Le tantrisme : origine et caractère d'un phénomène religieux

Autor(en): **Zimmermann, Heinz**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Études de Lettres : revue de la Faculté des lettres de l'Université de Lausanne**

Band (Jahr): **- (1982)**

Heft 3

PDF erstellt am: **23.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-870883

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

LE TANTRISME
Origine et caractère d'un phénomène religieux

L'origine du tantrisme est obscure, et son caractère a donné lieu à des explications divergentes.

Il existe entre le comportement nettement ritualiste du courant religieux et une métaphysique de l'identité, panindienne bien que multiforme, un rapport direct, mais qui peut paraître contradictoire. Ce fait suggère un lien d'ordre chronologique entre l'apparition publique d'un mouvement tantrique d'une part et un certain développement à l'intérieur d'une des ramifications importantes de la pensée indienne d'autre part.

En outre, il est permis de supposer l'existence d'un proto-tantrisme qui a vécu à l'écart et sans justification doctrinale avouable.

L'histoire de la civilisation spirituelle de l'Inde est marquée par un degré remarquable de continuité, voire de conservatisme. Elle n'a jamais connu cette rupture totale, ou presque, qu'ont subie d'autres civilisations, celles de l'Egypte par exemple, ou de la Grèce, où des religions entièrement nouvelles, exaltées par un esprit venu du dehors, ont pu remplacer, à une certaine époque de l'histoire, les croyances anciennes et intrinsèques de ces régions. On dira que l'islam a pourtant réussi à s'établir de manière durable dans l'Inde du Nord; néanmoins l'Inde lui a refusé le succès total qu'il a connu ailleurs, malgré la puissance militaire et politique écrasante dont disposaient les musulmans. En dépit de tous les ébranlements qui inévitablement se sont produits dans le subcontinent au cours de sa longue histoire, la manière indienne de penser et de croire, le comportement religieux indien ne se sont jamais effondrés. Depuis la période védique — dont les débuts se situent probablement à la deuxième moitié du deuxième millénaire avant J.-C. — ce qui caractérise le développement de l'Inde spirituelle, c'est une évolution soucieuse de conserver plutôt que la révolution.

Certes, ceci ne veut pas dire qu'une telle évolution se soit passée sans histoires, ni sans histoire. Bien au contraire. Il est clair que l'énorme trajet a dû entraîner, çà et là, des changements profonds, parfois considérables. Mais si les conceptions ont pu changer de décor, elles n'ont pas quitté la scène pour autant; dans

l'ensemble, c'est à l'intérieur même de l'univers indien que les transformations se sont produites. Car l'esprit brahmanique a toujours été un exportateur plutôt qu'un importateur d'influences. Et les innovations nombreuses qu'il a créées pendant un parcours si long ne sont, très souvent, que le résultat d'un réarrangement. La mentalité qui a su préserver — et avec quelle rigueur! — les hymnes du Veda pendant des siècles, n'ira jamais jusqu'à la démolition pour construire du nouveau. Elle réadaptera ce qui lui est trop cher pour être abandonné, et le remaniement n'a d'autre but que d'y mettre à l'abri les nouvelles découvertes. Et parfois il lui arrive même de redécouvrir, si des convictions nouvellement admises l'imposent, d'anciennes pratiques obscures qui jusqu'alors vivaient à l'écart des doctrines officielles, et de les élever au rang de ce qui est publiquement reconnu.

Si j'ai choisi ce qu'on appelle le tantrisme pour en faire le sujet de cette leçon, c'est pour deux raisons. D'abord, parce que ce mouvement étrange semble être d'une certaine actualité en Occident: le tantrisme a des adeptes parmi nous. Deuxièmement — et ceci paraît contredire mon premier point — parce qu'il représente toujours un des chapitres des plus mal connus de l'indianisme. Des travaux excellents, parus depuis les premières décennies de notre siècle, n'y ont rien changé. Ce n'est que depuis relativement peu de temps que le sujet a été ouvertement accepté par la discipline des études indiennes. Nous reviendrons sur les raisons probables d'un tel rejet.

J'ajouterai une troisième raison, celle du rapport existant entre la montée, en Inde, des usages dits tantriques et les quelques mots préliminaires dont je me suis servi pour ouvrir cette leçon. Car nous pouvons considérer l'apparition de la ferveur tantrique comme l'exemple parfait d'un changement du type indien: on change de niveau, pas de place.

Qu'est-ce donc que le tantrisme? Je suis bien obligé, avant de parler de ses origines et de son caractère, d'en donner une définition, du moins de préciser le sens du terme. Et me voilà dans l'embarras. Car un des éléments les plus frappants du «tantrisme» réside dans le fait que l'ensemble complexe désigné par le mot se refuse obstinément à toute définition simple et rigoureuse.[1] Du terme de «tantrisme» lui-même, il n'y a rien à tirer; il est peu révélateur, il peut même induire en erreur. Il s'agit d'un simple dérivé du mot sanscrit *tantra*, qui désigne, entre autres, et surtout en tant que terme littéraire, un texte, donc un livre, plus exactement un manuel contenant une ou des doctrines

spécifiées, qui sont loin d'être toujours d'un caractère «tantrique». Nous aurions donc affaire à un «-isme» (à un comportement, une attitude mentale) se fondant sur des *tantra*, et rien n'est moins exact. Car notre «-isme» tient ses enseignements fondamentaux d'un vaste ensemble de littératures appartenant aux catégories littéraires des *Āgama*, des *Nigama* et des *Tantra*[2]. Contentons-nous donc de dire qu'il est d'usage d'appeler «tantrisme» un ensemble de doctrines et de pratiques dont parlent les textes d'une certaine littérature indienne[3], dont les *tantra*. Et ajoutons que c'est un terme bien occidental, créé au début de notre siècle par des savants pionniers qui, ne connaissant le phénomène que par l'étude de *tantras*, crurent bon de lui donner un nom établissant un rapport évident avec cette catégorie de textes. Il est d'ailleurs intéressant de noter que le sanscrit se passe d'un terme correspondant: l'adepte (*sādhaka*) du tantrisme hindou ne se sentant en aucune façon séparé du reste de l'hindouisme[4], une désignation spéciale, précisant son adhérence à un mouvement particulier, ne s'impose pas.[5] Donc, le terme ne dit presque rien.

Essayons pourtant d'en dire un peu plus, pour que nous ayons du moins un cadre général, avant d'entrer dans le détail. Il paraît utile, d'abord, de préciser ce que le tantrisme n'est pas: il ne s'agit ni d'une religion — selon le modèle du Bouddhisme, du Christianisme, ou même de l'hindouisme, qui est lui-même assez difficile à saisir — ni d'une école, qu'elle soit philosophique ou religieuse, ni non plus d'une secte faisant partie intégrante d'une religion bien déterminée. Cependant, c'est un phénomène aussi bien religieux que philosophique. Mais ce qui le distingue, c'est que la notion de tantrisme dépasse celles de religion, d'école ou de secte. D'une part, les pratiques et les croyances désignées par ce terme s'étendent sur plusieurs religions, sans respect pour les délimitations qui, normalement, les séparent. D'autre part, le mouvement, tout en opérant à l'intérieur des religions qu'il marque de son empreinte, s'est lui-même ramifié pour former des subdivisions rattachées à des traditions d'un caractère souvent sectaire.[6] Il doit donc s'agir d'une doctrine qui, en même temps que sa pratique, a su gagner tout le terrain religieux de l'Inde, sans toucher à l'existence même des religions déjà en place, et c'est là justement un de ses traits les plus frappants. En effet, l'élément tantrique était tellement irrésistible qu'à une époque difficile à déterminer il a pénétré une religion qui, par certains de ses aspects, paraît avoir été mal disposée à l'accueillir: le Bouddhisme, par quelques-uns de ses points doctrinaux, s'oppose, dirait-on, franchement à un

certain nombre de principes, théoriques autant que pratiques, de cette aspiration nouvelle. Nous aurons l'occasion de revenir sur cette question.

Il y a plus: véhiculée par le Bouddhisme aussi bien que par certaines formes de l'hindouisme, cette tendance religieuse née en Inde s'est répandue sur une bonne partie de l'Asie. C'est pourquoi on se trompe si facilement quand on parle *du* tantrisme; le risque est grand qu'on ne tienne compte que d'une de ses versions, délimitée soit par une région, soit par une religion — ou une secte — précises. Un autre risque, plus redoutable encore, vient s'ajouter à ce premier danger: celui de mêler les variantes de ce phénomène multiple, de transplanter les caractéristiques de l'une dans l'autre. C'est ainsi que le tantrisme bouddhique a souvent subi le sort d'être confondu avec son homologue hindou.

Pour ne pas dépasser les limites du temps qui nous est accordé, et pour ne pas charger ce discours de trop d'éléments qui ont joué un rôle moins important, notre exposé ne traitera que des versions du tantrisme que je viens de nommer. Il ne sera donc pas question, par exemple, de la variante Jaina, dont on sait très peu de chose, d'ailleurs.

Mais il faut que je revienne à mon propos: vous dire, enfin, ce qu'est le tantrisme. Disons que, dans le sens très général d'un cadre cernant toute la diversité du phénomène, il s'agit d'une réinterprétation de l'enseignement de telle religion établie depuis longtemps. Cette relecture est suivie, ou plus probablement encore précédée de convictions, d'espoirs, et d'activités d'apparence nouvelle. Du moins, les littératures sacrées antérieures à celles qui fixeront les normes du nouveau chemin à prendre sont non tantriques en ce qu'elles taisent certaines conceptions et certaines pratiques dont parlent ouvertement les textes dits tantriques. Contentons-nous pour le moment de ce cadre. Le tantrisme modifie le style plutôt que le fond d'une religion; il prétend ni plus ni moins qu'à en enseigner la dernière étape, celle d'une révélation au niveau suprême. Telle est en tout cas l'affirmation unanime des «tantriciens» de toute appartenance, sans exception. Nous verrons cependant que, pour le cas du Bouddhisme, nous sommes en droit d'émettre quelques doutes. Car ici, le cadre semble parfois l'emporter sur le fond. Mais c'est de cela précisément que nous pourrons tirer une leçon précieuse, concernant moins les faiblesses du fond que la fermeté du cadre, qui s'imposait avec un poids tellement écrasant que des éléments du fond s'en trouvaient modifiés.

On a pu dire que le tantrisme est une Gnose.[7] Mais l'essentiel même de la Gnose — le dualisme le plus irréductible — n'y est pas seulement absent, il y est exclu de la manière la plus rigoureuse.[8] C'est un point si capital qu'il paraît difficile d'accepter ce rapprochement. Car s'il est vrai que l'adepte tantrique s'efforce de mettre à profit un certain savoir initiatique, il n'y a là rien d'extraordinaire, dans le contexte indien. Si cela était le critère essentiel d'un caractère gnostique, toute manifestation religieuse de l'Inde prétantrique mériterait d'être considérée comme une Gnose. Tenons-nous-en donc plutôt au terme, très commode après tout, que les premiers chercheurs dans le domaine nous ont forgé, et au cadre qu'il désigne.

