

Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT, membre de l'Institut
(Académie des Inscriptions et Belles-Lettres), professeur

I. — *Les Veda dans le monde moderne : interprétations et utilisations*

Les cours des dernières années qui ont porté principalement sur la recherche des antécédents védiques dans les idées vishnouites, nous ont conduit à examiner aussi les préfigurations également védiques des conceptions çivaïtes et de celles qui concernent Brahman. Il nous est apparu que les Veda, quoiqu'appartenant à un âge révolu, avaient gardé dans les religions modernes de l'Inde non pas seulement une autorité nominale, mais encore des occasions d'utilisation directe ou indirecte et une présence réelle dans les préoccupations de l'Inde actuelle.

Le cours de cette année a eu pour objet d'étudier plus complètement le rôle persistant du Veda dans cette Inde actuelle et dans l'indologie contemporaine. On n'a pas eu à s'arrêter à la place du Veda dans la littérature sanskrite classique, ce sujet ayant été traité par Louis Renou (*Le destin du Veda dans l'Inde*, Publ. de l'I.C.I., fasc. 10, 1960), ni aux écoles actuelles de récitation védique étudiées par V. RAGHAVAN (*The present position of Vedic recitation and Vedic sakhas*, Kumbhakonam, The Veda Dharma Paripalana Sabha), 1962, ni non plus aux reconstitutions érudites de rites védiques qui ont eu lieu à diverses reprises dans l'Inde du Sud, dans les dernières dizaines d'années.

On s'est attaché surtout à reconnaître la place qu'occupe le Veda dans les préoccupations actuelles des Indiens et dans la recherche universelle sur l'Inde, dans l'indologie.

Dans les préoccupations des Indiens cette place est double. D'une part des textes védiques sont toujours utilisés dans divers rituels. D'autre part le Veda, dans son ensemble, est considéré par rapport à son importance nationale. Les uns l'exaltent au nom de la tradition. D'autres le dénigrent par hostilité à cette

tradition en laquelle ils voient un obstacle à la modernisation scientifique et technique. D'autres encore le récusent par réaction sociale ou régionale, parce qu'ils le jugent appartenir à la seule classe des brâhmanes et à la civilisation non de l'Inde entière mais seulement du Nord. De toute façon son existence n'est ni oubliée ni indifférente, mais les opinions passionnées auxquelles elle donne lieu sont souvent peu compétentes.

Les détracteurs, bien entendu, ne l'étudient pas. Certains de ses admirateurs recourent bien sans cesse à ses textes, mais c'est pour les interpréter de façon à trouver en eux des « preuves » que leurs auteurs antiques avaient déjà fait les découvertes de la science moderne ou réalisé ses applications techniques. Mais ils le font depuis le XIX^e siècle et c'est toujours la science de leur temps qu'ils reconnaissent dans les Veda, voire même, s'ils sont peu au courant des progrès scientifiques récents, une science déjà dépassée. Leur revendication naïve de priorité est particulièrement fréquente dans le domaine médical de l'*Āyurveda*, qui ne fait pas partie des Veda proprement dits et qui est simplement le « Savoir sur la longévité », savoir d'ailleurs remarquable pour l'époque où il a été constitué. C'est toujours après qu'elles ont été publiées que les partisans irréfléchis retrouvent là les conceptions de la physiologie et de la médecine modernes et il est souvent vain de leur faire observer que, si les auteurs anciens ont connu — ainsi qu'ils le croient — la vérité, leurs opinions ne peuvent correspondre aux théories successives de la science moderne qui, elle, prétend rechercher la vérité, mais non l'avoir définitivement atteinte.

Or les identifications abusives, tout en n'appartenant qu'à une faible minorité, n'ont pas été sans conséquence d'ordre linguistique. Elles ont favorisé l'introduction dans l'usage commun actuel de fausses équivalences entre des termes de la science ancienne et de la moderne. Par exemple on emploie souvent aujourd'hui en hindi *prāṇ* pour traduire « influx nerveux » parce que l'ancienne physiologie expliquait par la circulation du souffle dans des canaux les phénomènes que l'actuelle rapporte à la conduction dans les nerfs. Il en résulte que beaucoup croient que la notion de l'influx nerveux est présente dans l'Inde depuis qu'existe le mot *prāṇ*, c'est-à-dire depuis la haute antiquité (védique *prāna*).

