

**DESTINÉE APRÈS LA MORT ET LIBÉRATION  
D'APRÈS LES UPANIṢAD ET LEURS COMMENTATEURS VÉDANTINS**

Tara MICHAËL  
Docteur en Études Indiennes,  
Chargée de recherches au C.N.R.S.

Selon la doctrine védantique, la mort de l'être humain ne signifie pas son annihilation totale. Le processus de mort est seulement la séparation d'avec le corps physique, le corps le plus évident, matériel, appelé *sūkṣma-śarīra*, celui qui a été assumé à la naissance. Mais 'l'âme incarnée' (*jīvātman*) qu'on peut aussi nommer l'être individuel, possède une enveloppe invisible et intangible qu'on appelle 'le corps subtil' (*sūkṣma-śarīra*). C'est ce corps subtil qui, durant la vie même, anime le corps physique, parcourt tout le système nerveux, conditionne le psychisme, et transporte tout le *karman*<sup>1</sup>. Il est déterminé par plus ou moins d'ignorance métaphysique ou au contraire par un certain degré de réalisation spirituelle. Pour la structure et la configuration de ce *sūkṣma-śarīra* durant la vie, je renvoie à mon livre *Corps subtil*<sup>2</sup>, consacré à l'exploration et à la prise de conscience par les yogin des différentes enveloppes du principe spirituel, du soi-même (*ātman*), et à la manière dont le corps subtil se répartit à l'intérieur du corps physique par un réseau de courants d'énergie. De quoi est constitué ce corps subtil au moment de la mort, nous aborderons ce problème un peu plus loin.

Que se passe-t-il quand un homme meurt? Tout d'abord, il faut noter que cette connaissance est considérée comme très secrète. On peut citer à cet égard la *Bṛhad Āraṇyaka Upaniṣad* III.2.13, dans le contexte de l'interrogatoire de Yājñavalkya, par les brahmanes.

« – Yājñavalkya – demande l'un d'eux – quand à la mort, la voix de l'homme entre dans le feu, quand son souffle entre dans l'air, son œil dans le soleil, son esprit dans la lune, son oreille dans les régions de l'espace, son corps dans la terre, son âme dans l'éther, ses poils dans les plantes, ses cheveux dans les arbres, et que son sang et son sperme se déposent dans les eaux, où est, alors l'homme? »

Yājñavalkya répond:

« – Prends ma main, Artabhāga, mon ami; nous seuls devons connaître ces choses; nous ne devons pas nous en entretenir en public. Alors, dit l'Upaniṣad, se retirant à l'écart, ils causèrent. Et, parlant, c'était de l'action (*karman*) qu'ils parlaient et, louant, c'était l'action qu'ils louaient: on devient bon par l'action bonne, mauvais par l'action mauvaise ».

Ceci nous indique que la loi de causalité faisant fructifier les actes (*karman*) est déterminante dans la destinée de l'homme après la mort, bien que celle-ci soit tenue secrète. Nous avons un autre exemple du caractère initiatique de l'enseignement sur l'au-

---

<sup>1</sup> Résultante des œuvres sous forme de mérite et démérite, devant produire inéluctablement les expériences des vies futures.

<sup>2</sup> Éditions "Le Courrier du Livre", Paris 1979, épuisé.

delà dans la même *Upaniṣad* (VI. 2. 1), où un jeune brahmane très savant et imbu de sa supériorité, nommé Śvetaketu, vient à l'assemblée des Pañcālas. Le roi l'aperçoit et l'interpelle:

« – *Enfant! tu as, sans doute, été instruit par ton père? – Oui, Seigneur, répond-il. – Sais-tu comment les créatures, en quittant cette vie, entrent dans des voies diverses? – Non, dit-il. – Sais-tu comment elles reviennent en ce monde? Non, dit-il. – Sais-tu comment il se fait que l'autre monde, alors que de telles multitudes y entrent constamment, ne se remplit pas? – Non, dit-il. – Sais-tu à l'offrande de quelle libation les eaux, prenant le langage humain, se lèvent et parlent? – Non, dit-il. – Sais-tu l'accès du chemin qui est la voie des dieux et de celui qui est la voie des ancêtres? Car nous avons entendu la parole du ṛṣi: "J'ai entendu qu'il y a deux sentiers pour les mortels:/ La voie des ancêtres et la voie des dieux./ Sur ces routes se retrouve tout ce qui se meut/ Ici-bas entre le Père-Ciel et la Mère-Terre".*

