

Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. — *Les représentations indiennes des mécanismes psychiques*

L'effort, entrepris de bonne heure dans les milieux intellectuels de l'Inde, pour se représenter le fonctionnement psychique fait partie de tous ceux qui ont été tentés pour comprendre l'ordre réel des choses (*rita*) dès l'époque védique et surtout la « disposition » normale des choses (*dharmā*) à l'époque ultérieure, particulièrement à partir des VI^e et V^e siècles avant notre ère. Les conceptions savantes anciennes conservées traditionnellement, mais non sans modifications, au cours des temps jusqu'à nos jours, n'ont pas intéressé seulement des groupes restreints. Elles ont pénétré toute la culture générale des auteurs indiens anciens et classiques, qu'ils aient été spécialisés en religion, philosophie, voire littérature, aussi bien qu'en médecine, astronomie, grammaire ou poétique théorique.

Les conceptions psychologiques, en particulier, ont été précocement très développées en rapport avec la recherche technique d'une maîtrise de l'individualité psychique et même somatique, en rapport elle-même avec diverses disciplines religieuses telles que le bouddhisme et avec la technique plus générale dite du yoga.

L'importance très tôt reconnue en Inde des phénomènes subconscients et inconscients y a donné lieu à des théories et à des expériences dirigées par ces théories et dont les résultats effectifs ont été notés, recherchés et interprétés en fonction de ces mêmes théories. Celles-ci ont été souvent méconnues ou incomprises dans les premières périodes des études indiennes en Europe, au début du XIX^e siècle, la psychologie occidentale étant alors essentiellement intellectualiste et ne voyant guère, en dehors de la pensée consciente, que des facultés de l'âme ou des phénomènes de mémoire, jusqu'à *Die Philosophie des Unbewussten* de E. V. Hartmann (1869, cf. Dennis N. Kenedy Darnoi, *The Unconscious and Edward von Hartmann*, La Haye, 1967).

Par exemple, le grand indianiste Eugène Burnouf croyait, en 1844, que les *samskāra* étaient des « concepts » (*Introduction à l'histoire du bouddhisme*

indien, p. 505), alors qu'il s'agit de constructions psychiques inconscientes qui s'organisent dans l'individualité psychique à partir des traces laissées là par les actes conscients, traces appelées elles-mêmes *vāsanā*, « parfumages », parce qu'elles sont comparées à l'odeur restant dans un vase quand s'est évaporé le parfum qu'on y a versé. D'autres ont bien reconnu qu'il ne s'agissait pas de « concepts », mais ont continué à chercher des équivalents de la notion indienne dans des actes intellectuels, suivant toujours la fausse route, même après l'adoption courante de la notion d'inconscient ou de subconscient dans la psychologie occidentale. L'incertitude ou l'erreur des interprétations a masqué le caractère simplement rationnel des idées indiennes et a souvent conduit à taxer celles-ci de « mysticisme », voire d'extravagance. Le progrès des connaissances générales en psychologie permet aujourd'hui de mieux comprendre l'analyse des phénomènes psychiques dans laquelle la recherche indienne s'était avancée très tôt.

Il ne s'ensuit pas, comme certains le veulent, qu'elle ait déjà découvert tout ce que la psychologie moderne cherche encore. Des rapprochements ont été tentés par divers auteurs entre le yoga, qui fournit du côté indien les exemples de l'analyse la plus élaborée des mécanismes psychiques d'une part, et la psychanalyse d'autre part. Ils sont superficiels et décevants, car, si l'objet est le même, le psychisme, les théories, les méthodes et les buts sont fort différents. Il importe donc avant tout de réunir les textes significatifs et de les réinterpréter dans leur contexte propre.

Ce sont d'abord les textes des *Upaniṣad* et des *Brāhmaṇa*, et, plus accessoirement, les textes védiques fondamentaux qui ne contiennent que peu d'allusions aux faits psychologiques, mais, en revanche, établissent déjà le rôle du souffle (*prāṇa*) comme moteur universel et comme élément essentiel de toute activité physiologique et psychologique. Ce sont, parallèlement, les textes médicaux constituant l'Āyurveda, le « savoir sur la vie ». Ce sont aussi les textes bouddhiques canoniques en pāli et jaina en prākṛit qui sont les plus anciens documents connus sur des théories et des techniques similaires de celles du yoga.

