

Zeitschrift: Revue de Théologie et de Philosophie
Herausgeber: Revue de Théologie et de Philosophie
Band: 9 (1959)
Heft: 3

Artikel: Çankara, héritier de l'hindouisme
Autor: Lacombe, Olivier
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-380716>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 12.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÇANKARA, HÉRAUT DE L'HINDOUISME¹

Nous allons donc nous entretenir de Çankara, de « Maître Çankara », considéré depuis toujours comme le docteur le plus représentatif de la haute orthodoxie brahmanique. Si nous prenons la vie du Bouddha pour moment de repère chronologique, treize ou quatorze siècles séparent Çankara, le grand orthodoxe, et le Bouddha, le plus grand des hétérodoxes indiens. Celui-ci vécut de 560 à 480 avant l'ère chrétienne. Çankara est né, lui, vers 788 de notre ère. Il serait mort en 826, après une courte existence de trente-huit ans (certains disent de trente-deux ans seulement).

Son pays natal est l'extrême sud de l'Inde, la région du Kerala, réputé pour la tradition de rigueur de ses brahmanes. Çankara est l'un d'entre eux ; mais, son père étant mort avant même qu'il vît le jour, sa mère dut assumer la responsabilité de sa première éducation, de ses premières orientations.

A cette mère il a gardé une profonde affection, au point de faire passer, en sa faveur, la tendresse humaine et la sollicitude filiale avant certaines règles canoniques dont il reconnaissait par ailleurs la haute signification. Ce trait mérite d'être noté, car l'idéal de Çankara va nous apparaître comme marqué d'une grandeur qui sort de l'humain.

Lorsque sa mère mourut à son tour, il était lui-même déjà entré dans la condition de *Renonçant*, et se trouvait établi, en tant que religieux mendiant et itinérant, au-delà de tous les droits et devoirs naturels et sociaux. N'ayant pas de frère qui pût donner à la défunte l'assistance des rites funéraires qu'un fils doit normalement à ses descendants, il les célébra lui-même, en dépit de l'irrégularité canonique de ce geste, et s'en expliqua ouvertement.

Il eut pour maître *Govinda* qui jouissait, à l'époque, d'une grande célébrité. Il en reçut la consécration monastique et se forma auprès de lui à la discipline religieuse en même temps qu'aux disciplines intellectuelles dans lesquelles il allait bientôt exceller.

¹ Les études de M. Lacombe et du Swami Nityabodhânanda ont été présentées à Genève le 28 novembre 1958. Nous les publions avec l'appui généreux de la Fondation Marie Gretler, sous les auspices de laquelle ces conférences ont été prononcées (*Rédaction*).

Quelques années plus tard, voici Çankara à Benarès où il semble avoir composé ses principaux ouvrages. Son œuvre certainement authentique comporte des commentaires à neuf des *Upanishad* les plus notoires, un commentaire au *Chant du Bienheureux* (la *Bhagavad Gîtâ*), un commentaire aux *Aphorismes du Vedânta* (manuel d'étude des écoles issues des *Upanishad*), cinq courts traités philosophiques, huit hymnes sacrées, à la fois religieux et doctrinaux.

La dernière partie de la vie de Çankara est occupée par de longues pérégrinations à travers toute l'Inde, appelées « Circuit triomphal ». Son activité n'est plus seulement intellectuelle et spirituelle, elle est aussi sociale. Il lui fautachever de reconstruire sur des bases saines l'édifice de l'hindouisme qui avait été profondément ébranlé au cours des siècles et qui, rétabli vaille que vaille en équilibre par l'action concertée de plusieurs générations, attendait encore une mise au point définitive à laquelle le génie donnerait la jeunesse d'une originalité hardie et sage.