– *À tout cela je ne connais aucune réponse, avoua-t-il.*

Sans accepter l'hospitalité du roi, le jeune homme, furieux, revient chez son père:

« – *C'est comme cela, père, que tu m'as proclamé instruit? – Que veux-tu dire, mon fils? – Une espèce de prince m'a posé cinq questions, et je n'ai pas su répondre à une seule! – Et quelles sont ces questions?*»

Le fils les énumère telles quelles. Alors le père:

« – *Tu me connais assez, mon fils, pour savoir que tout ce que je sais, je te l'ai communiqué. Mais allons, retournons voir le roi et nous l'aborderons comme novices. – Vas-y seul,*

dit l'enfant, vexé.

Gautama, le père, se rend au palais du roi Jaivali. Celui-ci lui offre un siège, lui fait apporter de l'eau, et s'acquitte des devoirs de l'hospitalité; puis il dit:

« – *Nous accordons le vœu qu'il désire au vénérable Gautama. – Je retiens ta promesse, dit Gautama, je souhaite la réponse aux questions que tu as posées à mon fils. – Cela est de la catégorie des dons divins, répond le roi, demande-moi un don d'ordre humain. – Il est bien connu, sire, que je ne manque ni d'or, ni de vaches, ni de chevaux, ni de serviteurs, ni de tapis, ni de vêtements; ne sois pas vis-à-vis de moi avare de ce qui a une grande valeur, de ce qui est infini, de ce qui est inestimable. – Manifeste donc, ô Gautama, ton désir dans la forme rituelle; c'est en disant: "Je viens à toi en disciple", que les anciens devenaient novices.*»

Gautama se fit donc humblement novice selon la forme rituelle et reçut l'enseignement secret de la bouche du roi. Celui-ci lui révéla la doctrine des six sacrifices, dont trois sont accomplis par les dieux, dans le cosmos, et trois sont accomplis pour l'homme. Parmi ces derniers, le deuxième est celui qui a lieu lors de la conception et qui aboutit à la naissance:

« – *La femme, en vérité, est le feu divin (Agni). Son giron est le combustible, ses poils la fumée, sa vulve la flamme, ce qu'on y introduit les charbons, la jouissance les étincelles. Dans ce feu-là, les dieux offrent le sperme. De cette offrande naît l'homme.*»

Le dernier sacrifice est celui qui achève la vie humaine et où il n'y a plus de transposition:

## DESTINÉE APRÈS LA MORT ET LIBÉRATION

« – *Quand l'être humain meurt, on le porte sur le bûcher funéraire. Son feu est Agni, le combustible est le combustible, la fumée la fumée, la flamme la flamme, les charbons les charbons, les étincelles les étincelles. Dans ce feu-là, les dieux offrent l'homme. De cette offrande naît l'homme resplendissant d'éclat*».

L'«*homme resplendissant d'éclat*» (*bhāsvara-varṇa*, littéralement “de la couleur de la lumière”) est à interpréter comme “purifié par les rites depuis la conception jusqu'à l'incinération, transfiguré, libéré”.

Le roi Jaivali dispense d'autres enseignements ésotériques profonds, en particulier sur la voie des dieux et la voie des ancêtres, qui seront recueillis et interprétés par les *Brahma-sūtra*.

Les *Brahma-sūtra*, composés au II<sup>ème</sup> siècle avant notre ère par Bādarāyaṇa, condensent en un ensemble d'aphorismes l'enseignement traditionnel du sixième et dernier *darśana* (point de vue philosophique orthodoxe), le *Vedānta*, dont le but est l'exégèse des *Upaniṣad* et donc des paroles inspirées révélant les vérités métaphysiques dont la réalisation constitue le but ultime du Veda. Le quatrième chapitre des *Brahma-Sūtra* est tout entier consacré à la question de la destinée de l'âme après la mort.

Ce qui se passe au moment précis de la mort est examiné attentivement en rassemblant les textes des *Upaniṣad* qui le décrivent et en élucidant leurs significations.

C'est ainsi que l'approche de la mort est comparée à l'imminente désagrégation d'un véhicule:

«*Comme un chariot lourdement chargé avance péniblement en grinçant, de même le soi incarné, monté par le soi constitué d'intelligence, se meut en gémissant, à l'heure où l'homme va rendre le dernier soupir*» (*BĀU IV. 3. 35*).