A la suite de Dayānanda Sarasvatī (1824-1883) fondateur de l'Āryasamāj, « Société des Āryens », c'est-à-dire du peuple considéré comme le plus noble de tous, toute une école a pris à tâche d'expliquer et d'exalter le Veda, parfois en versant dans la revendication naïve de priorité dont il vient d'être question, parfois plus raisonnablement. Déjà Rāmmohan Rāy (1772-1833) avait à bon droit cherché à réhabiliter d'après les textes védiques, spécialement les *Upaniṣad*, la philosophie indienne largement décriée à son époque. Mais plus vivante est restée l'œuvre de Dayānanda dont le livre, *Satyārthaprakāśa*, « La lumière sur le sens du Vrai », plusieurs fois réédité, vient d'être publié en français à l'Île Maurice (1975), peu après le premier volume d'une nouvelle

traduction française du *Ṛgveda*, dans l'esprit de Dayānanda par B. Bissoondoyal (Maurice, 1974). Indépendamment, d'autres savants indiens ont recherché dans le Veda des indications sur son antiquité. Bāl Gangādhār Tilak (*Orion*, 1893), se rencontrant dans l'examen de ses données astronomiques avec Hermann Jacobi (*Ueber das Alter des Rig-Veda*, 1893), a montré que ces données correspondaient à une haute date. Il a ensuite voulu trouver l'origine des Aryens védiques dans les régions arctiques (*The Arctic Home in the Vedas*, 1903). Un autre, T. PARAMASIVA ANJAR, est allé jusqu'à voir dans le Veda un écho de la période post-glaciaire.

Indépendamment encore, et tout en tenant compte des œuvres précédentes ainsi que de l'exégèse européenne, Srī Aurobindo a commencé dès 1914 à publier son interprétation personnelle du *Ṛgveda*, parue entièrement en 1955, et dont une traduction française partielle vient d'être éditée en 1975.

Par ailleurs, l'utilisation pratique de textes du *Ṛgveda* et, dans le Sud surtout, de la *Taittiriyasamhitā*, se poursuit. Formés dans les écoles vivantes de récitation, des brāhmanes sont requis, apparemment moins fréquemment que jadis, de réciter des textes lors de cérémonies diverses, de mariages en particulier. Dans le culte public des temples, certains *mantra* védiques sont toujours employés, et non pas toujours exclusivement par des brāhmanes. Les rituels āgamiques ou tantriques, qui forment l'essentiel des pratiques religieuses générales d'aujourd'hui et qui se sont propagés dans tout le Sud-Est Asiatique (Neelakanta Sarma, *Textes sanskrits et tamouls de Thaïlande*, IFI, 1972), appartiennent à une tradition distincte de la védique. Le *Śaivasiddhānta* enseigne que le *Veda* conduit à la *bhukti*, à la prospérité matérielle, mais l'*Āgama* à la fois à la *bhukti* et à la *mukti*, la délivrance des sujétions de la naissance et de la mort répétées. On n'en utilise pas moins des formules védiques dans certaines écoles, voire dans les pratiques non brāhmaniques de castes inférieures telles que celle des potiers (Marguerite Adiceam, *Contribution à l'étude d'Aiyanār-Śāstā*, IFI, 1967, p. 107 et suiv.), même si ce sont des brāhmanes qui récitent les formules védiques dans les cérémonies où l'officiant est un *kulālācārya*, un « maître [de la caste] des potiers ».

Pour le rituel des neuf planètes, qui n'est pas védique mais très populaire, des recueils spéciaux de stances du *Ṛgveda* et de formules du *Yajurveda* ont été constitués aussi bien dans le Sud de l'Inde qu'au Kaśmīr (pour le Kaśmīr cf. J. FILLIOZAT, *Bibliothèque Nationale, Catalogue du fonds sanscrit*, fasc. II, 1970, n^{os} 226, 227 A, 228 à 230, p. 60-74). En outre les traditions çivaïtes et surtout vishnouïtes présentement en vigueur réfèrent couramment, parfois abusivement, aux textes védiques, non seulement dans leurs œuvres sanskrites, mais encore dans les tamoules. Elles s'appuient aussi sur les enseignements de la *Pūrvamīmāṃsā*.

