

La grammaire et les débuts de la philosophie Indienne

Autor(en): **Bronkhorst, Johannes**

Objektyp: **Article**

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

Band (Jahr): **58 (2004)**

Heft 4

PDF erstellt am: **21.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147652>

Nutzungsbedingungen

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

Haftungsausschluss

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

LA GRAMMAIRE ET LES DÉBUTS DE LA PHILOSOPHIE INDIENNE

Johannes Bronkhorst, Université de Lausanne

Abstract

The relationship between grammar and philosophy in India has often been commented upon. Most authors agree that there must be a close connection between the two, and have claimed that grammar, especially the Sanskrit grammar of Pāṇini, has exerted a major influence on Indian thought, including philosophical thought. The present article surveys the claims of the most important representatives of this conviction, and comes to the conclusion that influence of grammar on philosophical thought is difficult to prove, and that some of the claims made may have to be softened down. However, grammar and philosophical thought may, to at least some extent, be expressive of similar or even the same fundamental presuppositions. In exploring this idea some technical discussions in Patañjali's *Mahābhāṣya*, one of the basic texts of Pāṇinian grammar, are analysed. Also questions about the origins of Indian philosophy, and about what we mean by this expression, are addressed. In the end the article proposes a new way of understanding grammatical derivations, and a new way of conceiving of the beginnings of Indian philosophy.¹

§1. Quels débuts pour quelle philosophie?

§2. Le rôle de la grammaire

§3. Encore la grammaire

§4. Les débuts de la philosophie indienne

§1. Quels débuts pour quelle philosophie?

L'intitulé de cet article laisse à désirer. Pour déterminer ce que sont les débuts de la philosophie indienne, il faut d'abord savoir distinguer ce qui est philosophie

1 Texte d'une série de conférences tenues à l'École des Hautes Études en Sciences Sociales, Paris, en juin 2004, à l'invitation du professeur Francis Zimmermann. Je remercie les participants, et tout particulièrement Francis Zimmermann, pour leurs remarques et suggestions fort utiles. Je remercie également Pascale Hugon pour ses remarques et suggestions fort précieuses.

de ce qui ne l'est pas. Une telle distinction n'est pas aisée, car le mot 'philosophie' est parmi les plus flous qui soient. On peut l'utiliser pour désigner n'importe quel ensemble de conceptions; dans ce cas il est difficile d'imaginer des êtres humains sans philosophie d'une sorte ou d'une autre, et les débuts de la philosophie sont alors à chercher dans un passé très lointain, là où l'être humain commence à se différencier des autres primates. L'autre extrême est de maintenir que la philosophie, comme le mot lui-même, est une invention occidentale. L'expression "philosophie indienne" serait une contradiction dans les termes, et il ne serait point besoin de chercher les origines de cette chose inexistante. Une troisième option serait de se baser sur le mythe répandu de la sagesse et de la résignation indiennes et d'en déduire que les indiens sont plus 'philosophes' que tous les autres. Il y aurait en Inde plus de philosophie qu'ailleurs, et on pourrait s'interroger sur les débuts de cette présumée attitude philosophique.²

Plutôt que de chercher la définition parfaite de ce qu'est la philosophie, je propose de porter notre attention sur la manière dont le terme "philosophie indienne" a été utilisé par les indianistes occidentaux durant ces derniers siècles. De nombreux commentateurs occidentaux modernes ont utilisé le terme 'philosophie' pour se référer aux systèmes classiques de la pensée indienne, premièrement ceux que l'on appelle "les six systèmes orthodoxes". Quelques exemples suffiront à montrer que cet usage date des premiers contacts approfondis d'Européens avec l'Inde à l'époque moderne. Le missionnaire Roberto Nobili désigne en 1613 comme "philosophie naturelle" le système nyāya sous sa forme récente (*navya-nyāya*), et réserve l'expression "théologie" pour le bouddhisme et le vedānta.³ Le médecin français François Bernier écrit en 1667 une lettre à Chapelain, dans laquelle il dit au sujet des Pandits (p. 255): "[...] quelques-uns se jettent dans la philosophie [...]. Entre leurs philosophes, il y en a principalement six fort fameux qui font six sectes différentes [...]." Il n'y a pas de doute qu'il fait référence par là aux six systèmes orthodoxes. Un traité portugais anonyme datant en toute probabilité de l'an 1670 caractérise le *nyāya-śāstra* "système nyāya" comme de la philosophie.⁴ En 1740 un jésuite, le Père

2 Pour une réflexion récente sur la question de l'existence d'une philosophie indienne, voir Torella, 2001: 629 sq.

3 Halbfass, 1988: 38 sq.

4 "Leer der Wijsbegeerte"; Caland & Fokker, 1915: 63 (je n'ai pas eu accès à l'original portugais). Les deux informateurs brahmaniques du missionnaire néerlandais Abraham Rogerius, durant la première moitié du 17^e siècle, n'avaient en toute vraisemblance aucune connaissance des systèmes orthodoxes: le chapitre dédié aux connaissances philosophiques

Pons, attribue, dans les *Lettres édifiantes*, la position élevée des brahmanes à “la science de la Religion, des Mathématiques, & la Philosophie”. Sous la rubrique ‘philosophie’ il mentionne les six systèmes brahmaniques, parmi lesquels le nyāya, le vedānta et le sāmkhya reçoivent un traitement assez détaillé, ainsi que les doctrines des jaïnas et des bouddhistes.⁵ Un demi-siècle plus tard, en 1789, Alexander Dow publie le premier tome de son *Histoire de l’Hindoustan* (*History of Hindostan*); ce tome contient une “dissertation concernant les coutumes, les comportements, la langue, la religion et la philosophie des hindous”.⁶ La présentation de la philosophie des hindous couvre le vedānta⁷ et le nyāya. Dow conclut sa dissertation avec l’observation que les brahmanes érudits considèrent la divinité par l’intermédiaire de la raison et de la philosophie.⁸ L’abbé Dubois (1825/1906: 405 sq.) – encore un demi-siècle plus tard, mais dans un passage qu’il semble avoir tiré d’un ouvrage composé en 1777 par le Père Coeurdoux (Murr, 1987: II: 39) – parle de six sectes de philosophes qui correspondent aux six systèmes classiques, à savoir, le nyāya, le vedānta, la mīmāṃsā, le sāmkhya, le Pātañjala ou le yoga, et le vaiśeṣika.