Ici, «*le soi constitué d'intelligence*» (*prajñā-ātman*) est le principe spirituel dont le véhicule est le corps subtil: c'est lui qui est appelé soi incarné (*śārīra-ātman*).

La dédramatisation de la mort et la facilité à se séparer du corps physique est visée par le vers:

«*Quand il s'affaiblit par l'âge ou par la maladie, de même que le fruit du manguier, du figuier ou du pippal se détache de sa tige, de même l'être humain (puruṣa), se détachant de ses membres revient en sens inverse, vers son origine, vers le haut, c'est-à-dire vers le souffle de vie (prāṇa)*».

La manière dont la personne humaine se rassemble autour du souffle de vie est ainsi analysée par les *BS IV. 2. 1*:

Au moment de la mort, les fonctions des organes s'immergent dans l'esprit (*manas*). Ceci est indiqué par le vers de la *Chāndogya Upaniṣad VI. 8. 6*:

«*Quand un homme va mourir, sa parole (vāc) se résorbe dans son sens intérieur (manas)*».

Ce texte implique que les cinq facultés d'action (*karmendriya*) parmi lesquelles la parole est la dernière à paraître chez l'enfant, quittent les organes corporels respectifs pour se retirer dans la fonction mentale. La série complète des *karmendriya* est:

- Capacité de marcher, de se mouvoir (organe: les pieds)
- Capacité de saisir et manier (organe: les mains)
- Capacité d'excréter (organe: l'anūs)
- Capacité d'uriner et d'engendrer (organe: le sexe)
- Capacité de parler (organe: la bouche).

Cela corrobore l'observation courante qu'un mourant perd la capacité de parler alors que son esprit est encore actif.

La parole est énumérée la dernière lorsque ces facultés sont envisagées dans leur ordre de développement; elle est donc la première dans l'ordre de résorption, qui est inverse.

Ce n'est pas seulement la série des facultés d'action qui se retire dans le sens intérieur à l'expiration de la vie corporelle, mais aussi celle des facultés de perception (*jñānendriya*). Selon Śaṅkarācārya et les autres commentateurs, on doit lire dans le texte qu'au fur et à mesure que la parole (en tant que faculté, non les mots articulés), s'unit au *manas*, de même la faculté de la vue plonge dans la fonction mentale. Les cinq facultés de perception sont les cinq sens, capacité d'audition, de vision, etc. Les cinq facultés d'action et les cinq facultés de perception sont appelées les dix pouvoirs (*indriya*) ou encore les dix souffles vitaux (*prāṇa*). La résorption des dix *indriya* dans le *manas* doit être envisagée comme une unification qui n'entraîne pas de confusion, parce que ses composants demeurent distincts. La *BĀU* IV. 3. 37-38 décrit de cette façon le rassemblement des énergies dans le *manas* :

*«Comme, un roi arrivant, notables, policiers, écuyers, chefs de village l'attendent avec des aliments, des boissons, des demeures préparés, se disant: Le voici qui vient, le voici qui approche!, de même toutes les puissances attendent celui qui possède la connaissance, se disant: Voici le brahman<sup>3</sup> qui vient, le voici qui approche!*

*Comme, un roi voulant se mettre en marche, notables, policiers, écuyers, chefs de village, s'empressent autour de lui, de même, à l'heure de la mort, tous les prāṇa s'empressent autour de cet ātman, quand l'homme va rendre le dernier soupir».*

Les cinq facultés d'action et les cinq facultés de sensation sont manifestées extérieurement par les organes corporels qui leur correspondent, mais ne doivent pas être confondues avec ces organes eux-mêmes, puisqu'elles s'en séparent pour se résorber dans l'esprit (*manas*).

*«Quand cet ātman devient faible et défaillant, alors tous les prāṇa viennent à lui: accueillant en soi toutes ces particules de lumière, il se retire vers le cœur... Les prāṇa étant unifiés, on dit alors qu'il ne voit plus, ne sent plus, ne goûte plus, ne parle plus, n'écoute plus, ne touche plus...»*

*BĀU* IV. 4. 1-2

Toutes les fonctions des organes ayant fait retour à l'esprit, la nature de cette résorption diffère selon les commentateurs. Pour Śaṅkara, il s'agit de *laya* : immersion, dissolution, mais sans unification totale, parce que le *manas* n'est pas la cause matérielle des facultés (c'est-à-dire n'est pas consubstantiel, au sens où l'or est la cause matérielle des bijoux faits en or). Pour Rāmānuja, il s'agit de *sampatti* : association, combinaison, ou encore de *saṃyoga* : jonction, également sans confusion.

