Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 25 (1971)

Heft: 1-4

Artikel: Violence et Dharma, chez Asoka et dans la Bhagavadgita

Autor: Keller, Carl-A.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146282

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: 13.07.2025

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

VIOLENCE ET DHARMA, CHEZ ASOKA ET DANS LA BHAGAVADGITA

CARL-A. KELLER
UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

Notre propos n'est pas de prouver l'existence d'une quelconque relation historique ou littéraire, entre les inscriptions d'Asoka et la Bhagavadgita : nous ne prétendons ni que le roi bouddhiste s'est inspiré des vers prononcés par le cocher des Pāṇḍava, ni que celui-ci a voulu corriger le premier. Nous voulons simplement comparer deux modes de pensée, celui du Maurya et celui de l'auteur de la Gita, et voir comment l'un se distingue de l'autre.

Cette entreprise se justifie par les considérations suivantes :

1° Il n'est pas exclu que les deux œuvres[1] soient plus ou moins contemporaines. Certes, nous ne disposons d'aucun repère sûr qui nous permettrait de fixer la date de la Bhagavadgita. Pourtant, il est probable que celle-ci se situe, au moins pour ce qui est des parties les plus anciennes, autour du IIIe siècle avant J.-C.[2]. Quant à Asoka, si

1. Nous parlons de deux « œuvres » : dans le cas des inscriptions d'Asoka, cette désignation n'appelle guère d'observations, vu l'extraordinaire homogénéité de ces textes, malgré leur échelonnement chronologique, et malgré une certaine latitude laissée aux adaptateurs locaux. Quant à la Bhagavadgita, il est entendu qu'elle n'est pas l'œuvre d'un seul auteur et qu'il est certainement possible d'y discerner des « traités » distincts (cf. R. Otto, *Die Urgestalt der Bhagavadgita*, Tübingen 1934 ; le même, *Die Lehrtraktate der Bhagavadgita*, Tübingen 1935). Malgré cela, il convient de ne pas exagérer le manque de consistence : de nombreux commentateurs ont souligné l'homogénéité de la pensée (comme d'ailleurs celle du style). Il en a toujours été ainsi chez les hindous (cf. en dernier lieu les pénétrantes analyses de P.M. Modi, *The Bhagavadgita – A Fresh Approach*, Baroda 1955), mais quelques occidentaux se sont ralliés à ce point de vue : cf. F. Edgerton, *The Bhagavadgita*, vol. II, Cambridge (Mass.) 1952, qui ne parle que de « l'auteur » de la Gita ; R. C. Zaehner, *The Bhagavadgita*, Oxford 1969, p. 2, qui affirme qu'elle est « a far more unitary work than most modern scholars are prepared to concede ». Dans ce sens, vu l'unité profonde de la Gita, je me permets de la considérer également comme une « œuvre ».

2. Quant à la date de la Gita, j'emprunte à S. Jaiswal, *The Origin and Development of Vaiṣṇavism*, Delhi 1967, p. 14, la liste des propositions suivantes : Winternitz, IIe siècle av. J.-C. ; Bhandarkar et Telang, IVe siècle av. J.-C. ; Senart, pas plus tard que le IIIe siècle av. J.-C. L'auteur elle-même pense au IIe siècle. Nous ajoutons quelques avis émis depuis les

l'unanimité n'est pas faite sur la date exacte de son sacre, l'éventail des possibilités est néanmoins assez limité: il s'étend de 272 à 260 avant J.-C.[3]; il est donc certain que le roi a promulgué ses premières *dhammalipi*[4] avant le milieu du IIIe siècle. Les deux œuvres ont marqué dans l'histoire de l'Inde, et puisqu'elle paraissent chronologiquement si rapprochées, leur comparaison risque bien de fournir des renseignements précieux sur l'esprit d'une époque décisive de l'Inde.

2° Les deux œuvres traitent d'un sujet semblable: elle contiennent des enseignements moraux qui se rapportent en premier lieu au problème de la violence. Disons en tout cas que le problème de la violence se situe dans les deux œuvres au départ de la réflexion morale.

deux dernières décennies: F. Edgerton, o.c. p. 5: «not more than two centuries before Christ»; W. Ruben, *Geschichte der indischen Philosophie*, Berlin 1954, p. 153: «um 300 v.u.Z.»; J. Gonda, *Die Religionen Indiens I*, Stuttgart 1960, p. 243: autour de 200 av. J.-C.; K.B. Ramakrishna Rao, *Theism of Pre-Classical Sāmkhya*, Mysore 1966, p. 140 ss.: entre Kaṭha et Svetaśvatara-Up. (pas de date en chronologie absolue); R.C. Zaehner, o.c. p. 7: «at some time between the fifth and the second centuries B.C.» (!). En retenant, sans aucune prétention, le IIIe siècle av. J.-C. comme date probable de la Gita, on ne s'éloigne pas trop de la moyenne de toutes les propositions faites!

3. Voici une liste, nullement exhaustive, de dates proposées pour le sacre d'Asoka:
après 272: P. Meile (*Histoire de l'Inde*, Paris 1965, p. 17)
270/69: N. Sastri (*History of India* I, Madras 1950, p. 62)
269: V.A. Smith (*Asoka*, 2nd Indian Reprint, p. 23); D.C. Sircar, *Inscriptions of Asoka*, Calcutta 1967², p. 15)
269/8: R. Thapar (*Aśoka and the Decline of the Mauryas*, Oxford 1961, p. 33)
268: E. Lamotte (*The Spirit of Ancient Buddhism*, Venezia 1961, p. 49); A. Bareau (*Die Religionen Indiens* III, Stuttgart 1964, p. 213)
264: F. Kern (*Aśoka, Kaiser und Missionar*, Bern 1956, p. 18)
260: J. Filliozat (*L'Inde classique* I, Paris 1947, p. 220); J. Bloch (*Les inscriptions d'Asoka*, Paris 1950, p. 28).
Le synchronisme des rois grecs (ER XIII) semble plutôt militer en faveur de 272–269, mais j'avoue qu'à part ce synchronisme les bases du comput me paraissent peu sûres.

4. = «écrit relatif au *dhamma*». Nous désignerons par *dhamma* (un peu arbitrairement, puisque d'autres formes dialectales sont courantes, par exemple *dhrama*) la loi morale telle qu'elle est comprise par Asoka; il faut se garder de rapprocher ce terme trop rapidement du *dhamma* bouddhiste. Nous désignerons par *dharma* la loi morale telle qu'elle est interprétée, d'une part par Arjuna et de l'autre par Kṛṣṇa, dans la Gita. L'élucidation de l'histoire antérieure de la notion de *dharma*, à travers les écrits védiques, par P. Horsch (*Vom Schöpfungsmythus zum Weltgesetz*, As. St. XXI, 1967, p. 31–61) est extrêmement éclairante.

Au début de la Gita, nous voyons Arjuna affrontant une armée dans laquelle combattent des parents, des amis, et des maîtres qu'il vénère : Arjuna refuse de se battre et de tuer ; sa conscience est troublée, et la question de la violence se pose avec une acuité extrême. Est-il permis d'anéantir des êtres avec lesquels on devrait vivre en une communion fraternelle ? Ne vaut-il pas mieux s'abstenir de tout acte de violence que de chercher une vaine gloire dans le combat ? Dans sa réponse, Kṛṣṇa élargit le débat en abordant les problèmes essentiels de la morale, de l'existence humaine, de l'ordre social. – Chez Asoka, même angoisse : l'horreur de la violence. La non-violence est le sujet favori de ses édits ; elle est l'objet principal sinon unique de plusieurs d'entre eux (ER I ; II ; XIII ; EP V[5]), et elle figure en bonne place dans tous les résumés du *dhamma*. Cela trahit une préoccupation constante du législateur, une blessure profonde qui semble présider à l'effort gigantesque de redressement moral dont font état les édits. Il est vrai que cette interprétation de l'œuvre d'Asoka appelle des précisions que nous nous efforcerons de donner par la suite, mais il peut de toutes façons s'avérer fructueux de comparer les déclarations d'Asoka sur le thème de la violence avec l'enseignement offert par Kṛṣṇa à un guerrier paralysé par la hantise de la violence.

