



HAL
open science

Nouvelles tendances dans l'étude de la Mīmāṃsā. Trois publications récentes sur l'exégèse brahmanique classique

Hugo David

► **To cite this version:**

Hugo David. Nouvelles tendances dans l'étude de la Mīmāṃsā. Trois publications récentes sur l'exégèse brahmanique classique. Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 2012, 99 (1), pp.395 - 408. 10.3406/befeo.2012.6162 . halshs-02416409

HAL Id: halshs-02416409

<https://shs.hal.science/halshs-02416409>

Submitted on 17 Dec 2019

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Nouvelles tendances dans l'étude de la Mīmāṃsā. Trois
publications récentes sur l'exégèse brahmanique classique
Hugo David

Citer ce document / Cite this document :

David Hugo. Nouvelles tendances dans l'étude de la Mīmāṃsā. Trois publications récentes sur l'exégèse brahmanique classique. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 99, 2012. pp. 395-408;

doi : <https://doi.org/10.3406/befeo.2012.6162>

https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2012_num_99_1_6162

Fichier pdf généré le 08/02/2019

Nouvelles tendances dans l'étude de la Mīmāṃsā. Trois publications récentes sur l'exégèse brahmanique classique

Hugo DAVID*

James BENSON, *Mahādeva Vedāntin. Mīmāṃsānyāyasaṃgraha. A Compendium of the Principles of Mīmāṃsā. Edited and translated by*, Ethno-Indology, Heidelberg Studies in South Asian Rituals vol. 5, Wiesbaden, Harrassowitz Verlag, 2010, 905 p. [ISBN 978-34-47-05722-6, 148 €]

Kei KATAOKA, *Kumārila on Truth, Omniscience, and Killing. Part 1: A Critical Edition of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra), Part 2: An Annotated Translation of Mīmāṃsā-Ślokavārttika ad 1.1.2 (Codanāsūtra)*, 2 vol., Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 814. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 68, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2011, 97 p. et 627 p. [ISBN 978-3-7001-7001-3, 85 €]

Elisa FRESCHI, *Duty, Language and Exegesis in Prābhākara Mīmāṃsā. Including an Edition and Translation of Rāmānujācārya's Tantrarahasya, Śāstraprameyaparicchada*, Jerusalem Studies in Religion and Culture 17, Leiden / Boston, Brill, 2012, xxii-401 p. [ISBN 978-90-04-22260-1, 135 €]

La Mīmāṃsā – terme par lequel on désigne en Inde tant la pratique de l'exégèse du Veda que la doctrine philosophique qui en est issue et sur laquelle elle se fonde – est longtemps restée le parent pauvre de l'étude des systèmes philosophiques brahmaniques comme de l'histoire des idées linguistiques dans l'Inde ancienne et médiévale, n'ayant jamais bénéficié de l'enthousiasme suscité au siècle dernier par des disciplines voisines comme la dialectique (*Nyāya*) ou la grammaire (*Vyākaraṇa*) pāṇinéenne. De ce fait, en l'absence d'aucune étude véritablement fiable des textes fondateurs (à commencer par la collection des *Mīmāṃsāsūtra* attribués à Jaimini), l'étudiant comme le spécialiste en sont aujourd'hui encore réduits, pour l'aborder, à recourir aux travaux déjà anciens de pionniers comme Erich Frauwallner et Gaṅgānātha Jhā ou encore, pour les aspects proprement herméneutiques du système, à la traduction anglaise établie par Franklin Edgerton du manuel classique d'Āpadeva (début du xvii^e siècle), le *Mīmāṃsānyāyaprakāśa* (« Éclaircissement sur les raisonnements [propres à] l'exégèse »)¹.

* University of Cambridge.

1. *The Mīmāṃsā [sic] Nyāya Prakāśa or Āpadevī: a treatise on the Mīmāṃsā [sic] system by Āpadeva. Translated into English with an introduction, transliterated Sanskrit Text and glossarial Index*, New Haven / London, Yale University Press / Oxford University Press, 1929 ; réimp., Delhi, 1986.

Les trois ouvrages ici décrits, publiés coup sur coup entre 2010 et 2012, ne sauraient sans doute à eux seuls remédier à cette situation. Ils n'en témoignent pas moins d'un remarquable renouveau dans les études sur l'exégèse brahmanique classique, tant en Europe (Italie, Angleterre) qu'au Japon². Si l'on a choisi d'en rendre compte de manière conjointe, c'est que ces études, toutes trois de grande ampleur et d'excellente tenue, représentent (et en un sens, exacerbent) un certain nombre de tendances et d'options méthodologiques fortes, par rapport auxquelles toute recherche future sur la Mīmāṃsā devra peu ou prou se positionner. Par-delà leurs différences, toutes partagent (outre l'usage de la langue anglaise) une même exigence philologique, manifeste notamment dans le recours systématique aux sources manuscrites. Ce dernier s'explique par l'état d'un *corpus* encore partiellement inédit ou disponible, dans le cas contraire, dans des éditions de qualité très variable. Il est également caractéristique que ces trois publications prennent pour fil directeur la traduction intégrale d'un texte (ou d'une section d'un texte), signe qu'un long travail sur les sources primaires est encore tenu pour nécessaire en préalable à des études plus transversales ou d'ambition théorique plus large.

L'ouvrage de James Benson se distingue par son ambition d'offrir un aperçu aussi complet que possible du système exégétique de la Mīmāṃsā, permettant d'en apprécier la portée et la structure interne. Il se situe ainsi au plus près des préoccupations qui avaient déjà guidé Edgerton dans sa propre étude de l'*Āpadevī*. Le texte dont l'*editio princeps* et la traduction anglaise occupent la plus grande part de ce travail, le *Mīmāṃsānyāyasaṃgraha* [MNS] de Mahādeva Vedāntin (fin du xvii^e/début du xviii^e siècle [p. 16-18]), diffère cependant du manuel classique d'Āpadeva en ce qu'il épouse l'organisation en « chapitres » (*adhikaraṇa* ; ici « topics »), caractéristique de la tradition du commentaire sur les *Mīmāṃsāsūtra*. L'étude de ce traité relativement tardif dans l'histoire de l'école permet ainsi d'aborder en leur « lieu » propre la plupart des thèmes exégétiques traités par la Mīmāṃsā (les questions philosophiques ne sont évoquées qu'en passant), ce que ne permettait pas nécessairement l'étude des textes les plus anciens, dont l'ampleur et la difficulté avaient forcé la plupart des historiens à se limiter à leurs portions initiales. Le point de vue adopté est, comme pour l'*Āpadevī*, celui de l'école de Kumārila Bhāṭṭa (vii^e s.), largement dominante à cette époque³. L'édition du texte (p. 51-324) et sa traduction (p. 325-796) sont précédées d'une brève introduction (p. 11-50) et suivies d'un résumé (p. 797-834), d'un index détaillé (p. 835-889) et d'une bibliographie (p. 891-905).

Outre le fait que le MNS n'avait jusqu'à présent fait l'objet d'aucune édition, c'est principalement la brièveté de l'ouvrage qui semble avoir guidé le choix de ce texte de préférence à d'autres traités du même genre (et dont il s'inspire largement) comme la *Śāstraḍīpikā* de Pārthasārathi Miśra (xi^e/xii^e s.), la *Jaiminīyanyāyamālā* et son auto-commentaire, le *Vistara*, de Mādhava (xiv^e s.) ou encore la *Bhāṭṭadīpikā* de Khaṇḍadeva

2. Un constat similaire pourrait être fait à propos de la recherche sur la Mīmāṃsā aux États-Unis, elle aussi très dynamique. En témoignent les travaux de chercheurs comme J. Taber, F.-X. Clooney ou L. McCrea.

