

Le terme yukti : première étude

Autor(en): **Scherrer-Schaub, Cristina**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **35 (1981)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-146624>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

LE TERME *YUKTI*: PREMIÈRE ÉTUDE

CRISTINA SCHERRER-SCHAUB

Universités de Fribourg et Lausanne

1. Le mot *yukti* est attesté très tôt dans la tradition indienne, comme en témoignent abondamment les lexiques indiens traditionnels et les dictionnaires européens du siècle passé.

Il apparaît aussi assez fréquemment dans des titres d'ouvrages. Tel est le cas par exemple, d'un traité de Nāgārjuna, le fondateur de l'école du Mahāyāna connue sous le nom de Mādhyamika. Nous voulons parler du traité intitulé *Yuktiṣaṣṭikā* et commenté quelques siècles plus tard par Candrakīrti¹.

Le terme que ce titre met en vedette, *yukti*, n'est pas très facile à traduire. Puisque le titre d'un ouvrage n'est que rarement étranger au contenu qu'on a l'intention de véhiculer, il paraîtrait évident qu'une étude approfondie du texte en question devrait suffire à en élucider le sens. Mais il serait vain de chercher parmi les strophes de Nāgārjuna, ou dans le commentaire de Candrakīrti, une définition explicite du terme, c'est-à-dire une définition du genre de celles qu'on trouve dans les traités d'*Abhidharma*.

C'est donc à l'étude particulière de l'usage du terme *yukti* dans un contexte donné, qu'il faut tout d'abord s'attacher. C'est pour cette raison que nous avons été amenée à confronter des emplois différents du terme dans quelques ouvrages de la tradition indienne en général.

Pour ouvrir le cadre à l'analyse, voici quelques indications terminologiques.

1.1. Equivalences du terme dans les principales langues de la tradition bouddhique:

¹ Ce travail est le prélude à une analyse plus poussée qui servira d'introduction à la traduction du traité de Candrakīrti *Yukti-ṣaṣṭikā-vṛtti*. Ce traité n'est conservé qu'en tibétain: *Rigs pa drug cu pa'i 'grel pa*, Tibetan Tripitaka, Peking Edition, Repr., Vol. 98, No 5265 (= *Bstan 'gyur Mdo 'grel XXIV (Ya)*, fol. 1–33b³), Tokyo-Kyoto, 1957, p. 169.1.1.–183.4.3., auquel nous nous référons par: *Y.Š. Vṛ.*, TT 98, p. ...

Sanskrit *yukti*- f.; pâli *yutti*- f.; tibétain *rigs pa*²; chinois *li* 96 et 7, sino-japonais *ri*.

1.2. Le mot sanscrit *yukti* est dérivé de la racine YUJ-³ «atteler, mettre le joug, préparer, mettre en activité, etc.»; au passif *yujyate* «être attelé, être préparé, être conforme ou adapté, être juste ou logique, etc.», avec adjonction du suffixe *ktin*⁴.

1.3. Ce sont surtout ces deux classes de significations que les dictionnaires mettent en évidence s.v. *yukti*: celles qui sont dérivées de la forme active du verbe, «attelage», «fait d'atteler», «action de se mettre à l'ouvrage», et celles qui sont dérivées de la forme passive, «justesse», «exactitude», «rigueur logique». Mais on trouve aussi les acceptions suivantes: «moyens, préparatifs, usage, raisonnement, argumentation, motif, conformité à l'objet, adéquation, enchaînement (de l'intrigue dans le drame)»⁵.

Une étude diachronique exhaustive du domaine sémantique du terme *yukti* dans la tradition indienne et bouddhique exigerait un travail débordant de beaucoup les prétentions de la présente esquisse; c'est pourquoi, bien que cela relève de l'arbitraire, nous nous sommes permis d'opérer un choix.

2. Dans son dictionnaire étymologique⁶, s.v. *yunakti* Mayrhofer traduit *yukti* par «Einspannen, Verbindung, Mittel» avec renvoi aux *Brāhmaṇa*. Avec un sens plus spécifique il traduit le composé *ṛta-yukti* par «Bund mit dem *Ṛta*», renvoyant au *Ṛgveda*⁷.

² L'équivalence *yukti* = *rigs pa* ressort assez mal des répertoires classiques, *Mahāvvyutpatti, Tibetan-Sanskrit Dictionary* de Lokesh Chandra. Mais elle est surabondamment assurée par l'*Index to the Abhidharmakośabhāṣya* de HIRAKAWA Akira, Part III, Tibetan-Sanskrit, Tokyo, 1978, p. 270b, et surtout par l'*Index to the Prasannapadā Madhyamaka-vṛtti* de YAMAGUCHI Susumu, Kyoto 1974, 2 vol.: Part I, p. 179; Part II, p. 218–219.

³ A propos de la racine YUJ- voir: Jacques May: *La Philosophie Bouddhique idéaliste*, Etudes Asiatiques, Vol. XXV (1971), p. 281.

⁴ Voir: *Shabda kalpadrum*, by Raja Radha Kanta Deva, Varanasi, 1967 (3th ed.). Part IV, s. v.; à propos du suffixe *ktin*, cf. *La Grammaire de Pāṇini*, éd. et trad. par L. Renou, Paris, 1966, Vol. I, p. 238–239 (= Pāṇini III.3.94–96).

⁵ Cf. Stchoupak, Nitti, Renou, *Dictionnaire sanskrit-français*, Paris, 1980 (Quatrième tirage), s. v.

⁶ M. Mayrhofer, *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen*, Band III: Y–H, Heidelberg, 1976, p. 20.

