

Langues et littératures de l'Inde

M. Jean FILLIOZAT,

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

I. — *L'esprit de la science indienne* (suite) :

La logique théorique des Médecins

Les conditions de validité des constatations et des raisonnements sur lesquels se fondent les diagnostics, les pronostics et l'établissement des thérapeutiques adéquates ont intéressé directement les milieux médicaux indiens au moins depuis les premiers siècles de notre ère. La place accordée à cette époque dans la *Carakasamhitā* à ces questions est considérable et le texte se présente non comme une œuvre personnelle et novatrice du médecin Caraka, mais comme un exposé d'une doctrine traditionnelle remontant déjà à plusieurs générations. Les premiers traités indépendants de logique avait pu naître dans les milieux médicaux avant de devenir un sujet de prédilection des écoles philosophiques, particulièrement de celle du Nyāya en vogue dans les milieux brahmanistes, et des autres écoles concurrentes et critiques, bouddhistes ou jaïns. Cependant, l'examen de la teneur des exemples de raisonnements proposés dans le texte médical n'est pas favorable à cette conclusion. En effet le principal exemple d'inférence et de critique des objections que donne la *Carakasamhitā* est le même que celui des *Nyāyasūtra* et c'est une démonstration de l'existence du « soi-même », de l'*ātman*, en l'homme, non celle de telle ou telle fonction physiologique ou de tel ou tel processus pathologique.

Il est vrai que la question de la nature profonde de l'homme cachée en son corps et manifestée dans ses fonctions vitales et psychologiques intéresse la médecine conçue non comme un savoir de guérisseur du mal physique mais comme un « savoir sur la vie » (c'est là le sens propre du terme *āyurveda* qui, en sanskrit, désigne la médecine). La vie de l'homme n'est pas seulement physique, elle est aussi psychologique et c'est en tant qu'être psychique que l'homme ressent les effets de ses états organiques. Il était donc naturel que, dans cette conception totale de l'homme, le médecin se préoccupât de ce qui en lui, sans être accessible à l'observation, peut être inféré comme étant l'agent de son unité individuelle, le noyau de son autonomie. L'établissement théorique de l'existence de ce noyau est un exemple légitime (même s'il n'est pas convaincant pour tous) de passage de la connaissance des faits observables à une représentation de structures ou d'entités non observables mais rationnellement impliquées comme causes ou conditions du donné. Mais les problèmes de l'existence, de la nature du soi-même et de la relation avec l'être organisé se posent à tous les philosophes. Si le médecin indien en traite,

ce n'est point qu'il les ait inventés, c'est qu'il les inclut dans sa recherche et, s'il les a donnés en exemples, c'est parce qu'ils étaient communément débattus. L'antériorité probable de son texte par rapport aux manuels de la logique ne paraît due qu'aux hasards de conservation des écrits.

De toute façon, l'exposé de la logique dans la *Carakasamhitā* est un document majeur à la fois pour la connaissance de la logique indienne, pour celle de son adaptation à la médecine théorique et pour celle de son application en clinique.

L'exposé de la logique théorique ne constitue pas dans le corps de la *Carakasamhitā* un chapitre autonome, mais il est constitué par de longs passages et par des allusions apparaissant occasionnellement dans diverses parties du texte.

On a commencé l'étude de cette logique par l'examen de son application dans l'exposé fondamental sur la nature de l'homme, exposé qui constitue une représentation rationnelle de l'être d'après les données de l'observation et la détermination des causes qu'elles supposent. Cet exposé devait être étudié en premier lieu parce qu'il fait connaître l'ensemble des idées de base — données d'évidence ou postulats — du médecin sur son objet, l'homme, en même temps que sa manière d'établir ces idées. L'exposé en question figure en tête de la section de l'ouvrage intitulée *Śārīrasthāna*, « lieu (où l'on traite) de ce qui a rapport au corps ». La *Suśrutasamhitā* contient aussi, en tête de sa section de même titre, un exposé similaire mais moins développé et qui ne fait pas exemple de raisonnement et de critique, étant purement dogmatique et conforme aux enseignements donnés par ailleurs dans la philosophie classique dite du *sāṃkhya*, c'est-à-dire du dénombrement analytique des constituants de l'univers. La théorie de la *Carakasamhitā* se rapproche aussi des enseignements du *sāṃkhya* mais également de la *Kāthopaniṣad* (III, 10-11) qui préfigurent ceux qui concernent l'homme.

