Associée au CNRS de Philologie bouddhique et jaina (094).

## ABRÉVIATIONS USUELLES

- ABBA = Kamaleswar Bhattacharya, *L'ātman-brahman* dans le bouddhisme ancien, Paris 1973 (EFEO 90).
- ap. = apabhramśa.
- BĀU = Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad.
- BhG = Bhagavad Gītā.
- C = Candāvejjhaya, références à l'éd., ... Caillat, Paris 1971 (ICI 34).
- ChU = Chāndogya Upaniṣad.
- Dhp = Dhammapada (éd. Pali Text Society). Les textes pāli sont cités selon l'éd. de la Pali Text Society (PED).
- Dp = Dohāpāhuḍa, références à l'éd. Hiralal Jain (infra, Pd). S'il convient, compte tenu de la métrique..., d'apporter çà et là quelques retouches à cette éd. très méritoire, il a semblé inutile de les signaler dans la perspective présente. Sur le titre, note 3. Traduction en français, JA 264, 1976, pp. 63-95; en anglais (avec notes critiques), *Sambodhi*, A. N. Upadhye Volume.
- Lehre = Walther Schubring, *Die Lehre der Jainas...*, Berlin Leipzig 1935 (Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde, 3,7).
- Mhbh = *The Mahābhārata... critically edited...*, Poona 1933-66 (Bhandarkar Oriental Research Institute).
- Pd = Pahuda Doha of Ramasimha Muni. An Apabhramsa work on Jaina mysticism. Critically edited... by Hiralal Jain, Karanja 1933 (Karanja Jaina Series 3).
- pk. = prākṛit.
- PPr = Śrī Yōgīndudēva's Paramātmaprakāśa (Paramappapayāsu). An Apabhramśa Work on Jain Mysticism... and also Yōgasāra... edited... by A. N. Upadhye, Agas 1973<sup>1</sup> (Śrīmad Rājachandra Jaina Sāstramālā 3) [une éd. préliminaire ayant été publiée dès 1934].
- Up = Upaniṣad. Les BĀU et ChU sont citées d'après l'éd.-trad. Senart, Paris 1934, 1930 (Les Belles Lettres); les autres, généralement, suivant le texte publié dans la série Les Upanishad... sous la direction de Louis Renou, Paris.

\* après une référence = Le texte cité est en vers (dans le cas de textes en vers et prose).

Dans un article intitulé *On some under-currents of the Nātha-saṃpradāya or the Carpaṭa-śataka*<sup>1</sup>, M. A. N. Upadhye a montré comment un auteur de la tradition Nātha utilise des notions et un vocabulaire d'ailleurs usuels chez les jaina, comment, donc, les communautés mystiques transcendent les divisions sectaires<sup>2</sup>.

1. Cf. JOI Baroda 18, 1969, pp. 198-206.

2. Cf. p. 198 « "It is thus", as Professor R. RANADE puts it, "that the mystics of all ages and countries form an eternal Divine Society" »; également cité PPr<sup>3</sup>, Intr., p. 28.

M. Upadhye a fondé son étude sur l'analyse du *Carpaṭa-śataka*, un recueil de cent vers de type *pādākulaka*, en sanskrit, antérieur au XIV<sup>e</sup> siècle. Ses conclusions se prêtent à une sorte de contre-épreuve.

L'anthologie jaina intitulée *Dohāpāhuḍa*, « offrande de distiques »<sup>3</sup>, qui rassemble quelque deux cents *dohā* en *apabhraṃśa* (XI<sup>e</sup> siècle?)<sup>4</sup>, invite à dépasser le plan purement doctrinal: le *yogin* est convié à la contemplation mystique du Soi véritable, « fait de connaissance », « exempt de vieillesse et de mort ». Les expressions, les images employées dans ces *dohā* frappent souvent le lecteur comme l'écho de tournures, de réflexions qui se rencontrent, plus ou moins développées, en skr., dans les *Upaṇiṣad*, dans divers passages du *Mahābhārata*...; elles sont aussi comme l'annonce des couplets que composeront les maîtres et réformateurs religieux (Kabir par exemple), qui s'exprimeront dans les vernaculaires indo-aryens.

Il n'est pas douteux que le Dp soit d'inspiration jaina; en effet, lorsque sont spécifiquement mentionnés des points de doctrine, la pensée aussi bien que la terminologie sont conformes aux enseignements théoriques de la Communauté<sup>5</sup>. Mais l'emploi éventuel du *rahasya-vāda*<sup>6</sup> transpose les exhortations formulées dans cette œuvre en leur donnant une tonalité susceptible de dérouter parfois l'auditeur profane; l'*ātman*, par exemple — qui est tenu pour la divinité intérieure, intime, de l'homme —, est diversement appelé *deu* (skr. *devaḥ*), *Jiṇu* (*Jinaḥ*), *Siu* (*Śivaḥ*)... Au reste, bien des postulats, ou des métaphores, allégués dans le Dp nous sont déjà familiers par des œuvres d'autre provenance sectaire. Qu'on se rappelle toutes les comparaisons animales auxquelles se prête l'esprit, *manas*, terme que certains textes remplacent systématiquement par *citta*: Dp emploie l'un et l'autre substantifs, dans des contextes d'ailleurs identiques; et, comme dans les textes brahmaniques, il assimile volontiers le *manas* à divers animaux de l'Inde, éléphant, chameau...<sup>7</sup>.