⁷ Cf. aussi H. Grassmann, *Wörterbuch zum Ṛgveda*, Wiesbaden, 1976 (5. Auflage) p. 1114: «*yukti*, Anschirung, Verbindung (von *Yuj-*) enthalten in *ṛta-yukti* usw.».

2.1. Le contexte de l'*Aitareya-Brāhmaṇa*.

L'*Aitareya-Brāhmaṇa* s'adresse tout particulièrement au sacrifiant (*hotṛ*) et il se rattache directement au *Ṛgveda*⁸. Le texte est en grande partie consacré au rituel du *Soma*.

Le sacrifice qui régit en quelque sorte tout l'ordre de l'univers, doit être exécuté d'une certaine manière, car de son bon fonctionnement dépend celui de l'Univers visible et invisible aussi (des êtres trépassés, les ancêtres, et des Dieux).

Comme dit M. Biardeau «le Cosmos est le produit du sacrifice, le sacrifice est au principe de tout»⁹.

Dans le passage de l'*Aitareya-Brāhmaṇa* qui nous intéresse ici, il est question du bon usage des invocations¹⁰, à propos du rituel *Ahīna*, qui est un sacrifice de *Soma* s'étendant sur plusieurs jours.

Ces invocations en vers, tirées du *Ṛgveda*, sont récitées dans ce cas, afin d'éloigner les *Asura* qui viennent, selon leur habitude espiègle et maligne, perturber le sacrifice et partant l'ordre de l'Univers¹¹.

La récitation des *mantra* est d'une part un appel aux Dieux pour qu'ils viennent protéger l'aire sacrificielle; elle symbolise d'autre part la continuité du rite.

Par exemple le mot «*neṣi*», que Keith traduit «Thou leadest», est «*sattrāyaṇarūpaṃ*», c.-à-d. «a symbol of the proceeding of the sacrificial session»¹².

Pour maintenir l'harmonie du cosmos dont on a parlé auparavant, le sacrifice va s'installer dans un mouvement ondulatoire représenté par les mots qui attellent (mettent en activité) le rite et ceux qui le détellent (le désamorcent). En effet il ne s'agit pas seulement d'atteler (mettre en activité) pour que le rite se poursuive, mais encore faut-il le dételer (désamorcer) pour ne pas «fatiguer» le rite¹³.

⁸ Cf. L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique: manuel des études indiennes*, T. I, Paris, 1947, §§ 561, 563.

⁹ M. Biardeau et Ch. Malamoud, *Le sacrifice dans l'Inde ancienne*, Bibliothèque de l'École des Hautes Etudes, Sciences religieuses, Vol. LXXIX, Paris, 1976, p. 16.

¹⁰ Sur la récitation du *Veda* en général, cf. Biardeau, op. cit., p. 27.

¹¹ *Aitareyabrāhmaṇa* with the *Vṛtti* Sukhapradā, ed. by Suranad Kunjan Pillai, Vol. III, Trivandrum Sanskrit Series No. 176, Trivandrum, 1955, ch. XXVII, 1, p. 18, et la traduction anglaise de A. B. Keith, *Rigveda Brahmanas: the Aitareya*, Harvard Oriental Series, Vol. XXV, 1920, p. 261.

¹² *Ibid.* (sanskrit) p. 103; (anglais) p. 276.

¹³ Sur l'importance de la récitation des vers comme moyen, cf. S. Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898, p. 90 et suiv. et aussi p. 127.

Voici le passage en question:

«*athāto 'hīnasya yuktiś ca vimuktiś ca*»; en traduction, «Then follows the yoking and releasing of the *Ahīna* (rite)»¹⁴.

Et un peu plus loin *yukti* et son antonyme *vimukti*¹⁵, cette fois à l'infinitif *yoktum* et *vimoktum*, indiquent la tâche de l'Officiant:

«*eṣa ha vā ahīnaṃ tantum arhati ya enaṃ yoktuṃ ca vimoktuṃ ca veda*», «He is worthy to weave the *Ahīna* who knows how to yoke and release it».

Ce que les Officiants, ici le *Maitrāvaruṇa*, le *Brāhmaṇācchamsin* et l'*Acchāvāka*, accomplissent en récitant le *Ṛgveda* prescrit spécialement pour désamorcer (*vimoktum*) le rituel *Ahīna*, est tout aussi important que l'acte d'atteler (*yoktum*) le rituel. Car, si le sacrifice est nécessaire à la bonne allure de l'univers, «néanmoins il ne faut pas en abuser»¹⁶. Si le rite n'était pas «relâché» comme prescrit, il s'abîmerait, «just as one wearied and not being released perishes»¹⁷.

2.2. *Pañcatantra*.

Dans un tout autre contexte¹⁸ *yukti* est apparenté à *nyāya* dans le sens courant de «convenance».

Ainsi au livre troisième du *Pañcatantra* à la fable VIII, «Les deux pigeons et l'Oiseleur»:

«*tasyās tad vacanaṃ śrutvā dharmayuktisamanvitam / upagamyā tato 'dhr̥ṣṭaḥ kapotaḥ prāha lubdhakam*» //

Lancereau traduit¹⁹: «Après avoir entendu ces paroles vertueuses de sa femelle, le pigeon s'approcha humblement et dit à l'oiseleur»...

Les «paroles vertueuses» sont celles de la pigeonne qui, tombée au

¹⁴ *Aitareya-Brāhmaṇa*, (sanskrit) ch. XXIX, 7, p. 106–107; (anglais) p. 276–277.

¹⁵ Le couple *yukti* – *vimukti* est attesté par Monier-Williams, *Sanskrit-English Dictionary*, Oxford, 1974 (réimpr. de l'éd. de 1899), p. 980c et aussi par O. Böhtlingk, *Sanskrit-Wörterbuch*, St. Petersburg, 1871, s. v.

