

J. M. VERPOORTEN

Une discussion sur le ciel dans le commentaire de Śabara
aux « *Mīmāṃsā-sūtra* » (*MīmS.* VI, 1, 1-2-3)

§ 1. – La *Mīmāṃsā* est une « investigation », une « recherche » qui a pour but de préciser les relations grammaticales et logiques qui unissent les mots de certaines phrases, extraites en principe des livres de rituel védique. La doctrine se développe à partir des *Mīmāṃsā-sūtra*, collection de 2745 aphorismes (*sūtra*) rédigés vers 250 av. J.-C. (?) par un sage à demi-légitime du nom de Jaimini, et commentée au long des siècles par Śabara (entre le 1^{er} et le 5^e siècle ap. J.-C.) puis par Prabhākara et Kumārila (7^e s. de l'ère) et un certain nombre d'autres docteurs.

Au coeur de la *Mīmāṃsā* se fait jour le paradoxe suivant: cette « philosophie » du langage tend à être agnostique et sceptique, à l'instar du positivisme logique moderne¹, et n'admettrait volontiers comme sources de connaissance que le témoignage des sens et la parole de tous les jours dans la mesure où elle s'y conforme². Or elle puise ses thèmes de discussion dans les textes rituels, mais, loin de les contester parce qu'ils mettent en jeu l'invisible et le surnaturel, elle leur fait dans ces 2 domaines une confiance aveugle.

Jaimini et Śabara sont donc amenés à parler du ciel, et ils le font dans un passage qui a reçu l'étiquette conventionnelle de *svargādhikaraṇa* « chapitre relatif au ciel » (VI 1 [1] *sūtra* 1 2 3). On y trouve une discussion entre un *pūrvapakṣin*, un « défenseur de la thèse liminaire » et un *siddhāntin* ou

¹ B. Russell, *Signification et Vérité* (trad. franç. Devaux, Paris 1959), p. 24.

² C'est-à-dire le *pratyakṣa* et le *lokavyavahāra* selon Kumārila, *Ṭupṭikā* ad VI 1 1 *sūtra* 1 = *Mīmāṃsākoṣa* (MK) VII p. 4472 I 1.19. Les références qui suivent le signe = sont tirées de l'édition monumentale des textes doctrinaux de la *Mīmāṃsā* par Kevā-lānandasarasvatī, 7 voll., Wai (Satara), 1952-66. Les passages en discussion sont au vol. VII, pp. 4469 sv. I/II indiquent la colonne, le dernier chiffre, la/les lignes. Il s'agit naturellement du texte des *sūtra*, de leur glose par Śabara, de la glose de Śabara par Kumārila (*Ṭupṭikā*) et d'extraits d'auteurs de moindre format. Tous les textes ci-après sont donnés d'après cette édition et son *sandhi*.

« défenseur de la thèse définitive ». Le premier est un matérialiste radical pour qui le ciel est un *dravya*, un « objet (matériel?) », un instrument au service du rite (cfr. infra, § 4); le second n'est pas un croyant, mais un matérialiste moins radical, qui fait du ciel une « joie » (*priti*) sans pouvoir ni vouloir rien dire de sa nature.

§ 2. – Comme amorce au débat, nous trouvons, comme toujours chez Śabara, une citation, mais ici, malgré son air authentiquement védique, elle ne se rencontre pas comme telle dans les traités de rituel. La voici: *darśapūrṇamāsābhyāṃ/ jyotiṣṭomena svargakāmo yajeta* « Celui qui désire le ciel doit célébrer les (rites) de nouvelle et pleine lunes/ de jyotiṣṭoma »³.

Les 2 premiers noms, qui sont des instrumentaux⁴, désignent 2 des sacrifices essentiels de la religion védique: (1) l'oblation de riz qui a lieu deux fois par mois et (2) l'offrande de la liqueur sacrée de *soma* qui prend place une fois l'an, en une journée et au cours de 3 services (matin, midi et soir)⁵. Relevons de suite que ces éléments disparaissent entièrement de la discussion de Śabara (Ś.). Celui-ci concentre son attention sur *svargakāma* et *yajeta*, sur la connexion des deux mots et leur hiérarchie.

Svargakāma est un composé possessif (*bahuvrihi*) qui se rend par « (l'homme) qui désire le ciel », et qui le désire pour lui-même. Ça et là cependant, dans le commentaire de Ś., il prend la valeur du composé déterminatif « désir du ciel »⁶.

Yajeta est l'optatif prescriptif du verbe *YAJ* usité à la voix moyenne dans la littérature rituelle au sens de « sacrifier à son propre bénéfice »⁷.

* * *

§ 3. – A propos de *svargakāmo yajeta*, Ś. émet un premier doute: le sacrifice est-il un instrument (*sādhana*) ou un but (*sādhya*)? Est-il la donnée essentielle (*pradhāna*) ou le facteur auxiliaire (*guṇa*)⁸?

³ On trouve toutefois dans la littérature védique des tournures très proches, ainsi en *Jaiminiya-brāhmaṇa* II 89-90 (= W. Caland, *Das Jaiminiya-brāhmaṇa in Auswahl*, § 131). Bref commentaire de la phrase par J. F. Staal, *Sanskrit Philosophy of Language* dans H. Parret, *History of Linguistic Thought and contemporary Linguistics* (Berlin 1976), p. 115.