\* \* \*

3. Selon l'un des deux manuscrits utilisés par H. L. Jain, l'autre ms., suivi par l'éditeur, donnant *Pāhuḍadohā*. Sur cette question, H. JAIN, Pd. Introduction, pp. 9, 11, 13 ss.; A. N. Upadhye, dans son introduction à PPr, Intr., p. 69.

4. Selon H. Jain, Pd, Intr., p. 6. Mais, sur cette datation, voir les doutes exprimés par LUDWIG ALSDORF, *Apabhraṃśa-Studien*, Leipzig, 1937 (AKM 22,2), p. 64 n. 1.

5. On se reportera, par exemple, à l'énumération des principes (*tattva*), Dp 29, cf. PPr 1,92; aux définitions des modalités des *karma-saṃvara* et *-nirjarā*, Dp 207-208; au rappel de la « décuple Loi » prêchée par le Jina, « dont l'essence est l'*ahimsā* », 209, à l'évocation des douze sujets de « réflexion » ou « méditation », *anuprekṣā* (ap. *aṇupehā*, pkr. *aṇuppehā*) ou *bhāvanā* (*bhāvaṇā*), 211, cf. infra n. 8.

6. Sur quoi H. Jain, Pd, Intr., pp. 17-18.

7. Cf. ARION ROSU, *Les conceptions psychologiques dans les textes médicaux indiens* (thèse, Paris, 1974, manuscrite); sur *manas* / *citta*, pp. 199-200; sur les comparaisons animales, pp. 75, 86... Dans le Dp, le *m.* est souvent appelé *karaha*, *kara-hūla*, *kalaha*, « chameau / éléphant », cf. TURNER, *A Comparative Dict. of Indo-Aryan Languages*, s.v. 2797.

Réduite à son thème principal, l'anthologie signée du Muni Rāma-simha est une exhortation à réaliser pleinement la spiritualité du *jīva* (l'âme, provisoirement incorporée), à contempler ce Soi, qui est Réalité suprême — un but que le fidèle atteint uniquement « grâce » à l'enseignement du guru.

Au début de son apprentissage, le disciple aura parfaitement médité, assimilé, deux des principaux thèmes communément proposés à la réflexion des jaina: (1) l'autonomie et l'unicité essentielle du *jīva*, monade spirituelle, âme, « vive » (*ekatva*); (2) l'altérité de tout le reste, qui, malgré des apparences spécieuses, est extrinsèque au *jīva*, est « autre » (*anyatva*)<sup>8</sup>.

Le *muni* est constamment invité à reconnaître la misère du *jīva* dans le monde, la nature de cette âme, qui, engagée dans l'existence, est mêlée de *karman*. Quand il parvient à la dégager des liens qui la garrottent, le fidèle l'identifie avec son véritable Soi (*appā, ātman*), qui n'est autre que le Soi suprême (*paramappaya, paramātman*, parfois, simplement, *para*), selon une phraséologie qu'emploient également d'autres textes jaina, ainsi le *Paramappapayāsu* de Joindu, auquel, d'ailleurs, le Dp emprunte environ un cinquième de ses *dohā*<sup>9</sup>.

Le Dp souligne à plusieurs reprises, sous des formes diverses, plus ou moins développées, plus ou moins imagées, cette opposition fondamentale entre le Soi et l'autre (*ātman* et *para*), entre la vraie « vie » et son absence (*jīva*, et *a-jīva*, ou, plutôt, ici, *jīva* et corps, *deha*, ainsi que biens matériels, entourage..., 26-37 et passim, cf. PPr 1, 80 ss.).

L'une des expressions les plus condensées de cette conviction est contenue dans les deux *pāda*:

*jahiṃ jahiṃ joyau tahiṃ tahiṃ ṇau ko vi u*  
*haum ṇa vi kāsū vi majjhu vi ko vi u,*

« où que je regarde, il n'y a là personne (scil. que l'*ātman*): je n'appartiens à personne, et personne me m'appartient » (140 c-d, presque identique à *Yogasāra*, œuvre de Joindu, 40 d). Avec diverses variantes de détail, la formule se rencontre à travers toute la littérature jaina, *śvetāmbara* aussi bien que *digambara*. L'*Āyāraṅga*, l'un des plus vieux

8. Deux des *anuprekṣā*, ou *bhāvanā*. Sur quoi Lehre § 175; A. N. Upadhye, dans l'introduction à son éd. Svāmi-Kumāra's *Kārttikeyānuprekṣā (Kattigeyānuppekkhā)*..., p. 11 ss. Autres références, CAILLAT, *Candāvejhhaya*, p. 148.

9. Cf. H. JAIN, Pd, Intr. pp. 19-20.

Sur le *paramātman* tel qu'il est défini par Joindu et le *brahman* upanishadique, A. N. UPADHYE, PPr, Intr. p. 37, cf. infra n. 44.