Enfin l'intérêt porté dans l'Inde au Veda en fait multiplier les éditions. On a longtemps connu seulement le commentaire de Sāyaṇa sur le *Ṛgveda*.

D'autres ont paru, moins importants en général. Plusieurs éditions monumentales ont été publiées. La plus considérable, en 30 volumes in-4°, contient le texte en *samhitāpāṭha*, en *padapāṭha*, en écritures nāgarī et kannāḍa, le commentaire de Sāyaṇa, une traduction en kannāḍa et celle en anglais de WILSON.

Quant aux études védiques en dehors de l'Inde, elles ont donné lieu dans les dernières dizaines d'années à des travaux d'interprétation parmi lesquels les plus considérables sont ceux de Louis RENOU et de Jan GONDA. Les études comparatives indo-européennes continuent pour remonter à la préhistoire dans le domaine linguistique et dans celui des mythes. Les mythologues, en particulier Georges DUMÉZIL, n'isolent généralement pas les mythes védiques de ceux des périodes indiennes plus récentes qui souvent les continuent ou les explicitent. Les grammairiens comparatistes au contraire ont tendance à traiter la langue védique en rapport avec les langues apparentées de l'Antiquité et sans tenir compte de sa descendance et de son usage dans l'Inde. Il s'agit en effet pour eux de remonter à la préhistoire à partir de la teneur originelle des textes les plus anciens, teneur que la philologie s'est efforcée d'établir par l'étymologie indo-iranienne et indo-européenne et par la critique interne du *Rgveda*, en se gardant le plus possible de suivre les interprétations traditionnelles de l'Inde, suspectes de déformations secondaires.

Rarement le travail philologique a été poussé sur une littérature aussi loin que sur la védique, en dépit de son ampleur. Tous les mots et toutes les formes, dans toutes leurs occurrences, ont été étudiés et l'index en est complet dans les 17 volumes du *Vaidikapadānukramakośa* du Vishvaranand Vedic Research Institute de Vishvabandhu à Hoshiarpur. Complètes aussi sont les lexiques et les concordances. On pourrait donc penser qu'en l'absence de documents nouveaux les études védiques sont achevées ou en tout cas devenues classiques, ne posant plus que les problèmes, à la vérité encore nombreux, de ses obscurités et incertitudes.

Il reste cependant dans l'ensemble de la littérature védique tout un domaine de recherche encore peu exploité. PISCHEL et GELDNER l'ont effleuré dans leurs *Vedische Studien* (1888-1897) en essayant d'interpréter le Veda par les données indiennes plutôt qu'indo-iraniennes et indo-européennes. Leur entreprise n'a pas donné les résultats escomptés (cf. L. RENOU, *Les maîtres de la philologie védique*, 1925, p. 44 et suiv.) et la traduction magistrale de GELDNER, lequel s'est abstenu de rapprochements avec l'*Avesta* pourtant édité par lui, repose finalement sur la critique interne du texte ṛgvédique seulement. Ceci tient apparemment au fait qu'à ce texte, recueil d'hymnes artificiellement constitué, manque précisément le contexte indien originel qu'il est hasardeux de restituer. Mais reste à étudier plus profondément qu'il n'a été fait jusqu'ici l'exégèse indienne du Veda qui représente son utilisation historique.

Dans la recherche du sens originel du *Rgveda* et des survivances préhistoriques dans son texte, les spéculations indiennes plus ou moins tardives n'ont, en principe, pas de rôle à jouer. On a donc récusé, en général, sauf quand on ne pouvait s'en passer dans le détail de la détermination morphologique, le commentaire de Sāyaṇa qui est du xiv^e siècle. Récusé aussi les interprétations de mots du *Nirukta* auxquelles on pouvait substituer de solides étymologies indo-européennes. On a enfin creusé un fossé chronologique entre la composition des hymnes du *Rgveda* et le reste de la littérature védique. Mais, du point de vue de l'histoire de la civilisation indienne, les données de la tradition exégétique indienne sont la matière même à étudier. Elles ignorent la préhistoire et peuvent avoir dénaturé le sens originel du Veda mais, en ce cas, ce sont elles seules qui sont présentes dans la réalité culturelle : la pensée qui existe, qui vit et évolue importe historiquement, même dans ses erreurs, bien plus que celle qui a pu être créatrice mais qui s'est perdue.

