Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

128 | 2021

Annuaire de l'EPHE, section des Sciences religieuses (2019-2020)

Études tantriques

Andrea Acri

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/asr/3693>

DOI : 10.4000/asr.3693

ISSN : 1969-6329

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2021

Pagination : 73-80

ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Andrea Acri, « Études tantriques », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 128 | 2021, mis en ligne le 12 juillet 2021, consulté le 10 juillet 2022.

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3693> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3693>

Tous droits réservés : EPHE

Études tantriques

Andrea ACRI

Maître de conférences

I. Le yoga tantrique à la lumière des sources sanskrites et vieux-javanaises

Les conférences de l'année académique 2019-2020 se sont articulées – en présentiel au premier semestre, et en distanciel (à l'aide du logiciel « Skype ») au deuxième semestre – autour du thème du yoga dans le prisme de la littérature tantrique en sanskrit et vieux javanais. Souvent opposé – à tort ou à raison – au yoga « classique » du *Pātañjalayogaśāstra*, le yoga tantrique a connu une longue et fructueuse histoire, déclinée à travers une variété de courants dans les milieux shivaïtes, bouddhiques, et Vaiṣṇava-Pāñcarātra en Asie du Sud et du Sud-Est tout au long de l'époque médiévale.

Tout au début, après avoir introduit les origines historiques du yoga dans le sous-continent indien – notamment, dans les milieux *śramaṇas*, aux marges des traditions brahmaniques – nous avons abordé les définitions du mot *yoga* données par les textes au fil des siècles. Parmi les textes anciens figurent la *Kaṭha Upaniṣad*¹ et la *Śvetāśvatara Upaniṣad*², qui semblent préconiser certaines théories du yoga dans les textes médiévaux, ainsi que des textes primordiaux du brahmanisme, tels que la *Bhagavad Gītā*³ et les *Vaiśeṣikasūtras*, dont les *sūtras* 5.2.15-17 – remontant à une époque plus récente – se révèlent avoir été influencés par le *Pātañjalayogaśāstra* (c. IV^e-V^e siècle)⁴. En effet, la définition du yoga comme concentration (*yogaḥ samādhiḥ*) donné par le *Pātañjalayogaśāstra*⁵, et de son but, l'isolement (*kaivalya*) de la conscience individuelle (*puruṣa*), fonctionne comme un

1. Par ex., 6.10-11.

2. Par ex., 2.1-14.

3. Par ex., 2.48-50, 6.23, 6.46, 5.4.

4. Voir A. Wezler, « Further References to the Vaiśeṣikasūtra in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa (Studies in the Pātañjalayogaśāstravivaraṇa 3) », dans S. D. Joshi (éd.), *Amṛtadhārā, Professor R.N. Dandekar felicitation volume*, Delhi 1984, p. 457-472.

5. Voir *Bhāṣya* sur *Yogasūtras* 1.1 (M. Angot, *Pātañjalayogsūtram Vyāsabhāṣyasametam; Le Yoga-Sūtra de Patañjali; Le Yoga-Bhāṣya de Vyāsa; avec des extraits du Yoga-Vārttika de Vijñāna-Bhikṣu. Édition, traduction et présentation de Michel Angot*, Paris 2008).

contrepoint aux définitions élaborées au sein des traditions tantriques, axées sur l'interprétation de la racine *yuj* comme « union » (avec la divinité) et pas « séparation » ou « isolement ». En particulier, le shivaïsme *saiḍdhāntika* envisage l'état suprême comme la réalisation ou manifestation (*abhivyakti*) par l'âme individuelle de sa nature de Śiva, notamment le déploiement en elle des pouvoirs illimités de connaissance (*jñānaśakti*) et d'action (*kriyāśakti*).