3. La mention fréquente des opinions du seul Kumārila (voir introduction, p. 20), parfois exposées relativement en détail (voir en particulier toute la section 1.3), distingue le MNS d'autres ouvrages comparables, mais plus anciens, comme le *Taitātīmatatīlaka* de Bhavadeva (xii^e s. ?) ou le *Jaiminīyanyāyamālāvistara* de Mādhava (xiv^e s.), qui font régulièrement référence aux différends entre les deux écoles, bhāṭṭa et prābhākara. Il n'est pas impossible que cette omission de la part d'un auteur plus tardif soit le signe d'un déclin dans l'étude de la tradition prābhākara, dont les opinions ne méritaient peut-être plus d'être signalées de manière systématique.

(xvii^e s.), tous fréquemment étudiés en Inde de nos jours encore. J. Benson attribue ce caractère relativement succinct du MNS à sa fonction didactique, le but de Mahādeva étant selon lui d'« offrir aux débutants une compréhension rapide et concise du système » (p. 16). Qu'on ne s'y trompe pas cependant : le néophyte qui souhaiterait entamer son étude de la Mīmāṃsā « sans connaissance préalable du sujet » (p. 21) par la lecture du MNS risque fort de passer quelques mauvais moments avec l'ouvrage de J. Benson. L'extrême concision du propos de Mahādeva, ainsi que la méthode d'exposition scolastique stéréotypée qu'il adopte avec constance, rendent en effet le texte de lecture globalement difficile (même dans sa traduction anglaise) sans le secours d'un commentaire, dont l'introduction (p. 39-46) donne d'ailleurs un très bon exemple à propos de cinq chapitres de l'ouvrage.

La difficulté du traité, soulignée par J. Benson (p. 40, note 63), incite à se demander si, en fin de compte, on a bien affaire à un « textbook » (p. 23) comme il le suppose. Mahādeva énonce le but de son traité dans la première stance liminaire (p. 51), par l'expression *śīghropasthitaye*, que Benson propose de traduire par « for quick comprehension » (p. 325). Cette traduction est évidemment possible, mais on peut aussi l'interpréter dans un sens légèrement différent, en considérant que l'auteur composa plutôt son traité « pour un rappel immédiat » des sujets traités par la Mīmāṃsā. Cette seconde interprétation, qui s'accorde avec l'usage fréquemment rencontré dans les textes philosophiques de l'époque du terme *upasthiti* dans le sens d'une « présentation à l'esprit [d'entités déjà connues] », évoque une fonction non pas (ou pas seulement ?) didactique, mais (aussi ?) mnémonique de l'ouvrage de Mahādeva, une hypothèse d'ailleurs confortée par l'absence de toute mention explicite des « débutants » (**bāla*). De fait, il est probable qu'un lettré connaissant déjà le contenu de tel ou tel chapitre n'aura pas tiré un moindre bénéfice du MNS que le complet débutant, dans la mesure où l'ouvrage lui permettait un rapide repérage des principaux arguments transmis par la tradition sur tel ou tel sujet donné, repérage qui pouvait à son tour revêtir des fonctions multiples (étude personnelle, enseignement, présentation à un public, etc.).

Ces précautions étant prises, le lecteur déjà familier avec les grandes lignes du système (ne serait-ce que par une étude de l'*Āpadevī* ou d'un de ses équivalents) trouvera quant à lui dans le présent travail une mine d'informations de tous ordres et un guide très sûr dans une littérature immense. Plus qu'un nouveau « manuel » qui devrait rendre obsolète ceux dont on disposait déjà, J. Benson nous livre donc ici un outil de travail susceptible d'utilisations multiples et désormais indispensable pour l'indianiste, quand bien même celui-ci ne serait pas prêt à suivre Mahādeva pas à pas dans son exposé synthétique des 904 chapitres de la Mīmāṃsā.

L'organisation de ces chapitres, groupés en douze « livres » (*adhyāya*) eux-mêmes divisés en un nombre inégal de « sections » (*pāda*), fait ici l'objet d'une description très précise. Le contenu des douze livres est d'abord détaillé en introduction (p. 28-29), puis le propos de chacun d'entre eux fait l'objet d'un long résumé, section par section, en fin d'ouvrage (p. 797-834). Ce résumé est particulièrement bienvenu en ce qu'il permet au lecteur de saisir en un temps relativement bref la structure thématique globale du *corpus* mīmāṃsaka, sans doute l'une des plus stables de toute la littérature des *darśana*, et qui n'est pas sans rappeler à certains égards la rigueur d'organisation propre à la tradition du commentaire sur la grammaire de Pāṇini. J. Benson et Mahādeva se retrouvent dans ce projet d'une « topographie » de la Mīmāṃsā, dont l'utilité pour le lecteur contemporain s'étend bien au-delà de l'étude de la seule tradition exégétique tardive.

L'édition du texte, très soignée et de présentation claire, s'appuie sur une base manuscrite assez large (cinq manuscrits, dont les relations sont discutées p. 24-27) et

sur un nombre important de parallèles, repérés avant tout dans les traités dont s'inspire directement Mahādeva. Un aspect particulièrement remarquable du travail éditorial de J. Benson est l'identification, patiente et sans réel précédent (même la monographie classique de D.V. Garge sur le *Śābarabhāṣya*⁴ n'atteignait pas une telle ampleur), d'environ un millier de citations védiques et postvédiques qui forment la base scripturaire de l'argumentation du MNS. Comme pour la plupart des textes mīmāṃsaka (même les plus anciens), cette identification est rarement univoque et les différentes hypothèses sont ici présentées avec une grande minutie dans les notes afférentes à l'édition. La plupart de ces citations ne sont pas propres à l'auteur et se retrouvent dans les traités qu'il prend pour modèles (Mādhava, Khaṇḍadeva, etc.), voire déjà dans le *Śābarabhāṣya*, auquel il pourrait dans bien des cas les emprunter directement. Il est donc difficile de tirer de ce travail d'identification des conclusions quant aux préférences de Mahādeva pour telle ou telle école védique (voir p. 19, note 17)⁵. Ce caractère dérivé des citations du MNS a cependant un avantage pour le lecteur, à savoir qu'il lui permet de retrouver très facilement le traitement de telle ou telle citation védique par la Mīmāṃsā dans l'un ou l'autre de ses chapitres, auxquels renvoie judicieusement un index spécifique situé en fin de volume (p. 835-856). Il lui est alors possible de se référer, à des fins de comparaison, soit aux sources immédiates de Mahādeva, soit directement à Śābara et à ses commentateurs les plus anciens, une recherche d'ailleurs largement entamée par J. Benson lui-même dans les notes du texte et de la traduction. Cet imposant travail, qui complète heureusement l'entreprise d'identification proprement dite des citations, permet de remédier en partie à la dissémination à première vue déroutante du texte védique dans la Mīmāṃsā, et constitue de ce fait un apport essentiel à l'étude d'une littérature principalement vouée à l'exégèse scripturaire.