D'autre part la chronologie de Max MÜLLER, distinguant des âges successifs dans la littérature védique, bien qu'en général acceptée faute de mieux, n'est guère admissible en ce qu'elle place des centaines d'années entre les hymnes et les rituels qui les utilisent. A quoi auraient servi les *ṛc* et pourquoi les aurait-on conservées en attendant deux cents ans les *yajus* en prose et encore deux cents et plus les spéculations et les rites ? Les genres littéraires différents ont appartenu sûrement à des périodes chevauchant les unes sur les autres. Cependant la chronologie du Veda ancien telle qu'elle a été proposée par Max MÜLLER et qui place la composition des hymnes vers le xv^e siècle avant J.-C. reste plausible mais pour des raisons différentes de celles que Max MÜLLER a avancées.

Quoi qu'il en soit, un champ immense reste ouvert aux études védiques futures : celui de l'utilisation historique du Veda depuis cette époque jusqu'à nos jours où nous la trouvons toujours vivante.

II. — Méditation et conditionnement psychologique selon le *Tirumantiram*

On a étudié cette année les deux derniers stades de la pratique du yoga évoquée dans le *Tirumantiram* et qui couronnent la technique après avoir été préparés par la fixation exclusive de l'esprit sur la connaissance, essentielle selon la doctrine, de l'Être éternel qui transcende les diversités phénoménales et qui est perceptible en soi-même (cf. Annuaire 1975, p. 439-440).

Les deux derniers stades du yoga en question sont *tiyāNam* (*dhyāna*) et *camāti* (*samādhi*).

La définition classique du *dhyāna* ou « méditation » telle qu'elle est donnée par les *Yogasūtra* de Patañjali suit celle de la « fixation » (*dhāraṇā*) et ne réfère qu'à l'exclusivité de cette fixation :

« L'attachement de l'esprit à un point est la fixation. L'unicité d'application sur lui est la méditation ». (III, 1-2)

Le yoga çivaïte va plus loin en distinguant la nature de l'objet sur lequel s'applique l'esprit :

« L'esprit peut sur le grossier devenir immobile mais, sur le subtil, bien établi ». (*sthūle tu niścalaṃ ceto bhavet sūkṣme tu susthitam, Śivapurāṇa* cité par le commentateur de Cuppiramaṇiya técikar sur Tirumantiram 598, t. III, p. 58).

Ceci signifie que le phénoménal est susceptible d'une attention transitoire comme lui, mais que la prise de conscience du Transcendant éternel qu'est le « subtil » laisse l'esprit attaché à lui une fois pour toutes.

Les conceptions attestées par le *Tirumantiram* sont plus complexes. Les dispositions psychologiques de *dhyāna* auxquelles il fait allusion sont en rapport à la fois avec la représentation du monde enseignée par le Sāṃkhya et avec celle du corps humain comme habitat de Śiva et de sa śakti présents dans le système étagé des disques (*cakra*) ou lotus (*kamala*), où siègent aussi les contreparties organiques des éléments du cosmos : terre, eau, feu, vent et espace. Ces dispositions psychologiques s'apparentent alors à celles que manifestent plusieurs Upaniṣad, telles que *Nādabindu-*, *Varāha-*, *Yogakuṇḍalini-*, *Brahma-vidyā-upaniṣad*, et surtout relèvent des doctrines des Āgama çivaïtes. La méditation sera alors l'évocation exclusive de tout le système cosmophysiologique dominé par l'Être suprême, Paramaśiva, qui est en soi Être pur, sans parties distinctes (*niṣkala*), transcendant à toute multiplicité phénoménale mais qui, à l'éveil de l'énergie (*Śakti*) qui fait partie de son essence, successivement rêve, désire et réalise le monde phénoménal et paraît en lui sous de multiples formes (il est alors *sakala*, « doué de parties distinctes »), à commencer par celles de Brahman, Viṣṇu et Rudra. Ce sont là respectivement la forme qui émet le monde phénoménal, celle qui en déroule la durée et celle qui en résorbe la diversité. Leur ensemble est l'« Image triple » de Śiva, la *Trimūrti*. Celle-ci est représentée matériellement dans le liṅga ou « symbole » unique mais triparti, sa base, Brahman étant de section carrée, sa partie moyenne, Viṣṇu, octogonale et la supérieure, Rudra, cylindrique. La *Trimūrti* est présente aussi dans le corps humain de diverses manières et elle est unitaire dans ses diversités complémentaires les unes des autres.

