Religions de l'Inde : rites et systèmes de représentation dans les textes classiques

Lyne Bansat-Boudon

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/156>

DOI : 10.4000/asr.156

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008

Pagination : 57-65

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Lyne Bansat-Boudon, « Religions de l'Inde : rites et systèmes de représentation dans les textes classiques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 06 février 2009, consulté le 09 juillet 2022. URL : <http://journals.openedition.org/asr/156> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.156>

Religions de l'Inde : rites et systèmes de représentation dans les textes classiques

Années 2002-2007

I. Introduction au Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Lectures du *Paramārthasāra*

Les séminaires des cinq dernières années – exception faite d'un semestre sabbatique (février-juin 2005) – ont alterné lecture suivie du *Paramārthasāra* et examen de plusieurs notions clés rencontrées au fil de cette lecture. D'où de nombreuses incursions exploratoires, tant dans la suite du texte étudié que dans les autres œuvres de l'école du Śivaïsme non dualiste cachemirien. École que la suite de ce compte rendu désignera sous le nom de « Trika », la Triade (voir *Annuaire* 110 [2001-2002]), par lequel on désigne généralement la synthèse, opérée par Abhinavagupta (950-1015), des différents courants du Śivaïsme non dualiste cachemirien (l'adjectif correspondant étant « Traika »).

Le *Paramārthasāra* (ci-après PS) d'Abhinavagupta se présente en effet comme un précis de la doctrine Trika (voir *Annuaire* 110 [2001-2002]). En l'espace de 105 vers (ou *kārikā*), il convoque de façon explicite ou implicite l'ensemble des notions du système, assujettissant leur exposé à l'organisation rigoureuse d'un discours proprement philosophique. Car c'est bien une œuvre philosophique que le *Paramārthasāra*, mais qui fait la part belle au rituel et à la pratique yogique – rituel intériorisé et pratique d'un yoga āgamique, qui implique l'usage des *mantra*, formules mystiques, et des *mudrā*, « postures », spirituelles plus que corporelles, qui « scellent » (conformément au sens étymologique de *mudrā*, « sceau ») le *yogin* dans l'expérience qu'il fait de l'Absolu.

L'économie du *Paramārthasāra* nous a conduits à examiner d'emblée la notion d'*aṇḍa*, « enveloppe » ou « sphère (cosmique) », exposée dès le vers 4. Il est singulier d'observer la place réservée par le *Paramārthasāra* à la notion d'*aṇḍa*, que nombre de textes Traika ignorent entièrement (on n'en trouve pas trace dans les textes fondateurs des écoles du Spanda et de la Pratyabhijñā, par exemple), mais que le *Tantrāloka* d'Abhinavagupta présente longuement (aux chapitres VIII et XI), à la suite du *Mālinīvijayottaratantra*, l'*āgama* qui fait autorité pour le Trika, et du *Rauravāgama*. Succédant immédiatement, en effet, à la strophe inaugurale et aux deux strophes (2-3) qui forment le mythe d'origine du texte, l'exposé proprement dit du *Paramārthasāra* s'ouvre sur la

description des quatre *aṇḍa* – la sphère de l'Énergie (*śakti-aṇḍa*), celle de l'Illusion (*māyā-aṇḍa*), de la Nature (*prakṛti-aṇḍa*), et de la Terre (*pṛthvī-aṇḍa*).

Le terme *aṇḍa*, littéralement : « œuf », « enveloppe », connote une forme impénétrable et constrictive. Ainsi que le souligne le *Tantrāloka* (VIII 169-170 et XI 12b-14a), la constriction constitue, en effet, le trait essentiel de la notion d'*aṇḍa*, dans la mesure où c'est par elle que l'infini se réduit progressivement à son contraire, et cela avec d'autant plus de force que ces quatre « enveloppes » sont conçues comme concentriques. C'est ainsi que Paramaśiva devient un *paśu*, un être fini et lié, ou plutôt la multitude des *paśu*.