L'étape suivante, selon *BS* IV. 2-3 est l'absorption du *manas* en *prāṇa*. L'esprit, avec toutes ses fonctions mentales, est absorbé dans l'énergie vitale. Cela correspond à l'observation courante que l'esprit cesse de fonctionner chez un mourant tandis que son énergie vitale ou *prāṇa* anime encore le corps. C'est le stade où l'on dit «*il ne pense plus, il ne connaît plus*» (*BĀU* IV. 4. 1. 2) ou encore:

---

<sup>3</sup> Ici *brahman* est synonyme d'*ātman*.

## DESTINÉE APRÈS LA MORT ET LIBÉRATION

*«il n'a plus que le souffle, il ne pense plus, il ne comprend plus, il est devenu unifié (ekī-bhavati)».*

BĀU IV. 4. 2

La fonction mentale se retire dans le souffle vital (*prāṇa*), accompagnée pareillement de toutes les fonction vitales (les cinq *vāyu*, qui sont des modalités de *prāṇa*, et qui retournent ainsi à l'état indifférencié), car ces fonctions sont inséparables de la vie elle-même; et, d'ailleurs, la même retraite du sens interne se remarque aussi dans le sommeil profond et dans l'évanouissement extatique (avec cessation complète de toute manifestation extérieure de la conscience).

La dissolution de l'esprit dans l'énergie vitale n'est pas non plus une perte d'identité parce que la vie (*prāṇa*) n'est pas la substance causale de l'esprit (*manas*).

L'étape suivante est selon BS IV. 2. 4.

Puis cette énergie de vie ou souffle vital (*prāṇa*) se résorbe dans l'entité directrice (*adhyakṣa*), celle qui préside à l'individualité toute entière, c'est-à-dire, selon les commentateurs, "l'être individuel", "l'âme vivante" elle-même (*jīvātman*), puisque les textes révélés parlent d'une telle approche.

Les textes visés sont BĀU IV. 4. 1-2 et PrU VI. 3-4.

*«Quand la personne qui est dans l'œil prend son départ, laissant derrière (le corps inanimé)...»*

Cette personne qui est dans l'œil (*cākṣuṣā puruṣa*) est le *prāṇa* selon les commentateurs. Ce principe de vie ayant absorbé toutes les fonctions de la conscience va de l'avant pour recommencer une nouvelle vie.

La relation entre le *jīvātman* et le souffle vital qui lui sert de support est illustrée par la parole de la *Praśna-up.* VI. 3-4:

*«Il réfléchit: par le départ de quoi m'en irai-je, et par l'installation de quoi deviendrai-je établi? Il projeta (asrjata) le prāṇa et du prāṇa tout découla.»*

Le "Il" dont il s'agit est le *śodaṣa-kalā-puruṣa*, «la personne qui préside aux seize parties». Ces seize parties constituent son "corps subtil" (*liṅga-ṣarīra* ou *sūkṣma-ṣarīra*), dont l'énumération sera reprise avec quelques modifications dans le système philosophique (*darśana*) du Sāṃkhya.

De tout ceci, il faut conclure que le souffle vital (*prāṇa*), accompagné de toutes les fonctions et facultés déjà résorbées en lui et n'y subsistant plus qu'à l'état potentiel, se retire à son tour dans le principe central de l'individualité (*adhyakṣa*), qui gouverne l'ensemble des facultés: celui-ci n'est autre que "l'âme vivante" (*jīvātman*). Mais le domaine individuel n'étant pas dépassé, l'agrégat des seize composants du corps subtil ne peut pas encore se défaire, ce qui n'arrive que lors de la libération spirituelle, comme l'indique l'*Upaniṣad* (PrU VI. 5):

*«De même que ces rivières qui se dirigent vers l'océan, lorsqu'elles atteignent l'océan, y disparaissent, perdant leurs noms et leurs formes, de même ce contemplateur (paridraṣṭṛ, littéralement "celui qui voit tout autour de lui et au plus profond de lui-même"), lorsque ses seize parties qui se dirigent vers la Personne suprême (Puruṣa) atteignent la Personne suprême, elles y disparaissent, perdant leurs noms et leur formes. Il n'est plus connu que comme "Personne suprême", il devient dépourvu de parties, immortel.»*