⁴ *YAJ* + instrumental du rite et accusatif de la personne (divine), cfr. A. Minard, *Trois Énigmes sur les cent chemins*, Paris-Lyon 1949, I, § 257b.

⁵ Sur ces liturgies, voir en dernier lieu C. Sen, *Dictionary of Vedic Rituals*, Delhi 1978, pp. 32, 72.

⁶ *Svargakāma bahuvrihi* en *MK* VII 4469 II 16 = note 9; composé déterminatif en note 48.

⁷ M. Coulson, *Sanskrit* (Teach Yourself Books), New York 1978, p. 133.

⁸ Ś. ad *sūtra* 1 = *MK* p. 4469 II 14-15: *tasmin sambandhe kiṃ yāgaḥ sādhanatvena sambadhyate uta sādhyatvena iti bhavati vicāraṇā*. Quelle nuance sépare *sādhyatva* de

En d'autres mots, l'impératif catégorique « On doit sacrifier » est-il prioritaire, le ciel – un ciel fort terre à terre au demeurant (cfr. § 5) – n'étant présent que pour compléter l'acte, pour lui fournir un moyen (de se réaliser)? Ou, au contraire, l'aspiration vers le ciel qui pousse l'homme à sacrifier est-elle prépondérante?

Dans le premier cas, c'est le sacrifice qui est l'objet à réaliser, et cela au moyen du désir du ciel⁹. Dans le second, c'est le désir (du ciel) qui est l'objectif. Il est déterminé par le sacrifice admis de ce fait comme facteur instrumental¹⁰.

Pour que ces alternatives aient un sens, il faut présupposer

– qu'il existe une connexion entre les deux termes, ce qui sera contesté (cfr. § 11).

– qu'il est impossible à une unique phrase, exprimée en une seule fois, de poser simultanément deux données d'importance égale (cfr. § 9). C'est en effet un postulat général de la pensée indienne que ce qui est ou semble simple et unitaire doit l'être à tous égards¹¹.

Mais il est un second point douteux: le mot « ciel » (*svarga*) dénote-t-il une joie (*priti*) ou un objet qui donne de l'agrément, qui apporte du plaisir (*prītimat/prītivīṣiṣṭa dravya*)¹²? Le contenu du vocable *dravya* n'est jamais défini; c'est en fonction des exemples fournis § 5 qu'on se risque à le traduire de la façon susdite.

§ 4. – L'originalité de Ś. consiste à mettre en corrélation terme à terme ces couples de notions.

– Si le ciel est un *dravya*, si, autrement dit, il dénote le bénéfice que

kartavyatā ci-dessous note 10? Pour les mots *pradhāna* et *guṇa*, cf. *MK* p. 4469 II 30-31. Le *Śābara-bhāṣya* a été traduit complètement en anglais par G. Jhā, Gaekwad's Oriental Series, voll. 66 70 73, Baroda 1973-74 (réédition).

⁹ *MK* p. 4469 II 16sv.: *tatra yadi svargakāmasya puruṣasya yāgaḥ kartavyatayā codyate, svargakāmena yāgaḥ kartavyaḥ iti... gamyate.*

¹⁰ *MK* loc. cit., 21 sv.: *atha svargakāmasya kāmaḥ kartavyatayā codyate. tato yāgaviṣiṣṭā kartavyatā iti yāgaḥ sādhaḥ abhuyagamyate.*

¹¹ *MK* p. 4469 II 25-26: *yāgo vā kartavyaḥ kāmo veti. na caitat yaugapadyena sambhavati.* Autre illustration du même présupposé dans l'anecdote suivante extraite du Canon pāli, *C(h)ullavagga* IV 4: Un certain Gaṅga traverse une rivière; la partie supérieure de sa tête est brûlée par le soleil; la partie inférieure, glacée par l'eau froide. Il se rappelle la doctrine selon laquelle à chaque instant ne correspond qu'une unique sensation, chaude ou froide. Or pour sa part, il en éprouve deux à la fois en cet instant. Il rejette donc la doctrine précitée et devient schismatique (Ph. Eggermont, *New Notes on Aśoka and his Successors*, IV, *Persica* VIII 1979, p. 68).

¹² *MK* p. 4469 II 28sv.: *tathā idam aparāṃsaṃ digdham: kiṃ prītiḥ svargaḥ uta dravyam iti.* Trad. Jhā, vol. 70, p. 965: Similarly there is an other question arising out of the said question – What is Heaven?': Is it happiness or a substance?. En *MK* 4470 I 6 et II 7 *prītimat dr.*, en 4772 II 4 (*sūtra* 2) *prītivīṣiṣṭa dr.*

l'on attend du sacrifice: richesse, gloire, santé etc., le rite devient le facteur dominant¹³.

– Mais si le ciel est autre chose, s'il est une joie — une joie que nous qualifierions de pure, de parfaite, de totale — c'est lui qui devient le facteur dominant, et le sacrifice est son auxiliaire¹⁴.

C'est qu'un objet (*dravya*), qu'il s'agisse du ciel ou de tout autre, est par nature au service de l'action rituelle¹⁵. Mais si le ciel est, non plus un objet, mais un fruit (*phala*), un fruit qui ne comporte rien de matériel et est « tout autre » par rapport aux banales satisfactions matérielles énumérées plus haut, alors l'effort liturgique de l'homme lui est subordonné¹⁶.