Si la notion d'*aṇḍa* est présente au début même de l'exposé, c'est parce que le texte reproduit la tension de la doctrine vers l'abolition de ce qu'elle considère comme le principal problème de l'être empirique : sa délimitation. Or, selon le Trika, la délivrance s'obtient par le renversement du processus de finitude-servitude, conçu comme la mise en place ordonnée des *tattva*, éléments constitutifs de l'être et du monde phénoménal. Il s'agit, pour l'être asservi, de reconnaître sa liberté essentielle, pour l'être fini et segmenté, sa plénitude originelle. Par une « conversion », au sens plotinien du terme, ce qui était facteur de finitude devient instrument de la délivrance. En sorte qu'il est justifié de parler d'une dialectique de la servitude et de la délivrance.

Il est vrai que les sotériologies indiennes (et, aussi bien, toute sotériologie) ont à leur principe l'abolition d'une condition malheureuse, et qu'on pourrait objecter qu'elles aussi s'organisent selon une dialectique de la servitude et de la délivrance. Toutefois, la voie proposée par le Trika se distingue des autres doctrines par le dynamisme et la *discursivité* de cette dialectique. Caractéristique qui tient sans doute à la conception d'un Absolu (recevant ici le nom de Śiva) que l'essence pulsatile de son Énergie prédispose à la série (du reste circonscrite) des hypostases. La genèse de la finitude et celle de la délivrance passent, dynamiquement, par l'installation et la désinstallation progressive des *tattva*, par l'émanation de la diversité et sa résorption. Voilà comment le Trika réinterprète à la fois le Sāṃkhya et l'Advaita. La sotériologie de l'Advaita, en effet, bien que fondée sur le couple Brahman-*māyā*, se construit sans les *tattva* et sans la notion de *śakti* ; celle du Sāṃkhya, fait servir les *tattva*, dont elle est l'inventeur, à la tension vers la délivrance, mais hors de tout processus de renversement.

C'est donc un effort essentiellement philosophique qui produit la théorie des quatre *aṇḍa* et lui donne, dans le *Paramārthasāra*, cette place inaugurale. La théorie des *aṇḍa*, en effet, explique à la fois la genèse de la finitude (conformément à l'étymologie du terme *aṇḍa*), et la mise en place de la Création, superposant ainsi à la notion d'« enveloppe » celle de « sphère cosmique », sphères emboîtées l'une dans l'autre, et que la *kārikā* suivante (PS 5) définit comme renfermant la totalité de l'univers (*viśva*), tel que le constitue l'infinité des mondes (*bhuvana*) et des êtres (représentée par la multitude des « corps » et des « facultés »), donc des expériences.

Pareille ouverture tient donc également au désir d'inscrire l'exposé philosophique de la doctrine dans une dimension cosmogonique : finitude et délivrance s'apprehendent à l'échelle de l'infiniment grand, qui transcende l'*hic et nunc*. Aussi bien, est-ce seulement après avoir posé cette clé, au sens musical du terme, que le *Paramārthasāra* est en mesure de dérouler la théorie (au sens aussi de « procession ») des *tattva* (vers 14-22 ; voir *Annuaire* 110 [2001-2002]). S'étageant du plus subtil au plus grossier, les 36 *tattva* śivaïtes mettent progressivement en place la manifestation empirique. Les cinq premiers – Śiva, Śakti, Sadāśiva, Īśvara, Sadvidyā – constituent le « chemin pur » (*śuddha-adhvan*), parce qu'ils sont, selon le mot de Michel Hulin, « les phases idéales d'une vibration élémentaire de la conscience pure »¹. Au stade suivant de la *māyā*, l'Illusion, commence le « chemin impur » (*aśuddha-adhvan*), monde phénoménal qu'organise la fallacieuse dichotomie du sujet et de l'objet.

Genèse et abolition de la finitude sont perçues comme deux mouvements symétriques, le second se présentant comme le renversement, ou le repliement, du premier, et remontant *tattva* après *tattva* jusqu'à leur source commune et unique, à savoir, Paramaśiva, selon la procédure de l'*adhvaśuddhi*, la « purification des chemins ».