Rapprochements entre divers énoncés jaina (de Kundakunda, Joindu,...) et la *Bhagavad Gītā*, V. RAGHAVAN, *The Bhagavad Gītā & Jain Literature*, in « Bhāratiya Vidyā », X, 1949 (K. M. Munshi Diamond Jubilee Vol., 2), [pp. 80-87], p. 83 ss. (ce savant, lui aussi, notant la parenté des mystiques, quelle que soit leur appartenance sectaire).



textes canoniques des *śvetāmbara* l'allègue déjà, sous forme de citation: « *ego aham aṃsi; na me atthi koi na yāham avi kassai* » (Āyār, ed. Schubring, 1,37,7). Elle reparait dans un śloka qu'insère le *Candāvejḥaya*, texte plus ou moins canonique, en māhārāṣṭrī jaina et mètre généralement āryā<sup>10</sup>. En outre, elle est très semblable aux enseignements du Mhbh 12,309,84-85, et du śloka qui les suit<sup>11</sup>:

*aham eko na me kaś cin nāham anyasya kasya cit;  
na taṃ paśyāmi yasyāhaṃ, taṃ na paśyāmi yo mama,*

« je suis seul, je n'ai personne et il n'y a personne à qui je sois; je ne vois personne à qui je sois et ne vois personne qui m'appartienne ».

La nature « immaculée » de l'*ātman* est inlassablement définie dans le Dp: le Soi est pure connaissance, ou omniscience et vision (*passim*); il est « fait de connaissance », *nāna-mau* (37 a = 199 c; 40, etc.). L'épithète *jñāna-maya* évoque naturellement celle que les *Upaniṣad* anciennes appliquent à cet *ātman*, qui « n'est tout que connaissance », *ayam ātmā... kṛtsnaḥ prajñāna-ghana eva*<sup>12</sup>. Selon Dp (35, entre autres), l'*ātman* échappe à la vieillesse et à la mort; Rāmasiṃha fait donc sien, en quelque sorte, le « thème védique de la non-vieillesse promise comme récompense suprême, analogue à la non-mort », thème que Louis Renou relève dans la *Kauṣītaki Up.* et rapproche de la locution fréquente *ajaro 'maraḥ*<sup>13</sup>.

10. *ekko 'haṃ, n'atthi me koī, n'atthi vā kassai ahaṃ*, 161 [śloka].

cf. C, notes ad loc., ubi alia; à quoi pourraient être ajoutées d'autres références, ainsi *Dasaveyāliya* 2,4\*:

*na sā mahaṃ no vi ahaṃ pi tiṣe.*

Voir aussi Lehre § 175; Pd, note ad Dp 68 (p. 112).

11. Ce dernier, expurgé dans l'éd. critique.

Comparer la formule (canonique) bouddhique: « *n'etaṃ mama, n'eso 'ham asmi, na m'eso attā*, *Vinaya* 1,14,19, cité ABBA p. 12 et n. 3 ubi alia (« ceci n'est pas mien, je ne suis pas ceci, ceci n'est pas mon *ātman* », ABBA).

On pourrait aussi rapprocher Kabir (cité ici et infra suivant CH. VAUDEVILLE, *Au cabaret de l'amour*, Paris [1959], Connaissance de l'Orient, coll. UNESCO), p. 92:

Tu as considéré ce corps comme tien,

Et tu t'es égaré dans l'attachement aux biens sensibles,

O insensé!

(cf. p. 97 ss.).

12. BĀU 4,5,13; cf. 2,4,12, et trad. Senart, Paris, 1934, p. 33 n. 3, sur cette épithète.

13. *Kauṣītaki Up.*, 1,3; cf. trad. L. Renou, Paris, 1948, et note 29 p. 22. Comparer BĀU 4,4,25: *mahān a-ja ātmā, a-jaro 'maro 'mṛto 'bhayo brahma. A-bhayaṃ vai brahma, a-bhayaṃ hi vai brahma bhavati, ya evaṃ veda*; 4,5,14: *a-vināśi vā are 'yam ātmā, an-ucchitti-dharmā*.

Profession de foi comparable dans le bouddhisme canonique (références dans ABBA p. 11 et n. 1); cf., entre autres, *Therīgāthā* 512:

*idam ajaraṃ idam amaraṃ idam ajarāmara-padaṃ asokaṃ ca  
asapattam asaṃbādhaṃ akhalitam abhayaṃ nīrupatāpaṃ*

(rééd. Alsdorf, 1966, et voir K. R. NORMAN, *Elders' Verses* II, 1971, Notes, p. 177).

Y a-t-il réminiscence latente? Toujours est-il que c'est en un tel contexte que le Dp recourt à l'emploi, unique, dans l'anthologie, du terme « *brahman* »:

*jo ajarāmaru baṃbhu paru so appāṇa muṇehi,*

« considère comme le Soi le brahman suprême, sans vieillesse ni mort » (33 c-d, cp. 197 d)<sup>14</sup>.

L'*ātman* a encore pour caractère d'échapper aux bonnes comme aux mauvaises maturations du *karman*, et de se situer dans la pureté absolue. C'est, assurément, un trait jaina que cette inquiétude devant les conséquences éventuellement asservissantes du mérite; Dp les résume en citant une *āryā prākrite*:

« Du mérite naît la haute fortune; de la fortune, l'orgueil; de l'orgueil, le vertige mental,

et du vertige mental, l'enfer: qu'il ne nous naisse donc pas de mérite! »<sup>15</sup>.

