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

Lyne Bansat-Boudon



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/645>

DOI : 10.4000/asr.645

ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 30 novembre 2009

Pagination : 67-74

ISBN : 978-2-909036-36-6

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], 116 | 2009, mis en ligne le 19 novembre 2009, consulté le 04 mars 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/645> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.645>

Religions de l'Inde : rites et systèmes de représentations dans les textes classiques¹

Grâce et pratique spirituelle dans le Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Lectures du *Paramārthasāra*

Nous avons repris la question de la *jīvanmukti* dans le Trika, afin de montrer que, 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, si l'on entend par délivrance le dépassement des contraires et la réintégration dans l'Un. 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, à condition, toutefois, qu'il travaille à reconnaître cette vérité. La difficulté existentielle qu'il y a à devenir Śiva se lit en effet dans la doctrine des *upāya*, les « moyens » ou « voies » de la délivrance.

Le Trika, semble-t-il, est l'un des premiers systèmes à proposer une justification doctrinale de la *jīvanmukti*. Le traitement de la notion et sa constitution en objet philosophique représenteraient ainsi une contribution majeure du Śivaïsme non dualiste cachemirien au développement de la pensée indienne.

Commentant le v. 21 sur lequel s'achève l'*ādivākya*, la phrase liminaire du *Tantrāloka* [TĀ], Jayaratha [JR], le commentateur, observe, en effet, que « l'objectif (*prayojana*) du traité est de conférer la délivrance en cette vie par la reconnaissance [de soi] en tant que Soi, grâce à la mise en œuvre progressive des moyens dont on parlera plus loin » et que ce but, « bien que développé dans la suite des vers, est directement énoncé par le vers qui commence par "Śrīśambhunātha" », autrement dit par le v. 21. À l'autre bout du traité, les vers 32-33a du chapitre XXXVII confirment :

Ce traité concernant le Réel [où l'on déclare] l'essence du Trika, offre, sans effort, le grand fruit qu'est la délivrance en cette vie. De même est-il composé de façon à procurer les plus hautes jouissances auxquelles on aspire. À l'évidence, on doit s'en saisir [pour l'étudier].

JR ne manque pas de souligner la cohérence du traité qu'il commente, en reliant ces vers du dernier chapitre à ceux du premier :

1. On voudra bien apporter deux corrections au précédent compte rendu (*Annuaire* 2006-2007) : p. 1, l. 13, lire : assujettissant ; p. 47, l. 18, lire : *tirodhānaśakti*. Une version amendée du texte est disponible en ligne sur le site de l'École.

Ainsi [avec les vers 32-33a du chap. XXXVII] s'accomplit le grand objectif de ce livre, tel qu'il a été introduit [aux vers 284b-286a du chap. I] : « Le sage qui est continûment occupé de [ce traité en] 37 chapitres devient un Bhairava incarné. Puisque celui qui a pleinement réalisé [le contenu de] ces 37 [chapitres] devient Bhairava, qu'y a-t-il d'étonnant à ce qu'à sa vue [celle de ce délivré-vivant] les êtres finis accèdent [à leur tour] à l'état de Bhairava ? »

En rappelant ainsi, dans son commentaire aux vers 32-33a du dernier chapitre, le passage du 1^{er} chapitre où se trouve décrit tant l'état de *jīvanmukta* que sa vocation à délivrer les autres, JR réaffirme que la délivrance en cette vie est le fil d'Ariane de tout le texte, voire, de toute la doctrine.

