



Les origines du Vedānta comme tradition scolastique. État du problème, nouvelles hypothèses

Hugo David

► To cite this version:

Hugo David. Les origines du Vedānta comme tradition scolastique. État du problème, nouvelles hypothèses. Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient, 2016, 102 (1), pp.9-44. <10.3406/befeo.2016.6230>. <halshs-02417310>

HAL Id: halshs-02417310

<https://shs.hal.science/halshs-02417310v1>

Submitted on 18 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.



HAL Authorization

Les origines du Vedānta comme tradition scolastique

État du problème, nouvelles hypothèses

Hugo DAVID

Résumé

La présente étude examine l'histoire ancienne du Vedānta sous l'angle des conceptions herméneutiques propres à cette école, plus que de l'histoire des doctrines comme cela a généralement été le cas par le passé. Partant de l'opposition entre l'hypothèse d'une crise interne à la tradition exégétique et celle, contradictoire, d'un courant philosophique indépendant ayant emprunté sur le tard la forme de l'exégèse védique, on s'intéresse à l'évolution des représentations du Texte Sacré en milieu vedāntique, reflétées dans ses premiers manifestes et dans plusieurs autres sources anciennes (doxographies, etc.) ; l'œuvre de Bhartṛhari reçoit alors une attention particulière. L'article s'efforce de replacer dans son contexte l'apparition tardive de la catégorie des « énoncés du Vedānta » (vedāntavākya) et d'y voir le signe d'un changement radical dans la conception des Écritures propre aux écoles brahmaniques entre le v^e et le viii^e siècle.

Mots-clés : Vedānta ; Mīmāṃsā ; herméneutique ; exégèse du Veda ; philosophie indienne ; Bhartṛhari ; Maṇḍana Miśra ; vedāntavākya ; pravāda ; arthavāda.

Abstract

This study addresses the question of the origins of Vedānta as the Uttara-Mīmāṃsā (“Later Exegesis”), focussing on its conceptions in the field of hermeneutics rather than on the evolution of its doctrines. While some scholars consider that the Uttara-Mīmāṃsā was born from an internal crisis in the exegetical tradition, others claim that Vedānta was originally an independent philosophical movement that only later adopted the form of Vedic exegesis. Building on this opposition, the article considers various ruptures in the early history of the Vedāntic notion of the Sacred Text, reflected in works of the school and in other ancient sources, with a special focus on Bhartṛhari. It thus attempts to place in context the late appearance of the category of “utterances of the Vedānta,” positing that it is a sign of a radical change in the conception of the Scriptures of the Brahmanical tradition between the 5th and 8th centuries.

Keywords: Vedānta ; Mīmāṃsā ; hermeneutics ; Indian philosophy ; Vedic exegesis ; Bhartṛhari ; Maṇḍana Miśra ; vedāntavākya ; pravāda ; arthavāda.

Les origines du Vedānta comme tradition scolastique

État du problème, nouvelles hypothèses

Hugo DAVID*

Introduction : le Vedānta, une branche dissidente de la Mīmāṃsā ?

Si les histoires de la pensée indienne évoquent encore fréquemment le Vedānta comme l'un des six « systèmes philosophiques » (*darśana*) du brahmanisme orthodoxe, on sait désormais que cette classification est relativement récente, et qu'elle est loin d'avoir le caractère structural qu'on lui a longtemps attribué¹. Tout au long de leur histoire, la manière la plus commune pour les adeptes du Vedānta de penser leur propre activité intellectuelle était de la décrire comme une exégèse (*mīmāṃsā*) de certains énoncés du Veda, les « énoncés du Vedānta » (*vedāntavākya*), couramment identifiés avec les énoncés des Upaniṣad. Ainsi Śaṅkara (deuxième moitié du VIII^e siècle ?), dans le premier chapitre de son Commentaire sur les Aphorismes du *Brahman* (*Brahma-sūtrabhāṣya*, désormais BSūBh), désigne-t-il les *Brahmasūtra* comme la

* École française d'Extrême-Orient, hugo.david@efeo.net. Une version plus brève, en anglais, de cette étude, a été présentée à Paris en novembre 2014 à l'occasion de la première de deux journées d'études « Pratique des scolastiques et scolastiques des pratiques » organisées par Émilie Aussant et Gérard Colas ; elle paraîtra prochainement dans le volume issu de ces journées, intitulé « Les scolastiques indiennes : naissances, développements, interactions » (titre provisoire), dirigé par É. Aussant et G. Colas. Je remercie les éditeurs de ce volume et les participants à ces journées pour leurs remarques et critiques. La présente recherche a également bénéficié du soutien de l'Académie des Sciences d'Autriche (projet FWF n° P25287 - G15, « Le langage et l'action dans la philosophie brahmanique classique. Une étude du *Vidhiviveka* de Maṇḍana Miśra »). Les recherches préliminaires à cette étude ont été engagées lors de mon séjour à l'université de Cambridge (Faculté d'études asiatiques et moyen-orientales), effectué en 2013-2014 avec le soutien de la Société royale de Grande-Bretagne (Newton International Fellowship). Je remercie également Elliot M. Stern pour m'avoir généreusement communiqué, depuis 2012, d'importants travaux inédits relatifs au *Vidhiviveka* et à ses commentaires.

1. Voir sur ce point les travaux de Jhā (1964 : 1-2), Halbfass (1988 : 351-353) et Gerschheimer (2007). Comme le montre bien ce dernier, l'idée du Vedānta comme l'un des six *darśana* résulte sans doute de l'adaptation à époque tardive d'une liste de six « doctrines de spéculation » (*tarka*) courante en Inde et dans le monde indianisé dans la seconde moitié du premier millénaire, comprenant à la fois des systèmes brahmaniques ou para-brahmaniques (Nyāya, Vaiśeṣika, Sāṃkhya) et des systèmes non brahmaniques (bouddhisme, jaïnisme, matérialisme). Un tel remaniement, dont découle au même titre la notion de six « systèmes philosophiques orthodoxes » (*āstikadarśana*) ou « points de vue » sur la Révélation védique, pourrait s'être produit autour des XIII^e et XIV^e siècles, date à laquelle les tenants du Vedānta non dualiste (Advaita Vedānta) commencent à composer leurs propres doxographies. Rien n'indique, d'ailleurs, qu'il ait été généralement accepté. Voir sur ce point les nombreuses exceptions mentionnées par Jhā (1964 : 2) et Halbfass (1988 : 351-352). À l'exception notable du doxographe jaïn Haribhadra (VII^e siècle), qui inclut la Mīmāṃsā dans la liste des six systèmes (*darśana*) décrits dans son *Ṣaḍdarśanasamuccaya* (voir Gerschheimer 2007 : 240-241), les listes de *tarka/darśana* antérieures à l'an 1000 ne comprennent généralement ni le Yoga, ni aucun des deux systèmes issus de l'exégèse du Veda.

«science de l'exégèse des [énoncés du] Vedānta» (*vedāntamīmāṃsāsāstra* – BSūBh 1.1.1, p. 46.1) et sa propre entreprise comme une «exégèse des énoncés du Vedānta» (*vedāntavākyamīmāṃsā* – *ibid.*, p. 83.2)². Les auteurs plus tardifs qualifient cette forme particulière d'exégèse à visée contemplative d'«Exégèse postérieure» (Uttara-Mīmāṃsā), l'opposant ainsi à une «Exégèse antérieure» (Pūrva-Mīmāṃsā) centrée sur l'interprétation du rituel védique³. La question des rapports qu'entretient à date ancienne le Vedānta⁴ avec «la» Mīmāṃsā par excellence, celle des Aphorismes sur l'Exégèse (*Mīmāṃsāsūtra*) attribués à Jaimini (premiers siècles de n.è. ?), est donc de première importance pour comprendre les plus anciens développements de ce système de pensée et sa place dans le paysage intellectuel de l'Inde médiévale.

De fait, on constate depuis une trentaine d'années un intérêt grandissant des spécialistes pour les relations entre les «deux Mīmāṃsā». Dans un article célèbre publié entre 1981 et 1994, Asko Parpola reprend ainsi l'idée, formulée pour la première fois par Jacobi, selon laquelle les deux systèmes n'en auraient formé à l'origine qu'un seul⁵, et y superpose sa propre hypothèse d'une unique collection d'Aphorismes sur l'Exégèse (*Mīmāṃsāsūtra*) en vingt livres et deux sections : antérieure (*pūrva*^o) et postérieure (*uttara*^o). Cette unique collection aurait par la suite été divisée de manière à former trois collections d'aphorismes indépendantes : les douze livres des *Mīmāṃsāsūtra* commentés par Śābarasvāmīn, les quatre livres du *Samkarṣa-* ou *Devatākāṇḍa*, et enfin les

2. Les expressions *vedāntavākyamīmāṃsā*, *vedāntamīmāṃsā* et *vedāntamīmāṃsāsāstra* se trouvent, immédiatement après Śaṅkara, dans la *Pañcapādikā* de Padmapāda (fin du VIII^e siècle), qui leur oppose la *vidhivṛttamīmāṃsā* («l'exégèse des injonctions et des récits [= les *arthavāda* ?]»). Voir Nakamura 1983 : 410-411 et Bronkhorst 2007 : 63. L'expression *śārīrakamīmāṃsā* qu'emploie Śaṅkara (BSūBh 1.1.1, p. 46.4) attend toujours une explication convaincante. Vācaspati Miśra (*Bhāmātī* 1.1.1, p. 45.23-24) l'explique en référence à «ce qui possède un corps (*śarīra*)», à savoir l'âme individuelle (*jīvātman*), mais rien n'indique que cette interprétation soit partagée par tous les auteurs.

3. Pour un aperçu des interprétations de ces deux expressions proposées dans la littérature secondaire, voir Nakamura 1983 : 411-412 et Parpola 1981 : 145-146, qui récuse cependant le caractère original des deux désignations (voir *infra* note 6). Il est difficile de retracer l'origine exacte de la distinction entre Pūrva- et Uttara-Mīmāṃsā, mais il se pourrait qu'elle ne soit pas très ancienne. Bronkhorst (2007 : 64) en mentionne deux occurrences chez Yāmuna et Rāmānuja, et il semble effectivement difficile de la faire remonter beaucoup plus loin. L'expression *uttaramīmāṃsā* ne se trouve ainsi ni chez Maṇḍana Miśra ni, à ma connaissance, chez Śaṅkara, même si ce dernier parle à propos des *Mīmāṃsāsūtra* d'une «première section» (*pūrvakāṇḍa/prathamakāṇḍa/pūrvatantra* – voir Nakamura 1983 : 411). Le fait que ces deux expressions se rencontrent pour la première fois sous la plume d'auteurs *śrīvaiṣṇava*, ces derniers plaçant pour l'unité des deux systèmes (*aikaśāstrya*), pourrait d'ailleurs n'être pas une pure coïncidence, comme le suggère justement Bronkhorst (2007 : 66).

4. C'est par convention que je parlerai ici «du» Vedānta pour désigner un courant de pensée philosophique et exégétique ; l'appellation «Vedānta» comme nom d'école (au singulier) ne se rencontre cependant pas, à ma connaissance, dans les textes sanskrits du premier millénaire. Voir aussi sur ce point les remarques de Nakamura (1983 : 98 et 302), qui ne propose malheureusement aucune hypothèse sur la date d'apparition de l'usage du terme au singulier. Comme il le note justement (p. 90-95), les seuls usages du terme *vedānta* attestés dans les textes antérieurs à l'an 1000 sont, d'une part, pour désigner une certaine catégorie d'énoncés védiques constituant la «fin du Veda» (*vedāntāḥ*, «les» Vedāntas) et, d'autre part, pour exprimer l'idée d'un «accomplissement du Veda», de son «sens ultime», voire d'un accomplissement de la connaissance dont le Veda constitue l'épitomé (voir sur ce point le passage de la *Tarkajvālā* attribuée à Bhavya cité ci-dessous note 16).

5. Voir Jacobi 1911 : 18 (= Jacobi 1970 : 576) : «(...) at Śābarasvāmīn's time the Pūrva- and Uttara-Mīmāṃsās still formed one philosophical system, while after Kumāṛila and Śaṅkara they were practically two mutually exclusive philosophies». L'idée du système unique est également adoptée par Frauwallner (1968 : 110).

quatre livres des *Brahmasūtra* attribués à Bādarāyaṇa, dont la forme actuelle serait le fruit d'une réécriture des quatre derniers livres de la collection originale⁶. L'hypothèse de Parpola, qui prolonge un certain nombre d'observations faites dans les années 1950 par Nakamura⁷, a récemment fait l'objet d'une critique détaillée par Johannes Bronkhorst (2007), qui avance sur le même problème un point de vue radicalement opposé. Selon Bronkhorst, qui récuse tant l'hypothèse de la collection unique que l'idée d'une école exégétique commune⁸, ce n'est que tardivement qu'un courant vedāntique d'abord indépendant aurait adopté les méthodes et les présupposés de la Mīmāṃsā de manière à former une école rivale d'exégèse védique. De la sorte, on devrait distinguer parmi les Vedāntin ceux qui « ne sont pas des Mīmāṃsaka » – sont alors mentionnés pêle-mêle Gauḍapāda, Ādiśeṣa, Bhartṛhari et l'auteur du *Mokṣopāya* – de ceux qui « sont des Mīmāṃsaka », dont les chefs de file seraient, d'une part, Maṇḍana Miśra, de l'autre, les premiers commentateurs sur les *Brahmasūtra* : Śaṅkara, Bhāskara et Rāmānuja⁹. Les raisons de cette agrégation sur le tard à la Mīmāṃsā sont moins claires, et semblent se réduire pour Bronkhorst au fait que les Vedāntin de cette seconde catégorie, en suivant scrupuleusement les règles d'interprétations élaborées par la Mīmāṃsā, auraient cherché avant tout à « ancrer les idées vedāntiques dans le Veda éternel » (p. 77). Cette nouvelle « respectabilité » devait cependant se payer au prix fort, faisant passer le Vedānta du statut d'« école philosophique » (p. 28) enseignant le chemin vers la libération sur la base des facultés humaines de raisonnement et d'observation à celui d'école d'« interprétation védique » (p. 34) dérivant l'intégralité de ses positions du Veda, désormais considéré comme la source éternelle et infaillible de tout énoncé valide sur le *Brahman*, la libération et les moyens d'y accéder.

6. Rappelons que, selon Parpola (1981 : 147-148), les qualificatifs *pūrva*° et *uttara*° ne s'appliquent pas à l'origine à deux systèmes philosophiques ou exégétiques (les deux Mīmāṃsā), mais aux deux parties d'un même texte : la collection originale en vingt livres des *Mīmāṃsāsūtra*. L'opposition ne serait donc pas, selon lui, entre une Pūrvamīmāṃsā de tendance ritualiste et une Uttaramīmāṃsā à visée plus spéculative, mais simplement entre les deux parties d'une même collection d'aphorismes (Pūrva-/Uttara-Mīmāṃsāsūtra), division dont on trouve plusieurs équivalents dans la littérature védique ou immédiatement post-védique (p. 148-149). Même en admettant l'hypothèse de la « collection unique », cette interprétation me semble poser deux difficultés principales. Tout d'abord, une division de la collection en deux sections laisse dans l'ombre le statut du *Samkarṣakāṇḍa*, que Parpola considère apparemment (quoiqu'il ne s'en explique guère) comme partie intégrante du/des « Pūrva-Mīmāṃsāsūtra » (p. 152). Par ailleurs, s'il est évidemment possible que les auteurs médiévaux se soient mépris sur le sens des adjectifs *pūrva*° et *uttara*° (une distinction qui appartient, selon Parpola, à l'univers védique), le fait que l'opposition entre Pūrva° et Uttaramīmāṃsā n'apparaisse qu'assez tardivement (voir *supra* note 3) constitue assurément un point faible de cette interprétation. Sur ce point, voir aussi Bronkhorst 2007 : 64-65.

7. Voir Nakamura 1983 : 409-414. Comme il s'en explique dans une note (Parpola 1994 : 293, n. 1), Parpola n'a pu consulter l'ouvrage de Nakamura (publié une première fois en Japonais entre 1950 et 1956) qu'après la parution de sa traduction anglaise en 1983, soit après la publication de la première partie de son article en 1981. Les deux savants semblent donc être arrivés indépendamment à des conclusions proches.

8. Une critique similaire avait déjà été adressée à l'hypothèse de Jacobi par Keith (1920).

9. Un point qui n'est jamais pleinement éclairci par Bronkhorst est l'inscription de ces deux tendances (« mīmāṃsaka » et « non mīmāṃsaka ») dans la chronologie du Vedānta. Ces deux courants ont-ils jamais coexisté, ou assiste-t-on au contraire au remplacement irréversible du premier par le second ? Et dans ce dernier cas, comment comprendre la place dans l'histoire du Vedānta des *Brahmasūtra*, que Bronkhorst rattache clairement à la branche « mīmāṃsaka » des Vedāntin (p. 70-71), mais dont il ne discute à aucun moment la date ?