Mais les jaina ne sont pas seuls à éprouver ces craintes. Les bouddhistes, aussi, enseignent qu'il faut transcender le bien et le mal: le *Dhammapada* loue « celui-là qui a rejeté mérite et péché »<sup>16</sup>. Quant à la *Kauṣītaki Up.*, elle propose, comme l'écrit L. Renou, « un dépassement de la théorie du *karman* », quand elle évoque la destinée de celui qui, ayant quitté ce monde en possédant le vrai savoir, « connaissant le *brahman* », « se dirige vers le *brahman* »: « bonnes et mauvaises actions se secouent de lui... Comme (un homme) qui court en voiture regarde de part et d'autre les deux roues de la voiture, ainsi de part et d'autre, il regarde le jour et la nuit, l'acte bon et l'acte mauvais et toutes les oppositions. Ainsi, libéré du bon acte, libéré de l'acte mauvais, le connaisseur du *brahman* s'avance vers le *brahman* »<sup>17</sup>. Avec non moins de clarté, le Dp assure que « des maturations favorables

14. L'assurance que le Soi ne vieillit ni ne meurt est souvent répétée au cours du Dp, cf., entre autres,

*jarai ṇa marai, ṇa saṃbhavai...*, 54 a,

« il ne vieillit ne meurt pas, ne naît pas », avec un curieux effet dans l'emploi de la négation — effet utilisé à plusieurs reprises dans Dp. — et, sans aucun doute, significatif.

15. *puṇṇeṇa hoi vihao, vihaveṇa mao, maeṇa mai-moho, māi-moheṇa ya ṇarayaṇ; taṇ puṇṇaṃ amha mā hou!*, 138.

Cf. PPr, les principales références étant rassemblées par A. N. Upadhye, PPr Introd., p. 46.

16. *yo dha puññam ca pāpaṃ ca bāhetvā...*, 267 (*Gāndhāri Dhṃ* 68 [yo du...], ubi alia); cf. 39, 412. — Sur pa. *dha*, K. R. NORMAN, loc. cit. I, 1969, pp. 169-170.

17. Trad. L. Renou: *sukṛta-duṣkṛte dhūnute... tad yathā rathena dhāvayan... evaṇ sukṛta-duṣkṛte sarvāṇi ca dvādvāni sa eṣa visukṛto viduṣkṛto brahma vidvān brahmaivābhīprāiti*, 1,4. Voir p. 24 n. 15, ubi alia.

Cf. ABBA, Appendice 1: « Par delà le bien et le mal », p. 143 ss.; et les textes rassemblés p. 16 n. 3.

résulte le *dharma*, des mauvaises naît l'*adharma*; (mais) l'âme qui s'est gardée à la fois des unes et des autres [c. à d. qui s'est tenue aux maturations pures, *suddha-pariṇāma*] réussit à éviter la (re)naissance »:

*suha-pariṇāmahiṇ dhammu, vaḍha, a-suhaiṇ hoi a-hammu;*  
*dohiṇ mi ehiṇ vivajjiyau pāvai jiu ṇa jammu* (72; a-c, cf. PPr 2,  
 71 a-c).

C'est la méconnaissance de ces vérités qui conduit le *jīva* à confondre plaisirs sensibles et bonheur de la délivrance, à faire du malheur bonheur, et inversement (Dp 2-12, etc.). Pareil ensemble de convictions se retrouve, plus ou moins résumé, quelles que soient les différences de vocabulaire, dans certaines observations de la *Yogattattva Up.*<sup>18</sup>.

Aussi bien, le Dp, qui adresse volontiers son enseignement au *joiya* (*yogin*), emprunte éventuellement des termes au vocabulaire du *yoga*.

Un rapprochement pseudo-étymologique aidant, l'anthologie invite le *yogin* à la contemplation au sein de l'Immaculé, *ṇimmali joiya joi* (96), à la méditation « solvante » (169)<sup>19</sup>, et elle remarque:

« Ainsi que le sel se dissout dans l'eau, ainsi si les pensées viennent à se dissoudre:

l'âme s'identifie (au Soi): comment donc pourraient-elles (avec lui) opérer une concentration? »

*jīma loṇu vilijjai pāṇiē tima jai cittu vilijja;*  
*sama-rasi-hūvai jīvaḍā kāiṇ samāhi karijja?* (176).

Bien qu'elle n'aboutisse pas à la même conclusion, la stance, en son premier *pāda*, utilise la célèbre comparaison upanishadique « comme un morceau de sel jeté dans l'eau s'y dissout... », *sa yathā saindhava-khilya udake prāsta udakam evānuvilīyeta...* (BĀU 2,4,12). Quant aux deux derniers *pāda* de Dp 176, ils rappellent les réflexions de BĀU 4,5,15: « dans le cas où il y a comme une dualité, l'un voit l'autre... l'un connaît l'autre; mais dans le cas où tout, pour lui, est devenu exclusivement Soi, qui verrait-il et par quoi? par quoi connaîtrait-il celui par lequel il connaît tout?... Par quoi connaître le connaisseur? »<sup>20</sup>.

La pureté (*ṇimmala*) à la contemplation de quoi est convié le *yogin* est la nature propre du Soi fait de connaissance (37). La connaître, c'est

18. 4.6. Cf. la traduction explicative proposée par J. Varenne, *Upanishads du Yoga*, Paris [1971], Connaissance de l'Orient, coll. UNESCO, p. 49.

19. Cf. JEAN FILLIOZAT, dans *Inde classique* 2, Paris, 1953 (EFEO), § 1459 b. Noter aussi, 169 c, *sama-rasi-*, cf. M. SHAHIDULLAH, *Les chants mystiques de Kāṇha et de Saraha...*, Paris, 1928, p. 94, ad *Dohākoṣa* de Kāṇha 19.