L’érudit anglais Henry Thomas Colebrooke, parfois considéré comme le fondateur de la philologie sanscrite, reprend dès 1823 la même terminologie dans son essai fondamental “On the philosophy of the Hindus” (publié à partir de 1824), la première étude systématique des six systèmes,⁹ auxquels il ajoute un

des brahmanes (Rogerius, 1651: 30 sq.) n’en souffle mot, et conclut par une réflexion sur l’ignorance de ces gens.

- 5 Windisch, 1917: 7. Pour des opinions du Père Pons sur le nyāya et le vedānta émises quelques années plus tard, voir Murr, 1987: II: 68.
- 6 “A dissertation concerning the customs, manners, language, religion and philosophy of the Hindoos”; réimpression: Marshall, 1970: 107–139.
- 7 Dow utilise l’expression *Bedang*, et son explication confirme qu’il s’agit du terme sanscrit *vedāṅga*, qu’il a probablement confondu avec *vedānta*; voir Marshall, 1970: 19. D’après les notes de Marshall, son exposé se base principalement sur le Bhāgavata Purāṇa.
- 8 Marshall, 1970: 139: “[...] one [religious sect] looks up to the divinity, through the medium of reason and philosophy [...]. [T]he learned Brahmins, with one voice, deny the existence of inferior divinities; and indeed, all their religious books of any antiquity, confirm that assertion.”
- 9 Cp. le passage suivant des *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie* de Hegel (1825/26), cité in Dragonetti & Tola, 2004: 26: “Erst vor kurzem haben wir bestimmte Kenntnis von der indischen Philosophie erhalten; im ganzen verstand man darunter die religiösen Vorstellungen; in neuerer Zeit hat man aber eigene philosophische Werke der Inder kennengelernt; besonders hat uns Colebrooke, Präsident der Asiatischen Gesellschaft in London, in [den] ‘Transactions of the Asiatic Society I’ aus zwei indischen philosophischen Werken Auszüge mitgeteilt, und *das ist das eigentlich erste, was wir über indische*

certain nombre d'écoles 'sectaires', parmi elles celles des bouddhas et des jaïnas. L'essai de Colebrooke sera dorénavant la base de toute recherche dans ce domaine, qui s'appelle par conséquent "la philosophie indienne". Tous les indianistes, y compris Albrecht Weber (1852: 210 sq.), Christian Lassen (1867: 995 sq.), et tant d'autres, ont suivi Colebrooke en utilisant l'expression "philosophie indienne" par prédilection pour les six systèmes orthodoxes, ainsi que pour les systèmes critiqués dans les textes de ces écoles.

Arrêtons-nous un instant à la phrase initiale de l'essai de Colebrooke. On y lit: "Il est bien connu que les Hindous possèdent plusieurs anciens systèmes de philosophie qu'ils considèrent orthodoxes."¹⁰ Colebrooke étant le premier à aborder scientifiquement l'étude de ces systèmes, on peut se demander comment il peut présupposer que l'existence de systèmes de philosophie en Inde soit bien connue. Il est vrai que plusieurs auteurs avant lui – parmi eux Alexander Dow, très populaire à son époque – avaient fait mention des systèmes de philosophie indiens. Mais pour bien comprendre cette phrase de Colebrooke, des facteurs supplémentaires doivent être pris en considération. Il y a, pour commencer, le fait que l'Occident a été fasciné par les philosophes indiens depuis les conquêtes d'Alexandre. En fait, le terme grec φιλόσοφος est fréquent dans les descriptions de l'Inde qu'on trouve dans les ouvrages antiques, souvent pour désigner les brahmanes.¹¹ Ces ouvrages ne donnent pourtant pas de détails quant aux vues de ces philosophes, et nous n'avons aucune raison de croire que l'époque gréco-romaine avait des notions claires et détaillées à ce sujet.

Je dois m'interrompre à cet endroit pour mentionner la position défendue par Jean Filliozat dans un texte qui a d'abord vu le jour en 1945, et dont une version remaniée fait partie d'un petit livre publiée en 1956. Filliozat admet que, dans l'Antiquité, les informations au sujet de la pensée indienne étaient quasiment inexistantes. D'après lui, il existe pourtant des exceptions. Il résume son point de vue dans un passage publié en 1981. Après avoir décrit quelques textes, Filliozat poursuit (p. 130–31):

Philosophie haben." (mon emphase). Cp. Dragonetti & Tola, 2004: 60: "[...] Hegel's knowledge of Indian thought [...] is limited to the *only* 44 pages of correct information of a scientific nature on *merely* three systems of Indian philosophy with which Colebrooke provided him."

10 Colebrooke, 1837/1977: 227: "The Hindus, as is well known, possess various ancient systems of philosophy, which they consider to be orthodox".

11 Karttunen, 1997: 55 sq., spéc. p. 56; 2002. Cp. Wirth & Hinüber, 1985: 1117; Halbfass, 1988: 2 sq. ("The philosophical view of India in classical antiquity").

Dans un autre texte, admirable celui-là, dans son exactitude et sa concision, décrivant la doctrine des brâhmanes, [les lecteurs de l'Antiquité] n'ont pas davantage pu apprécier la valeur d'information. Mais pour nous celle-ci prouve qu'il y avait dans l'Empire romain, parmi les chrétiens de langue grecque, des détenteurs de connaissances autrement valables que celles rebattues des littératures générales conventionnellement moralisatrices. Il s'agit de la *Réfutation de toutes les hérésies*, Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἐλεγχοσ, attribuable à St Hippolyte, évêque de Rome, ou à un contemporain. [...] il a été facile de citer les textes originaux (à savoir, les Upaniṣads, JB) en regard des indications de l'Elenchos. Celui-ci n'est d'ailleurs pas, dans ce passage, une réfutation d'hérésie, c'est l'exposé objectif et compétent d'une doctrine étrangère en termes grecs généralement adéquats. Par exemple, pour les brâhmanes: Dieu est Lumière qu'ils appellent Logos, ce qui résume parfaitement la conception du Brahman dans les Upaniṣad et même leurs expressions. Bien qu'Hippolyte ou son contemporain manifeste qu'il a eu connaissance (et il ne pouvait en être autrement) des lieux communs, il est clair que c'est dans leur milieu que sont parvenues les meilleures précisions authentiques sur la pensée indienne brâhmanique. [...] Malheureusement, le texte de l'Elenchos sur les brâhmanes, trop court d'ailleurs, n'a pas attiré l'attention du monde gréco-romain.

