

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) :*

Le raisonnement et la discussion en médecine

Après avoir l'an dernier étudié l'exemple-type donné par la médecine indienne de l'inférence d'une entité inaccessible à l'observation, à partir des données mêmes de l'observation — en l'espèce l'inférence de l'entité appelée Purusa (« Homme ») et considérée comme substrat de l'unité physique et psychique des individus — on a étudié cette année les enseignements de la *Carakasamhitā* sur la théorie du raisonnement et la technique de l'argumentation.

Pour situer à cet égard la doctrine envisagée, on a d'abord rappelé les plus anciennes données que nous possédions sur les conceptions de logique apparaissant dans les textes non médicaux. Les premières attestations d'emploi conscient et délibéré d'une logique remontent à des textes en moyen-indien, bouddhistes et jaïns. Du côté bouddhiste, ces attestations se trouvent dans le *Kathāvatthu* en pāli, ouvrage de discussion de points de doctrine ou de discipline dont le contenu, sinon la rédaction définitive, paraît bien remonter à l'époque d'Asoka (milieu du III^e siècle av. J.-C.) et au maître de l'époque, Mogaliputta Tissa. Du côté jaïn, on trouve dans le *Thāṇaṃgasutta* et la *Bhāgavati*, des ouvrages canoniques en ardhmāgadhī, antérieurs à l'ère chrétienne. Ces derniers textes énumèrent quatre des moyens de jugement (*pramāna*) reconnus par la logique indienne classique, le Nyāya (dont l'origine est considérée traditionnellement comme remontant à Akṣapāda qui aurait fleuri au temps de Jatukarṇya Vyāsa mentionné dans le *Śatapathabrāhmaṇa* vers 800 av. J.-C., mais dont le développement n'est attesté qu'après l'ère chrétienne dans les *Nyāyasūtra*). Ces moyens de jugement sont : *paccakkha*, *aṇumāna*, *uvama* et *āgama* qui correspondent en sanskrit à *pratyakṣa*, la constatation directe ou l'observation, *anumāna*, l'inférence, *upamāna*, la comparaison ou l'analogie, et *āgama* la tradition.

Dans la médecine, comme aussi dans la philosophie sāmkhya (sāmkhya-ārikā, 4), ou du dénombrement analytique des constituants essentiels de

l'univers, l'analogie est écartée comme moyen de jugement. En clinique, en effet, elle apparaît souvent trompeuse. Les assimilations dont elle donne la tentation au premier abord sont trop fréquemment contredites par les évolutions des maladies pour qu'elle ne soit pas discréditée. D'une manière générale, les savants indiens s'occupant des phénomènes naturels n'ont pas accepté l'analogie comme instrument de connaissance valide. Sans parler des Cārvaka qui n'admettaient que l'observation directe, les Vaiśeṣika, qui ont élaboré une physique élémentaire, ont comme les Sāṃkhya et les médecins, écarté l'analogie (écartant en outre la tradition). Au contraire, ceux des philosophes dont les constructions théoriques portaient sur des matières échappant au contrôle de l'événement empirique, l'ont acceptée. C'est le cas des spécialistes du Nyāya. C'est aussi le cas de ceux de la Mīmāṃsā, héritiers des spéculations des *Brāhmaṇa* et des *Upaniṣad*, textes qui construisaient leurs représentations des phénomènes naturels et du monde sur des corrélations fondées elles-mêmes sur des analogies.

Ceux, comprenant les médecins, qui écartaient l'analogie comme moyen de jugement significatif par lui-même, ne laissent pas, il est vrai, de l'employer. Les comparaisons servant à établir des analogies ou affinités entre des phénomènes ou déroulements de phénomènes observés abondent dans leurs exposés. Mais elles ne sont généralement pas moyens de preuve à elles seules. Ou bien elles sont simplement métaphoriques, pour faciliter la compréhension, ou bien l'analogie supposée est considérée comme valide quand elle a pu être confirmée secondairement ou quand le raisonnement où elle intervient peut se ramener à une induction. En ce dernier cas, même ceux qui ne rangent pas la comparaison ou l'analogie dans les moyens primaires et autonomes de raisonnement, l'admettent comme adjuvant.