L'"âme vivante" (*jīvātman*), sur le point de se retirer de sa forme corporelle, entraînant toutes ses facultés qu'elle contient en tant que "pouvoirs" (*indriya*), donc

indépendants de tout exercice effectif, va se retirer dans une luminosité (*tejas*, à la fois splendeur et ardeur), qui est assimilée à une sorte de véhicule igné:

*«La cime de son cœur (hr̥daya-agra) s'allume (pradyotate), et par cette incandescence (tena pradyotena), ce soi effectue sa sortie (eṣa ātma niṣkramati), par l'œil ou par le sommet du crâne ou par une des autres régions du corps. Et quand il part ainsi, l'énergie de vie (prāṇa) s'échappe à sa suite. Et quand l'énergie de vie part, tous les souffles vitaux (les prāṇa différenciés) s'échappent à sa suite. Il devient un être d'intelligence (vijñāna bhavati), son intelligence part ainsi avec lui. Son degré de connaissance (vidyā) et ses œuvres (karman) s'attachent à lui, et aussi son expérience passée (pūrva-prajñā)».*

BĀU IV. 4. 2

Le soi individuel, avec le principe de vie dans lequel il s'est absorbé, quitte le corps grâce au *tejas*, comme l'atteste aussi la *ChU* VI. 8. 6:

*«Mon cher, quand un homme quitte son corps, sa parole s'immerge dans son esprit, son esprit dans son souffle, son souffle dans la splendeur (tejas), et la splendeur dans la Divinité suprême».*

Ceci n'est le cas que si l'homme a atteint la réalisation spirituelle et quitte ce monde avec l'esprit concentré sur la Divinité suprême. Sinon, il doit retourner dans le cycle du devenir, comme le précise la *PrU* III. 6-9:

*«Dans le cœur est cet ātman. Là sont les cent un canaux (nāḍī) du corps subtil... S'élevant par l'un d'eux, le souffle vital ascendant (udāna) conduit à un monde de bonheur (puṇya-loka) en conséquence du mérite, à (un monde de) malheur en conséquence du péché (pāpa) et au monde humain en conséquence des deux mélangés. La splendeur (tejas, parfois interprété comme le "feu"), en vérité, est le souffle ascendant (udāna). C'est pourquoi, celui dont le feu de vie s'est éteint, il va vers une nouvelle naissance, avec ses facultés qui ont plongé dans son esprit».*

Ce rôle essentiel du *tejas* semble confirmé par ce qui était dit du dernier sacrifice, où lorsque son corps est offert en oblation dans le bûcher funéraire, l'homme renaît «resplendissant» (*bhāsvara-varṇa*, "de la couleur de la lumière").

Mais les *BS* IV. 2. 6, considérant que *tejas* désigne seulement l'élément feu, objectent que le principe de vie charriant l'être individuel et quittant le corps ne réside pas seulement dans un seul élément subtil, celui du feu ou du rayonnement, mais dans tous les éléments subtils, car tous seront nécessaires pour la formation du corps futur. Ce qui est appelé ici "éléments subtils", ce sont les *tanmātra*, les essences subtiles des éléments, qui contiennent ceux-ci à l'état potentiel.

À l'appui cette affirmation, ils citent la *BĀU* IV. 4. 6:

*«Ce soi est en vérité la réalité suprême, mais enveloppée par l'intelligence (vijñāna), la fonction psychique (manas), le principe de vie (prāṇa), les facultés sensorielles, la terre, l'eau, l'air, l'espace, la lumière ou la ténèbre, le désir ou le détachement, la colère ou la douceur, la rectitude ou l'injustice, enveloppée par tout cela et identifiée à tout cela. Si l'on objecte que cette définition du soi revêtu d'un corps subtil constitué de tout cela et confondu (par ignorance métaphysique) avec tout cela, s'applique au soi incarné dans un corps physique vivant, ils répondent: "Non, car ceci est dit dans le contexte de la transmigration, puisque le même passage développe immédiatement après la doctrine de la renaissance dépendant du karman":*

*«On devient ce que l'on est suivant ses actes, suivant sa conduite. Qui fait le bien devient bon, qui fait le mal devient mauvais. On devient vertueux par l'action juste,*

## DESTINÉE APRÈS LA MORT ET LIBÉRATION

*méchant par l'action injuste. C'est pourquoi on dit: l'homme est déterminé par ses propres désirs; de ses désirs dépend sa volonté, de sa volonté dépendent ses actes et de ses actes dépend la destinée qu'il obtient (après la mort)". C'est à quoi se rapporte la stance:*