Nous avons donc poursuivi notre enquête avec la lecture de petits extraits de textes Pāsupatas, le courant prototantrique à vocation ascétique du shivaïsme ancien qui influence la tradition médiévale du yoga shivaïte. Plusieurs passages documentant une forme théiste de yoga sont attestés dans les *Pāsupatasūtras* avec le commentaire *Pañcārthabhāṣya* par Kauṇḍinya, dans les *Gaṇakārikās* avec le commentaire *Ratnaṭīkā*, et dans la version ancienne du *Skandapurāṇa* (chap. 174-183). Par exemple, le *Pañcārthabhāṣya* (1.1) définit le yoga comme union entre l'âme individuelle et le seigneur (*atrātmeśvarasaṃyogo yogaḥ*)⁶. Les *sūtras* 5.33-40⁷ représentent le point culminant du système, c'est-à-dire la dernière étape (*avasthā*) parmi les cinq qui constituent la carrière ascétique de l'adepte Pāsupata selon Kauṇḍinya, dans laquelle il met fin à sa vie dans un champ de crémation à travers une forme de suicide yogique (*utkrānti*). Ces *sūtras* semblent être caractérisés par des similitudes conceptuelles et terminologiques avec la définition du but du yoga dans *Pātañjalayogaśāstra* 1.3⁸, mais en même temps ils s'en démarquent en mettent l'accent sur la dimension théiste, le but du système étant l'union avec Rudra (*rudrasāyujyaṃ*) ; donc, l'idéal patañjalien du *kaivalya* comme l'établissement (*avasthāna*) du Sujet dans sa nature véritable (*tadā draṣṭuḥ svarūpe*), ainsi que l'idéal Vaiśeṣika de l'établissement de l'esprit – dépourvu des liens avec les sens et leurs objets – dans l'âme (*ātmasthe manasi*, voir *Vaiśeṣikasūtras* 5.2.16-17), est substitué avec l'établissement de l'esprit dans Rudra (*svaṃ cittam / sthāpayitvā ca rudre*, *Pāsupatasūtras* 5.36-37). Une définition de la délivrance comme l'établissement de l'esprit dans Rudra est également développée dans la *Ratnaṭīkā* sur les *Gaṇakārikās*⁹ : le commentaire de la racine *sthā* fait écho à la même discussion dans *Pañcārthabhāṣya* 5.37, ainsi qu'à la définition de l'établissement de l'esprit dans Rudra (*cittasya rudre 'vasthānam*). Une autre expression remarquable dans le même passage est *anurudhyamānacittavṛttitvaṃ*, qui rappelle l'expression *yogaś cittavṛttinirodhaḥ* du *Yogasūtra* 1.1. En outre, la définition de l'état d'isolement

6. *Pasupata Sutras with Pancarthabhashya of Kaundinya*, éd. R. A. Sastri, Trivandrum 1940, p. 6.

7. *Labhate rudrasāyujyaṃ // sadā rudram anusmaran // chittvā doṣāṇāṃ hetujālasya mūlam // buddhyā // svaṃ cittam // sthāpayitvā ca rudre // ekaḥ kṣemī san vītaśokaḥ // apramādī gacched duḥkhānām antam īśaprasādāt //*

8. « Ensuite, l'esprit est établi dans sa propre forme » (*tadā draṣṭuḥ svarūpe 'vasthānam*).

9. *Caturthaṃ lābham āha sthitir iti // doṣahetujālasya mūlākhyānivr̥tttau cittasya rudre 'vasthānam atyantaniścalatvaṃ sthitir ucyate // ... anurudhyamānacittavṛttitvaṃ nityātmavān ? // ... śarīrādīviyuktatvaṃ ekatvaṃ // ... yogasyātyantokṛṣṭattvapra tipādanārtham uktāni ; Gaṇakārikā of Ācārya Bhāsarvajña with the Ratnaṭīkā and four appendices*, éd. C. D. Dalal, Baroda 1966 (1920¹), p. 16.

(*ekatva*) lorsque le corps est séparé de l'âme peut être considérée comme une réinterprétation du concept de *kaivalya* du yoga patañjali. En effet, dans le système Pāsupata (et dans les traditions shivaïtes classiques du *mantramārga* également) le yoga de Patañjali semble avoir été compris comme une étape nécessaire et intermédiaire dans le processus d'atteinte de la libération en tant qu'union avec Śiva. Cela reflète une tendance partagée par les définitions du yoga du côté shivaïte, à savoir que le (vrai) yoga n'est pas l'apaisement de l'esprit, mais qu'un esprit apaisé est une condition nécessaire, même si non suffisante, pour atteindre la libération. La supériorité du *pāsupatayoga/śaivayoga* demeure, donc, dans son caractère théiste.