3e Chacune des deux œuvres se présente comme le discours d'un maître qui n'est ni prédicateur ni philosophe mais en quelque sorte le sauveur de l'humanité. Asoka se sait chargé d'une mission universelle : apporter à tous les hommes, à l'intérieur et en dehors des frontières, bonheur, bien-être et joie, et il a le pouvoir matériel d'assurer ce bonheur aux habitants d'un immense territoire. Cette certitude d'accomplir

5. Nous utiliserons les sigles suivants : ER = édits sur rochers ; EC = «édit de la conversion» («minor rock edict I») ; EP = édits sur piliers ; BK = l'inscription bilingue gréco-araméenne de Kandahar. Nous citerons principalement d'après l'édition très pratique de P. H. L. Eggermont-J. Hoftijzer, *The Moral Edicts of King Aśoka*, Leiden 1962 (Textus minores 29) dont nous adopterons la répartition du texte en sentences et la numérotation de celles-ci ; on peut souhaiter que cette méthode de citer les textes d'Asoka se généralise. Pour les variantes, cf. J. Bloch, *Les inscriptions d'Asoka*, Paris 1950.

une tâche essentielle visant à créer les conditions d'une existence heureuse pour l'humanité tout entière, n'est peut-être pas sans rapport avec la conception indienne des *yuga* qui se dégradent, nécessitant finalement l'intervention d'un «sauveur», et avec l'idéologie bouddhiste du *cakravarti*, sauveur eschatologique d'une humanité en pleine dégénérescence[6]. Mais quoi qu'il en soit, Asoka se conçoit comme un héros pacificateur et civilisateur. – Dans la Gita, Kṛṣṇa apparaît comme le Bhagavān, Dieu lui-même, *puruṣa* suprême qui, au moyen de sa *māyā-prakṛti*, suscite des univers, les domine, les sauve. Plus encore qu'Asoka, il parle avec autorité; lui aussi entend donner des solutions définitives. Il nous a paru utile de comparer l'enseignement de ces deux sauveurs de l'humanité.

Ces considérations expliquent notre démarche, qui consiste, nous le répétons, à comparer deux modes de pensée sans suggérer pour autant que l'un suppose l'autre.

I

Dans son treizième édit sur rocher, Asoka a établi un rapport étroit entre la violence, et son enthousiasme pour le *dhamma:* les actes de violence auxquels il s'est livré pendant la guerre contre le Kalinga ont provoqué un choc en retour, une révolution spirituelle qui l'a poussé à expier sa faute en consentant un effort suprême pour réaliser le *dhamma* de la non-violence. Nous reviendrons plus loin sur ce texte capital, mais si nous voulons interpréter correctement les indications

6. Cf. Emil Abegg, *Der Messiasglaube in Indien und Iran*, Zurich 1927; K.K.Mandal, *A Comparative Study of the Concepts of Space and Time in Indian Thought*, Varanasi 1968, p. 32–39. C'est surtout F. Kern qui a proposé d'interpréter l'œuvre d'Asoka dans le cadre des spéculations indiennes sur les *yuga*, cf. o.c. (n.3), p. 33–36, et 164, n. 32. Malheureusement, le texte principal sur lequel s'appuie F. Kern (EC), est ambigu, cf. P. Meile, MISA DEVEHI *chez Asoka*, JA 237 (1949), p. 193–223; J. Filliozat, *Les* DEVA *d'Asoka, «dieux» ou «divines majestés»*, JA 237 (1949), p. 225–247. Mais quel que soit le sens exact de la proclamation d'Asoka: «les hommes se sont mêlés aux dieux», il est certain que pour Asoka un âge nouveau vient de commencer.

autobiographiques du treizième édit sur rocher, il est indispensable d'examiner auparavant le problème assez délicat de la «conversion» d'Asoka. Comment Asoka est-il devenu le défenseur du *dhamma*[7]?

Selon ER XIII, 1, la guerre contre le Kalinga a eu lieu dans la neuvième année du règne d'Asoka[8]. Dans deux autres textes (BK; ER VIII), Asoka nous dit clairement que le tournant décisif de sa vie se situe deux ans plus tard: dans la onzième année de son règne. Il est important de bien comprendre les formules avec lesquelles il rend compte de cet événement. Etant donné le double texte de BK, et une variante dans le texte de ER VIII (Girnar), ces formules sont au nombre de quatre: εὐσέβεια[ν] ἔδειξεν τοῖς ἀνθρώποις (BK grec 2s.) QŠYṬ' MHQŠṬ (BK aram. 1), *ayâya sambodhim* (ER VIII, 3; Girnar), *nikkhamitha Sambodhi* (+variations dialectales; ER VIII, toutes les autres versions). Toutes ces formules désignent un tournant décisif survenu dans la onzième année du régne d'Asoka, tournant qui consistait, selon ER VIII, dans l'abolition des parties de chasse et autres amusements et dans leur remplacement par des *dhammayātā*, des «voyages consacrés au *dhamma*» caractérisés par des actes de piété et par la propagande pour le *dhamma*. BK ajoute que «depuis ce moment, il a rendu les hommes

7. Nous nous appuyerons uniquement sur l'œuvre d'Asoka en laissant de côté les légendes. Toutefois, il n'est pas impossible que les légendes contiennent des réminiscences historiques, à vrai dire difficilement décelables; cf. par exemple R. Thapar, o.c. (n.3), p. 33 ss., discutant en particulier les tentatives faites par P. H. L. Eggermont, *The Chronology of the Reign of Asoka*, Leiden 1956 (ouvrage que je n'ai malheureusement pas pu consulter).

8. Le dossier de la formule asokéenne de datation n'est pas encore complet. Que veut dire «par Priyadasi, oint de 8 ans»? Le fragment d'une traduction grecque de ER XII et XIII, trouvé en 1963 à Kandahar (cf. D. Schlumberger, *Une nouvelle inscription grecque d'Aśoka*, Comptes rendus des séances de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 1964, 1–15; E. Benveniste, *Edits d'Asoka en traduction grecque*, JA 252 [1964], p. 137–157), semble trancher la question: le traducteur grec a rendu la formule en question (ER XIII, 1) par ὀγδόωι ἔτει βασιλεύοντος Πιοδάσσου, donc: «dans la huitième année de son règne». D'autre part, BK grec (le texte araméen contient dans ce passage un mot pratiquement intraduisible) situe un événement qui date de «Priyadasi oint de dix ans» (ER VIII, 3) dans δέκα ἐτῶν πληρη [...]ων (BK grec 1) ce qui signifie certainement «10 ans révolus», donc: dans la onzième année. Nous avons provisoirement retenu cette interprétation parce qu'elle nous semble plus près de la formule indienne.

plus pieux» (BK grec 3s.), et cela en renonçant à la consommation de viande, en incitant chasseurs et pêcheurs à abandonner leur métier, et en conduisant tous les hommes à une vie plus morale. Selon toute évidence, les quatre formules sont plus ou moins synonymes. Comment les traduire?

Le sens des tournures prakrites est très controversé, mais un consensus semble se former en faveur de la traduction «*il est parti pour l'arbre de Bodhi*», donc en pèlerinage vers le lieu sacré où le Bouddha avait obtenu le «réveil» à la vérite. Toutefois, la traduction «*il a obtenu le réveil, la connaissance plénière de la vérité*» a encore des défensurs[9]. Quant à la traduction grecque – «*il a montré aux hommes des actes de piété* – et la tournure araméenne – «*il a vraiment fait la vérité*», «*il a manifesté la vérité*» –, elles suggèrent un geste précis et public indiquant clairement les intentions du roi[10]. Si d'après le texte grec ce geste pourrait être à