Mon intention n'est pas ici d'entrer dans le détail de cette polémique, qui n'est d'ailleurs pas close¹⁰. Assurément l'un des grands mérites de l'hypothèse de Bronkhorst est d'attirer l'attention sur certaines ruptures dans l'histoire du Vedānta là où celle de Parpola avait au contraire tendance à les aplanir pour mieux souligner la continuité des «deux Mīmāṃsā» avec la pensée védique¹¹. Il est par exemple exact d'affirmer, comme le fait Parpola, que l'usage du thème désidératif *mīmāṃs-* («mener une enquête») est ancien, et précède en tout cas largement la date de rédaction des *Mīmāṃsāsūtra*¹². La forme nominale *mīmāṃsā* («enquête, exégèse») apparaît elle-même à au moins trois reprises dans le corpus upaniṣadique ancien (BĀU 1.5.21, ChU 5.11.1 et TaiU 2.8.1). On remarque toutefois qu'elle n'y désigne jamais l'exégèse d'un *texte*, mais toujours l'enquête sur la nature d'une *chose* (que celle-ci appartienne ou non à l'univers du rituel védique): les observances (*vrata* – BĀU), l'*Ātman/Brahman* (ChU), la félicité (*ānanda* – TaiU). Cette utilisation du terme *mīmāṃsā* est donc tout à fait distincte de celle qu'en fait par exemple Śaṅkara, qui l'emploie quant à lui toujours pour parler d'une enquête sur les textes vedāntiques, notamment pour désigner la résolution d'un doute les concernant¹³. Cet usage, inconnu du Vedānta plus ancien¹⁴, marque donc, semble-t-il, un changement important dans la manière dont les Vedāntin appréhendent leur propre discipline, changement qu'on voit se produire au tournant des VII^e et VIII^e siècles et dont il est essentiel de rendre compte. Dans cette étude, je souhaite apporter un éclairage nouveau sur ce virage incontestable dans l'histoire de l'exégèse brahmanique en retraçant, des origines à la fin du VIII^e siècle, l'évolution des idées vedāntin sur le plan de l'herméneutique plutôt que de la doctrine métaphysique ou sotériologique: que représente, pour les Vedāntin aux différentes époques, le texte (ou l'ensemble de textes) qu'ils nomment «le/les Vedānta(s)» (*vedāntaḥ/vedāntāḥ*)? Quels textes ces termes recouvrent-ils exactement? Comment, enfin, cet ensemble s'articule-t-il avec le Veda, et quel type d'autorité y est-elle attachée?

Mon hypothèse principale est que se produit, entre le début du VII^e siècle et la fin du VIII^e siècle, un changement de perspective sur le texte sacré de la part des Vedāntin, marqué par l'apparition d'une nouvelle catégorie

10. Dans une étude parue récemment (Bronkhorst 2014), Bronkhorst répond ainsi à certaines critiques faites à son article de 2007 par Aklujkar (2011), qui prend à son tour parti pour ce qu'il nomme «l'unité des deux Mīmāṃsās». L'article en question ne permet cependant pas de déterminer avec certitude la position d'Aklujkar vis-à-vis des thèses de Parpola.

11. Voir en particulier Parpola 1981 : 158-162.

12. Voir les exemples tirés des *Brāhmaṇa* mentionnés par Parpola (1981 : 160-161) et Verpoorten (1987 : 3).

13. Mis à part les deux occurrences dans le commentaire de Śaṅkara au *Brahmasūtra* 1.1.1 citées plus haut, le verbe *mīmāṃs-* apparaît à trois reprises dans le troisième livre du *Bhāṣya* (*mīmāṃsya* – BSūBh 3.2.11 ; *mīmāṃsāmahe* – 3.3.25 ; *mīmāṃsamāna* – 3.4.1), à chaque fois dans la portion introductive d'un chapitre (*adhikaraṇa*) et pour faire référence à l'examen d'un doute particulier relatif à l'interprétation de tel ou tel passage upaniṣadique.

14. Le terme *mīmāṃsā* et son équivalent verbal *mīmāṃsate* sont totalement absents de l'*Āgamaśāstra* de Gauḍapāda, du *Paramārthasāra* d'Ādiśeṣa, ainsi que des sections des doxographies de Bhavya et Siddhasena Divākara consacrées au Vedānta (voir *infra*, section 1). Concernant la littérature upaniṣadique proprement dite, les seules occurrences répertoriées par Jacob (1988 : 745) sont les trois dont il vient d'être question, qui appartiennent toutes à ses strates les plus anciennes.

herméneutique inconnue des exégètes du Veda encore un ou deux siècles plus tôt, celle des *vedāntavākya* (les « énoncés du Vedānta ») ou *upaniṣadvākya* (« énoncés upaniṣadiques »). Tels qu'ils sont conçus typiquement par Śaṅkara (BSūBh 1.1.4), les énoncés du Vedānta sont une catégorie d'énoncés védiques (*vedavākya*) faisant référence à un objet existant ou réalisé (*bhūta*°/*siddhārtha*), le Soi Suprême (*paramātman*) ou *Brahman*. De tels énoncés, distincts des injonctions (*vidhi*) rituelles, jouissent néanmoins d'un statut égal et se distinguent en cela des passages mythologiques, analyses sémantiques, etc. regroupés dans la catégorie des « discours sur les choses » (*arthavāda*), lesquels sont quant à eux strictement subordonnés aux injonctions. La création de cette catégorie herméneutique inédite, qui coïncide chronologiquement avec le projet d'un commentaire global sur les Upaniṣad dont l'œuvre de Śaṅkara constitue le premier exemple achevé, marque également l'intégration d'un corpus vedāntique aux contours encore flous à l'ensemble textuel le plus sacré du brahmanisme, le Veda, et initie du même geste les diverses tentatives pour en établir le canon. Plus que d'un rattachement superficiel à la Mīmāṃsā ou d'une tentative pour la supplanter, il s'agit là d'une véritable révolution théorique opérée de l'intérieur par l'exégèse, dont on peut suivre les principales étapes dans l'œuvre de Bhartṛhari, Kumārila, Maṇḍana Miśra et Śaṅkara. Partant des conceptions rudimentaires de l'Écriture dont témoignent tant la littérature vedāntique la plus ancienne que les premières doxographies (bouddhistes et jaïnes), je chercherai dans un second temps à mettre en évidence le paradoxe que représente, d'un point de vue herméneutique, la construction d'une pensée philosophique sur la base d'un texte considéré comme exclusivement normatif, paradoxe exposé de manière exemplaire au v^e siècle par Bhartṛhari. Je m'efforcerai enfin de saisir, à travers l'œuvre exégétique de Maṇḍana Miśra, la naissance du Vedānta comme tradition scolastique adoptant la forme de l'exégèse védique tout en éminant les présupposés les plus élémentaires, et évoluant désormais en référence à un corpus clos.

1. Part de l'Écriture dans le Vedānta ancien

On doit tout d'abord remarquer que, contrairement à d'autres écoles philosophiques qui lui sont contemporaines, le Vedānta n'est jamais défini dans les sources anciennes en référence à un fondateur réel ou mythique (Bādarāyaṇa, Vyāsa ou autre), mais presque toujours par rapport au corpus scripturaire dont il se réclame, les Upaniṣad, ou (beaucoup plus rarement) à un point de doctrine¹⁵. Ainsi, au vi^e siècle, Bhavya/Bhā(va)viveka évoque-t-il – pour la première fois, semble-t-il – dans ses *Madhyamakahṛdayakārikā* (MHK) les « partisans du/des Vedānta(s) » (*vedāntavādin* – MHK 8.1)¹⁶. Vers la même

15. L'appellation *brahmavādin* (« partisan du *Brahman* »), par exemple, est utilisée assez fréquemment par Śaṅkara dans le second *adhyaḥ* du *Brahmasūtrabhāṣya* (2.1.6, 2.1.29, 2.2.9, 2.2.38, 2.3.53). Elle n'y désigne cependant jamais une « école » à proprement parler, mais plutôt le tenant d'une certaine position philosophique dans un contexte polémique.

16. Remarquons toutefois que la *Tarkajvālā* – généralement considérée comme le commentaire de Bhavya sur ses propres stances (voir cependant la discussion récente dans Krasser 2012 : 569-577) – glose le terme *vedānta* sans référence apparente à un corpus textuel : *rig pa 'i mthar phyin*

époque, mention est faite de certains « partisans du Veda » (*vedavādin*) dans l'œuvre du doxographe jaïn Siddhasena Divākara (VI^e siècle ?), qui décrit dans sa *Vedavādadvātriṃśikā* (« Trente-deux [stances] sur le Vedavāda ») une forme de monisme inspiré des Upaniṣad qu'on a pu (avec raison) rapprocher du Vedānta¹⁷. La *Yuktidīpikā* (YD), qui pourrait avoir été composée autour de l'an 700¹⁸, mentionne à son tour les *aupaniṣadāḥ* (« ceux qui se réclament des Upaniṣad »), et désigne par ce nom les tenants de l'unicité du soi (*ātman*) par opposition à ceux qui admettent une pluralité de sujets pensants¹⁹. Un siècle environ avant Bhavya et Siddhasena, on trouve déjà dans le *Vākyapadīya* (VP) du grammairien Bhartṛhari (450-510 ?) et son autocommentaire (*svavṛtti* – VPSV)²⁰ deux références aux *trayyantavid* (VPSV 2.22, p. 202.18²¹) ou *trayyantavedin* (VP 3.3.72d), « ceux qui connaissent la Fin de la Triple [Science] [= le Veda] ». Il est vrai que ces expressions ne renvoient pas nécessairement à une école ou un groupe de penseurs ; la première de ces deux occurrences, dans l'autocommentaire à VP 2.22, oppose toutefois clairement les *trayyantavid* aux *kṣaṇikavādin* (les « tenants de la momentanéité [des choses] », i.e. les bouddhistes ou une section d'entre eux – p. 202.17-18) et leur attribue l'idée que « le Soi Universel (*viśvātman*) apparaît dans une séquence (*krama*) sans jamais abandonner son unité (*ekatvānatikrameṇa*) »²²,

pa ni rig hyed mtha'ba ste ; « “Vedānta” (*rig hyed mtha'ba ste*) signifie “l'accomplissement de la connaissance” (*rig pa's mthar phyin pa*) ». Voir Qvarnström 1989 : 101, n. 28, qui conclut justement : « The term “Vedānta” is then not defined in reference to the *Upaniṣads*, i.e. the final portion of the *Vedas* ». Si cette conclusion paraît *a priori* s'imposer, la présence d'expressions proches ou équivalentes (*vedavād[in]*, *trayyantavādin*, etc.) chez d'autres auteurs de la même époque, qui interprètent clairement le terme *trayyanta/veda/vedānta* en référence à un corpus de textes (voir *infra* et section 2), laisse cependant penser qu'il pourrait s'agir-là d'une expression typique, interprétée de manière originale ou dissidente par l'auteur de la *Tarkajvālā*.

17. Voir Qvarnström 2003, qui remarque cependant : « The use of the term “Vedavāda” in describing (pre-Śāṅkara) Vedānta philosophy is noteworthy, if not unique, at least in comparison with the nomenclature employed by doxographies from the same period » (p. 576, n. 1).

18. Voir Wezler & Motegi 1998 : xxvii-xxviii. La date de composition proposée (680-720), considérablement plus tardive que celle (550) initialement établie par Frauwallner (1953 : 287), s'appuie sur les références faites par l'auteur du texte à l'œuvre de Dignāga et à la *Kāśikāvṛtti*, ainsi que sur son apparente ignorance de la pensée de Dharmakīrti, difficilement explicable si la *Yuktidīpikā* avait été écrite après la fin du VII^e ou le début du VIII^e siècle.

19. YD 18 : *aupaniṣadāḥ khalv eka ātmeti pratipannāḥ* ; « Comme on sait, ceux qui se réclament des Upaniṣad soutiennent que le soi est unique » (p. 174.20).

20. Quoique ce point soit encore sujet à débat parmi les spécialistes de Bhartṛhari, je considérerai dans cette étude les *kārikā* et la *vṛtti* sur les deux premiers *kāṇḍa* comme partie intégrante d'un même texte nommé *Vākyapadīya* et composé par Bhartṛhari. L'hypothèse aujourd'hui privilégiée par ceux qui nient l'attribution de la *vṛtti* au célèbre grammairien du V^e siècle est qu'elle aurait été composée par un proche disciple, soit tout au plus une cinquantaine d'années après l'achèvement du texte des *kārikā*. Cette hypothèse, si elle devait être vérifiée, serait donc de peu d'influence sur la chronologie des idées vedāntiques que je m'efforce de retracer ici.

21. La lecture *trayyantavidāṃ* qu'on trouve dans les trois éditions de la *vṛtti* (Éd¹⁹³⁹⁻¹⁹⁴⁰ p. 19.5-6 ; Éd¹⁹⁸⁰ p. 50.5 ; Éd¹⁹⁸³ p. 202.18) est en réalité le fruit d'une conjecture « muette » due au premier éditeur du texte, Cāruḍeva Śāstrī, adoptée simplement par les deux éditions subséquentes. L'unique manuscrit disponible pour cette portion de la *vṛtti* (Madras, GOML n° 5543, p. 59.2) présente la lecture aberrante *turyan tadvidāṃ* reportée en note par K. A. S. Iyer (Éd¹⁹⁸³ p. 202, n. 9), elle-même le résultat d'une correction de la part du scribe (la lecture originale est malheureusement illisible sur les images dont je dispose).

22. VPSV 2.22 : *viśvātmany ekatvānatikrameṇa kramapratyavabhāsatvaṃ bhavati* (Éd¹⁹³⁹⁻¹⁹⁴⁰ p. 19.5-6 ; Éd¹⁹⁸⁰ p. 50.5 ; Éd¹⁹⁸³ p. 202.18-19).

une affirmation qu'on rapprochera sans peine de déclarations parallèles dans les traités vedāntiques de la même époque²³. Plus claire encore est la mention par Bhartṛhari, dans l'autocommentaire à VP 2.233 (p. 249.6), des *trayyantavādin* («Les partisans du Trayyanta»), une expression potentiellement équivalente au composé *vedāntavādin* rencontré un siècle plus tard chez Bhavya²⁴. Cette référence aux Écritures distingue le Vedānta d'autres courants philosophiques mentionnés dans ces mêmes sources, définis en référence à une figure tutélaire – les *kāṇāda*, «partisans de Kaṇāda», i.e. le Vaiśeṣika (MHK 7.27, YD 18, p. 174.21), les *ākṣapāda*, «partisans d'Akṣapāda», i.e. le Nyāya (YD 18, p. 174.21), etc. –, par leur méthode d'investigation – la Mīmāṃsā, peut-être le Vaiśeṣika (MHK 7.28) – ou par leur statut religieux – les *arhant*, les «Saints», i.e. les Jaina (YD 18, p. 174.21).

Il semble donc qu'on ne puisse simplement opposer, comme le fait Bronkhorst, un courant ancien «philosophique» à un courant «exégétique» plus tardif, la différence entre ces deux courants étant dans le recours plus ou moins exclusif fait à l'Écriture plutôt qu'au raisonnement. En effet, qu'ils fassent ou non appel aux concepts et méthodes de la Mīmāṃsā, deux éléments semblent unir les auteurs vedāntiques de toutes époques (si l'on excepte, bien entendu, le néo-Vedānta d'époque moderne) : d'une part, leur doctrine de l'*ātman*, mentionnée par tous les auteurs évoqués jusqu'ici ; de l'autre, leur recours constant au texte des Upaniṣad, un point sur lequel les plus anciens doxographes ne se sont d'ailleurs pas trompés. L'exemple le plus flagrant en est peut-être la brève doxographie, déjà mentionnée, de Siddhasena Divākara. Comme le montre bien l'étude de Qvarnström (2003), son bref exposé en trente-deux stances des doctrines du Vedānta n'est en effet guère autre chose qu'un tissu de références scripturaires empruntées pour la plupart à la *Rkṣaṃhitā* (livres 1 et 10) ou à la *Śvetāśvataropaniṣad* (ŚvU), dont il pourrait mimer jusqu'au mètre²⁵. La même remarque vaut, quoique dans une moindre mesure, pour l'exposé du Vedānta qu'on trouve dans les dix-neuf premières stances du chapitre 8 des *Madhyamakahrdayakārikā* de Bhavya, où l'on remarque là encore une nette prééminence de la *Śvetāśvataropaniṣad*²⁶.

23. Vṛṣabhadeva/Śrīvṛṣabha, dont le commentaire au premier livre du *Vākyapadīya* pourrait dater du VI^e siècle ou de la première moitié du VIII^e siècle (sur les diverses hypothèses en présence, voir Iyer 1969 : 44-45 et Ferrante 2013 : 135-136), emploie la même expression *trayyantavid* pour parler de ceux qui admettent l'existence d'un «Soi Suprême» (*paramātman*). Voir *Sphuṭākṣarā* (= *Paddhati*) ad VPSV 1.1 : *tasya cāyaṃ vivartaś caitanyaṃ yat trayyantavidaḥ paramātmety āhuḥ* ; «Et cette manifestation illusoire est celle de la conscience (*caitanya*), que ceux qui connaissent la Fin de la Triple Science nomment “Soi Suprême”» (p. 11.29-12.6).

24. Voir les deux gloses par Vṛṣabhadeva du terme *trayyanta* dans VPSV 1.10 (p. 39.5) par les termes *upaniṣad* (*Sphuṭākṣarā* p. 39.11) et *vedānta* (*ibid.* l. 14). Voir *infra*, section 2.

25. Selon l'hypothèse formulée par Upadhye (1971 : 260) et acceptée par Qvarnström (2003 : 577, n. 6).

26. Ainsi, par exemple, MHK 8.2 et 8.7 paraphrasent manifestement ŚvU 3.8 et 3.9 respectivement. Voir Qvarnström 1989 : 62-68 et Qvarnström 2003 : 577-578 (n. 6). Il est remarquable que le même passage de la *Śvetāśvataropaniṣad* (3.8) soit également paraphrasé dans la section de la *Dasabhūmika(sūtra)vibhāṣā* attribuée à Nāgārjuna (préservée uniquement en traduction chinoise) résumant la doctrine «védique» de la libération (10.22). Voir le passage traduit dans Nakamura 1983 : 159. Quoique l'attribution de ce traité à Nāgārjuna soit disputée (voir Ruegg 1981 : 29, n. 67),

Quant aux Vedāntin anciens eux-mêmes, leur recours à l'Écriture n'est pas moins explicite. Ainsi Gauḍapāda (entre 550 et 700 ?²⁷) a-t-il soin, dans les *kk.* 2.11-12 de l'*Āgamaśāstra* (ĀŚ), de présenter sa doctrine de l'*ātman* comme « la certitude [émanant des énoncés/textes] du Vedānta » (*vedāntaniścaya* – 2.12cd). Que Gauḍapāda entende bien par *vedānta* un texte ou un ensemble de textes²⁸ apparaît clairement d'un autre passage de l'*Āgamaśāstra* (2.31), où Gauḍapāda parle de ceux « qui voient clair dans les [énoncés du] Vedānta » (*vedānteṣu vicakṣaṇ[āḥ]*). Loin de négliger la Révélation, l'*Āgamaśāstra* fait d'ailleurs à la *śruti* un appel constant²⁹, en discute longuement l'interprétation³⁰, et en paraphrase volontiers certains passages³¹. De manière un peu moins nette, Ādiśeṣa (vi^e-vii^e siècle ?), dans la dernière stance du *Paramārthasāra*, affirme avoir composé son traité « après avoir examiné la science [que constituent les énoncés] du Vedānta » (*vedāntaśāstraṃ vilokya* – *k.* 87). Sans surprise, son commentateur Rāghavānanda (xvi^e siècle ?) interprète le composé *vedāntaśāstra* comme un « groupe d'énoncés visant à communiquer un objet désiré qu'on ne peut saisir par la perception, l'inférence et les autres [moyens de connaissance valide] » (*pratyakṣānumānādyanabhi-gamyābhimatārthaprakāśanaparam vākyakadambakam*). Son interprétation, sans doute anachronique, est cependant confortée par la rareté des occurrences du terme *vedānta* au singulier dans les textes de cette période³².