* * *

§ 5. – Thèse liminaire (*prāptam*). Selon le *pūrvapakṣin* donc, le ciel intervient à titre d'auxiliaire, le rite étant la donnée essentielle¹⁷. C'est que le ciel est un objet puisque telle est la dénotation du mot *svarga* dans la vie ordinaire, où il s'applique à de fins habits de soie, à des parfums, à des filles de 16 ans (= jeunes), bref à ce qui apporte ou symbolise l'agrément¹⁸. Ce sens trivial est bien le seul qui convienne à *svarga*, puisque l'auteur rejette ici tout emploi métaphorique (*MK* p. 4470 I 10–11 *tasmān nopamānam*).

A ce point du débat, le *siddhāntin* intervient. « Le ciel n'est pas un objet, dit-il, c'est la joie (en elle-même). C'est celle-ci que dénote le mot *svarga* »¹⁹. « Non, rétorque l'adversaire, *svarga* ne signifie pas directement

¹³ *MK* p. 4469 II 29–30: *yadi dravyam svargaḥ, tataḥ pradhānam karma, dravyam guṇabhūtam*. 4472 II 15 (*sūtra* 2): *dravyam hi yāgasādhanam. na ṛte dravyāt yāgo bhavati*. Sur *dravya*, cfr. *Sbhāṣya*. III 1 5 (11) = *MK* IV pp. 2157sv.

¹⁴ *MK* p. 4469 II 30–31: *atha (yadi omis en MK et suppléé d'après note 13) prītiḥ svargaḥ, tato yāgo guṇabhūtaḥ | svargaḥ pradhānam iti*.

¹⁵ *MK* p. 4469 II 33: *dravyasya tu karmārthatā svabhavataḥ* et non l'inverse, cfr. *Sbhāṣya* II 1 1 (4) (= *MK* VI, p. 3016 II 30): *tasmān na yāgo dravyārthaḥ*. Voir aussi Patañjali, *Mahābhāṣya* ad Pāṇini II 1 67 (= éd. Kielhorn, vol. II 57 9): *dravyam kṛtyā-bhinirvṛttau sādhanatvam upaiti* « Pour produire l'action, la substance accède à l'état d'un moyen de réalisation » (L. Renou, *Terminologie grammaticale du sanskrit*, Paris 1957, p. 131).

¹⁶ *MK* p. 4469 II 34: *puruṣaprayatnasya ca phalārthatā*.

¹⁷ *MK* p. 4469 II 34–4470 I 1: *kiṃ tāvat prāptam? svargo guṇataḥ | karma pradhānataḥ iti*.

¹⁸ *MK* p. 4470 I 4–5: *tasmīṃś ca laukike prayoge dravyavacanāḥ svargaśabdo lakṣyate. kauṣeyāni sūkṣmāni vasāṃsi svargaḥ | candanāni svargaḥ | dvyasṭavarṣāḥ striyaḥ svargaḥ iti. yat-yat prītimat dravyam tat-tat svargaśabdena ucyate*.

¹⁹ *MK* p. 4470 I 11–12: *prītiḥ svarga iti na dravyam... 15: prītau svargaśabdo vartate*.

la joie, car celle-ci, étant une qualité, ne peut être exprimée par le mot » 20. C'est que toute qualité nécessite un substrat, un support. C'est ce moyen en vue de la joie qui est ici nommé *svarga* 21.

§ 6. – Mais il est un autre sens bien attesté du mot *svarga* qui gêne fort le *pūrvapakṣin*. C'est celui de lieu particulier – en l'occurrence supra-terrestre – où règne la joie parfaite 22. Voilà qui ne correspond à aucune réalité tangible ni à aucune expérience et qui fait donc l'objet d'une critique sévère de sa part.

Il faut rejeter l'application, bien connue dans la langue courante, du mot *svarga* à un lieu bien précis d'où sont bannis le chaud, le froid, la faim, la soif, la souffrance et la décrépitude, où accèdent après leur mort ceux qui ont fait le bien, mais non les autres 23. Car, aussi longtemps que certains n'y seront pas allés sans mourir, et n'en seront pas revenus sans passer par la naissance, il n'y a pas d'évidence perceptible d'un tel lieu. On ne peut pas non plus admettre sa réalité suite à une inférence ou un autre (raisonnement) 24.

Peut-on tabler sur le témoignage de ces hommes qualifiés de « parfaits » (*siddha*) qui auraient vu le ciel et fait le récit de leur expérience? Non, car il n'y a aucune preuve que de tels hommes existent, ni qu'ils décrivent le ciel après l'avoir vu 25.

Ne peut-on postuler un lieu appelé « ciel » à partir du langage courant, des traditions légendaires, du *Veda*? Cela est exclu. Le langage courant d'abord n'est pas sur ce point un critère décisif. Certes il a servi de moyen de preuve ci-avant (§ 5) pour donner un sens au mot *svarga*, mais il était confirmé par la perception sensible. Ici, au contraire, l'absence de connexion des hommes avec un tel lieu fait qu'ils ne peuvent en parler de façon convaincante 26.

