

Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. — *Relations de l'Inde avec l'Asie du Sud-Est (suite)*

Le cours a porté cette année spécialement sur les relations de l'Inde avec la Malaisie et l'Indonésie.

L'examen des indications de Pline sur un *mons Maleus* et de Ptolémée sur un cap *Maleoukolon* ont conduit à identifier le *mons Maleus* en question avec le Gunung Indrapura de Sumatra. En effet, selon Pline, cette montagne donne l'ombre pendant six mois au Sud et pendant six mois au Nord. Ceci ne peut s'appliquer qu'à une montagne située sur l'équateur ou très près de lui ; seul le Gunung Indrapura (3 805 m) est dans cette situation. Un cap s'avance près du pied de cette montagne. La côte est celle où portent les vents du Golfe du Bengale une partie de l'année et où se trouve d'ailleurs le port actif de Padang. Les noms donnés par Pline et Ptolémée sont tamouls (*malai* désigne toute montagne, voire les pays montagneux, *malaikkāl* signifie « pied de la montagne »). L'origine des informations des auteurs latin et grec remonte donc aux tamouls qui ont toujours joué un grand rôle dans les relations de l'Inde avec l'Asie du Sud-Est.

Au début de l'ère chrétienne le Kerala, sur la côte occidentale de la Péninsule indienne, était de langue tamoule comme tout le Sud de la Péninsule elle-même. Plusieurs indications de Pline se rapportent à la navigation et aux bateaux du Kerala (les gens du Kerala sont appelés Cērar en tamoul, d'où une confusion de Pline de Cērar avec les « Sères » de la route continentale de la soie).

On a ensuite étudié plusieurs noms de lieux et de peuples paraissant fréquemment dans les textes, se retrouvant chez les voyageurs arabes notamment et prêtant parfois à confusions.

Le nom de *malaya* s'applique généralement en sanskrit aux montagnes du Sud de l'Inde et correspond au tamoul *malai* qui, comme il a été dit plus haut désigne n'importe quelle montagne. Il se retrouve avec le même sens sous la forme *mala* au Kerala dont la langue résulte d'une différenciation du tamoul anciennement employé au pays des Cêrar comme dans les royaumes Pāṇḍya et Coḷa (-*ai* final est souvent prononcé -*a* en tamoul même). Il se retrouve encore au Kerala sous la forme *malayam* comme nom des Ghāt occidentaux et dans *malayālam* qui désigne le pays montagneux et la langue même du Kerala. Un *malayālan* est un « montagnard » en général ou un homme de ce pays (en tamoul *malaiyālaN*, *malaiyāli* ou *malaiyāN*). Le terme de Malabar (graphie arabe *Malaybār*, cf. J. Sauvaget, *Rel. de l'Inde et de la Chine*, p. 43), employé par les Européens pour *Malayālam*, et longtemps aussi pour désigner la côte de Coromandel (à tort et probablement par confusion avec l'arabe *Ma'bar* [Marco Polo : Maabar] qui désigne effectivement cette côte), n'a été connu ni au Kerala ni au pays tamoul avant son usage par les Européens. C'est apparemment un terme de marins où *mala* veut dire « montagne » et où *bār* représente le tamoul *vāram* (= skr. *pāra*, « rive opposée »), comme dans *Nakkavāram* « rive des [hommes] nus », les îles « Nicobar ». Il s'agit du « rivage montagneux », désignant pour les navigateurs ce qui est le Malayālam pour ses habitants. *Malai* se retrouve encore en dehors de l'Inde dans le nom de la Malaisie : Malaya et dans celui d'un territoire ancien du Sud-Est de Sumatra, le Malāyu.

Le nom de Java, *Yavadvīpa* en sanskrit (*Rāmāyana* IV. 40. 30) apparaît chez Ptolémée (VII, 2.29) sous la forme *Iabadiou* correspondant à la forme pāli de Ceylan *Yavadiva* et Ptolémée donne exactement le sens du nom : « île de l'orge ». Java est mentionnée dans la partie khmère de l'inscription de Sdok-kak-Thom (BEFEO, XLIII, p. 87, cf. p. 106) sous la forme de *Javā* à propos de Jayavarman II venu de là et ayant fondé en 802 sur le Mahendraparvata le culte de śiva en tant que roi des dieux. Mais en khmer moderne *javā* veut dire « malais » et les auteurs arabes ont étendu le nom de *Jāwa* à tout l'archipel. Marco Polo semble confondre Java avec Kalimantan et appelle Sumatra « Java la Mineure ».

