

## Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT, membre de l'Institut

(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

### I. *Nouvelles recherches sur le vishnouisme* (suite)

Après avoir constaté l'an dernier dans les textes védiques la suprématie de Viṣṇu sur les dieux de la nature, et avant d'examiner l'évolution post-védique de la religion de Viṣṇu, on a précisé la position de ce dernier par rapport à Brahman et à Rudra qui ont formé avec lui la triple manifestation divine dans le Cosmos, la Trimūrti.

On sait que cette Trimūrti comprend Brahman comme organisateur du monde à partir du chaos, Viṣṇu comme président à la conservation du monde organisé et Rudra comme son destructeur. Mais il s'agit de trois formes fonctionnelles de l'Être suprême unique que la dévotion identifie, lui, soit à Viṣṇu, soit à Śiva, non à Brahman. La disgrâce relative de Brahman a souvent étonné les historiens, d'autant plus que, dans les textes ontologiques, principalement ceux des *Upaniṣad*, l'Être absolu, le « Soi-suprême » ou Paramātman, est précisément appelé Brahman. La remarque qu'en tant qu'Être absolu Brahman est au neutre, tandis qu'en tant qu'ordonnateur du monde, ce nom est au masculin, ne suffit pas à expliquer cette anomalie apparente. Il faut chercher d'autres raisons et aussi celle qui explique la différence de genre dans le nom.

Dans le *Rgveda* Brahman, à la différence de Viṣṇu et de Rudra, ne figure pas comme dieu, sinon sous la forme de Prajāpati. Il est alors le maître des êtres produits et l'ordonnateur de l'œuvre rituelle qui représente le fonctionnement du monde. Il n'est pas invoqué comme sauveur.

Rudra est au contraire adoré parce que puissant et terrible. Il peut, comme un souverain libre de la nature, être bienveillant ou dévastateur, envoyer les épidémies et faire naître les remèdes. Il est un Seigneur personnel auquel on peut s'adresser en prières.

Viṣṇu, lui, donne asile dans son « pas » suprême à ceux qui s'enivrent de son *madhu* (RV. I. 154. 5-6). Supérieur à Indra, à qui il rend possible la victoire sur Vṛtra, il n'est pas comme Indra un agent de correction du bon ordre naturel en cas d'anomalie et de difficulté générales, mais l'Être unique au-dessus de toute la nature. Rudra et Viṣṇu sont ainsi, l'un et l'autre, des formes de l'Être suprême transcendant au monde.

Ce n'est pas le cas de Brahman dont l'origine est dans la « formule-puissance » (spécialement puissance de développement) et qui est, de ce fait, « cosmique » et non « transcendant ». C'est sa spécialisation fonctionnelle qui le prive de la transcendance des autres encore qu'en essence il soit, comme eux, l'Être suprême par excellence.

Les fonctions de Viṣṇu et de Rudra, même avant qu'apparaisse la conception de la trimūrti, les font bien se partager eux aussi entre la transcendance pure et l'intervention dans le monde de la vie, mais différemment de Brahman.

Prajāpati (Brahman) et Viṣṇu sont déclarés l'un et l'autre être le *yajña*, l'œuvre culturelle cosmique qui fait l'ordonnance et la vie du monde et à laquelle l'homme donne la réplique imitative dans la pratique religieuse. Pour Prajāpati son équivalence avec le *yajña* est affirmée dans *Maitr. S.* 3.6.5, et dans les *Brāhmaṇa* : *Ait.* 7.7.2, *Śatap.* I. 7.4.4, *Śatap.* 1.1.2.13, *Taitt. br.* 1.2.5, *Tandya-* 9.7.10. De plus Prajāpati est l'Année, il est vraiment partie intégrante du cosmos en étant l'œuvre culturelle, *yajña*, mais c'est Viṣṇu qui effectue souverainement cette opération : il est le premier des dieux à atteindre l'achèvement du *yajña* sur le Kuruṣatra (*Śatap.* XIV. 1.1.), ce qui fait qu'il est le meilleur des dieux. Prajāpati lui-même incite Puruṣa Nārāyaṇa, c'est-à-dire Viṣṇu, à accomplir le *yajña* (*Śatap.* XII. 3.4.1 et 2). Rudra, lui, dans les légendes, est destructeur de l'œuvre rituelle (*yajña*) du Prajāpati Dakṣa. Il perce Prajāpati d'un dard quand celui-ci commet l'inceste avec sa fille. Il domine donc lui aussi le ou les ordonnateurs cosmiques que représente Brahman. Viṣṇu et Rudra étaient donc bien préparés, dès la formation de la tradition ancienne, à recevoir un rang et un culte auxquels ne pouvait atteindre Brahman.