En effet, les notions clés du système – la grâce, les « voies » de la délivrance (*upāya*), pour n'en citer que quelques-unes –, entrent elles aussi dans son projet sotériologique, lui sont en quelque sorte subordonnées. C'est ainsi qu'il ressort de l'exposé du TĀ – et, dans une moindre mesure, de celui du *Paramārthasāra* [PS] – que la *jīvanmukti* est accessible dans les trois voies inférieures. En témoigne notamment la métaphore alchimique, dont le Trika fait l'un de ses *topoi* favoris. Dans le commentaire de Yogarāja [YR] *ad* PS 96, le processus à l'œuvre dans la *jīvanmukti* à laquelle on accède par la « voie » quasi instantanée « de Śaṃbhu » (*śāmbhavopāya*) est décrit comme la transmutation du cuivre en or, au moyen du mercure – le cuivre représentant l'être fini (*paśu*), l'or, Śiva, le mercure la tradition orale (*āmnāya*), en l'occurrence la grâce telle qu'elle s'exprime par la transmission de la tradition reçue de la bouche même du guru. Dans TĀ V 151, cette même analogie s'applique à la *jīvanmukti* obtenue selon la « voie de l'être fini » (*āṇavopāya*).

Toutefois, l'impératif de la délivrance en cette vie n'est circonscrit ni au seul TĀ, ni à la phase de développement du Śivaïsme non dualiste cachemirien dont le traité d'Abhinavagupta [AG] présente la somme. Dès l'introduction à son traité, AG a recours, sur la question de la délivrance et, particulièrement, de la délivrance en cette vie, à l'autorité des Āgama : « le *Raurava*, le *Svāyambhuva*, le *Mataṅga*, etc. » (I 46), ainsi que le *Nisāṭana*, cité aux v. 50-51, qui établit sans ambiguïté possible la distinction entre délivrance après la mort et délivrance en cette vie. Bien que les termes *jīvanmukti* ou *jīvanmukta* n'y figurent pas, JR *ad loc.* est explicite :

Ainsi, la pensée dualisante (*vikalpa*) existant ici fait obstacle à la délivrance, c'est pourquoi il n'est pas de délivrance *hic et nunc* ; mais, quand il n'y a plus de [pensée dualisante], [on accède à] la délivrance, même si l'on est incarné.

Dans ces vers du *Nisāṭana*, on peut, du reste, déceler l'ébauche des notions de *paurusajñāna* et *bauddhajñāna*, la « connaissance spirituelle » et la « connaissance intellectuelle » (voir *infra*, p. 70-71), auxquelles TĀ I 36 *sq.* vient de consacrer un développement inédit :

Celui dont la conscience reste liée aux pensées dualisantes devient Śiva après le périssement du corps. Mais l'autre [qui s'est affranchi des pensées dualisantes] le devient dès maintenant [en cette vie] ; tel est l'enseignement principal du traité [qu'est le *Nisāṭana*]

–texte qu’AG reprend au chapitre XIV, v. 44b-45, et que JR cite plus longuement, avec cette conclusion :

Ainsi a-t-on démontré, et la délivrance des hommes vivants que caractérise l’absence de pensées dualisantes, et la délivrance des autres, qui prend place juste après la dissolution du corps.

De même TĀ IV 213-221a et 259-270 s’appuie-t-il sur le *Mālinīvijayottaratantra* (XVIII 74-82), l’autorité par excellence pour le Trika, pour développer sa description de la *jīvanmukti* obtenue en parcourant la « voie de l’énergie » (*śāktopāya*) –voie qui implique l’intériorisation des rites (TĀ IV 212).

Référence est faite encore, dans les textes de l’école, à d’autres Tantra ou Āgama : en particulier le *Svacchandatantra* [SvT], le *Mṛtyuñjit*, la *Kularatnamālā* et le *Kālikākrama*, profusément cités par la *Śivasūtravimarśinī* [ŠSV] et le *Spandanīrṇaya* [SpN], commentaires de Kṣemarāja aux *Śivasūtra* [ŠS] et aux *Spandakārikā* [SpK]. Dans quelques-unes des citations, la notion de *jīvanmukti* est explicitement formulée, notamment : SvT VII 259b (in SpN II 6-7) : [...] *jīvaṇṇ eva vimukto ’sau yasyeyaṃ bhāvanā sadā//*, SvT IV 398b (in ŠSV III 28), SvT X 372b (in ŠSV III 45), et *Kālikākrama* (in ŠSV III 31).