Nous nous sommes ensuite intéressés aux sources du shivaïsme *siddhāntika*. En particulier, nous avons examiné les définitions du yoga donné par les écritures révélées, par exemple le *Parākhyaṭantra* (14.95-97), ou par les exégètes du courant « mûr » et strictement dualiste de cette école, tels que Bhaṭṭa Nārāyaṇakaṇṭha (fl. c. 900-950), Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha [II] (fl. c. 950-1000), et Aghoraśiva (fl. c. milieu du XI^e siècle). Nous avons noté la position ambivalente envers le yoga patañjali de ces commentateurs, qui ne trahissent pas seulement une familiarité avec cette tradition yogique et son corpus textuel, mais aussi une tendance à citer Patañjali en tant qu'autorité en matière de yoga. Par exemple, dans son commentaire sur le *yogapāda* du *Mataṅgapārameśvaratantra*, Rāmakaṇṭha se réfère aux *Yogasūtras* non moins de vingt-huit fois, et cite dix-neuf *sūtras* différents¹⁰. Nārāyaṇakaṇṭha, dans son commentaire sur le *yogapāda* du *Mrgendrāgama*, fait référence à plusieurs reprises aux *Yogasūtras* et à Patañjali lui-même (par exemple, dans *yogapāda* 6cd, 7cd, 54c-55b), tout comme le commentaire de Aghoraśiva sur le *Sarvajñānottara*. Le commentateur du Śaiva Siddhānta Śrī Kumāradeva (c. x^e-xi^e siècle) cite également Patañjali avec approbation¹¹ ; et Īśānaśiva dans son *Īśānaśivagurudevapaddhati* (*yogapāda* 2) utilise les huit auxiliaires du yoga (*yogāṅga*) enseignées par Patañjali au lieu des six enseignées dans la plupart des écritures tantriques. Cependant, ces auteurs n'hésitent pas à affirmer la suprématie du yoga shivaïte, et parfois critiquent Patañjali comme le promoteur d'un système de yoga préliminaire. Mais en ce faisant, ils reconnaissent implicitement que ce système était un point de référence obligatoire dans le domaine du yoga à leur époque.

Une attitude positive à l'égard du yoga patañjali est détectable dans certaines écritures révélées du Siddhānta, en particulier celles appartenant à la dernière strate du corpus. Alors que la majorité des Siddhāntatantras adhèrent au *śaḍaṅgayoga* shivaïte, les écritures postérieures au x^e siècle et originaires de l'Inde du sud (à l'exception du *Netratantra* du Cachemire, VIII^e-IX^e siècle), telles que le

10. Voir J.-M. Creisméas, « Le yoga du *Mataṅgapārameśvaratantra* à la lumière du commentaire de Bhaṭṭa Rāmakaṇṭha », thèse de doctorat, université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, Paris 2015, p. 84-85.

11. *Tātparyādīpikā* sur le *Tattvaparakāśa* de Bhoja 52 (4^e Pariccheda), se référant au traité par le *bhagavat patañjali* (*Yogasūtras* 1.10 : *abhāvapratyayālambanā nidrā*), et faisant écho aux mots des *Yogasūtras* 1.15 (*drṣṭānuśravikaviśayavitr̥ṣṇasya vaśīkārasaṃjñā vairagya*) dans l'expression *avairāgyaṃ ca drṣṭānuśravikaviśayarāgaḥ*.

Suprabhedāgama (yogapāda 3.53-56), l'*Ajitāgama* (2.29), et le *Makūṭāgama* (11.1-21), adoptent l'*aṣṭāṅgayoga* patañjali. La comparaison entre les écritures anciennes qui nous sont parvenues dans des manuscrits népalais et sud indiens permet de constater que les manuscrits d'origine sud indienne – relativement tardifs – contiennent des versions interpolées des auxiliaires, documentant ainsi un passage progressif du yoga des six auxiliaires au yoga des huit auxiliaires. D'autres écritures, telles que les sections sur le yoga du *Mr̥gendratāntra* et du *Sarvajñānottara*, enseignent une position intermédiaire, incluant six auxiliaires sans *tarka*, et reflétant ainsi une tentative d'« hybridation » des listes shivaïtes et patañjaliennes des auxiliaires¹².