Or, si j'ai parlé d'activité nouvelle, de relecture, je vous dois la réponse à une question qui s'impose tout naturellement: celle de l'époque historique précise qui a vu naître la mentalité nouvelle. Et me voilà pour une deuxième fois dans l'embarras. Disons d'abord, que pour l'auteur d'un texte tantrique, la question ne se pose pas, ou alors elle se pose d'une façon qui, pour nous, est inacceptable. Pour lui, l'enseignement tantrique existe depuis toujours, et si les hommes n'ont pas pu le suivre dès le début, c'est parce qu'il était prévu, d'emblée, pour l'usage d'une humanité harcelée par les inconvénients d'une époque tardive et corrompue.[9] En Inde, on connaît cet «Age de fer» sous le nom de *Kali-Yuga*, et il s'agit, bien entendu, de l'époque dans laquelle nous vivons[10]. Il n'est donc pas étonnant que les adeptes hindous ne se sentent aucunement en contradiction avec le Veda. Les enseignements qu'ils mettent en pratique représenteraient le Veda de notre temps, et leurs origines seraient les mêmes que celles du Veda: elles remonteraient au *brahman* (neutre) lui-même.[11] Les adhérents des *tantra* bouddhiques, de leur côté, prétendent pratiquer un ensemble de doctrines qui aurait déjà été prêché — en cachette, il est vrai, et dans l'intention de ne pas permettre leur promulgation avant que leur temps soit venu — par le Bouddha lui-même. Dans les deux cas, on ne voyait aucune sorte de difficulté qui se serait opposée à la logique d'une telle spéculation: les enseignements tantriques, émanant de la plus haute autorité, et formulés depuis le début de tout enseignement — hindou ou bouddhique — auraient patiemment attendu leur moment, soit pour être révélés définitivement par la bouche d'un homme inspiré par un être divin[12], soit pour être redécouverts et «amenés» par des personnages ayant «réussi» (*siddha*) un degré de perfection notable.[13]

Aussi fantaisistes qu'elles puissent nous paraître, il sort de ces fabulations pourtant une vérité de principe, dont la recherche occidentale est bien obligé de tenir compte. Car elles affirment, d'une manière très indienne, que le tantrisme, loin d'être une invention subite et forgée de toutes pièces, remonte, à un moment qu'on serait heureux de connaître, d'un fond souterrain, où il a dû mener une vie à l'écart. Mais quand? Et comment justifier l'hypothèse d'un passé tantrique en dehors de ce qu'ont enregistré les témoignages littéraires ou autres? Les deux questions sont liées: si la deuxième trouve une réponse quelque peu acceptable, la première s'en trouvera réduite à un problème d'histoire littéraire pure. Or, pour répondre de façon sommaire à la deuxième question, on peut avancer l'idée qu'un certain tantrisme avant la lettre — que suggèrent même des témoignages littéraires anciens[14] — se soit tenu à l'écart parce que rien, dans les doctrines officielles, ne pouvait justifier pleinement, et de manière irréfutable, son comportement. Si de tels usages ont existé, il a dû s'agir d'une multitude mal ordonnée de pratiques isolées «magiques», sans centre doctrinal formulé de manière évidente, qui aurait pu faire de ce fatras obscur un «-isme». Mais de telles pratiques n'avaient qu'à attendre jusqu'à ce qu'une doctrine appropriée se déclarât, et qu'elle fût entérinée par la plus haute autorité — les Brahmanes — pour faire une percée avec d'autant plus de force. Il ne s'agit là, hélas! que d'une hypothèse, mais elle a l'avantage de répondre à certaines questions concernant l'histoire du Tantrisme, qui sont d'une difficulté désespérée.

L'autre méthode, moins suspecte certes, mais pas pour autant moins hypothétique, est celle de l'histoire littéraire. Elle pourrait nous fournir des indications sur le moment où le tantrisme, devenant plus hardi, se présente au public en rédigeant, en sanscrit — sanction suprême! — une Parole prétendue révélée, et en posant par là sa candidature à un statut enfin publiquement reconnu. Mais n'oublions pas que les textes dont nous parlons appartiennent à la littérature indienne, où les dates précises sont chose rare. Nous devons nous contenter de conjectures, là encore.[15] Et notre certitude est on ne peut plus vague, car elle concerne une époque plutôt qu'une date précise: la littérature dite tantrique semble avoir pris forme à partir des alentours du 5e siècle après J.-C. Mais soyons prudents; ici comme ailleurs il faut s'attendre à ce que la découverte de nouveaux faits fasse changer les opinions. Or, s'il est raisonnable de croire que les événements devancent les textes qui en parlent, il faut admettre que tout un comportement

tantrique se soit constitué, plus ou moins ouvertement mais sûr de lui, bien avant la rédaction de ses divers corpus textuels. Vu le caractère oral, souvent avoué, de la transmission tantrique, c'est assez probable; d'autant plus que ce n'est pas la première fois qu'un corpus littéraire conservé et connu ne serait que le remaniement, élaboré et amplifié, d'une tradition dont on ne sait rien sauf qu'elle a dû exister: nous avons l'épopée et les *Purāṇa* comme témoins.

La percée d'un tantrisme toujours prélittéraire, mais déjà muni d'une base doctrinale qui justifie son audace, vers les premiers siècles de notre ère, serait-elle concevable? Oui certes, car rien ne s'oppose formellement à l'hypothèse.[16] Hélas, rien ne la prouve, non plus. Mais l'absence d'une preuve arrondie et confortable ne constitue pas la preuve du contraire. Nous verrons d'ailleurs que ce n'est pas sans raison que nous visons cette époque précisément. Car c'est elle qui produisit l'occasion tant attendue par une idéologie fantastique et mal vue. Elle lui proposa une doctrine unifiante. Cette doctrine était formulée en des termes bouddhiques[17], mais en fait il s'agit de la deuxième version, déjà, d'un concept brahmanique beaucoup plus ancien. L'occasion n'était donc pas la première à se présenter, mais la précédente semble avoir été manquée. Nous comprendrons mieux ce que pouvait être cette idéologie au moment où nous parlerons du caractère général de cet ordre nouveau, qui n'était au fond qu'une mentalité immémoriale ayant pris corps.

Passons aux lieux, à l'aspect géographique des origines. Pour une fois tout le monde est d'accord: c'est dans les régions du nord, situées près de l'Himālaya, qu'il faut chercher les milieux parmi lesquels des aspirations incohérentes, enracinées là sans doute depuis très longtemps, se sont transformées en une voie réglée menant vers un but honorable, approuvé par toute la communauté panindienne. Bien sûr, il y a une géographie «tantrique», liée à cette histoire que se donne le courant religieux lui-même, dans ses textes. Certains lieux sont mis en rapport avec l'origine, mythique, de tel culte, duquel on authentifiait ainsi la tradition locale. D'autre part, les textes mentionnent, parmi de nombreuses écoles, une qu'ils qualifient de «chinoise».[18] L'indice suggère des influences venues de l'extérieur. Seulement, on ne sait pas très bien ce que pouvait être cette «Chine» pour des gens dont la géographie était vague, surtout quand elle dépassait les limites du subcontinent indien. *Cīna* pouvait signifier un pays lointain, quelque part au-delà de la chaîne de l'Himālaya, donc séparé du

monde civilisé de l'Inde et par conséquent presque mythique. On ne sait rien de précis sur cette «Chine» mystérieuse. Et si l'on pose le problème des influences extérieures, on peut déjà penser aux influences extérieures au Veda, provenant d'une population non âryenne, non soumise aux normes d'une loi védico-brahmanique. Il n'est pas exclu que des tribus vivant à l'écart dans des vallées peu accessibles de l'Himālaya, et s'adonnant à des pratiques étranges[19], aient joué un rôle non négligeable. Et prenons le cas du *Bon* tibétain, longtemps appelé tout simplement «prébouddhique». Eh bien, selon une interprétation relativement récente que nous devons à l'un des spécialistes en la matière, il aurait été un amalgame tout à fait particulier, produit d'une longue série de contacts entre Tibétains et religieux isolés en pèlerinage, venant de l'Inde.[20] Et le Bouddhisme, introduit pour la première fois de manière officielle au 7e siècle, aurait rencontré au Tibet une religion bizarre, si méconnaissable que le terme de *Bon* est devenu l'opposé même de *Chos*, nom donné au *Dharma* bouddhique, bien qu'il se composât, entre autres, d'éléments provenant d'un bouddhisme peu orthodoxe. Derrière la barrière de montagnes qui sépare l'Inde de l'Asie centrale, il se pratiquait donc une religion baroque, peu connue, mais qu'on savait probablement exister. Serait-ce là une réponse à la question posée par ce *Mahācīnācāra* mystérieux? Ce n'est pas impossible.

Ajoutons à cela les régions qui reviennent avec insistance dans les textes tantriques hindous — l'Assam, le Bengale et l'Uḍḍiyāna, pays qu'on situe dans la région du Swat ou du Cachemire — et nous sommes assez fondés à croire que la matière première de ce que sera la nouvelle ferveur était dispersée sur le territoire, toujours difficile d'accès, de cette chaîne redoutable de montagnes qui avait la réputation d'être la résidence des dieux: de Śiva, en particulier. Et son épouse, qui devait jouer un rôle si prééminent dans le phénomène religieux qui nous occupe, n'était-elle pas «La Montagnarde», *Pārvatī*, ou encore «Celle de l'Himālaya», *Haimavatī*, comme l'avait déjà appelée la *Kena-Upaniṣad*? Certes, cela ne veut pas dire que le reste du subcontinent n'y fût pour rien, une telle idée serait même absurde. Mais cela veut dire qu'un terrain montagneux, peu contrôlé, était mieux équipé pour abriter de petits centres d'une activité qui allait se répandre sur toute l'Inde, et beaucoup plus loin.[21]

Mais parlons maintenant du tantrisme lui-même, de ce qui le caractérise d'une façon générale, qu'il soit hindou ou bouddhique.

Il est utile, pour un examen qui s'efforce d'être intelligible, de se servir d'un artifice. Je me permettrai de situer sur trois plans différents les éléments qui font, dans leur interdépendance, l'essentiel de ce que les uns appellent un renouvellement, les autres une dégradation. C'est un procédé qui serait certainement mal accueilli par un vrai tantricien, car pour lui il n'est pas question de plans. Mais pour nous, la tâche sera plus facile.

Logeons donc l'univers tantrique sur trois niveaux, appelons le premier «niveau absolu», le deuxième «niveau intermédiaire», et le troisième «niveau des choses terrestres et des pratiques». Et commençons par le premier. Sur ce plan, tout l'univers se réduit à un seul point. C'est de ce point que provient le monde diversifié, c'est vers lui que tout doit finalement revenir. Par conséquent, c'est une instance initiale aussi bien que finale. Or, pourquoi ne l'avons-nous pas située sur un «plan théologique»? Parce que les choses ne se présentent pas sous un aspect si net, et même le terme d'«absolu» — qui engage beaucoup moins — n'a pas, ici, toute sa valeur, comme nous verrons. En Inde, la séparation entre un domaine divin et un domaine humain ne se fait pas de manière aussi évidente que chez nous, et c'est plus vrai encore pour l'ensemble de croyances et de pratiques dont nous parlons. Or, cette instance suprême — dont l'origine dans le contexte de l'évolution de la pensée indienne ne nous intéresse pas pour le moment — est conçue comme une entité absolument une, dans tous les tantrismes, et dans toutes les écoles. Ce qui varie, c'est la structure éventuelle qu'on lui suppose. Car, si les opinions de tous les théoriciens du nouveau système sont d'accord pour souligner l'unicité rigoureuse de ce point primordial, les hindous devaient tenir compte d'une certaine complexité concernant les doctrines, pour eux très anciennes, qui cherchent à préciser sa nature et son essence. Ils étaient obligés de concilier plusieurs convictions dans leurs théories: ainsi celle d'une unité sans compromis, seule, impersonnelle et neutre, avec telle autre qui mettait l'accent sur un aspect «phonique», comme on verra ci-dessous.

A cela s'ajoutaient des conceptions moins anciennes qui dotaient cette instance — toujours la même — d'un visage divin, l'identifiant soit à *Śiva*, soit à *Viṣṇu*; d'autres encore qui y voyaient la Déesse aux noms et aux apparitions multiples: *Kālī*, *Umā*, *Caṇḍā*, *Pārvatī*..., ou qui allaient jusqu'à dire que l'unicité était le fait de deux composantes: de *Śiva* d'une part, et son énergie, *śakti*, d'autre part (sans parler des théories différentes au sujet de cette énergie: tantôt c'était le temps, tantôt la force

vitale, la puissance sexuelle). Et d'autres concepts s'étaient présentés plus récemment encore; il fallait inclure cette *Kuṇḍalinī*, serpent lové de sexe féminin, dont parlaient certaines écoles du Yoga et qui, selon elles, n'était autre que la *śakti* et par conséquent avait droit, elle aussi, à ce rang souverain. Eclatement donc, de ce point unique et suprême? Que non pas: diversité nominale, sans plus; et tout l'effort de la spéculation théorique visait à prouver ce fait, dont nul ne doutait. Il est évident, d'après ce qui vient d'être dit, que les idées qu'on se faisait de la structure du point «absolu» oscillaient entre une unité (les Anglais diraient: *singularity*) et un existant à deux aspects, qui mériterait d'être appelé une *binité*.