D’autre part, la figure du *jīvanmukta* est présente dans les textes du Spanda et de la Pratyabhijñā. Le *jīvanmukta* n’apparaît qu’en filigrane dans les *Śivasūtra*, en particulier dans la 3^e section (dans l’organisation que la ŠSV donne au texte) consacrée, selon Kṣemarāja, à l’*āṇavopāya*, la « voie de l’être fini » (III 9 sq., III 18-45), et c’est la ŠSV qui fait affleurer cette figure, soit par l’intermédiaire de citations (en particulier le *Kālikākrama*, in ŠSV III 31), soit directement comme en ŠSV III 42, qui décrit l’état de *jīvanmukta*. En revanche, le terme même de *jīvanmukta* est employé dans les SpK (II 5). Mieux, ainsi que le soulignent la *Spandapradīpikā* [SpP] et le SpN, commentaires aux SpK, la *jīvanmukti* est le véritable sujet du traité, et la forme sous laquelle le *jīvanmukta* est décrit est celle du *śaktikreśvara*, le « Seigneur de la Roue des énergies » de la tradition Krama. Cette figure, sur laquelle le traité s’ouvre (SpK I 1) et se ferme (SpK III 19), et que le PS reprend au v. 47, est aussi une façon de réaffirmer l’un des traits fondamentaux de la doctrine : l’inséparabilité de l’énergie et du possesseur de l’énergie, de *śakti* et du *śaktimat*. Utpalavaṣṇava, l’auteur de la SpP, observe du reste que, dans le premier vers, la *jīvanmukti* est également inscrite dans le nom même de la divinité, « Śaṅkara », décomposé en *-kara*, « celui qui fait » et *-śam*, c’est-à-dire « *śreyas* », le « souverain bien », lui-même défini comme « jouissance » (*bhoga*) et « délivrance » (*apavarga*). Et Utpalavaṣṇava poursuit en signalant les grandes étapes de l’exposé de la *jīvanmukti* : SpK 30 [=II 5, dans l’économie du texte selon Kṣemarāja], 10 [=I 10] et 51 [=III 19]. Précisément, SpP 30 s’en prend aux conceptions dualistes de la délivrance, qui ne reconnaissent que la délivrance à l’instant de la mort, ainsi qu’aux pratiques, telles que l’*utkrānti*, le « suicide yogique », qui visent à y parvenir :

Afin de réfuter ceux qui maintiennent que la délivrance ne peut être obtenue sans commettre le « suicide rituel », il est dit : « Si l’on pouvait accéder à la délivrance par le suicide rituel, sans faire l’expérience de sa véritable nature [son identité au

Seigneur], pourquoi, en ce cas, l'homme égaré [par l'Illusion] n'accéderait-il pas à la délivrance par la simple pendaison ? »

De même, Kṣemarāja, dans son exégèse du premier et du dernier vers, donne-t-il la *jīvanmukti* pour l'objet des SpK : « Ce qu'enseigne ce traité c'est que l'absorption dans [le Seigneur] a pour fruit la délivrance en cette vie (*jīvanmukti*). » (*ad I 1*); et commentant le *cakreśvara* (« Maître de la Roue [des énergies] ») de III 19, il observe :

Ainsi devient-il le Seigneur, le Maître de la Roue des énergies décrit dans le premier *sūtra*. Autrement dit, il accède, en ce corps même, à la souveraineté suprême.

Enfin la notion de *jīvanmukti* est à lire dans les *Īśvarapratyabhijñārikā* [ĪPK] d'Utpaladeva (IV 12-16), et particulièrement dans IV 12 : « Tout ce pouvoir est mien » (que YR cite dans son préambule *ad PS 51*), et à la fin du traité (IV 16), qu'Utpaladeva glose ainsi dans son autocommentaire :

Celui qui, par une concentration soutenue, entre dans la nature de Śiva, est délivré en cette vie même (*jīvan eva mukto bhavati*).

