Sources et histoire de la tradition sanskrite

Jan E. M. Houben

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/ashp/3214>

DOI : 10.4000/ashp.3214

ISSN : 1969-6310

Éditeur

Publications de l'École Pratique des Hautes Études

Édition imprimée

Date de publication : 1 septembre 2019

Pagination : 378-390

ISSN : 0766-0677

Référence électronique

Jan E. M. Houben, « Sources et histoire de la tradition sanskrite », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences historiques et philologiques* [En ligne], 150 | 2019, mis en ligne le 12 juin 2019, consulté le 06 juillet 2021. URL : <http://journals.openedition.org/ashp/3214> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/ashp.3214>

SOURCES ET HISTOIRE DE LA TRADITION SANSKRITE

Directeur d'études : M. Jan E. M. HOUBEN

Programme de l'année 2017-2018 : I. *Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques* (Brāhmaṇa). — II. *Pāṇini et les Pāṇinéens : thèmes grammaticaux, problèmes linguistiques, domaines de realia* (séminaires). — III. *Le Vākyapadīya, d'autres sources sur l'ancien système de philosophie Vaiśeṣika, et le style nominal du sanskrit scientifique* (cours de master).

I. *Science pré-scientifique et conditions rituelles dans les anciens textes védiques (Brāhmaṇa)*

Comment et avec quel but les brahmanes ont-ils développé ce qui paraît à nous, selon les termes proposés par Hermann Oldenberg il y a un siècle¹, une « science pré-scientifique » et une « philosophie pré-philosophique » ? Était-ce par hasard qu'une pensée « scientifique » s'était développée dans ces anciens textes, les Brāhmaṇa ? Ou bien, existe-t-il quelque part un chevauchement entre les objectifs des auteurs des Brāhmaṇa et les scientifiques, disons, du XVIII^e siècle, qui ont contribué à ce que nous appelons la science ? Un chevauchement peut, en effet, être trouvé dans la recherche d'entités ou de réalités sous-jacentes à la réalité. Dans la science cette recherche est fondamentale et une identification réussie, par exemple, des éléments chimiques et leur organisation dans un système périodique proposé par le scientifique Dmitri Mendeleev à partir de 1869², a été à la base de la maîtrise d'un nombre presque infini de technologies dans les domaines de la chimie, de la physique et du nucléaire. Dans l'Inde ancienne, c'était le rituel védique qui fournissait un contexte stimulant et propice à la recherche de ces entités sous-jacentes ou *dhātu* (dans un sens large) dans plusieurs domaines de la réalité : langage, corps humain, matière, ontologie. Les premières tentatives sont visibles dans les Brāhmaṇa, et l'identification des entités sous-jacentes a été particulièrement réussie dans le domaine du langage. Des efforts louables ont également été déployés pour identifier les éléments sous-jacents stables dans les domaines de la matière physique (chimie et alchimie) et du corps humain (Āyurveda, la « science de la longévité »), alors qu'aucun résultat concluant et largement accepté ne ressortait des tentatives d'identification d'éléments ontologiques.

Mais quel était alors le contexte de ces anciennes recherches à l'époque des Brāhmaṇa ? On pense parfois que les Brāhmaṇa sont des commentaires sur les Saṃhitā, les anciennes collections d'hymnes, de chants et de formules rituelles des diverses branches du Veda. Ceci est partiellement correct, mais il est pourtant mieux de dire

1. Hermann Oldenberg, *Die Weltanschauung der Brāhmaṇa-texte: Vorwissenschaftliche Wissenschaft*, Göttingen, 1919.
2. Article réimprimé dans David M. Knight, *Classical Scientific Papers – Chemistry, Second Series*, Londres, 1970, p. 271-272. Parmi les opposants à la théorie de l'atome chimique on trouve Marcelin Berthelot, par exemple dans un passage publié en 1884, réimprimé dans David M. Knight, *op. cit.*, p. 288-293.

que les Brāhmaṇa sont des commentaires sur les rituels védiques, y compris les hymnes, etc., employés dans ces rituels. Comme le domaine des rituels védiques est assez vaste, il est utile, avant de continuer, d'examiner de plus près leur nature. Une division courante du rituel védique en catégories distingue entre (J. Gonda, *Die Religionen Indiens*, vol. I, 2^e éd. 1978, 104ff) : 1. rites magiques ; 2. rites domestiques ; 3. rites funéraires ; et 4. « rituels *śrauta* ». Les rites des catégories 1 à 3 s'intègrent sans effort dans les catégories générales des « rites de magie et de religion » tels que décrits par James George Frazer en 1894-1900 et des « rites de passage » tels que décrits par Arnold van Gennep en 1909. La catégorie n° 4, par contre, est assez problématique. Symptomatique de son statut problématique est qu'il n'y a pas d'accord entre les spécialistes sur une traduction appropriée en anglais (ou en français ou allemand) du terme sanskrit employé pour y renvoyer, viz., *śrauta*, c'est-à-dire, littéralement, « basé sur la *śruti* » : basé sur des textes révélés. Les textes traitant en détail de ces « rituels *śrauta* » sont les *Śrauta-sūtras*, tandis que les passages cités comme « textes révélés » faisant autorité sont des passages choisis des textes du genre Brāhmaṇa. Confronté à la difficulté de nommer cette quatrième catégorie de rites, les spécialistes ont généralement, ou bien, renoncé à la traduction du terme *śrauta* dans l'expression « rituels *śrauta* », ou bien ils lui ont substitué l'étiquette fade de « rituels solennels » – comme s'il y avait raison de croire que les « rites de passage », les « rites funéraires » et les « rituels magiques » seraient accomplis de manière non-solennelle ou moins solennelle que les rituels *śrauta*. La catégorie des rituels de *śrauta* est, en fait, une catégorie remarquable et, à vrai dire, unique. On pourrait la décrire, plutôt, comme un système développé de « rituel contemplatif », dans lequel « comprendre » ou « voir » les choses d'une certaine manière par *yā evāṃ veda*, « celui qui voit les choses ainsi (c'est-à-dire, selon un récit ou un mythe qui vient d'être raconté) » fait partie des « ingrédients » cruciaux du rituel. Ceci implique l'attribution à la racine *vid* (Mayrhofer 1996, 579ff s.v. VED, sur la racine dans *veda*, dans l'expression récurrente *yā evāṃ veda* des textes Brāhmaṇa) le sens de « voir », ce qui est plus proche du sens attribué à la racine reconstruite indo-européenne **uejd*, à savoir, « erblicken », « to spot » « apercevoir » (LIV 665) – plutôt que le sens principal normalement attribué à *vid*, *vetti* « savoir » (PW 6.1041, MW 963, DhP 2.55 *vidÁ jñāne*), à la différence de *vindati* / *vindate* « trouver » (PW 6.1048, MW 964, DhP 6.138 *vidÁ lābhe*). Comme la nature du « rituel contemplatif » leur était tout à fait inconnue, les rituels appartenant à cette catégorie sont restés en grande partie incompréhensibles pour les premières générations de chercheurs occidentaux : la vaste littérature qui y était consacrée, surtout les Brāhmaṇa et Āraṇyaka védiques, semblait être « le chahut d'idiots et les délires d'hommes fous... » (F. Max Müller 1859, 352f). Cependant, parmi plusieurs catégories de rituels védiques, c'est précisément cette catégorie obscure de « rituels *śrauta* » qui n'était nullement incompatible avec la philosophie (comme dans une grande partie de l'histoire culturelle occidentale où rituel et philosophie ne vont pas ensemble) : nos sources textuelles, au cours de nombreux siècles, montrent que ces « rituels *śrauta* » ont encadré et favorisé les étapes préliminaires du développement de la philosophie et de la pensée scientifique en Inde.