Une volonté similaire de rapprocher les deux systèmes est documentée dans les écritures shivaïtes en (sanskrit et) vieux javanais, comme le démontre, par exemple, la création de listes hybrides de sept auxiliaires, se situant entre le *śaḍaṅgayoga* et l'*aṣṭāṅgayoga*, comme dans le *Tattvajñāna*, ou l'adoption de certains éléments et de la terminologie patañjalienne dans un cadre doctrinal shivaïte, comme dans le chapitre 19 du *Jñānasiddhānta* ; ou encore l'appropriation et la modification dans le sens théiste du yoga patañjali à travers l'incorporation d'extraits du *Pātañjalayogaśāstra*, comme dans le cas du *Dharma Pātañjala*¹³.

Dans l'optique d'une étude comparative des sources indiennes et javanaises sur le *śaḍaṅgayoga*, nous avons traduit et analysé un extrait du *Vṛhaspatitattva* (34-46), composé de versets en sanskrit avec un commentaire en vieux javanais, à côté d'un passage parallèle du *Sārdhaṭiśatikālottarāgama* (10.1-14 ; avec des parallèles dans le *Svacchandatantra* 7.7-26 et *Agnipurāṇa* 214.1-14b), traitant du *ṇāḍīcakra*, l'ensemble des vaisseaux/canaux énergétiques subtils dans le corps humain, et des souffles (*prāṇas* ou *vāyus*). Nous avons apprécié les similarités ainsi que les différences, du point de vue philologique et doctrinal, entre la version indienne et la version javanaise. Ensuite, nous avons examiné les sections, largement parallèles, du *śaḍaṅgayoga* du *Vṛhaspatitattva* et d'un autre texte shivaïte en sanskrit-vieux javanais, le *Jñānasiddhānta*, ainsi qu'un extrait du *Vṛhaspatitattva* ayant pour objet les pouvoirs surnaturels (*siddhi*).

La partie finale du cours a été consacrée à la lecture et discussion de passages de sources sanskrites et vieux-javanaises sur une technique du yoga tantrique à travers laquelle l'adepte arrive à percevoir la forme du seigneur dans son corps, ainsi devenant l'image du seigneur lui-même dans la réalité manifestée. Cette technique est illustrée à travers l'image du feu dans le bois et le beurre dans le lait. La première analogie relève de l'opinion commune dans l'imaginaire indien selon laquelle l'élément feu, qui existe sous une forme latente dans le bois, ne se manifeste qu'à l'occasion d'une combustion déclenchée par l'activité de frottement. De même, la seconde analogie tourne autour de l'observation du fait que le lait se transforme en produits laitiers lors du barattage, et que ces produits doivent donc

12. Voir S. Vasudeva, *The Yoga of the Mālinīvijayottaratantra*, Pondichéry 2004, p. 370.

13. Voir A. Aciri, « Yoga and Meditation Traditions in Insular Southeast Asia », dans S. Newcombe et K. O'Brien-Kop (éd.), *Routledge Handbook of Yoga and Meditation Studies*, Abingdon-New York 2021, p. 273-290.