La traduction de l'intégralité d'un ouvrage mīmāṃsaka quel qu'il soit est un défi que bien peu d'indianistes ont su relever jusqu'à présent, et J. Benson s'acquitte ici de cette tâche avec une grande compétence et une rare érudition, même si la traduction de certains passages pourrait sans doute être discutée dans le détail, comme il est inévitable pour un travail d'une telle ampleur, et s'agissant d'un sujet aussi mal balisé.

Un exemple permettra de saisir le type de difficultés rencontrées par J. Benson dans sa lecture d'un texte concis parfois jusqu'à l'obscurité, et le type de détours que Mahādeva impose fréquemment à son lecteur. Le chapitre 1.2.4 du MNS traite des « formules » (*mantra*) védiques récitées au cours d'un sacrifice et de leur statut de moyen de connaissance valide (*prāmāṇya*). On lit dans l'édition le texte suivant, qui correspond à la fin de l'exposé de la thèse finale (*siddhānta*) : *yathārthajñānanakatvarūpasya prāmāṇyasya padābhīhitapadārthānām eva pramākaraṇatvābhyupagamāt, padārthavidhayā vā kalpyaprayogavidhyātau tasya sambhavāc ca dṛṣṭārthā mantrāḥ pramāṇam* (p. 55). La traduction que propose J. Benson de ce passage me semble en elle-même difficilement intelligible : « [...] [1.] and because we accept as the instrument of knowledge only the validity, in the form of being something which produces correct knowledge, of word meanings which have been expressed by words; [2.] or, in the manner of (admitting as an instrument of valid knowledge) the meanings of words, because that (i.e., the condition

4. *Citations in Śābara-bhāṣya: a Study*, Poona, Deccan College Post-graduate and Research Institute, 1952 (Deccan College Dissertation Series n° 8).

5. Rappelons que l'hypothèse d'une préférence de Śābara pour l'école Taittirīya du *Yajurveda* noir constituait l'un des résultats importants du travail de Garge (voir *op. cit.*, p. 29 et 73 sq.), qui ne le formulait pas lui-même sans d'importantes réserves.

of being an instrument of valid knowledge) is possible (i.e., for *mantras*) in injunctions of performance, etc., which are to be assumed, *mantras*, which have seen effects, are authoritative (in the matter of *dharma* and *adharma*) » (p. 335 [j'ajoute la numérotation]). L'argument, en deux parties, est expliqué dans les notes 67-68 de la traduction. J. Benson s'y réfère à juste titre à Khaṇḍadeva, chef de file de la « Nouvelle Exégèse » (*Navya-Mīmāṃsā*), dont Mahādeva pourrait effectivement s'inspirer ici. Si l'on en croit Khaṇḍadeva, la première partie de l'argument consiste à dire que la fonction de « rappel » (*smāraka[tva]*) du *mantra* ne l'empêche en rien de correspondre à la réalité, ce qui est selon lui un critère suffisant pour qu'un énoncé soit dit « valide » (voir *Bhāṭṭadīpikā*, p. 42 dans l'édition de Delhi citée par Benson : *yāthārthyalakṣaṇasya tasya [= prāmāṇyasya] avighātāt* ; « [...] car rien ne s'oppose à ce que [les *mantra*] soient moyen de connaissance valide, [si tant est] qu'on définisse cette qualité par le [simple] fait de correspondre à la réalité »). Cette explication se retrouve presque telle quelle dans la note 67 : « even though *mantras* only serve to remind us of items enjoined elsewhere, they are nevertheless authoritative ». La seconde partie de l'argument considère, toujours selon Khaṇḍadeva, que les *mantra*, parce qu'ils sont l'objet (*artha*) partiel de l'injonction prescrivant leur récitation, se comportent « à la manière des objets de mot [au sein d'une phrase] » (*padārthavidhayā* [*ibid.*]) et ont en ceci le statut de moyen de connaissance valide, le présupposé implicite de cette affirmation étant la théorie de la signification bhāṭṭa, dans laquelle les objets de mot (*padārtha*) ont effectivement le pouvoir de produire la connaissance valide de l'objet d'un énoncé (voir *infra*, note 7). Le passage de la *Bhāṭṭadīpikā* est cette fois cité *in extenso* (et correctement traduit) dans la note 68. Il semble donc qu'en définitive, la principale difficulté rencontrée par J. Benson ait été de faire correspondre les explications (finalement beaucoup plus claires) fournies par la *Bhāṭṭadīpikā* avec le texte même de Mahādeva tel qu'il est transmis dans les manuscrits. Je propose d'interpréter ce dernier de la manière suivante, en supprimant simplement la ponctuation introduite dans l'édition : « De plus, [1.] [les *mantra*] possèdent bel et bien la qualité de moyen de connaissance valide, [si tant est que cette dernière] consiste [simplement] dans le fait d'engendrer une connaissance qui corresponde à la réalité ; [2.] ou encore, [ils la possèdent] à la manière des objets de mot – étant admis que les objets de mot exprimés par les mots sont la cause immédiate de la connaissance valide [de l'objet d'une phrase] –, par exemple dans l'injonction [prescrivant leur] récitation, dont on suppose [l'existence]. Les *mantra* sont donc moyen de connaissance valide, tout en ayant un objet [immédiatement] perceptible (*dṛṣṭārtha*) ».

L'interprétation du texte par J. Benson n'en reste pas moins globalement très fiable et sa traduction, tout à fait lisible et précise⁶. L'annotation de la traduction est particulièrement fouillée pour ce qui est de l'explication des innombrables détails liturgiques auxquels l'auteur fait allusion à propos de tel ou tel chapitre de la collection. Ces explications sont la plupart du temps indispensables à la bonne compréhension du texte, le caractère relativement périphérique d'un élément rituel ou textuel pouvant parfaitement coïncider, dans la perspective de la Mīmāṃsā, avec son extrême importance du point de vue du raisonnement herméneutique. Les notes sont légèrement moins complètes

6. Certains flottements auraient peut-être pu être évités cependant. Ainsi, le composé *pūrvatantra*, employé à deux reprises dans la seconde stance liminaire du MNS (p. 51), probablement dans le sens de « la collection d'aphorismes antérieure » (par opposition à la collection d'aphorismes « ultérieure » [*uttara*] que constituent les *Brahmasūtra*), est traduit une fois par « the early doctrine », une autre par « previous teachers » (p. 325). Que l'on souscrive ou non à l'interprétation chronologique du terme *pūrvā* (déjà proposée p. 11 à propos de l'expression Pūrva-Mīmāṃsā), cette variation dans l'interprétation d'un terme relativement central aurait sans doute mérité une explication.

dans le traitement des sections initiales, où les explications volontairement minimales ne permettent pas toujours de lever toute ambiguïté sur le sens de tel ou tel argument, ou encore de repérer toutes les allusions à des doctrines sans doute bien connues des contemporains de Mahādeva, mais pas nécessairement de tous ses lecteurs modernes⁷. En tant qu'objet matériel, malgré une présentation généralement agréable et très peu de coquilles, on peut regretter que le texte sanskrit et sa traduction aient été publiés l'un à la suite de l'autre en un seul fort volume et non en deux volumes séparés, ce qui rend assez difficile la double lecture qu'appelle tout naturellement un ouvrage de ce genre pour le lecteur sanskritiste.