Caraka enseigne que l'homme (*puruṣa*) est dans sa constitution un dérivé des éléments matériels de la nature combinés entre eux et le siège du psychisme (*cetanā*). C'est même ce psychisme qui constitue essentiellement l'homme. En conséquence, la caractérisation générale de l'homme est-elle une représentation de ses fonctions psychologiques, du processus d'élaboration de la conscience à partir des données sensorielles et par le concours du soi-même, des facultés sensorielles, de l'esprit (organe centralisateur des sensations) et de l'objet. La comparaison avec le son produit par le concours des doigts et des cordes d'un instrument est utilisée pour confirmer par analogie la nécessité d'un concours pour la production de la conscience, bien que le raisonnement par analogie soit par ailleurs tenu en défiance quand il s'agit d'établir des diagnostics. En tout cas, la cause fondamentale (*kāraṇa*) de la conscience, c'est-à-dire le sujet percevant, c'est le soi-même (*ātman*). Sans cette cause de toute représentation, le monde en tant que représentation serait sans raison d'être (*ahetuka*) et, faute de la connaissance chez l'homme, sans emploi (*prayojana*). — Ici la philosophie de Caraka se rapproche dans une certaine mesure de celle de

plusieurs écoles bouddhiques pour lesquelles le monde n'existe que comme représentation subjective, toutefois elle ne nie pas, comme le font ces écoles, l'existence objective du monde indépendamment de la représentation qu'en forme le sujet. Elle envisage seulement le fait que le monde tel que l'homme le voit est une figuration dans sa conscience. Son commentateur Cakradatta (XI^e siècle) est plus résolument finaliste et déclare que la lumière, etc., existe pour le soi-même, l'essence de l'homme.

L'existence du soi-même comme cause fondamentale est montrée encore par analogie : pas plus que le concours des causes instrumentales (*karana*) que sont la terre, le tour et le bâton (qui met le tour en mouvement) ne peuvent faire un pot sans le concours du potier, la conscience ne peut se produire sans l'intervention du soi-même. « C'est l'agent, équipé d'instruments, qui est la cause fondamentale de tous les actes » (I, 47). Ceux de ces actes qui sont indépendants du corps supposent comme leur agent permanent le soi-même. Ce soi-même est éternel car il existe en soi comme condition de tout sans être condition de rien, donc sans raison d'être et ne saurait avoir eu de commencement. L'individu humain, au contraire, est d'existence passagère, consciente et active par le concours du soi permanent et des instruments occasionnels de l'organisme.

La démonstration de la nécessité de l'existence du soi-même en tant que sujet de la perception est donnée par des arguments très proches de ceux des *Nyāyasūtra*, tel que la reconnaissance par un œil de ce qui a été vu par l'autre (*Car. Śār.* I, 69 ; *Nyāy.* III, 7). Les signes caractéristiques (*lakṣaṇa*), ou « symptômes » de la présence dans l'individualité humaine du soi-même suprême (*paramātman*) unique et universel, commun à tout ce qui existe et essence de toute existence, sont similaires dans la *Carakasamhitā* et dans les *Nyāyasūtra* (III). On a, par comparaison, étudié ces derniers et la discussion qu'ils contiennent relativement à la preuve du soi central par la nécessité d'un percevant unitaire pour expliquer le fait du rapport à un même objet de perceptions acquises par des sens différents.