L'institution fameuse des « maîtres universels » appelés aussi (mais en un sens collectif) « Maîtres Çankara » du nom de leur fondateur, eut pour mission de perpétuer cette restauration de grand style et d'en préserver la pureté : Çankara les établit aux quatre points cardinaux de l'Inde. Trois de ces sièges de sagesse et d'orthodoxie brahmaniques subsistent aujourd'hui ; deux autres ont surgi au cours des siècles.

A coup sûr, l'Inde porte encore la marque souveraine de Çankara.

* * *

Tandis que le Bouddha, simple humain, découvre à un moment déterminé de l'histoire une vérité libératrice et la communique aux hommes, Çankara entend servir une Parole sacrée, sans auteur humain, sans commencement dans l'histoire, tirant d'elle-même son autorité inconditionnelle, totalement vraie, totalement libératrice. Cette Parole s'exprime surtout dans les *Upanishad* ou *Vedânta*, et Çankara ne veut être que l'exégète du *Vedânta*.

Sans doute son herméneutique devra-t-elle faire appel à l'expérience commune et à la raison. Sans doute le Vedântin aspire-t-il à une *expérience spirituelle* parfaite, capable de s'identifier à la Réalité absolue qu'annonce la Parole sacrée. Mais le chemin normal vers cette expérience passe par l'intelligence exacte et profonde du *Vedânta*. Telle est la raison pour laquelle l'essentiel de l'œuvre de Çankara se présente sous la forme de commentaires.

Il faut bien voir aussi que sa doctrine n'est pas une philosophie spéculative, mais une « perspective de salut ». Sans doute s'efforce-t-elle de totaliser le savoir en un organisme de notions et de pensées

agencées et unifiées, mais pour ouvrir une perspective suprême sur la délivrance.

* * *

Qu'on me permette maintenant, pour rendre plus vivante cette doctrine, de la présenter successivement sous deux aspects. Le Vedânta de Çankara comporte deux pentes : un versant abrupt, sans paliers, sans accommodements : c'est la philosophie de l'expérience du Soi, où il n'y a place pour rien d'autre que pour l'affirmation unique : le Soi de chacun est identique à l'Absolu, sans différence aucune. La pente douce, au contraire, est aménagée en paliers successifs et tient compte de la condition humaine, de la condition incarnée.

Le contraste et la convergence de ces deux versants forment l'originalité de la doctrine de Çankara.

Commençons par la pente abrupte.

Dans les Upanishad, spécialement dans les plus anciennes, textes augustes et d'une grande beauté, et pour lui — nous le savons — décisifs, Çankara lit d'abord que le Soi, l'*âtman*, ce foyer intérieur en l'intime, en l'intériorité ultime de chacun de nous est *identique* au *Brahman*, à l'âme universelle, à la réalité essentielle du tout, à l'Absolu. Identique doit se prendre ici au sens le plus fort : il n'y a aucune différence entre notre dimension intérieure la plus vraie et la réalité universelle la plus profonde et la plus authentique.

Çankara lit encore dans les Upanishad que le Soi n'est pas une créature, qu'il est incrémenté. Le monde émane du premier principe, il s'éloigne de lui tout en restant dans sa dépendance ; il s'oppose à lui comme un objet. Les sujets, les âmes ne sont pas *produits* : il n'y a pas de distance dans l'intériorité métaphysique. L'apparente distinction et opposition des sujets n'est qu'un reflet de la diversité des choses, des objets.

Çankara lit enfin dans les Upanishad que distinction et différence — surtout lorsqu'il s'agit des âmes — sont des données immédiates de la conscience ordinaire, mais qu'une conscience plus fine doit y percevoir comme un mal métaphysique. Etymologiquement, le mot sanscrit qui signifie différence implique l'idée de brisure.

L'impénétrabilité des consciences individuelles est une violence infligée à l'unité profonde de la réalité spirituelle.