Cette vision des choses de telle ou telle manière ne concerne pas simplement les actes rituels en tant qu'actes et les hymnes, chants et formules qui y sont employés,

mais plutôt la *bandhūtā*³ « système de corrélations » à laquelle ceux-ci participent. Les « liens » sont normalement exprimés sous forme d'identifications. Les auteurs eux-mêmes ont catégorisées leurs interprétations : elles concernent le rituel (*adhiyajñam*), le macrocosme (*adhidaivam*) ou l'individu (*adhyātmam*). La diversité de ces identifications n'était pas reçu de façon très favorable par les spécialistes védicants de la fin du XIX^e et du début du XX^e siècle. Sylvain Lévi, par exemple, faisait remarquer que les dieux védiques Mitra et Varuṇa sont, « au hasard des rencontres, l'intelligence et la volonté, la décision et l'acte, la lune décroissante et la lune croissante. L'écart de ces interprétations en démontre la fantaisie »⁴. Renvoyant surtout à S. Schayer⁵, Jan Gonda⁶ a admis que des éléments « magiques » ne sont pas absents des rituels védiques ; pourtant, selon lui, « les rituels védiques ne sont généralement pas considérés être contre la société, mais, au contraire, comme un moyen indispensable pour maintenir l'ordre universel ; ils doivent être exécutés comme faisant partie de la structure de l'univers ; leurs relations de temps sont fixes ; les officiants sont hautement concernés par le sens intrinsèque du rituel, ils maintiennent par une connaissance des *bandhu*- la relation appropriée avec les pouvoirs »⁷. Il n'est donc pas étonnant que Gonda soit d'accord avec une interprétation de Ṛgveda 10.144.5 *enā jagāra bandhūtā* proposée par Louis Renou et qu'il traduit la phrase par « par lui (le Soma) le système de corrélations était réveillé (évident) ». L'interprétation « conceptuelle » de Renou et de Gonda est en harmonie avec une remarque du philosophe-grammairien Bhartṛhari, V^e siècle de notre ère : si un acte est prescrit selon une certaine manière, et si un résultat négatif est prédit pour le cas qu'on dévie de la manière proposée, par exemple que des serpents vont attaquer cette personne, il n'est pas nécessaire de « croire » à cette prédiction négative : il suffit de le prendre comme encouragement pour l'exécution de l'acte de la façon précisée (Vākypadīya 2.321-323, avec citation de MaitrS 1.8.5, éd. v. Schroeder p. 121 l. 20).

Les identifications des textes du genre Brāhmaṇa témoignent ainsi d'un mode de pensée corrélatif – souvent sous forme de l'association entre un élément du rituel et un élément ou une entité du macrocosme ou du microcosme. Le mode de pensée corrélatif, qu'on trouve dans la Chine, l'Europe et l'Inde anciennes, se développait,

3. Mot abstrait en *-tā* : une formation qui est encore rare dans le Ṛgveda mais qui devient fréquent dans le sanskrit classique, et surtout dans le sanskrit scientifique.
4. Sylvain Lévi, *La doctrine du sacrifice dans les Brāhmaṇas*, Paris, 1898, p. 152, avec plusieurs renvois surtout au Śatapatha-brāhmaṇa. D'autres discussions sur les identifications dans les Brāhmaṇa : B. K. Smith, *Reflections on resemblance, ritual and religion*, New York, 1989 ; A. Wezler, « Zu den sogenannten Identifikationen in den Brāhmaṇas », *SII*, 20 (1996), p. 485-522 ; M. Witzel, « Introduction » dans *Kaṭha Āraṇyaka: Critical Edition...*, Cambridge, 2004.
5. Stanislaw Schayer, « Die Struktur der magischen Weltanschauung », *Zeitschrift für Buddhismus*, 6 (1925), p. 259-310.
6. Jan Gonda, « *Bandhu*- in the Brāhmaṇas », *Adyar Library Bulletin*, 29 (1965), p. 1-29 (*Selected Studies*, vol. 2, p. 400-428).
7. Jan Gonda, *op. cit.*, p. 26 : « The Vedic rituals are not thought of as directed against society, but on the contrary as indispensable means of maintaining the universal order; they must be carried out as part of the structure of the universe; their time relations are fixed; the officiants are to the highest degree concerned with the intrinsic meaning of the ritual, maintaining by a knowledge of the *bandhu*-s the proper relationship with the powers. »

