

Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. — Le cours du *mardi* a été consacré à l'étude des relations de l'Inde avec l'Asie du Sud-Est.

On a d'abord passé en revue les données que l'on possède sur ces relations et les théories qui ont été construites à partir de ces données pour expliquer l'extension de l'influence culturelle indienne en Indochine et en Indonésie.

On a été conduit à rejeter complètement ou partiellement plusieurs de ces théories, comme celle d'une émigration de colons indiens chassés de leur pays par les invasions étrangères des Indo-Scythes et des Huns Ephtalites. En effet, il est bien question dans plusieurs inscriptions du Cambodge d'un « brâhmane śaka » ou « scythe » (*śakabrāmaṇa*), mais assez tardivement et il s'agit apparemment d'une forme de Sūrya. L'*Histoire des Tsin* signale bien qu'a été reçue en Chine en 357 une ambassade d'un roi du Fou-nan, en chinois T'ien-tchou Tchant'an, ce qu'on traduit d'ordinaire par « l'Hindou Candana » (« hindou » est une traduction anachronique, cette forme ayant été introduite par les Musulmans pour désigner les Indiens non musulmans). Pelliot a montré aussi que, auparavant (entre 240 et 245), une ambassade du Fou-nan avait été envoyée chez un souverain Meou-louen qu'on peut identifier avec un Muruṇḍa du Nord-Ouest de l'Inde. Ces données et quelques autres suffisent à prouver que des hommes du Nord-Ouest de l'Inde et des contrées iraniennes, qui ont pu être nombreux, se sont rendus au Sud-Est Asiatique, mais non qu'ils aient été des colons venus y chercher fortune après avoir fui leur pays. Les invasions invoquées comme ayant pu provoquer leur départ n'ont eu lieu que dans le Nord-Ouest de l'Inde, or les plus anciens témoignages archéologiques et épigraphiques de l'influence v^e siècle, sont apparentés au style d'Amarāvati en Andhra et de Ceylan. Les statues de Buddha trouvées à Sulawesi et au Vietnam, antérieures au v^e siècle sont apparentées au style d'Amarāvati en Andhra et de Ceylan et non à l'art du Nord-Ouest de l'Inde. Surtout, la plus ancienne de toutes

les inscriptions du Sud-Est Asiatique, celle de Vo-canh, trouvée sur la côte orientale de la Péninsule indochinoise, se réfère à un roi çivaïte ancêtre de l'auteur de l'inscription et qui est désigné par le titre de śrīmāra appartenant en propre aux rois tamouls de Maturai.

Une « ruée vers l'or » de *Suvarṇabhūmi*, la « Terre de l'or » ou *Suvarṇadvīpa*, l'« Ile de l'or », a certainement eu lieu mais ne suffirait pas non plus à expliquer l'émigration de nombreux Indiens vers le Sud-Est Asiatique. Ce sont surtout l'étain (*trapuṣa*) de Malaisie, les pierres précieuses de Kalimantan et divers produits précieux d'Indochine comme le « bois d'aigle » (*agaru*) et le camphre (*karpūra*) d'Indonésie que les marchands de mer indiens semblent avoir été chercher. En ce qui concerne l'étain, lequel abonde et est toujours largement exploité en Malaisie, on a repris la conjecture de Sylvain Lévi qui faisait état des noms des deux marchands, Trapuṣa et Bhallika, arrêtés miraculeusement à Gayā au moment où le Buddha venait d'atteindre le Suprême Eveil, alors qu'ils cheminaient à travers le Bihār sur la grande route, connue par ailleurs, de l'Orissa d'où ils étaient originaires aux régions du Gange et du Nord-Ouest. Trapuṣa veut dire « étain » et Bhallika « bactrien ».

Les légendes bouddhiques mettent fréquemment en scène des marchands de mer qui ne quittent leur pays que pour leur commerce et qui se rendent dans les mers du Sud assez loin pour observer des volcans sous-marins d'Indonésie (qu'ils font entrer dans le mythe de Baḍavāmukha, la « Bouche de la jument »), et plus loin encore pour aborder dans des îles, apparemment du Pacifique, où des femmes les accueillent voluptueusement mais finissent par les dévorer.

Les contes sanskrits, non bouddhiques ceux-là, comme la *Vetālapañcaviṃśatikā*, nous apprennent que les marchands qui avaient formé des établissements en Asie du Sud-Est, y amenaient les brâhmanes de l'Inde pour y célébrer leurs rituels. Ceci explique l'implantation en ces contrées des religions de l'Inde comme aussi des sciences indiennes et de la culture générale indienne, car les brâhmanes ne forment pas essentiellement un clergé et même sont loin d'être les officiants exclusifs du culte, mais sont les détenteurs du savoir, profane comme sacré.