Il n'est pas possible de discuter ici en détail cette position, qui ne fait par ailleurs pas l'unanimité. Le passage concerné de l'*Elenchos* est en effet trop peu précis pour permettre des conclusions aussi sûres. Un livre récent de Guillaume Ducoeur (2001) "vise à démontrer que [l'auteur de ce texte] n'a jamais eu connaissance directement de la doctrine brahmanique par le biais des upanishad mais qu'il fut simplement victime de ses sources, liées à la gnose, à la philosophie grecque ainsi qu'à la diatribe cynico-stoïcienne".¹² Je crois qu'il est justifié de maintenir, jusqu'à preuve du contraire, que l'époque gréco-romaine n'avait pas de notions claires et détaillées au sujet de la philosophie indienne.

Quoi qu'il en soit – et nous retournons maintenant à l'Europe moderne –, la seule mention de philosophes dans les sources antiques a garanti que les premiers chercheurs de l'Europe moderne ont été prédisposés à trouver de la philosophie en Inde, et qu'ils ont été d'une certaine façon convaincus à l'avance qu'il y en avait. C'est ainsi que le Père Coeurdoux, déjà mentionné comme source principale de l'abbé Dubois, peut maintenir en 1777 que Pythagore, pour se perfectionner dans la philosophie, "pénétra jusqu'aux Indes dont les Philosophes étoient connus en Europe: Il y trouva des écoles philosophiques toutes formées depuis long-temps" (Murr, 1987: I: 139).¹³ La tradition doxographique et historiographique de la philosophie dans l'Occident moderne, comme le souligne Wilhelm Halbfass (1988: 22–23), se fait guider, depuis le

12 Ce résumé d'une partie importante du livre se trouve sur sa couverture.

13 Coeurdoux ne fait ici que répéter une vieille tradition; cp. Drew, 1987: 117 sq.

quatorzième siècle et jusqu’au temps des pionniers de l’indianisme moderne, par la littérature doxographique grecque, et c’est ainsi que Colebrooke, au début de la première étude scientifique de la philosophie indienne, peut dire qu’il est bien connu que les Hindous possèdent plusieurs anciens systèmes de philosophie.

Notons encore que Colebrooke écrit cette phrase une vingtaine d’années après que des penseurs romantiques allemands, notamment Friedrich Schlegel, comme déjà Johann Gottfried Herder avant lui (1787), ont dépeint l’Inde comme l’origine de toute philosophie.¹⁴ Il est vrai que les ouvrages de Schlegel ne nous disent rien au sujet de la nature exacte de cette philosophie indienne originale: aucun texte philosophique indien n’avait encore été traduit en langue européenne.¹⁵ Toujours est-il que l’Inde, une fois de plus, y est présentée comme le pays de la philosophie par excellence.

S’il est vrai que les Grecs anciens et les romantiques allemands du début du 19^e siècle étaient convaincus de l’existence d’une philosophie indienne sans en avoir la moindre connaissance, l’application de ce terme aux systèmes classiques de l’Inde se justifie pour d’autres raisons que ce seul préjugé. Ces systèmes sont, justement, des *systèmes*, des “ensembles organisés d’éléments intellectuels”, pour citer la définition qu’en donne le *Petit Robert*. Et ces systèmes cherchent à saisir les causes premières et la réalité absolue, envisageant les problèmes à leur plus haut degré de généralité, pour citer encore une fois le *Petit Robert*, cette fois en connexion avec l’expression *philosophie*.

Je propose de prendre modèle sur les auteurs que je viens de mentionner et d’utiliser l’expression “philosophie indienne” pour désigner les *systèmes* de pensée élaborés en Inde, et donc ce qu’on pourrait appeler la philosophie systématique. La philosophie indienne, conçue ainsi, comprend premièrement les six systèmes que l’on appelle “les systèmes orthodoxes”, mais également d’autres systèmes de pensée qui les ont côtoyés. En fait, si l’énumération de six systèmes est devenue coutumière durant les siècles les plus récents,¹⁶ la tradition brahmanique préserve des énumérations plus longues. *Le Compendium de toutes les philosophies* ou *Sarvadarśanasamgraha*, texte célèbre composé autour de l’an 1380 dans l’empire de Vijayanagara, énumère seize écoles différentes. Il est vrai que toutes ces écoles ne méritent pas le nom de ‘système de philosophie’ –

14 Droit, 1989: 125 sq.

15 D’après Lorenz (1998: 245) Friedrich Schlegel s’était basé, en préparant son “Über die Sprache und Weisheit der Inder” (1808), sur la traduction des Oupnek’hat d’Anquetil-Duperron; ceci n’est pourtant pas sûr, voir Schwab, 1950: 177.

16 Sur l’importance du nombre six, voir Halbfass, 1988: 352 sq.

un chapitre présente la “philosophie du seigneur du mercure” (*rasesvara-daršana*), c’est-à-dire l’alchimie, qu’on a de la peine à regarder comme tel –, il est également vrai que les différents systèmes de pensée qu’a produits le bouddhisme n’y occupent ensemble qu’un seul chapitre. Par contre, différentes versions du vedānta, l’un des six systèmes, occupent dans ce texte des chapitres séparés. La récente bibliographie de l’*Encyclopedia of Indian Philosophies* (Potter, 1995) distingue, quant à elle, vingt et une écoles de philosophie indienne différentes.¹⁷

Peu importe le nombre exact des systèmes de philosophie qu’a connus l’Inde. Ce n’est pas leur nombre, mais le début de la philosophie systématique en Inde qui nous intéresse ici.

Avant d’adresser cette question, il est important de signaler ici que les indianistes du dix-neuvième siècle, suivis de leurs successeurs plus récents, n’ont pas limité l’emploi du mot ‘philosophie’ aux seuls *systèmes* de pensée. Cet emploi, entre les mains de ces penseurs, vient à s’étendre jusqu’à englober toute pensée spéculative ou métaphysique, souvent pré-systématique, particulièrement celle contenue dans les Upaniṣads védiques.