20. Traductions selon ou d'après Senart; cf. ABBA p. 52: *yatra hi dvaitam iva bhavati, tad itara itaraṇ paśyati... tad itara itaraṇ vijānāti; yatra tv asya sarvam ātmaivābhūṭ, tat kena kaṇ paśyēt... tat kena kaṇ vijānīyāt? yenēdaṇ sarvaṇ vijānāti, taṇ kena vijānīyāt ... vijānātāram are kena vijānīyāt?* Cp. *Kaṇha Up.* 6,12 et DEUSSEN, *Sechzig Upanishad's des Veda*, Leipzig, 1921<sup>3</sup>, p. 286 n. 6.

connaître la Réalité suprême — le dieu intérieur (41,40) — le dieu Jina, le dieu Śiva — distinct du corps matériel, qui n'est qu'un abri, cabane, ou temple... Au reste, « dans le triple monde se voit le dieu Jina, (et) ce triple monde dans le noble Jina... »:

*tihuyaṇi dāsai deu Jiṇu, Jiṇavari tihuvaṇu eu  
Jiṇavari dāsai sayalu jagu... (39).*

Ne peut-on entendre, dans ce distique, comme une transposition de *Bhagavad-Gītā* 6, (29-30), « Celui qui me voit partout et qui voit tout en moi... »<sup>21</sup>, et des strophes 6-7 de l'Īśā Up:

« Mais celui qui considère toutes les essences comme étant simplement dans le Soi, et le Soi dans toutes les essences...

Celui chez qui le Soi est devenu toutes les essences, — pour qui le reconnaît, quel vertige alors, quelle souffrance y a-t-il, pour qui considère l'unicité? »<sup>22</sup>.

Comment le *jīva* parviendra-t-il au but, *mokkha*, *ṇivvāṇa*, ou *siva-paya*, encore appelé *Siva-puri* ou Grande cité de Perfection, *Siddhi-mahāpuri* (97; 48; etc.)? C'est, naturellement, en renonçant à la périlleuse voie de la triple activité mondaine, de l'esprit, de la parole et du corps<sup>23</sup>; en répudiant les jouissances des domaines sensibles (3 ss., et passim). De telles recommandations sont évidemment monnaie courante dans les littératures indiennes à résonance religieuse.

Le Dp dénonce, d'autre part, les illusions que pourraient engendrer les simples signes extérieurs de la religion. Il met en garde contre les

21. *yo māṃ paśyati sarvatra sarvaṃ ca mayi paśyati...*, BhG 6,30.

22. Trad. Louis Renou, Paris, 1943.

*yās tū sārvaṇi bhūtāny ātmān evānupaśyati  
sarva-bhūtēṣu cātmānaṃ... (6)*

*yāsmint sārvaṇi bhūtāny ātmaivābhūd vijānataḥ  
tātra kó mōhaḥ kaḥ śoka ekatvām anupaśyataḥ? (7)*

(Sur ce texte, P. THIEME, in JAOS 85 (1965) [89-99] pp. 93-94). Cp. *Svetāśvatara Up.* 4, 15\*; 16\*; 17\*; 6,11\*...

Comparer *Caraka* 4,5,7: *sarvaṃ lokam ātmany ātmānaṃ ca sarva-loke samam anupaśyataḥ satyā buddhiḥ samutpadyate.*

Voir, en outre, les références rasemblées ABBA p. 36 et n. 6.

Enfin comparer, p. ex., KABIR, *Cabaret*, 200:

Je suis en tout, tout est en moi...

23. *joiyā, visamī joya-gai* (189), « ô yogin, périlleuse est la voie des activités ».

Cf. *cintai jaṃpai kuṇai ṇa vi jo muṇi bandhaṇa-heu*

*kevala-ṇāṇa-phuranta-taṇu so paramappau deu,*

« Sa personne resplendit de l'Omniscience, il est le Soi suprême, il est dieu, celui qui ne pense, ne parle ni n'agit, parce qu'il a considéré que (ce sont là) causes de servitude » (60).

vaines apparences, ascèses, habit, arrachage des cheveux<sup>24</sup>; contre la pure et simple exécution des prescriptions rituelles, ablutions, *pūjā*, pèlerinages aux gués réputés sacrés<sup>25</sup>, contre les procédés techniques de la pratique du *yoga*...<sup>26</sup> tous sarcasmes que Kabir aussi proférera<sup>27</sup>. Dp (135) lance une apostrophe véhémement aux faux ascètes: « Tête rase des têtes rasées des têtes rasées: ta tête a été rasée, tes pensées ne l'ont pas été:

24. *jo muṇi chaṇḍivi visaya-suha puṇu ahilāsu karei,*  
*luñcaṇu sosaṇu so sahai puṇu saṁsāru bhamei,*

« Le muni qui a laissé le bonheur des sens, puis, néanmoins y aspire, il supporte (certes) arrachage des cheveux, ardeur des austérités, il erre néanmoins dans le cours des transmigrations (16):

*abbhintara citti. maillyāi bāhiri kāṁṇ taveṇa?*  
*citti nirañjaṇu ko vi dhari muccahi jema maleṇa,*

« Au dedans, dans les pensées (règnent), les souillures: au-dehors, à quoi bon des austérités?

En tes pensées, retiens l'objet Immaculé; de la sorte, tu te délivreras de la souillure » (61).

25. *titthaiṇ tittha bhamehi, vaḍha, dhoyau cammu jaleṇa;*  
*ehu maṇu kima dhoesi tuhū, mailau pāva-maleṇa?*

« Tu erres de gué sacré en gué sacré, pauvre enfant! Tu t'est lavé la peau avec de l'eau!