L'Écriture n'a donc pas revêtu un caractère moins central pour ces auteurs que pour les théoriciens plus tardifs. Loin de les négliger pour mettre en avant leurs propres spéculations, les premiers Vedāntins se réfèrent aux textes upaniṣadiques comme à une source fondamentale d'inspiration, qu'il ne s'agit certes pas encore de commenter ou d'analyser de manière systématique, mais qu'on peut néanmoins discuter, imiter, paraphraser et prolonger par une réflexion indépendante. Ce faisant, ils ne font d'ailleurs que perpétuer une tradition qui remonte aux Upaniṣad anciennes, dont certaines font déjà la louange de « ceux qui ont parfaitement compris le sens [qui fait l'objet de] la connaissance des [énoncés du] Vedānta » (*vedāntavijñānasuniścītārthāḥ* – MuU 3.2.6) et considèrent le *Brahman* comme « le « Suprême Secret du Vedānta » » (*vedānte paramaṃ guhyam* – ŚvU 6.22). Il n'est donc pas invraisemblable que les premiers textes vedāntiques proviennent d'un milieu comparable à celui dans lequel ont été composées, depuis l'époque immédiatement post-védique, les textes auxquels on a plus tard donné le nom d'« Upaniṣad ».

l'existence d'une traduction de l'œuvre (Taishō 1521) par Kumārajīva († 409/413), probablement réalisée en 408 (voir Lamotte 1987 : 76), confirme qu'il s'agit-là d'un texte datant au plus tard de la fin du iv^e siècle. L'hypothèse d'une traduction plus ancienne par Dharmarakṣa (actif entre 265 et 313) fait par ailleurs dire à Lamotte (1987 : 76) que l'œuvre « était déjà parvenue en Chine vers 265 p. C. ».

27. Voir Bouy 2000 : 21.

28. Et non une école, comme le suggère l'interprétation du composé *vedāntaniścaya* par Bouy (2000 : 137), qui traduit « la certitude du Vedānta ».

29. Voir ĀŚ 2.3 (*śrīyate*), 2.12 (où l'on constate une réminiscence de ŚvU 4.10), 3.23 (*śrutiḥ*), 3.24 (*āmnāyāt*), 3.25 (allusion à l'*Īśāvāsyopaniṣad*), 3.26 (allusion à la *Bṛhadāraṇyaka*°), etc.

30. Voir ĀŚ 3.11 (référence directe à la *Taittirīya*°, nommée ici *Taittirīyaka*), 3.12 (référence directe à la *Bṛhadāraṇyaka*°), 3.14-16 (discussion de divers passages upaniṣadiques relatifs à la création).

31. Ainsi, ĀŚ 2.20-28c s'inspire manifestement du *Śatapathabrāhmaṇa*. Voir Bouy 2000 : 127.

32. Voir *supra*, note 4.

Que représente cependant, pour ces premiers Vedāntins, la catégorie des «[énoncés du] Vedānta» (*vedāntāḥ*) ? Il est difficile de répondre à cette question du fait de l'absence quasi totale de réflexion herméneutique dans ces premiers traités. Si l'*Āgamaśāstra* semble bien les assimiler à une forme de Révélation (*śruti/āmnāya*), ce terme n'est à aucun moment explicité par Gauḍapāda, et le statut du texte révélé ne fait jamais chez lui l'objet d'une réflexion approfondie. Tous les commentaires sur les œuvres du Vedānta ancien qui nous soient parvenus datant du VIII^e siècle au plus tôt, on se tournera avec profit vers d'autres textes de la même époque traitant des mêmes sujets, quand bien même ils n'appartiennent pas au Vedānta *stricto sensu*.

2. *Arthavāda, pravāda, trayyanta* : l'herméneutique vedāntique de Bhartṛhari

Un témoignage important sur l'évolution des conceptions des Écritures brahmaniques avant les VII^e et VIII^e siècles nous est fourni par Bhartṛhari. Quoiqu'il appartienne de plein droit à la tradition grammaticale pāṇinéenne, le *Vākyapadīya* constitue en effet, par sa richesse et son ancrage profond dans la tradition brahmanique, un point de vue précieux sur l'état de l'exégèse védique et vedāntique au V^e siècle. Le principal enjeu pour notre propos est de comprendre quelle signification revêt pour le célèbre grammairien le terme *trayyanta* («la Fin de la Triple Science») qui apparaît à quatre reprises dans son œuvre, une fois de manière indépendante (VPSV 1.10, p. 39.5) et, comme on l'a vu (section 1), trois fois comme partie intégrante des composés *trayyantavid/°vedin/°vādin*. Ce terme fait-il référence au corpus textuel que nous nommons «les Upaniṣad» ? Recouvre-t-il par ailleurs la catégorie des *upaniṣad/°vedāntavākya* telle qu'elle sera définie par les exégètes plus tardifs ? Comment, enfin, Bhartṛhari se positionne-t-il par rapport à ces textes ou à leur(s) auteur(s) ? Ces problèmes, intimement liés, peuvent être abordés de deux points de vue, herméneutique et doctrinal, qu'on adoptera ici tour à tour³³.

D'un point de vue strictement herméneutique, pour commencer, le caractère «védique» des textes que Bhartṛhari désigne par le terme *trayyanta* fait manifestement problème pour ce dernier³⁴. Toute connaissance humaine,

33. La question de l'usage par Bhartṛhari du concept de *trayyanta*, essentielle pour comprendre le rapport qu'il entretient avec la tradition vedāntin, n'a à ma connaissance pas été abordée de front par les spécialistes du *Vākyapadīya*. On trouvera cependant d'importantes remarques sur ces sujets dans Aklujkar 1991 : 1-5, Houben 1995 : 293-294 et Aklujkar 2009 : 55-57.

34. Notons que l'hésitation de Bhartṛhari à inclure le/les *trayyanta* au sein du corpus védique n'est pas sans précédent dans la littérature brahmanique. Voir par exemple la stance 15.15cd de la *Bhagavadgīta* : *vedaiś ca sarvair aham eva vedyo vedāntakṛd vedavid eva cāham* || ; «Je suis [Celui] qui est enseigné par tous les Vedas, je suis l'auteur des [énoncés du] Vedānta et le connaisseur des Vedas». Le commentaire de Śaṅkara esquivé la double difficulté posée par cette stance de son point de vue (distinction Veda/Vedānta, affirmation d'un auteur pour ce dernier) en glosant le composé *vedāntakṛd* («L'auteur du/des vedānta») par *vedāntārthasampradāyakṛd* («L'initiateur de la tradition [d'explication] de l'objet du/des vedānta») – *Gītābhāṣya* p. 627.4). Plus proche de Bhartṛhari, le *Mahābhāṣya* (*paspaśā* – vol. 1, p. 9.21) distingue déjà les quatre Veda (*catvāro vedāḥ*) de leurs auxiliaires (*aṅga*) et des enseignements ésotériques (*rahasya*) qui leur sont attachés. Voir aussi à ce sujet les passages de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* cités *infra*, note 36.

affirme-t-il en VPSV 1.10, dérive des membres primaires et secondaires (*aṅga/upāṅga*) du *praṇava* (la syllabe *om*) que sont « la Révélation, la Tradition, le Trayyanta, etc. » (*śrutismṛtitrayyantādi*)³⁵. Quelle que soit la valeur qu'on attribue à la particule °*ādi*³⁶, Bhartṛhari distingue ici clairement le/les Trayyanta(s) comme un ensemble textuel distinct de la Śruti et de la Smṛti, ensemble que son commentateur Śrīvṛṣabha/Vṛṣabhadeva identifie avec « les Upaniṣad/les énoncés upaniṣadiques » (*upaniṣadaḥ – Sphuṭākṣarā* p. 39.11) ou encore « les [énoncés du] Vedānta » (*vedāntāḥ – ibid.* p. 39.14). Quelle valeur, cependant, tous ces termes ont-ils pour Bhartṛhari et son commentateur ?

Certains éléments de réponse à cette question nous sont fournis par la section immédiatement précédente du *Brahmakāṇḍa* (VP 1.5-9), qui contient l'essentiel des positions de Bhartṛhari en matière d'exégèse védique. Dans cette section, le fameux grammairien établit une répartition du Veda (au sens large³⁷) en trois catégories : la Śruti tout d'abord, divisée en ses différentes branches (*śākhā*) (*k.* 6)³⁸, la Smṛti qui en dérive et que transmettent les *śiṣṭa* sous forme écrite et non écrite (*k.* 7), enfin une troisième catégorie qu'il nomme *pravāda*, les « opinions [philosophiques] »³⁹, qu'il fait dériver des portions non injonctives de la Śruti, les *arthavāda* (*k.* 8). Cette tripartition présente une similitude frappante avec la division des membres du *praṇava*

35. VPSV 1.10: *praṇavāṅgopāṅgebhyaś ca śrutismṛtitrayyantādibhyo vidyābhedāḥ prabhavanti samyajjñānahetavaḥ, puruṣasaṃskārahetavaś ca*; « Des membres primaires et secondaires du *praṇava* – la Révélation, la Tradition, le Trayyanta, etc. – procèdent les différentes sciences (*vidyā*) qui sont les causes des connaissances correctes ainsi que du perfectionnement des hommes » (p. 39.5-6).

36. Selon Śrīvṛṣabha, °*ādi* renvoie notamment aux « stances » (*śloka*) citées dans les Upaniṣad, qu'il distingue des énoncés upaniṣadiques (*upaniṣad*) proprement dits: *ādiśabdāc chlokaḍāyāḥ, yad ucyate 'tad apy ete ślokaḥ' iti*; « Par le mot *ādi* [sont désignées] les stances, dont on parle [dans les Upaniṣad lorsqu'il est dit] "À ce sujet, il y a ces stances" (*tad apy ete ślokaḥ*) » (*Sphuṭākṣarā* p. 39.11-12). Il ne m'a pas été possible de trouver la source exacte de l'expression *tad apy ete ślokaḥ* citée par Vṛṣabha. On trouve néanmoins dans les Upaniṣad anciennes plusieurs formules proches : *athaiṣa śloko bhavati* (BĀU 1.5.23), *tad eṣa śloko bhavati* (BĀU 2.2.3, 4.4.6-7), *tad ete ślokaḥ bhavanti* (BĀU 4.3.11, 4.4.8), *tad eṣa ślokaḥ* (ChU 3.11.1, 5.2.9, etc.), *tad apy eṣa śloko bhavati* (TaiU 2.1.1, 2.2.1, 2.3.1, etc.). Il n'est pas impossible que Vṛṣabha, lorsqu'il distingue *śloka* et *upaniṣad*, s'inspire d'une liste fameuse qu'on rencontre à trois reprises dans la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* (2.4.10, 4.1.2 et 4.5.11), dont voici la première occurrence : *asya mahato bhūtasya niḥśvasitam etad yad ṛgvedo yajurvedaḥ sāmavedo 'tharvāṅgīrasa itihāsaḥ purāṇam vidyā upaniṣadaḥ vidyopaniṣadaḥ Ēd> ślokaḥ sūtrāṇy anuvyākhyānāni vyākhyānāni*; « C'est l'exhalaison de ce grand Être qu'est *Ṛgveda*, *Yajurveda*, *Sāmaveda*, *Atharvāṅgīrasa*, chants épiques, *purāṇa*, sciences, *upaniṣad*, vers, *sūtra*, explications, commentaires » (texte et traduction : Senart 1934 : 33). Il est d'ailleurs plausible qu'en disant *ślokaḍādi*, Vṛṣabha ait à l'esprit les trois membres de cette liste qui viennent à la suite des *upaniṣad* et des « stances » (i.e. *sūtra*, *anuvyākhyāna*, *vyākhyāna*).

37. Sur la distinction entre un concept « large » et un concept « restreint » du Veda (identifié dans ce second cas avec la Śruti) dans VP 1, voir Aklujkar 1991 : 3-5.

38. Mis à part la mention d'une division du *Ṛgveda* (*bahvṛca*) en quinze branches ou écoles (*pañcadaśadhā*) selon « certains » (*eke* – p. 27.4), exceptionnelle dans les listes dont on dispose (voir Renou 1947 : 18-19), la répartition du Veda en ses différentes *śākhā* qu'on trouve au début de VPSV 1.6 (p. 27.3-4) est traditionnelle, et très probablement calquée sur celle de Patañjali. Voir *Mahābhāṣya* (*paspāṣā*) vol. 1, p. 9.21-22.

39. Aklujkar (1991 : 2) interprète le terme *pravāda* comme « une variété théorique ou philosophique d'*āgama* » (« a theoretical or philosophical kind of *āgama* »). On trouve dans le *Vākyapadīya*, à ma connaissance, une seule occurrence de l'expression *tārkikapravāda*; « les opinions des philosophes ». Voir VPSV 1.41 (p. 98.7).

en Śruti, Smṛti et Trayyanta qu'on vient de rencontrer en VPSV 1.10, et pourrait à vrai dire lui être superposée si l'on acceptait d'identifier purement et simplement *trayyanta* et *pravāda*. Cette identification est-elle cependant justifiée, ou la catégorie du *trayyanta* doit-elle plutôt être considérée comme une forme spécifique d'*arthavāda*⁴⁰ ?

Commençons par examiner la définition que donne Bhartṛhari du *pravāda* dans cette section. Par-delà une similitude de surface liée à leur caractère généralement non injonctif, deux traits principaux distinguent le *pravāda* de l'*arthavāda*. Leur provenance, tout d'abord : si l'*arthavāda*, « énoncé révélé » (*śrutivākya* – p. 30.5), est partie intégrante du texte védique, il n'en va pas de même du *pravāda*, qui partage avec la Smṛti son caractère « personnel » (*pauruṣeya* – *ibid.*) – autrement dit son origine humaine⁴¹ – et se base sur des distinctions conceptuelles propres à l'esprit humain (*puruṣabuddhivikalpa* – p. 30.6)⁴². Deuxièmement, leur fonction : en parfait accord avec la Mīmāṃsā (voir *Mīmāṃsāsūtra* 1.2.7 [1]), Bhartṛhari considère l'*arthavāda* comme un texte principalement voué à la louange (*upastuti* – p. 31.1) du sacrifice, par exemple l'Offrande de Nouvelle et Pleine Lune (*darśapūrṇamāsa* – p. 33.3), ou d'un de ses éléments, comme l'emplacement de l'Autel du Feu (*agnicayanasthāna* – *ibid.*). Il est vrai que l'*arthavāda* peut parfois revêtir l'aspect d'un énoncé théorique, comme c'est le cas des trois énoncés cités en VPSV 1.8, dont on notera le caractère délibérément contradictoire : *asad vā idam agra āsīt* (« Au commencement, tout n'était que Non-Être » – p. 30.7), *nāsad āsīn no sad āsīt tama eva khalv idam agra āsīt* (« Il n'y avait ni Être ni Non-Être : au commencement, en vérité, tout n'était que Ténèbre » – p. 32.4), *āpo vā idam agra āsīt* (« Au commencement n'étaient que les Eaux » – p. 33.2). Cette apparence d'énoncé doctrinal ne fait cependant que masquer la réelle fonction laudative de ces passages et leur subordination totale à l'injonction⁴³. Il en va tout autrement du *pravāda*, sans rapport avec l'injonction et directement construit sur la base de ces *arthavāda* « d'allure » théorique. Contrairement à l'*arthavāda*, le *pravāda* enseigne un point de vue sur le réel, une doctrine (dualiste, non dualiste, etc.). À l'inverse des énoncés de la Smṛti, dont ils partagent pourtant l'origine humaine, les *pravāda* sont « propres à chaque école philosophique » (*prthaktīrtha*^o

40. Quoiqu'il ne s'en explique guère, Aklujkar (2009 : 55) semble accepter l'identification du *trayyanta* au *pravāda* lorsqu'il définit les énoncés du *trayyanta* comme « des refontes de, ou des commentaires sur la Śruti » (« recasts of or comments on the Śruti »), une définition sommaire, mais adéquate du *pravāda*. La position inverse est soutenue par Halbfass (1991 : 150), qui considère quant à lui que, pour Bhartṛhari, les Upaniṣad sont « associées de manière plus ou moins explicite aux *arthavāda* » (« more or less explicitly associated with the *arthavādas* »).

41. Sur le caractère « impersonnel » (*apauruṣeya*) ou « sans auteur » (*akartṛka*) du Veda selon Bhartṛhari, voir notamment VP 1.43a (*akartṛkaṃ śāstram*) et VPSV 1.43 (*apauruṣeyam [...] āmnāyam* – p. 99.6).