Derrière le jaillissement négligeable de noms donnés par les hindous à l'entité sublime — unitaire ou binitaire — il y a son essence qui, si elle va plus loin que les noms, n'est pourtant pas sans rapport à l'humain, car elle est conçue sous la dictée de deux de nos sens: Sonorité, Luminosité, voilà la nature intrinsèque de l'instance primordiale, sur le niveau le plus élevé, qui est celui du «point de départ». Et disons tout de suite que le son l'emporte sur la lumière; le caractère sonore est l'expression directe de la conception, apparemment immuable, d'un «Brahman-qui-est-son». Le lien avec le Veda est évident, car c'est de ce son englobant toute sonorité que provient la Parole, qu'elle soit védique ou tantrique, et qui n'est que l'aspect phonématique — le plus important, il est vrai — de l'univers. L'aspect lumineux s'efface un peu devant le rôle prépondérant de cette «goutte» (*bindu*) vibrante d'énergie sonore. N'ayant rien à voir avec une potentialité créatrice, il représente le côté «conscience pure».[22] Il est moins évident que l'aspect phonique, en tout cas moins facile à repérer sous sa désignation spécifique de *prākaśa*. Pourtant, la notion qui établit un rapport entre *brahman* et lumière est ancienne, elle aussi, et le terme de *prākaśa* s'annonce dans quelques-unes des Upaniṣad védiques.[23]

Voyons maintenant comment se pose le problème pour les bouddhistes. D'abord: pas de visage divin particulier, malgré un nombre impressionnant de *buddha*, de *bodhisattva*, et de divinités des deux sexes. C'est encore moins qu'une diversité purement nominale, car «nominal» ne veut rien dire pour le bouddhisme qui s'est ouvert à la nouvelle tendance — qui l'a peut-être même «lancée». Un nom, une parole, est moins que rien. L'incidence sur les idées qu'on se faisait au sujet du point absolu ne peut pas surprendre: pas d'essence sonore. Nous verrons que, dans leurs

pratiques, les bouddhistes adhérents du nouveau courant général n'en tiennent pas compte; ils agissent comme si leur entité suprême comportait l'énergie phonique. Une conception binitaire, non plus, n'avait pas d'assises; les couples, abstraits ou pas, si fréquents dans toute la littérature respectée par les hindous, n'avaient pas trouvé de place dans les écritures bouddhiques. Pourtant, là aussi, on s'arrangeait avec les exigences d'un système qui, pour une certaine raison, imposait une structure binitaire. Ce qui reste, c'est pourtant la Luminosité, et elle remonte à une notion bouddhique ancienne, celle de la «pensée limpide» (*prabhāsvaraṃ cittam*), qui toutefois avait subi d'importantes modifications conceptuelles, lui permettant de jouer un rôle entièrement différent de celui — modeste — qu'elle avait joué dans les écritures des écoles anciennes. A vrai dire, l'instance primordiale des Tantra bouddhiques n'est d'abord que la *pensée* (*citta*)[24]. Sa luminosité, notion pourtant ancienne, ne semble les préoccuper que plus tard[25], et alors elle est mise en rapport avec une structure hiérarchique des divers degrés de vacuité[26]: la «lumière limpide» (*'od gsal* en tibétain) en est le degré sublime[27]. La notion de vacuité, sortie d'une école plus ancienne que celle qui prône le *citta* universel[28], semble l'avoir emporté; la pensée lumineuse est «vide», et il semble même permis de croire que tel était son caractère dès les débuts littéraires du tantrisme bouddhique, malgré les quelques mentions du *citta*: le *Guhyasamājatantra* et le *Hevajratantra* ne parlent-ils pas tous les deux de l'«éveil-qui-est-vacuité»?[29]

Voilà, très sommairement, les théories qui concernent le plan «absolu» dans les deux tantrismes, et nous avons pu remarquer des différences considérables entre les deux; pour les uns, il s'agit d'une donnée essentiellement «vide», tandis que pour les autres, elle est on ne peut plus pleine; pour les deux c'est la concentration en un seul point de tout ce qui existe.

Mais que vient chercher la théorie, dans un courant religieux qui est connu surtout pour l'ensemble de ses pratiques? Je vous avais prévenus; mon procédé est arbitraire, et j'ai commencé par le côté le moins tantrique de notre sujet. Cependant, j'avais mes raisons. Car toute philosophie tantrique n'a qu'un seul but, celui de justifier un comportement contestable. Ailleurs, la conduite s'aligne sur les conceptions métaphysiques; ici, c'est plutôt le contraire. La théorie permet — enfin — d'expliquer le pourquoi d'une activité qui s'explique mal. Et c'est ici que je reviens sur cette doctrine unifiante dont j'ai parlé tout à l'heure. La vacuité,

la pensée lumineuse des bouddhistes; le *Brahman*-Sonorité, le *Brahman*-Luminosité des hindous, qui n'était que l'essence impérissable de l'homme lui-même, son Ātman: voilà le point unique que vise toute pratique tantrique. Et si le point n'est pas strictement le même dans les deux cas, le comportement, lui, est sensiblement *un*. Une seule conclusion semble possible: un ensemble de pratiques, en vigueur depuis longtemps, a dû se saisir d'une doctrine qu'il n'avait pas élaborée. Mais un problème sérieux se pose: il ne s'agit pas d'*une* doctrine, mais de *deux*, l'une hindoue, l'autre bouddhique, et la doctrine du *brahman* est incontestablement l'aînée des deux. Voyons d'abord ce qui les lie. Les deux doctrines ne cessent de répéter que l'entité suprême qu'elles prônent est la seule chose qui véritablement existe, le reste n'est que la manifestation, d'une façon ou d'une autre, de ce seul existant. Cela veut dire que ce reste n'a aucun droit à une existence quelconque indépendante, il n'est même pas «création» dans le sens d'un effet séparé de la cause. Le monde visible *est* l'instance suprême, et le rapport entre les deux est celui de l'identité. C'est précisément la doctrine dont avait besoin une mentalité préoccupée, dans ses aspirations, par les choses qu'offrait le monde visible. Pendant que d'autres s'efforçaient de se libérer de leur aveuglement pour voir l'instance sublime, et de devenir de plus en plus purs, eux par contre — ceux qui allaient devenir les «tantriciens» — prenaient un chemin beaucoup plus direct, plus rapide, plus efficace: en restant dans le monde visible, et en agissant sur lui, ils mettaient en œuvre le plan le plus élevé, qui, selon la doctrine même des autres, n'était que ce monde visible.

Mais cette doctrine, du moins dans sa version brahmanique, avait été élaborée dans les Upaniṣad les plus anciennes, elle était vieille de plusieurs siècles, tandis que la vacuité bouddhique — doctrine de l'identité comme la première, en ce qu'elle abolissait toute différence imaginable entre les éléments d'une multiplicité apparente — avait fait son entrée sur la scène philosophique de l'Inde vers le début de notre ère seulement. Une tendance prétantrique aurait donc pu s'emparer de la doctrine d'identité des Upaniṣad. Selon tout ce que nous pouvons savoir, elle ne l'a pas fait; ou si elle l'a fait, ce ne fut que pour se retirer à nouveau dans l'obscurité, n'osant pas se montrer en public après avoir «volé» aux Upaniṣad ce qui leur était essentiel pour appuyer une activité qui va à l'encontre de tout ce qu'elles enseignent: le détachement du monde au profit d'une vie vouée à la contemplation, qui évidemment n'était pas du goût des gens dont nous parlons. Quoi

qu'il en soit, le moment du tantrisme, en tant que «-isme», n'était pas encore venu. Par contre, c'était le moment d'un autre courant, qui devait avoir ses incidences sur tout le mouvement tantrique et qui, lui aussi, avait besoin de se justifier. On sait que la *Bhakti*, la «participation dévouée» à une divinité précise, commence à se faire connaître dès la période des Upaniṣad dites métriques[30], et c'était probablement déjà une irruption d'idées nourries en dehors des cercles védiques. S'il y avait, à côté de la *Bhakti* et du sectarisme grandissant, des cercles qui déjà expliquaient certaines pratiques réprouvées par la vérité généralement acceptée de cette époque — l'identité du Brahman avec l'essentiel dans l'homme — nous n'en savons presque rien. Pourtant, *Umā*, celle qui sera «la déesse», avait été mentionnée par la Kena-Upaniṣad[31], et dans quel rôle! Elle en sait plus sur le Brahman qu'*Agni*, *Vāyu* et *Indra*. Et le terme de *śakti*, dans le sens d'«énergie inhérente à un dieu», la *Śvetāśvatara-Upaniṣad* le prononce à plusieurs reprises. Mais rendons-nous à l'évidence; le milieu de ces textes est peu tantrique, et tout ce qu'on peut se demander, c'est s'il n'est pas volontairement détantrisé.

Ce qui semble moins incertain, c'est le départ, pour de bon cette fois-ci, d'un véritable mouvement tantrique sur la base de cette reprise de la doctrine de l'identité qu'est celle, bouddhique, de la vacuité. Les arguments d'un tel raisonnement sont d'abord d'ordre chronologique. La percée — toujours prélittéraire — de la nouvelle institution ne serait pas trop éloignée du moment supposé de l'apparition des premiers textes. Puis, il y a les indices dont nous avons déjà parlé: le rôle des *dhāraṇi*[32], l'antériorité au moins probable de certains *tantra* bouddhiques par rapport aux textes hindous. En outre, les événements — pas toujours bien connus! — autour de la naissance du Bouddhisme du Grand Véhicule fournissent toute une argumentation: le lieu d'origine de la *Prajñāpāramitā*, littérature de base de l'enseignement de la vacuité, serait le Nord-Ouest, et la région du Khotan[33]. Parmi les idées et les usages qui marquent le Grand Véhicule dès ses débuts, nous trouvons la multiplication à l'infini des bouddhas[34], l'emploi pour le moins étrange de l'alphabet mnémotechnique aussi bien qu'ésotérique *Arapacana*[35], et la déification de la *Prajñā*, le «haut savoir», sous la forme d'une déesse[36]. Vers la même époque, le culte de la déesse *Tārā* aurait fait son apparition[37]. Pas mal d'éléments susceptibles d'être accaparés par un tantrisme en formation se trouvent réunis: l'admission d'idoles, l'usage de syllabes qui disent plus à l'initié qu'elles n'en ont l'air, l'introduc-

tion de divinités féminines. Tout cela, assurément, ne donne lieu qu'à une hypothèse bien faible; mais elle a l'avantage de suggérer un milieu-type qui aurait pu servir de «bouillon de culture» pour le développement, puis le foisonnement d'un germe jusqu'alors défavorisé. Il est évident que les mêmes éléments sont réunis dans les environnements non bouddhiques — à une différence près. Et c'est ici que nous aimerions faire jouer son rôle tout à fait spécial à la vacuité bouddhique. Car les cercles hindous, sans doute non moins séduits par les promesses d'une tendance tantrisante, avaient pourtant affaire à ce *Brahman* dangereux, monopole d'une classe érudite et redoutable: mieux valait rester prudent. Tandis que la vacuité, elle, était sans risque: rien à craindre d'une puissance terrible et, qui sait, vengeresse; tout est «vide». Pour une population peu soucieuse de raffinements philosophiques s'ouvraient ainsi toutes les portes vers l'épanouissement libre d'une vocation si longtemps étouffée. Et n'oublions surtout pas que le Bouddhisme de cette époque — comme celui de n'importe laquelle — n'était pas l'affaire des penseurs seuls; il était porté par un public qui, dans sa majorité, interprétait cette vacuité à sa manière.