Un autre nom, *Jābag*, se rapporte chez les auteurs arabes à Sumatra et à l'ensemble formé par Java et Sumatra. Il correspond à pāli *Jāvaka* et à tamoul *Cāvakam* (prononcé *sāvagam*). Dans les sources en pāli, l'origine des Jāvaka qui ont envahi Ceylan n'est pas indiquée. En tamoul *cāvakam* désigne Java et l'Archipel et les *cāvakar* sont alors les habitants de ces régions, mais *cāvakar* transcrit aussi le pāli *sāvaka* et le prākrit *sāvaga* (skr. *śrāvaka*) qui veut dire « auditeur » et désigne en pāli les fidèles bouddhistes, en prākrit les fidèles jains. L'examen auquel il a été procédé de tous les passages de la littérature tamoule ancienne où paraît *cāvaka* (*Cilappatikāram*, *Maṇimēkalai*

et *Maturaikkāñci*) a montré que sur treize mentions six visent un royaume de *Cāvakam*, les autres se rapportant aux « auditeurs » de religion. Il n'est pas impossible que le royaume de *Cāvakam* doive s'entendre d'un royaume de bouddhistes ainsi que Ceylan même pouvait être qualifié par des Tamouls du continent, mais il est plus probable qu'il s'agit bien d'un royaume des mêmes régions que devait désigner plus tard le *Jābag* arabe où d'ailleurs le bouddhisme était implanté. De plus une indication du *Maṇimēkalai* (XV, 3-4) concerne une chaîne de montagnes du *Cāvakam* et ces montagnes sont qualifiées de *tavaḷa*. Ce mot signifie « blanc » (skr. *dhavala*), mais aussi « camphre ». Ce produit ayant été souvent importé du Sud-Est asiatique en Inde, il pourrait s'agir, la neige étant exclue, de montagnes à camphriers (le camphrier ne pousse en effet qu'à une certaine altitude), ce qui confirmerait l'identification du *Cāvakam* avec le *Jābag*. On a relevé que, selon Al-Bērūnī (xi^e siècle) les îles du *Jābag* sont appelées par les Hindous *Suvarndīb* (*suvarṇadvīpa*) ce qui confirme qu'il ne s'agit pas seulement de Java. On a écarté la localisation proposée par Parānavitana des *Jāvaka* dans la péninsule de Jaffna : elle repose sur une étymologie invraisemblable du nom réel de Jaffna, *YāLppānam* en tamoul moderne, *Yāpana* en singhalais du xv^e siècle.

On a ensuite étudié les inscriptions sanskrites anciennes (iv^e-vi^e siècles) d'Indonésie. Elles sont localisées à Kalimantan (Bornéo) et à Java. Elles ont toutes été plusieurs fois publiées mais l'exégèse en était à reprendre à la lumière des textes indiens dont elles révèlent l'influence, directe ou indirecte, en Indonésie.

Les sept plus anciennes sont celles du roi *Mūlavarman* dans la région de *Koetei* (Est de Kalimantan) sur des poteaux de pierre. Ces poteaux sont appelés *yūpa* dans les inscriptions et ce nom désigne dans la littérature brahmanique ancienne le poteau où est attachée une victime sacrificielle ; mais ici il s'agit de poteaux inscrits pour commémorer des donations à *Vaprakeśvara*, le « Seigneur du rempart », qui est *śiva* désigné comme le seigneur du lieu particulier, ainsi qu'il est fréquent en Inde, notamment dans la littérature tamoule çivaïte. Le roi porte un nom qui signifie « Qui a pour protection le [mantra] fondamental [de *śiva*] ». *śiva* lui-même est qualifié de *MūlaN* « Celui qui est le fondement » dans le *Tirumantiram* (68), et là, *mūlam*, le « fondement », est le fondement de tous les *mantra*, la syllabe *om* (93). *Mūlavarman* a pour père un *Aśvavarma*, fils lui-même d'un roi *Kuṇḍuṅga* dont le nom paraît indonésien et n'est pas expliqué, mais c'est *Aśvavarma* au nom indien (malgré l'anomalie de °*varma*- pour °*varman*) que le texte fait « fondateur de lignée comme *Aṃsumant* ». Il semble donc que cette fondation de lignée soit comptée seulement à partir d'une hindouisation profonde de la famille. L'*Aṃsumant* avec lequel est comparé *Aśva-*