Les allusions fortuites, par exemple du *Rgveda* VIII, 89, 5 et de l'*Atharvaveda* XIX, 9, 5, nous renseignent surtout sur la relation déjà établie entre l'esprit (*manas*) et l'organe du cœur. Celle de l'*Atharva-* nous apprend en plus qu'on concevait déjà ce *manas*, localisé dans le cœur, comme une sixième faculté s'ajoutant aux cinq facultés sensorielles (*pañcendriyāṇi*). Le *manas* est en effet dans la littérature ultérieure l'organe de centralisation et d'élaboration des données des sens.

Les *Upaniṣad* anciennes nous font connaître un vocabulaire psychologique déjà étendu. La *Bṛadaraṇyaka-* (II, 4, 11) confirme que le *manas* est l'unique « cours » (*ekāyana*), c'est-à-dire aire d'activité, de toutes les « coordinations » ou arrangements coordonnés (*saṃkalpa*).

La *Chāndogya* (VII), partant des noms (*nāman*) qui sont les expressions des concepts védiques et autres, professe que la parole (*vāk*) est supérieure

au nom parce qu'elle informe, fait connaître les noms mêmes, que l'esprit (*manas*) est supérieur parce qu'il perçoit parole et noms, que la coordination (*samkalpa*) est au dessus parce qu'elle dispose tout ensemble les données du *manas*, la parole et les noms, que la pensée (*citta*) la dépasse en embrassant à la fois la coordination et tout ce qu'elle rassemble, que la méditation (*dhyāna*) contrôle la pensée en étant une prise de position psychique fixe, qu'enfin l'entendement (*vijñāna*) l'emporte encore sur la méditation, l'agent unique de toutes les opérations psychiques étant en définitive le soi-même (*ātman*). Le soi-même, comme l'esprit, est dans le cœur, surmonté d'un canal de circulation (aorte), rempli d'une sorte de filet (les tenseurs des valvules) et pénétré d'une multitude de fins vaisseaux (*Brh. Up. IV, 2, 2-3*). Il est l'« Homme » (*puruṣa*), lumière intérieure dans le cœur et en même temps, parmi les souffles vitaux (*prāṇa*), celui qui consiste en « entendement » (*vijñāna*, *Brh. Up. II, 1, 17*). Les mêmes textes donnent aussi une théorie du sommeil et du rêve (cf. J. Filliozat, *Le sommeil et les rêves selon les médecins indiens et les physiologues grecs*, Journal de Psychologie, 1947, p. 326-346, où la traduction des termes techniques est éventuellement à réviser d'après les présentes recherches).

La conscience (*buddhi*) est mentionnée pour la première fois dans *Kaṭha-up. III, 3 et 10*. Elle est, là, le cocher du char qu'est le corps dont le soi-même est le maître, dont l'esprit (*manas*) est la bride et dont les facultés sensorielles sont les chevaux, l'ensemble du soi-même, des facultés et de l'esprit constituant l'« agent de jouissance » (*bhoktr*), les objets étant les champs d'activité (*gocara*) (ibid. III, 3-4). Entre l'esprit et le soi-même, le texte place encore l'« être » (c'est-à-dire l'individualité psychique incorporée, le *sattva*) au lieu de la conscience (ibid. I, 7). Au-dessus du soi-même, encore appelé le « grand » (*mahant*) il met l'indéveloppé (*avyakta*), élément ontologique universel qui transcende l'individualité psychique et au-dessus duquel est l'Être suprême, appelé ici l'Homme (*Puruṣa*, ibid. VI, 8). Cette représentation préfigure celle de la philosophie classique du Sāṃkhya aux théories de laquelle nous l'avons comparée.

On a rappelé les conceptions de l'Āyurveda, celle de la *Carakasamhitā* (*Indriyasthāna*, 1, 46) d'après laquelle tout en l'être humain repose sur la triade de l'être psychique (*sattva*), du soi-même (*ātman*) et du corps (*śarīra*). On a étudié aussi dans le même domaine médical, celle de la *Kaśyapasamhitā* proche de celle du Sāṃkhya classique, mais où le *mahant* est la *buddhi*.