Pour donner à ces grands thèmes solidaires une expression systématique et organique, qui ne se trouve pas telle quelle dans les Upanishad, Çankara appelle à son secours l'ensemble des moyens d'interprétation, d'analyse et de synthèse dont l'histoire de la pensée indienne lui fait don au moment où il naît au monde de la réflexion, au VIII-IX^e siècle de notre ère. Si opposé soit-il à la métaphysique bouddhiste, à son option radicale pour le discontinu et le pluralisme,

il n'hésite pas à se servir, le cas échéant, des puissants moyens d'élaboration qu'elle a préparés au cours des siècles. C'est au point qu'on l'accusera d'être un bouddhiste déguisé. L'accusation ne résiste pas à l'examen. Mais il reste vrai que Çankara a tiré parti de certaines suggestions bouddhistes.

La thèse célèbre de *l'illusion cosmique* procède justement d'un mariage entre l'antique doctrine védique, l'ancien mythe du pouvoir magique propre à certaines divinités majeures, et la théorie bouddhiste du Vide.

Le cosmos, le monde de l'acte, de la diversité, du devenir n'est qu'un prestige. Il n'est pas vraiment réel, pas plus que le mal métaphysique dont il est grevé. Cet *acosmisme* permet de purifier le monisme fondamental, enseigné par les Upanishad, de toute contamination et de toute imperfection. Il permet de dépasser le panthéisme auquel s'expose, dans lequel se complaît souvent le monisme hindou. Çankara le tient pour une approximation confuse qui n'a pas de place sur les sommets de la métaphysique, mais reste à mi-côte, quelque part entre le matérialisme de l'expérience vulgaire et la pure spiritualité. Il a de la pureté de l'Absolu et du Divin un sentiment trop fort pour s'arrêter à une vision de l'Etre qui, en l'affranchissant de tout pluralisme externe, laisse subsister en lui une composition interne de relatif et d'absolu, d'immutabilité et de changement.

La vraie métaphysique du Vedânta doit être moniste en ce sens qu'elle exclut de l'Unique toute multiplicité et toute variation internes, comme elle rejette toute altérité externe ; et si nous parlons en termes dynamiques, en termes de causalité, en ce sens que l'effet n'ait pas de réalité distincte de celle de la cause, et se résolve en une apparence d'effet.

La vraie métaphysique du Vedânta n'accède à la pleine conscience de ses exigences qu'avec le thème de l'illusion universelle.

Il ne suffit d'ailleurs pas de souligner le caractère pseudo-ontologique de la magie cosmique. Il faut la regarder aussi par sa face quasi épistémologique : ambiguë et trompeuse, elle n'est donc en somme qu'une erreur, et comme toute erreur elle doit céder à la vérité. Si le monde n'est qu'une erreur, si la servitude mondaine n'est qu'une erreur, que se lève, alors, le soleil de la vérité libératrice, que surgisse l'expérience authentique de l'Etre pur, du Soi absolu ! Et notre erreur cessera avec notre misère. L'ambiguïté du monde n'est donc pas sans remède, ni sa malice incurable : la délivrance est possible, au moment même où l'erreur cosmique est reconnue pour ce qu'elle est. La doctrine de l'illusion universelle comporte une dimension sotériologique.

Pour le regard lucide et averti du sage, la co-présence de l'Absolu et de la Magie cosmique est immédiatement lisible en la plus com-

mune expérience, en l'énoncé le plus banal. La perception ordinaire se décompose 1^o en une position ontologique absolue, qui convainc notre sens du réel et ne se laisse ni briser ni réduire ; 2^o en un réseau de formes et de mouvements surimposé à ce fond d'expérience pure : qualités sensibles, figures et structures spatiales, matériau dont est fait l'objet, constitution physico-chimique de ce matériau, tensions dynamiques, actives et passives, qui relient cette chose aux autres... L'analyse des déterminations stratifiées qui rendent compte de la diversité structurale du monde, peut être poussée aussi loin qu'on voudra ; elle importe beaucoup moins que la discrimination radicale par laquelle l'Etre pur et indifférencié s'affirme en son infinitude face au Zéro de l'illusion universelle.