On a étudié ensuite la forme majeure qu'a prise la conception de Viṣṇu en qualité de Bhagavant et dans ses aspects assumés dans le monde à la portée de la dévotion humaine. On l'a étudiée d'après le texte du *Bhāgavatapurāṇa*, texte du Sud qui reste la source inspiratrice essentielle de la religion vishnouite au Nord. En effet, cette religion, et particulièrement le culte de Kṛṣṇa à Mathurā sur la Yamunā, attestés depuis le IV<sup>e</sup> siècle avant J.-C. dans le Nord, ont subi une éclipse à partir des premiers siècles de notre ère en raison des invasions et d'une prééminence du bouddhisme sur le vishnouisme à la même époque. La légende de Kṛṣṇa adoptée dans le Sud, non seulement a

continué d'y être populaire, mais encore a grandement contribué à alimenter là la dévotion vishnouite générale. Celle-ci a fleuri dans l'œuvre des ĀLvār tamouls, donné lieu à la composition du *Bhāgavata* sanskrit qui fait allusion à ces ĀLvār. Elle a, en grande partie grâce au *Bhāgavata*, provoqué dans le Nord une renaissance du krishnaïsme, au Bengale puis au pays de Mathurā. L'œuvre doctrinale poétique d'un des Ālvār, NammāLvār, a d'autre part inspiré la philosophie de Rāmānuja, exprimée en sanskrit, mais qui n'utilise pas le *Bhāgavata*.

On a étudié les principes fondamentaux de la doctrine de ce texte dont Burnouf, dans cette chaire, dès 1840, avait magistralement entrepris l'édition et la traduction. Un nouvel examen a le plus souvent confirmé l'interprétation de Burnouf ainsi que la légitimité de la recherche qu'il avait faite des éléments présents dans le texte. On a spécialement considéré la doctrine de la *māyā* de l'illusion psychologique qui, selon le *Bhāgavata* nous donne notre perception du monde extérieur. On l'a fait en utilisant le commentaire classique de śrīdharasvāmin. Le rôle de la *māyā* (que minimisait Rāmānuja, ce qui explique sans doute en partie l'absence dans son œuvre de toute référence au *Bhāgavata*) n'est pas dans le texte une innovation mais une reprise de conceptions plus anciennes et explique l'intérêt qu'a pris au texte le çankarien śrīdharasvāmin. En résumé, on peut dire qu'il y a, selon le *Bhāgavata*, dans les formes manifestées aux sens humains, présence de leur cause commune, le Bhagavant, mais distinctions entre elles et que c'est la *māyā* du Bhagavant qui introduit les distinctions. Celles-ci ne sont donc pas primitives, tenant à l'essence même du Bhagavant. Elles contrastent dans leurs manifestations avec son éternité mais n'en sont pas moins liées à sa *māyā* et par là, à Lui.