Il est nécessaire de connaître ces idées pour comprendre des textes du *Tirumantiram* aussi elliptiques que le suivant :

« Il existe une perception unique qui consiste dans un domaine pour chacun [des dieux]. Chaque dieu est pour le domaine de chacun.

Si le domaine de chacun va à chacun,

le domaine de chacun est un auxiliaire pour les autres » (613).

Trente quatre stances de ce genre, dont aucune traduction ne peut rendre le rythme et l'éclat poétique, sont consacrés au *dhyāna* et au *samādhi*, vingt pour le premier (598-617), quatorze pour le second (618-631) et supposent la

familiarité avec la connaissance doctrinale, mais évoquent aussi les techniques psychiques et physiologiques de réalisation et par dessus tout la dévotion.

La méditation, *dhyāna*, est définie comme suit :

« La méditation venue [s'appliquer] aux seize principes qui se présentent est l'intention que les sens aillent à une conscience sans rivale.

La méditation sur l'Être autre que l'Energie qui a pris forme, [c'est-à-dire] la méditation sur Śiva, le maître pensant, est la caractéristique du yoga » (598).

Cette méditation suppose dans l'esprit la connaissance illuminante stable et dans le corps l'arrêt des fonctions :

« Quand, pour que disparaisse le Trouble, on a élevé la lampe de l'esprit, quand, pour progresser, on a écrasé la lampe de l'irritation, quand on avive également les mèches de toutes les lampes (que sont les sens), la lampe de l'esprit est une lampe qui ne meurt pas » (602).

« Si on centre les deux regards sur le nez, il n'y a pas de dépérissement, il n'y a pas de ruine pour la demeure (qu'est le corps), il n'y a pas de mouvement, il n'y a pas de conscience, il n'y a pas de soi-même, il n'y a pas de recherche [à faire] : on est Śiva » (604).

« Pour ceux qui, après avoir fixé les deux yeux sur le nez, après avoir enfermé au-dedans le vent qui ne monte ni ne descend, sont capables de s'attarder sur le canal qui n'est pas coupé par l'Impureté (la *suṣumnā*), le fruit c'est qu'il n'y a pas de crainte pour ce corps-ci » (605).

Des perceptions auditives sont provoquées par l'exercice de fixation oculaire, d'arrêt respiratoire et d'immobilité :

« Cloche, mer, éléphant, flûte, tonnerre, essaims, libellules, conque, tambour, luth, ces dix sons-ci, s'élevant doucement, ne peuvent être perçus sinon par ceux qui se sont soumis [à Śiva] » (606).

Les sons en question figurent le *ōcai* ou *nātom* (skr. *nāda*), son originel indifférencié, principe de la manifestation cosmique et qui correspond à l'Energie, Śakti, de Śiva, celui-ci étant le *bindu*, le « Point », germe de l'univers issu du Śiva suprême. Dans l'exercice de la méditation c'est au moment où le son s'évanouit, c'est-à-dire où l'Energie cosmique cesse d'opérer, que se fait l'approche de Śiva lui-même :

« Après que, dans les six (centres étagés dans le corps) qui paraissent, les feux intérieurs (les sensibilités) tous les cinq, ont perdu leur rayonnement glorieux, après que s'est dissipée la grande obscurité, lorsque faiblit le son, la plus éminente des cinq [sensations], c'est l'approche des pieds de Celui qui a la fleur de cassie (Śiva) ». (610, cf. *Nādabindū*, p. 46-52).