On aurait tort cependant de s'arrêter à ces détails, qui ne doivent pas dissimuler l'extrême richesse d'un travail dont l'intérêt, on l'aura compris, s'étend bien au-delà de la seule redécouverte (en soi déjà appréciable) d'un manuel d'exégèse brahmanique tardif, et qui fait d'ores et déjà figure d'ouvrage de référence.

Dans un tout autre genre, *Kumārila on Truth, Omniscience and Killing* est la première monographie rédigée en anglais par Kei Kataoka, spécialiste incontesté de la pensée de Kumārila Bhaṭṭa et sans doute l'un des meilleurs connaisseurs actuels de la Mīmāṃsā au Japon⁸. L'approche de l'exégèse qu'il privilégie se distingue de celle de J. Benson par l'intérêt porté avant tout aux thématiques philosophiques et religieuses, qu'il s'efforce par ailleurs de saisir dans leurs formulations les plus anciennes plutôt qu'à travers leur récapitulation dans des synthèses scolastiques tardives. En ce sens, le travail de K. Kataoka se rapproche davantage de celui de savants comme E. Frauwallner (l'une de ses références les plus constantes) ou Wilhelm Halbfass que des recherches à visée plus encyclopédique de P.V. Kane ou de F. Edgerton.

On doit justement à W. Halbfass d'avoir, parmi les premiers en Occident, souligné l'importance de la section du *Ślokavārttika* [ŚIV] prise ici en considération, et ce non seulement pour l'histoire de la philosophie indienne, mais aussi pour l'étude des représentations

7. Ainsi, par exemple, dans le chapitre 1.1.7, qui traite de la signification des énoncés (*vākya*), on peut lire l'argument suivant : « [...] because in the case of a particular sentence meaning there is no comprehension of its relation with words, and therefore there is no possibility of the comprehension of sentence meaning from either words, the sentence, or the word meanings, [...] the *veda* requires a person » (p. 329 ; je souligne). Si la traduction paraît incontestable, l'annotation très brève (notes 24-26) ne suffit manifestement pas à saisir que l'auteur fait ici allusion au problème classique de la signification d'un énoncé et aux trois grandes hypothèses proposées pour le résoudre : celle de Prabhākara (l'objet d'un énoncé est saisi par le pouvoir des mots qui le composent), celle de Bhartṛhari (l'objet d'un énoncé est connu directement par cet énoncé) et celle de Kumārila (les objets de mot, une fois exprimés, font connaître leur relation mutuelle). De même, dans l'exposé de la thèse liminaire (*pūrvapakṣa*) du chapitre 1.2.1, consacré aux *arthavāda* (« discours sur les choses »), on peut lire l'argument suivant (p. 331) : « even though, on the basis of secondary signification, they form a single sentence with the adjacent (injunctive or prohibitive) statements [...], it is not fitting that an understanding of *dharma* and *adharmā* should come from that [= from the *arthavādas*] ». La note 41 explique ce passage comme suit : « Such an understanding would be based on just secondary signification ». Or rien, dans le texte de Mahādeva, n'implique que l'intervention d'un processus de dénotation dérivée (*lakṣanā*) serait contraire à la connaissance du *dharma* ; c'est ici tout simplement le caractère non injonctif de l'*arthavāda* qui lui interdit de faire connaître le *dharma*.

8. Un premier livre (en japonais) avait déjà été consacré par K. Kataoka à l'œuvre du fameux docteur mīmāṃsaka du VII^e siècle : *The Theory of Ritual Action in Mīmāṃsā: Critical Edition and Annotated Japanese Translation of Śābarabhāṣya and Tantravārttika* ad 2.1.1-4 (« Kōten Indo no Saishiki Kōron : Śābarabhāṣya & Tantravārttika ad 2.1.1-4 »), Tokyo, Sankibō Press, 2004. Cet ouvrage propose également une édition critique des sections concernées du *Śābarabhāṣya* et du *Tantravārttika*, et présente donc un grand intérêt pour les lecteurs sanskritistes quand bien même ils ne connaîtraient pas le japonais.

religieuses brahmaniques dans l'Inde médiévale⁹. Entièrement vouée au commentaire du second aphorisme de la Mīmāṃsā (*codanālakṣaṇārtho dharmah* ; « Le *dharma* est l'objet connu par la prescription [védique] » [*Mīmāṃsāsūtra* 1.1.2]), la portion du *Śābarabhāṣya* commentée par Kumāṛila dans cette section définit en effet l'injonction védique comme la source unique de notre connaissance du *dharma*, la « fonction rituelle » qui est l'objet principal de la Mīmāṃsā. Elle revêt donc pour cette dernière une importance cruciale, tant d'un point de vue épistémologique (par la définition d'un domaine de l'être inaccessible aux moyens de connaissance valide autres que le Veda) que d'un point de vue religieux (par la distinction radicale du *dharma* brahmanique par rapport aux pratiques culturelles ou ascétiques propres aux religions non védiques).

La juxtaposition de ces deux ordres de réflexion est particulièrement sensible dans le commentaire de Kumāṛila, où la polémique à l'encontre du bouddhisme (et, dans une moindre mesure, du jaïnisme) prend une ampleur que ne laissait guère présager la prose beaucoup plus sobre et succincte de Śābara. Loin de se limiter au simple examen d'une « définition » de l'objet privilégié de l'exégèse ritualiste (visée traditionnellement reconnue à cet *adhikaraṇa*), Kumāṛila se livre ainsi, dans cet ample développement en quelque 286 *śloka*, à l'examen systématique des présupposés philosophiques et herméneutiques d'une pratique religieuse définie de part en part par l'audition du Veda. Sa réflexion se concentre essentiellement autour des trois thèmes qui donnent son titre au présent ouvrage, où transparaît clairement l'ambition apologétique propre à l'auteur des *Vārttika* : la démonstration de la thèse de l'autovalidation (*svataḥprāmāṇya*) des connaissances (qui assure notamment au Veda son statut de moyen de connaissance valide), la critique de la possibilité d'un être omniscient (*sarvajña*), et enfin la légitimation de la pratique du sacrifice animal, nonobstant la violence (*himsā*) qu'il implique et que le Veda lui-même réprouve.

Reléguant au second plan toutes les études antérieures sur cette section du ŚIV (voir l'aperçu très complet sur la littérature secondaire donné aux pages 9-13 du volume 2), K. Kataoka en propose ici une étude philologique aussi complète que possible, comprenant notamment sa première édition critique et une nouvelle traduction anglaise intégrale accompagnée d'une annotation extrêmement détaillée. L'ouvrage est organisé en deux volumes (édition et traduction), chacun comportant une introduction et une bibliographie séparée (la pagination des deux volumes est, elle aussi, entièrement indépendante). L'introduction du volume 1 (p. xv-xlii) contient l'essentiel des remarques sur la constitution du texte (état de la recherche, description des témoins, conventions, etc.), ainsi qu'un synopsis (en sanskrit) de la section étudiée (p. xliii-xlvi). L'édition proprement dite est suivie d'une liste relativement complète des textes plus tardifs citant le texte édité (p. 63-67), d'un index des demi-stances (p. 69-86) et d'une bibliographie (p. 87-97).