selon Farmer, Henderson et Witzel (2000),⁸ uniquement et exclusivement là où il y avait une « tradition textuelle en couches » (« layered textual tradition »). Ailleurs, j'ai montré⁹ que le système rituel védique, tel qu'il a été transmis avec beaucoup de précision, a fonctionné comme un médium – de sorte que, nous pouvons ajouter ici, une tradition textuelle orale et la pensée corrélatrice ont pu se développer en Inde lentement, même avant la mise en écriture relativement tardive des textes sacrés. (L'argument de Farmer, Henderson et Witzel devrait donc être modifié de façon significative pour mieux accommoder le cas indien.) Une mnémonique purement orale mais techniquement très avancée, avec une combinaison particulière des textes sacrés en « pada » (texte « mot-à-mot ») et en « saṃhitā » (texte continu), s'est développée dans l'Inde ancienne. La forme particulière du texte « pada » du Veda semble être au moins en partie ou indirectement inspirée par un problème de deux écritures contemporaines et géographiquement et politiquement proches, surtout à partir du VI^e siècle avant notre ère : l'araméen impérial et le grec, où la division d'un texte en mots ne peut être déterminée avec certitude que si on connaît très bien la langue. Or, le texte oral « pada » du Veda et l'écriture cunéiforme du vieux-perse sous forme écrite indiquent, tous les deux, la division en mots avec une emphase exagérée. À cause de son emploi très limité¹⁰, il est peu probable que l'écriture cunéiforme soit directement connue dans les provinces indiennes de l'empire perse. Mais le parallélisme entre texte « pada » de l'Avesta – résultant des anciens essais de mise dans une écriture telle que la cunéiforme du vieux-perse dont nous trouvons des échos dans les traditions zoroastriennes ? – et le texte « pada » du Veda reste remarquable, juste comme la différence significative entre les deux : seulement pour le Veda le texte « pada » est systématiquement joint à un texte « saṃhitā ».

Dans l'Inde ancienne, la pensée contemplative et corrélatrice, sous la contrainte de son contexte rituel du *yajñā* et profitant d'une « tradition textuelle en couches » purement orale, était appelée à faire référence à différentes sphères de la vie, de manière brève et complète, par exemple à travers des énumérations de tous les éléments constitutifs ou sous-jacents d'une certaine réalité. À cela s'ajoutait une atmosphère fortement compétitive. Des rituels du type *śrauta* nous savons qu'ils étaient entourés par des discussions qui pourraient même avoir lieu à l'intérieur du rituel, par exemple sous forme de dispute théorique (*brahmōdya*). Une personne qui organisait un rituel, disons, pour prévenir des maladies, voudrait naturellement choisir les meilleurs prêtres, qui savent prononcer des prières bien établies pour éliminer la maladie de chaque partie du corps humain. La prière devrait donc contenir la meilleure énumération de toutes les parts pertinentes du corps, comme, par exemple, dans R̥gveda 1.163 (des parallèles dans l'Atharvaveda, AVŚ 2.33, AVP 4.7) :

1. *akṣībhyaṃ te nāsikābhyaṃ kārṇābhyaṃ chūbukād ādhi /*
yākṣmaṃ śrīṣṇyaṃ mastīṣkāḥ jīhvāyā vi vṛhāmi te //
2. *grīvābhyaḥ ta uṣṇīhābhyaḥ kīkasābhyo anūkyāt /*

8. Steve Farmer, John Henderson et Michael Witzel, « Neurobiology, Layered Texts, and Correlative Cosmologies », *Bulletin of the Museum of Far Eastern Antiquities*, 72 (2000), p. 48-90.
9. Houben 2011, 2012, 2016.
10. P. Huyse, « Some further thoughts on the Bisitun Monument and the Genesis of the Old Persian Cuneiform Script », *Bulletin of the Asian Institute*, New Series, vol. 13 (1999), p. 45-66.

yākṣmaṁ doṣaṇyāṁ āmsābhyāṁ bāhūbhyāṁ vī vr̥hāmi te //
 3. āntreḥbhyas te gūdābhyo vaniṣṭhor hṛdayād ādhi /
yākṣmaṁ mātasnābhyāṁ yaknāḥ plāśibhyo vī vr̥hāmi te // ...

De vos yeux, de vos narines, de vos oreilles et de votre menton – la maladie (*yākṣma*) qui s’est installée dans la tête – de votre cerveau et de votre langue, je l’arrache.

De votre cou, de la nuque (?), des côtes et de la colonne vertébrale – la maladie qui se trouve dans l’avant-bras – de vos épaules et de vos bras, je l’arrache.

De vos viscères, de vos tripes, de votre rectum, de votre cœur – la maladie j’arrache de vos reins, de votre foie, de vos intestins. ...

Il est également probable qu’une énumération de tous les éléments du monde physique devrait être aussi complète que possible. Nous trouvons dans les Brāhmaṇa des énumérations d’entités qui occupent une place importante dans l’univers. Ces listes sont souvent, dans une certaine mesure, parallèles aux groupes d’éléments tels qu’ils apparaissent dans des textes beaucoup plus récents des écoles philosophiques tel que le Vaiśeṣika. Par exemple, Śatapatha-Brāhmaṇa 1.5.1.22 : *tātra japatī / śaṇ morvīr āmhasas pāntv agnīś ca pṛthivī cāpaś ca vājaś cāhaś ca rātriś cēty* / « Alors il murmure : les six “larges” doivent me protéger de l’angoisse : feu, terre, eau, force, jour et nuit. » Plus proche aux énumérations plus tardives et bien établies des éléments est Aitareya-Āraṇyaka 2.3.1 : *pṛthivī, vāyur, ākāśa, āpo, jyotīrṣi*. La même série se trouve également dans AiĀ 2.6 (= AiU 3.3), où elle est précédée de *imāni ca pañca mahābhūtāni* « ceci sont les cinq grands éléments », ce qui montre qu’on est conceptuellement proche à l’identification d’une série d’éléments sous-jacents au monde physique. Sur ce point nous avons continué nos recherches de l’année dernière, et la lecture des passages déjà signalés par Oldenberg en 1919 – qui, de toute façon, avait omis la langue comme domaine de la réflexion scientifique – et d’autres passages rares qui sont précieux pour l’histoire des débuts de la pensée scientifique.