20 MK p. 4470 I 16sv.: *naitad asti prīter abhidhāyakaḥ svargaśabda iti. kutaḥ? viśeṣaṇatvāt prīteḥ. yat viśeṣaṇam na tat śabdenocyate*. A noter dans cette dernière proposition un *yat* appositif faux relatif mettant en évidence l'élément prédicat du groupe. Trait hérité de la phraséologie des brāhmaṇa, cfr. J. M. Verpoorten, *L'ordre des mots dans l'Aitareya-brāhmaṇa*, Liège-Paris 1977, § 584.

21 MK p. 4470 I 19–21: *evam eṣa na prītivacanaḥ. prītisādhanavacanas tu eṣa svargaśabdaḥ iti*.

22 *Kevalasukha* MK p. 4470 II 3.

23 MK p. 4470 I 22sv.: *nanu svargaśabdō loke prasiddho viśiṣṭe deśe yasmin noṣṇam na śītam na kṣut, na trṣṇā, nāratiḥ, na glāniḥ. puṇyakṛta eva pretya tatra gacchanti nānye*.

24 MK p. 4470 I 25 sv.: *yadi tatra kecit amṛtvā na gacchanti, tata āgacchanti ajanitvā vā, na hi sa pratyakṣo deśa evaṃjātiyakaḥ. nāpy anumānāt gamyate nānyena*.

25 MK p. 4470 I 28sv.: *nanu ca anye siddhāḥ dṛṣṭavantaḥ te ca ākhyātavantaḥ iti cet, na tatra pramāṇam asti siddhā evaṃjātiyakāḥ santi te ca dṛṣṭvā ācakṣīran iti*.

26 MK p. 4470 I 31sv.: *nanu ca lokāt ākhyānebhyo vedāc ca avagamyate deśa evaṃjātiyakaḥ svarga iti. tan na. puruṣāṇām evaṃvidhena deśena asaṃbandhāt apramāṇam vacaḥ*.

Les traditions légendaires ne peuvent être prises en compte, car elles sont inventées par l'homme ²⁷.

Reste le *Veda*. Ici le problème est plus épineux puisque d'une part la littérature védique connaît fort bien le mot *svarga* au sens de lieu supraterrestre ²⁸, et que, par ailleurs, elle est, aux yeux de la *Mīmāṃsā*, la vérité absolue, l'autorité infaillible pour tout ce qui concerne l'invisible ²⁹. Pour se tirer d'affaire, le *pūrvapakṣin* décrète que rien de ce que la « Révélation » (*śruti*) nous communique sur le ciel n'a de valeur prescriptive ³⁰. On se rappellera que la *Mīmāṃsā* n'admet comme dogme que les seules phrases qui nous disent ce qu'il faut faire. Tout le reste n'est qu'assertion (*arthavāda*), et, à ce titre, discutable et réfutable.

§ 7. – Après avoir ainsi fait justice de tout ce qui militait en faveur d'un *svarga* supraterrestre, notre interlocuteur revient à son propos initial: Si le *svarga* (n'est) (rien d'autre que) un objet qui donne de l'agrément, il est l'accessoire du rite. Celui-ci est affirmé comme l'objet à accomplir par celui qui désire le ciel ³¹.

Dans le rapport nécessaire qui est posé entre le ciel et le sacrifice, ce dernier est ce qui adviendra, c'est-à-dire le but; l'objet (-ciel), ce qui est déjà là. Et il est légitime que ce qui est déjà là soit au service de ce qui adviendra, mais non l'inverse ³². Priorité donc de la cause finale: voilà qui est dans le droit fil de la pensée indienne ³³. C'est d'ailleurs en invoquant cette priorité en sens inverse que le *siddhāntin* renversera cette position liminaire (cfr. § 10).

Pour qui désire le ciel, le sacrifice est la chose (*artha*) à faire. La chose donneuse d'agrément est à faire; celle qui n'en donne pas n'est pas à faire. On dit du sacrifice qu'il est à faire. Il aura donc pour fruit un agrément (*sukha*) ³⁴. Et le *pūrvapakṣin* de conclure que le désir du ciel, comme tout

²⁷ MK p. 4470 I-II: *ākhyānam api puruṣapraṇītatvād anādarāṇīyam*.

²⁸ Un exemple entre beaucoup d'autres, *Aitareya-brāhmaṇa* VI 20 14: *paro vā asmā lokāt svargo lokāḥ* « Le ciel est loin au dessus de ce monde-ci ». Cfr. *Rgveda* X 95 18.

²⁹ Voir par ex. G. Jhā, *Pūrva-Mīmāṃsā in its sources*, Bénarés 1964 (2^e éd.), p. 146; M. Biarreau, *Théorie de la Connaissance et Philosophie de la Parole dans le Brahmanisme classique*, Paris-La Haye 1964, pp. 76 sv.

³⁰ MK p. 4470 II 1sv.: *vaidīkam api svargākhyānam vidhiparam nāsty eva*.

³¹ MK p. 4470 II 7sv.: *yadā prītimat dravyaṃ svargaṇ...yāgo 'tra kartavyaḥ iti śrūyate svargakāmasya*.

³² MK p. 4470 II 10sv.: *tatra avaśyaṃ svargasya yāgasya ca sambandhaḥ. Tatra bhūtaṃ dravyam|bhavyaṃ karma. bhūtasya ca bhavyārthatā nyāyyā...na tu bhavyasya bhūtārthatā*.