Les signes révélateurs ou symptômes, les *lakṣaṇa*, partout indispensables à déceler et à interpréter pour la prise de conscience des réalités cachées qui les provoquent, ont une importance particulière en médecine, étant les données fondamentales des diagnostics. Sans que leur notion puisse être l'invention exclusive des médecins, leur considération les intéresse au premier chef : elle est un des motifs principaux de la part prise par les médecins dans l'élaboration des doctrines indiennes de logique.

II. — Explication de textes tamouls de la collection du « Sangam ».

Les textes choisis cette année pour l'étude de la poésie tamoule ancienne, l'ont été dans le domaine dit de l'*akam*, proprement de l'« intérieur », c'est-à-dire des sentiments. Les poèmes retenus ont été pris pour la plupart dans le recueil intitulé *NaRRiṇai* dont la constitution, par la réunion de 400 poèmes de 175 auteurs différents, est attribuée à un prince MāRaN vaLuti, un

« pāṇḍya qui a donné de nombreux territoires » (paNNāṭutantapāṇṭiyaN, désignation où certains, contre l'usage le plus fréquent, interprètent *tanta* comme « qui a conquis »). Ce roi passe aussi pour l'auteur de deux poèmes dans ce même recueil (97 et 301) et dans un autre recueil similaire (*KuRuntokai*, 270). L'invocation liminaire du *NaRRiNai* est un poème de louange à Viṣṇu, dieu suprême, âme du monde, dont la forme glorieuse individualisée et courante dans l'iconographie est celle qui porte la conque et le disque. Ce poème est le suivant :

- 1-2. La grande Terre est son pied rouge, la mer aux eaux pures,
3. à sonorité de conque, est son vêtement,
4. La Lune aux rayons frais et le Soleil sont ses yeux.
5. Il habite tout ce qui peut exister et l'englobe.
6. Dans le Veda on dit qu'il est le Premier.
7. Celui dont le disque brille pour détruire le mal.

Ce poème est attribué à un PeruntēvaNār, qualifié d'auteur du *Pāratam*, c'est-à-dire d'un *Mahābhārata* en tamoul, mais il y a eu plusieurs compositions de ce genre. Le plus vraisemblable est qu'il s'agit d'un *Pāratam* auquel il est fait allusion dans une inscription du x^e siècle (S. II, III, part. IV, p. 454) et qui se placerait au iv^e siècle (Vaiyapuri Pillai).

Quoiqu'il en soit, les poèmes rassemblés dans le *NaRRiṇai* sont destinés à combiner l'évocation des sentiments de l'amour dans les diverses situations des amants avec celle de la nature. La nature elle-même est présentée dans la poésie tamoule ancienne comme manifestée sous cinq formes d'après les caractéristiques réelles des diverses régions du pays tamoul : *kuRiñci*, la montagne ; *pālai*, l'étendue désertique ; *mullai*, la forêt ; *marutam*, la plaine cultivée et *neytal*, le bord de la mer. En théorie, la montagne est associée à l'évocation de l'union, le désert à celle de la séparation, la forêt à celle de la séparation momentanée, la plaine cultivée aux jalousies, disputes et bouderies, le bord de la mer aux inquiétudes de l'absence. Mais, dans les poèmes eux-mêmes, si les caractéristiques des diverses régions sont bien définies et constantes et ne pouvaient manquer de l'être puisqu'elles sont réelles, les évocations des sentiments se montrent beaucoup plus complexes et variées que ne le veut la classification des théoriciens de la poétique. Cette constatation est peu favorable à la doctrine souvent professée par des auteurs modernes au pays tamoul et d'après laquelle le plus ancien texte doctrinal sur la langue et les sujets de la poésie, le *Tolkāppiyam*, serait antérieur aux poèmes actuellement conservés, lesquels auraient été composés conformément à ses prescriptions. D'ailleurs le *Tolkāppiyam*, serait antérieur aux poèmes actuellement conservés, lesquels auraient été composés conformément à ses prescriptions. D'ailleurs le *Tolkāppiyam* est beaucoup moins rigoureux qu'il n'est souvent prétendu dans l'association des sentiments avec les diverses régions. Il est surtout et légitimement net dans la distinction des régions elles-mêmes et de leurs productions, à commencer par les plantes spécifiques de chacune et qui en deviennent les symboles. Pareille distinction est propre à la littérature

tamoule et ne se rencontre pas dans la poésie sanskrite, même quand celle-ci est composée par des Tamouls, car la poésie sanskrite n'est pas traditionnellement liée à une région particulière.

