

---

*Études tantriques*

**Sources du shivaïsme tantrique  
en sanskrit-vieux-javanais : lecture du *Bhuvanakośa*  
(suite)**

Andrea Acri

---



**Édition électronique**

URL : <http://journals.openedition.org/asr/3351>

DOI : [10.4000/asr.3351](https://doi.org/10.4000/asr.3351)

ISSN : 1969-6329

**Éditeur**

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

**Édition imprimée**

Date de publication : 15 octobre 2020

Pagination : 247-252

ISBN : 978-2909036-48-9

ISSN : 0183-7478

**Référence électronique**

Andrea Acri, « Sources du shivaïsme tantrique en sanskrit-vieux-javanais : lecture du *Bhuvanakośa* (suite) », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 127 | 2020, mis en ligne le 31 juillet 2020, consulté le 04 septembre 2020. URL : <http://journals.openedition.org/asr/3351> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/asr.3351>

---

Tous droits réservés : EPHE

## Études tantriques

Andrea ACRI

Maître de conférences

### Sources du shivaïsme tantrique en sanskrit-vieux-javanais : lecture du *Bhuvanakośa* (suite)

#### I. Séminaire de recherche

Les conférences de l'année 2018-2019 ont été consacrées à la poursuite de la lecture et analyse du *Bhuvanakośa* (« Florilège des mondes »), un texte du shivaïsme tantrique en sanskrit-vieux-javanais survécu jusqu'à nous grâce à une dizaine de manuscrits balinais en feuilles de palmier (*lontar*)<sup>1</sup>.

Au cours du cycle de conférences, nous avons lu les chapitres 4-9 du texte. Après avoir terminé la section « philosophique », allant du chapitre 3 au début du chapitre 5 et contenant des éléments doctrinaux communs avec les écrits systématiques du genre *tattva*, nous avons abordé les sections yogiques et mantriques du chapitre 5. Plusieurs versets sont consacrés à la construction d'analogies entre les états de l'esprit et du corps humain et le vide (*śūnya*), ainsi que la délivrance en tant que *nirvāṇa* ou apaisement de l'esprit. Le verset 19 décrit une forme de *layayoga* ou annihilation de l'esprit (*manas*) à achever grâce à la direction du mental vers un objet et sa conséquente « retraite », tandis que le verset 20 lie la concentration (*samādhi*)<sup>2</sup> aux trois syllabes constituant le son OM (*a-u-ma*, et les mantras *om am/um/mam namaḥ*) et leur emplacement (*nyāsa*) dans le corps. Du côté doctrinal, nous avons noté des nuances de théologie non-dualiste, notamment l'utilisation d'une terminologie (par ex. *jīvātma*) et des métaphores védantiques, qui sont des traits caractéristiques des textes shivaïtes relativement tardifs (post-x<sup>e</sup> siècle), surtout ceux composés et/ou transmis en Inde du Sud. En dépit de ces traits probablement tardifs, le texte a conservé des doctrines anciennes qui nous

---

1. A. Acri, « Études tantriques », *Annuaire EPHE-SR 126* (2019), p. 55-58.

2. La seule occurrence de ce mot dans notre texte se trouve dans ce verset.

semblent dériver du corpus des Upaniṣad sanskrits, en particulier la *Śvetāśvatara* – la plus ancienne Upaniṣad théiste/shivaïte (dont le dernier brin textuel pourrait remonter au II<sup>e</sup> ou au III<sup>e</sup> siècle de notre ère) –, et aussi du corpus des écritures du shivaïsme Pāśupata.

Ensuite, nous avons commencé le *Jñānasiddhāntaśāstra*, une écriture formant les chapitres 6-11 du *Bhuvanakośa*. Le chapitre 7, dont l'*excipit* se lit comme suit : *iti bhasmantrasakalavidhiśāstram | dvitīyaḥ paṭalaḥ*, est fort intéressant car il présente une eulogie de la gnose du Siddhānta mais, au même temps, est consacré aux cendres (*bhasma*), qui relèvent de la doctrine et pratique Pāśupata, donc d'une étape du shivaïsme antérieur au Śaiva Siddhānta. L'agenda doctrinale du texte est évidemment la reconfiguration d'un ancien discours shivaïte sur les cendres dans le contexte de la méditation et d'une forme de rituel intériorisé dans le corps humain, ainsi que la critique de l'utilisation des cendres dans des observances rituelles extérieures, comme celles des Pāśupatas.