C'est en effet la pratique yogique qui permet d'opérer la « conversion » des *tattva*. Et c'est pourquoi l'on voit réapparaître la notion d'*aṇḍa* dans l'exposé (*kārikā* 41-46) que le *Paramārthasāra* consacre à la pratique mantrique – élément essentiel du processus par lequel le *yogin*, reployant les « chemins », regagne sa plénitude originelle, accédant par là même à la délivrance.

Le commentaire de Yogarāja aux vers 41 et 47, notamment, montre la façon dont s'établit une correspondance symbolique entre les quatre « sphères » et l'organisation phonique du *mantra sauḥ*. Forme phonique et mystique de l'Absolu pulsatile, qui reçoit le nom d'Anuttara, l'Insurpassable, le *mantra sauḥ* résume à lui seul la doctrine, dans la mesure où sa structure symbolise la coessentialité des trois réalités fondamentales : Śiva, Śakti – son Énergie et sa parèdre – et l'âme individuelle (*nara*) – ou le monde empirique (*jagat*) –, constitutives de la Triade (*trika*) qui a donné son nom à la doctrine tout entière.

Le *mantra* se laisse, en effet, décomposer en trois éléments discrets : *s-au-ḥ*, dont le premier, *s-* (ou *sa-*) représente, en vertu d'équivalences ésotériques enregistrées par la tradition, le *sat*, l'« existant », c'est-à-dire à la fois le monde phénoménal et ce qui en constitue l'essence, à savoir l'« être » par excellence qu'est le Brahman (ou Śiva). Avec *-au-*, la réalité/Réalité symbolisée par *sa-* se trouve associée à l'énergie de Śiva, c'est-à-dire animée par elle. Enfin le *visarga*, *-ḥ*, symbolise la puissance émettrice de Śiva, puissance qui s'exerce aussi bien dans le mouvement de l'extériorisation que dans celui de l'intériorisation, puisque Paramaśiva émet et résorbe l'univers à son gré.

Rapportées à la théorie des *aṇḍa*, les mêmes équivalences ésotériques s'établissent entre les trois sphères inférieures (Terre, Nature, Illusion), autrement

1. *Le principe de l'ego dans la pensée indienne classique. La notion d'ahaṃkāra*, Collège de France, Institut de civilisation indienne, fasc. 44, Paris 1978, p. 304.

dit, la manifestation, et l's- initial du *mantra* ; entre la sphère de l'Énergie et la diphtongue *-au-*, symbole phonique du « Trident » (le *triśūla*) constitué des énergies de volonté (*icchā*), de connaissance (*jñāna*) et d'action (*kriyā*), les trois premières hypostases de la Śakti, tandis que le *visarga* représente ce qui est au-delà de toute sphère, en l'occurrence Śiva, sous les espèces de sa force d'émanation.

Se pénétrant de la signification du *mantra*, car le *mantra* n'est pas à entendre comme une formule à réciter, mais, ainsi qu'observe André Padoux, comme une « mise en œuvre mystique »², le *yogin* accède à l'expérience de l'Absolu, autant dire, dans ce système, à la délivrance en cette vie (*jīvanmukti*). Nous y reviendrons.

C'est ensuite la notion de *māyā* (PS 15) qui a longuement retenu notre attention. Concept Advaitin réinterprété dans la perspective Traika comme une Énergie de Śiva, elle est l'Illusion mensuratrice, ou constructrice, de la diversité phénoménale. La *māyā* assume, en effet, la double valeur de la racine *mā* (passif *mīyate*) dont on la fait dériver : elle est, à la fois, la capacité de « produire » des formes, des images, des objets, et celle de « décevoir » par là même. Ainsi que l'observe Mayrhofer (*Etymologisches Wörterbuch des Altindoiranischen*, Heidelberg 1992, II, p. 349-350), il n'est pas nécessaire, pour expliquer cette dernière valeur, de recourir, à l'instar de Thieme (*inter alia*), à la racine *mī* « altérer », pour autant que le sens de « capacité à décevoir » (*mohakatā*) peut aisément se déduire, à la façon d'une extension, du sens de « capacité à mesurer », c'est-à-dire de construire des formes qui sont, en dernière analyse, illusoires. Acceptions « illusionnistes » qui sont, du reste, attestées à date ancienne, comme dans le passage célèbre du *Ṛgveda* (VI 47, 18) : *īndro māyābhiḥ pururūpa īyate*, « Indra assume de nombreuses formes avec sa [ses] *māyā* ».