42. Voir aussi VPSV 1.124 : *sarvapravādeṣv āgamavākyaṇām prañetṛparigraheṇa pauruṣeyatvam abhyupagamyate, vedavākyaṇi tu caitanyavad apauruṣeyāṇi* ; « Toutes les opinions philosophiques sont personnelles, car [dans ce cas] on connaît l'auteur des énoncés traditionnels. Mais les phrases du Veda sont impersonnelles, à l'instar de la conscience » (p. 203.7-8).

43. Pour une bonne explication de ce point en relation au premier de ces trois exemples, voir la *Sphuṭākṣarā* p. 31.9-19.

– VPSV 1.1, p. 12.6 ; 2.233, p. 249.7 ; *tīrtha*⁴⁴ – VPSV 1.38, p. 96.1 ; *pr̥thak*⁴⁵ – VPSV 1.126, p. 205.2)⁴⁴, ce qui permet à Bhartṛhari de parler des *pravāda* « des monistes et des dualistes » (*ekatvinām dvaitinām ca* – VP 1.8c) ou encore du « *pravāda* moniste » (*ekāntatvapravāda* – VPSV 1.8, p. 31.1-2). Leur principal trait distinctif est leur caractère multiple et mutuellement contradictoire : Bhartṛhari parle ainsi souvent d’« opinions [philosophiques] divergentes » (*bhinnappravāda*, *bhinn[āḥ] pravād[āḥ]*, *pravādasheda* – VPSV 1.8, p. 30.6 ; 1.103, p. 169.4 ; 1.109, p. 179.2 ; *pravādā bahudhā* – VP 1.8d) ou au contraire de points suffisamment consensuels pour que puissent s’en accommoder « même les tenants d’opinions [philosophiques] divergentes » (*bhinnānām api pravādinām* – VPSV 1.41, p. 98.6), voire « toutes les opinions [philosophiques] » (*sarvappravāda* – VPSV 1.1, p. 4.1 ; 1.36, p. 94.2 ; 1.124, p. 203.7). Un dernier point sur lequel il convient d’insister est le caractère essentiellement *erroné* du *pravāda*, un aspect dont Bhartṛhari traite en particulier dans le second *kāṇḍa* (VP[SV] 2.233). Comme il le dit alors, les opinions des différentes écoles philosophiques « [ne] dépeignent [que] la méconnaissance » (*avidyām anuvarṇayantaḥ*⁴⁵ – VPSV 2.233, ≈ p. 249.7 ; cf. VP 2.233b). Prenant appui, d’une part, sur des *arthavāda* dont il ne voit pas qu’elles se contredisent si on les prend au pied de la lettre et, d’autre part, sur ses propres conceptions (*svavikalpa* – VP 1.8b), chacun construit des opinions philosophiques qui ne sont que le reflet de son propre esprit. C’est, en d’autres termes, d’une méprise fondamentale sur la nature du texte védique que naissent les opinions des philosophes, dont Bhartṛhari reconnaît toutefois l’intérêt d’un point de vue purement pédagogique (voir VP 2.233-38 et *infra*). On le voit, les catégories bhartṛhariennes du *pravāda* et de l’*arthavāda* sont toutes deux très différentes de celle des « énoncés du Vedānta/des Upaniṣad » (*vedānta°/upaniṣadvākya*) que théoriseront quelque deux siècles plus tard Maṇḍana Mīśra et Śaṅkara. Pour ces derniers, comme on l’a vu (voir « introduction »), la catégorie des énoncés du Vedānta est une classe d’énoncés *védiques* énonçant un objet existant ou accompli (*bhūta/siddha*). Cet aspect assertif ou déclaratif, qu’ils partagent avec l’*arthavāda*, n’a par ailleurs rien d’une apparence : loin d’être de simples louanges du sacrifice, les *upaniṣadvākya* n’ont réellement d’autre but que d’enseigner la nature de l’*Ātman/Brahman*. De ce fait, ils occupent un rang fonctionnel comparable à l’injonction, et se voient à leur tour subordonner des *arthavāda*. Une identification du Trayyanta évoqué par Bhartṛhari à l’une ou l’autre des catégories herméneutiques qui lui sont familières (*arthavāda*, *pravāda*) *via* la notion « classique » d’*upaniṣad* se révèle donc impossible.

44. Sur l’interprétation du terme *tīrtha* dans ce contexte, voir le commentaire de Śrīṅgaśabha sur VPSV 1.1, qui donne l’exemple du Sāṃkhya (*ya ete sāmkyādipravādāḥ* – *Sphuṭākṣarā* p. 12.23) et renvoie sur ce point à VP 1.8 (p. 12.24-25).

45. Lecture du manuscrit de Madras (p. 134.17 – sur ce Ms. voir *supra*, note 21), qui semble confirmée par la *kārikā* (VP 2.233b : *avidyāivopavarnyate* ; « c’est l’ignorance qui est dépeinte »). L’édition de K. A. S. Iyer lit *avidyām anuvartayanto* (« suivent/se conforment à la méconnaissance » – p. 249.7) mais ne note pas la variante, si bien qu’il peut s’agir aussi bien d’une conjecture que d’une simple erreur. Sur ce passage, voir aussi *infra*, note 54.

Si l'on se tourne, maintenant, vers les différents exemples de *pravāda* et d'*arthavāda* cités dans VPSV 1.8, l'examen révèle une situation tout aussi complexe. Il est en effet impossible d'identifier simplement les *pravāda* avec ce que nous nommons «les Upaniṣad», ou même avec les portions les plus récentes du corpus védique. Certes, les trois exemples d'*arthavāda* cités dans la *svavṛtti* sont bien empruntés à la littérature védique ancienne, qu'il s'agisse de la *Ṛksamhitā* (10.129.1-3 – p. 32.4) ou des *Brāhmaṇa* du Yajurveda Blanc ou Noir (*Mādhyamīna-Śatapathabrāhmaṇa* 6.1.1.1 – p. 30.7; *Taittirīyabrāhmaṇa* 1.1.3.5 – p. 33.2). La citation de la *Ṛksamhitā* est inexacte cependant, et l'on y décèle déjà une possible réminiscence de la *Maitrāyaṇyupaniṣad* (5.2). La situation est encore moins claire pour ce qui est des *pravāda*. De la dizaine d'exemples d'«opinions [philosophiques]» dont Bhartṛhari affirme qu'elles «prennent appui» (*ni-√śri*) sur ces trois *arthavāda*, trois seulement ont pu être identifiés jusqu'à présent⁴⁶. Si l'on trouve bien parmi eux une citation littérale de l'*Īśāvāsyopaniṣad* (k. 5 – p. 35.2-3) et une autre, quasi littérale, du *Taittirīyāranyaka* (1.11.5 – p. 32.8-9)⁴⁷, la troisième citation (p. 32.6-9) est sans équivalent exact dans la littérature védique connue, et pourrait dériver indifféremment de la *Ṛksamhitā* (1.164.20), de la *Śvetāśvataropaniṣad* (4.6) ou de la *Muṇḍakopaniṣad* (3.1.1), qui présentent toutes la même stance. Il est donc impossible, sur cette base, d'assimiler la catégorie du *pravāda* avec la littérature upaniṣadique prise dans son ensemble, et tout autant de définir cette dernière comme une classe particulière d'*arthavāda*.

La *svavṛtti* sur VP 1.2 fournit un complément utile à ces observations sommaires. Bhartṛhari y mentionne quatre exemples d'énoncés «révélés» (*āmnāta*) parmi lesquels on retrouve, entre autres, le premier exemple d'*arthavāda* cité en VPSV 1.8 (*Mādhyamīna-Śatapathabrāhmaṇa* 6.1.1.1 – p. 15.3-16.1) sous une forme légèrement plus développée et quasi identique au texte du *Brāhmaṇa* tel qu'il nous est parvenu. Ce parallèle semble corroborer l'hypothèse d'Aklujkar (1991 : 13, n. 24c) selon laquelle l'adjectif *āmnāta* (p. 15.1) qui qualifie ces quatre énoncés renverrait spécifiquement à la Śruti. Or, comme il le remarque encore (*ibid.*), les deux premiers passages cités sont des citations de deux Upaniṣad en prose, la *Bṛhadāraṇyaka*^o (4.3.32 – p. 15.1 [citation approximative]) et la *Chāndogya*^o, dont Bhartṛhari cite le fameux refrain *sad eva somyedaṁ agra āsīd ekam evādvītiyam* ; «Au commencement, mon enfant, était l'Être et lui seul, l'Un, sans second» (6.2.1, etc. – p. 15.1-2). La dernière citation (p. 15.2) traite de la division du *pranava* en trois parties et n'est pas sans rappeler l'univers de la *Māṇḍūkyaopaniṣad*. Si elle n'a pu être identifiée,

46. S'il est certes regrettable qu'on ne puisse se faire une idée plus précise des sources textuelles consultées par Bhartṛhari, le fait qu'on puisse identifier au moins une partie d'entre elles me semble confirmer qu'il s'agit bien de véritables citations et non, comme le suppose Madeleine Biardeau (1964), de «l'énoncé par l'auteur de la *vṛtti* de diverses opinions réelles ou possibles qui découleraient du texte cité» (p. 38, n. 2).

47. On notera le caractère «védique» de ces deux textes de notre point de vue (l'*Īśāvāsyopaniṣad* étant, comme on sait, la section finale de la *Vājasaneyisamhitā*), qui interdit de tracer la ligne de partage *arthavāda/pravāda* au sens de Bhartṛhari sur le modèle de la distinction moderne entre Upaniṣad «védiques» et «non védiques».

il pourrait néanmoins s’agir d’une réminiscence de la *Maitrāyaṇī*[°] (5.2), qui présente avec elle une similitude frappante malgré la divergence des thèmes.

Deux conclusions provisoires s’imposent à ce stade. Tout d’abord, il apparaît que rien ne correspond, dans le système herméneutique de Bhartṛhari, à la catégorie textuelle des *upaniṣad(vākya)/vedānta(vākya)* telle qu’elle est théorisée par les Vedāntin plus tardifs, ou à celle des « Upaniṣad » telle que nous l’entendons aujourd’hui : on trouve des passages d’Upaniṣad mentionnés à la fois à titre d’*arthavāda* (et donc de passage révélé) et de *pravāda* (c’est-à-dire d’opinion humaine construite sur la base d’un texte révélé)⁴⁸. On peut malgré tout déceler dans les textes examinés jusqu’à maintenant une tendance à considérer les passages empruntés aux Upaniṣad en prose (*Bṛhadāraṇyaka*[°], *Chāndogya*[°], *Maitrāyaṇī*[°]) comme des *arthavāda*, alors que les stances des Upaniṣad métriques (*Īśāvāsyā*[°], etc.) sont volontiers assimilées à des *pravāda*. L’examen du système herméneutique bhartṛharien ne nous permet donc pas de préciser de manière certaine le sens du concept de *trayyanta*. Ce dernier ne semble en fait pas avoir eu pour Bhartṛhari de fonction exégétique précise, et pourrait à vrai dire être plus descriptif que fonctionnel. Peut-être est-il cependant possible d’en préciser la teneur en examinant cette fois les doctrines que Bhartṛhari prête aux *trayyantavid* et leur rôle dans l’économie du *Vākyapadīya*.

De ce point de vue, on ne peut qu’être frappé par l’extrême proximité entre les vues attribuées par Bhartṛhari aux *trayyantavid*/[°]*vādin*/[°]*vedin* et la doctrine même du *Vākyapadīya*. En effet, la plupart (sinon la totalité) des thèses prêtées à ces penseurs – s’il s’agit bien d’un groupe de penseurs – trouvent leur équivalent en tel ou tel point des *kārikā* ou de la *svavṛtti*. On trouve ainsi tout d’abord assignée aux *trayyantavid* en VPSV 2.22 l’idée, déjà mentionnée, que « le Soi Universel (*viśvātman*) apparaît dans une séquence sans [jamais] outrepasser son unité (*ekatvānatikrameṇa*) ». Il est vrai que le terme *viśvātman* (« Soi Universel ») n’apparaît pas dans les *kārikā* du *Vākyapadīya*, et que sa seule autre occurrence dans la *svavṛtti* (VPSV 1.1, p. 10.6) est dans une stance d’origine inconnue (stance *kha* dans l’édition de K. A. S. Iyer, p. 10.5-6). Bhartṛhari exprime cependant en VPSV 1.2 une idée proche, cette fois en son nom propre, lorsqu’il affirme : « La forme, unitaire ou séparée, des modifications et de [l’entité] sujette à modification [= le *Śabdabrahman*], tout cela [se manifeste] sans [jamais] outrepasser

48. Ce point semble avoir été négligé par Aklujkar (1991), qui interprète comme suit les données textuelles que l’on vient d’examiner : « We do not have evidence that would allow us to assert that the Veda or *śruti* status of what we classify as the Upaniṣads was rejected or even significantly questioned by the Brahmanical thinkers of B[hartṛhari]’s time. However, on the other hand, we have indications to the effect that the Upaniṣads did not attract attention as a separate (from the Brāhmaṇas) body of authoritative literature and did not enjoy the status of being the most important *śruti* for Brahmanical philosophers » (p. 3-4). La première de ces deux affirmations me semble reposer sur le présupposé discutabile que « les Upaniṣads » forment déjà, à l’époque de Bhartṛhari, un ensemble homogène dont il aurait été possible de questionner le caractère d’autorité. Elle est en outre partiellement contredite par les exemples d’énoncés upaniṣadiques intégrés par Bhartṛhari à la catégorie des *pravāda*. La seconde remarque (concernant le statut à part des textes upaniṣadiques au sein du Veda) est exacte si on la limite aux textes upaniṣadiques effectivement considérés comme révélés.

l'unité (*ekatvānatikrameṇa*) de la nature originelle»⁴⁹. Si l'on rencontre assez fréquemment dans la *svayṛtti* l'expression *ekatvānatikrameṇa* (voir VPSV 1.5, p. 25.4 ; 1.28, p. 83.4 ; 2.22, p. 202.17) ou ses équivalents (*abhedānatikrameṇa* – VPSV 2.13, p. 198.15 / *avyatirekānatikrameṇa* – VPSV 2.32, p. 207.7, etc.), la similitude entre cette thèse « transmise par l'Écriture » (*āmnāta* – p. 15.1) et celle qu'il attribue dans le second *kāṇḍa* aux *trayyantavid* n'en est pas moins manifeste.

La même remarque vaut pour la mention des *trayyantavedin* dans le *Sambandhasamuddeśa* (VP 3.3.72), unique allusion possible aux « Vedāntin » dans les *kārikā* du *Vākyapadīya*. L'idée principale qui leur est attribuée est la suivante : le réel (*satya*) est un objet (*artha*) indivis au sein duquel l'esprit distingue artificiellement (*vi-√kṛp*) les trois éléments constitutifs d'un acte de connaissance que sont le connaisseur (*draṣṭṛ*), l'objet connu (*dṛśya*) et l'acte de connaître (*darśana*) lui-même. Or, comme le remarque Helārāja (PrPr1, p. 175.17), cette idée a un équivalent exact dans le *Brahmakāṇḍa*, plus précisément en VP 1.4, qui traite de la coïncidence au sein du *Śabdabrahman* des trois aspects que sont le sujet de l'expérience (*bhokṭṛ*), son objet (*bhogyā*) et l'expérience (*bhoga*) elle-même⁵⁰. Un parallèle plus clair encore d'un point de vue terminologique nous est fourni par VP 3.2.14 (*Dravyasamuddeśa*), où Bhartṛhari distingue au sein d'un réel (*satya* – VP 3.2.11a) unique (*eka*) et indivis (*na bhidyate* – VP 3.2.11d) les quatre aspects que sont le connaisseur (*draṣṭṛ*), l'objet connu (*dṛśya*), l'acte de connaître (*darśana*) et son motif (*darśane prayojanam*). Sans faire nécessairement de Bhartṛhari un « Vedāntin » *stricto sensu*, comme on l'a parfois affirmé⁵¹, ces deux exemples montrent en tout cas que certaines des positions qu'il défend coïncident avec celles qu'il attribue par ailleurs aux *trayyantavid*/^o*vedin*.

Le cas de VP(SV) 2.233-238 est plus complexe, puisqu'il ne s'agit plus d'une simple allusion à un point de doctrine : c'est cette fois toute une réflexion sur les modes d'accès à la connaissance (*vidyā*) et la validité provisoire des sciences (*śāstra*) qui se trouve placée sous l'égide des *trayyantavādin*, les

49. VPSV 1.2 : *yāvad vikāravikāriṇiṣayam ekatvarūpaṃ prthaktvarūpaṃ vā, sarvaṃ tat prakṛtyekatvānatikrameṇa* (p. 14.7-15.1).

50. VP 1.4 : *ekasya sarvabījasya yasya ceyam anekadhā | bhokṭṛbhokṭavyarūpeṇa bhogarūpeṇa ca sthitiḥ ||* ; « Cet Un, qui tient toutes choses en germe et qui se présente sous de multiples formes : celle du sujet qui éprouve, celle de la chose éprouvée et celle de l'expérience elle-même » (traduction : Biarreau 1964 : 31). Helārāja ne mentionne pas directement VP 1.4 dans son commentaire à VP 3.3.72, où il se contente de rapprocher la stance du *Sambandhasamuddeśa* du *Brahmakāṇḍa* en général. Voir PrPr1 ad VP 3.3.72 : *...ity upapāditaṃ brahmakāṇḍe vistarata iti tata evāvadhāryam* ; « Cela a été démontré en détail dans le *Brahmakāṇḍa*, qu'on s'y réfère donc ! » (p. 173.17). Les deux stances en question (VP 1.4 et VP 3.3.72) sont cependant citées côte à côte par Helārāja dans son commentaire à la stance 14 du *Dravyasamuddeśa* (PrPr1 p. 117-118). Sur le possible arrière-plan upaniśadique de ces passages, voir Houben 1995 : 294.