Nous nous sommes souvent penchés sur les enjeux philologiques et herméneutiques posés par la traduction et l'exégèse du sanskrit en vieux-javanais, qui souvent ne suit pas le sens « naturel » du sanskrit mais relève d'une interprétation inspirée par la tradition didactique et religieuse balinaise. Un exemple paradigmatique est fourni par la strophe 38 du chapitre 3 :

*sparśatanmātrato jātaḥ<sup>3</sup> | pāñīndriyāni<sup>4</sup> †devataḥ<sup>5</sup> |  
grahyamānābhibhūtañ<sup>6</sup> ca | bāyur devas<sup>7</sup> sanātanaḥ //*

ikañ tañan / sparśatanmātra gavenya / sañ hyañ indra hyañnya / mañalapaḥ viṣayanya / bāyu hyañnya vaneḥ //

*Les organes des mains (pāñīndriyāni) sont nés de l'élément subtil du toucher †devataḥ. Ils s'approchent de ce qui est saisi. La divinité est l'éternel Vāyu.*

Les mains, l'élément subtil du toucher est leur produit. Leur divinité est Indra. Leur champ d'action est le saisir. Leur autre divinité est Vāyu.

Dans l'exégèse vieux javanaise, nous sommes confrontés à deux problèmes : premièrement, le commentateur a interprété *sparśatanmātrato jātaḥ pāñīndriyāni* à l'inverse de ce qui est véhiculé par la morphologie du sanskrit, comme impliquant une dérivation des *sparśatanmātras* de l'organe des mains (*pāñīndriya*) – et pas l'inverse, comme on s'y attendrait ; deuxièmement, il a compris le mot *indriya* non pas en tant que membre du composé *pāñīndriyāni*<sup>8</sup>, avec le sens technique de « organes des mains », mais en tant que mot distinct dénotant le dieu Indra. Cela l'a amené à ajouter le mot *vaneḥ*, « un autre », à la glose du quatrième *pāda* du verset, indiquant Vāyu comme divinité associée aux mains. Ce faisant, il a

3. Singulier au lieu du pluriel, *metri causa* ?

4. Conjecture (émendation conjecturale), ci-après Conj. ; *pāñīndriyādi*, Ms. Leiden Cod. Or. 5022, collection privée de Ida Dewa Gede Catra, ci-après IDGC.

5. Lire *bhedataḥ* ? *te tathā* ?

6. Émendation/(Lat.) *emendatio*, ci-après Em. ; *grahyamānābhibhūtañ*, Leiden Cod. Or. 5022, IDGC.

7. Conj. ; *bāyudevas*, Leiden Cod. Or. 5022, IDGC.

8. Le pluriel au lieu du duel est bien attesté dans ce genre de textes tantriques.

probablement été induit en erreur par, ou tenté de donner un sens au, mot *devataḥ* (ou *°ādidevataḥ*, si on retient le mot dans le manuscrit), qui pourrait à son tour être une corruption pour *bhedataḥ* ou *te tathā* dans une source prototypique sanskrite. Par conséquent, il est probable que l'auteur ait utilisé une version du texte qui était déjà corrompue. Alternativement, on peut aussi imaginer qu'il ait délibérément changé le texte sanskrit afin de l'intégrer dans son cadre conceptuel.

Le doublet verset-exégèse 23 du chapitre 7 présente une reconfiguration du sanskrit dans un contexte spéculatif balinais :

*sakāro bhagavān viṣṇuḥ / makāro bhagavān śivaḥ /  
bhakāro bhagavān brahmā / ekatattvaḥ<sup>9</sup> trayībhavet //*

nāhan matañyan viśeṣa sañ hyañ śivabhasma / sañ hyañ trisamaya hana riñ bhasma / bhaṭāra viṣṇu sira sakāra / bhaṭāra śīva sira makāra / bhaṭāra brahmā sira bhakāra / nā ta lvirnirān tiga dadi eka //

*Le Seigneur Viṣṇu est le sa, ma est le Seigneur Śīva, bha est le Seigneur Brahmā. Une réalité devient triple.*

Telle est la raison pour laquelle le divin Śivabhasma est spécial : le divin Trisamaya est dans les cendres. Le Seigneur Viṣṇu, il est le *sa*. Le Seigneur Śīva, il est le *ma*. Le Seigneur Brahmā, il est le *bha*. Telle est leur nature alors que les trois deviennent un.