Nous nous sommes attardé longtemps sur le niveau «absolu» du système religieux qui nous occupe. Nous lui avons même supposé, dans sa version bouddhique, un rapport direct avec les débuts publics de ce qui est devenu un courant général non seulement dans l'Inde, mais dans une bonne partie de l'Asie. Et ce n'était pas sans cause. En effet, ce niveau peut nous rendre les mêmes services qu'il semble avoir rendus au mouvement tantrique lui-même: il peut nous fournir une explication — une justification, au besoin — d'un comportement qui peut nous paraître aussi étrange qu'il a dû l'être pour les cercles puristes, bouddhiques ou védico-brahmaniques. La multiplicité du monde, les extravagances d'un rituel effréné, ne sont que la réplique — diversifiée il est vrai, mais sans aucune perte d'essence — du point suprême. Tout ce qui se pratique sur le niveau terrestre agit de la manière la plus directe, la plus immédiate, sur l'instance sublime. Et déjà nous faisons trop de mots. Comment l'un pourrait-il agir sur l'autre, puisqu'il n'y a pas d'un et d'autre? La diversité n'est là que pour que l'homme — diversité lui-même — opère sur l'absolu qu'elle *est*, de toute façon. On a pu dire, dans un livre excellent sur l'hindouisme, que «l'univers tantrique est un univers éclaté»[38]. On ne saurait mieux le formuler, mais c'est bien sûr du niveau terrestre que parle l'auteur. Ajoutons l'avers de la

médaille: c'est parce que le tantricien est si sûr de l'unicité de son univers qu'il peut se permettre le luxe fou de son rituel, de son sectarisme, voire de ses croyances. Pour le spécialiste occidental l'éclatement de cet univers est tout ce qu'il y a de plus «réel»; il n'en est pas ainsi pour l'adepte. Pour lui, tous les niveaux se confondent, et les plans de notre mentalité occidentale — ô combien éclatée! — lui échappent totalement.

Mais passons au niveau intermédiaire. Et si nous avons pu dire que celui des choses terrestres n'est que la réplique du point suprême, il s'ensuit que ce qui est entre les deux ne peut avoir qu'une fonction de service tout au plus. Nous y trouvons en effet les éléments qui ont pour fonction soit d'expliquer théoriquement, soit d'établir par le moyen d'une iconographie foisonnante, les relations, indispensables pour l'esprit aveuglé des hommes, entre le point d'origine et sa diversification sur le plan terrestre. Disons-le tout de suite: ici aussi, le tantrisme s'est approprié une doctrine qu'il n'a pas élaborée. C'est du moins vrai pour ce qui concerne les hindous; les bouddhistes n'avaient même pas besoin de doctrine spéciale. Les premiers se servent du système philosophique bien connu du *Sāṃkhya* — l'une des six doctrines dites orthodoxes (*darśana*) de l'Inde classique, en le modifiant légèrement[39]. Or, le *Sāṃkhya* est parfaitement adapté au rôle que lui fait jouer le mouvement qui nous occupe: il propose une sorte de plan évolutif qui explicite le chemin entre un «pré-posé» non diversifié et sa diversification dans le monde «réel». Les théoriciens de l'hindouisme tantrisant l'interprètent à leur façon; ils ajoutent quelques éléments à la structure originale du plan, mais le principe reste le même, à une exception près: c'est que, de toute évidence, ce *Sāṃkhya* ne peut pas être dualiste.

Les bouddhistes, plus radicaux que les hindous, trouvaient la solution de leur problème interrelationnel dans leur propre doctrine: pas de trace d'un *Sāṃkhya* quelconque. Rappelons-nous leur doctrine: tout est vacuité, et ce qui semble exister n'est qu'une fabrication de cette *pensée* qui, au lieu d'être lumineuse, s'est troublée; le monde avec tout ce qu'il contient est une erreur de notre appareil cognitif, sans plus. Donc, pas question d'une cartographie d'ordre philosophique pour un *no man's land* qui n'a aucune raison d'être. Et pourtant, il en existe une, mais elle n'a rien à voir avec un système philosophique. Les bouddhistes, contrairement aux hindous auxquels on est presque tenté de faire le reproche d'avoir fait des concessions, restent entièrement fidèles à leur conviction fondamentale. Au lieu de s'arranger avec un

semblant d'évolution, ils tiennent compte du caractère fantasmagorique de tout ce qui paraît nous entourer. Ils peignent les phantasmes dus à un mécanisme imaginatif qui, lui, n'est que le résultat d'une pensée dégradée au lieu d'être limpide. Cependant, il y a un ordre hiérarchique très précis dans ce tourbillon d'un univers imaginé, et les peintres le suivent, consciencieusement. Car ici aussi, il s'agit d'une diversification bien ordonnée, qui prend son départ d'un seul point, et dont les données structurelles ne sont pas les *tattva* (éléments de fait) d'un *Sāṃkhya* adapté, mais les figures, soigneusement hiérarchisées, d'un panthéon pratiquement sans limites. Le premier chapitre du *Guyhasamājatantra* contient la description détaillée d'un éclatement du point suprême qui, en l'occurrence — nous sommes dans le domaine de l'iconographie — est représenté par un *Tathāgata* (terme désignant un Bouddha accompli), séjournant dans les *vulvae* (*bhaga*) de femmes-*yogin*; il s'agit donc d'une structure binitaire.[40] Les premiers éléments de diversification, également des *Tathāgata*, mais qui, sur ce niveau inférieur, sont déjà porteurs de noms précis, sont au nombre de quatre, et ils sont répartis dans les points cardinaux de l'espace; le premier, le point zéro, reste au milieu. Nous parlons bien sûr d'un *maṇḍala*, principe structurel du sujet d'innombrables peintures dont les détails peuvent varier à l'infini. D'ailleurs, l'élément *bhaga* de la binité initiale se reproduit dans chacune des répliques multipliées, et déjà un peu dégradées, de l'instance originale. L'épanouissement décrit par le *Guhyasamājatantra* s'arrête à un niveau relativement haut. Mais nous avons l'exemple du fameux «Livre tibétain des morts» (*Bar do thos grol*) qui, lui, plonge jusqu'aux abîmes qui abritent les fantômes les plus terrifiants, en partant d'un point primordial qui, dans ce cas précis, n'a pas l'ombre d'un aspect iconographique. Contrairement à celui du *tantra* que nous avons mentionné, l'instance suprême de ce texte lourd de sens et de signification[41] est la «lumière limpide» (*'od gsal*), *une* et non binitaire. Contradiction? Pas du tout; n'oublions pas qu'en dernière analyse le *Tathāgata* séjournant dans les *bhaga* est soumis, autant que cette lumière limpide, au régime de la vacuité. Les *maṇḍala* divers du *Bar do thos grol* sont particulièrement appréciés, et il est inutile de dire qu'ils n'ont pas été peints pour se faire admirer par les amateurs d'art, occidentaux ou autres. Au contraire, ce sont dans un certain sens de véritables itinéraires qui permettent à l'initié de trouver, par le moyen d'une technique de méditation, le chemin du retour vers le rétablissement d'une condition première et non

dégradée par les activités néfastes d'un mécanisme imaginatif. Tout *maṇḍala* n'est là que pour ce seul but. Nous touchons là à un domaine très spécial, et qui dépasse de loin le sujet limité de notre leçon: celui de la valeur d'une imagerie abondante qui au fond ne fait que rendre un certain degré de visibilité à ce qui n'a aucune existence en soi. On devine que les explications psychologisantes sont nombreuses — la tentation est trop grande. Heureusement, il ne nous incombe pas, ici, de développer cette question. Ce qui nous concerne, c'est le niveau intermédiaire des deux versions de tantrisme dont nous parlons, et je me contenterai de vous en avoir signalé les principes. Résumons l'essentiel de son rôle: il est explicatif, supplémentaire, fictif. Et au fond, il n'est pas plus «intermédiaire» que le premier n'est «absolu». Que viendrait faire un absolu là où il n'y a pas, à strictement parler, de relatif? Car le troisième niveau — nous l'avons déjà dit — est encore le premier, mal compris par l'homme, il est vrai. Le plan terrestre non plus n'a pas d'existence relative; il n'est que l'effet d'une expansion sans entrave de ce qui est par définition sans fin ni dimension. Et tout le souci du comportement religieux indien vise l'abolition de ce débordement, qui, en fait, n'en est pas un; l'Infini, comment pourrait-il déborder? C'est l'erreur, l'illusion, qui nous le fait croire.

Nous voilà donc, insensiblement, passés au troisième niveau, celui où il s'agit de faire le choix entre les moyens qu'offre un absolu, apparemment étendu et diversifié, pour sa propre reconstitution. Tout à l'heure, faisant allusion à un comportement religieux indien, j'ai soigneusement évité le qualificatif «tantrique». En effet, il est inutile de dire qu'une vision du monde comme celle que nous cherchions à décrire n'est pas le privilège du tantrisme. C'est la conviction de principe qui gouverne la pensée indienne depuis les Upaniṣad, et les époques qui sont venues après en ont élaboré plusieurs versions.[42] Les bouddhistes n'ont rejoint ce mouvement «identitéiste» que plus tard; leur univers était resté coupé en deux: le *Saṃsāra*, le monde, plus ou moins réel, des cycles des renaissances, était rigoureusement opposé au *Nirvāṇa*. Cela n'allait changer qu'avec l'apparition de la *Prajñāpāramitā*, qui abolissait, en principe, la différence entre les deux. Or, toute religion indienne, pour le moins à partir de cette époque, serait-elle «tantrique»? Après tout, c'est une question d'appréciation, que nous n'osons pas trancher. Il y a pourtant des différences, qui se font remarquer justement sur le troisième niveau, et qui concernent le choix des moyens. Les uns — nous dirions: les non-

tantriques — suivent le chemin enseigné par les Upaniṣad qui consiste à purifier, à approfondir l'appareil mental, et à «réaliser» ce qui est obscurci. Cela implique le détachement des choses du monde, jusqu'au renoncement au rituel. Les autres — et c'est là que nous parlons «tantrisme» — préfèrent *agir*, jusqu'à l'excès. Est-ce vraiment l'inverse de l'attitude non tantrique, est-ce une «reprise à l'envers des valeurs connues»?[43] Oui et non. «Reprise», oui: d'un comportement immémorial, ne fût-il que védique; nous n'avons qu'à citer le ritualisme, jugé insensé, du *Yajurveda*. Mais nous avons à tenir compte de l'apport possible venu des cercles extra-védiques, et la question qui se pose est celle de savoir s'il s'agit de reprise ou de poursuite. «A l'envers»: de ce qu'enseignent les Upaniṣad[44], oui, et leur commentateur le plus radical, *Śaṅkarācārya* (env. 8e siècle après J.-C.). Mais cet enseignement, est-ce le seul qui a valeur dans la population du subcontinent? Apparemment, non; et le tantrisme est là pour le confirmer. Car en effet, il «n'invente rien».[45]

Situation curieuse: le mouvement tantrique arrache aux doctrines hindoue et bouddhique ce qu'elles ont de meilleur, de plus difficile, pour mieux continuer sur un chemin qu'il ne cesse d'appeler celui de la rapidité et de la facilité. On devrait donc s'attendre à une opposition acharnée entre les deux attitudes. Il n'en est rien; les tantrisants — hindous ou bouddhiques — sont parfaitement intégrés dans la communauté des fidèles. Cela n'exclut pas le fait que certains usages tantriques craignaient la publicité; mais dans l'ensemble il s'agit plutôt de complémentarité que d'opposition. C'est que tout n'est pas pour tout le monde; le renoncement est difficile, c'est un investissement à long terme qui peut paraître peu sûr. Le rituel par contre est rassurant, du moins on *fait* quelque chose, en observant des règles compliquées et secrètes. Et il n'est pas étonnant que les deux attitudes se confondent. Le renonçant, très souvent, observe un rituel rigoureusement prescrit, et certains *āgama* prônent un «Tantrisme» qui s'oppose strictement à la moindre pratique.[46]

Il nous reste à parler de ces pratiques. C'est bien évidemment le côté le plus exotique de notre sujet, celui, aussi, qui pendant longtemp a fait sa réputation. En plus, c'est ici que les deux versions — celle du bouddhisme et celle de l'hindouisme — se ressemblent parfois au point d'être identiques. Un exposé exhaustif de tout ce qui se pratique sur le plan des choses terrestres n'est pas dans notre intérêt. D'abord, nous n'en avons pas le temps, ni d'ailleurs la patience; car ici le tantrisme se sert d'une terminolo-

gie qui est d'une technicité souvent difficile à expliquer, et il se cache derrière une profusion incroyable dans les détails concernant les cérémonies, les rites et les accessoires. Je crois devoir me limiter à ce qui intéresse plus directement notre sujet. Je me contenterai donc de vous citer des exemples typiques, et qui peuvent servir d'illustration de ce trait général de notre système: la volonté d'utiliser les choses d'ici-bas pour effectuer par la voie la plus directe cet absolu qui n'est que ces choses.