³³ Cfr. les remarques de M. Biarreau, *Théorie de la connaissance...*, p. 173, à propos de *viśiṣṭa* et *viśeṣya*.

³⁴ MK p. 4470 II 18sv.: *svargakāmasya yāgaḥ kartavyaḥ iti. kartavyaś ca sukhavān |*

désir d'objet, est là à titre d'auxiliaire; il n'est que l'occasion de cet effort qui fait célébrer le sacrifice ³⁵.

§ 8. – Thèse définitive. Le *siddhāntin* ne s'attarde pas aux critiques lancées par son adversaire contre le ciel supraterrrestre. Il est vrai qu'en *Śbhāṣya* I 1 1 (*sūtra* 2) se trouve justifié comme par anticipation ce type de croyance. Ś. y fait remarquer que la croyance au ciel ne se modifie pas en son contraire, car elle est impossible à infirmer ³⁶. Admettons donc le *svarga* supraterrrestre, puisqu'il est exclu qu'on en démontre jamais l'inexistence.

Notre interlocuteur revient donc à la phrase *svargakāmo yajeta*, et argumente dans ce cadre parfaitement délimité. « Si, dit-il, le *pūrvapakṣin* use du mot *svarga* à propos d'un objet qui donne de la satisfaction, ledit vocable n'est-il pas applicable a fortiori à la joie en soi (*prīti*)? » ³⁷. Nous avons vu au § 5 comment cette objection avait été réfutée. Mais le *siddhāntin* ne s'avoue pas vaincu. Il se défend à l'aide de la théorie indienne de la définition, non sans d'ailleurs nous rendre perplexes.

(La notion de) ciel, fait-il remarquer, n'excède pas la (notion de) joie. Par contre, (la notion d')objet les excède l'une et l'autre ³⁸. En d'autres termes, *svarga* et *prīti* ont des domaines d'application identiques, « résident en un même lieu » (*sāmānādhikaraṇya*) ³⁹. En revanche, si *svarga* est de rigueur pour dénommer un objet quand il nous donne de l'agrément, il ne l'est plus pour un objet qui ne remplit pas cette tâche ⁴⁰.

akartavyo duḥkhavān. kartavya iti ca enaṃ brūte. tasmāt sukhaphalo yāgo bhaviṣyati. Les mots *sukhavān* et *duḥkhavān* portent sans doute sur *artha* sous-entendu. Notons que le *pūrvapakṣin* utilise le mot *sukha* et non *prīti* qui est plutôt du registre du *siddhāntin*.

³⁵ MK p. 4470 II 22sv.: *tena svargēcchā yāgasya guṇabhūtā. sarvasyūpi karmaṇī dravyēcchā bhavati guṇabhūtā... tena svargēcchayā guṇabhūtayā svargadravyaṃ pratī yatīṣyate yāgaṃ sādhayitum.*

³⁶ *na ca « svargakāmo yajeta » ity ato vacanāt saṃdigdham avagamyate « bhavati vā svargo na vā bhavati » iti. na ca niścitam avagamyamānam idaṃ mithyā syāt. yo hi janitvā pradhvaṃsate « naitad evam » iti, sa mithyāpratyayah. na caiṣa kālāntare puruṣāntare 'vasthāntare deśāntare vā viparyeti. tasmād avitathaḥ.* Cf. E. Frauwallner, *Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā* (= *Śbhāṣya* I 1 1-5), Österr. Ak.d.Wiss., Philos.-hist.Kl., SitzBer. Bd 259, Abh.2, Vienne 1968, pp. 16-19.

³⁷ MK p. 4472 II 4sv.: *evam uktaṃ bhavatā: prītivīṣiṣṭe dravye svargaśabdo vartate iti. yady evam, pūrvam tarhi prītau vartitum arhati.*

³⁸ MK p. 4472 II 5sv.: *tām hi sa na vyabhicarati | vyabhicarati punar dravyam.* Passage commenté par M. Biarreau, *Théorie de la connaissance...*, p. 89.

³⁹ *Sāmānādhikaraṇya* ne se trouve pas ici mais en p. 4470 I 7-8 *tena sāmānādhikaraṇyāt prītimat dravyaṃ svarga iti manyāmahe* « Nous estimons donc (dit le *pūrvapakṣin*) que le ciel est un objet donneur d'agrément parce que (l'une et l'autre notions) ont le même lieu ».

⁴⁰ MK p. 4472 II 6sv.: *yasyaiva prītisādhanasya dravyasya vaktā svargaśabdaḥ tad*

Le logicien indien a pour souci constant de délimiter l'extension d'un terme plus que sa compréhension. Pour ce faire, il cherche à découvrir dans la notion à définir, ici le ciel, ce caractère unique, la joie en l'occurrence, qui a exactement la même extension qu'elle⁴¹. Telle sera sa définition. Quant à nous, satisfaits ou non de cette démarche, nous devons écouter la conclusion du *siddhāntin*: le mot *svarga* dénote la joie. C'est elle la donnée essentielle, le sacrifice n'étant là qu'au titre d'attribut. La joie, en effet, est le terme de l'effort humain; on ne peut tenir pour vrai qu'elle n'est que l'instrument du sacrifice⁴².