varma est le descendant de Sagara et l'ancêtre de Bhagīratha auxquels une autre inscription du même Mūlavarman fait allusion. On a montré la conformité des dons commémorés avec ceux qui sont prescrits dans le *Dharmadānaparvan* de l'*Anuśāsanaparvan* (LXXI. 38-42). Les désignations techniques de ces dons sont les mêmes mais, tandis que plusieurs sont prescrits comme simples substituts des autres, il apparaît que Mūlavarman a tenu à les faire tous. Ce sont des brāhmanes qui ont installé les poteaux commémoratifs.

A Java-ouest, les inscriptions de Pūrṇavarman accompagnent l'empreinte gravée de ses pieds comparés à ceux de Viṣṇu et l'empreinte du pied de son éléphant, comparé de son côté à l'éléphant d'Indra, Airāvata. En Inde les empreintes de pieds humains gravées sur la pierre sont l'indication qu'un dévôt est venu en pèlerinage se consacrer au dieu. La principale inscription du même prince commémore, elle, le creusement d'une rivière s'ajoutant à une autre creusée antérieurement par un roi Pīnabāhu, « Aux gros bras ». Toutes deux portent les noms de rivières célèbres dans la littérature sanskrite : Candrabhāgā et Gomatī. Ce document épigraphique témoigne donc de l'adoption des croyances et même des toponymes indiens et, en même temps de l'intérêt du roi pour de grands travaux hydrauliques. Cet intérêt n'est pas isolé et accidentel. Il est caractéristique de toute la civilisation de l'Inde, de Ceylan et de l'Asie du Sud-Est, particulièrement du pays khmer comme le prouvent les inscriptions et les ouvrages d'hydraulique encore existants et qui constituaient, voire constituent toujours, des systèmes d'irrigation et aussi de communication.

On a encore expliqué les inscriptions de Tukmas et Cangal (732 A.D.) à Java central et de Dinaya (760 A.D.) à Java oriental. Cette dernière atteste paléographiquement une évolution proprement javanaise de l'écriture indienne des précédentes inscriptions. Elle atteste également le culte de Śiva sous la forme d'Agastya, culte qui s'est particulièrement développé à Java.

II. — *Explication du Tirumantiram* (suite)

On a expliqué cette année la seconde partie du *Pāyiram*, laquelle comprend les séries suivantes :

N° 4. *Kurupārampariyam*, « Ce qui est relatif à la succession des maîtres spirituels ». Tout remonte à Nandin (Śiva) et c'est par sa grâce que tout se produit, que les sages ont été constitués protecteurs (*nātar*), ont tendu vers lui le Fondement de tout (MūlaN) et ont reçu le *mantiram*, la Formule fondamentale. Ces *nātar* sont MālānkaN, c'est-à-dire Viṣṇu (en tamoul : Māl, MālaN), IntiraN (Indra), CōmaN (Soma), PīramaN (Brahman), Uruttiram (Rudra, un des aspects de Śiva dans le monde), Kālānki (Kālāgni,

« feu du Temps », qualifié dans le texte de *kanturu*, « à l'aspect d'une colonne », ce qui désigne la forme prise par śiva à Tiruvaṅṅāmalai devant Brahman et Viṣṇu et qui est l'origine du liṅga), enfin KañcamalaiyaN, « Celui de la montagne de métal » (Kamsamalaya ?). Il ne s'agit pas de simples *muni* portant ces noms car il est proclamé que quatre sont gardiens des points de l'espace ce qui est classiquement admis en effet des quatre dieux Indra (Est), Soma (Nord), Brahman (Centre) et Rudra (Nord-Est).

N° 5. *Tirumūlar varalāRu*, « Histoire de Tirumūlar ». L'auteur se donne lui-même comme parvenu à énoncer la Tradition, l'*Ākamam*, après être resté 70 millions d'années en union d'adoration, de louange et de méditation avec Aruṅṅanti, Śiva le compatissant. Il est aussi le dévot de la Déesse, le témoin de la danse cosmique de l'un et de l'autre. C'est pour le Bien (*naNRāka*) que Dieu (IRaivaN) l'a créé et c'est pour le Bien qu'il œuvre en tamoul. Il est un *śivamuni* venu dans la voie du ciel qui converge vers les dieux, les *asura* et les hommes nombreux (c'est-à-dire des grands êtres du monde) quand ils sont devenus de grands *muni* à la Connaissance triomphant de l'Amour (CittacaN, skr. Cittaja). La connaissance qu'il a reçue est celle de la lettre du Veda et de son sens, mais ce sens est la doctrine du *śaivasiddhānta*. Le poète s'exprime ainsi dans son style elliptique et chargé :

« Du Veda récité, qui est le plus grand parmi les textes culminant dans la pensée, le sens des occurrences qui se trouvent dans la matière même qui lui est propre a été ici pour moi accordé par sa grâce » (84).