9. Par exemple F. Kern, o.c. (n.3), p. 177, n. 159: «zur Erleuchtung ... die er in der Mönchsgemeinde empfing».

10. La plupart des exégètes de BK pensent que les formules citées (εὐσέβειαν ἔδειξεν τοῖς ἀνθρώποις et QŠYT' MHQŠT) renvoient à la conversion d'Asoka au bouddhisme. Cette interprétation me paraît tout à fait exclue. 1° Si εὐσέβεια est incontestablement l'équivalent grec de *dhamma* (cf. surtout Kandahar II, l. 15s., où σπουδή καὶ σύνταξις περὶ εὐσεβείας rend *dhammakāmatā dhammānuśasti ca*), on ne peut pas sans autre identifier *dhamma* et *dhamma* bouddhiste: chez Asoka, le mot a un sens plus général (pureté morale, de bonnes œuvres, gentillesse, libéralité, véracité, obéissance, etc., cf. EP II, 2s.), si bien que εὐσέβεια peut désigner l'effort moral (et philosophique) de n'importe quelle «secte»: ἄλλοι τινὲς οἱ περὶ τὴν εὐσέβειαν διατρίβοντες (Kandahar II, l. 17) est l'équivalent grec de *aṃne praṣaṃḍa* («d'autres sectes»)! De même, QŠYT' n'est nullement la «désignation de la foi bouddhique» (J. Hoftijzer, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965, p. 268) mais signifie, tout comme *dhamma*, «justice, moralité, vérité». – 2° BK 2s. dit qu'Asoka a «*montré*» εὐσέβεια *aux hommes*. La même nuance est exprimée par la forme du verbe araméen, qui est un «causatif» et qui exprime une action dirigée vers d'autres personnes. En arabe, la forme correspondante (*'aqsaṭa*: la racine arabe est probablement empruntée à l'araméen, cf. Max Wagner, *Die lexikalischen und grammatikalischen Aramaismen im Alten Testament*, Berlin 1966, p. 104) signifie «agir avec équité». Les tournures grecque et araméenne ne veulent pas dire qu'Asoka a «embrassé le bouddhisme» (J. Hoftijzer, o.c.p. 267), mais qu'il a instauré la piété, l'équité et la vérité, en un mot: le *dhamma* tel qu'il l'entend, dans son entourage. – 3° Dans l'année à laquelle BK fait allusion, Asoka ne s'est nullement «converti au bouddhisme», mais il a commencé à prendre au sérieux sa tâche d'adepte du *dhamma*, comme nous le montrerons plus loin.

la rigueur un pèlerinage, le texte araméen fait plutôt penser à un engagement plus total.

Mais quelle que soit la nuance exprimée par chacune des formules, il est certain qu'elles se rapportent toutes à une sorte de révolution dans la vie du roi, révolution par laquelle il a inauguré sa campagne pour le *dhamma*, deux ans après la guerre contre le Kalinga.

Or, nous possédons un autre texte, malheureusement non daté, dans lequel Asoka nous renseigne sur l'évolution de sa vie spirituelle: le soi-disant «édit de la conversion» (EC). Nous y apprenons qu'Asoka a été *upāsaka* (adepte laïque) pendant plus de deux ans et demi, que tout d'abord (pendant une année) il n'avait pas manifesté beaucoup de zèle pour le *dhamma*, mais que depuis plus d'un an il a rejoint le *sangha* (*mayā sanghe upāyīte*-Yerraguḍi), et que simultanément il a fait un effort considérable pour mettre en pratique l'enseignement du *dhamma* (*bāḍha me pakate*). La carrière spirituelle s'est donc déroulée en trois temps: 1° Asoka devient *upāsaka*, mais il ne prend pas son statut très au sérieux; 2° l'année suivante, Asoka «rejoint le sangha», non pas en tant que *bhikkhu* (puisqu'il continue à être *upāsaka*), mais en tant que *bhikkhugatika*: une personne partageant la vie des moines[11]; à partir de ce moment, il «fait des efforts sérieux»; 3° après un nouveau lapse de temps (plus d'une année), Asoka rédige «l'édit de la conversion»; il y résume les résultats auxquels a abouti sa ferveur, et il engage tous ses sujets à l'imiter.

Il est évident que le tournant décisif dans la vie d'Asoka, évoqué dans ER VIII et BK, coïncide avec le deuxième temps de sa carrière spirituelle. De son propre aveu, il n'a pas vraiment travaillé pour le *dhamma* jusqu'au moment où il a «rejoint le sangha». En revanche, un an et demi plus tard, quand il rédigera EC, il pourra déjà signaler des fruits tangibles, tout en promettant des résultats encore plus spectaculaires. Autrement dit: c'est dans la onzième année de son règne

11. F. Kern, o.c. (n. 3), p. 24, renvoyant à R. K. Mookerji, *Asoka* (London 1928), p. 23. cf. R. Thapar, o.c. (n. 3), p. 148.

qu'Asoka a «rejoint le sangha», qu'il a banni la viande de sa table et qu'il a commencé à améliorer les conditions morales de son peuple.

Cette analyse nous permet d'interpréter avec certitude les tournures caractéristiques de BK et ER VIII: elles rappellent toutes le rattachement d'Asoka au sangha, en tant que novice temporaire ou associé. C'est en «rejoignant le sangha» qu'Asoka a «montré aux hommes un acte de piété» (texte grec), qu'il a «vraiment fait la vérité» (texte araméen), qu'il est «sorti pour le réveil total», et qu'il s'est «approché du réveil total» (Girnar). A propos de la leçon majoritaire de ER VIII *(nikhamitha sambodhi)*, il convient de noter que le verbe *nikkhamati* signifie, en pali, «*quitter la maison et la famille afin de rejoindre le sangha*»: Asoka est sorti de son statut d'*upāsaka* non engagé, et il a rejoint le sangha, à la poursuite de la sagesse suprême *(sambodhi)*, et cette démarche impliquait un changement radical de son style de vie (bien qu'il n'ait à aucun moment abandonné ses fonctions gouvernementales, cela ressort clairement des textes). Quant à la leçon de Girnar *(ayāya sambodhim)*, on notera dans EC un terme parallèle: *mayā saṃghe upāyīte*.

Si donc Asoka a «rejoint le sangha» en la onzième année de son règne, il est devenu *upāsaka* non engagé dans la dixième, et il a rédigé EC dans la douzième, ou treizième, année de son règne. Nous obtenons ainsi la chronologie suivante:

9e année: conquête du Kalinga; guerre cruelle et sanglante (ER XIII).

10e année: Asoka devient *upāsaka*, mais il n'est pas pressé de mettre en pratique l'enseignement du Bouddha (EC).

11e année: Asoka rejoint le sangha; il s'applique sérieusement à vivre selon le *dhamma* (EC); il renonce à la chasse et aux plaisirs; il adopte un régime végétarien; il impose le même style de vie à son entourage (BK); il parcourt le pays en propageant le *dhamma* (*dhammayātā*, ER VIII).

12e année (éventuellement début 13e[12]: Asoka rédige «l'édit de la conversion» (EC) et le fait diffuser dans son empire[13]; il demande à tous les hommes, «grands et petits», de répandre le *dhamma* et de travailler dur pour le mettre en pratique[14]. Il n'est pas impossible que les édits sur rocher I et II aient été rédigés à la même époque: ils attestent les mêmes préoccupations.

13e année (cf. ER III, 2; IV, 11; EP VI, 2): Asoka rédige de nouveaux décrets concernant le *dhamma*; il donne des instructions plus précises au sujet des réformes à réaliser.

14e année (ER V, 8): Asoka organise l'institution des «surintendants du dhamma» *(dhammamahāmāttā)*, fonctionnaires de rang élevé chargés de surveiller l'application du *dhamma*, etc.

On le voit: la «conversion» d'Asoka se présente non comme une rupture subite avec le passé, mais comme un processus relativement lent et continuel[15]. On assiste chez Asoka à une prise de conscience de plus en plus nette des implications véritables du *dhamma*. Or, nous constatons que ce processus commence à se dessiner dès la fin de la guerre contre le Kalinga; bien que les documents étudiés ne permettent

12. EC serait alors contemporain, ou presque, avec les édits datés expressément de la treizième année.

13. Peut-être le fameux chiffre «256 (nuits)» est-il en rapport avec le moment qu'Asoka a choisi pour publier EC. L'interprétation longtemps populaire qui y voyait une ère spéciale, commençant soit avec la *bodhi* du Bouddha, soit avec son *nirvāṇa*, étant aujourd'hui généralement abandonnée, nous nous trouvons en face de trois propositions: a) le chiffre correspond au nombre de jours que le bouddhiste est tenu de passer en pérégrination chaque année: Asoka insiste sur le fait qu'il a accompli le devoir de quelqu'un qui a «rejoint le sangha» (cf. surtout J. Filliozat, *L'énigme des 256 nuits d'Asoka*, JA 237 (1949), p. 143–154); b) Asoka veut dire qu'il a passé 256 nuits en méditation, avant de rédiger son décret (F. Kern, o.c. (no. 3), p. 38); c) Asoka veut dire qu'il est absent de sa capitale depuis 256 jours, étant en train d'accomplir une tournée gouvernementale à travers tout son royaume (R. Thakar, o.c. (n. 3), p. 39s.). Si nous avons correctement interprété les indications biographiques du texte, la première proposition (a) semble la plus probable.

14. A Yerragudi, Brahmagiri, Shiddapura et Jatinga-Rameshvara, le texte de EC est suivi d'un autre édit qui résume le *dhamma* tel qu'Asoka le comprend maintenant, non sans donner des instructions sur les méthodes à suivre lors de l'endoctrinement du peuple.