* * *

§ 9. – Arguments divers. La suite du débat ne présente plus le profil simple et relativement clair des exposés antithétiques ci-dessus. Tantôt nos deux interlocuteurs poursuivent le dialogue, tantôt ils s'ignorent et développent exclusivement leur propre point de vue. C'est ainsi que le *pūrvapakṣin* ne repart pas de ce qu'a dit le *siddhāntin* au § 8. Il précise plutôt sa propre position de la manière suivante: On ne peut admettre que deux objets d'égale importance soient simultanément posés par les mots *svargakāmo yajeta*, sous peine de voir apparaître une « scission de phrase » (*vākyabheda*), sous peine de disperser l'attention en elle entre le ciel et le sacrifice⁴³. Il faut donc de toute nécessité hiérarchiser ces 2 notions. En conformité avec la doctrine *mīmāṃsiste*, le *pūrvapakṣin* décrète que l'élément explicitement enjoint, le sacrifice formulé par *yajeta*, sera prioritaire et recevra l'étiquette de *śruti*. En revanche, le ciel objet de désir a une position subordonnée parce qu'il est amené par connexion syntaxique⁴⁴. Il est entendu que la *śruti* a « plus de force » que le *vākya*⁴⁵.

eva. yadā na pritisādhanam bhavati, tadā na svargaśabdena abhidhiyate. tasmāt prītvacano 'yam. En 4470 I 11sv., nous avons *prītiḥ svarga iti na dravyam vyabhicārāt. tad eva hi dravyam kasyām cid avasthāyām na svargaśabdaḥ abhidadhāti. prītim tu na kasyām cid avasthāyām nābhidadhāti. tasmād anvayavyatirekābhyām etad avagamyate.* Du vocabulaire de la logique relèvent les termes *vyabhicāra* « non-coextensivité », l'opposé de *vyāpti*, et *anvayavyatireka* « loi de coprésence et de coabsence », cfr. i.a. Matilal, *Journal of Indian Philosophy* II 1974, pp. 218–19; C. Goedkoop, *The Logic of invariable concomitance in the Tatvacintamāni*, Dordrecht 1967, p. 91; A. Foucher, *op. cit.*, (note 41), pp. 132–34.

⁴¹ A. Foucher, *Le compendium des Topiques (Tarka-saṅgraha) d'Annaṃbhaṭṭa...* (texte et traduction)... Paris 1949, p. 8.

⁴² MK p. 4472 II 11sv.: *iha punaḥ svargaśabdaḥ eva prīter abhidhātā. prītvacanaś cet yāgo guṇabhūtaḥ prītiḥ pradhānam. kutaḥ? tādarthyāt puruṣaprayatnasya. prītyarthaṃ hi puruṣo yate. tena na prītir yāgasādhanam iti vijñāyate.*

⁴³ MK p. 4473 II 18–19 (ad *sūtra* 3): *dvayeś ca vidhiyamānayoḥ paraspareṇa asaṃbaddhayoḥ vākyabhedaprasaṅgaḥ*; p. 4472 II 23sv. (ad *sūtra* 2), cfr. note 44.

⁴⁴ MK p. 4470 II 15sv.: *kāmasya kartavyatā vākyaṭ, yajyarthasya kartavyatā śruteḥ. vākya et śruti ont ici un sens technique: « connexion syntaxique », « énoncé explicite »,*

(pour la n. 45 voir p. sq.)

Ce raisonnement impeccable, le *siddhāntin* serait bien en peine de le réfuter s'il y pensait. En fait toutefois, il a un autre postulat: la donnée essentielle, c'est le *svarga*, quand bien même la prescription porte sur autre chose que lui. Il concède donc implicitement que le *pradhāna* ne possède pas toujours ce caractère injonctif, primordial dans l'ordre des valeurs de la *Mīmāṃsā*.

§ 10. – Au § 7 (fin), le *pūrvapakṣin* posait le sacrifice comme une chose donneuse d'agrément. Non, répond le *siddhāntin*, il est cause de désagrément, du moins au témoignage de l'évidence sensible⁴⁶. Affirmation laconique qui doit sans doute s'expliquer comme suit: le sacrifice est cause de fatigue et de soucis pour celui qui l'entreprend. S'il n'a pas la joie pour but, il ne vaut pas la peine de l'exécuter. Pour qu'il en vaille la peine, il ne doit pas être inutile, sans finalité. Celle-ci n'est autre que le ciel. L'effort de l'homme (vers le ciel) est donc spécifié par le sacrifice qui tient lieu d'instrument⁴⁷.

Si le sacrifice est enjoint pour lui-même, sans référence au *svarga*, s'il est privé de tout résultat, le désir du ciel cesse d'en être la cause incitatrice⁴⁸. Voilà qui revient à dire que le ciel est présent au germe de l'acte rituel comme objet de désir (*kāma*) tout autant qu'à son terme comme désir réalisé, comme résultat (*phala*)⁴⁹.

Et précisément le ciel est au point de départ comme élément présumé; il est au coeur de toute aspiration humaine avant même d'être mentionné dans le texte révélé⁵⁰. Déclencheur d'action, *svarga* sera sujet du verbe *uddiśyate* « se trouver là (comme sujet préexistant) », mais non de *vidhiyate* « être prescrit (comme nouveauté) » (*MK* p. 4474 I 14-15), associé, lui, à un nom d'acte (*yāga* etc.). C'est en référence à lui que le

et non un sens général de « phrase » et de « révélation védique ». P. 4472 II 23 sv.: *āha śrutya yāgasya | vākyena kāmasya. na cobhayoḥ vākyabhedaprasaṅgāt. Āha* introduit une objection formulée en principe par le *pūrvapakṣin*, alors que *ucyate* indique généralement la réponse du *siddhāntin*.