La dénonciation sarcastique qu'Utpalavaīṣṇava (relayé par YR *ad 60*) fait de l'*utkrānti* est un indice supplémentaire de l'âpreté des débats, déjà signalés, sur la question de la *jīvanmukti*, non seulement dans les milieux *śaiva*, mais aussi dans la mouvance *advaitin*, comme en témoigne notamment Śaṅkara *ad Bhṛhadāraṇyaka-upaniṣad* [BĀU] IV 4, 6. Débats qui procèdent, en premier lieu, de l'incrédulité ou du scepticisme que suscite la notion : eu égard à la loi du *karman*, la *jīvanmukti* blesse le sens commun. Le *jīvanmukta* est un paradoxe ambulante. Aussi bien le PS le décrit-il comme cet insensé, ce vagabond livré à une vie de hasard que perçoit l'homme ordinaire (v. 69, 71). Les textes et leurs commentaires se plaisent à souligner ce malentendu essentiel (en particulier, YR *ad 83*, TĀ XXVII 319-320a et JR *ad loc.*).

Peut-être aussi que la résistance à l'idée de *jīvanmukti* tiendrait à ce qu'elle implique, sinon l'éviction du *dharma* du système des valeurs, du moins son respect facultatif :

Qu'il célèbre cent mille sacrifices du cheval ou tue cent mille brahmanes, celui qui connaît la réalité ultime n'est affecté ni des mérites ni des démérites; il est sans souillure (PS 70).

Le scandale serait grand, en effet, si la doctrine *śaiva* ne trouvait pas le moyen de le désamorcer, en relativisant le rejet des conduites universellement admises. Tel est le sens de la fameuse maxime décrivant le brahmane *śaiva* :

Intérieurement *kaula*, extérieurement *śaiva*, et védique pour les affaires du monde, tel le fruit du cocotier, il garde en lui-même l'essentiel (JR *ad TĀ IV 250*),

ce qui est également une façon de rappeler la dimension ésotérique de la doctrine.

Seul, semble-t-il, des textes du système, le TĀ (I 36 *sq.*) développe à propos de la délivrance la doctrine originale d'une double nescience – l'ignorance spirituelle (*pauruṣājñāna*) et l'ignorance intellectuelle (*bauddhājñāna*) – et de sa contrepartie positive, le double avènement de l'éveil : la connaissance

spirituelle (*pauruṣajñāna*) et la connaissance intellectuelle (*bauddhajñāna*). Si les raisonnements qui sous-tendent ces concepts sont présents dans les Āgama śivaïtes, la terminologie, à la connotation Sāṃkhya, apparaît comme une création du TĀ.

Le PS fait l'économie de ces couples symétriques. Néanmoins, on peut inférer de la citation que JR fait des v. 15-17 du PS, dans son commentaire du passage où sont définies les notions de *pauruṣājñāna* et de *bauddhajñāna* (*ad* TĀ I 39-40), que celles-ci correspondent, dans le PS, à la mise en place conjointe de la finitude et de la double erreur : le *pauruṣājñāna* correspondant à l'*āṇavamala*, œuvre de la *māyā* (PS 15), ainsi qu'à la constitution du *puruṣa*, l'homme fini (PS 16a) ; le *bauddhajñāna* correspondant à la quintuple constriction de ces « cuirasses » ou « corsets » métaphoriques que sont les *kañcuka* (PS 16b-17).