L'introduction du volume 2 (p. 7-112) est beaucoup plus conséquente. Elle propose tout d'abord un compte rendu exhaustif de la recherche sur le ŚIV (particulièrement précieux pour ce qui concerne la littérature secondaire en japonais, abondante et généralement difficile d'accès pour le lecteur occidental – voir en particulier le tableau récapitulatif p. 8). Elle se poursuit par une réflexion sur la place qu'occupe Kumāṛila dans l'histoire de la Mīmāṃsā et plus généralement dans l'histoire de la pensée indienne (p. 13-60), puis par un examen détaillé des stances traitant du *svataḥprāmāṇya* (k. 32-102ab), parmi les plus

9. Voir en particulier l'essai « Kumāṛila on Ahimsā and Dharma » (dans *Studies in Kumāṛila and Śaṅkara*, Reinbek, Verlag für Orientalistische Fachpublikationen, 1983, p. 1-26), repris plus tard sous le titre « Vedic Apologetics, Ritual Killing, and the Foundations of Ethics » (dans *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany / New York, State University of New York Press, 1991, p. 87-129).

difficiles de tout le ŚIV, et qui reçoivent ici leur traitement le plus complet dans l’histoire des études kumāriliennes (p. 60-98). Suivent quelques remarques d’ordre méthodologique (p. 98-111), où K. Kataoka positionne avec humour (quoique peut-être un peu longuement) sa propre entreprise exégétique par rapport à la tradition du commentaire sanskrit sur le ŚIV. Un tableau chronologique d’ensemble (p. 112) vient résumer le point sur la chronologie ancienne de la Mīmāṃsā intenté dans cette introduction, notamment dans sa section initiale (p. 13-24)¹⁰. La traduction du texte est suivie d’une bibliographie (p. 535-583) délibérément abondante visant à combler certaines lacunes des synthèses les plus courantes sur la Mīmāṃsā¹¹ et d’un jeu d’index : auteurs modernes, textes sanskrits cités dans l’introduction ou dans les notes, termes techniques sanskrits (p. 585-627).

Deux problèmes historiques, d’ailleurs intimement liés, semblent avoir retenu avant tout l’attention de K. Kataoka, qui leur consacre d’importants développements tant dans l’introduction que dans les notes afférentes à la traduction : la relation du ŚIV avec la *Bṛhaṭṭīkā* (l’œuvre perdue de Kumārila, dont d’importants fragments sont néanmoins connus grâce à leur citation dans la littérature plus tardive), et celle de leur auteur avec le célèbre philosophe bouddhiste Dharmakīrti, son probable contemporain. La section étudiée du ŚIV constituait, de ce point de vue, un terrain d’enquête privilégié, puisqu’elle présente à la fois une défense de l’autorité des Écritures brahmaniques sur la base de la théorie du *svataḥprāmāṇya*, une critique articulée de la théorie bouddhiste de l’être omniscient – deux thèmes également chers à Dharmakīrti et à ses commentateurs –, et un nombre important de passages parallèles avec les fragments de la *Bṛhaṭṭīkā* cités dans les sections du *Tattvasaṃgraha* de Śāntarakṣita (725-788 ?) consacrées à ces deux thématiques¹². C’est principalement sur une base doctrinale (le caractère plus élaboré et

10. Un problème certes relativement mineur de la chronologie proposée par K. Kataoka – il est possible qu’il s’en explique plus en détail dans son livre en japonais paru également en 2011 (*Mīmāṃsā Kenkyū Josetsu*, Fukuoka, Kyushu University Press) – est la supposition d’un auteur anonyme désigné comme « un ancien Prābhākara » (*jaratprābhākara*), qui aurait vécu selon lui dans la période 640-700, soit entre Prabhākara (620-680) et Maṇḍana Mīśra (660-720). À la page 24 du volume 2, on peut ainsi lire : « Maṇḍana refers to Kumārila, Prabhākara and an “old Prābhākara” (*Jaratprābhākara*) » (voir aussi p. 106 : « [Maṇḍana] probably knew the old Prābhākara scholar », et l’aperçu chronologique p. 112). J’ignore si K. Kataoka a à l’esprit un passage précis de l’œuvre de Maṇḍana. Il n’est donc pas impossible qu’il s’agisse là d’une confusion avec la mention à deux reprises d’un (ou de plusieurs ?) *jaratprābhākara* par Vācaspati Mīśra dans la *Nyāyakaṇikā* : *saṃprati jaratprābhākaramatam upanyasyati* (p. 69.14 dans l’édition de Mahāprabhu Lāl Gōsvāmī [Bénarès, Tārā Book Agency, 1978] / p. 413.9 dans l’édition critique inédite d’Elliot M. Stern [Pennsylvania, 1988] ; passage cité ici p. 106) ; *atraiva jaratprābhākaromītārthaṃ guror vacaḥ saṃgacchate* (p. 77.21 / p. 442.13-14). Il est vrai que Vācaspati mentionne Prabhākara ailleurs dans son commentaire à l’aide de l’expression *ṭīkākāra* (« le Commentateur » [p. 35.23 / p. 299.3]), et qu’il semble donc bien, en utilisant l’expression *jaratprābhākara*, attribuer les objections soulevées par Maṇḍana à un autre penseur (ou groupe de penseurs), distinct de l’auteur de la *Bṛhaṭī*. Il n’est pas sûr, cependant, que le témoignage d’un auteur du x^e siècle suffise à supposer l’existence d’un théoricien aussi éloigné de lui dans le temps et inconnu par ailleurs. Un examen plus approfondi des passages concernés de la *Nyāyakaṇikā* me semble donc nécessaire avant de pouvoir inclure sans réserve le « vénérable Prābhākara » dans la chronologie des premiers siècles de la Mīmāṃsā.

11. Comme le souligne justement K. Kataoka (vol. 2, p. 535), l’absence de prise en compte des travaux publiés sur la Mīmāṃsā au Japon est une faiblesse affectant la totalité des synthèses sur ce système de pensée disponibles en langues occidentales, et qui n’épargne pas même les ouvrages les plus à jour, comme celui de Jean-Marie Verpoorten (*Mīmāṃsā Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz, 1987 [A History of Indian Literature, vol. 6, fasc. 5]).

12. La caractérisation des stances mīmāṃsaka citées par Śāntarakṣita dans les sections du *Tattvasaṃgraha* traitant de l’omniscience et de l’autovalidation des connaissances comme des citations littérales de la *Bṛhaṭṭīkā* est un problème abordé rapidement par K. Kataoka (p. 35-37). Celui-ci se range pour l’essentiel aux arguments avancés en faveur de cette identification par E. Frauwallner dans son article fondamental

« raffiné » des arguments avancés dans la *Bṛhaṭṭīkā* par rapport au ŚIV) que K. Kataoka se prononce (p. 46), à la suite de E. Frauwallner et contre les suggestions de John Taber, en faveur d'une antériorité du ŚIV par rapport à ce qu'il tient pour « a revised version of the *Ślokavārttika* » (p. 29). Cette conclusion préliminaire permet ensuite à K. Kataoka de cautionner, sur la base d'un nouvel examen du débat sur les motivations de l'enseignement (*upadeśa*) du Bouddha, l'hypothèse (dernièrement formulée par Helmut Krasser¹³ à la suite des travaux de E. Frauwallner et d'autres savants viennois) d'un dialogue serré entre Kumāṛila et Dharmakīrti, dont les œuvres se succéderaient comme suit : ŚIV (Kumāṛila) → *Hetuprakaraṇa/Pramāṇavārttika* I (Dharmakīrti) → *Bṛhaṭṭīkā* (Kumāṛila) → *Pramāṇavārttika* II-IV (Dharmakīrti). L'apport de K. Kataoka à cette discussion, où l'on croit voir se dégager une forme de consensus (malgré quelques voix discordantes), réside avant tout dans l'examen détaillé et généralement très convaincant des données textuelles fournies par l'œuvre de Kumāṛila, qui jusqu'à présent n'avait pas bénéficié de l'attention dont jouit depuis plusieurs décennies celle de son illustre homologue bouddhiste.