être déjà présents sous une forme latente dans le lait. Dans la littérature philosophique, ces deux analogies ont pour but d'illustrer les positions du *satkāryavāda* (préexistence de l'effet dans sa cause) et du *pariṇāmavāda* (transformation de la cause dans ses effets). La dernière analogie en particulier est explicitement évoquée dans ce contexte dans la littérature Sāṅkhya pour établir l'existence, l'efficacité causale et la transformation de l'invisible *prakṛti*, tandis que la première est principalement utilisée dans le *Upaniṣads* et dans le *Mahābhārata* (par exemple, le *Mokṣaparvan*) pour démontrer la doctrine vedāntique de l'existence invisible du Brahman en tant que principe suprême et origine ultime de l'univers, ainsi que pour illustrer la relation entre l'âme et les corps. Dans les contextes théistes, les deux analogies sont (ré)utilisées pour expliquer comment tout ce qui est visible et pluriel émane du Seigneur invisible et un. Les textes dans lesquels ces images sont utilisées dans le contexte du yoga sont, entre autres, le *Śvetāśvatara Upaniṣad*, le *Trayodaśaśatikakālottara*¹⁴, et le *Dīkṣottara* du *Niśvāsakārikā*¹⁵. Dans le *Svacchandatantra* (10.365-372), les mêmes images sont utilisées dans un contexte d'initiation (*dīkṣā*) et pas de yoga.

Les sources javanaises illustrant cette métaphore sont, entre autres, le *Vṛhaspatitattva* (49), le *Jñānasiddhānta* (25.5), le *Bhuvanakośa* (2.18-19), le *kakavin Arjunavivāha* (10.1-2), et le poème religieux shivaïte *Dharma Śūnya* (15.9), dont nous avons lu et commenté des extraits. Un passage de grand intérêt se trouve dans le *Dharma Pātāñjala*¹⁶, qui recourt aux analogies du feu dans le bois et du beurre dans le lait pour expliquer que la relation entre le Seigneur suprême et sa manifestation est équivalente à une relation d'identité non directe : c'est le Seigneur dans son aspect *sakalanīṣkala* (c'est-à-dire, *Sadāśiva*) qui a une relation avec le yogin réalisé (*siddha*) qui atteint ses pouvoirs et son corps glorieux, devenant ainsi semblable à lui. Grâce à l'absorption parfaite du yogin et à la technique appelée *prayogasandhi*, le Seigneur arrive à se manifester (*abhivyakta*) dans un être incarné. La nature de cette manifestation est expliquée à travers l'image du feu dans le bois : comme le feu qui est dans le bois se manifeste lorsque le bois brûle, ainsi le Seigneur se manifeste dans le yogin. Le passage explique le terme *prayoga* comme l'activité de barattage (*pinutāraṇ*) et de frottement (*aṇṣṣ*), et le terme *sandhi* comme un « outil »¹⁷. On peut imaginer que ce mot indique aussi un « moyen (*prayoga*) subtil (*sandhi*) » par lequel une substance invisible mais matérielle – le beurre – peut être produite (c'est-à-dire rendue manifeste) en devenant l'objet d'un processus de transformation à travers des outils (*inupāya*). Donc, le mot *prayogasandhi* fait

14. Paṭala 3, f. 16a et Paṭala 8, f. 37v.2-3 ; manuscrit en Devanāgarī, NAK 5-4632, NGMPP Reel No. B 118/7.

15. 5.24-27, manuscrit (papier) en Devanāgarī, IFP T17.

16. Voir A. Acri, *Dharma Pātāñjala. A Śaiva Scripture from Ancient Java Studied in the Light of Related Old Javanese and Sanskrit Texts*, New Delhi 2017 (2011'), p. 288, 544-550.

17. Voir P. J. Zoetmulder (avec la collaboration de S. O. Robson), *Old Javanese-English Dictionary*, 's-Gravenhage 1982, p. 1650.

allusion à une technique yogique impliquant un effort ou une attention concentrée pour rendre la présence latente du Seigneur visiblement manifeste dans le corps de l'adepte. En général, les passages mentionnés ci-dessus semblent évoquer des techniques yogiques impliquant le frottement ou le barattage (*mathana*) métaphorique de réalités dans le corps subtil, ou dans le cadre d'une métaphore du rapport sexuel, qui sont décrites par exemple dans le *Kubjikāmatatantra* (12.60-65) et le *Tantrāloka* (5.22-24) – préconisant une méditation sur le frottement de Soma, Sūrya, et Agni comme le frottement du bâton d'allumage (*araṇi*) dans le cadre d'un rituel intériorisé¹⁸.