Disons, pour commencer, ceci: on ne se fait pas tantricien n'importe comment; un *Guru*, un maître, est indispensable.[47] C'est par lui que l'adepte est renseigné sur la méthode à suivre; c'est lui qui l'initie. Sans *Guru*, un apprenti tantricien risque d'exécuter mal les *sādhanā* qui, comme le terme l'indique, devraient lui garantir «l'opération, l'accomplissement» de ses intentions.

Nous pouvons distinguer, d'une manière très globale, trois groupes de pratiques[48]. Un premier concerne très directement l'homme, et ce qui lui appartient: son corps, son langage. Un deuxième groupe comprend les accessoires, et un troisième les procédés qui ont pour but d'établir le rapport entre l'adepte et la chose dont il se sert: les actes eux-mêmes, les gestes, comment il faut faire, et quand, et où.

Commençons avec l'homme. Il y a deux manières très différentes d'utiliser le corps. L'une, c'est le Yoga (un Yoga spécialisé), l'autre, le *maithuna*, l'accouplement des deux sexes. C'est ici, bien sûr, que nous touchons le point le plus délicat de notre sujet, et c'est en effet celui qui a valu au mouvement tantrique sa mauvaise réputation. De nos jours, on dirait plutôt le contraire; on est tenté de croire que la faveur dont jouit le courant en Occident lui vient justement de là. Renonçons à en chercher les raisons, occupons-nous plutôt des raisons qu'avait l'adepte tantrique d'être convaincu de l'efficacité de l'accouplement rituel — car il faut préciser que le *maithuna* est toujours d'ordre rituel.

D'après ce que nous avons déjà dit, le tantricien ne fait rien qui n'ait sa base au plan suprême. Celle du *maithuna* réside dans la conception binitaire du point primordial; l'accouplement est l'actualisation de la binité absolue, dans un plaisir gouverné par l'atmosphère — rassurante, nous l'avons dit — d'un rituel secret. Cependant, un problème reste posé: celui de savoir lequel des deux niveaux a conditionné l'autre; serait-ce la pratique qui aurait façonné le modèle de la théorie? Même si les hindous peuvent se référer à des antécédents védiques[49], la question n'en reste pas

moins posée. Par contre, pour le cas du bouddhisme, la réponse semble s'imposer; ici, la pratique paraît avoir submergé la théorie. Car dans le bouddhisme ancien, comme nous le présentent les textes en pāli, la sexualité n'a jamais joué le moindre rôle, sauf celui d'une chose strictement réprouvée. De la femme — moitié indispensable du maithuna tantrique, fût-il bouddhique — l'école des Anciens s'est méfiée, et le *Saddharmapuṇḍarīka-Sūtra* (pourtant un texte du Grand Véhicule) lui dénie la possibilité de devenir Bouddha.[50] Comment se fait-il donc que nous pouvons lire, dans certains tantra bouddhiques[51], des instructions qu'on pourrait qualifier de pornographiques? C'est que le tantrisme bouddhique s'est forgé sa propre binité en partant d'un «couple» qui, à l'origine, ne portait pas la moindre trace d'un érotisme quelconque. Car les notions de dualité ne sont pas absentes dans la religion du Bouddha: tout d'abord, la contradiction entre *Saṃsāra* et *Nirvāṇa* — transformée plus tard, par la *Prajñāpāramitā*, en une véritable binité; ensuite, la complémentarité de *prajñā*, «haut savoir», et *upāya*, «moyen approprié». Ces paires de notions apparaissent sans aucune connotation sexuelle dans la littérature la plus ancienne du Grand Véhicule; ce sont elles qui ont été tantrisées, sexualisées. Mais la *Prajñāpāramitā* avait bien préparé le terrain, en introduisant le concept de l'identité dans la doctrine bouddhique, et c'est précisément cette idée qu'exprime la binité du tantrisme bouddhique, et sa mise en pratique par le rituel du *maithuna*. L'une des deux composantes, la *prajñā*, est associée au *Nirvāṇa*, l'autre, *upāya*, au monde impermanent du *Saṃsāra*. Le sens est clair, et tout à fait tantrique, autant que bouddhique: le moyen permettant de gagner le *Nirvāṇa* est le monde — il n'y a pas d'autre moyen — et surtout il s'agit de voir qu'entre les deux il n'y a pas de différence, ils représentent deux aspects de ce qui est fondamentalement *un*. Cependant, c'est ici qu'il faut souligner une des différences sérieuses entre la tendance hindoue et celle du bouddhisme. Si nous ne savons rien de précis sur les origines de la pratique de l'accouplement dans des milieux bouddhiques, la conception d'une binité par contre — et là nous sommes mieux renseignés — est un ajout d'ordre apologétique, ou utilitaire. La binité bouddhique est une greffe, et à strictement parler elle n'apparaît pas au niveau suprême; elle est le produit, vide, de l'appareil cognitif dénaturé. Tandis que dans le modèle hindou, elle est primordiale: pas d'instance supérieure, comme la vacuité bouddhique, dont elle dépendrait.

Ajoutons un détail mineur, concernant la terminologie du

maithuna, plus précisément la désignation du partenaire féminin. Pour les hindous, la femme représente la *śakti*, l'énergie, de nature sonore, comme nous avons vu, à l'intérieur de la binité. Si cette dernière est conçue sous la forme d'un couple divin — celui de *Śiva* et de la déesse par exemple, c'est bien entendu la *devī* qui symbolise cette énergie. D'où le terme de *śakti*, pour désigner la femme dans le *maithuna*. Par contre, il est faux dans le cas du Bouddhisme. D'abord, la notion d'énergie est absente, pour les bouddhistes, dans l'élément féminin; ce qui la remplace, c'est celle de «haut savoir», *prajñā*, et c'est précisément un des termes qui désignent la femme dans le *maithuna* bouddhique. Il y en a d'autres: *vidyā*, «savoir», et *mudrā*, «geste, sceau», terme assez difficile, dont nous aurons encore à parler.

Nous comprenons maintenant les raisons de ce rejet du tantrisme par les indianistes du début de notre siècle; on imagine la terreur que de telles pratiques ont dû provoquer dans l'esprit d'une époque particulièrement prude. Le *maithuna*, c'était inacceptable, et par conséquent, tout ce tantrisme n'était que folie, dévergondage, monstruosité.

Puisque nous venons de parler de la *śakti*, restons-y pour mentionner un rôle de cette énergie cosmique qui est très différent de celui qu'elle joue dans le *maithuna*. Nous en rencontrerons un troisième, encore différent, dans cette autre manière d'utiliser le corps qu'est le *Yoga*. En fait, le *Yoga* tantrique est un phénomène si total, qu'une grande partie de l'ensemble des pratiques viennent se grouper autour de lui pour le servir, pour le compléter: le *maithuna*, lui aussi, est une sorte de *Yoga*. Mais qu'il soit permis à l'indianiste de fragmenter, pour qu'il soit capable de classifier. Ce qui, pour le tantricien, n'est qu'un seul emploi d'une seule *śakti* — toujours la même — nous nous croyons justifiés de le présenter sous les diverses formes que peut prendre cet emploi. Ceci d'autant plus que l'ordre religieux que nous cherchons à décrire se sert lui-même de différents termes pour désigner ces formes diverses. Un de ces termes est celui de *mantra*, et il signifie la mise en pratique de la *śakti* sous son aspect d'énergie sonore. Un *mantra* est une formule qui consiste en une ou plusieurs syllabes d'un sanscrit hautement ésotérique, véhiculant l'énergie sonore du point primordial avec plus d'efficacité, plus de concentration, qu'il ne serait possible à un sanscrit «normal». Un *mantra* peut enfermer une petite phrase intelligible, qui dit l'intention de celui qui se sert de lui. En effet, étymologiquement parlé, le mot signifie un «instrument qui sert (à réaliser) une intention». Le terme

est largement prétantrique; à l'époque védique un *mantra* est une partie, une phrase, ou un vers, contenu dans une des quatre collections (*saṃhitā*) du Veda; il signifie donc un ensemble phonique — d'ordre linguistique[52] — particulièrement sacré et puissant. Le *mantra* tantrique a changé d'aspect extérieur; pour devenir plus chargé encore d'énergie, il a pris une forme qui n'est même plus intelligible. Peu importe; ce qui compte, c'est la puissance qu'il transporte.

Or, que le *mantra* soit pratiqué par les tantristes hindous, c'est normal, et c'est logique; l'élément phonique est bien établi au niveau suprême.[53] Ce sont les bouddhistes qui, encore, posent des problèmes. Car ils font usage de *mantra*[54] comme si, pour eux, la sonorité de la parole valait quelque chose. Mais la parole, depuis l'apparition de la *Prajñāpāramitā*, est vide, l'énergie phonique n'a pas de sens. Même le bouddhisme ancien n'a jamais prétendu que la parole (n'importe laquelle) soit le véhicule d'une puissance quelconque, sauf celle du sens intelligible. Ce n'est pas tout. Contrairement à la binité, que le tantrisme bouddhique a cherché à intégrer dans son système théorique, le *mantra*, lui, n'a pas eu l'honneur d'une tentative semblable.[55] L'hypothèse d'une greffe pure et simple s'impose donc, plus impérieusement encore qu'au cas de la binité. Et la conclusion est révélatrice: l'usage des *mantra* allait tellement de soi que les bouddhistes ne pensaient même pas à la question de savoir s'ils devaient le pratiquer ou non.

Du reste des pratiques — isolées pour nous, mais pas pour l'adepte — je citerai très brièvement quelques exemples typiques. Les divergences entre les deux tantrismes seront désormais sans gravité, car ces activités concernent le seul côté visuel du monde. Nous avons vu que la volonté tantrique confectionne des objets sonores, contenant une quantité d'énergie cosmique. Or, le monde visuel, on s'en empare suivant le même principe; on en confectionne des modèles picturaux ou sculpturaux, qui sont plus maniables que l'ensemble de la «réalité» non traité selon les procédés du rituel. Toute l'imagerie statuaire du panthéon a ici sa place; elle représente un niveau élevé dans le système quasiment évolutif du visible. Et rappelons le cas des *maṇḍala* bouddhiques[56] qui constitute un exemple très spécial de visualisation d'un univers fantasmagorique autant que divin. Une autre catégorie d'objets bi- ou tridimensionnels, les *yantra*[57], rappelle, quant à la forme extérieure, les *maṇḍala*. Soulignons la différence de principe entre les deux. Un *maṇḍala* est une sorte de palais, extrêmement symbolisé, qui sert de siège à une divinité principale

avec son entourage. Le *yantra* par contre est un «instrument qui sert à forcer», c'est un modèle géométrique et abstrait de n'importe quelle force: de tout l'univers, au besoin[58]. La forme géométrique est en quelque sorte le corps, le schéma, de l'entité qu'on a l'intention de faire agir, et très souvent ce corps est vivifié par l'inscription de plusieurs *mantra*. Il est évident que l'emploi des *yantra* touche le niveau le plus primitif de la pratique tantrique; c'est ici qu'on trouve tout l'arsenal de la magie, blanche ou noire.