Pour résumer, nous pouvons dire que la configuration dans l’Inde ancienne qui a facilité et encouragé des analyses et des énumérations « pré-scientifiques » de parties et éléments stables et sous-jacents plusieurs dimensions de l’univers est la suivante : un rituel « contemplatif » et une pensée « corrélatrice » jointes à une tradition textuelle qui, même si elle est encore orale, peut conserver et transmettre les contributions de façon fiable, dans un contexte de compétition entre prêtres-auteurs pour formuler les meilleures énumérations, qui renvoient de façon brève, précise et exacte aux diverses dimensions de la réalité (corps humain, monde physique, etc.).

II. Pāṇini et les Pāṇinéens : thèmes grammaticaux, problèmes linguistiques, domaines de realia

La réalité qui retient la plupart de notre attention est, de nouveau, la réalité sociale, politique et linguistique autour de Pāṇini, le grammairien de Śālātura dont nous avons vu (notre rapport de 2012-2013) qu’il appartenait au IV^e siècle avant notre ère – surtout à cause des renvois assez spécifiques aux pièces telle que le *rūpya* – et qu’il avait étudié et avait été actif d’abord, probablement, à Takṣaśilā. Nous avons vu aussi qu’une strophe dans la Kāvya-mīmāṃsā de Rāja-śekhara énumère Pāṇini et son maître Varṣa parmi ceux qui avaient présenté leur œuvre au concours (selon Haraprasād

Shastri 1931, p. xiv : tous les cinq ans) des auteurs de *śāstra* à la cour royale de Pāṭaliputra, environ 1 500 km au sud-est de Śālātura et de Takṣaśilā – Kāvya (Kāvya-mīmāṃsā 10.23 : *śrūyate ca pāṭaliputre śāstrakāraparīkṣā – atropavarṣa-varṣāv iha pāṇini-piṅgalāv iha vyāḍiḥ / vararuci-patañjali iha parīkṣitāḥ khyātim upajagmuḥ* // « On parle aussi d'une épreuve (*parīkṣā*) pour auteurs d'œuvres didactiques, à Pāṭaliputra : c'est ici qu'Upavarṣa et Varṣa, ici que Pāṇini et Piṅgala, ici que Vyāḍi, ici que Vararuci et Patañjali acquièrent la célébrité après avoir passé l'épreuve. », trad. Stchoupak et Renou 1946). Sa présence à la fois, non seulement, au début, au début, dans la région de Takṣaśilā, au Nord-Ouest du souscontinent indien, mais aussi, plus tard, peut-être quand sa région natale Gāndhāra était devenue politiquement trop instable (Alexandre le Grand), env. 1 500 km à l'est, à Pāṭaliputra, pourrait contribuer à une explication de son extraordinaire renommée. Selon sa grammaire, Pāṇini était non seulement très bien au courant des conditions géographiques du Nord-Ouest, il était aussi bien informé sur les taxes dans l'Est, c'est-à-dire, à Pāṭaliputra et aux environs, voir, par ex., AA 6.3.10, *kāranāmnī ca prācāṃ halāḍau*, « (La septième désinence mentionnée dans le sūtra précédent n'est pas amuīe) non plus, quand, (le membre ultérieur) commençant par une consonne, il s'agit du nom d'une taxe des orientaux. »

Comment Pāṇini a-t-il décrit la langue qu'il voulait enseigner ? Nous avons déjà vu que la grammaire de Pāṇini n'était certes pas un manuel pour débutants : elle pré-suppose une connaissance approfondie du « sanskrit » (pré-classique), ou plutôt de la langue de conversation du temps de Pāṇini, qu'il appelait *bhāṣā*, et que nous pourrions décrire comme le registre haut de l'indo-aryen. Nous avons aussi déjà soulevé la question : pour qui la grammaire de Pāṇini était-elle composée, qui en étaient les utilisateurs attendus et quel était leur but dans l'apprentissage et l'utilisation de la grammaire ? Tout utilisateur de la grammaire de Pāṇini connaissait déjà le sanskrit (pré-classique), mais il devait également connaître parfaitement l'inventaire des phonèmes et les presque 4 000 règles, et il devait avoir accès aux listes de presque 2 000 racines. Si cet utilisateur érudit de la grammaire de Pāṇini était très familier du sanskrit (pré-classique) et était suffisamment au courant des règles et des listes de la grammaire, pourquoi voudrait-il néanmoins la consulter ? Son problème ne doit pas avoir été un manque de connaissances, mais plutôt un surplus : une trop grande familiarité avec les formulations de statut moyen, que nous qualifions parfois de prakrit, mais qui faisaient tout autant, voire davantage, partie de la vie quotidienne de l'utilisateur de la grammaire. La grammaire présupposait donc la présence d'un utilisateur averti et d'un énoncé préliminaire dont le statut « correct » ou « incorrect » était inconnu ou contesté. À cette déclaration préliminaire, l'utilisateur a appliqué les procédures analytiques (procédures d'analyse, principalement sur la base des livres I à V de la grammaire) et des procédures de synthèse (principalement celles contenues dans les livres VI à VIII), en gardant à l'esprit l'énoncé préliminaire et son but, et visant à la meilleure forme possible, *saṃ-skṛta*, de son énoncé préliminaire.