*«Quel que soit le but auquel son esprit s'est attaché,  
l'homme de désir y parvient,  
avec son corps subtil, par la puissance du karman  
Quand il a épuisé les effets des actes,  
quels qu'ils soient, accomplis en ce monde,  
du monde où le karman l'avait conduit,  
il revient ici-bas à ce monde de l'action"».*

Ce qui est confirmé par la *PrU* IV. 1. 10:

*«Quelles que soient les dispositions d'esprit  
avec lesquelles on entre dans le souffle de vie  
le souffle de vie combiné avec le tejas  
en même temps que le soi  
conduit à l'univers qui a été façonné en esprit».*

Et ce qui est contrebalancé par la fin du même passage:

*«Voilà pour celui qui est empli de désirs. Mais quant à celui qui ne désire rien, qui est libéré du désir, qui a atteint l'objet de son désir, qui a réalisé l'ātman satisfaisant tous les désirs, son souffle de vie, à lui, ne s'échappe pas (vers d'autres mondes) ayant réalisé brahman, il entre en brahman».*

De ces textes, qui professent que le désir est la racine de l'existence conditionnée, les *Brahma-sūtra* déduisent la constitution du corps subtil. Ce qui quitte le corps physique ou grossier, c'est ce véhicule subtil, qui n'est ni matériel ni purement spirituel, mais d'une nature intermédiaire, et qui contient l'énergie de vie (*prāṇa*) et tous les agrégats de l'individualité: l'esprit (*manas*) ou psychisme (*citta*), avec ses tendances (*saṃskāra*), ses dynamismes (*kāma*), les impressions accumulées dans le réservoir de l'inconscient (*vāsanā*), la totalité du bien accompli (*puṇya*), et la totalité du mal accompli (*pāpa*) enregistrés comme *karman* positif et négatif, et le germe des cinq éléments, c'est-à-dire l'essence subtile des cinq éléments, qui présideront à la formation du corps futur.

L'univers est considéré comme constitué de noms et de formes (*nāma-rūpa*), le "nom" est le principe structurant et la "forme" est la matière structurée. L'âme, dans ce corps subtil, emporte avec elle toutes les particularités de son psychisme: C'est ce que veut dire Yājñavalkya quand, à la question: «Lorsque l'homme meurt, ici-bas, qu'y a-t-il qui ne l'abandonne pas?» il répond: «Son nom: infini, en vérité, est le nom (*nāman*)». L'homme quitte cette forme temporaire et emporte son nom comme principe structurant de sa forme future.

Notons au passage que cette même *Upaniṣad* (*BĀU* IV. 4. 3-4) qui ne déprécie pas le désir, facteur de perfectionnement, mentionne d'innombrables destinées possibles pour l'être humain, après la mort, et pas seulement deux ou trois:

*«De même qu'une chenille, arrivée au bout d'un brin d'herbe, se contracte pour une nouvelle avance, de même cet ātman, se dépouillant du corps inanimé, chassant l'ignorance, se contracte pour une nouvelle avance (pour faire une approche vers un autre corps).*

*De même qu'un artiste, reprenant la matière d'une figure, la façonne en une nouvelle forme plus belle, de même cet ātman, quand il s'est dépouillé de son corps, quand il*

*s'est libéré du non-être, se donne une forme plus belle, d'ancêtre (pitṛ), ou de musicien céleste (gandharva), de divinité (deva), ou de Prajāpati, ou de Brahmā, ou d'autres êtres».*

Les BS IV. 2. 9 et 10 réitèrent que le corps subtil précédemment défini n'est pas détruit par la destruction du corps physique, et ajoutent qu'étant subtil en nature et en dimension, il a la taille d'un pouce, est invisible, transparent, n'est pas arrêté par les corps matériels et les obstacles concrets, qu'il est capable de voyager le long des canaux appelés *nāḍī*, qu'il ne peut pas être aperçu à sa sortie du corps, et qu'il continue à exister et à lier l'être individuel à son *karman* spécifique.