Ces indications des littératures concordent avec les témoignages des inscriptions sanskrits, dont les plus nombreuses et les plus longues sont celles du Cambodge, qui attestent à maintes reprises la venue de brâhmanes de diverses régions de l'Inde (par exemple des bords de la Kalindī, c'est-à-dire de la Yamunā, ou du Sud, si l'un de ceux qui sont mentionnés, Śivasoma, a été un disciple de Śaṅkara, philosophe né au Kerala et qui a surtout résidé au Maisūr). On a établi à cette occasion que l'interdiction rigoriste aux brâhmanes de franchir « l'eau noire », n'a jamais été généralement imposée,

qu'elle a surtout été invoquée par les adversaires de Rām Mohan Rāy au XIX^e siècle parce qu'il s'était rendu en Angleterre. De plus, une théorie mentionnée par Manu sans qu'il la condamne formellement admet que même des enfants qu'un brâhmane a eu d'une femme de classe quelconque sont *brâhmanes*, l'« espèce » (*jāti*) étant déterminée par la graine (*bīja*), donc l'homme et non par le champ où elle est semée (*kṣetra*), c'est-à-dire la femme (Manu, IX, 33-39). Ceci justifie la prétention des inscriptions qui considèrent comme brâhmanes les descendants des brâhmanes de l'Inde mariés à des femmes du Sud-Est Asiatique. En tout cas, d'après le *Tolkāppiyam* tamoul (Porul. 37), on n'emmenait pas les femmes sur mer, mais d'après le *Mṛgendrāgama* (Kriyā, VI, 60) on voyageait sur l'océan « par désir de conquêtes d'un royaume étranger ou pour enlever des biens ».

L'indication la plus importante d'un établissement politique indien en Asie du Sud-Est est fournie par les textes chinois étudiés par Pelliot qu'on a passés en revue. Depuis le début du siècle, on a rapproché d'une part l'histoire d'un Houen-t'ien qui, armé d'un arc donné par un dieu, aurait soumis et épousé vers 120 de notre ère la reine du Fou-nan, Lieou-ye, et d'autre part les données d'une inscription de Campā (Mison III, BEFEO IV, 918) de 658 d'après laquelle un brâhmane, Kauṇḍinya, aurait établi une pique reçue d'Aśvatthāman, fils de Droṇa, à Bhavapura où il aurait épousé une fille du roi des Bhujaga (Nāga) appelée Somā et aurait fondé une dynastie. La divergence entre les deux informations, chinoise et sanskrite, relatives à la nature de l'arme donnée à Houen-t'ien-Kauṇḍinya, résulte probablement d'une simplification chinoise de la légende sanskrite. En effet, si, dans cette dernière, il s'agit d'une pique, cette pique provient du fils de Droṇa, le brâhmane maître en *Dhanurveda*, c'est-à-dire en « Science de l'arc » (comprenant d'ailleurs tout l'art militaire). La « pique » (*śūla*) du brâhmane Kauṇḍinya est très probablement un *trisūla*, trident arme de śiva, car c'est à Bhavapura, le « port de Bhava », c'est-à-dire de śiva lui-même sous ce nom de Bhava, qu'il l'a « établie » (*sthāpitavān*).

Dans l'inscription sanskrite, il n'est pas question de soumission d'une reine par la menace d'une arme mais du mariage de Kauṇḍinya avec une princesse de la race des Serpents venue habiter le séjour humain de Bhava. On a supposé avec vraisemblance qu'il s'agissait en réalité d'une fille de seigneur autochtone, mais on a aussi, en partant de là, spéculé sur la structure sociale du pays au moment de l'implantation indienne. Or Somā appartient comme Droṇa à la tradition du Rāmāyaṇa de Vālmīki (*Ayodh.* 91.17) où elle est, à côté d'une Nāgadattā, « Donnée par le (ou les) Nāga », une des *apsaras* que Droṇa fait venir pour recevoir Bharata dans une fête d'hospitalité. Somā est en outre mentionnée comme *apsaras* dans le *Mahābhārata* (Ādip. 4817). Si la légende sanskrite évoque bien, comme il est probable, l'événement de l'installation d'un brâhmane çivaïte et du çivaïsme lui-même

en Indochine et de l'union de ce brâhmane avec une princesse du pays, elle s'inspire davantage pour magnifier cet événement des légendes indiennes que de l'état social de ce pays.