La *māyā*, en effet, est moins l'Illusion que l'Illusionniste, en ce sens qu'elle n'est pas illusoire. Tout au plus peut-on dire que ses productions sont illusoires, encore qu'elle représente à elle seule toute la « réalité » du monde phénoménal, en conformité avec sa dérivation de la racine *mā* « fabriquer ». En traduisant le terme par « illusion », fût-ce avec une majuscule, on manque à rendre la dimension active, productrice, de la notion, justement sa force, si bien perçue par le Trika qu'il l'inscrit dans sa terminologie : la *māyā* y apparaît comme la *māyāśakti*.

Ainsi la *māyā* est-elle l'architecte décevant, mystificateur, de la diversité phénoménale. En ce (double) sens, on pourrait la dire « artificieuse » ; épithète qui aurait l'avantage de conjoindre les deux acceptions de la racine *mā*. Et c'est pourquoi, sans doute, elle ne peut se concevoir que dans le contexte non dualiste de ces idéalismes que sont l'Advaita-Vedānta ou le Trika : la « manifestation » ne compromet pas le principe de la Réalité unique qui en est la source.

2. Abhinavagupta, *La lumière sur les Tantras, chapitres 1 à 5 du Tantrāloka*, traduits et commentés par Lilian Silburn † et André Padoux, ("Publications de l'Institut de Civilisation indienne" Fasc. 66), Collège de France, Paris 1998, p. 244.

Il n'en demeure pas moins que les deux écoles ont de la *māyā* une conception différente, ne serait-ce que dans la façon d'envisager sa relation au principe unique – ce Brahman qui, dans la perspective Advaitin, est neutre ou quiescent, tandis qu'il est compris, dans le Trika, comme doué d'énergie, de ce fait animé, et, dès lors, susceptible d'être regardé comme un dieu – mais un dieu qui ne se distingue pas de la déesse –, en sorte que le nom de Śiva (ou de Paramaśiva) vaut comme synonyme de Brahman.

Pour l'Advaita śaṅkharien, le langage même de la « cause » et de l'« effet » est altéré par la *māyā*. C'est pourquoi, la relation entre le niveau de la *māyā* et celui du Brahman est « difficile à exprimer » (*anirvacanīya*). De surcroît, puisque le « monde » n'est pas un « effet » du Brahman, il ne peut être autre chose qu'une « apparence », à la façon dont une rose apparaît dans un miroir. Rien ne peut exister qui soit « différent » du Brahman ; en même temps, ce qui apparaît comme « différent » n'est tel qu'en tant que « manifestation » erronée (ce qui serait « différent », ne serait pas le Brahman – par conséquent, n'existerait pas). La *māyā* est donc un principe, à la fois indépendant et faux, qui, en tant que tel, ne peut appartenir au Brahman.

Dans le Trika, en revanche, la *māyā*, considérée comme la forme qu'assume l'Énergie (*śakti*) du Seigneur, quand il joue à se diviser en la foule des êtres et des objets, c'est-à-dire, à se dissimuler à lui-même son essence indivise, participe, quoi qu'il en soit, de cette essence. De ce fait – autre différence d'avec le point de vue Advaitin –, elle a vocation à s'inscrire dans la suite des *tattva*, ou hypostases du principe ultime ; elle est même celui des *tattva* qui gouverne la mise en place du « chemin impur ».