L'édition critique du texte de Kumāṛila¹⁴ est réalisée selon le format adopté par K. Kataoka dans la plupart de ses publications : texte et titres en caractères *devanāgarī*, appareil critique à trois niveaux regroupant séparément passages parallèles, lacunes des manuscrits et variantes issues des éditions antérieures et des manuscrits. La valeur « critique » de la présente édition par rapport aux précédentes réside principalement dans l'examen minutieux des éditions existantes et de leurs relations, ainsi que dans le recours direct aux manuscrits, chose rare malgré le nombre important d'éditions du texte (K. Kataoka en compte sept) depuis son *editio princeps* en 1878. On pourra certes objecter que le choix des manuscrits collationnés (cinq en tout) ne résulte pas d'une démarche active de sélection des sources fondée sur un examen de l'ensemble des témoins disponibles¹⁵, et qu'aucune tentative n'est faite pour établir des relations entre les différents manuscrits (du moins n'en est-il pas fait mention). Le texte proposé n'en demeure pas moins incomparablement plus fiable que celui des précédentes éditions, et a par rapport à ces dernières l'avantage – considérable pour de futures recherches – de présenter au grand jour l'ensemble des sources sur lesquelles il s'appuie dans le choix de ses lectures. Le nombre important de citations de cette section relevées dans les textes plus tardifs (un peu plus d'une trentaine de textes sont énumérés dans un index spécifique), sans prétendre là encore à l'exhaustivité, offre néanmoins une base de travail inestimable pour l'étude de l'héritage kumārilien dans les siècles suivants.

La traduction annotée du texte, qui occupe l'essentiel du volume 2, présente une interprétation généralement très sûre du propos de Kumāṛila, appuyée sur des notes d'une

datant de 1962, « Kumāṛila's *Bṛhaṭṭīkā* » (*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 5, p. 125-148). Les conclusions de E. Frauwallner, qui traitait principalement de la section sur l'omniscience, sont ici étendues par K. Kataoka à la discussion du *svataḥpramāṇya* dans le *Tattvasaṃgraha*, qu'il considère elle aussi comme un tissu de citations de la *Bṛhaṭṭīkā*.

13. « On Dharmakīrti's understanding of *pramāṇabhūta* and his definition of *pramāṇa* », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 45, p. 173-199.

14. Une nouvelle édition du passage correspondant du *Śābarabhāṣya*, dont K. Kataoka n'avait pas fait l'économie dans son travail de 2004 sur le *bhāvārthādhikaraṇa* du *Tantravārttika* (ad *Mīmāṃsāsūtra* 2.1.1-4), est rendue superflue dans le cas présent par l'édition critique du *Śābarabhāṣya* ad *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.1-5 établie par E. Frauwallner (*Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, 1968).

15. K. Kataoka s'en explique à sa manière laconique, mais claire : « Although there are other *Ślokavārttika* manuscripts in various libraries inside and outside India, I could not consult them all » (vol. 1, p. xxxviii).

grande densité et d'une incroyable richesse, qui constituent en fait un commentaire suivi sur l'ensemble de la section. Elle constitue en cela un progrès considérable par rapport à la traduction anglaise déjà ancienne (et à bien des égards périmée) de l'ensemble du ŚIV par G. Jhā¹⁶. Sans doute, la langue dans laquelle K. Kataoka traduit Kumārila n'est pas l'anglais d'Oxford, mais bien plutôt la *lingua franca* qu'utilisent couramment les sanskritistes non anglophones pour discuter leur interprétation d'un texte, tout en sachant que leurs collègues auront de toute façon sous les yeux l'original sanskrit. Il semble donc *a priori* peu probable qu'un lecteur profane parvienne réellement à « lire » le ŚIV dans la traduction de K. Kataoka, un défaut dont ce dernier est d'ailleurs parfaitement conscient (il s'en explique longuement dans son introduction [p. 99-100 et p. 109-110]¹⁷) et qui n'affectait pas moins la traduction, au demeurant nettement plus approximative, de G. Jhā. De ce point de vue, l'abondance des notes érudites (qui ne cèdent jamais à l'accumulation pure et simple de données documentaires) et le rappel systématique entre parenthèses, dans la traduction, de la *totalité* des termes sanskrits¹⁸, qui génèrent sans aucun doute une lecture linéaire du texte, sont en revanche tout à fait propices à la lecture « assistée » du texte sanskrit à laquelle invite en réalité le présent travail. Le lecteur qui souhaiterait avoir une idée générale du contenu du chapitre pourra toujours se référer à son synopsis détaillé (p. 175-190), ou encore au très utile résumé précédant la traduction (p. 113-173), quant à lui extrêmement lisible et relativement détaillé, qui lui permettra de se faire à peu de frais une idée assez précise des arguments de Kumārila ainsi que de la structure globale de la section. La construction très claire de ce résumé (avec une division en paragraphes correspondant à celle du texte et de la traduction et un usage abondant de schémas explicatifs) est particulièrement appréciable, de même que la distinction systématique qui y est faite des points de vue de Śābara et de Kumārila (les libertés prises par ce dernier avec le texte commenté sont sans cesse soulignées)¹⁹. On aurait donc tort de reprocher à cette traduction son littéralisme, et le lecteur qui (comme l'auteur de ces lignes) ignore le japonais saura plutôt gré à K. Kataoka de l'effort qu'à

16. Ślokavārttika, translated from the original Sanskrit with extracts from the commentaries Kāśikā of Sucarita Miśra and Nyāyaratnākara of Pārthasārathi Miśra, Calcutta, The Asiatic Society of Bengal (Bibliotheca Indica 146), 1985 [1^{re} éd. 1900-1908]. Mis à part ce travail de pionnier, le seul exemple de traduction intégrale d'une section du ŚIV dans une langue autre que le japonais était jusqu'à présent la récente traduction anglaise du chapitre sur la perception (ad *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.4) par J. Taber (*A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on Perception. The « Determination of Perception » chapter of Kumārila Bhaṭṭa's Ślokavārttika. Translation and Commentary*. London / New York, Routledge Curzon, 2005).

17. Voir en particulier vol. 2, p. 100 : « My main purpose of the present translation [*sic*] is not to offer an elegant translation for the general reading public. Rather, it is to present my understanding of the text so that serious Sanskrit scholars can later test my interpretation ».

18. Cette systématisme a du bon, mais a peut-être aussi ses limites. Ainsi, il semble peu probable que le lecteur (qui aura de toute façon besoin de se référer au texte sanskrit) ait réellement besoin qu'on lui rappelle tout au long des 286 stances de la section que « and » traduit *ca*, « but » traduit *tu*, « or » traduit *vā*, etc. ou encore qu'un terme comme *codanā* rend le sanskrit... *codanā* !