Il en va de même pour le plus modeste jugement d'existence où le verbe signifie l'Etre inconditionné et sa présence, tandis que le reste de la phrase désigne un complexe de relations qualitatives et quantitatives, vides de réalité propre.

Ces quelques aperçus sur la face abrupte du monisme çankarien appellent maintenant un examen rapide de son versant aménagé en paliers.

* * *

Çankara vient de s'assurer la sortie vers l'Absolu ; il lui faut maintenant fonder un ordre des vérités pragmatiques et rendre possible l'organisation du relatif. Le bouddhisme a déjà mis en honneur la doctrine des vérités hiérarchisées. Mais il l'a adossée à une métaphysique du vide et du discontinu, tandis que Çankara, légataire des Upanishad, l'appuie à une philosophie du plein et du continu. L'Absolu prête à l'illusion quelque chose de sa plénitude et lui concède une validité provisoire. « Plénitude est cela, plénitude est ceci. De la plénitude, la plénitude procède. De la plénitude quand la plénitude a été recueillie, il ne reste que la plénitude », dit l'Upanishad.

Suivant une étymologie traditionnelle dans l'Inde, le Brahman peut se définir comme la grandeur intensive infinie, la densité absolue. Concurremment avec la voie négative qui mène à l'Infini par l'élimination impitoyable du fini et de l'imparfait, le brahmanique admet une voie d'approche vers la Plénitude intégrale par sommation de plénitudes partielles, un chemin d'accès à l'Essence infinie par le dépassement interne des essences finies.

En ce qui concerne le lien de causalité — dont nous ne saurions oublier que l'âme en est d'emblée exempte — il faut accepter, en deçà de la vérité ultime qui tient l'effet pour illusion, une vérité par provision selon laquelle le dynamisme causal est à double sens : sens de la production de l'effet par, dans et à partir de la cause ; sens du

recueillement de l'effet en la cause. Tandis que pour la philosophie grecque, l'analyse du changement met à nu un substrat, ontologiquement très pauvre, la matière première, qui accède à l'être par la forme, cette forme dont relèvent les espèces supérieures de la causalité, pour le brahmanisme, au contraire, l'efficience appartient au substrat, à la cause substantielle, il faudrait presque dire à la cause matérielle, détentrice de l'être, sous la forme vide et irréelle.

Dans l'ordre de la vie personnelle, de l'expérience humaine, Çankara, bien qu'il nie la réalité de l'individu en tant qu'individu, reconnaît pourtant une sorte de passage intérieur de l'expérience et de la conscience individuelles à l'état spirituel absolu ; il sera donc conforme aux intentions de la doctrine de dire que le Soi est transpersonnel, plutôt qu'impersonnel, puisque chacun arrive à l'Absolu, dans la ligne de l'intériorité, en traversant une histoire personnelle.

La théologie de Çankara réserve, elle aussi, des paradoxes difficiles à accueillir, non seulement pour nous, mais aussi pour d'autres écoles du Vedânta. Ainsi que nous l'avons suggéré plus haut, en formules plutôt négatives, le panthéisme lui apparaît comme un moment très provisoire de la marche vers le pur monisme spirituel. Le théisme lui semble, au contraire, un palier théologique méritant toute l'attention du penseur et de l'âme religieuse. Il faut savoir, en effet, qu'à l'époque de Çankara, la notion d'un Dieu unique, quasi personnel, omniscient, tout-puissant et bon, source de l'univers, principe et terme de la libération des âmes asservies, est devenue comme le bien commun d'une grande partie de l'indianité brahma-nique. Certains avaient déjà, d'autres allaient de plus en plus, centrer leurs métaphysiques sur l'exigence de relations personnelles entre la suprême divinité et l'âme individuelle : élection de l'âme et don d'une grâce purificatrice et libératrice de la part du Dieu ; dévotion totale, et total abandon à ce Dieu, dans un embrasement d'amour illuminé, de la part de l'âme. La grande difficulté, pour ces docteurs, était naturellement de concilier leurs tendances « personnalistes » et le monisme fondamental de la pensée vedântique.