On a montré les concordances et les différences de la doctrine du *Bhāgavata* avec celle du *Sāṃkhya* classique des *Kārikā*. A l'égard de la *māyā*, on a noté que le nom et le concept sont déjà védiques, mais que dans les plus anciens textes le sens n'est pas celui d'« illusion » qui a dominé plus tard. Il n'est pas non plus, malgré une habitude courante de traduction, celui de « magie ». Le mot est en rapport avec la racine *MĀ*, « mesurer » et, de fait, lorsqu'il est question de la *māyā* de Varuṇa, gardien de l'ordre du monde, cette *māyā* consiste en « mesures » prises pour assurer cet ordre. Il s'agit d'un art qui comporte des mensurations proprement dites mais aussi des actions d'arrangement et de fixation, telles que l'étagage du ciel (RV. V, 85.5-6, VIII, 42.1). En tout cas on ne paraît pas douter dans le Véda de la réalité objective des pouvoirs auxquels s'applique le nom de *māyā* et des dispositions naturelles produites par la *māyā*.

Si elle a été finalement conçue comme un pouvoir d'illusion c'est du jour où on a considéré que, du point de vue de l'ontologie, les dispositions régulières, « mesurées », de la nature n'avaient pas la plénitude de l'être et,

dans leur instabilité, n'étaient que factices par rapport à l'être vrai qu'on ne voulait qu'unique, infini et éternel.

C'est, en tout cas, dans la *śvetāśvataropaniṣad* IV. 9 et 10, que nous apparaissent pour la première fois les assimilations de la nature à la *māyā* et du Seigneur suprême au *māyin*, « possesseur de la *māyā* ». Il s'agit dans ce texte non de Viṣṇu mais de Maheśvara qui, chez les çivaïtes, est l'Être suprême comme l'est Viṣṇu pour les vishnouïtes.

Un peu plus tard apparaît, dans la *Maitryupaniṣad* IV. 2, la comparaison de la *māyā* à une magie, l'*indrajāla*, celle qui produit des apparitions. Mais c'est bien d'une comparaison qu'il s'agit et ce n'est pas là une preuve que la *māyā* est nécessairement conçue comme de nature magique. Dans le vishnouïsme de Nammālvār (VII. 8.1) et du *Bhāgavata* (VI. 9.35) la *māyā* est un attribut du Seigneur, son instrument de production de la multiplicité des apparences diverses. Elle participe donc de la réalité de l'Être et elle n'est que relativement illusoire, ne l'étant que pour les hommes témoins de ses manifestations mais aveugles à sa nature réelle. Le *Bhāgavata* (III. 5.25) précise bien que c'est par elle que le Seigneur a formé (*nirmame*) le monde. Ce genre de formation rappelle la conception bouddhique du *nirmānakāya*, du « corps factice » du Buddha.

On a confronté avec les enseignements du *Bhāgavata* ceux des traités de technique religieuse ou *Tantra* du vishnouïsme de l'école Pāñcarātra, plus connus sous le nom de *saṃhitā*, « collections », notamment la *Paramasaṃhitā*. Par rapport à ces livres à la fois de doctrines et de prescriptions, les *Purāṇa* sont les recueils également de doctrines mais aussi de mythes et légendes, ainsi que d'hymnes de dévotion. Celle-ci cependant est exaltée surtout par les poèmes des dévots parmi lesquels ceux de la littérature tamoule jouent, depuis le *Paripāṭal* et les œuvres des Ālvār, un rôle ancien et majeur grâce aux exégèses et aux traductions sanskrites dont ils ont été l'objet, en même temps que les textes védiques et la *Bhagavadgītā* étaient commentés par les philosophes.

On a enfin passé en revue les modes de dévotion à la religion vishnouïte. Ils sont divers mais tous fondés sur la conception de la grandeur de Viṣṇu (sous les formes principalement de Nārāyaṇa, Kṛṣṇa, Rāma) et de sa bienveillance aveugle pour l'homme qui lui est attaché. Cette bienveillance est souvent dite *vyāmoha*, « aveuglement » et plus souvent encore *vātsalya* qui désigne l'amour de la vache pour son veau.