51. Voir par exemple les remarques de Nakamura (2004 : 457-459), qui fait de Bhartṛhari « un philosophe du Vedānta » (« a Vedānta philosopher » – p. 457) et même « une figure importante dans l'histoire de la philosophie vedāntique ancienne » (« an important figure in the history of early Vedāntic philosophy » – *ibid.*). L'idée que « la position de Bhartṛhari est adoptée telle quelle et considérée avec faveur par Vācaspati Miśra et Mādhava » (« Bhartṛhari's position is adopted and approved as it stands by Vācaspati Miśra and Mādhava » – p. 458) me semble en particulier clairement excessive au vu des matériaux présentés.

«partisans du Trayyanta»⁵². Il est difficile, en l'absence de tout commentaire, de décider quelle part exactement des thèses développées dans cette section Bhartṛhari attribue aux «Vedāntin», une tâche que ne facilite pas la transmission très lacunaire de la *ṛtti*⁵³. Sans doute doit-on y inclure celle qu'énonce la première phrase de VPSV 2.233, selon laquelle les diverses opinions philosophiques (*pravāda*) ne sont qu'autant de moyens de donner accès (*prati√pad^{caus}*) à la connaissance (*vidyā*) et doivent leurs divergences au fait qu'elles ne dépeignent que la méconnaissance (*avidyā*)⁵⁴. De même, l'idée développée dans le même paragraphe (p. 249.12-14/Ms. p. 135.9) selon laquelle tout discours sur la réalité (*tattvavyavahāra*) se fait «à l'aide de réalités inexistantes» (*asatyaiḥ [...] tattvaiḥ*) – les pots et autres entités délimitées par leur position dans le temps et l'espace –, qui semble en être une conséquence directe. La conclusion célèbre du passage (VP 2.238b), qui assimile les divers moyens d'accès (*upāya*) à la connaissance aux «câlineries qu'on fait aux enfants» (*bālānām upalālanāḥ*)⁵⁵ n'est elle-même pas sans rappeler certains textes vedāntiques de la même époque⁵⁶. Il est donc possible qu'on doive également considérer comme «vedāntique» aux yeux de Bhartṛhari la réfutation de toute relation réelle de causalité – ce «processus miraculeux» (*adbhūt[ā] ṛtti[h]*), comme nous dit la *ṛtti* (VPSV 2.234, p. 249.26-27) –, qui fournit à cette philosophie de la connaissance son fondement ontologique, et forme le cœur de VP(SV) 2.234⁵⁷. Peut-être convient-il enfin de lire dans la sentence finale *asatyē vartmani sthitvā tataḥ satyaṁ samīhate* («Ayant erré sur le chemin du faux, ils se dirigent de là vers le vrai» – VP 2.238cd), qui a tout l'air d'un pastiche de formule upaniṣadique, un autre emprunt au «Trayyanta». Si c'est bien le cas, les parallèles avec le reste du *Vākyapadīya* sont légion :

52. Voir VPSV 2.233 : *iha sarveṣv eva śāstreṣu trayyantavādino manyante* ; «À ce sujet, les partisans du Trayyanta considèrent, à propos de toute science sans exception, [ce qui suit]» (p. 249.6 ; Ms. p. 134.16 [voir note suivante]).

53. Dans le commentaire qui accompagne sa traduction de VP 2.233, Iyer note simplement : «The *Ṛtti* here is not at all clear and that is a great pity because one would very much like to know what, according to the *Ṛtti*, Bhartṛhari means by *Avidyā* and *Vidyā* here» (Iyer 1977 : 102). De fait, le texte de VPSV 2.233-238 imprimé dans l'édition qui lui est attribuée (Éd¹⁹⁸³ p. 249-250) nécessite d'importants remaniements. Je cite ici les pages de cette édition, la seule disponible pour cette partie du texte, et note «Ms.» les lectures de l'unique manuscrit conservé pour cette portion de la *svavṛtti* (voir *supra*, note 21).

54. VPSV 2.233 : *sarvaśaktim artham utprekṣayā pravibhajyāvidyām anuvarṇayanto* <Ms. : *anuvartayanto* Éd> *vidyāpratipādanē prāyeṇa pṛthaktīrthapṛavādāḥ pratāyante* ; «C'est après avoir divisé par l'imagination l'objet [unique et] pourvu de toutes les potentialités que se déploient généralement les opinions (*pravāda*) propres à chaque école philosophique, qui [ne] dépeignent [que] la méconnaissance (*avidyā*), en vue de l'accès à la connaissance (*vidyā*)» (p. 249.6-8 ; Ms. p. 134.16-19).

55. Lecture du Ms. de la *svavṛtti* (p. 137). L'édition critique des *kārikā* par W. Rau (1977) lit *bālānām upalāpanāḥ* («des babillages enfantins»?).

56. Voir par exemple l'*Āgamaśāstra* (3.15), qui parle des diverses descriptions scripturaires de la création (*syṣṭi*) comme d'autant de «moyens de parvenir» (*upāyah [...] avatārāya*) à la compréhension de la non dualité, qu'il convient de ne pas prendre littéralement. Sur ce *śloka*, voir également les remarques éclairantes de Christian Bouy (2000 : 156-157).

57. L'idée générale du passage est bien résumée en VP 2.234 : *anibaddhaṁ nimitteṣu nirupā-khyaṁ phalaṁ yathā | tathā vidyāpy anākhyeyā śāstropāyeva lakṣyate ||* ; «Tout comme l'effet, inexprimable, est sans lien [réel] avec ses causes, de même la connaissance, inexplicable, est connue elle aussi comme ayant les sciences pour moyen d'accès». Sur la production (et la destruction) de l'effet comme «processus miraculeux» (*adbhūtā ṛtti*), voir aussi VP 3.3.81, 3.9.17 et 26, et les remarques de Houben 1995 : 301-302.

le *Brahmakāṇḍa* (1.1-4) ne décrit-il pas déjà ce «*Brahman* éternel» (*brahma śāsvatam* – VP 2.237d/ *anādinidhanaṃ brahma* – VP 1.1a), «au-delà de [toute] distinction conceptuelle» (*vikalpātītātattva* – VPSV 2.233, p. 249.11/ *sarvavikalpātītātattva* – VPSV 1.1, p. 1.3), «possédant toutes les potentialités» (*sarvaśakti* – VP 2.233, p. 249.6/ *samāviṣṭaṃ sarvābhiḥ śaktibhiḥ* – VPSV 1.1, p. 1.3), etc. ? On a par ailleurs déjà évoqué le caractère mutuellement contradictoire des opinions philosophiques (*pravāda*), incapables de saisir le réel de manière adéquate, à propos des réflexions herméneutiques de VPSV 1.8, dont VP(SV) 2.233-238 pourrait constituer le pendant sur le plan doctrinal.

Ainsi, loin de désigner une «école» dont il chercherait à se distinguer, ou encore de dévoiler une doctrine qui serait fondamentalement différente de la sienne, les trois références aux tenants/connaisseurs du/des Trayyanta(s) dans le *Vākyapadīya* apparaissent comme parfaitement intégrées à l'exposé doctrinal de Bhartṛhari. Les sujets abordés sont toutefois parmi les plus généraux (la nature du réel, l'accès à la connaissance, la relation entre sujet connaissant et objet connu) et ne concernent jamais les questions linguistiques proprement dites. Par l'appel répété au/aux Trayyanta(s), il semble donc que Bhartṛhari ait cherché avant tout à inscrire ses réflexions linguistiques dans un cadre traditionnel plus large et à épouser, comme l'avait fait avant lui Patañjali, l'une des principales tendances du brahmanisme orthodoxe de son temps. Le terme *trayyanta* recouvre dès lors pour lui un ensemble de textes traditionnels à portée théorique et révéérés comme tels (dont rien ne laisse d'ailleurs penser qu'il s'agisse à cette époque d'un corpus clos⁵⁸), mais que ne permet de saisir pleinement aucune des catégories herméneutiques dont il dispose. Cette difficulté à circonscrire le domaine du/des Trayyanta(s) est révélatrice d'un paradoxe qui pourrait caractériser l'exégèse brahmanique du v^e siècle dans son ensemble : comment en effet fonder un discours à portée théorique sur un texte, le Veda, dont la visée est considérée comme exclusivement normative ? Toute doctrine quelle qu'elle soit n'est-elle pas de ce fait condamnée à n'être qu'une «opinion» (*pravāda*) parmi d'autres, inapte à représenter le réel tel qu'il est ? Tout effort pour établir une pensée philosophique «védique» n'est-il pas dès lors voué à l'échec, puisqu'il doit se résoudre soit à s'enfermer dans des représentations multiples et qui se valent toutes (puisqu'elles ne font que refléter les catégories de la pensée humaine), soit à chercher son fondement dans un texte dont l'intention est toute différente ? En d'autres termes, on a peine à expliquer, partant des prémisses qui sont celles de Bhartṛhari, que puisse seulement exister un «partisan du Trayyanta» ! C'est ce paradoxe que s'efforcera de résoudre l'exégèse dans les siècles qui suivent, par la création d'une catégorie herméneutique inédite, et par l'intégration de l'effort spéculatif attribué par Bhartṛhari à l'esprit humain au Veda lui-même⁵⁹.

58. Comme le remarque justement Aklujkar (2009 : 55), l'assimilation (partielle, comme on l'a vu) des Upaniṣad aux *pravāda* – donc à des productions de l'esprit humain – autorise en théorie à composer indéfiniment de nouvelles Upaniṣad et à les considérer comme partie intégrante de la littérature brahmanique orthodoxe, ce que l'intégration d'un nombre défini d'Upaniṣad au corpus védique à époque plus tardive rendra plus difficile.

59. Ce paradoxe herméneutique est particulièrement visible dans la section initiale du *Brahmakāṇḍa*, qui manifeste certaines tensions entre sa section métaphysique initiale (VP 1.1-4) et

3. Les « énoncés du Vedānta » : naissance d'une catégorie exégétique

L'absence remarquable de la catégorie des *vedānta(vākya)/upaniṣad(vākya)* chez Bhartṛhari et les difficultés qui s'ensuivent pourraient certes refléter une particularité de son système, voire trahir une connaissance approximative de la Mīmāṃsā de la part du célèbre grammairien. Un bref tour d'horizon de la littérature mīmāṃsaka contemporaine suggère cependant que le *Vākyapadīya* est au contraire tout à fait représentatif des tensions qui animent la pensée exégétique brahmanique de son temps, et en annonce certaines évolutions structurelles. À l'absence totale de réflexion herméneutique dans la collection des *Brahmasūtra* correspond en effet, dans les *Mīmāṃsāsūtra* (MīSū), une division du Veda en deux catégories héritée des *sūtra* du rituel (voir Gonda 1977 : 502) : les *mantra* (« formules ») et les *brāhmaṇa* (« explications »). Cette dernière catégorie est elle-même divisée en deux sous-catégories : les *vidhi/codanā* (« injonctions ») et les *arthavāda* (« gloses explicatives », « discours sur les choses »), qui regroupent tous les passages du Veda à caractère non injonctif à l'exception des *mantra* (narrations, étymologies, spéculations, etc.). Cette classification est en outre considérée comme exhaustive, puisque le MīSū 2.1.32 [7], qui donne la définition du *mantra*, est suivi par une définition entièrement négative du *brāhmaṇa* en MīSū 2.1.33 [8] : *śeṣe brāhmaṇaśabdaḥ* ; « Le mot *brāhmaṇa* [s'applique] au reste »⁶⁰. À moins d'un remaniement majeur, l'unique possibilité pour situer les énoncés upaniṣadiques par rapport à cet ensemble très structuré, centré sur l'injonction, est donc soit de les inclure comme une sous-catégorie de *brāhmaṇa* (confondue ou non avec les injonctions ou les *arthavāda*), soit d'en faire une catégorie d'énoncés non védiques, trahissant une origine humaine. C'est ce dilemme que reflète chez Bhartṛhari l'oscillation entre *arthavāda* et *pravāda* pour rendre compte de ce qu'il nomme « Trayyanta »⁶¹.

la section exégétique qui lui succède (VP 1.5-9). Il est par exemple contradictoire d'affirmer d'une part, comme le fait Bhartṛhari à propos de sa doctrine de la manifestation en VPSV 1.2, qu'elle est « transmise par l'Écriture » (*āmnāta*), et de soutenir d'autre part en VPSV 1.8 – à propos précisément de l'exemple védique cité à l'appui (*asad vedam agra āsīt*, etc.) –, que sa seule fonction est de faire la louange (*upastuti*) de l'emplacement de l'Agnicayana !

60. Voir aussi *Śābarabhāṣya* ad MīSū 2.1.33 [8] : *atha kiṃlakṣaṇaṃ brāhmaṇam ? mantrāś ca brāhmaṇam ca vedaḥ. tatra mantralakṣaṇa ukte pariśeṣasiddhatvād brāhmaṇalakṣaṇam avacanīyam. mantralakṣaṇavacanenaiva siddham* ; « À présent, quelle est la définition du *brāhmaṇa* ? Le Veda, ce sont les *mantra* et les *brāhmaṇa* ! À ce sujet [on répond qu'] une fois énoncée la définition du *mantra*, on n'a pas besoin d'énoncer une définition du *brāhmaṇa*, car cette dernière est établie par élimination (*pariśeṣa*). [En d'autres termes,] elle est établie par le simple énoncé de la définition du *mantra* [dans le précédent *sūtra*] » (vol. 2, p. 421.5-7).

61. Notons que la difficulté à intégrer un discours à portée spéculative et sotériologique au Veda ainsi conçu fut utilisée à des fins polémiques par certains auteurs bouddhiques de la même époque, qui cherchèrent par ce biais à nier l'existence d'un enseignement sur la délivrance du *saṃsāra* au sein des Écritures brahmaniques. C'est notamment le cas de l'auteur (Nāgārjuna ?) de la *Daśabhūmika(sūtra)vibhāṣā* (III^e-IV^e siècle ? – voir *supra*, note 26), dont d'importants passages sont traduits dans Nakamura 1983 : 158-164 (voir en particulier p. 161). Après avoir rappelé la distinction canonique du Veda en *mantra*, *vidhi* et *arthavāda*, l'auteur nie ainsi qu'aucune de ces trois catégories contienne un enseignement sur la délivrance, « car le désir des joies de ce monde, le fait de brûler de l'herbe Kuśa et la récitation de formules sacrées n'ont rien à voir avec la vraie sagesse » (« because the lusting after worldly pleasure, the burning of Kuśa grass and the recitation

Cette difficulté n'est cependant pas clairement visible chez les plus anciens auteurs de la Mīmāṃsā. La notion même d'*upaniṣad(vākya)*, *vedānta(vākya)* ou *trayyanta(vākya)* est étrangère à Śābara (iv^e-v^e siècle?), l'auteur du premier commentaire sur les *Mīmāṃsāsūtra* qui nous soit parvenu. Il arrive certes que Śābara mentionne un passage upaniṣadique à l'appui de telle ou telle thèse philosophique. Cette pratique – en soi surprenante – est cependant limitée à la section finale de son commentaire sur le MīSū 1.1.5 (*ṛttikāragrantha*), consacrée à l'*ātman*, où l'on trouve une dizaine de citations de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad*⁶² introduites le cas échéant comme des *brāhmaṇa*⁶³. La notion exégétique de *vedānta(vākya)* est probablement encore inconnue de Prabhākara (vi^e-vii^e siècle?), l'un des deux principaux commentateurs sur le *Śābarabhāṣya*. En témoigne le passage de la *Bṛhatī* (1.1.2) où le fameux docteur de la Mīmāṃsā discute la contradiction apparente entre sa conception de l'objet du Veda, l'« obligation » (*kārya*) rituelle, et la présence dans le texte sacré de passages non injonctifs, n'instituant *a priori* aucune obligation. Les deux seules catégories textuelles mentionnées par Prabhākara sont alors les *mantra* et les *arthavāda*⁶⁴. S'il avait eu connaissance du problème similaire posé par les énoncés du Vedānta, il semble peu vraisemblable qu'il ne les ait pas évoqués à cet endroit de la *Bṛhatī*, qui allait devenir pour toute la lignée prabhākara ultérieure le lieu privilégié d'une confrontation avec la tradition vedāntin⁶⁵.

of formulas have nothing to do with true wisdom » – p. 161). Quoique le contexte soit clairement hostile au brahmanisme, la définition des trois catégories d'énoncés à l'aide d'exemples ne commet aucun contresens majeur, et reflète sans aucun doute la conception du texte védique dominante en milieu brahmanique à l'époque de la composition de la *Vibhāṣā*. La difficulté dénoncée par son auteur me semble par ailleurs correspondre de manière assez précise à celle que rencontrera plus tard Bhartṛhari, à savoir celle d'inscrire un discours théorique « védique » dans le cadre herméneutique hérité de la tradition ritualiste, relayée par la Mīmāṃsā.

62. Voir *Śābarabhāṣya* ad MīSū 1.1.5 : F 54.22-23 (BĀU 2.4.12/≈ 4.5.13), F 56.13 (BĀU 4.5.15), F 56.13-14 (BĀU 4.5.14), F 58.8 (BĀU 4.3.6), F 58.9-10 (BĀU 4.2.4/4.4.22/4.5.15), F 58.11-12 (BĀU 4.3.9/4.3.14), F 58.14 (≈ BĀU 3.9.26/4.2.4/4.4.22/4.5.15), F 60.18-19 (BĀU 4.5.14), F 60.20-21 (BĀU 4.5.14). Voir aussi Garge 1952 : 139.

63. Voir *Śābarabhāṣya* ad MīSū 1.1.5 : F 54.22 (*athāsminn arthe brāhmaṇam bhavati*), F 56.12 (*athāpy asminn arthe brāhmaṇam bhavati*), F 58.7 (*athāsminn arthe brāhmaṇam bhavati*), F 58.9 (*atrāpi brāhmaṇam bhavati*), F 58.11 (*atrāpi brāhmaṇam bhavati*), F 58.13-14 (*atrāpy upāye brāhmaṇam bhavati*). On notera l'accord de Śābara avec Bhartṛhari, qui cite lui aussi un extrait de la *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* aux côtés d'un passage du *Śatapathabrāhmaṇa* qu'il qualifie explicitement d'*arthavāda* (voir *supra*, section 2).