Ce qui fait toutefois la singularité des notions forgées par le TĀ, c'est leur articulation et l'effort de construction logique qui la sous-tend. Lorsque l'ignorance spirituelle, ignorance métaphysique propre à l'être incarné, et qui consiste à prendre le Soi pour le non-Soi, est dissoute par l'initiation (*dīkṣā*), c'est-à-dire par le rite, subsiste l'ignorance intellectuelle, en l'occurrence le déferlement des pensées dualisantes. En conséquence, la connaissance spirituelle, à elle seule, ne peut être un instrument de délivrance qu'après la mort, lorsque le corps (donc la *buddhi*), lieu même de la construction des pensées dualisantes, n'est plus. En revanche, lorsque l'ignorance intellectuelle, qui consiste à prendre le non-Soi (le corps, la *buddhi*, etc.) pour le Soi, est abolie par l'étude des traités et les pratiques qu'ils enseignent, elle ne suffit pas pour accéder à la délivrance, ni en cette vie, ni dans la suivante. C'est la connaissance spirituelle associée à (ou précédée de) la connaissance intellectuelle qui est instrument de délivrance en cette vie. En tout cas, la connaissance intellectuelle est déterminante pour que se réalise la délivrance en cette vie (TĀ I 45 et JR, préambule *ad* I 44). Par le *pauruṣajñāna*, en effet, le *paśu-puruṣa* est délivré en essence, mais, existentiellement, continue d'être asservi par, et à, ses pensées dualisantes. Outre que ces raisonnements scellent l'alliance du rite et de la gnose, ils confirment que la *jīvanmukti* est bien la réconciliation des plans de l'essence et de l'existence.

De son côté, le PS, du moins dans la lecture qu'en donne YR, introduit une correspondance qu'ignore le TĀ, celle qui s'établit entre les deux degrés de délivrance, apparemment consécutifs – celle qui s'obtient en cette vie et celle qui s'obtient au moment de la mort – et les deux dernières *avasthā*, ou états de conscience – *turya*, le « Quatrième », et *turyātīta*, le « Trans-quatrième » (YR *ad* 85-86), correspondance dont on trouve l'ébauche in ŚSV III 25 et ŚS III 41. Le « Trans-quatrième », c'est-à-dire, le *cinquième* état, semble être d'origine *śaiva* (le terme n'apparaissant par ailleurs que dans des Upaniṣad tardives et de coloration tantrique). À partir du moment où l'on plaçait cet état qu'est la délivrance (*mokṣa*) au cœur de la vie existentielle (*jīvanmukti*), l'insertion de cette dernière dans le schéma pan-indien des « états de conscience », et sa désignation, là, comme « Quatrième » obligeait en effet à promouvoir l'ancien « Quatrième » – qui, pour tous les systèmes, représentait la délivrance au moment de la mort – au statut

de « Cinquième » ou plutôt de « Trans-quatrième » (*curyātīta*) – position, dans la hiérarchie des états de conscience, qui, pour n'avoir pas de nom en propre, n'en retient pas moins quelque chose de son précédent statut.

La plupart des interprètes modernes considèrent que les termes de *jīvanmukti*/^o*mukta* sont relativement récents et qu'ils sont apparus dans des milieux principalement *advaitin* ou quasi *advaitin*. Les mêmes interprètes s'accordent également à penser que l'idée est relativement ancienne : on la trouve, entre autres exemples, dans la *Bhagavadgītā* [BhG] et dans quelques Upaniṣad anciennes, et Śaṅkara la reconnaît, s'il ne la nomme pas. Point de vue sans aucun doute légitime, mais qui gagnerait encore en crédibilité s'il était tenu compte de la vaste littérature śivaïte.

En effet, comme j'ai tenté de le montrer, non seulement l'idée de *jīvanmukti* apparaît entièrement constituée, dès un stade ancien de la littérature du Śivaïsme non dualiste cachemirien, mais le terme même (*jīvanmukti*, ou *jīvanmukta*) a déjà été forgé. Autrement dit, l'idée aussi bien que le terme apparaissent dans des textes originaires des cercles extra-ritualistes, essentiellement hétérodoxes, de la mouvance tantrique qui, non seulement ne reconnaît pas l'utilité des rites (ni même l'autorité du Veda sur ce point), mais rejette, au moins dans sa forme extérieure, la conception ritualiste de l'acte héritée de la Mīmāṃsā, en vertu de laquelle l'acte correctement accompli doit porter fruit. D'où l'hypothèse que je propose : la notion de *jīvanmukti* aurait trouvé dans les milieux tantriques un terreau favorable à son développement, car seule la dénonciation tantrique de l'utilité de l'acte rituel était susceptible de justifier le paradoxe que les brahmanes orthopraxes dénonçaient en ces termes :

Comment continuer à agir après l'éveil, sans accumuler les conséquences de l'acte ?
Pour cette raison même, l'éveil doit coïncider avec le moment de la mort [...]