La place prépondérante réservée aux Upaniṣads anciennes en connexion avec la philosophie indienne est au moins en partie due à un fait que j’ai passé sous silence jusqu’à ce moment. La première traduction en langue européenne d’un texte indien philosophique, ou plutôt proto- ou semi-philosophique, est celle du célèbre “Oupnek’hat” par Anquetil-Duperron.¹⁸ Cette traduction latine est basée sur une version persane d’une cinquantaine d’Upaniṣads, préparée sous les empereurs moghols au dix-septième siècle. La traduction d’Anquetil-Duperron fut publiée en 1801 et 1802, à Strasbourg. L’effet de cet ouvrage sur le philosophe allemand Arthur Schopenhauer, qui le lit dès 1814, est bien connu.¹⁹ Pour citer les mots de Raymond Schwab dans sa *Renaissance orientale* (1950:

17 Pascale Hugon m’informe que l’auteur tibétain Glo bo mkhan chen, dans le *sde bdun dang bcas pa’i dgongs ‘grel tshad ma rigs gter gyi phyogs snga rnam par bshad pa rigs lam gsal byed*, dénombre 363 systèmes indiens différents, et donne le nom de 120 d’entre eux.

18 Il y a, bien entendu, également la traduction anglaise de la Bhagavadgītā par Charles Wilkins, publiée en 1785.

19 L’effet sur d’autres fut moindre. Cp. Regnaud, 1876: 39: “Jusqu’en 1850, époque à laquelle M. Weber commença dans les Indische Studien la publication de son analyse des Upanishads contenues dans la traduction d’Anquetil, cette traduction paraît à peine avoir été connue des savants; en tous cas ils en ont tenu peu de compte.” Il semble que Hegel n’en ait pas eu connaissance; voir Dragonetti & Tola, 2004: 46.

447): “Initié par [Friedrich] Maier à l’Oupnekhat quand il avait vingt-cinq ans, Schopenhauer proclame aussitôt que nulle philosophie ne sera acceptable que selon sa concordance avec la doctrine védantique; il ne cessera de célébrer le bienfait qu’il n’a cessé de lui devoir.”²⁰ Or, ce n’est que vers la fin de sa vie que Schopenhauer commence à exercer une influence sur d’autres penseurs.²¹ Parmi eux: Paul Deussen, auteur d’une *Histoire générale de la philosophie (Allgemeine Geschichte der Philosophie)* qui voit le jour à partir de 1894. Cet ouvrage couvre également la philosophie indienne, et en est la première présentation d’ensemble depuis l’essai de Colebrooke.²² L’intérêt de Deussen pour les Upaniṣads est grand, comme en témoignent plusieurs autres ouvrages qu’il publie avant et après la parution du premier tome de son *Histoire*.²³ Deussen parle de trois occasions lors desquelles la philosophie a progressé vers une compréhension plus claire de sa tâche, et de la solution recherchée: d’abord en Inde dans les Upaniṣads, de nouveau en Grèce dans la philosophie de Parménide et de Platon, et dernièrement, à une époque plus récente, dans la philosophie de Kant et de Schopenhauer.²⁴ La signification philosophique des Upaniṣads est claire, d’après Deussen, du fait (i) que la doctrine de l’illusion (*māyā*), quoique non mentionnée dans les Upaniṣads les plus anciennes, y est présupposée, et (ii) que cette doctrine s’accorde à merveille avec les philosophies de Parménide et Platon, et de Kant et Schopenhauer.²⁵

Ces remarques donnent à penser que pour Deussen la question fondamentale pour identifier une pensée comme “philosophique” n’est pas de savoir si elle se présente sous forme systématisée. Il n’hésite pourtant pas de parler du “système des Upaniṣads”, qui est même le titre de la portion de son ouvrage dédiée à ces textes. Il introduit cette section avec quelques observations intéressantes: Il définit un système comme étant une association de pensées, lesquelles appartiennent collectivement à un seul centre, dont elles dépendent. Il admet qu’un système a, par conséquent, toujours un auteur individuel, et qu’un “système des Upaniṣads” dans ce sens n’existe donc pas. Mais quoiqu’il n’y ait pas de système défini dans les Upaniṣads qui nous sont parvenues, nous sommes

20 Pour une étude générale sur Schopenhauer et l’Inde, voir Kapani, 2002.

21 Voir Droit, 1998: 185 sq.; Burrow, 2000: 28–29.

22 Windisch, 1917: 35.

23 *Das System des Vedānta* (1883), *Die Sūtra’s des Vedānta* (1887); *Sechzig Upanishad’s des Veda* (1897).

24 Deussen, 1906: 41. Cp. le titre de son ouvrage *Vedānta und Platonismus im Lichte der Kantischen Philosophie*, Berlin 1904.

25 Deussen, 1906: 44.

en mesure d'y voir le développement progressif d'un système. Ces tendances atteignent leur culmination dans la période post-védique dans le système général que nous devons à Bādarāyaṇa et son commentateur Śaṅkara.²⁶

On a quelque peine à comprendre comment un système – qui a, de l'aveu de Deussen lui-même, forcément un auteur individuel – peut se former progressivement, mais nous verrons que Deussen n'est pas le seul à négliger, au moins dans la pratique, la distinction entre un système de philosophie et les pensées qui l'ont précédé. Nous verrons également que l'idée d'un développement progressif commençant par les Upaniṣads et atteignant son apogée dans les ouvrages de Bādarāyaṇa et Śaṅkara est difficile à maintenir face aux faits connus.

Il n'y a bien entendu aucune objection à ce qu'un auteur utilise le mot 'philosophie' de la manière qui lui convient. Il semble pourtant que ceux qui l'utilisent premièrement pour se référer à la pensée spéculative en général aient tendance à sous-estimer le fossé qui sépare la pensée non systématisée de la pensée systématisée. Ils semblent croire que des systèmes se constituent progressivement, et plus ou moins automatiquement, à partir de ces pensées non systématisées. Pour eux, le fait même que des systèmes apparaissent dans l'histoire intellectuelle de l'Inde ne constitue pas un problème qui demande une explication. Et la question du début de la philosophie en Inde a par conséquent un tout autre sens pour eux que pour nous. Quelques exemples pourront servir à démontrer cela.