64. Voir *Bṛhatī* 1.1.2 : *yadi kārya eva cārthe vedasya prāmāṇyam, katham tarhi bhūtādyarthavagatir mantrārthavādeṣu* ; « Si le Veda n'est un moyen de connaissance valide que [lorsqu'il porte] sur un objet obligatoire, comment se fait-il qu'on saisisse un objet existant, etc. (*bhūtādi*) dans le cas des *mantra* et des *arthavāda* ? » (C 18.1-2 / M 23.5-6).

65. Voir par exemple la *Ṛjuvimālā* (1.1.2) de Śālikanātha (autour de 900) : *katham punaḥ kārya-rūpa eva <eva M : Ø C> vedārthaḥ, yāvatā vedāntānām siddha evārthaḥ 'vijñānam ānandaṁ brahma' iti pratīyate* ; « [Objection :] mais comment l'objet du Veda pourrait-il avoir exclusivement la forme d'une obligation, puisqu'on saisisse un objet réalisé (*siddha*) dans le cas des [énoncés du] Vedānta, [par exemple] "Le Brahman est conscience, félicité" (BĀU 3.9.28) ? » (C 16.9-10 / M 20.15-17). Voir, sur le même sujet, le *Nayaviveka* (1.1.2) de Bhavanātha (xi^e siècle) : *na kāryam eva vedārthaḥ, 'ānandaṁ brahma' ityevamādivedāntavākyaṇām siddhārthavagateḥ* ; « L'obligation [rituelle] ne saurait être à elle seule l'objet du Veda, car on saisisse un objet réalisé (*siddha*) dans le cas des énoncés du Vedānta, par exemple "Le Brahman est conscience, félicité" (BĀU 3.9.28) » (p. 38.7-8). Notons cependant qu'en deux endroits de son œuvre, Maṇḍana Miśra fait manifestement référence au passage de la *Bṛhatī* cité plus haut (note précédente), en y ajoutant

Le premier Mīmāṃsaka à distinguer formellement les *upaniṣad* des *arthavāda* semble donc être Kumārila (VI^e-VII^e siècle ?), qui n'en remet pas pour autant en cause la primauté fonctionnelle de l'injonction⁶⁶. Kumārila attribue ainsi deux fonctions aux *upaniṣad*, qui dépendent toutes deux de la connaissance du soi (*ātmaññāna*) qu'elles communiquent principalement. Selon ses déclarations les plus fréquentes, les *upaniṣad* ont pour but de « faire connaître l'agent [du sacrifice] » (*kartṛpratipādana*), une opération accomplie selon lui « pour le bénéfice du sacrifice » (*kratvartha*), non pour celui de la personne qui connaît (*puruṣārtha*)⁶⁷. En prenant connaissance de sa propre identité comme d'une substance distincte du corps, l'agent du sacrifice devient capable de concevoir qu'il jouira des fruits du sacrifice dans l'« autre monde » (*paraloka*) et trouve ainsi une motivation suffisante à l'accomplissement du rite⁶⁸. Un passage du *Tantravārttika* bien étudié par Mesquita (1994 : 460-464)⁶⁹ laisse cependant penser que, pour Kumārila, se juxtapose à cette première fonction, subordonnée à l'injonction sacrificielle, une seconde fonction, cette fois directement sotériologique. La connaissance

toutefois la mention des *upaniṣad*. Voir *Vidhiviveka* 29 (svavṛtti) : *asamañjasam etat – yadi kāryarūpa eva vedārthaḥ, katham tarhi mantrārthavādāḥ sopaniṣatkāḥ – ity āśaṅkyāvātāritam codanā hīti, yasmād bhūtādikam arthaṃ codanaiva gamayati* ; « Il est incorrect d'introduire [comme le fait Prabhākara la phrase du *Mīmāṃsābhāṣya* 1.1.2 commençant par] *codanā hi* (« Car l'injonction [fait connaître un objet passé, présent et futur] ») par le doute suivant : « si l'objet du Veda a exclusivement la forme d'une obligation, comment donc [cela est-il possible dans le cas des] *mantra* et des *arthavāda*, ou encore des *upaniṣad* » ? En effet, [Śabara affirme] précisément que l'injonction fait connaître un objet passé, présent ou futur ! » (S^D 553.5-8 [≈ M 279.3-5 / G 199.2-4]) ; *Brahmasiddhi* 2.1 (svavṛtti – introduction) : *tathā ca katham tarhi mantrārthavādāḥ sopaniṣatkā ity āśaṅkyā codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ ityādy uktam* ; « Et ainsi, [la phrase du *Mīmāṃsābhāṣya* 1.1.2 commençant par] *codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ* (« Car l'injonction [fait connaître un objet] passé, présent [et futur] ») présuppose le doute suivant : « comment donc [est-il possible que le Veda ait pour objet une obligation dans le cas des] *mantra* et des *arthavāda*, ou encore des *upaniṣad* ? » (p. 74.7-8). En l'état actuel des recherches sur la *Brhātī*, il est impossible de déterminer si Maṇḍana cite ou paraphrase simplement Prabhākara. On ne peut cependant exclure que la mention des *upaniṣad* par le grand Vedāntin ne soit pas un ajout de son cru, et reflète plutôt un état du texte de la *Brhātī* plus ancien que celui dont témoignent ses deux éditions modernes.

66. Voir en particulier *Tantravārttika* 1.2.7 (passage cité, note suivante) et 1.3.2 (vol. 2, p. 80.22 et p. 81.17). Voir aussi Halbfass 1991 : 192, n. 105. La présence, dans les deux derniers cas, des termes *arthavāda* et *upaniṣad* au sein d'un composé copulatif (*lokārthavādopaniṣad/upaniṣadarthavāda*) ne laisse planer aucun doute sur la distinction des deux concepts dans l'esprit du grand penseur de la Mīmāṃsā. Dans le second de ces trois passages, Kumārila place les *upaniṣad* aux côtés de l'expérience (*loka*) et des *arthavāda* parmi les fondements possibles de la science du raisonnement (*tarka*), alors que dans le troisième il fait des *arthavāda* et des *upaniṣad* la source (non reconnue) de certaines doctrines bouddhistes : idéalisme (*vijñānamātra*), momentanéité (*kṣaṇabhaṅga*), absence de soi (*nairātmya*), etc. Notons également l'usage par Kumārila de la locution *evaṃ hy upaniṣatsūktam* (« En effet, voici ce qui est dit dans les *Upaniṣad* ») pour introduire une citation littéraire de la *Chāndogyaopaniṣad* (7.1.2). Voir *Tantravārttika* 1.3.7 (vol. 2, p. 123.8 [= Harikāi 2009]).

67. Voir *Tantravārttika* 1.2.7 : *etena kratvarthakartṛpratipādanadvāreṇopaniṣadāṃ nairākaṅkṣyaṃ vyākhyātam*, « Ainsi, on a [aussi] expliqué en quoi les [énoncés des] *Upaniṣad* ne sont en attente [de rien] dans la mesure où ils font connaître l'agent [du sacrifice], [une opération accomplie] pour le bénéfice du sacrifice » (vol. 2, p. 12.12-13 [= Harikāi 2007]). Voir aussi *Ślokovārttika* (*Sambandhākṣepaparīhāra*) 102-104. Traduction : Mesquita 1994 : 455.

68. Voir *Tantravārttika* 1.3.29 : (...) *tena vinā paralokaphaleṣu karmasu pravṛttinivṛttyasambhavāt* ; « En effet, sans elle [= la connaissance du soi], il est impossible d'accomplir ou [au contraire] d'éviter d'accomplir des actes dont les effets [se produiront] dans l'autre monde » (vol. 2, p. 227.13-14 [= Harikāi 2011]).

69. *Tantravārttika* 1.3.29, vol. 2, p. 227.11-228.20.

du soi sert ainsi en elle-même à obtenir une série de résultats bénéfiques à la personne qui connaît, mentionnés dans les Upaniṣad et dont le point culminant est «l'obtention du Soi Suprême» (*paramātmaprāpti*), autre nom du «non retour» (*apunarāvṛtti*) de l'adepte dans le *saṃsāra* après la mort⁷⁰.

Si plusieurs études (Mesquita 1994, Yoshimizu 2007) ont justement souligné la proximité de ces thèses avec celles du Vedānta, elles manquent cependant de remarquer combien Kumārila en reste éloigné d'un point de vue proprement exégétique. Si une fonction sotériologique indépendante est en effet bel et bien attribuée à la connaissance du Soi par les Upaniṣad, cette «autre voie» (*bhinnamārga*), comme la nomme Kumārila⁷¹, est définie de manière identique à la première (celle du sacrifice), à savoir par le biais d'une injonction. «Connais le soi!» : tel est, selon le docteur mīmāṃsaka, le message fondamental des énoncés upaniṣadiques. Ce point apparaît clairement à la lecture de l'exposé du *Tantravārttika* ; non seulement Kumārila parle-t-il à deux reprises de «l'injonction de connaître» (*jñānavidhāna* – p. 228.15) ou de «l'injonction de connaître la réalité du soi» (*ātmatattvajñānavidhāna* – p. 227.17-18). Les exemples même d'énoncés upaniṣadiques cités à ce propos ont tous, sans exception, une forme injonctive : (...) *so 'nveṣṭavyaḥ, so vijijñāsitavyaḥ* («C'est lui [= l'*ātman*] qu'il faut chercher, qu'il faut s'appliquer à connaître» – ChU 8.7.1), *mantavyo boddhavyaḥ* («Il faut le penser, le connaître» – ≈ BĀU 2.4.5), *ātmānam upāsita* («C'est l'*ātman* qu'il faut méditer» – BĀU 1.4.15)⁷². Ces injonctions de connaître se voient alors subordonner un certain nombre d'autres énoncés upaniṣadiques, dont la fonction est de définir le but (*phala*) atteint par la connaissance du soi ainsi prescrite, et auxquels Kumārila refuse catégoriquement le statut d'*arthavāda*⁷³. Deux fonctions sont donc reconnues aux *upaniṣad* par l'auteur du *Tantravārttika* : d'une part, l'énoncé d'une relation (*saṃbandha*) entre un certain acte (en l'occurrence, l'acte de connaître le soi) et un résultat escompté (*phala*)⁷⁴, fonction que Kumārila attribue régulièrement à l'injonction⁷⁵ ; d'autre part, la définition même de ce résultat – joies de ce monde (*abhyudaya*) ou Bien

70. Voir *Tantravārttika* 1.3.29, vol. 2, p. 227.22-23.

71. *Tantravārttika* 1.3.29, vol. 2, p. 228.18.

72. Notons que c'est déjà sous la forme de l'injonction *ātmā jñātavyaḥ* («Le soi est digne d'être connu») que l'hypothèse d'un enseignement védique sur la délivrance est abordée dans le *Śloka-vārttika* (*Sambandhāḥśepaparihāra*° 103a). La citation, dont je n'ai pu trouver la source, pourrait être un pastiche de BĀU 2.4.5 (*ātmā [...] draṣṭavyaḥ*). L'identification du passage comme BĀU 1.4.15 par Mesquita (1994 : 455) semble en tout cas être une erreur.

73. Voir *Tantravārttika* 1.3.29 : *aprakaraṇagatatvenānaikāntikakratuṣaṃbandhāc* <°*saṃbandhāc* Harikai : °*saṃbandhāsaṃbandhāc* Éd> *ca nāñjanakhādīrasruvavākyādiphalaśrutivād arthavādatvam* ; «Dans la mesure où [les énoncés sur le résultat escompté de la connaissance du soi] sont situés hors du contexte [immédiat de l'injonction sacrificielle], et puisque leur relation au sacrifice est inconstante, ce ne sont pas des *arthavāda*, au contraire d'énoncés révélés [énonçant] un résultat [escompté] (*phalaśruti*) tels que les énoncés sur l'onction [de beurre clarifié] (*añjana*) ou la *sruva* [= cuiller à oblation] faite de [bois de] *khadira*» (vol. 2, p. 227.3-4/ Harikai 2011). La dernière partie du texte fait probablement référence au passage de la *Taittirīyasaṃhitā* cité par Śabara ad MīSū 4.3.1 [1] (vol. 5, p. 59.3-4), explicitement qualifié par ce dernier de *phalārthavāda* («*arthavāda* [énonçant] un résultat [escompté]») (*ibid.* p. 60.1) : *yasya khādīraḥ sruvo bhavati chandasām eva rasenāva dyati sarasā asyāhutayo bhavanti* (*Taittirīyasaṃhitā* 3.5.7.1).

74. Voir *Tantravārttika* 1.3.29, vol. 2, p. 227.18.

75. Sur ce point, voir David 2013 : 276 et n. 12.

Suprême (*niḥśreyasa*)⁷⁶ – hors de toute référence à un quelconque contexte sacrificiel.

L'étape finale de ce processus ne sera donc accomplie qu'avec la dissociation des énoncés upanişadiques de toute forme d'injonction, fût-elle une injonction de connaître le soi. Ce pas décisif, qui marque la distance entre l'herméneutique « vedāntisante » de Kumārila et celle du Vedānta proprement dit, est franchi par Maṇḍana Mīśra (660-720 ?), qui expose ses vues sur le sujet à deux reprises dans son œuvre, une première fois dans un long passage digressif du *Vidhiviveka* (désormais ViV)⁷⁷, une seconde dans le *Niyogakāṇḍa* de la *Brahmasiddhi* (désormais BS), dont l'indépendance des *vedāntavākya* constitue le thème principal. Limitons nous, pour les besoins du présent exposé, au premier de ces deux textes, qui présente la théorie sous sa forme la plus ancienne⁷⁸. Le problème est cette fois clairement posé : comment concilier l'existence dans le texte védique d'énoncés prodiguant un enseignement salvifique sur la nature du soi – énoncés qui reçoivent pour la première fois leur appellation canonique de *vedāntāḥ* (« [énoncés du] Vedānta »)⁷⁹ – avec le fait que le Veda a pour but de provoquer ou d'empêcher l'activité d'un auditeur ? Ne convient-il pas de considérer la connaissance (*pratipatti*) du soi – qu'elle soit de nature verbale, méditative ou autre – comme l'activité minimale enjointe par de tels énoncés ? À cette dernière hypothèse, d'inspiration probablement kumārilienne (quoique fortement marquée par la théorie de Prabhākara)⁸⁰, Maṇḍana oppose un

76. Sur ce double but, voir *Tantravārttika* 1.3.29, vol. 2, p. 227.18.

77. M 269.4-283.6 ; G 192.4-202.3 ; S^D 540.5-562.3. Le texte du *Vidhiviveka* et de son commentaire est cité, sauf exception, d'après l'édition critique de travail réalisée par Elliot M. Stern (S^D). Cette édition n'ayant pas encore été publiée, référence est également faite aux deux éditions plus anciennes (1907 [M] et 1978 [G]). Je remercie E. Stern d'avoir bien voulu me communiquer cette version provisoire de son édition, actuellement en cours de révision.

78. Notons que, si le *Niyogakāṇḍa* de la *Brahmasiddhi* peut à juste titre être lu comme un développement des thèses initialement présentées dans le *Vidhiviveka* (voir Biarreau 1969 : 86, qui parle à ce propos d'un « résumé anticipé du *Niyogakāṇḍa* »), la discussion menée dans ce dernier traité a néanmoins une portée plus large. Maṇḍana y discute en effet la thèse, valable tant pour le Veda que pour le langage « mondain », selon laquelle « l'opération d'un énoncé quel qu'il soit trouve son aboutissement dans [la connaissance d']une obligation » (*kartavyatāparyavasāyini* [...] *sarvavākyapravṛttiḥ* – S^D 540.4-5 [≈ M 269.5 ; G 194.4-5]), alors que la *Brahmasiddhi* se concentre sur la problématique exégétique. C'est pourtant bien déjà la question des *vedāntavākya* qui occupe l'essentiel de l'attention de Maṇḍana dans le *Vidhiviveka*, comme le montre sa réfutation, qui fait appel à des raisonnements ne valant que pour les énoncés védiques : portée de l'« injonction de récitation personnelle » (*svādhyāyavidhi*), caractère impersonnel (*apauruṣeya*) des énoncés du Veda, etc.