Il en est de même éventuellement dans la science moderne où, sans qu'ils reconnaissent le raisonnement par analogie comme valide en lui-même, les savants l'emploient, parfois à leur insu, au moins dans une phase initiale de la démarche scientifique, mais sans s'en contenter et en justifiant, par l'induction et l'expérimentation ou l'observation approfondie, l'hypothèse suscitée par l'analogie (cf. Cl. Bernard partant de l'analogie de l'acidité des urines des lapins jeûnant avec celle des urines des carnivores mais jugeant faire un raisonnement inductif. Maurice DOROLLE, *Le raisonnement par analogie*, Paris, 1949, p. 116 et suivantes).

On est ensuite passé à l'examen direct des textes de la *Carakasamhitā*. Les plus systématiques et précis sont contenus dans le *Vimānasthāna*, chapitres IV et VIII (références d'après l'édition Narendranāth śāstrī, Lahore, 1929) et ont été commentés en détail par Cakradatta au XI^e siècle, ce qui manifeste la continuité de la tradition savante.

Les trois sources de connaissance des caractères des maladies sont : *āptopadeśa*, l'enseignement des autorités, *pratyakṣa*, l'observation et *anumāna*, l'inférence (IV, 3). Un autre passage (*Sūtr.*, XI, 17) ajoute la *yukti*, qui désigne l'ajustement rationnel aboutissant à une représentation cohérente de l'ensemble

des faits considérés, bref, à la compréhension. Mais cette *yukti*, étant elle-même le but des inférences à partir des données apprises ou observées, n'est pas un mode distinct d'information. Elle est le traitement synthétisant de l'information.

Les autorités (*āpta*) sont ceux dont la connaissance est « indiscutable » (*avitarka*), « de mémoire présente à l'esprit » (*smṛti*) et de « répartition » (*vibhāga*, c'est-à-dire ordonnée et par conséquent topique). Il faut aussi qu'ils soient observateurs « sans joie ni chagrin » — nous dirions « désintéressés ». Est rejetée la parole de celui qui est ivre, fou, idiot, passionné, corrompu, satisfait (de lui-même) (IV, 4). Ailleurs (*Sūtr.* XI, 27), la tradition des autorités (*āptāgama*) est définie comme étant le Veda et toute doctrine des traités sans contradiction avec le sens du Veda, présentée par les observateurs (*parikṣaka*), inférée par les informés (*śiṣṭānumata*) et mise en œuvre pour le bénéfice de tout le monde (*lokānugrahapravr̥tta*). Le Veda dont il est question ici est nécessairement l'*Āyurveda*, c'est-à-dire l'enseignement médical des traités traditionnels, car le Veda proprement dit ne comporte pas d'enseignements médicaux et les données médicales qu'on y rencontre éparses ne sont qu'en petite partie conservées dans la tradition évoluée de l'*Āyurveda*, seul susceptible de faire autorité en médecine, tandis qu'en ce qui concerne l'élévation dans la condition humaine et le souverain bien, c'est le Veda proprement dit qui est, avec ses règles de religion et de comportement, une tradition des autorités avec laquelle les prescriptions médicales ne doivent pas se mettre en contradiction. Les deux domaines sont explicitement distingués dans la *Carakasamhitā* (*Vim.* VIII, 14/2) comme étant l'un le recours divin (*daivavyapāśraya*), l'autre le recours à la *yukti* dont seul traite l'*Āyurveda* (Annuaire 1965-66, p. 395). La médecine indienne ne repose donc pas, quoiqu'on en ait dit, sur une tradition religieuse et sacrée aveuglément acceptée, mais, comme toute science, sur la tradition de savoir constituée par elle-même.

Notre texte précise que l'enseignement des autorités est la première source de la connaissance des maladies et que l'observation et l'inférence ne s'appliquent qu'après (IV, 7). Elles ne peuvent, en effet, être exercées utilement que par des médecins instruits et non par des guérisseurs improvisés.

On a étudié, suivant le texte, le contenu de l'enseignement de base sur les maladies, leurs causes et occasions de production, leurs caractères, leur histoire, leurs associations, les indications et contre-indications de leur thérapeutique, etc..., puis les états (*bhāva*) susceptibles d'être constatés par les divers modes d'observation ou inférés d'après les symptômes (IV, 8-15).