Ces types de philosophies indiennes sont intellectualistes, ne font pas état des *vāsanā* et des *saṃskāra*, formations inconscientes, et ont été mieux compris chez les indianistes du XIX^e siècle que les théories bouddhiques et celles du yoga.

On a envisagé ensuite les données des textes bouddhiques anciens en pāli qui distinguent dans l'être psychique cinq « ensembles » (*khandha*, skr. skandha) des apparences (*rūpa*), des sensations (*vedanā*), des perceptions (*saññā*), des constructions psychiques (*sankhara*, skr. *saṃskāra*) et des « enten-

dements » ou, ici, des « idées » (*viññāna*, skr. *viññāna*). Ces textes connaissent encore, à titre d'éléments du mécanisme psychique l'esprit (*manam*, *mano*), quelquefois distinct du cœur (*hadaya*), la pensée (*citta*), l'idéation (*cetanā*), l'esprit pensant (*ceto*), la préoccupation (*cintā*), l'intelligence (*paññā*), la conscience (*buddhi*), les êtres psychiques (*satta*, skr. *sattva*) dont il est six sortes. Quatre degrés de méditation (*jhāna*, skr. *dhyāna*) sont distingués et se retrouvent dans les textes bouddhiques sanskrits parallèles. La notion de position fixée du psychisme (*samādhi*) prend une importance croissante. Elle est déjà attestée sous la forme de l'adjectif verbal *samāhita* s'appliquant à l'esprit, dans les Upanisad (*Chānd-up.* VIII, 1, 3, *Brh-up.* IV, 4, 23). Elle avait eu pour équivalent (*Chānd-up.* VII, 6) la méditation, du moins si, comme le veut Śankara commentant ce passage et comme il est probable, cette méditation était bien caractérisée par la fixation de l'activité psychique. Mais, en général, la méditation, même bien fixée sur un objet, diffère du *samādhi* en ce qu'elle est temporaire et consciente, tandis que la fixation du psychisme dans le *samādhi*, du moins dans sa forme plénière, est permanente et s'étend à la disposition du fonds psychique inconscient.

Le *samādhi* proprement dit est donc un état et non un acte. Il n'est donc pas comme on traduit souvent une « concentration » (la concentration qui se dit *dhāraṇā*, n'en est qu'une condition préparatoire), ni une simple contemplation, ni une « extase » ou une « enstase » car l'objet sur lequel le psychisme se pose en permanence dans le *samādhi* peut être aussi bien extérieur qu'intérieur au sujet et les deux derniers termes, surtout celui d'extase, ne pourraient s'appliquer qu'à des exercices temporaires qui seraient des formes d'entraînement au *samādhi* proprement dit. Le verbal *samādita* qui correspond au substantif *samādhi*, signifie simplement « posé, ajusté », en pāli comme en sanskrit.

On a étudié plusieurs textes pāli, et éventuellement leurs correspondants sanskrits, concernant les cinq groupes de phénomènes psychiques résultant du *samādhi* (*pañcaṅgiko samādhi*), les facultés (*indriya*) parmi lesquelles figure le *samādhi* à côté de la foi, de l'énergie, la présence d'esprit et l'intelligence (ce qui confirme que le *samādhi* est alors considéré comme un état foncier, quoiqu'acquis, de l'individualité psychique et non comme un exercice occasionnel). On a étudié aussi les réalisations obtenues par le *samādhi* (*samādhībhāvanā*), ses instruments (*samādhiparikkhāra*) et ses rapports avec d'autres états du psychisme.

Ensuite, on a recouru aux textes édifiants ou philosophiques sanskrits du Mahāyāna (*Samādhirājasūtra*, *Mahāyānasūtrālankāra*). On a montré là l'évolution des représentations des facteurs psychologiques et noté particulièrement (MSA, XIV, 11-14) la conception du mécanisme progressif de mise en position fixe du psychisme, d'abord par attachement de l'esprit à un support objectif sans dispersion (il y a là concentration, mais il ne s'agit que d'une étape initiale) par réjouissance de la pensée (ou, selon une variante accréditée par la version tibétaine, en la domptant), par apaisement des

convoitises et des mouvements de mauvaise humeur, puis, grâce à un entraînement graduel, par l'obtention dans la pensée d'un sentiment d'écoulement de l'essence propre de celle-ci, écoulement accompagné d'abord de superconstructions psychiques (*abhisamkāra*) et finalement débarrassé d'elles.