– objection que fait entendre le préambule *ad* PS 85-86.

Les choses ne sont pas aussi nettement tranchées, néanmoins, car le Trika, tel que l'exposent le PS et son commentaire, n'est pas sans déployer une stratégie virtuose, qui fait servir la loi du *karman* à sa propre subversion. C'est ainsi que la dernière partie du texte, à partir du v. 89, multiplie les références à la notion *mīmāṃsaka* de l'*apūrva* dans les raisonnements destinés à établir définitivement, non seulement la possibilité de la *jīvanmukti*, mais sa légitimité.

Parallèlement, le Trika ne manque pas de convoquer des autorités (*pramāṇa*) extérieures à sa propre tradition, quitte à en faire une relecture favorable à ses propres thèses. En premier lieu, la BhG, dont l'omniprésence dans le système des références du commentaire au PS a peut-être pour vocation première de confirmer la transition, opérée par le Trika, de l'*ascèse* intra-mondaine enseignée par Kṛṣṇa à une *délivrance* intra-mondaine.

De même, à plusieurs indices fournis par le PS et sa glose, il est permis d'appréhender le rapport de filiation que le Trika entretient avec le Sāṃkhya sur la question de la délivrance : le commentaire à PS 81, qui paraphrase sans le dire le v. 67 des *Sāṃkhyakārikā* [SK], et à PS 83, où figure l'analogie de la roue du potier ; la réutilisation des notions Sāṃkhya de *kaivalya* (au

v. 83, lui-même la reprise du *Paramārthasāra* d'Ādiśeṣa, v. 81) et d'*apavarga* (YR *ad* 33); l'importance du rôle assigné à l'*antaḥkarana*, l'organe interne, dans le processus de délivrance (YR *ad* 90-91 et 92-93); la citation de SK 44 par YR *ad* 92-93.

Il est vrai que Sāṃkhya et Trika partent du même postulat : la délivrance n'est pas accessible par les rites (SK 1) mais par le savoir discriminant (*vijñāna*, SK 2). Affleure, dans l'usage que font le PS et sa glose de ces notions Sāṃkhya, une relecture Traika de la doctrine Sāṃkhya de la délivrance selon laquelle la notion de *jīvanmukti*, ou du moins d'une délivrance intra-mondaine qui n'aurait pas encore reçu ce nom, est en germe dans les SK, aux v. 67-68. Ce faisant, le Trika propose, implicitement, une interprétation de SK 67 et 68, qui n'est guère éloignée de celle de Gauḍapāda, exégète des SK. Le *Gauḍapādabhāṣya* [GBh], en effet, fait valoir l'organisation en crescendo de l'ensemble constitué par 67-68, qui contraste un état « incarné », que décrit 67, et l'état « désincarné » par quoi la mort se définit, que décrit 68 (*prāpte śarīrabhede*). Au reste, la délivrance (*mokṣa*) survenant « après la chute du corps » (*śarīrapāte*) qu'annonce le GBh *ad* 67 est la délivrance que la kā 68 nomme *kaivalya* et qu'il qualifie de « totale » (*aikāntika*), c'est-à-dire, glose le GBh, de « nécessaire » (*avaśya*), et de « définitive » (*ātyantika*), ou, comme glose le GBh, « qui ne rencontre plus d'obstacle » (*anantarhita*) – l'obstacle majeur étant le corps dont le Délivré n'est plus, à quelque degré que ce soit, entravé. En sorte que le v. 67 ferait référence à la *jīvanmukti*, le v. 68 à *kaivalya*, la délivrance « absolue », au sens étymologique du terme « ab-solu », c'est-à-dire « séparé ».