15. R. Thapar, o.c. (n. 3), p. 38s. a insisté à juste titre sur le fait qu'il ne saurait être question, dans le cas d'Asoka, d'un passage brusque d'une religion à une autre.

pas d'établir une relation de cause à effet entre les atrocités de la guerre et l'adoption du statut d'*upāsaka* survenue une année plus tard (plus exactement : l'année suivante ; il est possible que l'intervalle ait été très court), on se demande néanmoins si la conscience troublée du roi ne l'a pas poussé à cette démarche. Dans tous les cas, il importe d'interpréter la confession de l'édit sur rocher XIII où Asoka lui-même établit le lien entre le souvenir accablant de la guerre et son zèle pour le *dhamma*, à la lumière de ce processus qui commence au lendemain de la guerre et qui aboutit finalement à la promulgation des décrets relatifs au *dhamma*.

II

Nous sommes maintenant en mesure d'aborder le texte clef : la célèbre confession que nous lisons dans l'édit sur rocher XIII. Probablement dans sa quinzième année (en admettant que ER XIII se situe quelque temps après ER V, daté de la quatorzième année), Asoka rappelle à ses sujets les horreurs de la guerre contre le Kalinga («Cent cinquante mille personnes déportées ; cent mille tuées ; plusieurs fois ce nombre ont péri» [16] ; et surtout : les élites religieuses et intellectuelles du pays tuées, déportées et séparées d'avec leurs familles), et il poursuit : «Depuis ce moment [17], maintenant que le Kalinga est pris, il y a intense pratique du *dhamma*, désir du *dhamma*, enseignement du *dhamma*, chez l'AMI DES DIEUX : voilà le regret de l'AMI DES DIEUX

16. «Plusieurs fois ce nombre» : traduction courante de *bahutavatake*. Le traducteur grec de cet édit, malgré tout un témoin non négligeable, a rendu le mot par σχεδὸν ἄλλοι τοσοῦτοι = «pratiquement le même nombre d'autres personnes». Cette traduction est probablement correcte. Comme analogie de *bahu-tāvataka* compris dans le sens du grec, on notera la tournure anglaise «much the same (number)».

17. *Tato paca :* ἀπ' ἐκείνου τοῦ χρόνου. V.A.Smith, en forçant probablement un peu la note, a traduit par «directly after the annexation of the Kalingas began ...». Notons qu'ici Asoka passe sous silence la période pendant laquelle son zèle n'a été que médiocre. En revanche, il nous fait comprendre que le problème de la violence a commencé à le tracasser dès la fin de la guerre.

d'avoir vaincu le Kalinga[18].» Toute son intense activité en faveur du *dhamma*, y compris la période de maturation allant jusqu'au tournant décisif de la onzième année, lui apparaît comme un seul acte de réparation : il a commis des crimes au Kalinga ; ces crimes, il doit les expier[19] par son zèle exclusif pour le *dhamma*.

On sait que l'interdiction de tuer un être vivant figure en tête du code moral bouddhiste : *pāṇātipātā veramaṇī*, selon la formule pālie ; (Asoka dira *prāṇānam anārambho*, ἀπέχεσθαι τῶν ἐμφύχων chez les traducteurs grecs[20]). Si l'on comprend aisément que le premier commandement de la morale bouddhiste ne pouvait que profondément troubler un roi habitué à manier l'épée, il est néanmoins significatif que ce roi ait placé toute sa carrière ultérieure sous le signe du regret de l'avoir si gravement enfreint. On remarque d'ailleurs que le jugement moral de Priyadasi va en s'affinant : après avoir signalé les ravages de la guerre, il finit par déclarer que même un nombre de victimes infiniment plus petit aurait eu le même effet sur sa conscience (ER XIII, 10). Il faut en conclure que le roi a été traumatisé par la réalité de la guerre ; la méditation des principes du *dhamma* lui a progressivement fait prendre conscience des véritables dimensions de la violence.

Voici comment se présente dès lors le cheminement spirituel

18. *So asti anusocana devanapriasa vijiniti kaligani :* la valeur syntaxique du locatif *(vijiniti kaligani)* n'est pas certaine. Nous adoptons la traduction de la grande majorité des exégètes, mais cf. J. Bloch, o.c. (n.3) p. 126 : «depuis qu'il a conquis le Kalinga» ; le contexte suggère plutôt l'interprétation causale. – Rappelons que *devanapriya* est un titre (analogue à l'expression *migir ilāni* qui figure dans la titulature des rois mésopotamiens) qu'on est parfois tenté de traduire par «SA MAJESTÉ» ; cf. en dernier lieu E. Benveniste, JA 252 (1964), p. 143–146.

19. Cf. *anutāpa*, ER XIII, 13. Malheureusement, la phrase *anutape pi ca prabhave* reste obscure : Asoka explique-t-il à «la jungle» *(aṭavi)* qu'il a «de la force même dans son regret» ou que «le regret est la source» (de sa conduite) ? On aimerait bien le savoir ! D'après le contexte, la deuxième explication semble plus satisfaisante.

20. BK grec 5 s. ; Kandahar II, l. 15. – Il est significatif que le traducteur grec ait introduit dans son texte cette phrase à un endroit où elle ne se trouve pas dans l'original prakrit : au moment même où, après la guerre, il a été pris de pitié pour les victimes, Asoka a demandé à ses sujets de s'abstenir de viande ! Cette insertion montre à quel point le végétarisme d'Asoka a frappé ses contemporains comme le symptôme le plus caractéristique de son regret.

d'Asoka. Au lendemain de la guerre, son équilibre psychique est perturbé, le souvenir des horreurs et de la violence l'accable. Il se rend compte que la violence n'est pas la bonne méthode de gouverner un peuple. Aussi commence-t-il à s'intéresser au *dhamma*, c'est-à-dire aux lois morales qui régissent la vie de l'individu et de la société. Il devient *upāsaka*, ce qui signifie qu'il accepte pour sa part les implications morales du *dhamma*. Parvenu à ce stade de son évolution, il ne voit pas encore jusqu'où l'acceptation du *dhamma* le mènera ; pendant toute une année «il ne fait pas beaucoup d'efforts» (cf. EC). Mais il est pris dans un engrenage dont il ne sortira plus : il «rejoindra le sangha» ; la nécessité de proscrire tout acte de violence lui apparaîtra avec une évidence de plus en plus nette ; ce n'est qu'en renonçant à tout recours à la violence et en instruisant le peuple de le suivre sur la voie du *dhamma* tel qu'il le voit, qu'il sera fidèle à sa véritable missi on de roi. Ainsi son activité politique prendra une orientation toute nouvelle.

Il faut bannir la violence, et le seul moyen d'y parvenir, c'est la non-violence : voilà le principe suprême qui commandera désormais son attitude et ses décisions[21].

Dans le détail, ce principe lui inspirera les options suivantes :

a) Sur la plan personnel, un sentiment permanent de regret et de tristesse au souvenir des actes de violence par lui commis. Les meurtres, les déportations, la destruction des familles, et par-dessus tout, le mépris des personnes dignes de vénération, et les souffrances infligées aux religieux, tout cela il le considère comme «douloureux», comme «grave»[22]. Ce regret confère à son œuvre un caractère solennel et

21. On pense involontairement à Dhammapada 5 :
Na hi verena verāni sammantīdha kudācana
averena ca sammanti esa dhammo sanantano
«Ce n'est pas par la haine que les haines seront jamais apaisées ici-bas : c'est par la non-haine qu'elles sont apaisées ; voilà le *dhamma* éternel.»