¹⁶ M. Biardeau, op. cit., p. 21, n. 1.

¹⁷ Keith, *ibid*.

¹⁸ *Shabda kalpadrum*, Vol. IV, p. 42c s. v. *yukti*: «*yuktiḥ (...)* *nyāyah/ iti Medināu, te 47 // (yathā, Pañcatantra, 3, 163)*» = Chapitre *ta*, strophe 47 du *Medinikośa* de Sri Medinikara, éd. Jagannāth Śāstrī Hoṣhing, Varanasi, 1968 (Kashi Sanskrit Series, No. 41), p. 57. L'exemple donné par *Shabda Kalpadrum* correspond en effet à *Pañcatantra*, ed. Kale 3, 157. Voir infra n. 19.

¹⁹ E. Lancereau, *Pañcatantra*, Paris, 1965 (Rééd.), p. 245 (Parabole VIII). *Pañcatantra* of Viṣṇuśarman, by M. R. Kale, Delhi, 1969 (2nd ed.), p. 65 (du Livre 3, ch. VII, strophe 157). La parabole VIII de la trad. française correspond au ch. VII de l'éd. sanscrite.

piège de l'Oiseleur et enfermée par celui-ci dans une cage, prie son époux d'abriter le chasseur surpris par une terrible averse en pleine forêt, assumant sa captivité comme fruit de ses actions antérieures.

Pour rendre compte du terme qui nous intéresse on pourrait traduire plus précisément *dharmayuktisamanvitam* par «(les paroles) pleinement douées de vertu (*dharma*) et de convenance (*yukti*)». Les paroles de la pigeonne sont celles qui conviennent, qui sont adaptées à la situation, compte tenu du *dharma* et du *karman* de tous les personnages.

2.3. Grammaire.

Dans le vocabulaire grammatical classique, *yukti* désigne la «'connexion' de mots (par le sens)» et l'«'argumentation' dans *yuktisiddhā* dit des pbh [i.e. *paribhāṣā*, «règle générale»] fondées sur le raisonnement, non sur un indice révélateur ou une maxime courante»²⁰.

Une autre nuance peut être relevée dans la terminologie plus ancienne du *Nirukta*: «*yukti*, 'proposition, phrase' (N[irukta] I 15) caractérisée comme *niyatavāc*, 'ayant ses mots fixés'»²¹.

On trouve encore le terme *yukti* entre autres endroits dans des traités d'astronomie²², de politique²³.

3. *Tantra-yukti* et *yukti* dans la littérature politique et médicale.

3.1. En Inde on s'est intéressé très tôt à la manière de bien conduire un raisonnement, comme en témoigne déjà le *Mahābhārata*²⁴.

Pour désigner l'art de raisonner et la méthode qui s'en dégage, on

²⁰ L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, II^e partie, Paris, 1942, p. 63 (= p. 255 de la réimpression en pagination continue, Paris, 1957).

²¹ *Ibid.*, III^e partie, p. 123 (= p. 479 de la réimpression).

²² Cf. *Sūryasiddhānta*, VII.14: ed. F. Hall, Bibliotheca Indica, Vol. XXV, Calcutta, 1859, repr. Amsterdam, 1974, p. 221; trad. Sastri and Wilkinson, Bibliotheca Indica, Vol. XXXII, Calcutta, 1861, repr. Amsterdam, 1974, p. 59. Corriger *Shabda kalpadrum*, Vol. IV, 43a, qui indique ch. VII, 24.

Yukti au sens de «conjonction» est attesté dans *Jyotiṣa*, d'après Monier-Williams (op. cit.).

²³ Cf. *Kāmandakīya-Nītisāra*, Ch. I, 49. (Je n'ai vu que la traduction de C. Formichi, *Il Nītisāra di Kāmandakī*, Giornale della Società Asiatica Italiana, Firenze, 1899.)

²⁴ Cf. *The Mahābhārata*, Vol. I, The Bhandarkar Oriental Research Institute, Poona, 1971. *Adhyāya* 64, *kārikā* 34, p. 96a. *The Mahābhārata of Krishna-Dwaipayana-Vyasa*, transl. by Pratap Chandra Roy, Vol. 1, New Delhi, 1972 (3rd improved ed.), p. 151. Il s'agit du célèbre épisode du roi en visite à l'ermitage de Kāśyapa, qui, entre autres merveilles, voit des Brahmanes versés dans tous les arts en vue de la libération, et entre autres, la logique (*nyāya*).

emploie les termes de *ānvīkṣikī* et *nyāya*. Très tôt aussi on a dressé une classification des divers procédés de discussion employés au cours des débats tenus par les Brahmanes.

C'est ainsi que dans l'*Arthaśāstra*²⁵ on trouve une classe de termes appelée *tantra-yukti*, et de laquelle Renou dit qu'elle «évoque les données du *Nyāya*»²⁶, c'est-à-dire de l'école qui dans la philosophie brahmanique représente l'approche logique.

Par *Nyāya* on entend donc à la fois le *darśana* (le point de vue philosophique) et la logique en général. Mais alors que la logique dont fait état le *Naiyāyika* (l'adepte du *Nyāya*) est une discipline en quelque sorte codifiée par le syllogisme en forme et qu'elle s'intéresse déjà à la validité du syllogisme, à la vérité ou à la fausseté d'un raisonnement²⁷, la classe des *tantra-yukti*, elle, contient pêle-mêle des termes disparates. Certains relèvent de la théorie du langage (*adhikaraṇa*, *padārtha*); d'autres de la logique, par exemple *saṃśaya*; d'autres encore, de l'art de la discussion, tels *pūrvapakṣa*, l'objection, et *uttara-pakṣa*, la réponse, qui deviendront des termes techniques indiquant les deux phases d'un débat philosophique dans un traité.