Il est évident que ces analogies ont joué un rôle important dans le paradigme théologique et sotériologique shivaïte qui était courant à Java et à Bali à l'époque médiévale. La présence dans les textes shivaïtes en sanskrit et vieux javanais de plusieurs images attestées dans les sources du Vedānta ancien (*bhedābheda*) et les tantras non dualistes du Siddhānta suggère que les sources javanaises pourraient refléter une phase ancienne du développement de la religion shivaïte, c'est-à-dire avant sa systématisation dans le sens *saiddhāntika* strictement dualiste.

Enfin, nous avons examiné une technique de dérivation indienne qui joue un rôle important dans les textes shivaïtes en vieux javanais, c'est-à-dire *sadyotkrānti*, « ascension immédiate » ou « expulsion immédiate » (du souffle, de l'élan vital ou de l'âme)¹⁹. Cette pratique est attestée dans le corpus d'écritures sanskrites du shivaïsme *mantramārga*, mais elle remonte à la tradition Pāśupata/*atimārga*. Dans les contextes indien et javanais, *sadyotkrānti* constitue une pratique à travers laquelle le yogin précipite la mort par l'expulsion du souffle. Les sources soulignent l'importance de connaître l'heure exacte du moment climatique de la mort physique, afin de ne pas être pris au dépourvu, et d'avoir un esprit soit vide, soit concentré sur son but supramondain. Dans les textes javanais, comme le *Jñānasiddhānta* et le *Gaṇapatitattva*, le *sadyotkrānti* est souvent lié à la technique yogique consistant en la fermeture des neuf orifices corporels avec une « clé ésotérique/secrète » (*kuñci rahasya*), et en l'expulsion du souffle de la fontanelle²⁰. Parfois, le mot *sadyotkrānti* n'est pas explicitement mentionné dans ces sources, où l'on trouve plutôt *prayogasandhi*. Si de nombreux passages décrivant cette technique sont studieusement elliptiques et ésotériques, elle semble néanmoins avoir joué un rôle important dans le contexte religieux javanais, car nous ne la trouvons pas seulement dans les textes religieux, mais aussi dans les belles-lettres, où elle constitue un trope littéraire commun, étant évoquée comme le meilleur moyen de mourir et de parvenir à la libération, comme dans le *kakavin Smaradahana* 8.23 (par Kāma) et le *kakavin Sumanasāntaka* 10.31-33a (par le roi et père de l'héroïne Indumatī).

18. Voir J. Mallinson, *The Khecarīvidyā of Ādinātha; A Critical Edition and Annotated Translation of an Early Text of Haṭhayoga*, Londres-New York 2007, p. 27, p. 208.

19. *Utkrānti* signifie également « mourir » : voir M. Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899 (« passing away, dying »).

20. Voir A. Acri, *Dharma Pāṭanjala*, p. 522-523 ; S. Vasudeva, *Le Yoga*, p. 395-397, p. 402-409.

II. Cours de master « Initiation aux traditions tantriques » :
Le tantrisme « vu de l'est » : genèse et circulation des traditions tantriques
dans l'Asie des moussons

Ce séminaire pluriannuel a pour objet de familiariser les étudiants à l'origine, au développement historique et à la diffusion des traditions tantriques à la fois hindoues et bouddhiques à travers l'Asie. Après avoir discuté, lors des premières séances, des enjeux liés à la définition du tantrisme en tant que phénomène religieux et socioculturel, nous avons réactualisé l'état des lieux de la recherche portant sur le tantrisme. Ensuite, nous avons retracé l'histoire des traditions prototantriques de l'*atimārga*, ainsi que les traditions du shivaïsme *mantramārga* (Śaiva Siddhānta, Bhairavamārga, Kaula, Trika, Krama, etc.) et du bouddhisme tantrique (*mantranaya*, *vajrayāna*) dans le sous-continent indien tout au cours de l'époque médiévale. Le cours s'est terminé avec un cycle de présentations sur la diffusion, à travers les routes maritimes, du bouddhisme tantrique dans l'Asie des moussons (en particulier dans les régions littorales de l'Inde ; le Sri Lanka ; l'Indochine ; l'Insulinde ; la Chine et le Japon).