La dyade s'articule autour du concept – typiquement balinais, même de nos jours – de *trisamaya* (« l'union des trois [dieux] ») et de la praxis rituelle appelée *śivabhasma* (« cendres de Śīva »), qui forme le sujet principal du chapitre. La construction sanskrite *trayī-bhavet* est analysée par le commentateur comme deux mots distincts, *trayī* étant le sujet (comme s'il s'agissait de *trayaḥ*, « triade ») et *ekatattvaḥ* l'objet (accusatif), résultant en une séquence inversée (c'est à dire, trois devenant un plutôt qu'une réalité singulière devenant triple)<sup>10</sup>.

Le passage 25 du chapitre 8 documente un exemple du style du sanskrit scholastique *vyākhyā* qui ne sépare pas le verset sanskrit du vieux-javanais mais intègre les portions métriques (*pāda*) directement dans la prose de l'exégèse :

*devadaityamanuṣyāṇām / mudrārccaṇavidhikramāt / kunañ ikañ mudrā / mvañ arccaṇa / saha vidhikrama / deva / daitya<sup>11</sup> / manuṣya / ya ta phalanya / homa-bhasman tathā moham / kunañ ikañ vvañ mahoma / mabhasma / yan tar vruh riñ śivasiddhāntajñāna / niyata moha / na / hūmdhrutkāram idaṁ mantram / ikañ mantra hūmdhrutkāra / sakale na tu niṣkalam / riñ sakala ikā / kunañ ikañ niṣkala / tan mañkana / etat sarvvaṁ mahādevi / ikā ta kabeh bhaṭārī / yo jñātvā svarggadaṁ mohāt / yan sañ sādhaḥa karaktaniñ mudrārccaṇa / mvañ mantravidhikrama / ya ta tuməmuñ svarggaphala sira / makahñaniñ svargga sira / saka ri puṅguñnira riñ niṣkalajñāna ikā / mama māyāvīmohitaḥ / ikā tañ vvañ mañkana / kna deniñ bañcanañku ikā / mudrārccaṇavidhiñ kuryyāt / kunañ kagavayanikañ mudrārccaṇa*

9. Em. ; *ekatatva*, Leiden Cod. Or. 5022, IDGC.

10. Alternativement, on peut interpréter *trayī* comme une corruption de *trayaṁ*, mais le sens serait le même.

11. Em. ; *vidhikrama / daitya /*, Leiden Cod. Or. 5022, IDGC.

/ mvañ vidhikrama<sup>12</sup> / *argaḍa mokṣakāṅkṣiṇaḥ* / yekā vaṅklañ sañ mahyun iñ kamokṣan //

*En suivant le régime prescrit, l'adoration et les gestes [on se réincarnera] comme des dieux, des démons ou des êtres humains. Le fruit des gestes et de l'adoration, ainsi que la pratique progressive du régime prescrit (vidhikrama), est [la réincarnation dans] un dieu, un démon, ou un être humain. De même, le feu-rituel et les cendres [conduisent] à l'illusion. L'homme qui accomplit le rituel du feu et utilise les cendres, s'il ne connaît pas la doctrine du Śivasiddhānta, est en effet un « illusionné » (moha). Ce mantra hūmdhrutkāram. Le mantra hūmdhrutkāram. Concerne le domaine de la forme, pas le sans forme. C'est dans le domaine de la forme. Cependant, l'informe n'est pas le cas. Tout cela, ô Grande Déesse. Tout cela, ô déesse. Qui amène au ciel, celui qui connaît cela à cause de l'illusion. Si l'adepte s'accroche aux gestes et à l'adoration, ainsi qu'aux mantras et au bon ordre du régime prescrit, il obtient le fruit du ciel. Il a le ciel comme limite à cause de son ignorance de la gnose du sans forme. Il est séduit par mon pouvoir magique. Ce genre d'homme, il est frappé par ma séduction. Celui qui exécute les gestes, l'adoration et le régime prescrit. L'exécution des gestes, l'adoration et la progression du régime prescrit. Celui qui désire la délivrance est empêché<sup>13</sup>. Ce sont des obstacles pour celui qui désire la délivrance.*