La grammaire que Paul Thieme en 1983 aimait présenter comme une « science pure » (avec, à la fin, une application « magique » sur la base de sa « valeur de vérité ») devient maintenant tout à coup un système de savoir utile, très pertinent pour les intérêts humains, de même que les anciennes descriptions systématiques, pour ne par dire « grammaticales », de rituels, composées à la même époque dans

le même contexte indien ancien (Renou, 1942). Créer la grammaire, ou même créer une seule règle au sein de la grammaire, n'était alors ni une question de logique ni de calcul, mais un art. Sur les règles, habilement formulées par plusieurs générations de grammairiens jusqu'à Pāṇini, un formalisme était superposé et finalement rendu plus ou moins parfait par Pāṇini. Derrière lui, les choix habiles et même astucieux de description ont pratiquement disparu, sauf pour le discernement de quelques penseurs critiques, y compris le premier grand philosophe-grammairien de la tradition pāṇinéenne, Bhartṛhari (v^e siècle de notre ère), qui a souligné à quelques reprises « l'arbitraire » des choix descriptifs. De plus, le formalisme n'est pas partout aussi rigoureux et devient même parfois sommaire en ce qui concerne le langage archaïque des textes védiques (Thieme 1935). En revanche, dans les mondes grec et hellénique, la grammaire de Denys le Thrace (II^e siècle avant J.-C.), qui était en réalité beaucoup moins profonde dans son analyse linguistique – aucun concept de racine verbale, par exemple, n'avait été appliqué à la langue grecque antique jusqu'à ce que Franz Bopp et d'autres linguistes du XIX^e siècle s'en chargent, inspirés par le *dhātu* des grammairiens sanskrits – et dépourvue de la sophistication formelle de Pāṇini, ne cachait pas sa nature d'art et était même connue sous le titre d'« Art de la grammaire », la *τέχνη γραμματική* (Kemp 1986 ; Law & Sluiter 1995).

Un passage bref mais significatif dans lequel la validité des analyses linguistiques alternatives a été acceptée est MBhD 7 : 7.11f, où Bhartṛhari discute le Mahābhāṣya sous AA 1.1.46 *ādyantau takitau*. Pāṇini enseigne, d'abord, le suffixe *-itavya* et ensuite *iT* : cela signifie-t-il que cette séquence existe dans l'unité linguistique, *-itavya* ? La réponse est que la séquence ne se trouve que dans la description grammaticale, pas dans l'unité linguistique décrite. Bhartṛhari explique ensuite ce point : *ihāstiṁ ke cit sakāramātram upadiśya pitsu aḍāgamāṁ vidadhati, ke cit akārasya lopam apitsu vacaneṣu* « Ici (dans la grammaire), certains grammairiens enseignent le verbe « être » uniquement en tant que racine $\sqrt{s}$ (plutôt qu'en prenant la racine comme $\sqrt{as}$), et prescrivent l'augment *a* lorsque suivent les suffixes avec exposant P (tiP, siP, miP) ; mais d'autres prescrivent l'élision de *a* (à partir de la racine $\sqrt{as}$) lorsque les terminaisons sans exposant P suivent. » Une référence à un groupe de grammairiens qui pose la racine non pas en tant que $\sqrt{as}$, mais, de manière minimale, en tant que $\sqrt{s}$, se trouve également dans la discussion de AA 1.3.22 par Patañjali. À cet endroit, le commentateur Haradatta explique que ceux qui acceptent la racine en tant que $\sqrt{s}$ sont les adeptes du grammairien Āpiśali. Il est remarquable que ni Bhartṛhari ici (sur le Mahābhāṣya sous AA 1.1.46), ni Patañjali dans son analyse de AA 1.3.22, n'expriment aucun jugement de valeur sur les deux manières alternatives de poser la racine. Il n'est ni prétendu ni suggéré que l'analyse de leur propre tradition pāṇinéenne serait plus correcte ou plus proche de la réalité linguistique que l'analyse alternative d'Āpiśali. Le choix de prendre *as* ou *s* comme racine du verbe qui signifie « être », « exister » est un choix judicieux, et chaque choix a ses avantages et ses inconvénients. Le premier choix était fait par Pāṇini, qui a connu le plus de succès au fil des ans, et le deuxième choix était celui d'Āpiśali, dont la grammaire, pour des raisons inconnues (peut-être n'avait-il pas pu se présenter à Pāṭaliputra), avait finalement moins de succès, de sorte que sa transmission inévitablement très laborieuse fut interrompue et sa grammaire disparut.

III. *Le Vākyapadīya, d'autres sources sur l'ancien système de philosophie Vaiśeṣika, et le style nominal du sanskrit scientifique*

Depuis les débuts de la linguistique moderne occidentale (début XIX^e siècle), les théories indiennes de la langue et de la signification ont fasciné les occidentaux. Ces théories ont été étiquetées en fonction de la zone géographique de leur origine comme « indiennes » (par exemple dans les études de J. Broughs et Kunjunni Raja). Au cours du temps, ces « théories indiennes de la langue et de la signification » (ou : « ... de la langue et de la sémantique ») ont inspiré plusieurs générations de linguistes modernes qui proposaient leurs propres théories très diverses (Ferdinand de Saussure, Leonard Bloomfield, Noam Chomsky). Parmi les disciplines linguistiques indiennes telles que la métrique, l'étymologie et la poétique, la grammaire occupe une place première.

Dans la tradition grammaticale de l'Inde, le grammairien-philosophe Bhartṛhari (V^e-VI^e siècle de notre ère) est le premier auteur dont nous avons des réflexions approfondies et systématiques sur la langue. Il est généralement accepté qu'il est, d'une part, l'auteur d'un sous-commentaire sur le Vyākaraṇa-Mahābhāṣya de Patañjali, qui est à son tour un commentaire sur la grammaire de Pāṇini et sur les Vārttika de Kātyāyana; et, d'autre part, l'auteur d'un travail indépendant, le Vākyapadīya, qui peut être considéré comme un sous-commentaire topique et réorganisé sur ce même Mahābhāṣya de Patañjali.