Les poèmes du *NaRRiṇai* sont courts et, comme la plupart de ceux du Sangam, contiennent une riche matière d'évocation, condensée par une économie extrême des éléments morphologiques du langage. En revanche, les enchaînements sont longs. Les mots forment des séquences serrées évoquant une suite d'images et, souvent, par suite de l'emploi de termes à plusieurs sens, de plusieurs images à la fois pour un même mot. L'ordre dans lequel ces images se présentent au lecteur étant nécessairement celui des mots qui les appellent, une traduction fidèle doit tendre à respecter cet ordre, sous peine de n'être qu'un compte-rendu du sens grammatical, désorganisant le déroulement original des valeurs esthétiques. Mais toute traduction s'alourdit de l'addition inévitable de l'appareil morphologique de la langue en laquelle elle est faite.

Les poèmes interprétés avaient pour sujet les inquiétudes des amants ou de l'amie de l'héroïne, la nostalgie de l'amant parti au loin, la confiance obstinée de l'amante délaissée. Tous sont toujours marqués par un vif sentiment de la nature au milieu de laquelle se déroule la vie.

On a consacré aussi quelques leçons à l'explication de textes du *PuRanā-NūRu*, du *Cilappatikaram* et du *Maṇimekalai* qui font allusion aux vœux de guerriers de sacrifier leurs têtes pour la victoire ou au rite de simulation d'une mort par le fer pour les princes décédés de mort naturelle. On a rapproché les textes en question de documents iconographiques correspondants.

PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *Les encyclopédies de l'Inde (Cahiers d'Histoire mondiale, vol. IX, n° 3, 1966, p. 659-664).*

— Jeanne Cuisinier (1890-1964) (*B.E.F.E.O.*, LIII, 1, 1966, p. 1-3).

— *La science indienne antique. La science indienne médiévale* (dans R. Taton, *La science antique et médiévale*, 2^e édition, Paris, 1966, p. 150-181 et 526-530).

— *New researches on the relations between India and Cambodia (Indica, 3/2, septembre 1966, p. 95-106).*

— François Martini (1895-1965) (*Ecole pratique des Hautes Etudes, IV^e section, Annuaire 66-67, Paris, 1966, p. 49-53).*

— Avant-propos à R. Dessigane et P. Z. Pattabiramin, *La légende de Skanda* (Publ. Institut français d'Indologie, n° 31, Pondichéry, 1967, p. 1-111).

— *L'Ecole française d'Extrême-Orient et la connaissance des peuples (Le Progrès scientifique, n° 104, janvier 67, p. 33-48).*

— *Le monde indien (Sciences, n° 47, Numéro spécial consacré au Collège de France, janvier-février 1967, p. 59-70).*

— *Prof. Louis Renou (1896-1966) (Vishveshvaranand Indological Journal V, 1, march 1967, p. 108-110).*

— *La littérature sanskrite dans l'œuvre de Louis Renou (Critique, 240, mai 1967, p. 468-475).*

— *Studies in Asokan Inscriptions, translated by Mrs. R. K. Menon (Indian Studies past and present, Calcutta, 1967, in-8°, 55 p.).*

MISSIONS ET FONCTIONS

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

Mission en Inde, au Cambodge et en Indonésie, juillet-octobre 1966. Mission au Cambodge et en Inde, février-mars 1967.

Election à l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres, 4 novembre 1966.

Nomination de Honorary Professor of Archaeology and Indology, Madurai University (Inde), janvier 1967.