Max Müller, dans son livre de 1899 sur les six systèmes de la philosophie indienne (*The Six Systems of Indian Philosophy*), hésite encore à inclure les Upaniṣads dans l'histoire de la philosophie indienne. Ces textes, il admet, ne contiennent que peu, voire rien, de ce que nous appellerions de la philosophie systématique (p. 4). Ailleurs dans ce même livre il caractérise les Upaniṣads comme étant "les sources éloignées de la philosophie indienne, et particulièrement de la philosophie vedānta, un système dans lequel la spéculation humaine me semble avoir atteint sa véritable acmé" (préface).

Si Max Müller distingue clairement la philosophie systématique de ses sources, l'*Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne* de Paul Masson-Oursel (1923) se lit plutôt comme une histoire de la *pensée* indienne, sans que soit dit clairement quels sont les critères selon lesquels une pensée peut, oui ou non, y être incluse. La deuxième moitié du livre traite des systèmes classiques, c'est-à-dire les six systèmes orthodoxes, les systèmes du bouddhisme mahāyāna,

26 Deussen, 1906: 51 sq.

ainsi que de quelques autres écoles. La première moitié, d'autre part, traite des sujets suivants (qui sont en même temps les titres des quatre 'parties' constituantes): (i) la pensée védique, (ii) la philosophie brahmanique pré-bouddhique, (iii) la pensée jaïna et la pensée bouddhique primitives, et (iv) la pensée sectaire primitive et la nouvelle synthèse brahmanique. On pourrait penser que la transition vers la systématisation ait eu lieu entre ces deux périodes, mais Masson-Oursel ne s'arrête pas pour en déterminer les conditions. En fait, il semble croire que cette transition a eu lieu indépendamment dans les différentes traditions de pensée. En témoigne le passage suivant (Masson-Oursel, 1923: 158–59):

La principale difficulté de l'histoire de la philosophie indienne réside dans la nécessité de situer chaque doctrine à la fois comme phase de la tradition à laquelle elle appartient et comme contemporaine d'un moment particulier des autres traditions qui évoluèrent de façon synchronique dans le même milieu. Les systèmes, loin de se remplacer les uns les autres, évoluent depuis une antiquité plus ou moins reculée, chacun pour ainsi dire en vase clos, par l'effet d'une réflexion assidue, orientée toujours dans la même direction. [...] Un récit rigoureusement chronologique, fût-il possible, ne donnerait donc pas une notion exacte de ce que fut, aux diverses époques, la pensée de l'Inde.

Masson-Oursel ne nie pas "que les cloisons entre ces diverses traditions ne furent jamais étanches, et que des corrélations, des influences s'établirent, par l'obligation même où ces diverses filiations se trouvèrent, de polémiser chacune contre toutes les autres", mais le poids de cette circonstance ne lui semble évidemment pas lourd, car la seule raison qu'il offre pour que l'historien ne résigne pas et écrive, au lieu d'une histoire de la philosophie indienne, une collection de monographies consacrées aux divers systèmes individuels est la suivante: "car malgré la force des multiples traditions, toujours les hommes d'un même temps, à quelque profession de foi qu'ils appartenissent, eurent des opinions communes, et il n'importe pas moins de comprendre chaque doctrine par ses contemporaines que par ses devancières." Ailleurs dans son livre il dit (p. 119): "Parallèlement à l'organisation par laquelle le Brahmanisme fondait à la fois ses dogmes et sa prééminence sociale, l'hérésie bouddhique poursuivait, elle aussi, un travail de systématisation doctrinale et de réglementation religieuse." Il semble bien que, dans la vision de Masson-Oursel, la systématisation de la pensée dans les différentes écoles – brahmaniques, bouddhiques, et autres – s'est faite de manière indépendante.

Si j'ai pris le temps d'expliquer la position de Masson-Oursel, c'est que l'on trouve cette même attitude chez d'autres auteurs après lui. La systéma-

tisation est censée faire partie d'un développement qui ne demande aucune explication. René Grousset (1931: 68), par exemple, maintient que le jaïnisme se présente, à bien des égards, comme le premier en date des systèmes 'philosophiques' indiens, sans adresser la question du pourquoi et du comment. *La philosophie indienne* de Helmuth von/de Glasenapp (1951), pour prendre un autre exemple, admet que "c'est seulement à l'époque classique de l'histoire de l'esprit indien qu'il peut être question de systèmes proprement dits". Selon ce même ouvrage, "il est indiqué d'exposer les systèmes particuliers sous la forme complète et mûrie qu'ils ont revêtue dans les textes faisant autorité, mais, en même temps, de décrire les phases qu'ils ont traversées jusqu'ils aient, en quelque sorte, atteint leur aspect définitif et d'indiquer les germes présystématiques à partir desquels ils se sont développés" (p. 101). Une fois de plus, la systématisation de ces "germes présystématiques" n'est pas problématisée, et la question du pourquoi et du quand de cette transition n'est pas posée. Pareillement, rien dans le livre de Franklin Edgerton sur les *Débuts de la philosophie indienne* (*The Beginnings of Indian Philosophy*, 1965) ne laisse soupçonner que la philosophie indienne va faire un saut conceptuel énorme, vers la systématisation, à une période ultérieure à la plupart des textes dont Edgerton traduit des passages dans ce livre: le R̥gveda, l'Atharvaveda, les Upaniṣads, le Mahābhārata.

Mon dernier exemple de sous-estimation de la systématisation, et probablement l'exemple le mieux connu, est l'*Histoire de la philosophie indienne* (*Geschichte der indischen Philosophie I*, 1953) de Erich Frauwallner. La systématisation des idées n'y est qu'une étape dans le développement de la pensée, et la parution de systèmes ne constitue pas un début, mais plutôt un événement quelque part au milieu de l'histoire de la philosophie. Les premières pages de cet ouvrage (p. 14 sq.) présentent une esquisse d'ensemble qui montre comment Frauwallner conçoit le développement de la philosophie indienne. Il y parle de questions et de réponses exprimées dans les textes védiques, questions et réponses initialement simples qui culminent pour une première fois dans les Upaniṣads anciennes, où elles sont connectées avec le nom de Yājñavalkya. Le nombre de questions s'élargit par la suite, et des conceptions plus stables se forment. Ce développement mûrit davantage pour enfin aboutir, au moins provisoirement, à la formation des systèmes philosophiques.