Le fidèle sera un « dévot » *bhakta*, ou celui qui est « venu aux pieds » du Dieu, *prapanna*. Le premier terme est le plus ancien et signifie d'abord « partisan ». Le second paraît dans le *Vanaparvan* du *Mahābhārata* (263.10 de l'édition Kinjawadekar, passage rejeté en appendice dans la Critical ed., sans

raison avancée) où Kṛṣṇa est qualifié de Prasannapāla « Protecteur de ceux qui sont à ses pieds ». L'acte accompli par le *prapanna* est la *prapatti*, abandon aux pieds du Seigneur pour y chercher refuge (*śaraṇa*). Mentionnée plus tardivement que la *bhakti*, elle l'est de plus en plus souvent dans les *samhitā* vishnouites, (*Lakṣmītantra* notamment), chez Rāmānuja et dans deux écoles ultérieures des pays tamoul et andhra. Celle dite Vaṭakalai, « Système du Nord », qui se réclame de Vedāntadeśika (né près de Kāñci en 1268) compare l'action de Dieu sauvant celui qui s'est abandonné à lui à celle de la guenon transportant le jeune qui s'accroche à elle. Pour celle dite Tenkalai, « Système du Sud », dont le maître est Piḷḷai Lokācārya (xiv<sup>e</sup> siècle), la comparaison est avec la chatte qui porte, passif, son chaton. Sur diverses interprétations doctrinales la polémique reste actuellement ardente entre les fidèles des deux écoles. La religion vishnouite est bien vivante sous ces formes et sous toutes celles qu'elle a prises dans l'ensemble de l'Inde.

## II. *Le Yoga du Tirumantiram*

On a entrepris cette année l'explication du III<sup>e</sup> Tantiram de l'œuvre de Tirumūlar, intitulée *Attāṅkayokam*, « Le yoga aux huit articles ». Ces articles sont ceux qui sont classiques dans les formes générales du yoga mais certains d'entre eux revêtent dans les descriptions du *Tirumantiram* des particularités qui leur sont propres.

L'inspiration du texte remonte parfois aux idées exprimées à propos du yoga dans les premières *Upaniṣad* qui y font allusion, du moins retrouve-t-on certaines de ces idées dans les stances tamoules. Dès la première (549 de l'édition de TiruvāvaṭutuRai) il est question d'une rêne (vaRkari) de conduite qui évoque immédiatement la comparaison classique du yoga agissant sur les sens et l'esprit à la maîtrise d'un cocher sur ses chevaux (Kaṭhop. III. 4 et 6, śvetāśvatarop. II. 9). Mais c'est surtout avec les *Upaniṣad* traitant spécialement de yoga que concorde en général le Tirumantiram. Ces *Upaniṣad* sont surtout *Yogacūḍāmaṇi-*, *Yogatattvā-*, *śāṅḍilya-*, *Darśana-*, *Varāha-*, *Triśikhibrahma-*, concordant souvent elles-mêmes mot pour mot avec la *Haṭhayogapradīpikā*, manuel classique de haṭhayoga. Ces textes sont dans l'ensemble, surtout le dernier, de rédaction tardive. Il ne s'ensuit pas que les techniques précises et bien fixées qu'ils décrivent de manières forcément concordantes soient elles-mêmes d'invention tardive.

Nous avons en effet une preuve fortuite de l'ancienneté d'une des principales techniques du *haṭhayoga* par un texte bouddhique datant des alentours du début de notre ère, le *Lalitavistara* (chap. 17). Le Buddha lui-même y est censé conter une expérience technique qu'il a tentée et qui consistait à fermer

la bouche, les narines et à faire monter les souffles vers le crâne qu'ils heurtaient comme avec la *kuṇḍāsakti*. Il s'agit évidemment de la *kuṇḍalinī śakti* que le yogin éveille dans la base du corps où elle dort enroulée et fait monter vers le crâne. Cette technique, aujourd'hui célèbre, n'était sans doute pas encore très connue dans les milieux bouddhiques où le Lalitavistara a été traduit, car l'auteur de la traduction chinoise de 638 et celui de la version tibétaine ultérieure ont pensé seulement au sens d' « épée » qu'a *śakti* et non à celui d' « énergie » que le mot a également, la référence à l' « énergie enroulée » leur échappant.