⁴⁵ *MK* p. 4470 II 16-17: *śrutiś ca vākyāt baliyāsi*.

⁴⁶ *MK* p. 4472 II 25 (ad *sūtra* 2): *sukhadaḥ kartavyo bhavati. duḥkhado yāgaḥ. tasmāt pratyakṣeṇa akartavyaḥ*. Cfr. Rāmānuja, *Śrībhāṣya* I 1 1 = éd.-trad. Lacombe, *Les grandes thèses de Rāmānuja*, Paris 1938, pp. 129 et 155.

⁴⁷ *MK* p. 4472 II-4473 I: *tasmāt -anarthako mā bhūt iti- svargasya kartavyatā gamyate. puruṣaprayatnaśca yāgaviśiṣṭaḥ iti yāgas tasya karaṇaṃ syāt*. P. 4473 II 13-14 (ad *sūtra* 3): *svargasamjñakam arthaṃ prati karaṇatvena yāgo vidhiyate*.

⁴⁸ *MK* p. 4473 II 16 (ad *sūtra* 3): *svargaṃ prati avihite yāge, svargakāmaḥ tasmin niṣphale vidhiyamāno 'pi niṣprayojanaḥ syāt*.

⁴⁹ Cfr. encore Maṇḍanamiśra, *Brahmasiddhi*, §§ 4, 148 = trad. Biardeau, Publications de l'École Française d'Extrême Orient, vol. LXXVI, Paris 1969, pp. 17 145 329.

⁵⁰ Cfr. Kumārila, *Tantravārttika* II 1 1 = *MK* VI p. 3014 II 6-7: *sādhyam punaḥ svargapaśuputragrāmādi prāg eva śāstrāt sarve puruṣāḥ pratipadyante*.

rite est enseigné⁵¹ comme moyen au service d'une fin. Point de vue aux antipodes de celui du *pūrvapakṣin*. Celui-ci nous disait au § 7: ce qui est déjà là est placé au service de ce qui adviendra. Ici au contraire l'objet à faire trouve son sens par rapport à ce qui est déjà là.

§ 11. – Ultime discussion. La phrase *svargakāmo yajeta* donne lieu à une dernière contestation, plus subtile encore que les précédentes. On ne peut en effet conférer au ciel le statut de donnée essentielle et au sacrifice celui d'auxiliaire que si une connexion existe entre eux. Or rien n'est moins sûr. En effet désirer le ciel est une chose; exécuter le sacrifice en est une autre. On ne voit pas de prime abord ce qu'elles ont en commun⁵².

Mais, dit l'un des interlocuteurs, nous appréhendons ladite connexion à partir de la phrase elle-même, comme on perçoit instantanément celle qui relie l'envie de se procurer du bois et le fait de se rendre dans la forêt dans l'exemple suivant: *kāṣṭhāny āhartukāmaḥ āraṇyaṃ gaçchet*⁵³.

Non, répond l'adversaire, cette comparaison n'a pas la moindre force probante. En effet, on sait que le fait d'aller en forêt est une condition pour se procurer du bois parce qu'il est possible de le vérifier par un autre moyen de connaissance⁵⁴. Mais allez contrôler que le sacrifice est la condition, le moyen d'accéder au ciel!

Mais enfin, s'écrie le *siddhāntin*, il faut bien supposer un rapport ciel-rite sous peine de voir la phrase normative *svargakāmo yajeta* perdre son sens⁵⁵.

Non, est-il répondu, ce n'est pas parce que la phrase est un non-sens si le ciel n'existe pas qu'il faut l'admettre comme béatitude découlant du sacrifice. On n'a pas le droit, pour éviter à l'énoncé d'être un non-sens, de postuler ce genre d'élément extrinsèque. Ce n'est pas parce que quelqu'un utilise de l'eau avec l'envie qu'elle brûle qu'il y fera apparaître cette capacité de brûler, puisqu'elle ne s'y trouve pas⁵⁶. De même, ce n'est pas parce

⁵¹ MK p. 4474 I 15 22–23 (ad *sūtra* 3): *karma svargaṃ prati upadiśyate | na svargaḥ karma prati*.

⁵² MK p. 4474 I 26sv.: *api ca yasya svargaḥ iṣṭaḥ syāt, sa yāgaṃ nirvartayet iti. asaṃbaddham iva anyat icchati anyat karoti*.

⁵³ MK p. 4474 I 31–32: *vākyād eva asmād imaṃ saṃbandham avagacchāmaḥ yathā: kāṣṭhāni... iti yadi brūyāt*. En II 1 1 (*sūtra* 1) = MK VI p. 3006 II 173 sv., Ś. note que *yajeta* est « en attente » (*sākāṅkṣa*) d'une détermination, et que celle-ci lui vient de *svargakāma* à titre de cause incitatrice (*prayojana*). Sur *ākāṅkṣā* « expectancy », cfr. Matilal, *Indian Theorists on the nature of the sentence (vākya)*, Foundations of Language II p. 383.