Nous trouvons aussi, dans cette liste, le terme *prasaṅga* qui désigne la relation de similitude entre deux situations. L'*Arthaśāstra* illustre ceci par un exemple puisé dans le paragraphe du traité concernant le recrutement des espions au service du roi. Entre autres individus «qui font l'affaire» il y a le fermier qui se trouve en état d'indigence et qui va se camoufler en propriétaire pour pouvoir espionner à son aise. Et le paragraphe ajoute «*samānam pūrveṇa*», c.-à-d. «comme auparavant». Les deux traducteurs européens nous éclairent sur ce point: «comme auparavant» veut dire que ce nouveau propriétaire, s'il trouve d'autres acolytes dans le même cas de prostration que lui-même, doit les recruter et leur proposer du travail, poursuivant avec eux la même triste besogne.

²⁵ *Arthaśāstra*, éd. R. P. Kangle, *The Kauṭilya Arthaśāstra*, 2nd ed., Part I, Bombay, 1969, p. 280.5–9. Trad. angl., R. P. Kangle, *op. cit.*, Part II, Bombay, 1972, p. 512; trad. all., Johann Jakob Meyer, *Das altindische Buch vom Welt- und Staatsleben: das Arthaśāstra des Kauṭilya*, Leipzig, 1926, réimpr. Graz, 1977, p. 663–664.

²⁶ Cf. L. Renou et J. Filliozat, *L'Inde Classique*, T. II, Hanoi, 1953, § 1462.

²⁷ En effet au début des *Nyāyasūtra* la logique est caractérisée comme science qui va trancher le doute. Cf. *Nyāya Philosophy*, trsl. of Gautama's *Nyāya-sūtra* and Vātsyāyana's *Bhāṣya*, by Debiprasad Chattopadhyaya and Mrinalkanti Gangopadhyaya, Part I, Calcutta, 1967 (i.1.1, p. 10 avec renvoi à Gautama i.1.41).

Plus tard le mot *prasaṅga* désignera le mode de raisonnement qui consiste à réduire à l'absurde n'importe quelle position philosophique. Il aura une grande fortune justement dans l'école *Mādhyamika* et même parfois, dans cette école, ce mode de raisonnement paraîtra se confondre avec ce qu'on entend par raison critique (*yukti*).

Meyer traduit *tantra-yukti* par «Kompositionspraxis, Kompositions-methode, methodischer Kunstgriff»²⁸. Ces «procédés méthodiques» devaient être appliqués dans les débats des dialecticiens de l'époque, mais ils relèvent plus de la «raison pratique» que de la spéculation intellectuelle pure. Preuve en est que cette classe de termes est ajoutée en appendice à des ouvrages «profanes», tel justement l'*Arthaśāstra*, cette ancienne somme de l'ordre de la vie civile indienne, et telles aussi la *Suśruta-saṃhitā* et la *Caraka-saṃhitā*, deux des plus importants traités médicaux.

Ces ouvrages ne se contentent pas de donner la liste des *tantra-yukti*, qui varie d'ailleurs par le nombre ou la position des termes, mais encore ils donnent pour chaque terme l'application qu'il peut avoir dans le cas précis de l'ouvrage en question.

Ce sont donc bien des *yukti*²⁹ au sens de «moyens pratiques»; nous dirions aujourd'hui qu'ils relèvent plus de l'art du «comment faire» que de la science de «ce qui est».

Soulignons encore que cet ensemble de «moyens pratiques» n'est pas sans rappeler le contexte des *Topiques* et des *Réfutations Sophistiques* d'Aristote. Le souci commun au Stagirite et aux dialecticiens indiens est celui de bien connaître le sujet à traiter dans un débat et la manière de l'amener. Connaître les principes de la dialectique, c'est connaître le moyen d'acculer l'adversaire et aussi de lui répondre, lorsque celui-ci nous interpelle³⁰.

Cet amas informe, si l'expression est permise, sera ensuite dégagé de sa gangue dans les traités de l'école *Nyāya*, et dans l'analyse du langage de *Bhartrhari* et d'autres penseurs indiens; de même que l'Aristote des *Topiques* va devenir celui des *Premiers* et *Seconds Analytiques*.

²⁸ Cf. *Arthaśāstra*, trad. J. J. Meyer, *op. cit.*, p. 663, n. 1.

²⁹ *Ibid.*

³⁰ Cf. Aristote. [Organon. Ve partie.] *Les Topiques*, Paris, 1965, trad. J. Tricot, p. 5 et suiv. (= livre I, 2). Comparer avec: *The Suśruta-Saṃhitā of Suśruta*, Bombay, Nirnayasagar, 1945, Ch. 65, strophes 4 et 5, p. 1001; trad. angl. *Suśruta-saṃhitā*, transl. and ed. by Kaviraj Kunjalal Bishagratna, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1963, Vol. 3, ch. 65, p. 406 (Chowkhamba Sanskrit Studies, 30).

3.2. On parle de *yukti* également dans un autre passage du traité médical de Caraka et cette fois il sert à désigner un des quatre moyens d'investigation correcte; ces moyens sont ici appelés *parīkṣā* alors qu'ailleurs dans le traité Caraka les nomme *hetu* ou encore *pramāṇa*³¹.

Voici le passage:

«*dvividham eva khalu sarvaṃ sac cāsac ca tasya caturvidhā parīkṣāṣāptopadeśaḥ pratyakṣam anumānam yuktis ceti*»³², que M. Biardeau traduit³³: «Tout (objet de connaissance) est de deux sortes: le réel et l'irréel (ou: le vrai et le faux), et son examen est de quatre sortes: l'enseignement des *āpta*, la perception, l'inférence et la *yukti*, 'considération de causes concourantes'».