Le yoga de notre texte commence par l'observance de règles de refrènement (*iyamam*, skr. *-yama*) et de discipline de comportement (*niyamam*) et il culmine dans le *camāti* (skr. *-samādhi*), mise en position fixe de l'individualité psychique. C'est là le propre de tout yoga classique dont la méthode est déterminée par la condition psychophysiologique de l'homme quelle que soit la nature et la position de psychisme particulier qu'il recherche. Mais ici, le yoga enseigné par Nandi (qui est śiva manifesté sous une forme humaine à tête de taureau), met en jeu des formules-cuirasses (*kavaca-*), des impositions (*nyāsa*) symboliques sur le corps d'éléments cosmiques supérieurs et des attitudes réglées (*mudrā*). Par là ce yoga participe à la technique religieuse prescrite dans les *Āgama* ou Tantra çivaïtes, technique qui elle-même met consciemment en fonctions dans l'individualité du yogin le Seigneur et l'Énergie suprême, la Parācatti (skr. Parāśakti). Dans la stance 550, le Seigneur est désigné par l'expression *uttarapūruvam*, au neutre, signifiant « ce qui est au Nord-Est », parce que le Nord-Est est précisément le siège par excellence du « Seigneur », en sanskrit *Īśāna*, dans le monde physique. Or les rites prescrits dans cette technique ont pour but la transmutation de l'individualité humaine engagée dans le monde physique en śiva lui-même, c'est-à-dire la libération du monde physique et de sa *māyā* pour rejoindre la transcendance. C'est bien cette libération que promet notre texte au yogin, car 551 précise que « pour ceux qui sont prospères dans la bonne voie, il n'y aura pas de départ en un corps de mauvaise voie ». Ceci veut dire qu'ils seront affranchis de la transmigration. Ce yoga est donc une méthode à l'usage des fidèles que dans les textes sanskrits on appelle techniquement *mumukṣu*, « ceux qui désirent la libération », par opposition aux *bubhukṣu* qui désirent d'abord la prospérité dans la vie.

Les *yama* et les *niyama* prescrits diffèrent peu de ceux des autres textes de yoga. Les *āsana* (*ātaNam*) décrits comme essentiels parmi 126 au total sont : le *cuvattikam* (*svastika*), le *padmāsana*, le *pattirācaNam* (*bhadrāsana*), le *kukkuṭa-ācaNam* (*kukkuṭāsana*), le *cin̄kātaNam* (*siṃhāsana*). Mais d'autres sont énumérés avec la plupart de ceux-là repris sous des noms équivalents (563).

Plus importants sont les textes consacrés au *prāṇāyāma*, le contrôle du souffle (564-577). Ils contiennent un mélange d'indications précises, notamment sur les durées des phases d'exercices respiratoires, et d'allusions imagées à la physiologie théorique du yoga, allusions qui sont parfois ambiguës. Le souffle est désigné sous le nom de « cheval » parce que c'est lui qu'il faut conduire ; mais les commentateurs modernes ont hésité à reconnaître dans le « chef de l'ensemble [des sens] » (*ūrṭtalaimakaN*, qui a aussi la signification de « chef de village », ce qui permet un vers à double sens) ou le soi-même, l'*ātman*, ou l'esprit, le *manas*, quoique cette dernière identification soit la plus vraisemblable. En tout cas, l'exposé imagé se ramène à la notion courante de trois temps du *prāṇāyāma* : inspiration, rétention du souffle et expiration, par les narines gauche et droite (la gauche pour l'inspiration, la droite pour l'expiration), narines qui se prolongent à travers le corps par deux canaux théoriques encadrant un troisième la *suṣumnā* par lequel peut monter la Kuṇḍalinīśakti. La rétention du souffle est évidemment l'acte essentiel et caractéristique du *prāṇāyāma*. Ses effets, que nous savons aider à la concentration de l'attention, sont ici proclamés avec emphase et avec insistance, pour empêcher la décrépitude et la mort.