22. *Vedaniyamatam gurumatam ca*, ER XIII, 5.8.10. – Il est instructif de voir comment le traducteur grec lutte avec la deuxième expression. Il la traduit de diverses manières : βαρέως ἤνεγκεν (l. 14 : «il en est accablé»), δυσχερός (l. 16 : «un fait affligeant»), ἐδυσχέρανεν (l. 22 : «il s'en afflige»).

pressant qu'aucune pointe d'humour ne vient égayer : le «zèle pour le *dhamma*» (*dhammakāmatā*) est une chose très sérieuse.

b) Sur le plan public, il est animé par le désir de procurer à tous les hommes «sécurité, maîtrise des sens, et équanimité dans la violence même (variante : équanimité et douceur» ; ER XIII, 14). Il organise l'enseignement du *dhamma* dans son royaume (représentations scéniques, institution de fonctionnaires chargés de surveiller cet enseignement) aussi bien qu'à l'étranger (envoi de messagers, *dūta*, dans tous les pays limitrophes). La victoire sur le champ de bataille, il la remplace par la victoire du *dhamma* : c'est le *dhamma* de la non-violence qu'il veut faire triompher partout (ER XIII, 15–20).

c) En politique intérieure et extérieure, il s'efforce dans toute la mesure du possible de mettre en pratique les principes de son *dhamma* et de réaliser un gouvernement de la non-violence. Il estime qu'il faut supporter et pardonner l'injure jusqu'à l'extrême limite du possible (ER XIII, II). Les deux «édits séparés» du Kalinga attestent sa volonté de ne jamais s'écarter de la voie de la non-violence : il demande à ses fonctionnaires non seulement de mettre tout en œuvre pour gagner l'affection de leurs administrés (édit séparé I) mais aussi de rassurer les voisins indépendents sur le caractère inoffensif de ses intentions (édit séparé II). Enfin, sa politique religieuse est dominée par le principe de l'égalité de toutes les «sectes»[23], principe qui le poussera à les encourager toutes (cf. EP VI) puisqu'elles luttent toutes pour «le contrôle des sens et la pureté de la nature humaine» (ER VII, 2). Dénigrer les autres, c'est se condamner soi-même (ER XII).

d) Enfin, il étend dès les premiers édits le principe de la non-violence au monde des animaux. Ayant adopté un régime végétarien, il introduit progressivement ce régime dans toutes les cuisines de sa rési-

23. *Paṣaṃḍa*, rendu en grec par διατριβή. Précisons que la reconnaissance des «sectes» signifie aussi qu'il décrète souverainement que toutes poursuivent le même but. En d'autres termes, il leur dit ce qu'elles ont à faire (cf. ER VII, 2) . On ne s'étonne guère que dans le célèbre «édit du schisme» il prenne des mesures sévères à l'encontre de ceux qui «perturbent l'unité du sangha.»

dence[24] et il l'impose même à son entourage. Il interdit les sacrifices sanglants dans les sanctuaires (ER I, 2), et il s'efforce de persuader tous ses sujets que la nourriture animale doit être bannie.

En outre, il prend des mesures concrètes pour alléger le sort des animaux aussi bien que celui des hommes (*pasumanusā*, ER II, 4; EP 7, 16.18; les animaux précèdent les hommes!): dans son royaume aussi bien qu'à l'étranger, il fait distribuer des médicaments «pour les bêtes et pour les hommes» (ER II, 1–3); il plante des arbres, construit des abris, creuse des puits pour tous les usagers des routes, «bêtes et hommes».

Il va sans dire que le principe de la non-violence ne peut pas être suivi dans tous les cas et qu'Asoka se heurtera à des obstacles insurmontables. Un Etat ne saurait se passer entièrement de l'utilisation de la force. Si Asoka se contente au début de son règne de non-violence de recommander aux responsables de l'administration du droit l'usage «léger» de la violence (*lahudaṃḍata*, ER XIII, 24)[25], il est obligé, vers la fin de sa vie, de faire des concessions beaucoup plus importantes dans ce domaine (EP IV, 4.11.13; dans le détail, l'interprétation de ces textes est difficile). De même, sa tolérance à l'égard des religions a en fait des limites assez étroites: il interdit certaines manifestations de la vie religieuse (fêtes, sacrifices, ER I, 2s.), et il en critique d'autres sans vergogne (ER IX). Néanmoins, la non-violence demeure toujours un idéal qu'il désire pleinement réaliser sur cette terre, pour le bonheur de tous ses habitants».

24. *Mahānasamhi*, «dans la cuisine» (ER I, 5) est, bien sûr, au singulier. Mais on ne voit guère une seule cuisine, fût-elle immense, préparer «de nombreuses centaines de milliers d'êtres vivants» par jour, au bénéfice de la table du roi!

25. Peut-être faut-il aussi citer, dans ce contexte, la phrase difficile ER XIII, 13, discutée dans la note 19.

III

Lorsque nous passons d'Asoka à la Bhagavadgita, le jeune guerrier Arjuna nous apparaît immédiatement comme une sorte de second Asoka. Arjuna est sur le point de livrer bataille ; il va tuer, il va massacrer des parents, des amis, et surtout des maîtres *(guru)* ; il va provoquer la chute de son clan, et par là même la désintégration de l'ordre social. Il voit toutes les implications, toutes les conséquences de l'acte qu'il va commettre, et il refuse de s'engager sur une voie qui ne peut conduire qu'au désastre, même s'il sort vainqueur de l'épreuve de force.

C'est après la bataille qu'Asoka s'est mis à réfléchir ; Arjuna, lui, est plus clairvoyant : il sait d'emblée que la violence engendrera la misère, et il recule devant l'acte irréparable.

Selon Arjuna, la tuerie aura deux conséquences néfastes.

D'une part, son règne sera bâtie sur la violence et sur la mort d'un grand nombre d'hommes vénérables (G I, 32.36s. ; II, 5–8) ; les personnes qui pourraient l'aider et lui rendre sa tâche agréable ne vivront plus ; s'il est coupable de tant d'atrocités, il ne connaîtra ni joie ni bonheur[26] ; il sera chargé de *pāpa*, d'un mal qu'il aura commis et qui se répercutera sur sa propre destinée. Il n'y a donc qu'une conclusion possible : le refus de la violence.

D'autre part, il battra en brèche le *dharma*, l'ordre social sur lequel repose le bien-être des hommes, et que Kṛṣṇa lui-même est venu restaurer et sauvegarder, comme nous l'apprendra le le texte G IV, 7–8. Le *dharma* se révèle principalement dans l'ordre familial *(kuladharma)*, les lois régissant l'organisation de la famille et du clan étant éternelles (G I, 40.43), et dans la caste *(jātidharma* G I, 43). La négation du *dharma* (*adharma G* I, 40 s. ; cf. IV, 7) entraîne l'effondrement de la famille et de la caste, elle cause la dégradation du statut des femmes

26. *Prīti* (G I, 36) et *sukha* (I,37) : comme dans la Gita, les deux termes caractérisent chez Asoka le succès du régime.

(G I, 41) et la «chute» *(patanti)* des ancêtres dont le séjour au ciel est compromis par l'arrêt des offrandes régulières (G I, 42). De nouveau, la conclusion s'impose : *na yotsye*, «je ne me battrai pas» (G II, 9). Quand même il devrait renoncer au trône, il pourrait au moins vivre heureux parce qu'il n'aurait pas violé le *dharma*.

Peur de supprimer des êtres vivants, et peur de trahir le *dharma*, voilà les motifs du refus d'Arjuna.

Examinons tout d'abord le deuxième : le problème de l'ordre éternel.

Le dilemme d'Arjuna se présente essentiellement comme une crise du *dharma*, l'esprit du jeune guerrier étant «obnubilé à cause du (ou : quant au) *dharma*» *(dharmasammūḍha cetā*, G II, 7). Le *dharma* veut que tous les hommes connaissent l'épanouissement paisible de leur vie au sein d'une société heureuse ; comment un homme qui aime le *dharma* – un *dharmakāma*, comme dirait Asoka[27] – peut-il accepter de tuer son prochain ? La réflexion d'Arjuna trahit l'influence d'une éthique de la non-violence, basée sur la notion de *dharma* qui garantit à tous les êtres vivants une existence satisfaisante dans le cadre d'un développement harmonieux. La présence de cette éthique ne surprend guère à une époque marquée par des mouvements aussi radicaux que le bouddhisme et le jinisme. Peut-être le dilemme d'Arjuna était-il celui de toute une génération de kṣatriya tiraillés entre les exigences d'un statut social impliquant l'usage de la force, et d'un enseignement moral proscrivant l'emploi de la violence. L'évolution spirituelle et morale d'Asoka que nous venons d'analyser montre éloquemment la fascination exercée par le dharma de la non-violence sur un homme responsable de l'existence politique d'un peuple.

C'est donc le contenu de la notion de *dharma* qui est en cause. Le *dharma* interdit-il de teur ? permet-il la guerre ? Autrement dit, une interprétation du *dharma* du type bouddhiste, ou jiniste, est-elle valable ?

27. Cf. déjà Taitt. Upan. I, 11,4 : *alūkṣāḥ dharmakāmāḥ syuḥ* «qu'ils (les disciples) soient non-brutaux et amateurs du *dharma*». Tout cet *anuvāka* (Taitt. Up. I, 11) est d'ailluers très important pour la préhistoire de l'éthique à la fois d'Asoka et de la Gita.