Les *āpta* sont, sommairement, les sages. La perception est la connaissance «qui vient du contact de l'*ātman*, des sens, du *manas* et des objets». L'inférence s'appuie sur la perception: «on infère un feu caché d'une fumée». Enfin «la production du grain à partir de la conjonction de l'eau, du labour, de la graine et de la saison, c'est une *yukti*»³⁴.

Le médecin, comme tout homme de science aussi, «considère» l'ensemble des «causes concourantes» lorsqu'il observe l'enchaînement des phénomènes empiriques. Ainsi il apprendra à reproduire tel ou tel phénomène et surtout il pourra le reconnaître par analogie avec le premier phénomène observé, lorsque le contexte aura varié. La *yukti* est encore une fois un instrument, un précieux outil qui dans le contexte de la *Caraka* va permettre au médecin d'établir correctement le diagnostic de la maladie.

³¹ Cf. *Carakasamhitā*, éd. Jādavaji Trikaṃji, Bombay, 1941. *Parīkṣā*, cf. *Sūtrasthāna*, ch. XI, 17, p. 70b. *Pramāṇa*, cf. *Sūtrasthāna*, ch. XI, 26 (prose), p. 72b13. *Hetu*, *Vimānasthāna*, ch. VIII, 33, p. 267a. Il est à noter que les «hetu» sont: la perception, l'inférence, la tradition et l'analogie (au lieu de *yukti*).

³² *Ibid.* p. 70b. Il est intéressant de noter, comme le fait le commentateur de la *Carakasamhitā* (cf. p. 72a), que la tradition bouddhiste tardive contestera le bien-fondé d'inclure *yukti* dans les *pramāṇa*. Voir *Tattvasaṃgraha* of Śāntarakṣita with the *Pañjikā* of Kamalaśīla, ed. by Dwarikadas Shastri, Varanasi, 1968. Le passage est au Vol. 1, p. 588 (strophes 1691–1692 et commentaire).

³³ M. Biardeau, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, 1964, p. 444.

³⁴ *Ibid.* p. 444–445.

4. Le *Nettipakaraṇa*.

Ce traité bouddhique «para-canonique»³⁵ dont le genre est mal définissable³⁶ offre un corpus méthodologique servant à la reformulation des idées contenues dans les *Sūtra*³⁷ (et non une méthodologie qui viserait à l'interprétation par voie déductive).

Il considère que l'enseignement du Bouddha en son ensemble est le «véhicule» verbal du *dharmā*³⁸.

Cette communication se fait à l'aide de modes appelés *hāra*³⁹. Il y a 16 *hāra* et parmi eux le *yutti-hāra*⁴⁰. Ces 16 modes sont considérés d'abord séparément (*hāravibhaṅga*)⁴¹ pour faire ressortir le caractère spécifique de chaque mode, puis en combinaison (*hārasaṃpāta*)⁴², pour montrer comment un passage canonique peut être traité «en combinaison avec chaque mode».

Reprenons le *yutti-hāra* que Ñāṇamoli traduit par «mode of conveying a construing». Cet examen rationnel doit porter sur les «quatre grands recours à l'autorité»⁴³ (*cattāro mahāpadesā*).

Le recours au Bouddha (*buddhāpadeso*), à la Communauté (*saṃghāpadeso*), à plusieurs anciens (*sambahulatherāpadeso*) ou à un seul ancien (*ekatherāpadeso*), veut dire que ce que chacun de ceux-ci dit et qu'un moine rapporte ne doit pas être ni admis ni refusé sans autre, mais analysé face aux *Sutta*, au *Vinaya* et à la *dhammatā* (la vraie nature des choses, c.-à-d. la production par conditions, *paṭiccasamuppāda*)⁴⁴.

³⁵ E. Lamotte, *Histoire du Bouddhisme Indien*, Louvain-la-Neuve, 1976 (réimpr.), p. 174; Renou et Filliozat, *L'Inde Classique*, T. II, § 1984.

³⁶ *The Guide (Nettipakaraṇam)*, tr. Ñāṇamoli, London, P.T.S., 1962, Introd., p. xliii.

³⁷ *Ibid.*, p. viii.

³⁸ *Ibid.*, p. xxxii.

³⁹ Sur l'explication du mot *hāra*, cf. *op. cit.*, p. xxxv–xxxvi.

⁴⁰ *Netti-pakaraṇa*, éd. E. Hardy, London, P.T.S., 1961 (repr.) III. A, *Hāravibhaṅga*, § 3, p. 21.

⁴¹ Cf. *The Guide (Nettipakaraṇam)* tr. Ñāṇamoli, Part III, ch. i, p. 13: «16 Modes of Conveying in Separate Treatment».

⁴² *Ibid.*, Part IV, ch. ii, p. 119: «16 Modes of Conveying in Combined Treatment».

⁴³ *Netti* (pāli), p. 21; *Netti* (Ñāṇamoli), § 120, p. 37, avec renvoi à l'*Aṅguttara-Nikāya*, ii, 167.

⁴⁴ Cf. *Netti* (pāli), p. 22; *Netti* (Ñāṇamoli), §§ 121 et suiv., p. 37.