Il va sans dire qu'on ne peut caractériser l'approche de Frauwallner et des autres comme simplement fausse. Il n'y a pas de doute qu'il existe une continuité claire et nette, au moins dans certains cas, entre des idées initialement non systématisées et celles qui vont ensuite faire partie intégrante des systèmes qui

vont émerger. Il est également certain que l'étude et l'analyse de cette continuité sont justifiées et nécessaires. Il n'est pourtant pas justifié de croire que la systématisation des idées se produit automatiquement dès qu'une quantité suffisante d'idées intéressantes est là. Cette systématisation constitue un défi pour l'historien de la pensée indienne, défi qui est au centre de nos réflexions.

Nous avons déjà vu que pour Erich Frauwallner l'histoire de la philosophie indienne couvre également ce que je préférerais appeler l'histoire de la proto-philosophie. Frauwallner n'est pourtant pas aveugle quant au processus de formation de systèmes. Le plus vieux système, d'après lui, est celui du sāmkhya, bientôt suivi de deux autres, le vaiśeṣika et le lokāyata. Ces trois systèmes servent ensuite d'exemples pour d'autres, notamment au sein du bouddhisme.²⁷ Vu ainsi, la toute première formation d'un système philosophique appartient donc au sāmkhya. Frauwallner s'étend sur le sujet de cette formation dans le premier tome de son *Histoire*, mais fait porter l'accent, comme c'est son habitude, sur les pensées nouvelles et audacieuses – Frauwallner parle volontiers de *kühne*, voire *kühnste Gedanken*. La systématisation de ces idées, dans la perspective de Frauwallner, semble suivre automatiquement. Elle ne lui semble guère poser de problème, et on cherchera en vain une explication, ou même une problématisation, de ce phénomène dans sa *Geschichte der indischen Philosophie*.

Ajoutons à ce point quelques exemples d'historiens de la philosophie indienne qui se font remarquer par une conscience claire de la distinction entre pensée non systématisée et système de pensée, et qui se rendent donc compte que la transition des unes aux autres a droit à une réflexion à elle.

D'abord *L'Inde classique*. Le deuxième tome de cet important manuel contient une petite section (§ 1360) qui traite des origines des darśana brahmaniques. On y trouve le passage suivant (Filliozat, 1953: 2):

Les darśana orthodoxes semblent s'être codifiés entre le IIe et le Ve siècle de notre ère (Jacobi)²⁸ dans la grande période d'activité spirituelle et littéraire commencée par une réaction de la culture indienne contre les invasions [...] et poursuivie avec éclat à la grande époque des Gupta. Il est certain que les origines des spéculations alors constituées en systèmes sont bien plus anciennes. Beaucoup, dont quelques-unes sont essentielles, remontent à l'époque des Upaniṣad, sinon plus haut. [...] La psychologie et les spéculations

27 Frauwallner, 1953: 15 sq.

28 Le renvoi est probablement à l'article "The dates of the philosophical Sūtras of the Brahmins" de Hermann Jacobi (1911).

de logique venaient de s'élaborer, au moins en partie, dans les écoles médicales. Les éléments qui devaient constituer les darśana étaient réunis, c'est alors qu'ils ont été coordonnés et exposés dans des textes scolastiques, constituant la philosophie classique du brahmanisme. Il est très probable que l'activité du bouddhisme à la même époque a contribué indirectement à la codification de cette philosophie, par la réaction qu'elle a suscitée dans la société et plus précisément dans la caste brahmanique.

Ce passage distingue clairement, comme il le faut, les "spéculations constituées en systèmes" des origines de ces spéculations. Filliozat y propose quelques hypothèses par rapport à ces origines, et deux hypothèses pour expliquer la codification des systèmes brahmaniques. D'après la première de ces hypothèses, cette codification serait le résultat d'une réaction de la culture indienne aux invasions qui précèdent l'époque des Gupta. Selon la deuxième hypothèse – qui n'exclut pas la première – "l'activité du bouddhisme à la même époque" aurait contribué indirectement à la codification.

Le bouddhisme est également invoqué par Madeleine Biardeau dans sa contribution à l'étude des philosophies de l'Inde qui fait partie du premier tome sur l'histoire de la philosophie dans l'*Encyclopédie de la Pléiade*. On y trouve le passage suivant (Biardeau, 1969: 104–105):

Sur le plan philosophique, l'apparition du bouddhisme est probablement [...] ce qui a tout déclenché. Non pas que toutes les conceptions philosophiques brahmaniques aient été empruntées au bouddhisme, mais elles se sont formées, précisées, affinées dans la polémique avec le bouddhisme. Ce qui ne permet pas de faire remonter très haut les idées proprement philosophiques des uns et des autres: en gros, le bouddhisme devient puissant sous le règne de l'empereur Aśoka (– III^e siècle). La protection impériale a certainement été un des facteurs immédiats de la confrontation brahmanisme-bouddhisme. [...] Le bouddhisme a donc été indiscutablement un ferment pour toute la pensée indienne. Il a fourni au brahmanisme l'aiguillon nécessaire pour que celui-ci se développât au plan conceptuel. Mais il n'a pas été pour autant l'inventeur universel.

De nouveau, ce passage ne mélange pas l'histoire (ou préhistoire) des idées constitutives des systèmes et la question du début de ces systèmes eux-mêmes. Ici aussi, le bouddhisme est censé jouer un rôle important, mais contrairement à Filliozat dans le passage de *L'Inde classique*, Biardeau suggère que cette systématisation d'idées a commencé sous le règne de l'empereur Aśoka, donc au troisième siècle avant notre ère.

Les ouvrages qui s'expriment sur les question du quand et du pourquoi de la systématisation de la philosophie en Inde sont peu nombreux. On est ici, à mon avis, confronté à une lacune dans nos réflexions sur l'histoire de la

philosophie indienne. Une pensée isolée, aussi téméraire soit-elle, n'est pas du tout pareille à cette même pensée faisant partie intégrante d'un ensemble organisé d'éléments intellectuels, d'un tout cohérent. Une tradition intellectuelle qui se contente de pensées isolées n'est pas du tout comparable à une autre qui exige que les pensées acceptées soient cohérentes. Pour passer de l'une à l'autre il faut un saut intellectuel. Il semble à première vue peu probable que ce saut se soit effectué indépendamment dans plusieurs courants de pensée, comme l'a suggéré Masson-Oursel. Il semble a priori plus probable qu'un tel saut a eu lieu d'abord dans un courant intellectuel, pour ensuite se répandre vers d'autres. Le premier système au sens strict, d'après Grousset, serait le jaïnisme; d'après Frauwallner, le sāmkhya.