Qui a raison, le Bouddha (le Jina), ou l'éthique traditionnelle du kṣatriya qui défend courageusement son droit, l'arme à la main? Le problème est de taille: c'est toute l'organisation de la société et de l'Etat qui est en discussion.

La réponse de Kṛṣṇa est on ne peut plus nette. Certes, toute polémique contre le *dharma* de la non-violence est absente[28]. Mais Kṛṣṇa ne laisse planer aucun doute sur sa conception du *dharma:* le *dharma* bien compris implique et nécessite dans certaines circonstances le recours à la violence. Prétendre que le *dharma* exclut tout emploi de la force, c'est non seulement déformer le *dharma*: c'est aller à fins contraires, c'est le détruire. Car il existe ce qu'on appelle un *dharmya yuddha* (G II, 31 ; cf. *dharmya saṃgrāma*, II, 33), une guerre qui est rigoureusement conforme au *dharma*, qui est justifiée et conditionne par le cours normal du *dharma*[29]. Le kṣatriya qui alors se récuse et qui se retire du champ de bataille tout en prétendant respecter le *dharma*, se condamne et renie son *dharma*, c'est-à-dire la tâche que lui assigne précisément le *dharma* (II, 33).

Cette affirmation, appliquée tout d'abord au cas particulier d'Arjuna, sera par la suite formulée d'une manière beaucoup plus générale. Kṛṣṇa expliquera en effet qu'il y a des périodes d'épuisement et d'amenuisement du *dharma (glāni dharmasya*, G IV, 7) où la négation de *dharma*, *adharma* lève la tête et où la méchanceté triomphe: alors, il s'agira de sévir contre les mécréants et de sauver les victimes du

28. A moins qu'on considère comme telle les termes que Kṛṣṇa emploie pour caractériser le refus d'Arjuna: *kaśmalam*, «saleté», II, 2 ; *klaibyam* «veulerie» et *kṣudram hṛdayadaurbalyam* «ignoble manque de courage», II, 3.

29. L'hindouisme ultérieur dira que le *dharmya yuddha* est une «guerre morale», c'est-à-dire la guerre purement morale du bien contre le mal, dans la vie d'un chacun. Cette interprétation n'est certes pas sans valeur, et elle se situe exactement dans la ligne du message de la Gita. Pourtant, il est indispensable tout d'abord d'élucider le sens concret de l'expression, dans le contexte littéraire et historique de l'épopée, et là il s'agit sans aucun doute d'une guerre au moyen de laquelle le *dharma* sera rétabli. Le premier mot de la Gita *(dharmakṣetre...)* caractérise bel et bien le champ de bataille comme l'endroit où le *dharma* se décide; cf. F. Edgerton, o.c. (n. 1) II, p. 38, n. 7.

désordre (IV, 8). En d'autres termes, il s'agira alors de restaurer le *dharma* en recourant à la violence afin de «faire périr» les malfaiteurs *(vināśāya duṣkṛtām)*. Kṛṣṇa lui-même se charge de cette mission essentielle. – Plus loin encore (G XVIII, 31 s.), Kṛṣṇa explique, dans la terminologie *sāmkhya*, que la confusion entre *dharma* et *adharma* est de la nature de *rajas* («passion» ou «énergie brute»), tandis que la présence *de tamas* («ténèbres, inertie»: le constituant le plus négatif de *prakṛti*) se déclare là où l'on prétend que *dharma* est *adharma* et vice-versa. Appliqué au problème concret d'Arjuna, cela signifie que son interprétation non-violente du *dharma* n'est en fait qu'une manifestation de *tamas*. Il s'agit donc de bien comprendre le *dharma*.

Normalement, la défense efficace du *dharma* incombe à la caste des *kṣatriya*, donc à des hommes comme Arjuna. Le *dharma* suppose en effet l'existence, à l'intérieur de la société, de différentes castes dont chacune a sa fonction particulière (cf. surtout G XVIII, 41). Cette organisation quadruple de la société, les quatre castes qui en constituent le corps vivant, c'est le Bhagavān lui-même qui les a créées (G IV, 13), lui qui est aussi le fondement *(pratiṣṭhā)* du *dharma* (XIV, 27). Or, si Arjuna veut obéir aux exigences du *dharma*, il ne peut le faire qu'en se soumettant au *dharma* particulier de sa caste *(svadharma*, II, 31), donc en combattant les imposteurs. Sinon, il s'appliquerait à faire le *dharma* d'une autre caste, des brahmanes par exemple, et (nous sommes ici en présence du principe décisif de la morale de Kṛṣṇa) «mieux vaut mal faire son propre *dharma* que de bien faire le *dharma* d'autrui» (G II, 35; XVIII, 47). Il vaudrait donc mieux, pour un kṣatriya, tuer les malfaiteurs, quitte éventuellement à dépasser la mesure, que de pratiquer la non-violence en se retirant du monde, même si cette retraite était sainte et parfaite à tous égards.

La réponse de Kṛṣṇa au problème soulevé par Arjuna est aussi radicale que la thèse des non-violents, mais dans un sens tout à fait opposé: le devoir inéluctable d'un homme politique et militaire consiste, au sein d'une société harmonieuse, à défendre le *dharma* avec tous les moyens

qui sont à sa disposition, le cas échéant en recourant à la violence.

Nous pouvons maintenant procéder à une première comparaison entre la pensée d'Asoka et celle de la Gita. Elle porte sur la notion de *dhamma/dharma*. Nous avons vu que le *dhamma* d'Asoka conduit immanquablement au principe de la non-violence, tandis que le *dharma* de la Gita implique, dans certaines circonstances, le recours à la force, tout en réservant cette obligation aux membres de la caste qui est chargée de la sauvegarde du droit. Cela nous permet d'ajouter les précisions suivantes :

1. Le *dhamma* d'Asoka est monolithique et universal. Il ne prévoit en principe qu'une seule conduite pour tous les hommes : la mise en pratique de la non-violence. Personne n'a le droit de tuer un être vivant, et ce n'est que dans des cas extrêmes qu'une punition corporelle peut être prononcée par les fonctionnaires de l'Etat. Le système des castes n'existe pas, ou disons peut-être qu'il n'est pas reconnu dans les proclamations du roi[30]. Le *dhamma* d'Asoka est monolithique aussi parce qu'il considère en bloc toutes les religions (à l'exception des pratiques religieuses du peuple) comme équivalentes en imputant les différences uniquement à des différences de goût ou à l'incapacité de saisir le tout (ER VII, 3–4). De toutes façons, ces divergences ne sont pas essentielles, et il est indécent de vouloir les monter en épingle. Etant monolithique, le *dhamma* d'Asoka est aussi universel : il concerne tous les hommes et tous les peuples. Il faut donc que toutes les nations en soient informées.

En revanche, le *dharma* de la Gita est particulier et différencié : il est l'apanage propre d'une société particulière (celle des quatre castes), et il est différencié au gré de la stratification sociale de cette

30. Dans tous les édits d'Asoka, les brahmanes, souvent mentionnés côte à côte avec les śramanes, sont manifestement une catégorie d'hommes voués à la poursuite de fins purement religieuses. Toute allusion à un statut politique éventuel est rigoureusement absente. – Notons que dans la Gita, le brahmane est également décrit comme une sorte de yogi parfait (XVIII, 42) ; la fonction politique incombe uniquement au kṣatriya.

société. L'enseignement de Kṛṣṇa s'adresse exclusivement aux membres de cette société particulière, et aucune activité missionnaire en dehors de cette société n'est envisagée. Ne s'adressant qu'à un groupe particulier au sein d'une société particulière, le *dharma* de la Gita est libéral dans un sens peut-être plus vrai que le *dhamma* d'Asoka : il est ouvert sur les courants de pensée les plus variés, voire contradictoires, allant jusqu'à dire que quelle que soit la religion d'un homme – cette religion on la lui laisse volontiers – il ne pourra en fait qu'invoquer Kṛṣṇa lui-même, même si son culte a pour objet un dieu apparemment tout autre[31]. Asoka déclare péremptoirement que toutes les religions poursuivent un but unique : l'amélioration morale de l'homme ; la Gita, elle, dit que les religions sont différentes[32] mais que la réalité dernière, invoquée sous des formes multiples, et souvent ignorée des adorateurs, est la même : le Bhagavān-Kṛṣṇa.