Le fait que Kauṇḍinya soit présenté comme ayant reçu sa pique d'Asvatthaman fils de Droṇa, tous deux héros du *Mahābhārata*, n'implique pas forcément que nous ayons affaire à une pure légende sans fondement historique, car il est d'usage dans les inscriptions comme dans les ouvrages littéraires d'éloge d'assimiler les rois et les héros humains à ceux des légendes et même aux dieux. L'Asvatthāman et le Droṇa de l'inscription peuvent avoir désigné le maître réel de Kauṇḍinya et le père de ce maître assimilés aux héros épiques, voire ayant porté effectivement leurs noms. De même un nom indien comme celui de Somā peut avoir été imputé normalement ainsi qu'une nature non humaine à une princesse indochinoise réelle épousée par Kauṇḍinya.

Le cours a encore comporté l'examen des principales et plus anciennes inscriptions du Cambodge et de Campā, examen qui a montré la nécessité de rechercher les sources des apports religieux et culturels indiens en Asie du Sud-Est, non dans les traditions védiques les plus anciennes de l'Inde, mais dans les idées et pratiques indiennes en vigueur à l'époque des contacts historiques avec l'Asie du Sud-Est, c'est-à-dire à partir des premiers siècles de notre ère jusqu'aux temps modernes. Ces idées et ces pratiques sont essentiellement celles des *purāṇa*, des épopées et des sciences (*dharma* inclus) et, en ce qui concerne les doctrines et les techniques religieuses, celles des *Āgama* çivaïtes et vishnouïtes (çivaïtes surtout), et des textes bouddhiques.

Les données védiques et brahmaniques anciennes n'ont joué un rôle effectif en Asie du Sud-Est que dans la mesure où elles avaient été conservées dans les milieux indiens d'où proviennent ces textes, particulièrement les *Āgama*.

A titre d'exemples on a interprété le symbolisme, déjà étudié antérieurement, du monument du Phnom Bakheng, la nature réelle du *devarāja* et l'établissement de temples sur les restes inhumés de personnages humains dont le rite de la *dikṣā* a opéré la transmutation de l'être en essence divine.

C'est une source tamoule, le *Tiruvācakam* de Māṇikkavācakar (viii^e-ix^e siècle) qui montre que le *devarāja*, établi sous la forme d'un liṅga sur le mont Mahendra, n'est pas le roi humain divinisé, mais śiva lui-même, siégeant sur le Mahendra en tant que roi des dieux Brahman, Viṣṇu et Indra.

On a montré par d'autres exemples l'importance de la littérature tamoule ancienne à côté de la sanskrite pour la connaissance des faits indiens et de leur influence en Asie du Sud-Est. C'est ainsi qu'on a relevé que sont en tamoul les premières mentions actuellement à notre disposition de Paṇḍu-

raṅga, forme divine qui a donné son nom à un ancien royaume cam de la côte orientale de la Péninsule indochinoise et à une des formes de Viṣṇu adorées plus tard en pays marathe.

On a enfin étudié les données de l'historien tibétain Tāranātha sur l'émigration du Bihār en Birmanie et au Cambodge de moines bouddhistes, émigration provoquée par l'invasion turque du Bihār dans les dernières années du XII^e siècle et les premières du XIII^e, pendant le règne au Cambodge de Jayavarman VII.

II. — *Le Tirumantiram de Tirumūlar.*

Le second cours a été consacré, comme à l'ordinaire, à l'explication de textes tamouls ; cette année à l'étude d'un des textes du groupe çivaïte des *TirumuRai* « [Livres] du Bon Ordre » : le *Tirumantiram*.

Ces textes sont au nombre de douze. Le *Tirumantiram* est le dixième. Les onze premiers ont été rassemblés par Nampiyāṅṭār Nampi, brâhmane *ādiśaiva* de TirunāRaiyūr (lieu saint important à la fois çivaïte et vishnouite qui a été étudié l'année précédente). Ce brâhmane a, selon la tradition, été patronné par le roi CōLa ApayakulacēkaraN, surnommé TirumuRai-kaṅṭacōLaN, « le CōLa qui a vu les *TirumuRai* » (985-1015). L'histoire de Nampiyāṅṭār Nampi est contée par Umāpaticivācāriyar (XIV^e siècle) dans son *TirumuRaikantapurānam*.

A s'en tenir à ces données, le *Tirumantiram* est antérieur à la fin du X^e siècle, ce qui est plausible car il s'agit d'un ouvrage du śaivasiddhānta, doctrine mentionnée en sanskrit dans une inscription du VIII^e siècle (Rājasimha, au temple de Kailāsanātha à Kāñci) et liée aux *Āgama* çivaïtes.