L'idée qui se fait jour dans ce passage du *Netti* est celle évoquée par le «*Sūtra* des Grandes Autorités», le *Mahāpadesasutta*⁴⁵. Déjà dans le bouddhisme des écoles anciennes on fait état du problème que soulève l'interprétation des textes doctrinaux et de la nécessité d'un examen critique de l'enseignement reçu par le Bouddha ou par un Maître. Nombreux sont les passages dans lesquels on souligne l'importance de l'assimilation critique de l'enseignement. Celui-ci ne doit pas être simplement ânonné par des disciples pleins de zèle mais non éclairés. Il doit être l'objet d'une investigation conduite à l'aide des moyens de connaissance correcte afin que l'enseignement soit pénétré en ce qu'il a de plus profond et pour que cet exercice puisse préparer le disciple à une pleine compréhension de la réalité ultime des choses. Ainsi *yutti* est l'examen rationnel, une raison critique, agissante en vue de l'accès à la réalité ultime des choses.

4.1. Du «*Sūtra* des Grandes Autorités» au «*Sūtra* des quatre recours».

Le même souci d'ordre herméneutique que nous avons vu dans le *Nettipakaraṇa*, apparaît dans le «*Sūtra* des quatre recours», le *Catuḥ-pratisaraṇasūtra*.

Ce *Sūtra*, cité entre autres dans l'*Abhidharmakośa*⁴⁶, prescrit les quatre recours (*pratisaraṇa*) que voici. Le bon disciple doit recourir à la Loi (*dharma*) et non à l'homme (*puruṣa*), à l'esprit (*artha*) et non à la lettre (*vyañjana*), aux *sūtra* de sens certain (*nītārtha*) et non à ceux de sens à déduire (*neyārtha*) et enfin à la connaissance directe (*jñāna*) et non à la connaissance dichotomisante (*vijñāna*).

Dans un passage de la *Bodhisattavabhūmi* à propos des quatre recours, le *dharmaprasaraṇa* est considéré comme synonyme de *yukti-pratisaraṇa*, recours à l'analyse critique. Louis de La Vallée Poussin

⁴⁵ Sur les quatre Grandes Autorités, voir: L. de La Vallée Poussin, *L'Abhidharmakośa de Vasubandhu*, T. V, Bruxelles, 1971, Nouvelle éd. anastatique; ch. IX, p. 252, n. 2. *Aṅguttara-Nikāya*, ed. by R. Morris, Vol. II, London, P.T.S., 1955, p. 167 (voir supra n. 43). The *Dīgha Nikāya*, ed. by Thomas W. Rhys Davis, Vol. II, London, P.T.S., 1966, p. 123. Dans les textes canoniques en général, ce *sūtra* est souvent prêché par le Bouddha peu de temps avant sa mort.

⁴⁶ *Abhidharmakośa*, op. cit., ch. IX, p. 246. Voir aussi: E. Lamotte, *Le traité de la grande vertu de sagesse*, T. I, Louvain, 1949, p. 536 et n. 1.

résume ainsi ce passage⁴⁷: «Celui qui dit: ces *dharmas* sont enseignés par un *Sthavira*, une personne possédant les *abhijñās*, le *Tathāgata*, le *Samgha*, il est *pudgalapratisaraṇa*».

Comme l'observe M. Lamotte⁴⁸, «ce premier principe se borne à résumer les règles de la critique d'authenticité déjà formulée dans le *Mahāpadeśa-sūtra*». Et se référant à un passage du *Majjhima Nikāya*, toujours à propos du *dharmapratisaraṇa*, il continue: «En d'autres termes l'adhésion à la doctrine ne peut pas dépendre d'une autorité humaine si respectable soit-elle, car l'expérience prouve que les témoignages humains sont contradictoires et changeants; l'adhésion doit reposer sur le raisonnement personnel (*yukti*) sur ce qu'on a soi-même reconnu (*jñāta*), vu (*dr̥ṣṭa*) et saisi (*vidita*)».

Arrêtons-nous aussi au dernier des quatre *pratisaraṇa*, d'après lequel on doit recourir à la connaissance directe (*jñāna*) et non à la connaissance dichotomisante (*vijñāna*). En effet comme le souligne le Prof. Kajiyama⁴⁹ il faut mettre en relation la doctrine des quatre recours avec l'analyse critique qui dans le bouddhisme se meut en trois étapes de progression vers la sagesse. Ces trois moments sont connus sous le nom de «sagesse issue de l'audition» (*śrutamayī prajñā*), «sagesse issue de la réflexion» (*cintāmayī prajñā*) et «sagesse issue de la méditation» (*bhāvanāmayī prajñā*).

Expliquant le quatrième recours, le *jñānapratisaraṇa*, la *Bodhisattvabhūmi* précise la relation de ce dernier avec les trois moments de pénétration de la vraie réalité des choses. «Le Bodhisattva attache une importance essentielle au savoir de la compréhension directe (des vérités), et non pas à la seule connaissance discursive de la lettre et du sens, (connaissance) issue de l'audition et de la réflexion. Comprenant que ce qui doit être su par le savoir issu de la méditation ne peut pas être reconnu uniquement par la connaissance discursive issue de l'audition et de la réflexion, il s'abstient de rejeter ou de nier les enseignements donnés par le Tathāgata, si profonds soient-ils»⁵⁰.

⁴⁷ *Kośa*, ch. IX, p. 246, n. 2, iii.

⁴⁸ E. Lamotte, *La critique d'interprétation dans le bouddhisme*, Annuaire de l'Institut de Philologie et d'histoire orientales et slaves, T. IX (1949), Bruxelles, 1949, p. 343 et n. 1.

⁴⁹ KAJIYAMA Yūichi, *Later Mādhyamikas on Epistemology and Meditation*, in: *Mahāyāna Buddhist Meditation: theory and practice*, Honolulu, 1978, p. 116.

⁵⁰ E. Lamotte, *La critique d'interprétation dans le bouddhisme*, op. cit., p. 359.

Cette division tripartite de la sagesse est déjà connue des écoles anciennes⁵¹ et le *Nettipakaraṇa* aussi, lui consacre quelques paragraphes⁵².