2. Le *dhamma* d'Asoka est dynamique et révolutionnaire. Etant monolithique et universel, il possède des critères sûrs pour jauger et épurer les valeurs retenues par la société empirique. C'est pourquoi Asoka condamne certaines pratiques qu'il juge incompatibles avec les exigences de son *dhamma* (surtout ER I et IX). C'est pourquoi aussi il procède à des réformes administratives et qu'il crée des coutumes nouvelles (cf. ER IV, 2–3 ; EP VII, 1–5, etc.[33]). La notion de « croissance du *dhamma* » revient à maintes reprises, notion dynamique entre toutes. Ce *dhamma* porte le germe d'une révolution morale universelle : le principe de la non-violence, appliquée à l'échelle mondiale comme le souhaitait l'AMI DES DIEUX, pourrait en effet inaugurer une ère de paix et de prospérité.

31. Cf. G IX, 23. – Au v. 24 il est dit que les adorateurs qui ignorent le nom de Kṛṣṇa « s'évanouissent » *(cyavanti)* ; cela ne veut pas dire qu'ils sont « perdus », mais simplement qu'ils n'atteignent pas immédiatement le *mokṣa* suprême, cf. v. 25 ; IX, 20–21.

32. Dans G XVII, ces différences sont expliquées en fonction de la théorie des trois *guṇa* ou « qualités » : c'est la proportion variable des *guṇa* qui provoque des religions de nature divergente.

33. Peut-être la phrase *manusā misā devehi* dans EC (cf. supra n. 6) fait-elle allusion aux mœurs révolutionnaires introduites par Asoka, surtout si l'interprétation défendue par J. Filliozat est correcte : les « divines majestés » se mêlent aux gens simples !

Le *dharma* de la Gita, lui, est statique et conservateur. Aucune réforme n'est envisagée. Le *dharma* est certes différencié au gré des sociétés et des structures sociales, mais il est éternellement différencié, et aucun changement n'est prévu (G XIV, 27). Il ne fait que sanctionner la structure existante de la société, cette structure étant sur le plan des phénomènes la traduction fidèle du *dharma* éternel. Toute intervention punitive, soit de Dieu soit du kṣatriya, ne peut que corriger les déviations par rapport au *varṇāśrama-dharma*, qui en soi est immuable.

IV

Examinons maintenant l'autre réflexion qui fait reculer Arjuna devant la tuerie : il a peur de supprimer des êtres vivants, des hommes qui pourraient lui être utiles et qui par surcroît lui sont chers, à certains égards. C'est là un argument plus humain, plus sentimental aussi, mais tout aussi efficace que la crainte de violer le *dharma*. Tout au long de ses discours, Kṛṣṇa s'efforcera de lever cet obstacle majeur et d'apaiser les scrupules du guerrier. Notre propos n'étant pas ici d'analyser la pensée de la Gita dans sa totalité, nous n'en retenons que les éléments qui nous paraissent essentiels.

a) Dans l'accomplissement de son *dharma* particulier, Arjuna sera obligé de tuer. Mais qu'est-ce que tuer? Arjuna semble ignorer la différence fondamentale entre *deha* et *dehin*, entre la personne empirique qui naît, qui vieillit et qui meurt, et l'entité impérissable qui est radicalement distincte de cette personne, *le puruṣa* (G II, 11–30). Ce n'est que le *deha* qui disparaît ; le *dehin*, lui, demeure. On ne tue que le *deha*, habitacle temporaire et provisoire du *dehin* ; celui-ci n'en est nullement affecté : rejetant cet habitacle, il en assume un autre. Il n'y a violence que sur le plan du relatif, comme d'ailleurs le *dharma* éternel ne domine que le plan du relatif. En revanche, sur le plan du *dehin*, ou de l'«absolu» (de ce qui reste lorsqu'on fait abstraction du relatif) aucun changement ne peut intervenir. Il faut donc que le kṣatriya qui ne fait qu'exécuter les impératifs du *dharma* de sa caste, soit conscient

de cette distinction et qu'il sache d'une part qu'il n'atteindra que le *deha* (qui de toutes façons sera remplacé un jour par un autre), jamais le *dehin* éternel, et d'autre part que lui-même ne saurait agir qu'en tant que *deha*, le *dehin* n'étant jamais impliqué dans les agissements du relatif. En agissant de la sorte, il sera *sthitaprajña* (G II, 54ss.), un homme qui réalise la «connaissance permanente»: il sera pleinement établi dans son être immuable, sans s'engager en quoi que ce soit par son acte qui ne se déroule que dans le relatif. C'est là une forme de yoga que Kṛṣṇa recommande aux kṣatriya obligés d'agir dans le relatif afin de restaurer le *dharma*: ils tueront, mais en fait ils ne tueront pas.

b) Par la suite (G III; cf. G XIII–XVIII), cette idée est développée dans un langage emprunté principalement à la tradition philosophique qui finalement deviendra le système classique du sāṃkhya. A la question d'Arjuna – porte-parole sans doute de toute une catégorie d'hommes responsables des affaires du «monde», qui sont séduits par les enseignements des ascètes, des ermites et des moines et qui rêvent d'une retraite dans les solitudes de la méditation – s'il ne vaudrait pas mieux renoncer une fois pour toutes à la vie active, Kṛṣṇa répond en faisant valoir que l'inactivité en soi n'est pas ipso facto cessation de toute activité. En effet, la source de l'existence dynamique dans le relatif (la source et l'essence du *deha*), appelée *prakṛti* («nature») ne cesse d'être agissante en vertu des trois «qualités» *(guṇa)* dont elle est constituée. L'homme a beau renoncer au combat et se retirer dans la solitude: tant qu'il ne pratique pas un véritable yoga – tant qu'il ne se livre pas à une activité consciente et concentrée visant à libérer totalement le *puruṣa* de l'emprise de *prakṛti* – il sera toujours prisonnier des pulsations des *guṇa* et il continuera à s'empêtrer dans une activité qui lui sera finalement plus néfaste que l'accomplissement de son *dharma* particulier. Car il ne faut pas oublier qu'à côté de *sattva*, «bonté» («qualité», *guṇa*, propice à la vie spirituelle), les «qualités» comprennent notamment *rajas* («passion, énergie brute») et *tamas* («ténèbres,

inertie»); ce n'est que la mise en œuvre d'une méthode éprouvée, d'un yoga sûr, qui offre quelque espoir de neutraliser ces forces.

Or, Kṛṣṇa admet l'existence d'un yoga méditatif, d'une technique de combat éprouvée contre les pulsations des *guṇa*, qui suppose la retraite dans la solitude. Ce yoga, il l'appelle «*sāmkhya*», c'est-à-dire la technique des philosophes et des ermites, dure à réaliser. Mais il lui oppose le yoga véritable, le *karmayoga*, celui de tous ceux qui accomplissent les devoirs que leur statut dans la société leur impose, et qui consiste précisément à n'être que *puruṣa*, au sein même de la vie active, en contemplant dans le calme le plus absolu les évolutions de *prakṛti* et des *guṇa* et de tout le champ du relatif *(kṣetra)* dans lequel *prakṛti* se déploie et se démène.

La non-violence n'est pas le bon remède pour les maux de l'existence relative. Car si le non-violent refuse de tuer, ce n'est qu'en vertu d'une certaine constellation des «qualités» de *prakṛti:* il est victime alors même qu'il pense être acteur souverain. Qu'il soit donc véritablement libre : *puruṣa* conscient ; et qu'ainsi, demeurant vraiment libre, il contribue sous une forme visible appelée «personne», champ d'activité de *prakṛti*, à restaurer le *dharma* : c'est alors seulement qu'il collaborera efficacement au bien-être du «monde», et qu'il atteindra lui-même – *puruṣa* – le but dernier de l'existence relative, le suprême *puruṣārtha* : la délivrance définitive.

c) Enfin, Kṛṣṇa apporte une dernière justification du travail actif dans le champ du relatif : c'est l'exemple du Bhagavān, de Kṛṣṇa lui-même en tant qu'être divin, ou *puruṣa* suprême, qui est l'unique origine de toutes choses, de tous les *puruṣa* aussi bien que de *prakṛti*[34],