Mais revenons au corps humain, qui est incontestablement au centre de la préoccupation de l'adepte tantrique. Même avant l'élaboration de toute doctrine concernant l'identité, l'homme avec son corps représente pour l'Inde une forme particulière de l'univers entier.[59] L'enseignement de l'identité, à partir des Upaniṣad, n'a fait que souligner ce fait, en l'explicitant. Rien d'étonnant donc que ce corps représente la machine idéale pour la réalisation tantrique; tout peut se faire avec cet instrument complet; la réalisation du but suprême n'est possible qu'à travers lui. Tout effort entrepris à l'aide du corps est une des manifestations diverses de «l'effort» tout court, appelé en Inde *Yoga*. Une de ces manifestations est désignée du terme de *mudrā* (sceau, empreinte), et sa pratique est étroitement liée au *Yoga* proprement dit, dans le cas du tantrisme hindou.[60] Par le moyen d'une *mudrā*, l'adepte «scelle», à l'aide d'un geste précis de la main, ou d'une attitude particulière du corps, telle intention rituelle à réaliser. Une *mudrā* est considérée comme l'exhibition forcée de la *śakti*, et elle s'accompagne toujours d'un *mantra*. L'emploi bouddhique, attesté dès les premiers *tantra* connus, est moins clair; le mot a pris un certain nombre de sens qui semblent disparates. Entre autres, il peut désigner le partenaire féminin dans le *maithuna*.[61]

Il me reste à dire quelques mots au sujet du *Yoga* proprement dit. On sait qu'il n'est pas le privilège du tantrisme, et c'est ici en effet que le mouvement religieux dont nous parlons rejoint tous les systèmes originaires de l'Inde: le *Yoga* est un phénomène indien par excellence.

Cependant, le *Yoga* dit tantrique met l'accent sur des particularités qui tiennent compte de sa vision générale de l'univers[62]. Nous y trouvons toute une physiologie complexe qui n'a d'autre but que d'expliquer de la manière la plus rationnelle possible le fonctionnement de la machine salvatrice qu'est le corps humain. Il est évident que notre médecine occidentale se moque de cette

anatomie fantastique, qui pourtant a toute sa valeur réelle pour les spécialistes du *Yoga*. Pour eux, elle est la réplique de tout l'univers, et le point suprême y réside à tout moment, qu'il «dorme», comme c'est le cas dans l'homme ordinaire, ou qu'il soit «éveillé» par le *Yogin*. Pour ce dernier, il s'agit alors de le faire monter, suivant un itinéraire que lui offre justement l'anatomie élaborée par la doctrine du *Yoga*. Normalement, il est «enroulé», inactif, à la base du corps assis du pratiquant. C'est la *Kuṇḍalinī*[63] des hindous, qui n'est qu'un autre nom pour la *śakti*[64]. Pour les bouddhistes, l'énergie — qui, rappelons-le, n'a en vérité aucune raison d'être dans un système bouddhique — s'appelle *Caṇḍālī*, et on n'est pas surpris de trouver qu'elle est de nature lumineuse: la *Caṇḍālī* «flambe», elle «brûle» le monde imaginaire jusqu'à ce qu'il ne reste qu'elle.[65] C'est l'antique *prabhāsvaraṃ cittam*, adaptée à un *Yoga* tantrique et bouddhique.

Rien d'étonnant que les modèles physiologiques soient en principe les mêmes dans les deux versions de *Yoga*; les détails peuvent varier, et la vraie différence concerne la terminologie.[66] Nous n'entrerons pas dans les détails de cet appareil compliqué. Contentons-nous de dire qu'il s'agit d'une sorte de «soufflerie» à l'aide de laquelle l'entité primordiale est forcée de monter à travers plusieurs étages (les *cakra*), jusqu'à ce qu'elle arrive à sa place propre, qui est située au sommet de la tête — et parfois plus loin encore: certains *Yogin* prétendent l'avoir fait sortir de là, anticipant ainsi la condition de la mort du délivré. Le *Yoga*, tantrique ou pas, est donc loin d'être une espèce de gymnastique bienfaisante (c'est l'Occident qui, très souvent, le prend dans ce sens); c'est l'emploi inconditionnel et sans restriction du corps, dans le but d'une actualisation totale de l'absolu.

En plus, il nous confirme l'unité, dans la diversité complexe, du phénomène du tantrisme, en ce qu'il nous fait voir deux cadres d'ordre physiologique presque identiques, tout en cachant deux fonds doctrinaux considérablement différents. Le *Yoga* résume, en quelque sorte, toute la complexité du courant religieux qui nous a occupés ce soir.

Unité dans la complexité? Mais où est l'unité? Beaucoup plus à l'extérieur qu'à l'intérieur, semble-t-il. Résumons-la en trois mots: *identité*, *efficacité* — promue par un effort ritualiste — et *rapidité*.[67] L'identité seule, parmi les trois, concerne un fond doctrinal, et nous savons que le tantrisme ne l'a pas trouvée. Ce qui est plus inquiétant encore: il y a deux sortes d'identité, l'une bouddhique, l'autre hindoue. Est-ce là vraiment un «fond doctri-

nal»? Nous avons mis l'accent là-dessus, cherchant à démontrer l'unité de fond. Serait-ce encore une de ces erreurs de l'homme occidental? Car la question, très grave, serait de savoir quel est véritablement le fond du tantrisme.

Revenons, avant de finir, à son histoire. On peut l'interpréter comme celle d'une lutte acharnée entre un ritualisme immémorial et une pensée philosophique devenant de plus en plus sublime: inutile de dire qui est le vainqueur. Il n'est pas inconcevable que c'est ici que nous devons chercher le vrai fond du courant religieux qui nous pose tant de problèmes: une volonté ritualiste sans âge, plus irrésistible que les réussites d'une réflexion philosophique presque sans égale.

Mais laissons ce terrain glissant, où les erreurs nous guettent partout. D'ailleurs, il y aurait d'autres problèmes à résoudre, nous en avons nommé quelques-uns. Et s'ils sont de nature plus modeste, ils ne sont pas pour autant moins importants. Voilà justement le côté passionnant des études indiennes: collectionner des éléments d'apparence triviale, et chercher à découvrir ce qu'ils nous cachent. C'est presque toujours leur essentiel.

Heinz ZIMMERMANN.

NOTES

[1] «On hésite un peu à écrire le mot tantrisme... parce que plus certains indianistes se sont efforcés de cerner les contours du tantrisme, plus celui-ci s'est révélé rebelle à la définition et plus, par conséquent, il apparaît présomptueux, ou imprudent, de vouloir essayer de dire, même approximativement, ce qu'il est» (A. Padoux, in: *L'Hindouisme*, éd. par A.-M. Esnoul, 1972). On ne saurait mieux dire.

[2] La littérature «tantrique» ne se limite pas à des textes désignés par un de ces termes. Un *Purāṇa* peut très bien manifester un caractère nettement tantrique (le Kālikāpurāṇa, par ex.). D'autre termes littéraires bien connus, et qui n'évoquent en aucune manière le «tantrisme», peuvent désigner — sans le signaler — un texte de ce genre: *Kalpa* (: le Mañjuśrīmūlakalpa bouddhique est un texte «tantrique»), ainsi que *Saṃhitā* (la Jayākhyasaṃhitā, appartenant aux Āgama viṣṇuites peut servir d'exemple). Les traités des théoriciens tantrisants portent des titres qui ne révèlent en rien le caractère spécial de leur contenu.

[3] Il est évident que cette littérature dépasse largement le cadre du subcontinent, quand il s'agit de textes d'appartenance bouddhique. Pourtant, elle reste indienne dans son essence, car c'est de l'Inde qu'elle s'est inspirée en premier lieu.

[4] Cf. l'introd. à *Śrī Pāñcarātrarakṣā*, p. IX, XI, pour ne citer qu'un exemple de l'opinion généralement admise dans l'Inde d'aujourd'hui.

[5] On parle tout au plus de diverses écoles *(sampradāya)*, «convictions» *(mata)*, ou doctrines *(āmnāya)*, dont chacune se base sur sa propre tradition, cf. Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 40 ss. — Le cas du tantrisme de dénomination bouddhique présente peu de différences à cet égard, par rapport à son pendant hindou; son adepte est avant tout un bouddhiste. Notons cependant une différence mineure: les écritures dont il s'inspire se nomment, avec peu d'exceptions, *tantra*.

[6] Le cas du bouddhisme, qui ne connaît pas de divinité majeure dans le sens de l'hindouisme, est plus compliqué. Il serait nettement abusif de parler de «subdivisions» (terme déjà assez hardi s'il est proposé pour désigner la variété dans le tantrisme hindou). Il s'agit plutôt de traditions distinctes, elles-mêmes liées à des enseignements particuliers qui portent soit le nom d'un texte précis *(Hevajra, Guhyasamāja)*, soit celui d'une divinité *(Vajrayoginī)*, ou celui d'une pratique «mystique» *(Mahāmudrā)*. En principe, ces diverses traditions ne s'excluent pas.

[7] Selon Tucci, le tantrisme appartient au mouvement gnostique (Tucci/Heissig, 1970, p. 66). D'autres l'ont suivi.

[8] Si quelques rares textes se réclament du principe *dvaita* (v. Gupta/Hoens, 1979, p. 48), il faut néanmoins souligner que ce «dualisme», qui est du type vedāntique, n'a rien en commun avec celui de la Gnose. Cf. en particulier A. Padoux, in: *L'Hindouisme*, éd. par A.-M. Esnoul, 1972, pp. 480 s.

[9] Sur l'histoire «tantrique» du tantrisme, voir Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 13 s.

[10] C'est «l'époque mauvaise», où la religion du Veda a perdu son efficacité. Le nom n'a d'ailleurs rien à voir avec celui de la déesse Kālī.

[11] Toutes les spéculations tantriques hindoues nomment, sous une forme ou une autre, l'entité ultime et suprême dont avaient déjà parlé les Upaniṣad. Les noms peuvent varier, mais qu'il s'agisse de *nāda* (bruit), *bindu* (goutte), ou d'autres termes encore, c'est toujours l'unité d'énergie primordiale — souvent conçue sous forme d'une «goutte» d'énergie phonique hautement concentrée — qui est considérée comme source prélinguistique de tout enseignement tantrique verbalisé. — Les bouddhistes, qui refusent l'idée même de l'existence du *brahman* — phonique ou autre — ont élaboré une solution entièrement bouddhique. C'est là une des grandes différences entre les deux tantrismes.

[12] Pour l'hindouisme, v. Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 13 s.

[13] C'est le cas du bouddhisme. *Tāranātha*, au début du 43e chap. de son histoire du bouddhisme indien, atteste le fait curieux en citant des exemples précis de textes qui auraient été amenés (*spyan drańs*) par tel Siddha bien connu. Cf. Snellgrove, 1959, vol. 1, p. 12.

[14] Citons l'exemple le plus célèbre: l'*Atharva-Veda*, qu'on a pu considérer comme un texte tantrique avant la lettre; Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, p. 16. Mais ce texte n'est pas le seul; v. Goudriaan/Gupta, 1981, pp. 113 s.

[15] On a cru avoir des raisons permettant de situer le *Guhyasamājatantra* (bouddhique) aux alentours des 3e/4e siècles de notre ère (voir l'introduction au *Guhysamājatantra*, pp. XXXVII s.). Mais selon Goudriaan (Goudriaan/Gupta, 1981, p. 20) il n'en serait rien. Ce qui reste est tout au plus une fourchette de plusieurs siècles, situés autour du milieu du premier millénaire après J.-C. Voilà notre certitude.

[16] Si les signes ne manquent pas — parfois ils remontent même plus loin dans le temps — ils ne suffisent pas pour nous suggérer ce que nous cherchons: une nouvelle ferveur, en train de se constituer en «mouvement». Sur la difficulté du problème, voir surtout Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 17 s. — Sur les *dhāraṇī*, «formules de fixation», souvent citées comme preuve d'ordre littéraire d'un tantrisme ancien, voir Chakravarti,[2] 1972, pp. 20 s., et Eliade, 1954, pp. 216 s. (avec la bibliographie, pp. 391 s.).