Les sept premiers *TirumuRai* forment le *Mūvarpāṭal*, la « Poésie des Trois », lesquels sont les trois saints NāNacampantar (textes 1 à 3), Appar (textes 4 à 6) et Suntarar (texte 7). Les œuvres, qui sont des hymnes, de ces trois poètes dévots constituent pour chacun son *tēvāram*, son « Divin collier » (*tēvāram* correspond au sanskrit *devahāra* « divin collier », les suites de poèmes étant fréquemment appelés « colliers » ou « guirlandes », skr. *mālā*, tamoul *mālai*). Le huitième *TirumuRai* est formé par le *Tiruvācakam* et le *Tirukkōvaiyār* de Māṅikkavācakar. Le neuvième comprend le *Tiruvicaippā*, recueil d'hymnes de neuf auteurs, le *Tirupallāṅṭu* de Centaṅgar qui fait pendant à un autre *Tirupallāṅṭu*, vishnouite celui-là, de PeriyāLvār, auteur du milieu du IX^e siècle. Le dixième *TirumuRai* étant notre *Tirumantiram*, le onzième s'intitule simplement « Douzième T. », *PatinorātirumuRai* et clôt la série de ceux qui ont été réunis par Nampiyāṅṭār Nampi à la fin du X^e siècle ou au début du XI^e. Le dernier *TirumuRai* a été ajouté plus tard aux autres ; c'est le *Periyapurānam* de CēkkiLār, composé pendant le règne de Kulot-

tuṅga II (1133-1150), appelé aussi *Tiruttoṅṅarpurānam* et contant les vies des saints antérieurs aux auteurs des sept premiers *TirumuRai* et de ces auteurs mêmes.

Bien que l'ordre dans lequel sont rangés les *TirumuRai* ne puisse être considéré comme rigoureusement chronologique et bien que, d'autre part, certains auteurs veuillent faire remonter le *Tirumantiram* à une très haute antiquité, il est probable que ce texte appartient à la période qui va de l'élaboration des premiers *TirumuRai* commençant aux VII^e et VIII^e siècles jusqu'à l'époque de leur réunion aux environs de 1000.

L'auteur auquel est attribué le *Tirumantiram* est un personnage de légende. C'est un *yogin* ayant acquis des pouvoirs merveilleux. Il rencontre un troupeau de vaches dont le pasteur vient de mourir. Pour sauver ce troupeau, il entre dans le corps du pasteur mort qu'ainsi il réanime. Son acte est précisément celui auquel est comparée dans le śaivasiddhānta l'action divine en faveur des hommes, car śiva est *paśupati*, le maître et protecteur des bêtes que sont les âmes individuelles incapables d'être sauvées par elles-mêmes sans Lui.

Le texte comprend plus de 3 000 stances réparties en une introduction (*pāyiram*) et neuf livres (*tantiram*), avec encore des stances additionnelles. Les neuf livres sont considérés comme contenant l'essence respectivement des Āgama suivants : *Kāraṇa-*, *Kāmika-*, *Vira-*, *Cintya-*, *Vātula-*, *Vyāmala-*, *Kālottara-*, *Suprabheda-* et *Makuṭa-*. Les thèmes sont très variés mais intéressent tous en effet la doctrine théologique et la pratique religieuse enseignées dans les Āgama.

On a expliqué en détail cette année le *Pāyiram* qui exalte d'abord śiva, puis les *Veda* et les Āgama.

Les images poétiques sont brillantes, le style est savant, le vocabulaire rempli de mots sanskrits et la poétique est très élaborée avec des doubles sens beaucoup plus fréquents que dans la poésie tamoule la plus courante.

L'explication d'une partie de ces textes sera continuée l'an prochain.

PUBLICATIONS

J. FILLIOZAT, *The Expansion of Indian Medicine Abroad* (in *India's Contribution to world thought and culture*, Madras, 1970, p. 67-70).

— *Le complexe d'Edipe dans un tantra bouddhique* (Etudes tibétaines dédiées à la mémoire de Marcelle Lalou, Paris, 1971, p. 142-148).

— *Un texte de dévotion vishnouite. Le Tiruppāvai d'Āṅṅāl* (Publication de l'Institut français d'Indologie, n° 45, Pondichéry, 1972, in-8°).

FONCTIONS ET MISSIONS

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

Missions en Inde, juillet-novembre 1971 et mars-mai 1972.

Participation à l'International Conference of Sanskrit studies, New Delhi, mars 1972.

Election comme Corresponding Fellow de la British Academy (12 juillet 1972).