19. Ainsi, à propos du sacrifice nommé « Śyena », censé conduire à la mort d'un ennemi, K. Kataoka n'hésite pas à mettre au jour la distorsion imposée par Kumārila (volontairement, peut-on penser) au texte de Śābara, et à affirmer sans ambiguïté : « Śābara and Kumārila have completely different ideas of the nature of the Śyena sacrifice » (p. 162). Voir aussi p. 476, où il dénonce encore une fois, avec une nette nuance de reproche, « Kumārila's forced interpretation » (n. 660).

dû représenter la rédaction, dans un anglais somme toute tout à fait correct, de ce travail de près de 800 pages²⁰.

Ainsi, si le livre de K. Kataoka ne saurait suffire à combler les lacunes de l'historiographie de la Mīmāṃsā ancienne par comparaison avec d'autres systèmes de pensée indiens contemporains (notamment bouddhistes), il n'en constitue pas moins la tentative la plus aboutie à ce jour pour appréhender la Mīmāṃsā à la fois comme école philosophique et comme phénomène religieux, en faisant usage de toutes les ressources qu'offrait la philologie indianiste développée tant par la tradition universitaire japonaise que par les savants de l'école de Vienne. On n'est pas près d'avoir épuisé cette somme magnifique, qui nous rend plus présente que jamais la pensée du grand mīmāṃsaka du VII^e siècle et prend place, aux côtés des travaux de E. Frauwallner, parmi les grandes études consacrées à l'œuvre d'un auteur, un genre sans doute trop négligé dans les recherches sur la Mīmāṃsā et dont on peut espérer qu'il sera cultivé à l'avenir avec un pareil bonheur.

Le premier livre d'Elisa Freschi, paru l'an passé, présente une sorte de moyen terme entre les deux tendances précédemment décrites. Principalement consacré à une question d'ordre philosophique, celle des rapports entre les prescriptions (*vidhi / codanā*) énoncées dans le Veda et l'action rituelle qui en découle, l'ouvrage choisit d'appréhender ce problème à un stade relativement tardif de son histoire. C'est ici le point de vue de l'école prābhākara, trop souvent négligé par les historiens de la Mīmāṃsā et dont E. Freschi est aujourd'hui l'une des rares spécialistes, qui est privilégié.

Le texte pris en considération, le *Tantrarahasya* [TR] (« Le secret de la collection [des aphorismes de Jaimini] »)²¹ de Rāmānujācārya, dont le chapitre 4 est traduit pour la première fois intégralement et dans un anglais limpide, appartient sans doute aux derniers moments du courant de pensée initié au VII^e siècle par Prabhākara Miśra. La datation exacte de son auteur, un docteur śrīvaiṣṇava originaire de l'Inde du Sud que E. Freschi

20. L'un des choix de traduction les plus surprenants de K. Kataoka (et qui est tout sauf indifférent, puisqu'il s'agit de l'objet même du chapitre) concerne le terme *dharma*, fréquemment traduit par « a dharma », voire par un pluriel, « dharmas ». Cette traduction volontairement iconoclaste s'oppose à la tradition bien établie d'interpréter le terme *dharma* (du moins tel qu'il apparaît dans le *Mīmāṃsāsūtra* 1.1.2) comme faisant référence à une entité unique : « le dharma / Dharma ». Elle fait fond sur la définition donnée du terme *dharma* dans les k. 190-194 du présent chapitre, où Kumārila identifie d'abord le/un *dharma* avec « ce qui produit le bien suprême » (*śreyaskara*), puis avec les substances (*dravya*) sacrificielles, leurs qualités (*guṇa*) et les actes (*karman*) qui constituent le rituel, soit avec une pluralité d'éléments sacrificiels, ce qui semble bien cautionner l'interprétation de K. Kataoka. De même, si Kumārila préfère utiliser des tournures abstraites (*dravyakriyāguṇādīnām dharmatvaṃ sthāpayiṣyate* [k. 13ab], *tasmāt teṣv eva dharmatā* [k. 191d] ; *tasmāt teṣv eva dharmatvam* [k. 194a] ; [...] *ye cāmī jyotiṣṭomādayo matāḥ || dharmatvena na te 'pi syuḥ [...]* [k. 207cd-208ab], etc.), on rencontre le pluriel *dharmāḥ* au moins une fois dans la k. 285b : *te 'pi dharmāḥ syuḥ codanālakṣaṇatvataḥ* ; « even those [...] would be dharmas, because they have a Vedic injunction as their means of valid cognition » (p. 533). Il est donc dommage que K. Kataoka ne se tienne pas avec une absolue constance à ce choix de traduction (voir par exemple le résumé de la k. 190 et la traduction des k. 1, 2, 92ab, où le singulier *dharma* est rendu par « dharma » [« le dharma »] et non par « a dharma » [« un dharma »]), et ne propose pas de discussion très détaillée sur ce problème pourtant fondamental.

21. Ou doit-on plutôt comprendre : « Le secret des deux collections [d'aphorismes] », à savoir les *Mīmāṃsāsūtra* et les *Vedāntasūtra* ? E. Freschi ne propose elle-même aucune traduction du titre de l'ouvrage. La mention de « deux collections [d'aphorismes] » (*tantradvayam*) dans la dixième stance liminaire du traité (p. 4) pourrait cependant le laisser penser. La traduction alternative du composé *tantradvayam* par « the two schools (namely the Bhāṭṭa and the Prābhākara) » que propose E. Freschi (*ibid.*) n'est certes pas impossible, mais l'usage dans ce cas peu fréquent du terme *tantra* pour désigner une « école » ou un « courant » de pensée nécessiterait à mon sens davantage d'explications.

propose avec prudence de placer « entre le xv^e et le xvii^e siècle » (p. 10), importe moins que sa position dans la tradition prābhākara, bien définie dans les stances liminaires du traité (citées et traduites p. 3-4). L'auteur y présente son œuvre comme un résumé des doctrines exposées par les auteurs classiques (k. 10), au premier rang desquels on trouve, sans surprise, Prabhākara, Śālikanātha et Bhavanātha (k. 6-8). L'examen synthétique des sources (p. 13-15) fait cependant apparaître plus précisément le chapitre 4 du TR comme une réécriture de la seconde partie de la *Vākyārthamātrkā* (vr̥tti) de Śālikanātha (ix^e-x^e siècles), enrichie par l'examen d'arguments issus principalement des œuvres de Pārthasārathi Mīśra²².

On se gardera donc de demander à ce bref traité plus qu'il ne promet, à savoir une introduction synthétique et raisonnée aux principaux arguments ayant cours à son époque en matière de théorie de l'action et de l'injonction, entreprise du point de vue de l'école prābhākara (pour laquelle les documents sont rares, d'une manière générale) et visant à la simplicité et au consensus plus qu'à l'exhaustivité ou à l'originalité. L'ouvrage de E. Freschi, qui ne prétend à aucun moment se substituer à l'étude des textes fondateurs (à commencer par celle des traités de Śālikanātha et Pārthasārathi sur lesquels s'appuie Rāmānuja, dans les deux cas un *desideratum*), excelle dans la même perspective. Aucun effort n'a ainsi été épargné pour faciliter au lecteur l'accès à des théories philosophiques et linguistiques souvent complexes, auxquelles pratiquement aucune étude n'avait jusqu'alors été consacrée (on trouvera un compte rendu assez complet de la recherche dans ce domaine aux p. 19-21). La traduction, avec texte sanskrit en regard (p. 153-367), est précédée d'une longue introduction historique, philosophique et critique (p. 1-151) et suivie d'un utile glossaire des termes techniques (p. 369-388), d'une bibliographie (p. 389-400) ainsi que de deux index (index des passages cités du TR et index général) (p. 401-407). La nouvelle édition proposée du chapitre 4 du TR prend en compte les lectures transmises par toutes les éditions disponibles à ce jour, ainsi que celles d'un manuscrit supplémentaire (Mysore n° 2177) dont les particularités sont minutieusement décrites dans l'introduction (p. 139-151). Un système d'apparat critique à trois niveaux permet de grouper variantes, sources directes et parallèles sans encombrer le texte sanskrit, dont l'utilisation est encore facilitée par le rappel fréquent des termes en langue originale dans la traduction. Le découpage du texte en paragraphes est particulièrement clair et contribue à faire de cette traduction un outil de travail aisément utilisable par un lecteur sanskritiste comme par un non-spécialiste. Un même souci de lisibilité est manifeste dans la réduction de l'annotation afférente à la traduction à son strict minimum, la plupart des explications d'ordre théorique ou historique étant rassemblées dans l'introduction.