Le Trika fait mine en revanche d'ignorer la reprise de cette gradation par l'Advaita śāṅkarien. Tout au plus retrouve-t-on, en particulier dans YR *ad* PS 63 et 70, la notion *vedāntin* de l'*aśarīratva*, la « désincarnation » qui caractérise le *jīvanmukta* en ce qu'il a cessé de confondre son corps avec le Soi.

Un autre élément de définition de la délivrance rapproche le Trika de l'Advaita, tout en l'éloignant du Sāṃkhya : la félicité (*ānanda*) qui s'attache à l'expérience de la délivrance. Or l'oubli *sāṃkhya* de la félicité est un reproche fait au Sāṃkhya par Śāṅkara *ad* BĀU III 9, 28, 7 :

Certains, comme les partisans du Sāṃkhya ou du Vaiśeṣika, estiment que, dans la délivrance, on ne goûte aucune espèce de joie.

Le Trika ne s'oppose pas ouvertement au Sāṃkhya sur ce point, mais n'a de cesse de mettre l'accent sur cette félicité, lui associant un contenu d'expérience absent des raisonnements śāṅkariens : l'émerveillement (*camatkāra*) – notion que partagent mystique et esthétique *śaiva*.

Quoi qu'il en soit de ces parentés ou de ces différences, le Trika développe une doctrine originale de la délivrance dont l'un des traits les plus singuliers est le postulat selon lequel la délivrance, en particulier, la délivrance en cette vie, est inconcevable sans la grâce, décrite comme le *śaktipāta*, la « descente de l'énergie » divine. C'est même cette subordination de la délivrance à la grâce qui, enseigne TĀ XIII 276b-279a, établit la supériorité de la voie śivaïte sur les autres systèmes philosophiques et religieux. Ainsi qu'observe A. Padoux,

la grâce « détermine la voie parcourue, le maître rencontré, l'initiation reçue et jusqu'au système religieux auquel on accorde sa foi »².

Ainsi avons-nous essayé de mettre en lumière le contexte sotériologique dans lequel s'inscrit la notion *śaiva* de la grâce. Nous verrons comment l'exposé dont elle fait l'objet, dans le PS et dans le TĀ notamment, la constitue en « doctrine », et nous examinerons, en particulier, sa relation à la doctrine des *upāya*, les moyens d'accès à la délivrance.

Communications

En janvier 2008, Madame Victoria Lysenko, Professeur à l'Institut de Philosophie de l'Académie des Sciences de Russie, Directeur d'études invité, a donné un cycle de conférences sur le thème : « Linguistique et ontologie : le cas du Vaiśeṣika ? ». 1) L'influence de la tradition grammaticale sur la philosophie en Inde. Introduction – Les modèles du tout et leur rôle dans l'imagerie du Veda ; 2) Les modèles du tout chez les phonéticiens, étymologistes et grammairiens indiens anciens ; 3) Les modèles du tout chez Patañjali et Bhartṛhari ; 4) Le Vaiśeṣika et la tradition linguistico-philosophique.

En mars 2008, Monsieur Yves Codet, Maître de conférences de sanskrit et de grammaire comparée à l'Université de Toulouse-Le Mirail, a présenté un séminaire de 4 heures sur le thème : « Linguistique synchronique et prononciation du sanskrit » ; en mai 2008, Monsieur Yves Codet complétait ce premier séminaire par une conférence de 4 heures intitulée : « Questions de grammaire et de métrique sanskrites ».

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

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. Les deux conférences présentées par M. Yves Codet ont constitué une contribution précieuse à ce séminaire de grammaire.

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, fascicule 66, Collège de France, Paris 1998, p. 47.