Nous laissons pour l'instant ce problème de côté – nous y reviendrons plus tard – pour examiner la continuité supposée entre la philosophie du nom de vedānta et les Upaniṣads dont elle prétend expliciter la doctrine. Si cette continuité se confirme, il y aura des arguments pour considérer ce système de philosophie comme étant le plus ancien de tous, étant donné que beaucoup de chercheurs sont de l'avis que les Upaniṣads dont le vedānta se réclame sont antérieures aux autres textes philosophiques ou proto-philosophiques de l'Inde.

Le problème avec cette continuité supposée est que nos sources textuelles, loin de montrer que le système du vedānta soit le plus ancien des systèmes classiques, suggèrent qu'il soit le plus jeune. Nous avons d'amples informations sur toutes les écoles classiques du bouddhisme et toutes les écoles orthodoxes du brahmanisme avant le sixième siècle, date à laquelle le vedānta est mentionné pour la première fois dans un texte d'une autre école: la *Madhyamakahrdaya-kārikā* de Bhavya / Bhāviveka.²⁹ L'absence du vedānta dans toutes les discussions antérieures nous laisse le choix entre deux possibilités: soit le vedānta n'existait pas en tant que système jusqu'à cette date ou peu avant; soit il se tenait à l'écart de toute interaction avec les autres écoles de pensée.

Ceux qui tiennent à l'idée d'une continuité ininterrompue entre les Upaniṣads védiques et le système du vedānta citent le plus souvent le *Brahmasūtra* comme un texte qui comble la lacune entre ces deux domaines. Le *Brahmasūtra* est d'une certaine manière le texte de base du vedānta systématisé: plusieurs penseurs de cette école, parmi eux le grand Śaṅkara, ont donné expression à leurs pensées par le biais d'un commentaire sur ce texte. Le *Brahmasūtra* est un texte qui rappelle à plusieurs égards le *Mīmāṃsāsūtra*, texte de base de

29 Voir Qvarnström, 1989: 15–16; également Qvarnström, 2003.

l'école d'herméneutique védique du nom de *mīmāṃsā*. Tous deux se distinguent par un style énigmatique extrême, que Renou (1942: 122 [444, 328]) caractérise de la manière suivante: “[Les *sūtra* des deux *mīmāṃsā* sont] elliptiques [...] et apparemment dédaigneux de faciliter au lecteur l'intelligence du texte. La concision dans les deux *mīmāṃsā*, qui conduit à supprimer des éléments essentiels et amoindrit en fait l'intelligibilité [...] est aux antipodes de la concision *pāṇinienne*, où tout ce qui importe est formulé.” A cela s'ajoute que les deux textes citent approximativement les mêmes autorités. Du *Mīmāṃsā-sūtra* on sait qu'il continue la tradition qui s'exprime dans les *śrautasūtra* védiques, et qu'il représente donc la transition entre la période védique tardive et la période classique. A première vue il semble donc plausible que le *Brahma-sūtra* – ou au moins son noyau le plus ancien – date de cette même période de transition, proche de la période védique tardive.

Ce raisonnement permet la précision suivante. Le *vedānta* est également connu sous le nom d'*uttara-mīmāṃsā*. La *mīmāṃsā* rituelle, pour la distinguer du *vedānta* ainsi nommé, porte parfois le nom de *pūrva-mīmāṃsā*. L'explication exacte des termes *pūrva* et *uttara* – qu'on traduit souvent par ‘précédent’ et ‘ultérieur’ respectivement – reste pourtant obscure dans ce contexte. C'est l'érudit finnois Asko Parpola (1981) qui a attiré l'attention sur le fait qu'il existe certaines paires de textes védiques dont les titres se distinguent justement par les préfixes *pūrva-* et *uttara-*. Il propose que la situation dans le cas des deux *mīmāṃsās* a été pareille: le texte de base de la *mīmāṃsā* rituelle aurait été le *Pūrva-Mīmāṃsāsūtra*, celui du *vedānta* l'*Uttara-Mīmāṃsāsūtra*. A l'origine il n'était donc pas question de deux écoles de pensée qui s'appelaient respectivement *pūrva-mīmāṃsā* et *uttara-mīmāṃsā*. Bien au contraire, au début il n'y avait qu'un seul texte, le *Mīmāṃsāsūtra*, divisé en deux parties, portant les noms de *Pūrva-Mīmāṃsāsūtra* et *Uttara-Mīmāṃsāsūtra* respectivement. Ce n'est que par la suite qu'on a oublié cet état de choses original, et qu'on a commencé à désigner les deux écoles comme respectivement *pūrva-mīmāṃsā* et *uttara-mīmāṃsā*. Cette hypothèse n'est pas seulement élégante, elle permet en même temps, si elle s'avère correcte, de confirmer la date ancienne du noyau original du *Brahmasūtra*.

Malheureusement cette hypothèse ne correspond pas à la réalité. En ce qui concerne les attributions d'opinions dans le *Brahmasūtra* aux mêmes autorités que celles citées dans le *Mīmāṃsāsūtra*, Renou (1962: 197 [623]) déjà s'est demandé dans quelle mesure elles sont réelles, et dans quelle mesure il s'agit de fictions destinées à rendre un exposé plus vivant. Mais il y a plus: L'hypothèse de Parpola dépend essentiellement de la supposition que les termes *pūrva-* et

uttara-mīmāṃsā (ou *Pūrva-* et *Uttara-Mīmāṃsāsūtra*) ont été employées dès le début de ces écoles (ou de leurs textes). Or, ces termes ne sont pas du tout fréquents dans la littérature du vedānta. Les attestations les plus anciennes dont j'ai connaissance se trouvent dans le *Prapañcahṛdaya* anonyme et dans l'*Ātmasiddhi* de Yāmuna; ces deux textes pourraient dater du onzième siècle de notre ère. Les auteurs plus anciens utilisent d'autres expressions pour se référer au vedānta, notamment śārīrakamīmāṃsā.