(Mais) ton esprit, là, comment le laves-tu, lui qui est souillé de la souillure du péché? » (163, cf. 162, etc...).

Cp. DhP 141. — Voir aussi *Uttarajjhāyā* (éd. Jarl Charpentier) 25,31.

26. *jeṇa nirañjaṇi maṇu dhariu visaya-kasāyahīṇ jantu*  
*mokkhaha kāraṇu ettaḍau, avaraiṇ tantu ṇa mantu,*

« Ce qui a retenu fixé sur l'Immaculé l'esprit qui (spontanément) se dirige vers les (plaisirs) sensibles et les passions,

c'est là très exactement, la cause de la délivrance — non pas tout le reste, versets (et) formules (62, cf. PPr 1, 123\* [3]); et, surtout:

*mantu ṇa tantu ṇa dheu ṇa dhāraṇu,*  
*ṇa vi ucchāsaha kijjai kāraṇu;*  
*emai parama-sukkhū muṇi suvvai*

.....

« (Point) de verset, ni de formule, ni de (procédés de) méditation ni (de) fixation de l'esprit;

il n'est pas fait, non plus, usage (du contrôle) des souffles.

C'est ainsi que le muni dort le (sommeil) du bonheur suprême » (206).

[Sur ce sommeil, ABBA pp. 26-27].

27. KABIR, *Cabaret*, p. 64:

A quoi bon tes lavages et tes baignades,  
Si tu n'as pas reconnu Rām présent en ton âme?

A quoi bon récurer le corps à l'extérieur,  
si l'intérieur est plein d'immondice?

.....

Pourquoi revêtir ce vêtement safran comme une défroque de comédien?

.....

Cf. p. 52:

Pourquoi se baigner à Jagannāth,  
pourquoi se prosterner à la mosquée?...

qui a réussi à raser ses pensées, il a réussi à trancher le cours des transmigrations »,

*muṇḍiya-muṇḍiya-muṇḍiyā, siru muṇḍiu cittu ṇa muṇḍiyā;  
cittaha muṇḍaṇu jīṃ kiyau saṃsāraha khaṇaṇu tiṃ kiyau.*

Il invective de même les prétendus sages:

« Pandit d'entre les pandits des pandits, tu as laissé le grain pour pilonner la balle!

Tu t'es satisfait du sens (littéral) et du texte, (mais) tu ne connais pas le Sens suprême: tu es un pauvre sot! »,

*paṇḍiya-paṇḍiya-paṇḍiyā, kaṇu chaṇḍevīṇu tusa kaṇḍiyā:  
atthe ganthe tuṭṭho si, paramatthu ṇa jāṇahi, mūḍho si (85)<sup>28</sup>.*

L'étude, l'érudition, engendrent l'orgueil, bien plus qu'elles ne conduisent à la délivrance<sup>29</sup>. Le Dp précise que l'expérience spirituelle ne peut pas s'écrire, qu'elle ne s'apprend pas par des échanges de question et de réponse:

*jaṃ lihiu ṇa pucchiu kaha va jāi,  
kahiya kāsū vi ṇau citti ṭhāi... (166 a-b).*

Elle est incommunicable, sinon par la grâce du Maître spirituel (166 c); et elle n'existera qu'éprouvée, vécue:

*jo aṇuhavai so ji pariyaṇai (165 c).*

28. Cp. 84, 86, etc., etc.; cf. DhP 258-259.

29. *akkharaḍehiṃ jī gavviyā kāraṇu te ṇa muṇanti...  
vaṃsa-vihaṭṭhā ḍoma jīma para haṭṭhaḍa dhuṇanti,*

« Fiers de leurs (connaissances) scripturaires, d'elles seules, ils ne considèrent pas la cause (de la délivrance):

comme de malheureux équilibristes, experts au maniement du bambou, ne font rien de plus que gesticuler » (86).

Ou:

*chaha-daṃsaṇa-gaṇṭhiṃ bahula avarupparū gajjanti:  
jaṃ kāraṇu taṃ ikku para vivarerā jaṇanti,*

« Ils sont beaucoup à tonitruer entre eux à propos du texte des six systèmes de philosophie;

la cause elle, est unique, suprême: ils croient le contraire! » (125).

Comparer déjà, *Ch. Up.* 7,1,3 ss.; 7,23 ss.

Et KABIR, *Cabaret*, p. 51:

dans les arguties ils ont gaspillé leur vie...

Ou, p. 69:

O Cadi, quel est donc ce Livre que tu vas commentant?

Jour et nuit, tu clabaudes et tu argumentes,

et tu ne comprends pas que tous les systèmes se valent!

Et, p. 57:

En lisant et en commentant le Vêda, les Pandit se sont égarés,

Et ils n'ont pas compris le mystère de leur propre moi!

Etc.

Déjà la *Kaṭha Up.* avertissait: « Cet *ātman* ne peut être atteint par l'exégèse, ni par l'intellect, ni par beaucoup d'étude... »<sup>30</sup>, et elle ajoutait:

« Ce que beaucoup ne réalisent pas même à l'entendre...  
Merveille qui le connaît, instruit par un habile! »<sup>31</sup>.

Enfin, le Dp note que l'expérience mystique du *muni* consiste à dormir le sommeil de la suprême béatitude:

*emai parama-sukkhū muṇi suvvaī* (206 c, cf. Dp 144; 46).