En quoi consistent ces degrés de pénétration de la réalité? Voyons avec l'*Abhidharmakośa* de Vasubandhu⁵³:

«La sagesse *śrutamayī* est une certitude (*niścaya*) qui procède du moyen de connaissance (*pramāṇa*) nommé «parole d'une personne qualifiée» (*āptavacana*)⁵⁴; la *prajñā cintāmayī* est la certitude née d'un examen rationnel (*yuktinidhyāna* = *yuktyā nitīraṇam*); la sagesse *bhāvanāmayī* est une certitude née du recueillement.»

Kajiyama traduit *cintāmayī prajñā* par «wisdom gained by investigation», et la caractérise comme suit: «Investigation is carried on in two ways: according to the authority of scripture (*āgama*) and according to reasoning (*yukti*)»⁵⁵.

Mais qu'est-elle, cette *yukti*? Ce n'est pas au raisonnement en forme que l'on fait allusion ici. Il n'y a pas de thèse à défendre, il y a des positions philosophiques à analyser, des questions de doctrine à éclaircir. Cette dialectique tout intérieure que le disciple déploie, est encore une fois un moyen de libérer le chemin des entraves qui pourraient surgir lorsque la pensée discursive est agitée par le doute et

⁵¹ Sur la division tripartite de la *prajñā*, cf. *Samdhinirmocanasūtra*, éd. et trad. par E. Lamotte, Louvain-Paris, 1935, p. 105, p. 222; *Kośa*, ch. VI, *kārikā* 5, p. 142–144; *Abhidharmasamuccaya*, trad. W. Rahula, *Le Compendium de la Superdoctrine de Asaṅga*, Paris, 1971, p. 105, n. 3, p. 180; E. Lamotte, *Histoire du bouddhisme indien*, p. 48 (avec références canoniques); *Mūlamadhyamakakārikās* de Nāgārjuna avec la *Prasannapadā* commentaire de Candrakīrti, publ. par L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IV, réimpr., Osnabrück, 1970, [abr. MMK (LVP)], p. 377, n. 3 (réf.); G. Tucci, *Minor Buddhist Texts*, Part II: First *Bhāvanākrama* of Kamalaśīla, Sanskrit and Tibetan Texts with Introduction and English Summary, Roma, ISMEO, 1958. Le premier *Bhāvanākrama* de Kamalaśīla, petit ouvrage soutenant la réalisation «graduelle» de l'éveil (contre les partisans de la réalisation «subite»), dans sa première partie traite *in extenso* des trois sortes de sagesse. Il est à noter aussi que les chapitres 10, 11, 12 du *Yogācārabhūmiśāstra* d'Asaṅga sont consacrés respectivement à la *śrutamayī*, *cintāmayī* et *bhāvanāmayī bhūmi*.

Cf. aussi: G. Bugault, *La notion de «prajñā» ou de sagesse selon les perspectives du «Mahāyāna»*, Paris, 1968; KAJIYAMA Yūichi, op. cit., voir supra n. 49.

⁵² *Netti-ppakaraṇaṃ* (Ñāṇamoli), op. cit., 46, 275, 317–319.

⁵³ *Kośa*, ch. VI, p. 143–144.

⁵⁴ Comparer avec *Caraka*. Voir supra n. 32, n. 33.

⁵⁵ Kajiyama, op. cit. p. 116.

qu'elle s'accroche encore à l'une ou à l'autre des positions philosophiques. Toujours Kajiyama, un peu plus loin:

«The investigations of various philosophical systems, Buddhist as well as non-Buddhist, are made chiefly in two places of the foregoing process. The yogin does it when he strives for acquiring *cintāmayī prajñā* before entering into meditative practice itself. In this stage he, as a philosopher, uses his knowledge of epistemology and logic to criticize different doctrines of non-Buddhist and Hīnayāna systems of philosophy and, in so doing, becomes sure of the supremacy of Mahāyāna, especially Mādhyamika philosophy»⁵⁶.

Ceci, qui se réfère aux Mādhyamika des écoles tardives, est déjà en germe dans la *Yukti-ṣaṣṭikā-vṛtti* de Candrakīrti, comme nous allons le voir ci-dessous.

5. Les auteurs font souvent allusion à la *cintāmayī prajñā*, en disant: «Il faut expliquer cela par la tradition et par le raisonnement»⁵⁷.

Dans la *Yukti-ṣaṣṭikā-vṛtti*, Candrakīrti glose en s'appuyant tantôt sur la tradition et tantôt sur le raisonnement, lui-même en forme de tétralemme (ou d'une partie de tétralemme) afin de dénoncer l'absurdité inhérente à chaque vue philosophique (*drṣṭi*).

Dans la *prastāvanā* il rend hommage à ce traité qui «écarte les deux extrêmes» (*mtha' gñis sel ba'i rigs pa drug cu pa*)⁵⁸. Plus loin il précise:

«Les deux vues (d'existence et d'inexistence), parce qu'elles sont le fruit de la transmigration, s'opposent à la *yukti*». (...*lta ba gñis 'khor ba'i 'bras bu yin pas rigs pa dan 'gal lo//*)⁵⁹. C'est qu'au moyen du raisonnement correct, par *reductio ad absurdum*, on aboutit à la négation de l'existence et de la non-existence, dans la mesure où chaque entité (*dños po = bhāva*), soumise au *pratītyasamutpāda*, n'existe pas en nature-propre (*svabhāva*).

⁵⁶ *Ibid.* p. 135–136.