Le passage propose une critique, formulée du point de vue d'une forme « gnostique » du shivaïsme Mantramārga, aux formes d'adoration orientées vers l'extérieur associées au shivaïsme Atimārga. *Hūmdhrutkāram* nous semble représenter soit un développement localisé soit une « corruption » du son *huḍḍuk* (*huḍḍukkāra* ou *huḍḍunkāra*) prononcé par les Pāsupatas au cours de leur pratique ascétique. L'usage du sanscrit *sārgala* dans le sens de « empêchement<sup>14</sup> » est également remarquable. On est tenté de considérer *argaḍa* non pas comme un mot distinct mais comme un composé dont l'autre membre est *mokṣakāṅkṣiṇaḥ*, donc *argaḍamokṣakāṅkṣiṇaḥ* pourrait être conçu comme signifiant « celui qui désire être libre de tout obstacle ». Mais *mokṣakāṅkṣiṇ* est un cliché dans la littérature tantrique, signifiant « celui qui désire la libération » ; de plus, la cohérence doctrinale et logique interne du passage nécessite l'interprétation du mot *argaḍa* comme un « obstacle » arrêtant l'adepte qui aspire à la délivrance. Cela suggère que le sanscrit constitue soit une citation décontextualisée d'un texte shivaïte indien, soit le produit d'un milieu javanais et/ou balinaï. Les deux scénarios relèvent d'un phénomène de « bricolage textuel », qui en effet caractérise la composition de plusieurs textes du genre *tutur* et *tattva* à Java et Bali.

---

12. Conj. ; *vidhikarmā*, Leiden Cod. Or. 5022, IDGC.

13. Nous acceptons la reconstruction proposée par Zoetmulder (*Old Javanese-English Dictionary*, Leyde 1982, p. 2197) de la racine *vaṅkəl* sur la base d'*amaṅkəl* « rester coincé (dans la gorge, etc.), non disposé, récalcitrant, sauvage (éléphant) ». Donc *vaṅkəl* signifierait « coincé ». Cela correspond à *sārgala* (de *argala* = *argaḍa*) (voir la note suivante).

14. Monier-Williams (*Sanskrit-English Dictionary*, Oxford 1899) : « obstructed, impeded, prevented, withheld » (Raghuvamśa) ».

Le *Bhuvanakośa*, comme plusieurs autres *tuturs* en sanskrit et vieux-javanais, peut être considéré comme un produit culturel qui relève d'une conversation entre des éléments « indiens » et « vernaculaires ». La littérature vieux-javanaise, étant loin d'être une entreprise orientée vers la traduction – plus ou moins fidèle – d'un canon sanskrit, dès son début montre les traits d'originalité et de synthèse, impliquant une sélection consciente par les auteurs locaux d'éléments essentiels qui résonnaient dans leur propre culture, et la production des nouveaux textes qui répondaient aux demandes du public local. Ces demandes variaient inévitablement au fil du temps, dans des contextes locaux caractérisés par différentes histoires de réception, facteurs socioculturels, et paramètres religieux. De plus, les textes reflétaient les idiosyncrasies des agents individuels, bien que l'on note une résilience remarquable des caractéristiques pédagogiques et formelles définant le genre *tutur*. Donc, les textes composés (ou compilés) à Bali après le xv<sup>e</sup> siècle portaient des significations très différentes de celles qu'ils avaient dans leur milieu d'origine, peut-être dans les royaumes de Java centre avant le x<sup>e</sup> siècle, et les deux seraient différents de l'interprétation que pourrait en donner un pandit indien ou un savant formé dans la tradition philologique occidentale (le passage 3.38, discuté ci-dessus, en est un exemple). Cette « reformulation » locale des textes et traditions religieuses sanskritiques implique inévitablement une certaine « falsification » afin de créer de nouvelles significations dans leur contexte spécifique. Bien que cette « falsification » soit un processus totalement légitime et fort intéressant du point de vue de l'histoire des idées, la philologie ne devrait pas hésiter à identifier et à expliquer toute erreur textuelle, contamination ou variante, ainsi que les interprétations et reconfigurations, qui contribueront de façon globale à notre compréhension des idéologies et pratiques religieuses balinaises dans leur dimension littéraire, historique, et sociale.

## **II. Cours de master « Initiation aux traditions tantriques » :**

### **Le tantrisme « vu de l'Est » : genèse et circulation des traditions tantriques dans l'Asie des moussons**

Ce séminaire pluriannuel a pour objet de familiariser les étudiants à l'origine, au développement historique et à la diffusion des traditions tantriques à la fois hindoues et bouddhiques à travers l'Asie. Après avoir discuté, lors des premières séances, des enjeux liés à la définition du tantrisme en tant que phénomène religieux et socio-culturel, nous avons réactualisé l'état des lieux de la recherche portant sur le tantrisme. Ensuite, nous avons retracé l'histoire des traditions tantriques dans le sous-continent indien. Le cours s'est terminé avec un cycle de présentations sur la diffusion, à travers les routes maritimes, du bouddhisme tantrique dans l'Asie des moussons.