« S'Il a donné le sens et les mots de l'Arcane (*maRai, Veda*) qui a imprégné l'espace de ce Monde pour que soit atteint le bonheur que j'ai obtenu, le *mantra* d'où arrive la Connaissance qui a imprégné la chair, c'est Lui-même paraissant quand on s'en est constamment imprégné » (85).

Le *mantra* en question, qui représente le Veda, connaissance salvatrice descendue dans le monde, est la formule d'invocation *śivāya namaḥ*, « Adoration à Śiva », ou, selon certains, *civa civa*, « O śiva, ô śiva ! ». Sa récitation permanente introduit dans l'individualité psychique incarnée en ce monde la Connaissance, śiva lui-même.

Le poète exalte ensuite l'unicité de Dieu dans son essence et par delà les dieux et les manifestations du monde, avec son action d'unique ordonnateur et d'instructeur en disant par exemple :

« Du Feu Il a établi l'équilibre (littéralement « l'absence d'excès »), il a établi le corps.

Partout il a établi l'équilibre. Dans les sept mondes, en y résidant, Il a établi l'équilibre. Quand ont bouillonné les textes tamouls,

il a établi l'équilibre : le sens, c'est Lui-même » (87).

« De Lui qui ne se sépare pas du taureau, de l'antilope et de la hache (attributs de sa manifestation en image),

de l'Être suprême le [monde] mobile et immobile est l'imagination.

Ayant accordé l'occasion, sur ma tête, à moi esclave,
il a daigné placer son pied excellent, notre Nandin » (89).

« Le connaissable, la connaissance, le connaissant,
l'illusoire, la grande Illusion (Maya), venant en celle-ci
le groupe de la Transcendante, la semence de ce qui échappe au domaine de la
représentation (*akocara*, skr. *agocara*),
tout, je l'ai éclairé » (90).

« L'ayant éclairé, il est le Transcendant, la lumière de la Connaissance du vrai,
Celui qui dans la mesure a la grandeur, le Nandin [l'« Heureux »] dans la félicité,
le danseur à la félicité qui coupe l'agitation, ayant déferé à sa parole
je suis venu dans l'excellence sur la voie du Kailāsa » (91).

C'est le Transcendant en essence, non personnifié, exprimé par *Param* au neutre, qui, associé à l'Energie transcendante (Parai, skr. Parā) et au groupe des autres *śakti* (*Ādiśakti*, l'énergie primordiale, *Ichchāśakti*, celle du désir qui fait concevoir le monde, *Jñānaśakti*, celle de la Connaissance qui en forme le plan et *Kriyāśakti*, celle qui en provoque la réalisation), introduit la grande fantasmagorie du Monde tumultueux mais aussi, se faisant lumière, explique et ce Transcendant et ce Monde, manifeste sa grandeur et sa félicité essentielles et par une manifestation de danse frénétique met un terme au tumulte du Monde, produit la crise qui ramène au calme éternel après l'agitation temporelle.

C'est sur le Kailāsa que s'est faite la révélation de cette connaissance c'est donc « sur le chemin du Kailāsa » qu'est venu notre auteur pour la communiquer. Le terme du texte, *KayilaivaLi*, préfigure le nom de la lignée de maîtres, Kailāyaparamparai (skr. Kailāsaparamparā) dont se réclame aujourd'hui le groupe religieux de Tiruvāṇṇāraṇi et de Dharmapuram. De plus, la tradition de la Kailāsaparamparā veut que la succession des premiers maîtres qui se sont communiqués successivement la révélation de śiva soit Nandi (Nandin), Sanatkumāra, SattiyāñāNataricāNi (Satyajñānadarśanin) et Parañcōti, ce dernier ayant été le maître de Meykaṇṇatēvar, auteur historique du *CivaññāNapōtam* (cf. J. Filliozat, *Kailāsaparamparā, Félicitation Volumes... presented to... Prince Dhani Nivat*, vol. II, Bangkok, 1965, p. 242). Or les désignations appliquées à śiva lui-même dans le texte ci-dessus (*param*, *cōti*, *nanti*, *meyññāNa-*, où *mey* correspond à skr. *-satya-*) se retrouvent dans les noms de ces maîtres qui peuvent avoir été choisis sous l'influence de notre texte.