La résorption qui a été décrite jusqu'ici comme une sorte de rétraction est commune à tous les êtres, commune à l'ignorant et au sage, jusqu'au commencement de leurs voies respectives (BS IV. 2. 7). Elle doit être suivie d'un départ, car s'il n'y a pas de départ de l'âme avec le corps subtil, il n'y a pas de mort. Mais selon Śaṅkara, pour celui qui a atteint la Délivrance spirituelle, après l'abandon de la forme grossière, il n'y a pas de départ du tout. On ne peut pas parler de sortie. Le *jīvātman* "libéré-dès-cette-vie" s'immerge directement dans le *paramātman* (le Soi suprême) qui est omniprésent, et c'est le corps physique qui le quitte, qui tombe. Le "Délivré vivant" (*jīvan-mukta*), qui opère alors sa *videha-mukti* ("Libération avec perte du corps"), abandonne en même temps tout le corps subtil qui retourne à la Nature primordiale, Prakṛti. Śaṅkara cite à l'appui le vers de BĀU IV. 7:

*«Quand tous les désirs qui résident dans le cœur sont abolis, alors le mortel devient immortel, il atteint l'Absolu ici-bas. Alors ce principe de vie incorporel, dépouillé de toute incarnation, n'est que Brahman, n'est que Splendeur (tejas)».*

Quand le *sūtra* parle d'ignorant et de sage, pour Śaṅkara, l'ignorant n'est pas tout à fait un profane, mais un initié qui a entrepris la voie. Il interprète le terme "ignorant" dans un sens technique, en l'opposant au "sage". Le "sage" explique-t-il, est non pas le "Délivré-vivant", le *jñānin* mais celui qui a atteint la réalisation du *saguṇa-brahman*, de l'Absolu défini comme détenant toutes les excellences (toutes les qualités en leur perfection). Le Délivré-vivant, lui, n'est ni ignorant, ni sage, mais il transcende ces catégories, car il a atteint la réalisation du *nirguṇa-brahman*, de l'Absolu au-delà de toute conception et auquel nulle qualité ne peut être attribuée. Le "sage" dont il s'agit ici n'est pas le sage parfait, celui qui atteint le degré suprême de sagesse. Car ce dernier n'a plus aucune voie à entreprendre ou à suivre, on ne peut pas dire qu'il se meut, il s'est identifié à l'immutabilité du *Brahman*. Le sage mentionné ici est un *yogin* n'ayant pas atteint la perfection, comme celui dont Kṛṣṇa parle dans la *Bhagavad-gītā* VIII. 23:

*«Je te dirai, ô meilleur des Bharatas, quand les yogin morts reviennent, et quand ils ne reviennent plus».*

Rāmānuja n'accepte pas cette interprétation. Pour lui, le "sage" est bien le sage connaisseur de l'Absolu (*Brahman*). Mais il n'y a pas deux degrés de réalisation, celui du *saguṇa brahman*, puis celui du *nirguṇa brahman*, puisque, selon sa doctrine, il n'y a qu'un seul *Brahman* qui est à la fois *saguṇa* et *nirguṇa*. Il interprète *nirguṇa* dans le sens de "dépourvu de tout défaut", et non pas dans le sens de transcendant et d'inconcevable. Pour lui, le "sage" est bien le sage parfait, et l'"ignorant" celui qui n'a pas atteint la connaissance de l'Absolu.

Les *Brahma-sūtra* envisagent maintenant comment, après la contraction de l'individualité intégrale dans le cœur, les destins se différencient pour l'âme selon son mode de sortie. Le "sommet du cœur" correspond à son ouverture vers le haut. Les *Upaniṣad* nous enseignent qu'il y a des "canaux" (*nāḍī*) émergeant du cœur et allant dans



## DESTINÉE APRÈS LA MORT ET LIBÉRATION

différentes directions, “canaux” à ne pas confondre avec les artères et les veines, car ils ne coïncident pas avec des organes du corps physique, bien que le canal central, lui, soit localisé à l’intérieur de l’axe vertical que constitue la colonne vertébrale.

La *ChU* VIII. 6. 1 à 6 expose cette connaissance secrète:

*«Voici ce qu’il en est de ces canaux du cœur : ils consistent en une fine substance qui est brun rougeâtre, blanche, bleue, jaune et rouge. En vérité le soleil là-haut est brun rougeâtre, il est blanc, il est bleu, il est jaune, il est rouge.*

*De même qu’une grande route s’étend entre deux villages, un village qui est ici et un autre qui est très loin, de même ces rayons du soleil relie ces deux mondes, celui qui est ici et celui qui est là-haut. Ces rayons partent du soleil là-haut et ils entrent dans ces canaux. Ils partent de ces canaux et ils entrent dans le soleil là-haut.*