[17] Nombreux sont les indices qui suggèrent même la possibilité d'une naissance du mouvement à l'intérieur du Bouddhisme: les *dhāraṇī*, considérées comme première version de ce que sera le *mantra* tantrique, le fait que les textes les plus anciens (ou reconnus comme tels) sont d'origine bouddhique. Mais ce n'est là qu'une des contingences d'une situation confuse, et somme toute, elle a peu d'importance. Parfois il suffit d'une étincelle venue de n'importe où pour allumer un feu général. Il est fort probable que cette étincelle soit venue de la direction du bouddhisme.

[18] Cf. l'introduct. (*Upodghāta*) au *Śaktisaṅgamatantra*, p. 42, qui cite les nombreuses références de ce texte à un *cīnaḥ sampradāyaḥ*. Il n'en sort pourtant rien qui fasse penser à des pratiques spécifiquement chinoises. La tradition est aussi désignée des termes de *cīnācāra*, *mahācīnācāra* (pratique de la [grande] Chine), et *mahācīnakrama* (*Yonitantra* IV, 1).

[19] Le *Mahābhārata* mentionne, avec des détails intéressants, les usages — réprouvés bien sûr — des *Madra*, habitants d'une région appellée *Bāhlīka* (ou Vālhīka, ou encore Vāhīka), dans le Pañjāb (VIII, 30 dans l'éd. critique).

[20] Snellgrove, 1967, pp. 15 s.

[21] On trouvera une synthèse, toute provisoire, du problème géographique, dans Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 36 s.

[22] L'importance attachée à l'un ou l'autre de ces deux aspects dépend de la prédilection des diverses écoles. Toutefois, aucune ne peut se passer de l'aspect phonique.

[23] *Chāndogya* IV, 5, 2; *Kaṭha* III, 12; *Śvetāśvatara* V, 4.

[24] Encore faut-il dire que ce *citta* joue un rôle si timide qu'on hésite à y voir celui d'un absolu; cf. *Hevajratantra* (ed. Snellgrove, 1959) I, 10, 43, où certaines pratiques du rituel (pourtant chères aux Tantra!) sont déclarées «représentant l'apparence du citta réuni» (donc: illusoires). Plus loin (II, 2, 58) le texte proclame le fait que le grand citta est UN (*ekam eva mahac cittam*), et que c'est de lui que proviennent les milliers de phénomènes. Le *Guhyasamājatantra* est encore plus réticent sur ce point, et il paraît bien que la question de l'Absolu n'était pas le premier souci des cercles qui ont produit les écritures les plus anciennes.

[25] Ce sont les sources tibétaines qui contiennent l'information la plus riche à ce sujet, ce qui laisse supposer une évolution ultérieure.

[26] Lessing/Wayman, 1968, pp. 36/37; 322-327.

[27] Pour un bel exemple de la complexité des relations entre *savoir* (: une activité du *citta*), la *vacuité* et la *lumière limpide*, voir Back, 1979, pp. 204-217. Sur le rapport entre *savoir* (*rig pa*) et *citta* (*sems*), voir ib. 107-110.

[28] Pour un résumé des doctrines des deux écoles philosophiques majeures du Bouddhisme du Grand Véhicule, voir Filliozat, 1970, pp. 42-50. Le même sujet est traité, mais avec beaucoup plus de détails, par Frauwallner, dans son anthologie magistrale *Die Philosophie des Buddhismus*, Berlin, 1956, pp. 143-390.

[29] *Śūnyatā-bodhi*: *Hevajratantra* (ed. Snellgrove, 1959) I, 3, 2 = *Guhyasamājatantra* XVIII, 137.

[30] La *Śvetāśvatara-* et la *Kaṭha-Up.* en sont les témoins les plus connus — à part la *Bhagavadgītā*, bien entendu.

[31] Kena-Up. III, 12.

[32] V. note 17.

[33] Selon E. Lamotte; cf. Conze, 1960, pp. 11 ss. — Conze préférerait le Sud — contre Lamotte — mais il admet que le N-O et le Khotan pouvaient bien être la citadelle et le cœur de la *Prajñāpāramitā*. Les deux régions citées nous renvoient d'ailleurs à ce *cīnācāra* mystérieux, v. note 18.

[34] Depuis le *Saddharmapuṇḍarīkasūtra*.

[35] Lamotte, 1958, pp. 549 s.

[36] Cf. Conze, 1960, p. 10.

[37] Conze 1953 ([4]1971), p. 184.

[38] Biardeau, [2]1981, p. 163.

[39] On trouvera des exemples de ce *Sāṃkhya* tantrique dans Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 51 ss.

[40] Ce Tathāgata, ainsi que son étrange lieu de séjour, sont situés sur un plan entièrement mystique qui n'a rien à voir avec une réalité quelconque. L'allusion à un accouplement physique est (ici du moins) pure image.

[41] Nous ne pouvons que recommander l'ouvrage de Back (1979) qui donne l'analyse la plus récente, et une des mieux fondées, du texte.

[42] Pour une information sommaire, mais utile, au sujet des divers systèmes de Vedānta, voir Filliozat, 1970, pp. 55-68.

[43] Biardeau, [2]1981, p. 164.

[44] Il faut cependant admettre des nuances. L'*Īśā-Upaniṣad*, pour ne citer que cet exemple d'un texte upaniṣadique, semble vouloir concilier la doctrine ancienne de l'acte rituel avec celle, récente, de la connaissance salvatrice. La position, beaucoup plus conciliante encore, de la Bhagavadgītā, est bien connue.

[45] Biardeau, [2]1981, p. 164.

[46] Le *Devīkālottarāgama* (éd. in: *Tantrasaṃgraha*, vol. 2, pp. 318-345) par exemple. Ce texte est analysé dans un mémoire de licence, préparé tout récemment par une de nos étudiantes. — On retrouve exactement la même mentalité chez certaines écoles bouddhiques; voir à ce sujet Shashibhusan Dasgupta (1946) [4]1976, Part 1.

[47] Il y aurait pourtant des exceptions. Certains textes préconisent la possibilité d'obtenir la connaissance (*jñāna*) «de la part d'un Guru, d'un texte, de soi-même» (voir l'introd. au *Śaktisaṃgamatantra*, p. 57). Abhinavagupta, qui cite le passage en question (*tripratyayam idaṃ jñānam, gurutaḥ śāstrataḥ svataḥ*) semble d'abord le comprendre dans le sens d'une progression: d'abord le Guru, puis l'étude des textes, puis par soi-même. Mais il admet le cas éventuel où une seule des trois sources suffit (*Tantrāloka*, IV, 78-79).

[48] Pour une description plus détaillée de l'ensemble des pratiques hindoues, voir Gupta/Hoens/Goudriaan, 1972, 2e et 3e parties. L'ouvrage ne traite que du tantrisme hindou, mais il y a peu de différences entre hindouisme et bouddhisme à ce niveau. Qui s'intéresse aux spécialités bouddhiques, consultera surtout Lessing/Wayman, 1968. Mais attention: il s'agit là d'un tantrisme déjà très peu

virulent, «spirituel» et symbolisé. Le *Caṇḍamahāroṣaṇatantra* (ed. George, 1974) s'exprime d'une façon beaucoup moins symbolique.

[49] Voir là-dessus Eliade, 1954, pp. 256 ss.

[50] *Saddharmapuṇḍarīkasūtra* (éd. Vaidya, 1960), pp. 161, 9 ss.

[51] Voir les chapitres du *Caṇḍamahāroṣaṇatantra*, éd. et trad. par George, 1974.

[52] Le correspondant musical, donc également sonore, s'appelle *sāman*.

[53] Sur les *mantra*, voir Gupta/Hoens/Goudriaan, 1979, pp. 101 ss. Egalement très utile: Rivière, 1976, pp. 18 ss. — Il ne faut pas, d'ailleurs, qu'un texte hindou soit d'ordre tantrique, pour qu'il s'occupe du phénomène, voir par ex. *Liṅga Purāṇa* I, 17, 49 ss. Pour la littérature proprement tantrique, c'est bien évidemment un des sujets les plus importants.

[54] Voir, par ex., le 11e *paṭala* du *Guhyasamājatantra*, ou le *Hevajratantra* (éd. Snellgrove, 1959), I, 2.

[55] Les *tantra* enseignent la pratique, ils ne pensent pas à une justification théorique. Inutile de chercher dans l'ouvrage impressionnant de *Mkhas grub rje* (Lessing/Wayman 1968). Les *mantra* sont là, voilà tout, et la question que nous nous posons semble sans importance. — On a d'ailleurs murmuré des *mantra* dans les milieux non tantriques du Bouddhisme, la *Bodhisattvabhūmi* (texte de première importance de l'école *Yogācāra*) en porte la preuve. Mais d'un auteur comme *Asaṅga* on aurait pu s'attendre à une argumentation satisfaisante. Il n'en est rien. Tout l'argument réside à dire que les *mantra* (d'ailleurs: une des quatre catégories de *dhāraṇī*) sont totalement dépourvus d'un sens (*artha*) quelconque, comme n'importe quel *dharma*. C'est ainsi qu'ils constituent un bon exemple de la nature du monde, qui est également dépourvu de tout sens (éd. Dutt, 1966, pp. 185, 17 ss.).

[56] Le *Maṇḍala* n'est ni exclusivement bouddhique, ni exclusivement de forme circulaire (*maṇḍala* signifie «cercle»). Les ouvrages suivants, richement illustrés, permettent de se faire une idée de la richesse des formes dans l'art rituel du tantrisme: Philip Rawson. *The Art of Tantra*, London (Thames and Hudson Ltd.) 1978; Ajit Mookerjee. *Tantra Art*. Publ. by Ravi Kumar, Kumar Gallery, New Delhi/New York/Paris. Printed in Switzerland, Basler Druck- und Verlagsanstalt, Basel 1966/67. — Pour une description très détaillée d'un grand nombre de *maṇḍala* bouddhiques, due à une autorité tantrique médiévale, voir *Niṣpannayogāvalī* éd. 1972.

[57] On trouvera de nombreux exemples de *yantra* dans le petit ouvrage illustré de Rivière, 1976. Une autre version du texte traité par Rivière (sensiblement le même, malgré la différence dans le titre) a été publiée en Inde, sous le titre de *Kalpa Cintāmaṇiḥ*.

[58] C'est le cas du *Śrī Cakra*, combinaison de neuf triangles, enfermée par des cercles concentriques et un «mur» extérieur carré comportant quatre portes; voir l'illustration dans Rivière, 1976, p. 35, ou dans n'importe quel ouvrage sur l'art tantrique.

[59] La conception trouve sa première expression déjà dans un hymne du Ṛgveda (X, 90). Elle a été confirmée, élaborée, dès les premières Upaniṣad.

[60] Nombreux sont les textes hindous qui traitent de ce sujet même en dehors du tantrisme propre (cf. *Dhyānabindu Upaniṣad*, 80 ss.). Descriptions détaillées dues à des textes plus proches d'un *Yoga* tantrique: *Śivasaṃhitā* (éd. 1975) IV,

12 ss.; *Mantrayogasaṃhitā* (éd. 1976), chap. 53; le 3e *upadeśa* de la *Haṭhayoga-pradīpikā*.

[61] Voir Snellgrove, 1959, vol. I, pp. 136 ss. — Lessing/Waymann, 1968, pp. 159 ss. montre que l'usage est lié, dans le bouddhisme comme dans l'hindouisme, à la prononciation de formules (*dhāraṇī*). Pour une information plus détaillée encore, voir en particulier les notes 21 ss. (p. 228) du même ouvrage. Le terme de *mudrā* y est mis en rapport avec la notion de joie; or il est intéressant de noter que la *Mantrayogasaṃhitā* (éd. 1976) — texte hindou — fait exactement le même rapprochement (*modanāt*... chap. 53, 1).