Çankara n'hésite pas à assumer cet ensemble doctrinal. Il lui assigne pour place les confins de la vérité pragmatique et de la vérité absolue. Le Soi universel, envisagé moins dans son irrelative intériorité que face à la magie cosmique, apparaît comme le souverain Seigneur dans la dépendance de qui se tiennent toutes choses. Il se laisse comprendre comme une hypostase quasi personnelle de l'Absolu impersonnel ou transpersonnel ; il se laisse approcher comme la source gracieuse de la délivrance spirituelle, étant bien entendu que l'instance ultime en théologie, aussi bien qu'en doctrine de l'âme et en sotériologie, reste celle du Soi unique, sans altérité interne ou externe.

Pareils aménagements, cela est trop clair, ne pouvaient satisfaire les théologiens « personnalistes » de l'hindouisme. Mais on aurait tort d'en sous-estimer l'importance dans la synthèse çankarienne. On aurait une idée fausse, en tout cas incomplète, de sa philosophie, si l'on négligeait la façon subtile dont se teinte et s'irise le cristal incolore de son monisme abrupt et altier au voisinage de la diversité graduée qu'il admet à titre secondaire en son système.

Si Çankara mérite le titre de « héraut de l'hindouisme », c'est, bien sûr, en raison de la force et de la profondeur de son génie ; mais c'est aussi à cause de l'élégance avec laquelle il sait allier deux traits majeurs du tempérament indien : le goût presque violent de l'absolu, et le goût des accommodements conduits avec une rigueur ingénieuse à tout concilier.

Il doit aussi ce titre à sa fidélité aux Upanishad anciennes dont la marque sur l'Inde s'est montrée jusqu'ici indélébile, et dont la spiritualité reste fondamentalement une spiritualité d'immanence : non certes qu'elle ne soit traversée de part en part d'un héroïque effort, inlassablement repris, de transcendance : mais cet effort s'inscrit à l'intérieur d'une immanence primordiale et ultime, celle du Soi.

Enfin, quelles que soient l'ampleur, la puissance, la finesse de sa pensée spéculative, Çankara, comme toute l'indianité, réserve la place centrale à l'expérience spirituelle. Nous parlons moins ici de son expérience personnelle, sur laquelle ses œuvres restent assez discrètes, que de celle qui soutient, depuis une très haute antiquité, la réflexion indienne la plus significative, prise dans son ensemble. C'est bien par rapport à elle que Çankara organise tous les degrés du savoir indien de son temps.

Et s'il nous fallait ici dire en terminant notre jugement propre, nous insisterions sur l'authenticité *en son ordre* de cette expérience spirituelle, du moins dans les cas les plus purs. Nous soulignerions qu'elle se hausse, plus d'une fois au cours de la longue histoire de l'Inde, *jusqu'au degré mystique*. Mais nous ajouterions tout aussitôt que l'ordre où se meut la mystique du Soi n'est pas celui de la mystique chrétienne, par exemple. Car, s'il est une leçon à tirer de l'étude de la spiritualité indienne, c'est précisément que la notion de *mystique* n'est pas univoque. Nous ajouterions aussi que l'authenticité, en son ordre, d'une expérience spirituelle ne justifie pas *ipso facto* toutes les démarches doctrinales qu'elle fonde, car il reste toujours un risque d'écart, pour la pensée humaine, entre l'expérience et la façon dont il en est rendu compte. Les adversaires de Çankara, à l'intérieur même du Vedânta, ont eu de cet écart le sentiment très vif, et leurs critiques les plus pertinentes en procèdent.

Lille

OLIVIER LACOMBE.