Le *MSA* (XIII, 1), la *Mahāvīyutpatti* (1542-1544) distinguent trois degrés de *samādhi* (le dernier texte sous un autre nom : *vimokṣamukha* « entrée dans les abandons »), correspondant à des distinctions déjà attestées en pāli, et qui sont : *sūnyatāsamādhi*, la « position du psychisme dans la vacuité » (la notion de vacuité d'être propre en toutes choses phénoménales), *apranīhita-s.*, la « position du psychisme dans l'absence de prise d'intérêt », et *ānimitta-s.*, la « position du psychisme dans l'absence d'apparences significatives ». Ces trois *samādhi* sont encore respectivement nommés (*MSA*, XVII, 78) : *nirvikalpa* « sans concept », *vimukha* « détourné » (= détaché) et *ratīyukta* « associé à la volupté ». Les deux séries de dénominations indiquent, la première ce en quoi ils consistent, la seconde l'état affectif auquel ils donnent lieu.

Enfin, on a abordé l'examen des conceptions similaires dans les textes de yoga qui feront l'objet d'un des cours de l'an prochain.

II. — *Explication de textes poétiques en tamoul ancien*

Les textes expliqués ont été choisis parmi ceux des poètes dévôts vishnouites, les ĀLvār, et spécialement dans le *Periyatirumoli* de TirumankaiyāLvār.

Cet auteur, que la légende fait appartenir à la caste des Kaḷḷar ou « Voleurs », était un chef au service d'un prince, et la même légende en fait une incarnation de l'arc de Viṣṇu (śārṅga). Il aurait fait le vœu, pour obtenir en mariage une jeune fille née miraculeusement, de nourrir mille huit dévôts de Viṣṇu par jour pendant un an. Ses richesses, une fois épuisées, il aurait recouru à toutes sortes de stratagèmes et de pillages pour accomplir son vœu, mais aurait, par la grâce de Viṣṇu, atteint la foi réelle et consacré le reste de sa vie au culte de Viṣṇu.

L'œuvre comprend onze sections, dites « dizaines » (*pattu*). Mais, si les neuf premières contiennent dix groupes de dix stances chacun, le 7^e des dix groupes de la 10^e a quatorze stances et la 11^e section ne comprend que huit groupes de dix stances.

La première stance correspond à ce que rapporte la légende au sujet de l'auteur d'abord lié au monde vulgaire de la transmigration et en proie aux désirs, mais qui a tout quitté pour la connaissance de Dieu à partir du moment où, par un stratagème, Viṣṇu-Nārāyaṇa, ayant pris la forme d'un jeune marié qu'il dévalisait, lui a fait prononcer sans aucune foi, mais prononcer tout de même, le nom de Nārāyaṇa. Les premières stances sont, en effet, les suivantes (I, 1, 1-2) :

1. « J'ai languï. Languissant, j'ai souffert par mon cœur. Né dans une matrice qui engendrait grande misère,

je me liais (à la condition humaine). Lié, pensant à l'union que provoquent avec elles les jeunes femmes,

j'ai fui. En fuyant, ce fut le salut, grâce à l'Unique Bien. En rôdant dans le vaste domaine qu'on appelle la Connaissance,

j'ai cherché. En cherchant, moi, j'ai pris conscience du nom qui se dit : « ô Nārāyaṇa ! »

2. « C'est la Vie ! C'est l'ambrosie ! » M'attendrissant en pensant cela, que leurs seins opulents soient le Refuge,

je l'imaginai ! C'était ne pas savoir ! Combien de clarté du jour, de jours, ont passé en allant dans l'erreur ?