[62] Encore faut-il dire que ce *Yoga* tantrique est sensiblement celui du Haṭhayoga. La question de savoir s'il y a une différence de base entre les deux ne se pose pas, à notre avis.

[63] L'origine de cette *Kuṇḍalinī* est obscure; elle apparaît dans un groupe d'Upaniṣad postvédiques qu'on a réunies sous le nom d'Upaniṣad du Yoga. Voir *The Yoga Upaniṣad-s*, 1920, [2]1968. Pour des spécimens de traductions, voir Varenne, 1971.

[64] Le côté sonore de la *śakti* joue, ici aussi, son rôle prééminent: pendant la montée, la masse phonique concentrée commence à se diversifier en se manifestant, sur les divers «étages» (*cakra*) du corps, sous la forme de *mantra* monosyllabiques. C'est un proto-langage non intelligible à l'esprit du non-initié. Mais il existe de véritables dictionnaires, voir l'*Uddhāra-Kośa*, [2]1978, et le *Tantrābhidhāna*, 1978.

[65] *Hevajratantra* I, 1, 31. Voir également le commentaire, *Yogaratnamālā*, contenu dans le 2e vol. du même ouvrage (Snellgrove, 1959).

[66] Le nombre des *cakra* n'est pas le même: quatre pour les bouddhistes (*Hevajratantra* I, 1, 23; voir le commentaire (Snellgrove, 1959, vol. 2, pp. 107, 5 ss.); six, et parfois plus, pour les hindous. Six selon le *Ṣaṭcakranirūpaṇa*, sept et plus selon d'autres, voir Eliade, 1954, pp. 243 ss., Varenne, 1973, pp. 191 ss.

[67] Des trois, la rapidité seule est de date relativement récente. Cependant, elle aussi est beaucoup plus ancienne que toute percée connue d'un tantrisme, littéraire ou autre. Elle est déjà une conviction dans la *Maitrī-Upaniṣad* (II, 1) et dans la *Bhagavadgītā* (V, 6), où elle est d'ailleurs promise au *yogayukta*. La recherche d'efficacité, attestée dès le *Yajurveda* et les *Brāhmaṇa* au plus tard, est trop bien connue pour que nous ayons à y revenir, et de l'identité nous avons assez longuement parlé.

BIBLIOGRAPHIE

Avalon A. (Sir John Woodroffe): *La Puissance du serpent* (The Serpent Power). Trad. par Ch. Vachot, Paris, 1977.

— *La Doctrine du Mantra*. La Guirlande des Lettres, *Varṇamālā*, trad. de l'anglais par Alain Porte. Paris, 1979.

Back D.M.: *Eine Buddhistische Jenseitsreise*. Das sogennante «Totenbuch der Tibeter» aus philologischer Sicht. Wiesbaden, 1979.

Bagchi P.Ch.: *Evolution of the Tantras*. Calcutta, [2]1956.

— *Studies in the Tantras*. Calcutta, 1939.
Bharati A.: *The Tantric Tradition*. London, 1965, [4]1975.
Bhattacharyya B.: *An Introduction to Buddhist Esoterism*. London, 1932; Delhi, 1980.
Bhattacharyya N.N.: *History of Śākta Religion*. Delhi, 1974.
Biardeau M(adeleine).: *L'Hindouisme*. Anthropologie d'une civilisation. Paris, [2]1981.
Bohisattvabhūmi. Ed. by Nalinaksha Dutt. Patna, 1966.
Briggs G.W.: *Gorakhnāth and the Kānphaṭa Yogīs*. Calcutta, 1938; Delhi, 1973.
Cakravarti Ch.: *Tantras. Studies on their Religion and Literature*. Calcutta, 1963; [2]1972.
Caṇḍamahāroṣaṇa Tantra. A crit. ed. and engl. transl., chapters I-VIII by Ch.S. George, New Haven, Connecticut, 1974.
Conze E.: *The Prajñāpāramitā Literature*. 'S-Gravenhage, 1960.
— *Der Buddhismus. Wesen und Entwicklung*. Stuttgart, Kohlhammer, 1953; [4]1971. — Traduction française: *Le Bouddhisme dans son essence et son développement*. Paris, Payot, 1952. Réimpr. 1971.
Dasgupta Sh(ashibhusan).: *Obscure Religious Cults*. Calcutta, 1946; [4]1976.
Eliade M.: *Le Yoga, Immortalité et Liberté*. Paris, 1954.
— *Patañjali et le Yoga*. Paris, 1962 («Maîtres Spirituels», éd. du Seuil).
Evola J.: *Le Yoga Tantrique. Sa métaphysique, ses pratiques*. Paris, 1971.
Filliozat J.: *Les Philosophies de l'Inde*. Paris, 1970 (PUF, Que sais-je? 932).
Frauwallner E.: *Die Philosophie des Buddhismus*. Berlin, 1956.
Gheraṇḍa Saṃhitā, The. A Treatise on Haṭha Yoga. Transl. by Śrīś Chandra Vasu. Theosophical Publishing House LTD London/Adyar/Wheaton, Ill., USA, 1895; [3]1976.
Gonda J.: *Medieval Religious Literature in Sanskrit*. (A Hist. of Ind. Lit. II, 1) Wiesbaden, 1977.
Goudriaan T., Gupta S.: *Hindu Tantric and Śākta Literature*. (A Hist. of Ind. Lit. II, 2) Wiesbaden, 1981.
Guhyasamājatantra, or *Tathāgataguhyaka*. Ed. by Benoytosh Bhattacharya. Baroda, 1931; [2]1967 (Gaekwad's Oriental Series, 53).
Gupta S., Hoens D.J., Goudriaan T.: *Hindu Tantrism*. Leiden/Köln, 1979 (Handbuch der Orientalistik. Zweite Abteilung: Indien, IV, 2).
Haṭhayogapradīpikā.
a) *Haṭhayogapradīpikā, The*, of Svātmārāma. With the commentary *Jyotsnā* of Brahmānanda, and Engl. transl. (seul le texte est traduit). Adyar, Madras, 1972; [2]1975.
b) *Haṭhapradīpikā* of Svātmārāma. Ed. by Swami Digambarji. Poona, 1970.
c) Voir: Michaël T., 1974.
Hevajratantra. Voir: Snellgrove D., 1959.
L'Hindouisme. Textes et traditions sacrés. Présentés par A.-M. Esnoul. Paris, 1972.
Hulin M.: *Voir: Tripurārahasya*.
Kalpa Cintāmaṇiḥ of Dāmodara Bhaṭṭa. Ed. and transl. by N.N. Sharma. Delhi, 1979.
Lalitavistara. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1958. (Buddhist Sanskrit Texts, N° 1.)
Lamotte E.: *Histoire du bouddhisme indien, des origines à l'ère Śaka*. Louvain, 1958, réimpr. 1967.

Lessing F.D., Wayman A.: *Mkhas grub rje's Fundamentals of the Buddhist Tantras*. Transl. from the Tibetan by F. Lessing and A. Wayman. The Hague/Paris, 1968.

Mantrayogasaṃhitā. Text with engl. transl. by Ramkumar Rai. Varanasi, 1976.

Michaël T(ara).: *Haṭha-Yoga-Pradīpikā*. trad., intr. et notes par T. Michaël. Paris, 1974.

— *Corps subtil et corps causal*. «La description des six Cakra» et quelques textes sanscrits sur le Kuṇḍalinī Yoga. Paris, 1979. (Contient le texte du *Ṣaṭcakranirūpaṇa*.)

Nandimath S.C.: *A Handbook of Vīraśaivism*. Dharwar, 1942; Delhi, [2]1979.

Niṣpannayogāvalī of Abhayākaragupta. Ed. by Benoytosh Bhattacharyya. Baroda, 1972 (first ed. 1949). Gaekwad's Oriental Series, 109.

Padoux, A.: *Recherches sur la symbolique et l'énergie de la parole dans certains textes tantriques*. Paris, 1963.

Rastogi N.: *The Krama Tantricism of Kashmir*. Vol. I (so far publ.). Delhi, 1979.

Rivière J.M.: *Le Yoga Tantrique Hindou et Tibétain*. Milano, 1979.

— *Rituel de Magie Tantrique Hindoue*. Milano, 1976.

Saddharmapuṇḍarīkasūtra. Ed. by P.L. Vaidya. Darbhanga, 1960. (Buddhist Sanskrit Texts, N° 6.)

Śaivāgamaparibhāṣāmañjarī. Le Florilège de la Doctrine Śivaite. Ed., trad. et notes par Bruno Dagens. Pondychéry, 1979 (Inst. français d'indologie).

Śaktisaṅgamatantra. Vol. IV: Chinnamastākhaṇḍa. Ed. by B. Bhattacharyya, and Vrajavallabha Dvivedi. Baroda, 1978. (Gaekwad's Oriental Series, N° 166.)

Ṣaṭcakranirūpaṇa and *Pādukāpañcaka*. Ed. by T. Vidyāratna. Madras, 1924. (Tantrik Texts, ed. by A. Avalon, Vol. II.) Voir: Michaël T., 1979, et A. Avalon, Paris, 1977.

Silburn L(ilian): *Le Paramārthasāra de Abhinavagupta*. Trad. et intr. par L. Silburn. Paris, 1979.

Śiva Saṃhitā. Text and transl. into Eng. by Rai Bahadur Srisa Chandra Vasu. Allahabad, 1915; [2]1975.

Śiva Sūtras. Text, transl. with intr., notes etc. by Jaideva Singh. Delhi, 1979.

Snellgrove D.: The *Hevajra Tantra*. 2 vols. London, 1959.

— *The Nine Ways of Bon*. London, 1967.

— *Buddhist Himālaya*. Oxford, 1957.

Śrī Pāñcarātrarakṣā, of Śrī Vedānta Deśika. Ed. by M.D. Aiyangar and T. Venugopalacharya. Adyar, Madras, 1942; [2]1967.

Tantrābhidhāna. Dictionaries of Tantraśāstra. Text, transl. by Ram Kumar Rai. Varanasi, 1978.

Tantrāloka, of Abhinavagupta. Ed. by M.R. Shāstrī and M.K. Shāstrī. Śrīnagar 1918-1938. 12 vols.

Tantrasaṃgraha (Collection de Tantras). Ed. by M.M.G. Kaviraja. Varanasi, 1970. 2 vols (Yogatantra-Granthamālā, 3, 4).

Tāranātha. Schiefner A. (Ed.) Tāranāthae de Doctrinae Buddhicae in India propagatione narratio. (Texte tibétain). St. Petersburg, 1868.

Tripurārahasya: *La Doctrine secrète de la Déesse Tripurā*. Trad. (extrait), intr. et notes par Michel Hulin, Paris, 1979.

Tucci G.: *The Theory and Practice of the maṇḍala*. London, 1961.

Tucci G., Heissig W.: *Die Religionen Tibets und der Mongolei*. Stuttgart (Kohlhammer), 1970.

Uddhārakośa, of Dakṣiṇāmūrti. A dictionary of the secret Tantric syllabic code. Text, intr., notes by Raghu Vira and Shodo Taki. New Delhi, 1938; [2]1978.
Varenne J.: *Le Tantrisme*. Paris, 1977.
— *Le Yoga et la Tradition hindoue*. Paris, 1973.
— *Upanishads du Yoga*. Paris, 1971.
Wayman A.: *The Buddhist Tantras*. London, 1973.
Woodroffe Sir J. (A. Avalon): *Principles of Tantra*. The Tantra-Tattva of Śrīyukta Śiva Candra Vidyārṇava Bhattacārya Mahodaya. 2 vols. Madras, [5]1978.
Yoga Upaniṣad-s, The. With the commentary of Śrī Upaniṣad-Brahmayogin. Ed. by M(ahadeva) Sastri. Adyar, Madras, 1920; [2]1968.
Yonitantra, The. Critically ed. with an intr. by J.A. Schoterman. New Delhi, 1980.

H. Z.