⁵⁴ MK p. 4474 I 33sv.: *brūyād etat: dṛṣṭaṃ tatra pramāṇāntareṇa aranyagamanasya kāṣṭhāharaṇasāmarthyam vidyate iti*.

⁵⁵ MK p. 4474 I 34–II 1: *atha manyate: upadeśānarthakyaṃ mā bhūt iti arthā-pattir bhaviṣyatīti*.

⁵⁶ MK p. 4474 II 1sv.: *ucyate: na upadeśānarthakyaṃ etat sāmartyam yat, antareṇa phalavacanam, yāgasya pritiḥ phalam avagamyeta. kāmam asyānarthakyaṃ bhavet*.

qu'on célèbre le sacrifice avec l'envie qu'il mène au ciel qu'il aura ce résultat.

§ 12. – Cette mise en cause de l'argument de finalité ne trouve pas de réponse de la part du *siddhāntin*, lequel se borne à réaffirmer son point de vue: ce n'est pas une erreur de dire que la célébration, entendons le sacrifice, est ordonnée à celui qui désire le ciel, comme le moyen d'y parvenir⁵⁷. Une célébration se fait en référence à un objet souhaité, en l'espèce le *svarga*. C'est à propos du ciel et de celui qui y aspire qu'est posé l'optatif *yajeta* « il doit sacrifier ». Ainsi notre phrase n'est ni un *utpattivākya* qui enjoindrait un rite, ni un *anuvādavākya* qui serait une proposition de rappel, mais un *adhikāravākya*, c'est à dire l'énoncé d'un droit⁵⁸. C'est le droit au ciel pour celui qui sacrifie. On ne sacrifie donc pas pour le plaisir de sacrifier, mais parce que, ce faisant, on acquiert un droit à une récompense, un droit au bonheur⁵⁹.

§ 13. – Conclusion. Que penser de toute cette discussion? Sans aucun doute qu'elle est difficile à suivre. Certains aspects du système heurtent notre mode de pensée: le souci de hiérarchiser les notions, de n'admettre qu'un seul message par phrase. Le postulat du *pūrvapakṣin* ne manque pas non plus d'intriguer: réduire le *svarga* à la seule satisfaction d'un désir parce que le langage quotidien nomme ainsi l'objet qui remplit ce rôle paraît bien prosaïque, § 5. Mais le *siddhāntin* ne nous convainc guère non plus quand il justifie l'existence du ciel au nom de la cohérence linguistique, § 11. Ces 2 thèses semblent si éloignées qu'il est normal que leurs tenants monologuent plutôt que de dialoguer et de se réfuter l'un l'autre.

En deuxième lieu, trop de termes essentiels comme *dravya*, *prīti*, *sukha*, *kartavyatā* restent ambigus faute de voir précisées leurs relations mutuelles. Certains autres comme *śruti*, *vacana*, *upadeśa* semblent synonymes, mais n'est-ce pas là qu'une apparence? Tout se passe comme si la rigueur propre à la langue sanskrite, la structure faussement linéaire du débat dispensaient de trop d'effort au plan des concepts. D'autre part, on voit brusquement surgir des mots techniques comme *arthāpatti*, *upamāna* (§ 5) qui sup-

na jātu cit sāmāthyam asya jāyate. na hi dagdhukāmasya udakopādānam asati dāhe anarthakam iti dahanasāmāthyam asya janayet.

⁵⁷ *MK* p. 4474 II 19–20: ... *svargaṃ prārthayamānasya anuṣṭhānaṃ anūdyā yāgaḥ tasya upāyatvena vidhiyate iti na doṣaḥ.*

⁵⁸ *MK* p. 4474 II 21–22: *iṣṭam arthaṃ prati anuṣṭhānaṃ bhavati. svargakāmasya ca svarga iṣṭaḥ. ... 26–27: svargakāmaṃ adhikṛtya yajeta iti vacanam iti adhikāralakṣaṇam idaṃ siddhaṃ bhavati.*

⁵⁹ *Śbhāṣya* III 1 3 (4) = *MK* V p. 2953 I 6sv: *na yāgaḥ kartavyatayā codyate, phalakāmasya tu tatsādhanopayatvena* « Le sacrifice n'est pas enjoint avec la qualité de chose à faire (pour elle même), mais, pour celui qui désire une récompense, comme moyen efficace de l'obtenir ».

posent connu tout le système. Pour le lecteur moderne, que de sous-entendus! Les docteurs de la *Mimāmsā* étaient tout sauf désireux de vulgariser leur savoir.

Au nombre de leurs qualités toutefois, citons l'emploi cohérent de couples de notions comme *pradhāna-guṇa*, *bhūta-bhavya*, *vākya-śruti*, une authentique subtilité dialectique et une critique pénétrante de certaines données. Voilà qui est tout à l'honneur de cette approche indienne du logicisme contemporain ⁶⁰.

⁶⁰ Mêmes constats à propos d'une autre portion du texte, *Śbhāṣya* III 1 7 (*sūtra* 13 14 15) dans J. M. Verpoorten, *L'incidence du nombre grammatical sur l'injonction rituelle. Une discussion de Śabara et Kumārila à Mimāṃsā-sūtra III 1 13-14-15*, à paraître dans les Mélanges J. Duchesne-Guillemin, *Acta Iranica*, vol. 23.