*Mais quand celui qui meurt quitte son corps, il monte par ces mêmes rayons, ou bien il s’élève grâce au mantra “OM”. Pendant que son esprit est évanoui, il atteint le soleil. Le soleil, en vérité, est le portail de ce monde, qui s’ouvre pour ceux qui connaissent la plus haute vérité, et qui se ferme pour ceux qui ne la connaissent pas.*

*Cent-une sont les nāḍī du cœur, l’une d’elle conduit vers le haut jusqu’à la couronne de la tête. Si l’on s’élève par celle-là, on devient immortel. Les autres font sortir dans toutes les directions, font sortir dans toutes les directions».*

Quoique la luminosité du sommet du cœur soit commune à l’ignorant et au sage qui a connu le *Brahman* (seulement le *saguṇa-brahman* d’après Śaṅkara), le soi de celui qui a connu le *Brahman*, lui seul, s’en va par la voie de la tête, tandis que les autres s’en vont par d’autres parties du corps. Le sage qui a obtenu la grâce de réaliser le *Brahman*, s’en va par la cent-et-unième *nāḍī* qui est unique et suprême parmi les *nāḍī*:

*«Quand il quitte le corps, par cette nāḍī, il monte en haut... et aussi rapide que la pensée, il arrive au “Ciel” (du Soleil) parce que là se trouve la porte du monde; elle s’ouvre pour le sage, et se ferme pour l’ignorant».*

*ChU* VIII. 6. 5

Les autres s’en vont par les autres cent *nāḍī*. La cent-et-unième *nāḍī*, nommée *Suṣumnā*, seule, monte vers la tête, et traverse le sommet du crâne. Par les autres *nāḍī* «on sort dans toutes les directions», c’est-à-dire horizontalement et obliquement (par exemple par l’œil). Pour Śaṅkara, cela veut dire que pour atteindre «la voie des ancêtres» (*pitṛyāna*), on peut sortir par plusieurs voies, selon les différents niveaux qu’on a obtenu pendant la vie: ceux qui n’ont pas atteint le but ultime se trouvent dans une multiplicité de situations différentes, depuis celle du simple initié jusqu’au degré précédant immédiatement la perfection de l’individualité. C’est pour cela que l’*Upaniṣad* (*ChU* VIII. 2) énumère neuf spécifications du «monde des ancêtres» (*pitṛloka*), que Śaṅkara considère comme étant tous dans le “Ciel” ou paradis (*svarga*) de la Lune. Dans “le Ciel de la Lune” se trouvent des *jīvātman* qui ont obtenu plus ou moins de “mérite” (*puṇya*) grâce à leurs œuvres passées. Aussi, retournant en ce monde, après leur descente du Ciel, ils obtiendront différentes naissances, toujours heureuses, mais plus ou moins favorables. Śaṅkara, d’après la *Bhagavad-gītā*, nous en donne deux exemples: on naît dans une ambiance pure et riche en esprit, ou dans une famille de *yogin*.

Ces deux voies s’appellent «voie des ancêtres» (*pitṛyāna*) et «voie des dieux» (*devayāna*), et la première conduit dans le “Ciel de la Lune”, tandis que la seconde conduit au “Ciel du Soleil”. Car il est dit:

T. MICHAEL

*«Ceux qui connaissent ainsi (le sens ésotérique des six sacrifices n.n.), ceux qui méditent avec foi dans la forêt sur la vérité suprême, ils passent (à leur mort) dans la flamme, de la flamme dans le rayon de lumière, du rayon dans le jour, du jour dans la quinzaine de la lune croissante, de la quinzaine lumineuse dans les six mois pendant lesquels le soleil voyage vers le nord, de ces six mois dans le monde des dieux, du monde des dieux dans le soleil, du soleil dans l'éclair; alors une personne non humaine les conduit dans le monde de Brahmā. Dans ce monde de Brahmā, ils résident pendant de longues périodes. De là il n'y a pas de retour.*

*Mais ceux qui par les sacrifices, par les dons, par leur ascèse conquièrent les mondes, ils passent (à leur mort) dans la fumée (du bûcher funéraire), de la fumée dans la nuit, de la nuit dans la quinzaine de la lune déclinante, de la quinzaine de la lunaison sombre dans les six mois pendant lesquels le soleil voyage vers le sud, de ces six mois dans le monde des ancêtres, du monde des ancêtres dans la lune; atteignant la lune ils deviennent le Soma, l'élixir dont se nourrissent les dieux. De là il y a redescente au terme de laquelle ils renaissent».*

*BĀU VI. 2.15-16*