79. ViV 29 (*svavṛtti*) M 269.6 ; G 192.5 (lire *vedāntāḥ* hors composé) ; S^D 540.6.

80. La question de l'identité du *pūrvapakṣin* réfuté dans cette section du *Vidhiviveka* est complexe, et ne saurait être entièrement résolue sans une analyse détaillée du passage, qui ne peut être menée à bien ici. Plusieurs éléments suggèrent que Maṇḍana a à l'esprit la thèse de Prabhākara identifiant l'objet du Veda à l'obligation (*kārya*) sacrificielle : outre un usage répété des concepts d'« obligation » (*kartavyatā*) et de « commandement » (*niyoga*) et une citation/paraphrase de la *Bṛhatī* 1.1.2 (voir *supra*, note 65), la locution conclusive *alam (...)* *gurubhir vivādena* (« Assez de cette dispute avec le/les Guru(s) ! » – M 281.4 ; G 200.5 ; S^D 559.2-3) pourrait faire référence au sobriquet bien connu de Prabhākara, surnommé « le Maître » (*guru*) tant par ses adversaires que par ses partisans. Le commentaire de Vācaspati ne confirme cependant pas directement cette identification, et ne semble en fait pas considérer la discussion principalement comme une polémique à l'encontre des idées de Prabhākara, qui ne sont abordées que dans un second temps (voir *Nyāyakaṇikā* M 273.20 ; G 195.12 ; S^D 547.17 *sq.*). La section initiale de son commentaire laisse au contraire penser que l'adversaire

argument de nature philosophique tout autant qu'exégétique. Il semble en effet contradictoire de poser que les énoncés vedāntiques prescrivent une connaissance du soi et sont en même temps la source de cette connaissance. En effet, à moins de supposer deux fonctions distinctes pour le même énoncé – ce que tout Mīmāṃsaka refuse en vertu de la définition de l'unité de l'énoncé par l'unité de son objet (*artha*)⁸¹ –, cela reviendrait à dire que l'injonction, tout en prescrivant la connaissance du soi, en fournirait aussi le contenu ; en d'autres termes, que la seule compréhension de l'ordre suffirait à le voir aussitôt accompli ! Comme l'explique bien Maṇḍana : « Si cette connaissance [= la connaissance de la réalité du soi] devait advenir par la parole, il serait inutile d'agir à nouveau pour l'obtenir, tout comme [on n'agit pas pour obtenir] la connaissance de la relation entre un certain acte et un résultat [escompté]⁸² ! (...) De plus, une injonction vise l'action, son intention (*vivakṣitatva*) n'est donc pas [d'exprimer] l'être essentiel d'une chose (*vastusvarūpasattā*) ; ainsi, ce qui est saisi par l'injonction [dans votre hypothèse] est [simplement] l'accomplissement [d'un certain acte] en vue de connaître [le soi], et aucune connaissance de la réalité du soi ne peut [donc]

est, de son point de vue, plutôt Kumārila, quoique ce dernier ne soit jamais ni nommé ni cité dans cette portion de la *Nyāyakanikā*. Ainsi, lorsqu'il traite du « but de l'homme » (*puruṣārtha*) dont la présence d'une injonction fonderait le lien avec la connaissance du soi, Vācaspati définit ce dernier précisément dans les termes du *Tantravārttika*, à savoir comme le « non retour » (*apunarāvṛtti*) de l'adepte dans le *samsāra* après la mort (M 271.17/19 ; G 193.26/28 ; S^p 545.15/18). Vācaspati cite alors à l'appui le même passage de la *Chāndogyopaniṣad* (8.15.1 : *na ca punar āvartate*) qu'invoquait déjà Kumārila (*Tantravārttika* 1.3.29 – vol. 2, p. 227.21-22). L'autre exemple d'énoncé (pseudo-?)upaniṣadique discuté dans la *Nyāyakanikā*, *ātmā jñātavyaḥ* (« Le soi est digne d'être connu »), est par ailleurs identique à celui qu'utilise Kumārila dans le *Ślokavārttika* (voir *supra*, note 72), et est interprété d'une manière que n'aurait sans doute pas reniée le grand Mīmāṃsaka : *ātmā jñātavya itī hi pratipattir ātmani vidhīyate, tatparatvaṃ ca vedāntānām* ; « En effet, par [l'énoncé] *ātmā jñātavyaḥ*, la connaissance du soi est enjointe, et telle est la visée des [énoncés du] Vedānta » (S^p 544.10-11 [= M 270.9-10 ; G 192.26-27]). Enfin, l'usage par Vācaspati d'une analyse de l'injonction en termes d'« effectuation » (*bhāvanā* – M 271.11-15 ; G 193.21-24 ; S^p 545.14-16) pointe elle aussi davantage en direction du *Tantravārttika* que de la *Bṛhātī*. L'exposé de Maṇḍana est lui-même très proche parfois du *Tantravārttika* d'un point de vue terminologique ou conceptuel. Qu'on compare, par exemple, la définition par Kumārila de l'objet des Upaniṣad comme une « injonction de connaître la réalité du soi » (*ātmatattvajñānavidhāna* – voir *supra*) avec la formulation du *pūrvapakṣin* du *Vidhiviveka*, pour qui les énoncés du Vedānta (*vedānta*) portent sur une « obligation de connaître la réalité du soi » (*ātmatattvapratipattikartavyatā* – M 270.1-2, G 192.7 [≈ S^p 540.9]). De même, la définition de l'objet de l'injonction comme la « relation entre un acte et un résultat [escompté] » (*karmaphalasambandha* – M 270.5 ; G 193.1-2 ; S^p 541.1-2), que Maṇḍana mobilise au début de sa réfutation, est bien celle de Kumārila, non celle de Prabhākara. Le choix d'attaquer Kumārila plutôt que Prabhākara se justifierait d'ailleurs parfaitement de son point de vue puisque, comme on l'a vu, la problématique des *upaniṣad* est très probablement encore étrangère à l'auteur de la *Bṛhātī*. Il n'est donc pas impossible que Maṇḍana, pour des raisons qui peuvent être aussi bien d'ordre théorique que stratégique, ait choisi d'enrichir une critique originellement dirigée contre Kumārila d'éléments empruntés à la doctrine de Prabhākara, lui donnant ainsi une radicalité qui lui aurait manqué s'il s'était limité aux seules formulations des *Vārttika*.

81. Voir MiSū 2.1.46 : *arthaikatvād ekaṃ vākyam* (...) ; « Un énoncé est unique si son objet est unique (...) ».

82. Pour l'interprétation de l'exemple *karmaphalasambandhabodhavat*, voir BS 2.1 (*svavṛtti*) : *yac chabdād eva jñānam, tad avidheyam, vidhim antareṇa bhāvāt, karmāvbodhavat* ; « La connaissance [acquise] par la parole ne peut être enjointe, car elle advient même en l'absence d'aucune injonction, à l'instar de la connaissance de l'acte [sacrificiel] » (p. 74.17-18). Comme on l'a vu, la relation entre un acte et un résultat escompté (*karmaphalasambandha*) constitue, selon Kumārila, l'objet spécifique d'une injonction sacrificielle comme *svargakāmo yajeta* (« Que celui qui désire le Ciel sacrifie ! »).

avoir lieu ! »⁸³. C'est donc bien la connaissance de l'*ātman* qui constitue l'apport propre des énoncés upanişadiques, et non la seule obligation de le connaître, tout comme l'intention de celui qui prononce un énoncé profane comme *iha nidhyādi* (« Il y a ici un trésor, etc. ») – pour reprendre l'exemple de Maṇḍana⁸⁴ – est bien de manifester l'emplacement d'un trésor, et non pas seulement la nécessité de connaître un tel emplacement.

Cette nouvelle conception de l'indépendance des énoncés vedāntiques ne pouvait cependant aller sans une remise en cause de certains postulats de base de la Mīmāṃsā. Les exégètes anciens avaient en effet fondé leur conception du Veda comme moyen de connaissance à part entière – autrement dit, l'indépendance (*nirapekṣatva*) du Veda par rapport à la perception, l'inférence, etc. – sur une séparation radicale de son domaine de validité par rapport à celui des autres moyens de connaissance valide : la perception et ses dépendances accèdent à ce qui *est* (*bhūta*), le Veda à ce qui *doit être* (*bhāvyā*)⁸⁵. Cette division, qui pouvait encore revêtir pour un Mīmāṃsaka du début du VII^e siècle un caractère d'évidence, s'affaiblit considérablement avec Maṇḍana, qui s'efforce au contraire de montrer, selon la formule éclairante de Vācaspati, qu'« il n'existe aucun lien nécessaire entre le fait de [porter] sur un objet existant (*bhūtārthatva*) et le fait de dépendre [d'un autre moyen de connaissance valide] (*sāpekṣatva*) »⁸⁶. Ce point fait l'objet d'une brève explication dans le *Vidhiviveka*, qui forme la matrice d'un long développement dans la *Brahmasiddhi* (k. 2.10-28 et *svavṛtti*) : « [Objection :] mais enfin, on ne saurait parvenir à [établir] la qualité de moyen de connaissance valide (*prāmāṇya*) d'un [énoncé] dépourvu de [valeur] injonctive (*vidhirahita*), consistant [par conséquent] en une [simple] redite (*anuvāda*) [et] en attente [d'autre chose] (*sākāṅkṣa*) ! – Qu'est ce donc qui fait de [cet énoncé] une “redite” ? S'agit-il (a) du fait [qu'il porte] sur un objet connu par un autre moyen de connaissance valide (*pramāṇāntarādhiḡatārthatā*) ou (b) du fait [qu'il porte] sur un objet existant (*bhūtārthatā*) ? (a) Si c'est le fait [qu'il porte] sur un objet connu par un autre moyen de connaissance valide, dans ce cas même un [énoncé védique] dépourvu de [valeur] injonctive (*vidhiśūnya*) n'est pas une redite, et n'est pas

83. ViV 29 (*svavṛtti*) : [naitat sāram.] śabdāt pratipatter utpatteḥ <G S^D : anutpatteḥ M> punas tatrāvyāpārāt <M G : avyāpārāt S^D>, karmaphalasambandhabodhavat. (...) kriyāparatvāc ca vidher vastusvarūpasattāyā avivakṣitāt tātpratipattiyartham anuṣṭhānam gamyeta, nāmatatvāva-bodhaḥ syāt (M 270.4-272.2 ; G 193.1-194.2 ; S^D 541.1-10). Voir aussi BS 2.4 et *svavṛtti*, p. 76.12-18. Traduction : Biarreau 1969 : 244.

84. ViV 29 (*svavṛtti*) M 270.2 ; G 192.8 ; S^D 540.11.

85. Notons que cette opposition, durcie par les Mīmāṃsaka plus tardifs (en particulier par Prabhākara), est formulée en des termes encore très vagues par Śabara. Voir *Śābarabhāṣya* ad MiSū 1.1.2 : *codanā hi bhūtaṃ bhavantaṃ bhaviṣyantaṃ sūkṣmaṃ vyavahitaṃ viprakṣtam ity evamjāṭīya-kam arthaṃ śaknoty avagamayitum, nānyat kiṃ canendriyam* ; « Car l'injonction [védique] (*codanā*) peut faire connaître des objets de toutes sortes : [un objet] passé, présent, futur, subtil, dissimulé, lointain... Aucun autre sens (*indriya*) ne peut en faire autant ! » (F 16.12-14). C'est ce qui permet à Maṇḍana de présenter, dans le *Vidhiviveka* comme dans la *Brahmasiddhi*, ses positions vedāntiques non pas comme en rupture par rapport à la tradition mīmāṃsaka, mais comme parfaitement conformes à l'intention de l'auteur du *Bhāṣya* : ce dernier n'affirme-t-il pas que le Veda fait connaître un objet *bhūta* (« passé », mais aussi « existant ») ? Voir sur ce point les deux passages cités *supra*, note 65.

86. *Nyāyakaṇikā* ad ViV 29 (*svavṛtti*) : *bhūtārthatvasāpekṣatvayor na pratibandho 'sti kaś cit* (S^D 547.8 [= M 273.11-12 ; G 194.29]).

davantage dépendant [d'un autre moyen de connaissance valide] (*sāpekṣa*) [car], étant impersonnel (*apauruṣeya*), il n'est pas de cette sorte⁸⁷. (b) Si c'est le fait [que l'énoncé porte] sur un objet existant, à quoi tient sa dépendance [d'un autre moyen de connaissance valide]? Si [vous affirmez] qu'on observe bien la dépendance [d'un autre moyen de connaissance valide] des énoncés profanes (*laukikavacas*) [portant] sur un objet existant du fait qu'ils portent sur [un objet] saisi par un autre moyen de connaissance valide⁸⁸, [je réponds que] même les injonctions profanes [prescrivant] la prise d'un médicament, par exemple, sont comme cela⁸⁹. Ainsi [selon votre raisonnement] même un [énoncé] védique porteur d'une [valeur] injonctive serait dépendant [d'un autre moyen de connaissance valide]! Si toutefois [vous affirmez] qu'un tel énoncé ne dépend pas [d'un autre moyen de connaissance valide] en raison de son caractère impersonnel, pour la même raison le caractère impersonnel [et donc indépendant] de l'autre [catégorie d'énoncé] est imparable! [On propose:] dans la mesure où un autre moyen de connaissance valide [portant sur son objet] est concevable (*sambhava*), [un énoncé portant] sur un objet existant est dépendant [d'un autre moyen de connaissance valide], mais pas [un énoncé] porteur d'une [valeur] injonctive, car aucun [autre moyen de connaissance valide] n'est compatible avec l'objet d'une injonction. – Dans ce cas, [l'injonction] profane sera elle aussi indépendante d'un [autre moyen de connaissance valide], ce que nul n'admet⁹⁰. Pour Maṇḍana, le caractère dépendant ou indépendant d'un énoncé – en d'autres termes, sa subordination à la perception, etc. – ne tient donc plus à la nature de son contenu (un objet existant ou à accomplir), mais uniquement à sa provenance. C'est en effet par leur caractère personnel ou impersonnel (*pauruṣeya/apauruṣeya*) – et par lui seul – que se distinguent pour Maṇḍana les énoncés profanes ou védiques, et non plus par la modalité (temporelle, etc.) de leur objet⁹¹.

87. C'est-à-dire : il ne porte pas sur l'objet d'un autre *pramāṇa*, la perception par exemple. Voir *Nyāyakaṇikā* : *atādṛśaṃ pramāṇāntarāviśayīkṛtārtham* (S^D 547.4 [= M 272.24-25 ; G 194.24-25]). Pour le sens général de l'argument, voir également la *Nyāyakaṇikā* : *jñānapūrvako hi paścād vādo 'nūvādaḥ. apauruṣeṇ tu jñātuh kartur abhāvān na jñānapūrvaka iti nānūvādaḥ* ; « En effet, une redite (*anuvāda*), c'est un discours subséquent (*paścād vādaḥ*), [c'est-à-dire] précédé par une connaissance. Mais dans le cas d'un [énoncé] impersonnel, comme il n'y a pas de sujet connaissant [qui serait] son auteur, [l'énoncé] ne peut être précédé par une connaissance ; [un tel énoncé] n'est donc pas une redite » (S^D 547.4-5 [= M 272.25-273.8 ; G 194.25-26]).

88. Si bien qu'on pourrait étendre ce constat aux énoncés assertifs du Veda. Voir *Nyāyakaṇikā* : *...iti vaidikāny api bhūtārthāni sāpekṣāni* ; « ..., si bien que même les [énoncés] védiques [portant] sur un objet existant seraient dépendants [d'un autre moyen de connaissance valide] » (S^D 547.10 [= M 273.14 ; G 194.31]).

89. C'est-à-dire : dépendantes d'un autre moyen de connaissance valide. Voir *Nyāyakaṇikā* : *tathā sāpekṣāḥ* (S^D 547.11 [= M 273.15 ; G 194.32]).

90. ViV 29 (svavṛtti) : *nanu vidhirahitasvānūvādarūpasya sākāṅkṣasya prāmāṇyam alabhyam. – atha keyam anuvādatā ? pramāṇāntarādhigatārthatā, āho svid bhūtārthatā ? pramāṇāntarādhigatārthatā cet, vidhisūnyam apy atādṛśaṃ apauruṣeyaṃ nānūvādaḥ, sāpekṣaṃ vā. bhūtārthatā cet, kimkṛtā sāpekṣatā ? yadi laukikavacasāṃ pramāṇāntarādhigatagocaratvād bhūtārthānām sāpekṣatvaṃ dṛṣṭam, auśadhapānādiṣu vidhayo 'pi laukikās tatheti vidhimad vaidikam apy apekṣeta. athāpauruṣeyatvān nāpekṣate, tato 'pauruṣeyatvam itaratrāpy avāryam iti. atha pramāṇāntarasambhavad bhūtārthasya sāpekṣatā, na vidhimataḥ, vidhyarthe tadasambhavāt. – laukikasyāpi tadanapekṣatāprasāṅgaḥ* (S^D 542.2-12 [= M 272.4-273.7 ; G 194.4-195.3]).

91. Voir ViV 29 (svavṛtti) : *pauruṣeyatā (...) sāpekṣatve hetuḥ (...), na pramāṇāntarasambhavaḥ* ; « C'est le caractère personnel [d'un énoncé] qui est la cause de sa dépendance [d'un autre moyen

On voit comment ce qui peut apparaître de prime abord comme un simple ajustement de la théorie kumārilienne de l'*upaniṣad* constitue en réalité une fracture majeure dans l'édifice conceptuel de la Mīmāṃsā. Loin d'être un simple ajout à une théorie du Veda qui pourrait demeurer par ailleurs inchangée, l'apparition de la catégorie exégétique des *vedānta(vākya)* en sape les principaux fondements : la centralité fonctionnelle de l'injonction, l'équation entre la validité du Veda dans le domaine suprasensible et l'appréhension d'un objet non présent, etc. Certes, rien n'indique que Maṇḍana Mīśra, en mettant ainsi en cause certains présupposés majeurs de l'exégèse telle qu'elle avait été pensée par ses prédécesseurs, eut jamais l'intention de s'opposer à la tradition mīmāṃsaka prise dans son ensemble comme le feront les Vedāntin plus tardifs. Ce n'est donc que retrospectivement qu'on fera de lui un « Vedāntin » plutôt qu'un continuateur fidèle – quoique passablement iconoclaste – de l'entreprise herméneutique initiée par Śabara et surtout Kumārila. C'est cependant sur la base de cette Mīmāṃsā « réformée » qu'allait se développer, avec Śaṅkara et ses successeurs, la tradition scolastique à laquelle on allait plus tard donner le nom d'Uttara-Mīmāṃsā, tradition désormais dotée d'un objet propre et se développant de manière parallèle à la lignée des commentateurs sur les *Mīmāṃsāsūtra*.