Bhartṛhari est surtout connu comme celui qui avait formulé et défendu l'unité et la primauté de la phrase – ce qui implique un statut dérivé pour le mot. Bhartṛhari traite aussi *in extenso* d'un grand nombre de problèmes grammaticaux et théoriques autour du mot analysé de la phrase. Les formulations théoriques de Bhartṛhari ont été très importantes dans les œuvres indiennes sur la poétique, mais de son côté, Bhartṛhari ne discute pas la polysémie dans la poésie indienne (*kāvya*), où la polysémie était un procédé crucial. Pour Bhartṛhari et pour les grammairiens c'est le langage courant qui fait autorité et qui est le point de départ pour les analyses grammaticales.

Avant qu'on puisse étudier Bhartṛhari, quelques remarques sont nécessaires sur Bhartṛhari et son œuvre, surtout son magnum opus, le Vākyapadīya, et sur la tradition grammaticale dans laquelle il se situe. Le grammairien-philosophe Bhartṛhari appartient à la tradition grammaticale de Pāṇini, qui, lui, est le grand maître de la grammaire indienne depuis le IV^e siècle avant notre ère. Une partie importante du contexte de Bhartṛhari était donc la tradition pāṇinéenne de son époque. On a souvent souligné l'écart entre Pāṇini et Bhartṛhari. Pāṇini aurait été un scientifique pur, et Bhartṛhari plutôt un mystique. On peut, en effet, distinguer des parallèles importantes entre la grammaire de Pāṇini et les théories linguistiques les plus modernes de la grammaire générative, ce qui n'exclut pas qu'il y ait des parallèles entre Pāṇini et d'autres théories modernes. Sous l'influence des parallèles avec la grammaire générative, la perception du but et du contexte de la grammaire a été relativement limitée et on a négligé la capacité de la grammaire d'avoir la phrase indivisée comme point de départ dans un cycle de consultation. De ce dernier point de vue, l'écart théorique entre Pāṇini et Bhartṛhari est considérablement réduit. En effet, il s'avère que la théorie de Bhartṛhari qui souligne l'importance de la phrase indivisée comme point de départ n'est pas seulement la plus ancienne, elle est aussi une théorisation tout à fait adéquate de la grammaire de Pāṇini.

Les concepts linguistiques utilisés par Bhartṛhari dans ses analyses sont souvent binaires, comme je l'ai montré à plusieurs reprises (Houben 1995, Houben 1997). Ses concepts suggèrent, en effet, un modèle linguistique binaire comparable, mais pas identique, à celui développé par F. de Saussure dans le *Cours de linguistique générale*. Le parallélisme va loin, mais pas jusqu'au bout. Là où le parallélisme s'arrête, il y a, évidemment, un grand risque de malentendu. Dans l'interprétation du Vākyapadīya, il est donc à la fois nécessaire d'être conscient du parallélisme ET de désapprendre quelques réflexes saussuriens. Je prends ici comme point de départ les concepts attestés dans le Vākyapadīya en développant un schéma donné auparavant (Houben 1997).

Diagramme 1. — *Les principaux concepts linguistiques et sémantiques utilisés dans le Vākyapadīya*

	ŚABDA		ARTHA	
	physique, concret	représentation, mental	représentation, mental	concrète, externe
	SON	SIGNIFIANT	SIGNIFIÉ	RÉFÉRENT
<i>unité-1</i>	PHONÈME	PHONÈME	—	—
<i>unité-2</i>	(série de phonèmes)	MOT	SENS D'UN MOT, CHOSE VISÉE	CHOSE OU OBJET, CHOSE VISÉE
<i>unité-3</i>	(série de phonèmes)	PHRASE	SENS DE LA PHRASE	(action et ses facteurs)
<i>général</i>	PAROLE AUDIBLE	LANGUE	SENS	RÉALITÉ

Sur l'identification des unités centrales de la langue nous trouvons quelques déclarations fameuses dans le *Cours de linguistique générale* (1916, p. 146-149) :

« Une délimitation correcte exige que les divisions établies dans la chaîne acoustique ... correspondent à celles de la chaîne des concepts... »

« Dès qu'on veut assimiler les unités concrètes à des mots, on se trouve en face d'un dilemme ... »

« Une théorie assez répandue prétend que les seules unités concrètes sont les phrases : nous ne parlons que par les phrases, et après coup nous en extrayons les mots. »

Cependant : « entre les phrases... c'est la diversité qui domine, et dès qu'on cherche ce qui les relie toutes à travers cette diversité, on retrouve, sans l'avoir cherché, le mot avec ses caractères grammaticaux, *et l'on retombe dans les mêmes difficultés*. » [souligné par moi, J. H.]

Le modèle bien connu de Ferdinand de Saussure ressemble donc au modèle sous-jacent le discours de Bhartṛhari et représenté dans le diagramme 1, avec pourtant quelques différences importantes :

— Saussure fait un choix, pas entièrement de cœur, pour le « mot » comme unité de base de la linguistique ;

- ensuite il a une tendance à oublier l'importance préalable de la phrase ;
- l'unité binaire « mot – sens » ou « signifiant – signifié » au niveau des mots a une grande importance pour Saussure : c'est *le* signe linguistique.

Projeté sur le diagramme 1 cela donne le schéma suivant (diagramme 2).