Il est remarquable, à cet égard, que le *Paramārthasāra*, au moment de définir la *māyā*, responsable de la finitude, la mette en relation avec la liberté (*svātantrya*), plus exactement avec l'énergie de liberté (*svātantryaśakti*) du Seigneur. Tel est le sens de la *kārikā* 15 :

« La liberté suprême du Grand Seigneur accomplit, en vérité, ce qui est difficile à construire [à savoir, la division interne du principe unique en l'infinité des êtres et des objets]. Ainsi recouvre-t-elle le Soi de Śiva, [phase dans laquelle elle apparaît comme] la déesse Māyāśakti. »

On voit ainsi le motif du jeu divin culminer dans l'idée paradoxale selon laquelle la liberté du Seigneur ne serait pas complète s'il n'était capable de s'obscurcir et de se limiter lui-même. Tour de force que se plaît ici à souligner la définition du *māyātattva*, à la *kārikā* 15, et dont la littérature Traika fait un véritable *topos*, conformément à son goût prononcé pour la rhétorique du paradoxe.

La notion de *māyā* implique celles, connexes, d'*avidyā*, la « nescience » (dont un quasi-synonyme est *akhyaṭi*, dans la terminologie Traika), et de *bhrānti*, l'« erreur », question commune à tous les systèmes de pensée indiens, et à laquelle le Trika réserve un traitement particulier (PS 30-31, et 39-40). Comme l'Advaita, en effet, le Trika pose le principe de la double erreur : le premier niveau d'erreur consiste à prendre le Soi pour le non-Soi, ce qui est une façon

de signifier l'oubli de Soi, l'oubli de sa plénitude originelle, qui conduit à poser l'objet face au sujet ; le second à prendre le non-Soi (le corps, par exemple) pour le Soi, et à penser : « je suis gros, maigre, heureux, malheureux, etc. » Mais tandis que, pour l'Advaita, ces deux volets de l'erreur sont exactement réciproques, le Trika y introduit l'idée d'une précédence : quand se constitue la genèse de la finitude, le volet qui consiste à prendre le Soi pour le non-Soi précède l'autre ; par conséquent, au moment de renverser le procès, dans le mouvement de la délivrance, c'est de l'erreur consistant en l'oubli de Soi que l'on se défait en dernier.

Comme il se doit, c'est dans deux passages symétriques (*kārikā* 30-31, 39-40) que le *Paramārthasāra* expose l'essentiel de la doctrine Traika de l'erreur. Toutefois, le thème de l'erreur apparaît dès la *kārikā* 15, avec la *māyā* mystificatrice (*vimohinī*), et court jusqu'à la *kārikā* 51, à partir de laquelle, indice de l'inversion salvatrice, le texte n'est plus que tension vers la description du *jīvanmukta*, le délivré-vivant, et l'explication de son énigme.

Autre notion corrélatrice de la notion de *māyā*, celle des trois *mala*, ou « souillures », « impuretés », que le Śivaïsme non dualiste cachemirien partage avec le Śivaïsme dualiste du Siddhānta, mais à laquelle, une fois de plus, il imprime sa marque singulière (voir Yogarāja ad 5, 9, 16, 24, 37, 57, 63). Œuvre de la *māyā*, les trois impuretés sont constitutives de la finitude, comme autant de ses modalités. Aussi bien sont-elles décrites, figurément, tantôt comme des « cuirasses » ou des « corsets » (*kañcuka*, PS 24, 37), enserrant le libre épanouissement du Soi ou de la conscience – ce Soi qui n'est autre que Maheśvara, le « Grand Seigneur », ainsi que le commentaire de Yogarāja se plaît à le répéter –, tantôt comme des « liens », des « entraves » (*pāśa*), conformément à l'étymologie traditionnelle du terme *paśu*, l'être fini et lié. Acception, toutefois, secondaire et métaphorique : selon Mayrhofer, s.v., *paśu* est relié à Lat. *pecus*, « animal (domestique) » ; le mot étant sans rapport, historiquement, avec *pāśa* « lien » (voir Gk. *pēssō*, « enchaîner »).

Ainsi qu'observe le commentaire à la *kārikā* 15 :

Cette *māyā* est le voile recouvrant (*āvaraṇa*) le Soi de Śiva, quand, à son gré, il assume la condition d'un être fini (*paśu*). [« Le voile recouvrant le Soi de Śiva », désigne] la triade des impuretés (*mala*) – *āṇava*, etc., et [ce recouvrement] est également appelé « dissimulation de sa nature » (*svarūpagopana*).