Là où le Canard (*aNNam*, skr. *haṃsa*) au plumage serré s'unit à sa compagne, à Kuṭantai qu'environnent les eaux,

pour vivre en adorant par ma langue, moi, j'ai pris conscience du nom qui se dit : « ô Nārāyaṇa ! »

La strophe 5 confirme qu'il a été voleur (*kaḷḷaṇ*) et tout le premier dizain est consacré à la proclamation du renoncement à la vie passée et de la foi dans le nom divin. Kuṭantai, dans la strophe 2, est la ville de Kumpakoṇam où se trouve le temple de Viṣṇu-Ārāvamutaṇ (« ambrosie dont on ne se rassasie pas », opposée à la fausse ambrosie du premier vers), encore appelé temple de Cāraṅkapāṇi, c'est-à-dire de Viṣṇu tenant en main l'arc śārṅga dont, comme il a été dit plus haut, la légende veut que Tirumaṅkaiyālvār ait été une incarnation.

Les textes subséquents chantent le Dieu tel qu'il est manifesté selon la tradition et effectivement adoré dans un très grand nombre de lieux saints et de temples nommés et exaltés et qui existaient donc déjà à l'époque du poète.

Cette époque a été diversement supputée d'après les allusions trouvées dans l'ouvrage à des souverains, lesquels sont mentionnés le plus souvent par des titres communs à plusieurs d'entre eux, ce qui rend les identifications incertaines. De plus, ces souverains sont mentionnés comme fondateurs ou adorateurs des lieux saints et ne sont donc pas nécessairement des contemporains de l'auteur. Il est seulement évident qu'ils sont ou plus anciens ou contemporains. Mais, ainsi que l'a fait observer Krishnasivami Aiyangar (*Ancient India and South Indian history and culture*, vol. II, Poona, 1941, p. 740-741), Tirumaṅkai évoque un ou plusieurs souverains Pallava et non les Cola principaux sous lesquels les lieux saints ou temples qu'il chante ont été honorés comme sous les Pallava. Il appartient donc à la période antérieure à l'établissement du grand empire Cola qui a succédé aux Pallava.

Les allusions les plus intéressantes, tant du point de vue historique que du point de vue religieux, sont aux temples Pallava de Kāñci et de Māmalla-puram. Dans cette dernière localité, qu'il appelle Mallai et KaṭaNmallai, « Mallai de la mer », (II, 5 et 6) se trouve le temple fameux de la plage où le sanctuaire central est celui du liṅga de Śiva et de Somaskanda, c'est-à-dire de Śiva accompagné d'Umā et de Skanda, mais qui contient aussi un sanctuaire célèbre de Viṣṇu couché. C'est ce Viṣṇu que Tirumaṅkai exalte avec prédilection. Loin d'être opposés, les deux cultes de Śiva et de Viṣṇu sont associés là, comme d'ailleurs en maints autres lieux du pays tamoul (Citamparam par exemple). Mais, Tirumaṅkai, tout en n'excluant pas Śiva, car il adore la Trimūrti qui comprend Śiva, ne voit que Viṣṇu comme l'Être suprême en tout ce qui existe de formes au monde.

Il exalte à Kāñci le temple de Vaikuṅṭhaperumāl dans une stance remarquable en ce qu'elle paraît confirmer l'attribution proposée indépendamment de la fondation de ce temple au Pallava Rājasimha, qui est Narasimhavarman II (680-720) auquel on attribue aussi, et plus généralement, la construction du temple de la plage de Māmallapuram, voire la création de tous les monuments de ce lieu (R. Nagaswamy, *New light on Mamallapuram*, The Archaeological Society of South India, Silver Jubilee volume, Madras, 1962, p. 1-50).

La stance II, 9-1 nomme le lieu saint en question Parameccuraviṇṇakaram, la « Cité céleste du Suprême Seigneur », et en fait un lieu par excellence pour la Trimūrti (AraN = Hara, NāraṇaN = Nārāyaṇa et NāNmakaN = Brahman). Elle précise que ce lieu est adoré par le PallavaN, Seigneur qui possède Mallai (mallaiyarkōN), et qui est vénéré lui-même par de nombreux rois qu'elle semble à première vue appeler « PallavaN VillavaN ». VillavaN, « Celui à l'arc », désigne ordinairement le roi Cera, mais PallavaN ne paraît guère pouvoir être un second PallavaN vénérant le premier. Or, il est possible de rapporter les noms de PallavaN VillavaN dans la stance au « PallavaN qui possède Mallai », au lieu de les appliquer aux rois qui l'honorent. Dès lors, VillavaN est un titre, non du roi Cera mais du Pallava Rājasimha, lequel reçoit, en sanskrit, dans l'inscription du sanctuaire de Rājasimheśvara à Kāñci (stance 12), l'épithète de Citrakārmuka, « Celui à l'arc merveilleux », qui est un des maîtres successifs de Mallai et qui est, enfin, désigné comme Parameśvara (inscription de Raṅgapatāka), nom du Seigneur Suprême qui se retrouve dans celui du temple.