Vient ensuite la description du *pirattiyākāram* (*pratyāhāra*), généralement interprété ailleurs comme une rétraction des activités sensorielles, destinée à éviter dans la méditation les perturbations extérieures. Ici il s'agit moins d'une fermeture au dehors que d'un regard en dedans, dirigé vers le siège, à la base du corps, de la *śakti*, reconnue dans son rôle cosmique de « lumière qui émet les formes » (*uruvītuñ cōti*) et qui demeure, quand on s'est adapté à elle, la « lumière qui chasse l'embryon » (*karuṣītuñ cōti*), c'est-à-dire affranchit de la renaissance (584).

« La grandeur du *pirattiyākāram* c'est de penser une fois à la connaissance qui discrimine la limitation (*upāti*, skr. *upādhi*) et la brillante Lumière [qu'est la *śakti*], à la connaissance qui dissout l'individualisation de cette limitation, c'est de plonger le regard dans la dissolution » (585).

Le *pratyāhāra* du *Tirumantiram* est donc un exercice original qui va beaucoup plus loin que dans le yoga classique. Techniquement il n'est pas seulement un acte psychologique. Il comporte, en effet une apnée volontaire en expiration forcée, en même temps qu'il aboutit à une vision de pureté (celle d'un lotus sortant de la vase) et à une évidence d'unité par delà la variété des phénomènes.

« Si le souffle une fois sorti, on demeure fermement attaché à la détermination de ne pas le laisser rentrer, l'être intérieur demeure présent là ; le [seigneur à la] Grande Nature ne sortira ni ne s'en ira. »

« Au milieu des signes, un lotus apparaîtra.

Les ténèbres de la confusion s'étant dissipés, on tendra vers le Maître des diversités.

Si on a la pensée que la préoccupation qui se porte vers les spécialisations (*ciRappu*) est fouillis, on a

on a la vue qui parvient à la Connaissance : on devient l'Immortel même. »

On a enfin étudié la doctrine du *Tirumantiram* sur le *tāraṇai* (*dhāraṇā*), préparatoire aux *dhyāna* et *samādhi* qui feront l'objet d'un cours l'an prochain.

Le nom de cette phrase du yoga signifie « fixation ». Elle continue, dans la vue du *Tirumantiram*, le *pratyāhāra* en stabilisant la conscience du Transcendant à laquelle on atteint par ce *pratyāhāra* qui, lié à un arrêt respiratoire, ne peut être que momentané. Elle mettra en jeu (orifices extérieurs bloqués), l'exercice de propulsion des souffles et de la *śakti* dans le canal ascensionnel vers śiva. Il en résultera une fixation définitive de l'individualité psychique en liaison avec le Transcendant :

« Quand on a mis [idéalement] le corps décomposé dans les cinq éléments (c'est-à-dire qu'on s'est représenté la mort du corps physique),

Quand on a dissous dans la pensée les cinq éléments réunis,

La Connaissance qui détermine à aller dans le son sans commencement (le Verbe primordial source de l'univers)

C'est la fixation (*tāraṇai*) avec le Transcendant. »

#### PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *Chronology. Hindu* (*Encyclopaedia Britannica*, 15<sup>e</sup> édition, 1974, p. 574).

— Préface à Tara MICHAËL, *Hathāyogapradīpika* (Fayard, 1974, p. VII-XII).

— Rapport général sur l'activité de l'Ecole française d'Extrême-Orient en 1973-1974 (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, Comptes rendus 1974*, p. 447-452).



FONCTIONS ET MISSIONS

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

Mission en Inde et Indonésie, juillet-novembre 1974.

Participation à la préparation du Congrès international des Sciences humaines en Asie qui doit se tenir en août 1976 à Mexico. Séjour à Mexico, décembre 1974.

Mission à l'île Maurice, mai 1975. Conférences à Rose Hill, Curepipe, Port-Louis.

Participation à la Seconde Conferenza Mondiale di Studi Sanscritti, Torino, juin 1975.