Conclusion

À l'issue de cette enquête, la naissance du Vedānta comme école d'exégèse indépendante ne semble pas résulter de l'adoption superficielle, pour des raisons de prestige, des méthodes et présupposés de la Mīmāṃsā par un courant philosophique originellement autonome, mais apparaît plutôt comme le produit d'une évolution interne à l'exégèse entre le ^ve et le ^{viii}e siècle. On constate en effet durant cette période un effort constant et multiforme de la part des penseurs brahmaniques pour intégrer au Veda tel qu'ils le conçoivent une catégorie de textes, les Upaniṣad, possédant déjà un caractère d'autorité mais dépourvus de statut exégétique précis. Cette évolution s'accompagne d'une double modification dans la manière dont les Vedāntin envisagent leur propre tradition scripturaire. *Canonisation* du corpus vedāntique, tout d'abord : ce qui n'était encore pour Bhartṛhari qu'un ensemble d'opinions mutuellement contradictoires, d'inspiration védique certes mais situées en marge d'un texte essentiellement voué à l'enseignement du *dharma*, devient dans les siècles qui suivent partie intégrante – sinon le cœur même – du Texte Sacré. La doctrine que ces textes dispensent, de simple produit des pérégrinations de l'esprit humain, devient par ailleurs la pensée du Veda lui-même, dont il est alors légitime de rechercher la cohérence (*samanvaya*) par-delà la diversité des textes. *Objectification* du texte védique, ensuite : les premiers Vedāntin voyaient encore dans les textes upaniṣadiques des précurseurs au sein d'une tradition ininterrompue, qu'il était donc loisible d'imiter, de paraphraser ou de prolonger par une élaboration théorique

de connaissance valide] (...), et non pas le fait qu'un autre moyen de connaissance valide [portant sur le même objet] soit concevable» (S^D 543.23 [= M 274.5-6, G 194.7-8]).

autonome. Cette attitude se rencontre beaucoup plus rarement chez les Vedāntin postérieurs au VII^e siècle. Pour la plupart d'entre eux, le Veda n'est plus cette source d'inspiration qu'on peut à loisir méditer et enrichir par ses propres réflexions. Étant à présent partie intégrante du Veda éternel, le texte des Upaniṣad est devenu objet d'étude, un objet dont l'extériorité laisse place à l'analyse, à la mise en système et au commentaire suivi, mais établit en même temps avec son interprète une distance d'ordre ontologique (plus que simplement chronologique), et désormais irréductible.

Abréviations

ĀŚ	<i>Āgamaśāstra</i> , de Gauḍapāda.
BĀU	<i>Bṛhadāraṇyakopaniṣad</i> .
BS	<i>Brahmasiddhi</i> , de Maṇḍana Miśra.
BSū	<i>Brahmasūtra</i> .
BSūBh	<i>Brahmasūtrabhāṣya</i> , de Śaṅkara.
ChU	<i>Chāndogyaopaniṣad</i> .
MHK	<i>Madhyamakahrdayakārikā</i> , de Bhavya/Bhā(va)viveka.
MīSū	<i>Mīmāṃsāsūtra</i> .
MuU	<i>Muṇḍakopaniṣad</i> .
PrPr ₁	<i>Prakīrṇaprakāśa</i> , de Helārāja (vol. 1).
ŚvU	<i>Śvetāśvataropaniṣad</i> .
TaiU	<i>Taittirīyopaniṣad</i> .
ViV	<i>Vidhiviveka</i> , de Maṇḍana Miśra.
VP(SV)	<i>Vākyapadīya(svavṛtti)</i> , de Bhartṛhari.
YD	<i>Yuktidīpikā</i> .

Bibliographie

Textes sanskrits

Āgamaśāstra (Gauḍapāda), voir BOUY 2000.

Bhagavadgītā, éd. Wāsudev Laxmaṇ Shāstrī Paṇṣīkar, Bombay, Nirṇaya Sāgar Press, 1936 (2^e éd.).

Bhāmātī (Vācaspati Miśra), voir *Brahmasūtrabhāṣya*.

Brahmasiddhi (Maṇḍana Miśra), éd. S. Kuppuswami Sastri, Madras, Government Press (Madras Government Oriental Series 4), 1937 (réimpression Bénarès, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 2010).

Brahmasūtrabhāṣya (Śaṅkara), éd. N. S. Anantakrishna Shastri & Vasudev Laxman Shastri Pansikar, Bénarès (Varanasi), Krishnadas Academy (Krishnadas Sanskrit Series 25), 2000.

Brhatī (Prabhākara) :

C : éd. A. Chinnaswami Sastri, Bénarès, Vidya Vilas Press (Chowkhamba Sanskrit Series 391), 1929.

M : éd. S. K. Ramanatha Sastri, Madras, The University of Madras (Madras University Sanskrit Series 3.1), 1934.

Gītābhāṣya (Śaṅkara), voir *Bhagavadgītā*.

Madhyamakahrdayakārikā (Bhavya/Bhā[va]viveka), voir QVARNSTRÖM 1989.

Mahābhāṣya (Patañjali), éd. F. Kielhorn, revue par K. V. Abhyankar (vol. 1), Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute, 1985 (4^e éd. – 1^{re} éd. Poona, 1880).

Mīmāṃsāsūtra, voir *Śābarabhāṣya*.

Nayaviveka (Bhavanātha), éd. S. K. Rāmanātha Śāstrī, Madras, University of Madras (Madras University Sanskrit Series 12), 1937.

Nyāyakaṇikā (Vācaspati Miśra), voir *Vidhiviveka*.

Paramārthasāra (Ādiśeṣa), éd. T. Gaṇapati Śāstrī, Trivandrum, Government of His Highness the Maharajah of Travancore (Trivandrum Sanskrit Series 12), 1911.

Prakīrṇaprakāśa (Helārāja), voir *Vākyapadīya Kāṇḍa 3.1*.

Rjuvimalā (Śālikanātha), voir *Bṛhatī*.

Śābarabhāṣya :

F : FRAUWALLNER 1968.

1.2.1-2.1.49 : éd. Gaṇeśaśāstrī Jośī (vol. 2), Pune (Puṇyapattana), Ānandāśrama (Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 97.2), 1981 (3^e éd.).

4.1.1-7.4.20 : éd. par les paṇḍits de l'Ānandāśrama (vol. 5), Pune (Puṇyapattana), Ānandāśrama (Ānandāśramasamskṛtagranthāvaliḥ 97.5), 1984 (2^e éd.).

Ślokaṽrttika (Kumārila), éd. Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī. Bénarès (Varanasi), Ratna Publications (Ratnabharati Series 4), 1978.

Sphuṭākṣarā (= *Paddhati*) (Śrīvr̥ṣabha/Vṛṣabhadeva), voir *Vākyapadīya Kāṇḍa 1*.

Tantravārttika (Kumārila), voir *Śābarabhāṣya* et HARIKAI 2007, 2009 et 2011.

Tarkajvālā (attribuée à Bhavya/Bhā[va]viveka), voir QVARNSTRÖM 1989.

Vākyapadīya (Bhartṛhari), voir RAU 1977⁹².

Vākyapadīya Kāṇḍa 1, éd. K. A. Subramania Iyer, Poona, Deccan College (Deccan College Monograph Series 32), 1966.

*Vākyapadīya Kāṇḍa 2*⁹³ :

Éd¹⁹³⁹⁻¹⁹⁴⁰ : éd. Cārudeva Śāstrī, Lahore (Lāhor), Śrī Rāma Lāla Kapūr Nyāsasamiti, 1939-1940 (= vi^o 1996).

Éd¹⁹⁸⁰ : éd. Raghunātha Śarmā (?), Bénarès (Varanasi), Sampurnanand Sanskrit Vishvavidyalaya (Sarasvatībhavana-Granthamālā 91), 1980 (2^e éd. – 1^{re} éd. 1968).

Éd¹⁹⁸³ : éd. K. A. Subramania Iyer, Delhi–Varanasi–Patna, Motilal Banarsidass, 1983.

Vākyapadīya Kāṇḍa 3.1, éd. K. A. Subramania Iyer, Pune, Deccan College (Deccan College Monograph Series 21), 1994.

Vedavādadavātrimśikā (Siddhasena Divākara), voir QVARNSTRÖM 2003.

92. Sauf indication contraire, le texte des *karika* (VP) est cité d'après cette édition.

93. Sauf indication contraire, le texte de la *vr̥tti* du second *kāṇḍa* (VPSV 2) est cité d'après l'édition de K. A. Subramania Iyer (Éd¹⁹⁸³).

Vidhiviveka (Maṇḍana Mīśra):

S^D: édition critique inédite du *Vidhiviveka*, de la *Nyāyakaṇikā* de Vācaspati Mīśra et de ses deux commentaires inédits par Elliot M. Stern; version provisoire communiquée par l'éditeur le 5 août 2015.

M: éd. Rāma Śāstrī Tailaṅga Mānavallī, Bénarès (Kāśī), «Medical Hall» Mudraṇālaya (Réimpression du texte paru à Bénarès dans la revue «The Pandit»), 1907.

G: éd. Mahaprabhu Lal Goswami, Bénarès (Varanasi), Tara Publications (Prācyabhāratī Series 8), 1978.

Yuktidīpikā, voir WEZLER & MOTEGI 1998.

Études et traductions

AKLUJKAR, Ashok

- 1991 «Bhartṛhari's concept of the Veda», in J. BRONKHORST & M. DESHPANDE (éd.), *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference, Volumes IV and V*, Leiden, E.J. Brill, p. 1-18.
- 2009 «Veda Revelation according to Bhartṛhari», in M. CHATURVEDI (éd.), *Bhartṛhari: Language, Thought and Reality (Proceedings of the International Seminar – Delhi, December 12-14, 2003)*, Delhi, Motilal Banarsidass, p. 1-97.
- 2011 «Unity of the Mīmāṃsas. How Historiography Hides History», in R. V. TRIPATHI *et al.* (éd.), *Vācaspativaibhavam. A Volume in Felicitation of Professor Vachaspati Upadhyaya*, New Delhi, D.K. Printworld, p. 821-900.

BIARDEAU, Madeleine

- 1964 *Bhartṛhari. Vākyapadīya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha (traduction, introduction et notes)*, Paris, Collège de France/de Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 24).
- 1969 *La Philosophie de Maṇḍana Mīśra vue à partir de la Brahmasiddhi*, Paris, École française d'Extrême-Orient (PEFEO 76).

BOUY, Christian

- 2000 *L'Āgamaśāstra : un traité vedāntique en quatre chapitres. Texte, traduction et notes*. Paris, Collège de France/de Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 69).

BRONKHORST, Johannes

- 2007 «Vedānta as Mīmāṃsā», in J. BRONKHORST (éd.), *Mīmāṃsā and Vedānta. Interaction and Continuity*, Delhi, Motilal Banarsidass (Papers of the 12th World Sanskrit Conference vol. 10.3), p. 1-91.
- 2014 «Mīmāṃsāsūtra and Brahmasūtra», *Journal of Indian Philosophy* 42.4, p. 463-469.

DAVID, Hugo

- 2013 «Action Theory and Scriptural Exegesis in Early Advaita-Vedānta (1): Maṇḍana Miśra on *upadeśa* and *iṣṭasādhana*», in V. ELTSCHINGER & H. KRASSER (éd.), *Scriptural Authority, Reason and Action. Proceedings of a Panel at the 14th World Sanskrit Conference, Kyoto, September 1st-5th 2009*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 79), p. 269-316.

FERRANTE, Marco

- 2013 «Vṛṣabhadeva's *Sphuṭākṣarā* on Bhartṛhari's Metaphysics: Commentarial Strategy and New Interpretations», *Journal of Indian Philosophy* 41.2, p. 133-149.

FRAUWALLNER, Erich

- 1953 *Geschichte der indischen Philosophie. I. Band*, Salzburg, Otto Müller Verlag.
- 1968 *Materialen zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften (Veröffentlichung der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 6).

GARGE, Damodar Vishnu

- 1952 *Citations in Śābara Bhāṣya (a Study)*, Poona, Deccan College Post-graduate and Research Institute (Deccan College Dissertation Series 8).

GERSCHHEIMER, Gerdi

- 2007 «Les "six doctrines de speculation" (*ṣaṭṭarkī*). Sur la catégorisation variable des systèmes philosophiques dans l'Inde classique», in K. PREISENDANZ (éd.), *Expanding and Merging Horizons: Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, Vienne, Österreichische Akademie der Wissenschaften (Philosophisch-Historische Klasse, Denkschriften 351; Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 53), p. 239-258.

GONDA, Jan

- 1977 *The Ritual Sūtras*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (A History of Indian Literature 1.2).

HALBFASS, Wilhelm

- 1988 *India and Europe: an Essay in Understanding*, Albany, State University of New York Press.
- 1991 *Tradition and Reflection. Explorations in Indian Thought*, Albany, State University of New York Press.

HARIKAI Kunio

- 2007 «Sanskrit text of the *Tantravārttika*. Adhyāya 1, Pāda 2 (Chapters of *arthavāda* and *mantra*). Collated with four Manuscripts», *Annual Report of Medical Anthropology and Humanity (Saga Medical School)* 2, p. 1-69.

- 2009 « Sanskrit text of the *Tantravārttika*. Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 4-6. Collated with six manuscripts », *South Asian Classical Studies* 4, p. 359-396.
- 2011 « Sanskrit text of the *Tantravārttika*, Adhyāya 1, Pāda 3, Adhikaraṇa 9. Vyākaraṇa Adhikaraṇa. Collated with five manuscripts », *South Asian Classical Studies* 6, p. 267-304.
- HOUBEN, Jan E. M.
 1995 *The Saṃbandha-Samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language*, Groningen, Egbert Forsten (Gonda Indological Studies 2).
- IYER, K. A. Subramania
 1969 *Bhartṛhari. A Study of the Vākyapadīya in the Light of the Ancient Commentaries*, Pune, Deccan College (Building Centenary and Silver Jubilee Series 68).
 1977 *The Vākyapadīya of Bhartṛhari, kāṇḍa 2 (English Translation With Exegetical Notes)*, Delhi–Varanasi–Patna, Motilal Banarsidass.
- JACOB, Colonel G. A.
 1988 *Upaniṣadvākyakośaḥ. A Concordance to the Principal Upanishads and Bhagavadgita*, Delhi, Pallav Prakashan, 3 vol. (réimpression – 1^e éd. Bombay, 1891).
- JACOBI, Hermann
 1911 « The Date of the Philosophical Sūtras of the Brahmins », *Journal of the American Oriental Society* 31, p. 1-29.
 1970 *Kleine Schriften*, B. KÖLVER (éd.), Wiesbaden, Franz Steiner.
- JHĀ, Ganganatha
 1964 *Pūrva-Mīmāṃsā in its Sources*, Bénarès (Varanasi), Banaras Hindu University (2^e éd. – 1^e éd. 1942).
- KEITH, Arthur Berriedale
 1920 *A History of Sanskrit Literature*, Oxford, Oxford University Press.
- KRASSER, Helmut
 2012 « Bhāviveka, Dharmakīrti and Kumāri », in F. VOEGELI, V. ELTSCHINGER, D. FELLER, M.P. CANDOTTI, B. DIACONESCU & M. KULKARNI (éd.), *Devadattīyam. Johannes Bronkhorst Felicitation Volume*, Bern, Peter Lang (Worlds of South and Inner Asia 5), p. 535-594.
- LAMOTTE, Étienne
 1987 *L'Enseignement de Vimalakīrti (Vimalakīrtinirdeśa), traduit et annoté*, Louvain, Université Catholique de Louvain (Publications de l'Institut Orientaliste 35).
- MESQUITA, Roque
 1994 « Die Idee der Erlösung bei Kumārabhaṭṭa », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 38, p. 451-484.

NAKAMURA Hajime

- 1983 *A History of Early Vedānta Philosophy. Part One* (Traduction anglaise de *Shoki No Vedanta Tetsugaku*, vol. 1-2), T. LEGGETT, S. MAYEDA, T. UNNO *et al.* (trad.), Delhi, Motilal Banarsidass.
- 2004 *A History of Early Vedānta Philosophy. Part Two* (Traduction anglaise de *Shoki No Vedanta Tetsugaku*, vol. 3-4), H. NAKAMURA, T. LEGGETT *et al.* (trad.), S. MAYEDA (éd.), Delhi, Motilal Banarsidass.

PARPOLA, Asko

- 1981 et 1994 «On the formation of the *Mīmāṃsā* and the problems concerning Jaimini. With particular reference to the teacher quotations and the Vedic schools», *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens und Archiv für indische Philosophie* 25, p. 145-177 (1^{re} partie) et 38, p. 293-308 (2^e partie).

QVARNSTRÖM, Olle

- 1989 *Hindu Philosophy in Buddhist Perspective. The Vedāntatattva-viniścaya Chapter of Bhavya's Madhyamakahrdayakārikā*, Lund, Plus Ultra (Lund Studies in African and Asian Religions 4).
- 2003 «Early Vedānta Philosophy Preserved by the Jain Tradition: the Vedavādadvātriṃśikā of Siddhasena Divākara », in O. QVARNSTRÖM (éd.), *Jainism and Early Buddhism: Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini, part 1*, Fremont (California), Asian Humanities Press, p. 575-593.

RAU, Wilhelm

- 1977 *Bhartr̥haris Vākyapadīya. Die mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem pāda-index versehen*, Wiesbaden, Franz Steiner/Deutsche Morgenländische Gesellschaft (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42.4).

RENOU, Louis

- 1947 *Les écoles védiques et la formation du Veda*, Paris, Imprimerie nationale (Cahiers de la Société Asiatique 9).

RUEGG, David Seyfort

- 1981 *The Literature of the Madhyamaka School of Philosophy in India*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (A History of Indian Literature 7.1).

SENART, Émile

- 1934 *Br̥had-Āraṇyaka-Upaniṣad (traduite et annotée)*, Paris, Les Belles Lettres (Collection Émile Senart 3) (second tirage 1967).

UPADHYE, A. N.

- 1971 *Siddhasena's Nyāyāvatāra and Other Works (with a Bibliographical Review)*, Bombay, Jaina Sahitya Vikasa Mandala.

VERPOORTEN, Jean-Marie

- 1987 *Mīmāṃsā Literature*, Wiesbaden, Otto Harrassowitz (A History of Indian Literature 6.5).

WEZLER, Albrecht & Shujun MOTEGI

- 1998 Yuktidīpikā. *The Most Significant Commentary on the Saṃkhyākārikā, critically edited (vol. 1)*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien 44).

YOSHIMIZU Kiyotaka

- 2007 «Kumārila's Reevaluation of the Sacrifice and the Veda from a Vedānta Perspective», in J. BRONKHORST (éd.), *Mīmāṃsā and Vedānta. Interaction and Continuity*, Delhi, Motilal Banarsidass, p. 201-253.