A propos d'un autre sanctuaire de Kāñci, Tirumaṅkai (II, 8, 10) mentionne un autre roi, VayiramēkaN, en lequel Krishnaswami Aiyangar a proposé de reconnaître le Rāṣṭrakūṭa Dantidurga (c. 742-756). L'époque de Tirumaṅkai se placerait donc entre le milieu du VIII^e siècle et celui du IX^e où la puissance Cola a succédé à celle des Pallava. Srinivasa Aiyangar (*Tamil studies*, Madras, 1914, p. 319-320) a fait valoir que Tirumaṅkai ne mentionne pas un temple important construit en 770, bien qu'il ait connu la région. Ce serait donc plus

précisément à la deuxième moitié du VIII^e siècle qu'on devait fixer son époque, avant la construction de ce temple.

Quoiqu'il en soit, l'importance majeure de l'œuvre de Tirumaṅkai est religieuse. Elle montre l'extension et la connaissance à travers toute l'Inde des centres religieux vishnouites, car Tirumaṅkai chante aussi bien que les lieux saints du Sud ceux du Nord, tels que Piriti et Vatari (Badarikāśrama) dans l'Himālaya. Surtout, presque toutes les stances proclament que toutes les formes sous lesquelles la mythologie fait paraître Viṣṇu contiennent l'essence de toutes les autres formes. En chacune, le poète voit toutes celles-ci. Qu'il soit représenté à la plage de Mallai, couché dans le sommeil profond et imperturbable, qu'il habite tel ou tel temple, il est toujours Kṛṣṇa, Rāma, Narasiṃha, le Vārāha, Trivikrama, ou, sous tel autre aspect, accomplissant tel ou tel exploit ; et il est aussi le père qui réside dans le cœur des hommes.

PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *Le Veda et la littérature tamoule ancienne* (mélanges d'indianisme à la mémoire de Louis Renou. Publication de l'Institut de civilisation indienne, n° 28, p. 289-300).

— *Agastya et la propagation du brahmanisme au Sud-Est asiatique*, Dr. V. Raghavan Felicitation volume (*The Adyar Library Bulletin*, vol. 31-32, 1967-1968, p. 442-449).

— *Rites de crémation à Bali* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, janvier-mars 1968, p. 72-81).

— *La détermination des positions du soleil en astronomie indienne ancienne* (*Archives internationales d'Histoire des Sciences*, n° 82-83, janvier-juillet 1968, p. 89-94).

— *Religions traditionnelles de l'Inde et cultures modernes, Rapports et perspectives d'étude* (Proceedings of the XIth International Congress of the International Association of the History of Religions, t. I, Leiden, 1968, p. 39-54).

— *Louis-Charles Damais* (1911-1966) (*Annuaire de l'E.P.H.E.*, 4^e section, 1968, p. 55-57).

— *Louis-Charles Damais* (1911-1966) (*BEFEO*, LV, 1969, p. 1-5).

— *Maurice Durand* (1914-1966) (*BEFEO*, LV, 1969, p. 19-22).

— *L'inscription dite de « Vo-canh »* (*BEFEO*, LV, 1969, p. 107-116, V planches).

— *Comptes rendus critiques, Journal asiatique, BEFEO, Erasmus.*

FONCTIONS ET MISSIONS

Direction de l'Ecole française d'Extrême-Orient et de l'Institut français d'Indologie.

Mission en Inde, Indonésie et Cambodge, juillet-novembre 1968.

Mission en Inde, Indonésie et Cambodge, Laos et Ceylan, mars-mai 1969.

Vice-président de la Société française d'Histoire de la Médecine.

Socius Academiae Internationalis Historiae Medicinae.