Pour tenter de mieux comprendre ces notions, nous nous sommes efforcée d'amender les traductions usuelles (et un peu paresseuses) que sont, pour les trois termes de la triade : « impureté atomique » (*āṇavamala*), « impureté māyique » (*māyīyamala*), « impureté karmique » (*kārmamala*), lesquelles ne signifient pas nécessairement, même pour un lecteur sanskritiste. Ainsi avons-nous proposé, non sans avoir conscience du défaut de prolixité introduit par la nécessité de suppléer : « impureté [qui consiste à se considérer comme] fini », « impureté [qui consiste à regarder le monde comme] objectif », « impureté [qui consiste à se croire l'agent] des actions ».

Conformément au schéma rhétorique qui organise tout le texte sur le modèle d'une doctrine qui met en miroir servitude et délivrance, l'exposé des *mala* se construit dialectiquement : à la *kārikā* 24, qui décrit l'installation des impuretés, répond la *kārikā* 57, qui en montre l'abolition.

Aussi bien, insiste le *Paramārthasāra*, finitude et délivrance ne sont-elles qu'apparences, et n'ont-elles d'autre réalité que « mondaine » (c'est le *saṃvrtisatya*, « vérité d'enveloppement » ou « de surface », terme emprunté aux bouddhistes). Dans la mesure où seul le jeu de Śiva les fait advenir, elles ont vocation à alterner, indéfiniment, en ce monde voué à la transmigration, au gré de son caprice :

On doit dévoiler son propre Soi par une discipline qui tend à manifester la puissance du Savoir du Soi. Ainsi Paramaśiva déploie-t-il son jeu que rend merveilleux [l'alternance de] la servitude et [de] la délivrance. (PS 33)

Au niveau de la réalité ultime (*paramārthataḥ*), en effet, il n'est ni finitude, ni délivrance, seulement la liberté souveraine qui transparaît dans le jeu de la divinité, et se plaît, tantôt à se dissimuler, tantôt à se dévoiler, dans le mouvement de deux « puissances » ou « énergies » (*śakti*), en l'occurrence l'énergie d'obscurité (*tirodhānaśakti*) et l'énergie de grâce (*anugrahaśakti*).

Tout, en effet, dans ce système, jusqu'aux concepts les plus dévalorisés, est le produit d'une énergie de la divinité. Doctrine bien faite pour donner au *mumukṣu*, l'aspirant à la délivrance, l'assurance d'atteindre son but : dans la sphère des intérêts finis, il n'est rien de figé, donc rien d'irréversible, encore moins la finitude.

En ce sens, la délivrance se définit moins comme un mouvement qui serait un effort pour se défaire de ses liens, que, positivement, comme une reconnaissance de sa liberté, comme l'exercice retrouvé d'une liberté qui n'aurait jamais été perdue, mais seulement occultée, et encore par jeu, en se jouant. C'est-à-dire encore que, selon une formulation qui n'appartient qu'à cette école, la délivrance n'est rien d'autre, pour l'être temporairement entravé, que « l'épanouissement de ses énergies propres » (*svātmaśaktivikasvaratā*, dans *kārikā* 60). Remarquable cohérence d'une doctrine qui aime le paradoxe et l'exploit (conceptuel autant que rhétorique ; voir l'exploit, décrit à la *kārikā* 15, qui consiste pour le Seigneur à diviser son être indivis), qui n'exprime jamais mieux la nouveauté de ses raisonnements que par le paradoxe et l'exploit.

Au cœur de ce dispositif, la notion de *jīvanmukti*, la « délivrance en cette vie », l'oxymore par excellence, puisqu'il constitue une sorte de scandale aux yeux de l'homme ordinaire et raisonnable : les nombreuses objections à la validité de la notion – objections implicites, et que les commentaires excellent à faire affleurer sous la formulation des textes et jusque sous leur économie – en portent témoignage.

De même qu'il est le fil d'Ariane du *Paramārthasāra* lui-même, de même l'examen de la notion a été le fil d'Ariane de nos lectures du texte.