La dévotion parachève alors la stabilité que réalise la technique :

« Quand la connaissance a lieu, quand ils se sont écartés des trente-six (réalités apparentes), qui sont dites l'irréel,

quand ils ont détruit l'illusion grossière (du monde phénoménal), grâce à la compassion (divine),

quand ils ont gagné la grande compassion qui ne s'éloigne pas,
les dévôts étant dans la bonne voie, ont connu la stabilité » (617).

Quant au *samādhi*, proclamé le plus haut de tous les stades du yoga, il est une « mise en position » arrêtée de l'individualité psychique, dès lors conditionnée à la conscience d'un état où il y a résorption finale (*laya*) de l'esprit stabilisé dans la similitude à l'Être indifférencié :

« Là où l'esprit est stabilisé, le vent organique (qui véhicule la sensibilité) l'est aussi. Là où l'esprit n'est pas stabilisé, le vent organique ne l'est pas non plus. Pour ceux qui ressentent la félicité dans l'esprit stabilisé, il y a résorption de l'esprit dans l'esprit stabilisé » (620).

Le point de méditation où s'atteint la félicité en question et la nature de celle-ci, venaient d'être indiqués dans la stance précédente :

« Si se sont élevés sur le Meru (sommet de la série des six centres) le *bindu* et le *nāda* (qui se joignent là),

la rare matière de connaissance sans obscurité qui s'atteint dans la mise en position (de l'individualité psychique) ayant lieu sur leur jonction, c'est elle qui apparaît lumière de beauté » (619).

Et plus loin :

« Quand, l'imagination coupée, on est parti vers le chemin du feu, quand on a approché avec une pensée attachée au canal de beauté (*suṣumnā*) la grande lumière qui a émis toutes les structures, quand on est voué à elle : c'est la plaisante mise en position (de psychisme) qui convient » (628).

Mais le texte conclut :

« De nombreuses sortes de yoga conviennent à ceux qui pratiquent la mise en position du psychisme.

Les mises en position du psychisme sont inutiles, si on s'élève en union avec le Seigneur : il n'y a plus de mise en position de psychisme si on est devenu Lui-même.

Dans la mise en position du psychisme on obtiendra les soixante quatre pouvoirs merveilleux » (631).

Il y a donc au-dessus du yoga technique, la dévotion au Seigneur qui le rend superflu. Le yoga technique continue, même dans ses réalisations supérieures, d'appartenir au monde de la différenciation. Il peut en assurer la maîtrise par des pouvoirs merveilleux, mais ne va pas au delà.

On a déjà envisagé occasionnellement quelques-uns des pouvoirs merveilleux comme celui de conserver le corps indéfiniment. L'étude de ces pouvoirs d'après le *Tirumantiram* fera l'objet du cours de l'an prochain.

PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *La doctrine classique de la médecine indienne. Ses origines et ses parallèles grecs* (2^e éd., Ecole française d'Extrême-Orient, 1975, In-8°, VIII et 230 pages).

— *Projet de réforme des Congrès internationaux des Orientalistes*, dans *Le XXIX^e Congrès international des Orientalistes*, Paris, juillet 1973 (*L'Asiatique*, Paris, 1976, p. 47-56).

— *Introduction dans Travaux et perspectives de l'Ecole française d'Extrême-Orient en son 75^e anniversaire* (EFEO, Paris, 1976, p. 1-12).

— Comptes rendus critiques : *Erasmus*, vol. 26, n^o 13-14, 1974, p. 451-460 ; JA 1975, p. 461-467 ; BEFEO 1975, p. 505-512.

FONCTIONS ET MISSIONS

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

Missions en Inde, juillet-novembre 1975, mars-avril 1976.

Participation à la Table ronde « L'apport des Médecines asiatiques à la Médecine universelle », à l'Université Louis-Pasteur de Strasbourg (21-23 mai 1976).

Organisation du Colloque d'Ecologie historique en Asie orientale à l'occasion du 75^e Anniversaire de l'Ecole française d'Extrême-Orient (9 au 11 juin 1976).