N° 6. *Avaiyaṭakkam*, « Exorde modeste en assemblée », où le poète insiste sur l'incapacité à saisir intégralement la vérité.

N° 7. *TirumantirattokaicciRappu*, « Excellence de la série [de stances] du *Tirumantiram* », où l'auteur exalte la valeur du texte quant au salut.

N° 8. *KurumaṭavaralāRu*, « Histoire des monastères des maîtres spirituels ».

N° 9. *MummūrttikālīN muRaimai*, « Hiérarchie des trois formes de manifestation ». Suprématie de śiva dans la Trimūrti qui comprend avec lui Brahman et Viṣṇu.

On a enfin expliqué une première partie (113-134) du Premier Livre, considéré comme contenant l'essence du *Kāraṇāgama*.

Au milieu de stances riches en allusions aux enseignements techniques de la théologie du *śaivasiddhānta*, allusions qui s'éclairent par les exposés didactiques notamment du *CivañāNacittiyār*, reparaissent sans relâche l'affirmation de l'Unicité de l'Être suprême transcendant mais auteur de tout le sensible, et l'exaltation de sa compassion à la faveur de laquelle ceux qui dissolvent en Lui leur réalité contingente deviennent des « Parfaits » (*cittar*, skr. *siddha*) :

« Il a accordé partout dans le monde, la vérité qui est Lui-même.

Il a accordé un monde inconnu des dieux.

Il a accordé ses pieds fortunés qui dansent sur la scène fortunée (la *kanakacapai* de Citamparam).

Il a accordé pour le grand bonheur le champ de la compassion, Lui-même » (123).

« Celui qui connaît clairement la voie pour se dissoudre quand l'air est parti dans l'air,

la voie pour se soumettre quand l'amour est parti dans l'amour,

la voie pour se retirer quand la lumière est partie dans la lumière,

celui-là c'est le Parfait de Siva » (124).

PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *Un texte de la religion kaumāra, le TirumurugāRRuppaṭai* (Publication de l'Institut français d'Indologie, n° 49, Pondichéry, 1973, in-8°).

— *Inde, Nation et traditions* (réédition de l'ouvrage de 1961 avec : *L'Etat indien depuis 1961*. Paris, 1973, in-4°).

— *Les théories psychologiques de l'Inde* [exposé et discussion dans] (*Bulletin de la Société française de Philosophie*, juillet-septembre 1972, p. 73-96).

— *Le respect de la vie dans le bouddhisme* (dans *Axes. Les religions et le respect de la vie*, avril-mai 1973, p. 13-18).

— Introduction à Neelakanta Sarma, *Textes sanskrits et tamouls de Thaïlande* (Publications de l'Institut français d'Indologie, n° 47, Pondichéry, 1972, p. VII-XI).

— Articles dans *Encyclopaedia Universalis : Brahman et brâhmane, castes, çaktisme*.

— *Rapport sur l'activité de l'Ecole française d'Extrême-Orient en 1971-72* (*Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*, février 1973, p. 453-462).

— *Représentations de Vāsudeva et Saṃkarṣaṇa au II^e siècle avant J.-C.* (*Arts Asiatiques*, t. XXVI, 1973, p. 113-123).

— *La Société Asiatique d'hier à demain* (*J.A.*, CCLXI, 1973, p. 3-12).

— *L'indianisme* (*J.A.*, CCLXI, 1973, p. 175-190).

— *La place des études tamoules dans l'indologie* (*Indologia Tauriniensia I*, Torino, 1973, p. 47-60).

FONCTIONS ET MISSIONS

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

Mission en Inde, juillet-novembre 1972.

Participation à la *Conference on Religion in South India*, Université de Pennsylvania, mai 1973.

Conférence à l'Université de Chicago, mai 1973.

Vice-présidence du XXIX^e Congrès international des Orientalistes, Paris, juillet 1973.

Vice-présidence de l'International Association of Sanskrit studies.

Executive vice-president of the International Association of Tamil Research.