Les chapitres V à VII traitent des canaux vecteurs des constituants organiques, puis des maladies. Après avoir ainsi passé en revue la matière sur laquelle la raison du médecin a à s'exercer, le texte, dans le chapitre VIII, reprend plus en détail l'exposé sur les sources de la connaissance et d'abord sur l'enseignement, en traitant des qualités et devoirs des maîtres et des disciples.

On a remarqué spécialement que l'enseignement, selon un usage d'ailleurs général dans l'Inde ancienne et même traditionnelle d'aujourd'hui, doit être commencé sous des constellations favorables, à des moments astrologiquement propices. On a observé que ces prescriptions, pour aveuglement qu'elles soient suivies selon des coutumes, ne sont pas vaines du point de vue psychopédagogique. Lorsqu'elles sont raisonnées, elles sont conçues comme une mise en conformité de l'entreprise avec ce qui est cru être l'ordre naturel du monde. De toute façon, elles donnent psychologiquement une gravité à l'étude et un sentiment de confiance et de sécurité dans l'œuvre à poursuivre.

Les défauts comme l'orgueil de sa science sont dénoncés (VIII, 6/7) même chez les savants, vu l'étendue et la difficulté de la matière qui ne permettent pas, quand on les connaît, de se flatter de maîtriser cette matière.

Viennent ensuite une série de définitions des termes de la logique et de la controverse entre savants, avec exemples à l'appui.

Le colloque (*sambhāṣā*) d'experts, amis ou ennemis, est très estimé. Les aptitudes et attitudes possibles des participants sont énumérées. Les diverses sortes d'assemblées sont passées en revue ainsi que les procédés, honnêtes ou non, pour triompher dans la controverse (*vāda*) et le dialogue (*jalpa*) ou son opposé la chicane (*vitandā*). L'argumentation comporte d'abord la proposition (*pratijñā*), puis l'affirmation ou prise de position (*sthāpanā*), la contre-affirmation (*pratiṣṭhāpanā*), l'exposé de la raison d'être (*hetu*), la réplique (*uttara*), la référence à ce qui est observé (*drṣṭānta*), le jugement (ce dont la fin est démontrée, *siddhānta*).

On a comparé à l'enseignement de la *Carakasamhitā* sur le *siddhānta* celui du Nyāya qui fait des distinctions analogues entre ses formes. Celles-ci sont chez Caraka (VIII, 29) : le jugement unanime, le particulier, l'impliqué et celui qui suppose à priori son exactitude pour le prouver ensuite.

Le texte étudie ensuite les diverses sortes de paroles (à objet constaté, à objet non constaté, vraie, fausse), de nouveau l'observation, l'inférence et l'autorité mais celle-ci sous la forme de l'on-dit, de la notion traditionnelle (*aitihya*), puis l'analogie (*aupamya*), le doute (*samśaya*), le motif (*prayojana*), l'inconstance (*śavyabhicāra*, par exemple de l'efficacité d'un remède), l'enquête (*jijñāsā*), la décision (*vyavasāya*), le corollaire (*arthaprāpti*), l'implication (*sambhava*), l'énoncé à préciser (*anuyojya*, qui n'a pas d'équivalent dans le Nyāya), celui qui n'est pas à préciser (*ananuyojya*), la question subsidiaire (*anuyoga*, manquant aussi dans le Nyāya), la question subsidiaire sur une autre question (*pratyanuyoga*), puis les défauts des propositions (*vākyadoṣa*), qui peuvent être défectives, superflues, sans portée, inappropriées, contradictoires. A ces propositions vicieuses s'opposent la cohérence (*samaya*) et le succès dans l'énoncé (*vākyaprasamsā*), et s'ajoutent les confusions (*chala*), les fausses raisons (*ahetu*), l'exposé périmé (*atitakālavacana*). Viennent enfin l'objection (*upālampha*), la réfutation (*parihāra*), la rétractation (*pratij-*

nāhāni), l'acquiescement qui dépasse l'intention (*abhyanujñā* que les *Nyāyasūtra* appellent *matānujñā*), la raison accessoire (*hetvantara*), le changement de sujet (*arthāntara*), le point d'arrêt (*nigrahasthāna*), où l'on a occasion d'arrêter l'adversaire dans son exposé parce qu'il commet une faute d'argumentation.