⁵⁷ Voir par exemple: MMK (LVP) p. 42.7: *yuktyāgamābhyāṃ*, en tibétain *rigs pa dan luñ gñis kyi sgo nas*, *Tibetan Tripitaka*, Peking Ed., Repr., Tokyo-Kyoto, 1957, Vol. 98, p. 8.1.7. (= *Bstan 'gyur, Dbu ma Ḥa*, folio 14b⁷); *Y.Ṣ.Vr.*, TT 98, (passim) *rigs pa dan luñ gis*; cf. L. de La Vallée Poussin, *La négation de l'âme et la doctrine de l'acte*, *Journal Asiatique*, 1902, p. 253, n. 3: «(...) Par *yukti* il faut entendre *pratyakṣa* et *anumāna* (...)»

⁵⁸ *Y.Ṣ.Vr.*, TT 98, p. 169.1.1.

⁵⁹ *Ibid.* p. 172.5.4.-5.

Ceux qui ne connaissent pas cela, s'attachent à l'une ou à l'autre vue fautive et partant demeurent dans la transmigration.

Cette *yukti* s'esquisse ici comme quelque chose de plus qu'une donnée méthodologique et devient, tout comme dans le *Madhyamakāvatāra* aussi, «ce principe (*yukti*) de la production-en-raison-de», qui «détruit tout le filet des vues fausses»⁶⁰.

Candrakīrti, dans la *Yukti-ṣaṣṭikā-vṛtti* nous dit que lorsque l'on a compris que «la nature des choses (*chos ṅid = dharmatā*) est douée de *yukti*» (*rigs pa dañ bcas pa'i chos ṅid*)⁶¹, on voit alors que toutes les choses, étant produites par conditions, sont vides de nature-propre. Ainsi toute position philosophique qui consisterait à attribuer réellement à la nature des choses, l'un ou l'autre des caractères qu'elle donne l'apparence d'avoir, contribue à nous éloigner du chemin.

La strophe 26 du traité, illustre cette absence d'être de tous les *dharma* à l'aide de la dialectique négative. Ce processus s'effectue par la *yukti* qui est ici encore une «raison critique agissante»⁶². Nāgārjuna, aussitôt après avoir esquissé ce processus, s'empresse de l'inclure dans cette vacuité de nature-propre à laquelle rien n'échappe. Les choses ne sont même pas inexistantes, elles apparaissent seulement comme une illusion magique.

Candrakīrti dit: «Enseignant lui-même (c.-à-d. Nāgārjuna) la *yukti*, il dit:

«Sans support, sans point d'appui,
sans racine, sans lieu (de séjour);
procédant de la nescience en tant que cause,
écartant le début, le milieu et la fin,

Sans noyau comme le bananier,
pareil à une ville de génies célestes;
ville de ténèbres, insupportable,
l'univers apparaît comme une magie»⁶³.

⁶⁰ *Madhyamakāvatāra* par Candrakīrti: traduction tibétaine publ. par L. de La Vallée Poussin, Bibliotheca Buddhica IX, Osnabrück, 1970 (Repr.) p. 228: *gañ phyir dños po brten nas rab 'byuñ bas / rtog pa 'di dag brtag par mi nus pas // de phyir rten 'byuñ rigs pa 'di yis ni / lta ñan dra ba mtha' dag gcod par byed //*; traduction française par L. de La Vallée Poussin dans *Muséon*, 1911, p. 278.

⁶¹ *Y.Ṣ. Vr.*, TT 98, p. 178.3.7–8.

⁶² «Agissante» car elle est un moyen actif qui prépare l'accès à la vision de la vraie nature des choses et partant au chemin du salut. Cf. par exemple Kajiyama, op. cit., p. 135–136. Voir aussi supra p. 11.

⁶³ *Y.Ṣ. Vr.*, TT 98, p. 178.3.8/178.4.1 (= *kārikās* 26 et 27).

Ainsi avons-nous sensiblement glissé vers une analyse d'ordre phénoménologique qui ne relève plus qu'en partie de l'attitude herméneutique. A ce stade de la compréhension des phénomènes, tous régis par la loi de causalité, voir les choses comme elles sont, c'est voir la relativité pure du conditionné (*idampratyayatā*).

Cette raison qui constate la relativité pure des phénomènes ou si l'on veut leur vacuité (*śūnyatā*) d'être-propre, nous *relie* au chemin du salut. Et ce n'est pas un hasard si nous avons choisi ce mot «relie», car dans le mot *yukti* la nuance de «lien» est très forte comme d'ailleurs dans le mot *yoga* qui en fin de compte lui est assez proche.

Ce n'est donc pas, répétons-le, une raison spéculative analytique et donc dichotomisante; la *yukti* est une raison prête à «se joindre» à la méditation. Comme le dit M. Thurman:

«Thus the Buddhist hermeneutical tradition is a tradition of realization, devoid of any intellect/intuition dichotomy. Authority here gives way to intellect, yet never lets intellect rest in itself, as it were, but pushes it beyond toward a culminating nondual experience»⁶⁴.

Usage pratique:	<i>yukti</i> : conjonction (astronomie) convenance	} 2.2–3.
Usage dialectique:	<i>tantra-yukti</i> : «procédés» concernant l'usage de la dialectique	} 3.1.
Usage épistémologique:	<i>yukti</i> : considération des causes concourantes	} 3.2.
Usage herméneutique:	<i>yutti-hāra</i> <i>yukti-pratisaraṇa</i> <i>cintāmayī prajñā</i>	} 4. et 5.
Fonction qui consiste en une constatation d'ordre phénoménologique ouvrant la voie au salut	<i>yukti</i> : «congruence» de tous les <i>dharma</i> (en tant que produits par conditions)	} 5.

⁶⁴ Robert A. F. Thurman: *Buddhist Hermeneutics*; in Journal of the American Academy of Religion, March 1978 (Vol. XLVI), No. 1, p. 35.