On pense ici à l'état de « sommeil profond », décrit ou évoqué dans les *Upaniṣad*, ainsi dans la *Kauṣītaki*: « Quand un homme qui dort ne voit pas de rêves, c'est qu'il devient un dans ce souffle. Alors la voix rentre en lui avec tous les noms... l'esprit rentre avec toutes les pensées »<sup>32</sup>. Comme le dit L. Renou, c'est l'état « le plus proche de l'absorption en *brahman* », — analysé dès les BĀU (2,1,17-19), *Chāndogya Up* (6,8,1), *Praśna Up* (4,5)<sup>33</sup>. Avant de parvenir à cette quiétude sereine, il faudra avoir livré un long combat spirituel<sup>34</sup>, qui exige discipline, fermeté, courage, et un guide infaillible; car « comment l'aveugle montrerait-il le chemin à un autre aveugle? », demande Dp (128 c-d)<sup>35</sup>, proche, cette fois encore, de *Kaṭha Up.* 2,5, où sont évoqués « ceux qui, circulant au milieu de l'ignorance, se croyant des savants, ... tournent en rond... semblables à des aveugles conduits par un aveugle »<sup>36</sup>.

Le yogin devra savoir brider ses sens sans merci (43-44), s'être dompté l'esprit (*manas*), l'avoir vigoureusement maté:

*maṇu moḍivi sahasa tti* (95, cf. PPr 2,157);

30. 2, 23, trad. L. Renou.

*nāyam ātmā pravacanena labhyo na medhayā na bahunā śrutena = Muṇḍaka Up.* 3,2,3.

Cf. ABBA pp. 20-21, et les notes à ces pages; p. 56.

31. 2,7, trad. L. Renou:

*śravaṇāyāpi bahubhir yo na labhyaḥ...  
... āścaryo jñātā kuśalānuśiṣṭaḥ;*

cf. 2,9.

32. 3,3 trad. L. Renou: voir ses notes ad loc.

*yatraītat puruṣaḥ suptaḥ svapnaṃ na kañcana paśyaty athāsmiṃ  
prāṇa evāīkadhā bhavati; tadāītaṃ vāk sarvair nāmabhiḥ saḥāpy  
eti... manaḥ sarvair dhyātaiḥ saḥāpy eti...*

Cf. ABBA pp. 13.

33. Cp. ARION ROSU, loc. cit. p. 198, sur l'activité cognitive de l'homme endormi.

34. Sur les aspects « combattants » de divers actes religieux, en Inde, au Tibet..., IJ 4, 1960, p. 252; IJ 8, 1964, p. 149. Cp. 132.

35. *so andhau avarahā andhayahā kima darisāvai panthu?*

36. Trad. Louis Renou.

*avidyāyām antare vartamānāḥ... paṇḍitā manyamānāḥ  
... pariyaṅti... andhenaīva nīyamānā yathā 'ndhāḥ.*

il l'aura contenu, dressé, comme l'éléphant qu'attireraient les Vindhya sauvages, ses montagnes natales<sup>37</sup>. Éléphant ou chameau, l'animal, en définitive, se dirigera seul, sans faux pas (190), vers le *nirvāṇa*, si on l'a fait paître dans le « champ des vertus du Jina » (112), de telle sorte qu'il y vive comme en un parterre de lotus (42); s'il a grandi dans l'étable du contrôle de soi, avec les austérités pour attache, ... l'équanimité et la maîtrise de soi pour selle, il va au *nirvāṇa* (113)<sup>38</sup>. Ces comparaisons pourraient être évidemment rapprochées de celles qui, dans les *Upaniṣad*, évoquent la pratique du *yoga*<sup>39</sup>.

Deux attitudes caractéristiques de cette psychomachie sont définies dans Dp. La stance 111 invite à prendre pour cible l'animal sauvage (chameau ou éléphant), à le vaincre, le monter, comme font tous les grands *muni*<sup>40</sup>. Le *dohā* 121 recourt à la métaphore si fréquente — et noble — de l'archer: « Celui qui a disposé (sa flèche en prenant) pour (cible) l'immatérielle (Perfection), il est un Archer, indubitablement:

qui a disposé (sa pensée) en union avec la Réalité bénéfique, il demeure sans inquiétude »<sup>41</sup>.

C'est le lieu de rappeler le titre d'un opuscule déjà cité du canon *śvetāmbara* tardif (ou apocryphe), le *Candāvejjhaya*, « La prunelle-cible », ainsi intitulé du fait des strophes qui montrent combien il est difficile au religieux de viser et d'atteindre le but spirituel (128-130). La métaphore, comme on sait, est très répandue, que ce soit dans la littérature jaina, ou dans la littérature brahmanique<sup>42</sup>. La *Muṇḍaka Up.* la développe en deux stances:

Prends pour arc la grande arme upanishadique,

Poses(-y) une flèche aiguisée par la méditation.

Bande (l'arc) avec un esprit tourné vers l'essence des choses.

Sache que la cible, c'est l'Impérissable<sup>43</sup>.

37. Cf. *ammie, ihu maṇu hatthiyā Viñjhaha jantau vāri* (155 a-b).

38. ... *ṇa, joiya karahulau vivarerau pau dei* (190);  
*karahā, cari Jīṇa-guṇa-thalihim...* (112);  
*tava dāvaṇu, vaya bhiyamaḍā, sama-dama kiyau palāṇu;*  
*saṃjama-gharaḥaṇ umāhiyau, gau karahā nīvvāṇu* (113).