Après l'examen de ces données sur les principes de jugement et les éléments recensés de la discussion scientifique, légitimes ou vicieux, a été étudié l'emploi des notions ainsi attestées dans la pratique des exposés médicaux. On a choisi par exemple l'exposé de *śārirasthāna* sur la nature de l'homme, exposé qui, tout en touchant, vu l'unité de l'homme, à des questions d'ontologie métaphysique et non pas seulement d'anatomie et de physiologie, s'efforce d'être rationnel.

II. — *Explication de textes tamouls anciens* (NaRRiṇai, suite).

Les explications données l'an dernier (*Annuaire* 1967-68, p. 393) avaient porté sur des exemples de poèmes relevant des diverses sortes de *tiṇai*, caractéristiques à la fois des régions dans l'ordre de la nature et des sentiments dans l'ordre psychologique. Cette année, on s'est attaché à l'étude du *tiṇai* appelé *pālai*.

D'après le *Tolkāppiyam* (*Porul*, 72-74), le *pālai* « désert » qui symbolise l'abandon de l'amante, a pour correspondant le *vākai* qui est l'appel auquel cède l'amant pour s'éloigner. Avant d'expliquer un certain nombre de poèmes relevant du *pālai*, on a étudié la théorie du *vākai* dans le *Tolkāppiyam*. Les principaux appels qui font délaisser la bien-aimée sont des désirs de gloire ou d'intérêt. Plusieurs poèmes évoquent le triomphe de l'amour sur ces sentiments.

PUBLICATIONS

Jean FILLIOZAT, *Le bouddhisme et le suicide* (*La Vie médicale*, mai 1967, n° spécial, *Le suicide*, p. 86-88).

— Participation à *Louis Renou. In memoriam* (Institut de Civilisation indienne, 1967. In-4°, p. 21-25).

— *Religions traditionnelles et cultures modernes* (*Numen*, vol. XIV, fasc. 2, July 1967, p. 87-103).

— *L'abandon de la vie par le sage et le suicide du criminel et du héros dans la tradition indienne* (*Arts asiatiques*, XV, 1967, p. 65-88, 6 planches).

— *Un catéchisme tamoul du XVI^e siècle en lettres latines* (Publications de l'Institut français d'Indologie, n° 33, Pondichéry, 1967, IX et 64 pages, 2 planches).

— *Observations sur l'étude des sociétés et de l'économie de l'Inde*. Introduction à Dr Purushottam Joshi, *Industrialisation et société dans l'Inde du Nord* (Publications de l'Institut français d'Indologie, n° 34, Pondichéry, 1967, p. I-X).

— Articles dans *Encyclopædia Britannica*, édition de 1967 : *Science (History of)* III. *Indian science* (p. 8-10). *Calendar V. Hindu Calendar* (p. 621-622). *Chronology II. Hindu* (p. 721-722).

— *Research in South-East Asia and in the Far-East (Presidential Address)* (*Proceedings of the First International Conference, Seminar of Tamil Studies, Kuala Lumpur, April 1966. Vol. I. Kuala Lumpur, 1968, p. 7-12*).

— *Tamil studies in French Indology* dans Xavier S. Thani Nayagam (*Tamil studies abroad. A Symposium. Petaling Jaya, 1968, p. 1-14*).

— *Archaeology and Tamil Studies* (IId Conference Seminar of Tamil Studies, Madras, 1968. In-8°, 11 pages).

— Collaboration à Xavier S. Thani Nayagam, *A reference guide to Tamil Studies Books* (*Kuala Lumpur, 1966, titres en français*).

— *Les symboles d'une stèle khmère du VII^e siècle* (*Arts Asiatiques, XVI, 1967, p. 111-117*).

— *Louis Renou et son œuvre scientifique* (*Journal Asiatique, 1967, p. 1-11*).

— *Bibliographie des travaux de Louis Renou* (*Journal Asiatique, 1967, p. 13-30*).

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-novembre 1967.

Présidence de l'International Association of Tamil Research et du IId International Conference of Tamil Studies. Madras, 3-10 janvier 1968.