Nous nous sommes efforcée de montrer que la notion de *jīvanmukti* et sa légitimation étaient l'enjeu du texte, un enjeu qui, du reste, se laissait lire en

filigrane dans la polysémie du titre. En effet, *paramārtha* ne signifie pas seulement « Réalité (*artha*) ultime (*parama*) ». Ainsi qu'observe le commentaire à la *kārikā* 104 (comme s'il s'agissait, au terme du traité, d'ôter les derniers voiles), il est possible d'entendre *artha* au sens de *puruṣārtha*, « but de l'homme », en sorte que *paramārtha* désignerait « le plus haut » (*parama*-, « suprême ») des quatre « buts de l'homme » (*-artha*), à savoir la délivrance (*mokṣa*) : « À présent, glose Yogarāja, l'auteur s'apprête à résumer l'objet (*artha*, encore) du texte, en indiquant que "ce texte seul renferme l'enseignement susceptible d'aider à la réalisation du plus haut des buts de l'homme (*parapuruṣārtha*)" ».

Or, dans ce système, la seule véritable délivrance – ou, du moins, la délivrance à laquelle il faut aspirer – est la délivrance en cette vie, logiquement impliquée dans l'affirmation du non-dualisme : il n'y a pas de raison pour que l'homme, en ce monde, ne soit pas aussi libre que Śiva, puisqu'il n'est pas différent de lui, et qu'il ne lui faut que le reconnaître.

Nous poursuivrons l'examen de la notion de *jīvanmukti* telle qu'elle est mise en œuvre, non seulement dans le *Paramārthasāra*, mais dans l'ensemble de la littérature Traika. On a le sentiment, en effet, que la justification doctrinale de la *jīvanmukti* est la grande affaire du Trika. La « création » de la notion et sa constitution en objet philosophique représenteraient ainsi l'une des principales contributions du Śivaïsme non dualiste cachemirien au développement de la pensée indienne.

Communications

En juin 2004, notre collègue et amie, Mme Judit Törzsök, maître de conférences de sanskrit à l'Université de Lille III, a présenté une conférence en deux volets : « Le sens du rituel tantrique selon quelques écritures śivaïtes anciennes ».

En mars 2004, François Maris, étudiant en Master 1, a présenté une communication consacrée à « La vision hégélienne de l'Orient ».

En février 2005, Isabelle Ratié, qui prépare un mémoire de doctorat sous notre direction, a présenté les premiers résultats de ses recherches dans un exposé intitulé : « La mémoire dans les chapitres I 2, 4 de l'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* ».

En juin 2006, Monsieur Eli Franco, Professeur à l'Université de Leipzig, Directeur d'études invité, a donné un cycle de conférences sur le thème : « Religion and Logic in Classical India », cycle de conférences consacré à la façon dont les logiciens indiens (bouddhistes ou śivaïtes) perçoivent leur religion : 1. Preuve de renaissance et causalité régressive ; 2. Pourquoi peut-on faire confiance à ce que dit le Bouddha (ou Śiva) ; 3. Perception des *yogin* ; 4. Réfutation de l'existence de dieu.

Ces conférences ont bénéficié d'une large audience. Plusieurs de nos collègues indianistes et philosophes nous ont fait l'amitié d'y contribuer activement.

En juin 2007, Monsieur Michel Hulin, professeur émérite de philosophie indienne et comparée à l'Université de Paris-IV-la Sorbonne, nous a fait l'honneur et l'amitié de présenter à notre séminaire deux conférences consacrées à la

philosophie Sāṃkhya. Ainsi nous a-t-il donné les moyens d'affiner la mise en regard du système dualiste du Sāṃkhya et de la doctrine non dualiste du Trika, dont les concepts de *tattva* et de *kaivalya* (« Isolement » ou « Délivrance »), notamment, sont empruntés au Sāṃkhya.

II. Questions de grammaire sanskrite (séminaire de troisième heure)

Ce séminaire a eu pour objet de familiariser les uns avec les principes du sanskrit, de confirmer les autres dans leur maîtrise de la langue.