Diagramme 2. — *Les préférences saussuriennes projetées sur le modèle binaire qu'on trouve dans le Vākyapadīya*

ŚABDA			ARTHA	
	physique, concret	représentation, mental	représentation, mental	concret, externe
	SON	SIGNIFIANT	SIGNIFIÉ	RÉFÉRENT
unité-1	PHONÈME	PHONÈME	—	—
unité niveau 2	(série de phonèmes) (« division de la chaîne acoustique »)	MOT, SIGNIFIANT PAR EXCELL. S I G N E	SENS D'UN MOT, CHOSE VISÉE, SIGNIFIÉ PAR EXCELL.	CHOSE OU OBJET CHOSE VISÉE (« division de la chaîne des concepts »)
unité-3	(série de phonèmes) (« division de la chaîne acoustique »)	PHRASE	SENS DE LA PHRASE	(action et ses facteurs) (« division de la chaîne des concepts »)
général	PAROLE AUDIBLE	LANGUE	SENS	REALITÉ

Ensuite, nous pouvons représenter le plan du Vākyapadīya selon la matière abordée. Le Livre 1 discute, surtout, le niveau physique et le niveau de la représentation de la langue : la série de phonèmes (chaîne acoustique, étendue dans le temps) vis-à-vis du mot et de la phrase.

Diagramme 3. — *Vākyapadīya, Livre 1*

ŚABDA			ARTHA	
	physique, concret	représentation, mental	représentation, mental	concrète, externe
	SON	SIGNIFIANT	SIGNIFIÉ	RÉFÉRENT
unité-1	PHONÈME	PHONÈME	—	—
unité-2	(série de phonèmes)	MOT	SENS D'UN MOT CHOSE VISÉE	CHOSE OU OBJET CHOSE VISÉE
unité-3	(série de phonèmes)	PHRASE	SENS DE LA PHRASE	(action et ses facteurs)
général	PAROLE AUDIBLE	LANGUE	SENS	RÉALITÉ

Diagramme 4. — *Vākyapadīya*, Livre 2 : « mot » ou « phrase » comme unité fondamentale dans la langue ?

ŚABDA			ARTHA	
	physique, concret	représentation, mental	représentation, mental	concrète, externe
	SON	SIGNIFIANT	SIGNIFIÉ	RÉFÉRENT
unité-1	PHONÈME	PHONÈME	—	—
unité-2	(série de phonèmes)	MOT	SENS D'UN MOT CHOSE VISÉE	CHOSE OU OBJET CHOSE VISÉE
unité-3	(série de phonèmes)	PHRASE	SENS DE LA PHRASE	(action et ses facteurs)
général	PAROLE AUDIBLE	LANGUE	SENS	REALITÉ

Diagramme 5. — *Vākyapadīya*, Livre 3 : le mot (y compris : mot dérivé et composé !) comme unité provisoire mais inévitable dans les analyses linguistiques

ŚABDA			ARTHA	
	physique, concrète	représentation, mentale	représentation, mentale	concrète, externe
	SON	SIGNIFIANT	SIGNIFIÉ	RÉFÉRENT
unité-1	PHONÈME	PHONÈME	—	—
unité-2	(série de phonèmes)	MOT (+DÉR, COMPOSÉ)	SENS D'UN MOT, CHOSE VISÉE (+série, config. des choses)	CHOSE OU OBJET, CHOSE VISÉE (+série, config. des choses)
unité-3	(série de phonèmes)	PHRASE	SENS DE LA PHRASE	(action et ses facteurs)
général	PAROLE AUDIBLE	LANGUE	SENS	RÉALITÉ

Afin d'étudier Bhartṛhari, il n'est donc pas seulement nécessaire d'étudier minutieusement son œuvre, il est aussi nécessaire d'être conscient des concepts que nous avons l'habitude de superposer sur la langue, les concepts linguistiques que nous avons entièrement assimilés.

Un autre point important dans notre étude du *Vākyapadīya* : même si la terminologie dans le *Vākyapadīya* est binaire comme dans l'œuvre de Saussure, il n'y a dans l'approche de Bhartṛhari aucun espace pour une « structure préétablie » en sanskrit, malgré ce à quoi l'on pourrait s'attendre sur la base des mots souvent cités de Sir William Jones (1786) : « La langue sanskrite, quelle que soit son antiquité, est d'une structure merveilleuse. » Des preuves de l'absence d'une « structure préétablie » dans la théorie linguistique de Bhartṛhari ont été données dans plusieurs publications, telle que dans mon étude « Bhartṛhari as a "Cognitive Linguist" », dans *Bhartṛhari: Language, Thought and Reality (Proceedings of the International Seminar, Delhi, December 12-14, 2003)*, éd. M. Chaturvedi, p. 523-543, Delhi, Motilal Banarsidass, 2009.

Ayant en vue la pratique de la lecture des textes en sanskrit scientifique et dans la mesure où les arguments de Bhartṛhari sont proches du système philosophique du Vaiśeṣika, nous avons continué dans le cours notre étude des passages pertinents, non seulement dans le Vākyapadīya mais aussi dans l'ancienne Vṛtti, le plus ancien commentaire disponible sur le Vākyapadīya, et dans le Mahābhāṣya-dīpikā de Bhartṛhari, texte qui est aussi connu sous le titre Mahābhāṣya-ṭīkā. Il s'avère qu'un des points qui rendent impossible l'existence d'une « structure préétablie » dans la langue, la primauté de la phrase, n'est pas encore développé dans la Mahābhāṣya-ṭīkā. Si ce texte est accepté comme étant composé par Bhartṛhari, il est probable qu'il représente un stade antérieur auquel Bhartṛhari n'avait pas encore développé sa théorie de la primauté de la phrase. Une analyse approfondie des passages pertinents se trouve dans mon article « The Theoretical Positions of Bhartṛhari and the Respectable Grammarian » paru dans *Rivista degli Studi Orientali*, 72, fasc. 1-4 (Rome, 1998), p. 101-142. Dans l'ancienne Vṛtti, nous trouvons que tout ce qui a été proposé dans les strophes du Vākyapadīya a été expliqué de façon entièrement convaincante. Pourtant, l'auteur de ce commentaire n'arrive pas à confirmer que le pouvoir d'expression des mots sanskrits et prakrits est identique. Au total, nous voyons de toute façon qu'une « structure » n'est nulle part acceptée dans la langue. Nulle part ? Il y a pourtant un passage exceptionnel dans lequel les phonèmes sont présentés comme appartenant à un système « préétabli », semblable au système des étoiles et de la lune.