Cette dernière, très complète, est organisée en huit chapitres (un chapitre historique [chapitre 1], six chapitres théoriques [chapitres 2-7] et une série de remarques sur la constitution du texte sanskrit [chapitre 8]), et cherche avant tout à fournir les éléments de contexte nécessaires à la compréhension du propos de Rāmānuja. Là encore, la systématisme prime généralement sur la chronologie (sans que cette dernière soit pour autant tout à fait absente), ce qui explique le recours fréquent aux manuels tardifs (la traduction de l'*Āpadevī* par F. Edgerton figure ici encore en bonne place !) et la relative brièveté des

22. On remarquera l'absence dans le chapitre traduit, si l'on en croit du moins l'apparat critique généralement très complet de E. Freschi, de toute référence au *Nayaviveka* de Bhavanātha (xi^e siècle ?), dont la mention dans la huitième stance liminaire du traité semble donc être de pure forme.

enquêtes historiques sur les concepts²³. La présentation des arguments sous forme de schémas, dont E. Freschi fait grand cas, facilite en général beaucoup leur compréhension. Le recours à certaines distinctions empruntées à des philosophes occidentaux est toujours effectué à bon escient et sans outrance²⁴, de même que l'utilisation (ponctuelle et par ailleurs strictement subordonnée à la compréhension des théories indiennes) du symbolisme logique dans la dernière partie du chapitre 6 (p. 124-127). Les chapitres 2-3, qui traitent plus particulièrement du problème des causes de l'action rituelle, envisagé tour à tour du point de vue bhāṭṭa (chapitre 2) et prābhākara (chapitre 3), comptent parmi les exposés synthétiques les plus réussis des théories brahmaniques de l'action aujourd'hui disponibles en langue anglaise. Les chapitres 4-5 rassemblent eux aussi de manière commode un grand nombre de données sur l'organisation parallèle du rituel et du texte védique, généralement éparses dans la littérature secondaire.

On sera plus réservé sur la thèse développée dans la première partie du chapitre 6 (6.1), et réitérée en divers points de l'ouvrage : « Les auteurs de la Mīmāṃsā [doit-on entendre : de la Prābhākara-Mīmāṃsā ?] ne peuvent même imaginer qu'un être humain agisse pour une raison autre qu'un désir²⁵ ». Quoiqu'elle ne le mentionne pas explicitement, E. Freschi semble ici s'inscrire dans le débat initié au début du siècle dernier par Theodor Stcherbatsky (et poursuivi plus récemment par Hajime Nakamura et Kiyotaka Yoshimizu) sur la possible assimilation de certaines injonctions telles qu'interprétées par les Prābhākara à une forme d'« impératif catégorique » au sens kantien, justifiant l'action par le seul sens du devoir, sans intervention d'un désir. La solution de ce problème complexe ne peut être univoque, ni surtout faire l'économie d'un examen des conflits internes à l'école prābhākara sur ce sujet au cours de son histoire. Il me semble cependant que E. Freschi, en attribuant aux Prābhākara la thèse de l'omniprésence du désir à l'origine des actions humaines, force ici légèrement le propos de l'auteur qu'elle commente (et qu'elle traduit pourtant toujours de manière correcte). En effet, on lit (p. 119) à propos du problème des sacrifices perpétuels (*nitya*) et occasionnels (*naimittika*) que Rāmānujācārya se débarrasse (*explain[s] away*) de la plupart des cas de sacrifices apparemment effectués sans désir (*desireless*) à l'aide du « principe [du sacrifice nommé] Viśvajit » (*viśvajinnyāya*). Or, si Rāmānujācārya a bien recours à ce principe dans la section concernée du texte (TR 10.5), cela ne signifie pas qu'il considère son application comme licite dans *tous* les cas où le résultat du sacrifice n'est pas apparent. Sa thèse, clairement exprimée dans les paragraphes suivants (TR 10.6-7), me semble plutôt que la spécification de la personne enjointe (*nīyojyaviśeṣaṇa*) peut être soit un désir, soit une autre spécification, comme le simple fait d'être en vie dans le cas d'une oblation quotidienne comme l'Agnihotra. La conclusion qu'il tire n'est donc pas différente de celle qu'énonçait déjà Śālikanātha

23. On trouvera cependant dans les chapitres 4-5 de nombreuses intuitions précieuses sur des questions herméneutiques, qui mériteraient sans doute d'être poursuivies (voir en particulier p. 96-98 et p. 105-107).

24. Ainsi, l'application à la Mīmāṃsā de la distinction entre « prescription » et « impératif » empruntée à J. M. Bocheński (p. 62) est très éclairante. Une telle distinction n'est d'ailleurs pas tout à fait étrangère au débat indien, comme en témoigne l'hypothèse d'une validité (*prāmāṇya*) de l'injonction « assurée par l'activité [de la personne à qui elle s'adresse] » (*prayṭtau samarthitam*) discutée par Maṇḍana Mīśra dans le *Vidhiviveka* (k. 9 – *svayṭti* [p. 284-286 dans l'édition critique d'Elliot M. Stern]).

25. « Mīmāṃsā authors cannot even imagine a human being who acts for a reason other than desire » (p. 117). Cf. chapitre 2 : « In general, Mīmāṃsā ethics does not seem to consider the possibility of a command to do something ultimately unpleasant » (p. 29) ; chapitre 3 : « According to the Mīmāṃsā account, desire and Vedic injunction are both needed factors in order for a sacrificial action to take place » (p. 59).

(voir *Vṛtti ad Vākyaārthamāṭṛkā* 2.30 [Bénarès 1961, p. 445]²⁶) : l'exécutant d'un rite est identifié par son désir *ou par autre chose*, et agit par conséquent, dans le cas des rites perpétuels ou occasionnels, indépendamment de toute considération d'un résultat, et donc aussi de tout *désir* de ce résultat.

Ces critiques de détail, qui voudraient ouvrir la discussion plutôt que la clore, ne doivent cependant pas faire passer au second plan le caractère à la fois extrêmement soigné et réfléchi de l'ouvrage de E. Freschi (les coquilles y sont rares, d'une manière générale), sans doute l'une des contributions majeures de l'indologie occidentale à l'histoire de la Prābhākara Mīmāṃsā, dont toute étude future sur cette école, et plus généralement sur l'exégèse brahmanique, devra désormais tenir compte.

26. Passage partiellement cité dans l'apparat critique (p. 316).