34. Kṛṣṇa est l'unique origine de toutes choses : voilà une affirmation centrale de la Gita. La *polarité para puruṣa/prakṛti*, autrement dit Kṛṣṇa/*māyā*, est également développée de manière relativement satisfaisante. Ce qui est beaucoup plus énigmatique, c'est la relation entre *para puruṣa et puruṣa* (= *paramātmā/jīva* = Dieu/monade individuelle) ; cf. la présentation très nuancée des explications apparemment contradictoires que propose la Gita, par exemple chez F. Edgerton (n. 1), II, p. 37–54. Il me semble que P. Hacker résume bien la pensée de la Gita sur ce point : Dieu n'est pas identique aux différents *jīva* mais il est *dans* tous les *jīva* (*Prahlāda, Werden und Wandlungen einer Idealgestalt*, I, Mainz/Wiesbaden 1959,

en qui est fondé l'entité impérissable de l'homme *(puruṣa)* aussi bien que son «champ» (= les structures de son existence dans le relatif). Lui, *puruṣa* suprême, est suprêmement libre et suprêmement inactif; pourtant, il suscite par sa simple existence l'évolution de *prakṛti* qui se déploie en un univers, et il «descend» *(avatāra)* lui-même dans l'univers du relatif, dans l'intérêt du *dharma* (G XIV, 27; IV, 7–8), afin d'œuvrer, dans le champ du relatif, pour le bien-être de ceux qui s'y trouvent. Il agit ainsi non seulement parce qu'il est la base dernière de toute manifestation du relatif, mais parce qu'il veut servir de modèle à tous ceux qui œuvrent dans le champ du relatif. Il faut que les personnes responsables de l'évolution du champ du relatif accomplissent leur *dharma*, dans l'intérêt de tous, pour le bien-être du relatif dans sa totalité, comme le Bhagavān lui-même porte le souci de ce bien-être, le souci du *lokasaṃgraha* (G III, 20.25). Le parfait yoga consiste donc à imiter le Bhagavān et à être constamment implanté dans le Bhagavān. Car c'est le Bhagavān qui, par sa *prakṛti*, fait apparaître le champ du relatif; c'est lui qui le maintient et qui restaure son équilibre quand il est altéré par les forces des *guṇa*; c'est lui aussi qui par sa *prakṛti* le fait disparaître: le kṣatriya qui tue n'est que l'organe exécutif du Bhagavān. Il n'est coupable d'aucune transgression, tant qu'il agit, pour le bien de l'ensemble, en tant qu'«extension» du Bhagavān, étant «dans» le Bhagavān, et solidement enraciné dans la Vérité. Même au cas où il dépasserait la mesure, le Bhagavān le sauverait: «Je te délivrerai de toutes les fautes» (G XVIII, 66).

Revenons maintenant à Asoka. On croit rêver: c'est un autre monde. Vis-à-vis de l'éblouissante argumentation de Kṛṣṇa, Asoka fait figure de pauvre ignorant, de naïf. Chez lui, aucune réflexion sur la nature de l'homme (mis à part quelques propos moralisateurs, au demeurant fort pertinents), aucune réflexion sur les rapports entre le relatif et l'absolu. L'anthropologie d'Asoka est toute de simplicité: l'homme

p. 91 n. 5.) Dans G XV, 7, le jīva est une particule *(aṁśa)* de Dieu. La réflexi onultérieure de l'hindouisme développera ce point resté ambigu dans la Gita.

est un être vivant *(prāṇa)*, entouré d'animaux, qui peine dans le monde ici-bas *(iha)* et qui y cherche un bonheur qu'il est en droit d'y trouver, mais qui un jour sera appelé à passer de ce monde à un autre *(paratra)* où il espère connaître un nouveau bonheur dans l'au-delà. L'homme est un tout : pas trace de dichotomie, pas trace non plus d'une quelconque théorie d'*anatta* (négation de la personne) ou d'aggrégats momentanés formant une structure. L'homme est un tout : une personne qui aspire au bonheur et qui a la possibilité de l'atteindre, dans ce monde aussi bien que dans l'autre. Une anthropologie des plus bon enfant et des plus optimistes.

Le bonheur auquel l'homme peut prétendre, bonheur terrestre et bonheur céleste, Asoka veut le lui procurer. C'est là sa mission. Il a déjà réussi ; il réussira encore davantage. C'est pourquoi il s'efforce de bien administrer son royaume et d'y consolider l'enseignement du *dhamma*. C'est pourquoi il prône la non-violence et qu'il favorise la diffusion de l'art médical : il faut que tous les êtres vivants soient libérés de la crainte et de la misère. C'est pourquoi aussi il déclare nulles les pratiques religieuses qui ne produisent pas de résultat immédiatement tangible. Il faut que la terre devienne ciel, et que le ciel soit le prolongement d'une vie terrestre déjà comblée de bonheur. Asoka ne s'encombre pas de subtilités métaphysiques ; sa foi est simple et directe, et dans sa simplicité étonnamment percutante.

Asoka et la Bhagavadgita : deux types apparemment inconciliables de vie religieuse et de réflexion sur le sens de l'existence. L'un, dynamique, s'attaquant de front aux problèmes de ce monde, changeant son aspect avec un dynamisme peut-être un peu facile ; l'autre, mystique, ne reniant pas le monde, travaillant pour son bien-être, tout en le contemplant d'un point situé en-dehors de lui (ce qui revient à dire : situé en deçà de sa face intérieure), ne le changeant pas, mais garantissant l'ordre, tout en se retirant constamment dans l'Absolu.

Faut-il choisir ?

L'Inde, pour sa part, fera son choix. Certes, elle continuera à chérir

le principe d'*ahimsā* que ses sages avait formulé dès avant Asoka, dès avant le Bouddha et le Jina, quand la philosophie en était encore à un état embryonique[35]. (Kṛṣṇa lui-même insiste plusieurs fois sur le fait que l'idéal d'*ahimsā* n'est pas absent du portrait du sage tel qu'il le voit: le sage pratique la non-violence; mais malgré cela le kṣatriya a le devoir imprescriptible de recourir à la violence lorsque le maintien du *dharma* l'exige[36].)

Mais l'Inde rejettera les bases mêmes de l'éthique d'Asoka: son *dhamma* monolithique et universel, et son anthropologie si spontanée et un peu simpliste qui veut que l'homme empirique soit bon et heureux, ici-bas et plus tard au ciel. Elle gardera jalousement le *bhārata dharma* des castes, et sa réflexion anthropologique affectionnera toujours les structures binaires, le plus souvent dans la ligne tracée par la Gita et le système samkhya (opposition *puruṣa/prakṛti)*, parfois aussi en adoptant une conceptualisation d'inspiration advaïta (opposition *ātman- brahman/ avidyā)*. Kṛṣṇa triomphera sur toute la ligne, et là même où il n'est pas reconnu comme le Bhagavān suprême, comme par exemple dans le śivaïsme, les points cruciaux de sa pensée: le *dharma* différencié et l'anthropologie binaire, sont retenus. C'est ainsi que l'Inde deviendra le pays de la stabilité des castes, et de la métaphysique vécue, qui exerce encore aujourd'hui un charme irrésistible sur le visiteur occidental.

Les choses vont-elles changer?

L'homme moderne – peut-être aussi l'Inde moderne: l'emblème national de l'Inde en fait foi – est instinctivement méfiant à l'égard des

35. Cf. Cchand. Up. III, 17, 4, où *ahimsā* est une vertu à côté de «ascèse, libéralité, droiture, véracité».

36. Quatre fois, dans la Gita, ahimsā apparaît dans un catalogue de vertus: X, 5; XIII, 7; XVI, 2; XVII, 14. Toutes les vertus ont leur base en Kṛṣṇa lui-même: X, 5. Cf. l'analyse de ces textes chez M. Yamunacharya, *The Scriptural Basis of the Concept of* AHIMSA *in Hinduism*, in: *Religion and Society*, vol. X, no. 1 (Mars 1963), Bangalore. Le numéro de la revue en question, intitulé *Concepts of Love and Non-Violence*, contient une documentation extraordinairement instructive sur les problèmes que la notion d'ahimsā pose à l'hindouisme aujourd'hui.

solutions offertes par Kṛṣṇa : il est mal à l'aise face à l'inégalité sociale, et les abîmes de la spéculation anthropologique et métaphysique l'effrayent. Sa sympathie appartient indubitablement à Asoka, mis à part peut-être l'espoir eschatologique de celu-ci : Asoka le dynamique, Asoka le révolutionnaire non-violent, Asoka le précurseur de la sécurité sociale ...

On oubliera une chose : Asoka ne se lasse pas de souligner le respect qui est dû aux «brahmanes et śramanes», respect non seulement symbolique mais se traduisant concrètement dans des libéralités. S'il n'a probablement pas saisi l'intérêt et la portée de leurs spéculations et de leurs exercices religieux, Asoka les a au moins soutenus en assurant leur subsistance. Homme de la pratique, un peu terre à terre, il a réservé une place – une belle place, de toute évidence – à la philosophie et à la recherche de l'absolu : c'est peut-être là non le moindre service qu'il a rendu à son pays – et au monde tout entier.