Deux strophes traditionnelles citées par Patañjali vers la fin du deuxième chapitre (āhnikā) de la première partie du premier livre du Mahābhāṣya (MBh I : 36.6-15) font référence, selon le contexte, à l'énumération fonctionnelle des phonèmes (les *pratyāhāra-sūtra*, a-i-uṇ, etc.) qui renvoie à et présuppose les règles grammaticales de Pāṇini. Cette énumération avait été discutée et analysée dans le passage précédent du Mahābhāṣya comme étant spécifiquement conçue pour anticiper ces règles. Ainsi, les *pratyāhāra-sūtra* de Pāṇini, au nombre de 14, étaient apparemment, au moins dans une certaine mesure, une innovation. En tout état de cause, ils ont été traités comme tels dans tous les commentaires. Selon les traditions ultérieures, l'innovation de Pāṇini était tellement géniale et merveilleuse, qu'il devait l'avoir reçue d'un pouvoir divin, le dieu Śiva selon les brahmanes et les hindous, le bodhisattva Avalokiteśvara selon les bouddhistes (Deshpande 1997).

En tant que strophes citées, qui étaient donc apparemment préexistantes, elles sont toutefois susceptibles de se référer à l'origine à l'énumération générale sous-jacente *a-ā i-i-ī*, etc., présupposée dans la grammaire de Pāṇini, qui n'est pas, en fait, une énumération fonctionnelle présupposant les règles formulées dans la grammaire : elle est plutôt une énumération substantielle des phonèmes dans laquelle est visible la *périodicité* des caractéristiques des phonèmes selon deux paramètres principaux : lieu d'articulation et effort articulatoire. Dans son commentaire sur le Mahābhāṣya et citant des extraits des strophes de Patañjali, Bhartṛhari dit ce qui suit (MBhD II : 92ff) :

so'yam akṣarasamāmnāyo vāk-samāmnāyaḥ / etāvatīyaṁ vāk samāmnātā / etāvān vāgyavahārah / puspitaḥ phaliṭaś ca / dṛṣṭādrṣṭaphalābhyām abhyudaya-niḥśreyasābhyām / candratārakavat pratimaṇḍitaḥ / etad uktam bhavati – yathaivedam avyucchinnaṁ candratārakādi evaṁ asya vāgyavahārasya na kaś cit kartāsti / evaṁ evedaṁ pāraparyeṇa smaryamāṇam /

« Cet inventaire de phonèmes (est) l’inventaire de la parole ... »

Telle est la parole transmise, tel est l’usage linguistique.

« En fleurs et en fruits » :

(à savoir,) par ses résultats visibles et invisibles, (c’est-à-dire) par la prospérité matérielle et le bien suprême (respectivement). « Bien agencé comme la lune et les étoiles. » On dit ceci : juste comme ceci est ininterrompu, c’est-à-dire, la lune, les étoiles, etc., de même il n’y a pas de créateur de l’usage linguistique. De cette façon, il a été transmis par la tradition.

Clairement, le système de phonèmes est ici conçu comme ayant une « structure préétablie ». Finalement, nous pouvons considérer les présupposées linguistiques dans le travail d’un autre grammairien indien d’une autre époque, Nārāyaṇa Bhaṭṭa de Melputtūr (voir mon étude « Pāṇinian grammar of living Sanskrit: features and principles of the Prakriyā-Sarvasva of Nārāyaṇa Bhaṭṭa of Melputtūr », *Bulletin d’études indiennes* [BEI], 32 [2015], p. 149-170). Dans son œuvre grammaticale, le Prakriyā-sarvasva, c’est seulement le mot qui apparaît comme l’unité linguistique primordiale, la possibilité que la phrase puisse être une unité linguistique en soi ou même primordiale n’est nulle part prise en compte. L’unité « mot » est tellement importante pour Nārāyaṇa Bhaṭṭa qu’elle n’est nulle part présentée comme dérivant des phonèmes. Plutôt, les phonèmes sont dérivés des mots (section *varṇānīti* dans *khaṇḍa* 19). Une structure dans la langue est ni confirmée ni rejetée.

Les points principaux sont donc : l’absence générale de l’idée d’une « structure » (*racanā*) dans la langue selon le Vākyapadīya et quelques textes apparentés, sauf dans le système « périodique » des phonèmes tel que décrit par Bhartṛhari dans le Mahābhāṣya-dīpikā où une structure est clairement préétablie ; par contre, pour Nārāyaṇa Bhaṭṭa, le mot est primordial – tout en harmonie avec l’adhérence de Nārāyaṇa à l’approche du mīmāṃsaka du VIII^e siècle, Kumārila Bhaṭṭa, qui s’opposa fortement Bhartṛhari sur plusieurs points – même vis à vis du phonème. Je compose quelques strophes pour résumer :

vākyapadīya-kṛtaiva yuktyaivaitat pradarśitam /
 nityāḥ śabdārthasambandhā na cātra racanā sthitā // 1 //
 upāyānām asatyatvād vākyapradhānakāraṇāt /
 padasyaivāpabhraṃśatvād vācakatve same sati // 2 //
 ūkīyām tat tathaivoktam vākyapradhānatām vinā /
 vṛttau tat sarvam apy asti samānāthagater ʔte // 3 //
 sarvatrādhyāsa evaivam racanāyāḥ prakalpitaḥ /
 ūkīyām tu tadastitvam vidyate varṇavarṇane // 4 //
 candra-tāra-kavat tatra varṇānām racanā sthitā /
 varṇānām racanā naiva bhāṣātattvavidām kṛtiḥ // 5 //
 sarvasve prakriyāyās tu padasyaiva pradhānatā /
 padād vākyasamutpattiḥ varṇo ʔpy āṇiyate padād // 6 //