39. Cf. *Kaṭha Up.* 3.4; 5-6; 9; *Svetāśvatara Up.* 2.9, etc.

40. *ajju jīṇijai karahulau lai paṇṇ devīṇu lakku*  
*jīthhu caḍevīṇu parama-muṇi savva gayāgaya-mokkhu,*  
« Aujourd'hui, tu vas (te le) donner pour cible, tu vaincras totalement le chameau (— esprit)

que monte (et dompte) tout sublime *muni* (pour être) délivré des va-et-vient (de la transmigration) ».

41. *asarīrahaṇ saṃdhāṇu kiu so dhāṇukku nīruttu*  
*siva-tattiṇ jīṇ saṃdhīyau so acchai nīccintu.*

42. Cf. C, p. 137, ubi alia.

43. *Muṇḍ. Up.*, 2,2,3 (texte adopté par J. Maury, Paris, 1943):

*dhanur grhitvāṇupaṇiṣadaṇ mahāstraṇ*  
*saraṇ hy upāsā-nīṣitaṇ saṃdhayīta* [?]  
*āyamyā tad bhāva-gatena cetasā*  
*lakṣyaṇ tad evākṣaraṇ somya vidḍhi;*

cf. aussi 4; *Mārķ. Pur.* 42, 7 c-d et 8 a-b.



.....

Les strophes de la *Muṇḍaka* sont adaptées dans le *Mārkaṇḍeya Purāna*; tandis que, sous une forme plus simple, l'image figure dans le *Mhbh* 12,289,37.

En regard du *Dp*, je n'ai examiné ici qu'un nombre réduit de textes, qui relèvent tous d'une même famille de pensée, et qui, pour la plupart, datent d'une époque ancienne, antérieure à l'ère chrétienne<sup>44</sup>. Les exemples seraient assurément plus abondants si l'enquête portait sur un plus grand nombre d'écrivains<sup>45</sup>.

Je me suis bornée, d'autre part, à présenter les données d'une analyse qui mériterait, me semble-t-il, d'être reprise. En effet, il conviendrait de s'interroger sur la nature des parallélismes qui viennent d'être esquissés. Les rapprochements sont parfois fugitifs; parfois, au contraire, ils sont probablement dus à une certaine communauté d'éducation de tous les milieux indiens<sup>46</sup>; ou bien ils s'expliquent par la similitude des points de vue, des fins poursuivies, des polémiques engagées par les mystiques — et ils ne manqueraient pas de contre-parties hors de l'Inde<sup>47</sup>. D'autres encore tiennent, sans doute, à la persistance, en indo-aryen, de locutions plus ou moins proverbiales, ou d'images, de métaphores (souvent empruntées à la vie courante) qui ont été constamment reprises, élaborées, et qui se sont ainsi perpétuées depuis les temps védiques.

---

44. Cf. les remarques de A. N. UPADHYE, *Yōgīndu's Super-spirit Compared with Upaniṣadic Brahman*, PPr, Intr., p. 37: « Jōīndu's reflections on Ātman and Paramātman... deserve to be compared with Upaniṣadic utterances whose spirit is sufficiently imbued by our author, even though his details are set in the metaphysical framework of a heterodox system like Jainism ».

En outre, V. RAGHAVAN, loc. cit., supra n. 9; aussi *Jain works and Indian culture*, in: « The Adyar Library Bull. » 38, 1974 (Mahāvīra Jayanti Vol.), p. 209 et notes; N. M. KANSARA, *The yoga in the Bhagavadgītā and in Yaśovijaya's Adhyātmasāra*, ibid. 115-144, et p. 118 n. 2, référant à V. Raghavan, *Bhāratīya Vidyā X*, (supra), tous deux citant P. K. GODE, *The Bhagavadgītā in the pre-Saṃkārācārya Jain Sources*, in: *ABORI XX.2* 1940, pp. 188-194 = *Studies in Indian Literary History I* (Bombay, 1953, Singhi Jain Series 37), pp. 14-21.

De surcroît, KAMAL CHAND SOGANI, *Comparative study of the expressions of the ethical ideal according to the Upaniṣads, the Gītā and Jainism*, in: « Vishveshvaranand Indological Journal » 2,1 (1964) = *Vishv. Indological Papers* 102; id., *The negative and positive sides of conduct according to the Upaniṣads, the Gītā and Jainism*, ibid. 3,1 (1965) = *Vishv. Indol. Papers* 139.

45. Cp., par exemple, la « note » de Bruhn/Tripathi, ad BANSIDHAR BHATT, *Vyavahāra-naya and niścaya-naya in Kundakunda's works*, in *ZDMG* 1974, Suppl. II, XIII *Deutscher Orientalistentag* 1972 (279-290), rapprochant cette distinction de celles que proposent les doctrines de Śaṅkara ou des Mādhyamika (p. 290).

46. Cf. V. RAGHAVAN, loc. cit. (supra n. 9), p. 81, référant à P. K. Gode (cf. supra, n. 44); JOHN BROUGH, *The Gāndhārī Dharmapada*, passim, p. XXIV (ad 164), p. 229 (« echoes of the same prototype »).

47. Cf. les comparaisons proposées par K. Bhattacharya, *ABBA*, passim.

Je n'étudierai pas cette question. Mais, quelle que soit la nature des relations qui puissent être établies entre le Dp et les textes brahmaniques, elles permettent de constater, malgré les oppositions doctrinales, malgré les différences d'époque et de communauté religieuse, les affinités profondes et durables qui existent entre les diverses familles spirituelles de l'Inde.