Mais l'idée plus générale de deux types de mīmāṃsā qui se seraient développés en parallèle dès la période védique tardive se heurte à des obstacles majeurs. Le vedānta classique se présente comme une sorte d'extension de la mīmāṃsā rituelle, qui se pratique soit à sa place (dans le cas de ceux qui y sont capables), soit après elle. En réalité les deux mīmāṃsās s'accordent très mal. Dans le cas du vedānta, l'idéal de la libération du cycle de renaissances est fondamental. La mīmāṃsā rituelle ignore les idées de libération et de renaissance jusque dans le grand traité de Śābara, où le ciel est présenté comme le but ultime de toute activité religieuse, et dans certains traités ultérieurs également.³⁰

Résumons. La recherche des débuts de la philosophie indienne ne peut pas démarrer avant que l'on ait une idée de ce dont on cherche les débuts. Voilà une question à laquelle la réponse n'est pas évidente. La plupart des historiens de la philosophie indienne l'ont effectivement laissé sans réponse; ils se sont par conséquent contentés de mettre en valeur, pour la période ancienne, des idées qu'ils ont jugé audacieuses, innovatrices, curieuses ou autrement remarquables. Pour la période classique, par contre, le choix est moins subjectif: tous les historiens s'accordent à présenter – premièrement ou même exclusivement – les *systèmes* de pensée qui existent alors. Les débuts de la philosophie qui s'exprime dans les systèmes classiques, ils les cherchent dans les idées plus ou moins remarquables de l'époque précédente. La question de la transition d'une époque à l'autre, et donc le problème de la systématisation elle-même, ne reçoit que rarement l'attention qu'elle mérite. C'est cette question que je propose d'explorer dans les pages qui suivent. Pour le moment, nous avons déjà un début de réponse négative: ce n'est pas dans le vedānta qu'on doit chercher le début de la philosophie systématique indienne.

30 Pour une argumentation plus détaillée, voir Bronkhorst, à paraître.

§2. Le rôle de la grammaire³¹

Tout étudiant de la culture classique de l'Inde connaît l'importance qu'y occupe la pensée grammaticale. C'est grâce à la grammaire de Pāṇini et ses commentaires, ou aux imitations plus ou moins fidèles qu'en ont fait d'autres auteurs plus récents, que la langue sanscrite a pu s'imposer comme moyen de communication savante. C'est en sanscrit que la plus grande partie des textes classiques de la philosophie indienne ont été rédigés, et cela est dû au fait que tous ces penseurs ont étudié la grammaire du sanscrit avant toute autre chose. La méthode élaborée par Pāṇini et ses commentateurs anciens – notamment Kātyāyana et Patañjali – est ainsi la première méthode avec laquelle chaque aspirant érudit doit se familiariser, et c'est cette méthode qui laisse forcément des traces dans ses autres productions intellectuelles. C'est la raison pour laquelle déjà Patañjali – commentateur de Pāṇini du deuxième siècle avant notre ère – souligne que la grammaire est la plus importante parmi les sciences auxiliaires du Veda.³² Bhartṛhari, grammairien et philosophe du cinquième siècle de notre ère, décrit la grammaire comme “la science suprême, filtre-purifiant de toutes les sciences”.³³ Et Ānandavardhana, spécialiste de poétique appartenant au neuvième siècle, ajoute que les grammairiens sont les plus éminents des savants, parce que toutes les sciences sont basées sur la grammaire.³⁴

Parmi les chercheurs modernes, Louis Renou s'est exprimé de manière semblable. Dans le deuxième tome de *L'Inde classique* il dit: “Adhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien” (Renou, 1953: 86). Dans une autre publication, datant déjà de 1942, il avait dit: “La pensée indienne a pour substructure des raisonnements d'ordre grammatical” (Renou, 1942: 164 [468, 370]).³⁵

Pour arriver à une appréciation correcte de ces remarques émanant de la plume de cet éminent sanscritiste, il faut prendre en considération les observations qui précèdent sa remarque dans *L'Inde classique* (Renou, 1953: 86). On

31 Cp. Bronkhorst, 2000c.

32 Mahā-bh I p. 1 l. 19

33 Vkp 1.14; tr. Renou, 1942: 163 [468, 369].

34 Bhattacharya, 1985: 7; 1996: 172. Cp. Torella, 1987: 152 n. 6.

35 Deux ans plus tôt, Renou (1940: 35) disait, en s'exprimant sur la philosophie grammaticale: “Il y a là un courant d'échange qui a été profond et efficace pour le développement de la pensée indienne.” et (p. 36): “Le terme de la pénétration des notions grammaticales dans les cercles philosophiques peut être figuré par l'érection de l'*Aṣṭādhyāyī* en darśana, au XIV^e s., telle que la présente le *Sarvadarśanasamgraha*.”

y lit, au sujet de la grammaire: “Servante de la théologie à l’origine, elle est demeurée dans l’Inde classique l’instrument privilégié de l’interprétation: on l’appelle ‘le premier des membres du Veda’, ‘le Veda des Veda’, ‘la voie royale’. Tous les commentaires y recourent, même les commentaires philosophiques où la mīmāṃsā en particulier a instauré sur des bases grammaticales une herméneutique ritualiste.” Ce passage devrait suffire pour montrer que la pensée philosophique indienne n’est pas, à l’avis de Louis Renou, basée sur la grammaire dans le sens qu’elle lui doit ses idées de base. Renou ne suggère rien de ce genre. Bien au contraire, la grammaire est un instrument de travail entre les mains des philosophes et d’autres là où ils se voient confrontés à la tâche d’interpréter des passages textuels. L’interprétation des textes, dans la tradition brahmanique, est premièrement du ressort de la mīmāṃsā, école qui n’est, au fond, pas une école de philosophie mais plutôt une école d’herméneutique védique. La mīmāṃsā utilise l’instrument de travail qu’est la grammaire, mais les positions philosophiques qu’elle adopte au cours de son histoire ne sont pas basées sur ou dérivées de celle-ci. Bien au contraire, la mīmāṃsā s’est toujours trouvée en opposition avec la seule philosophie indienne qui se présente comme une “philosophie grammaticale”, à savoir, celle introduite par le grammairien Bharṭṛhari au cinquième siècle de notre ère, et dont nous parlerons dans un instant.

Dans son article “Grammaire et vedānta” (1957) Renou confirme ce que nous venons de dire. Il y prend pour exemple le commentaire de Śaṅkara sur les *Brahmasūtra*. N’oublions pas que ce commentaire présente la procédure de l’école de pensée connue sous le nom de vedānta comme une forme de mīmāṃsā, qui se distingue de la mīmāṃsā rituelle par des spécifications telles que brahmamīmāṃsā, śārīrakamīmāṃsā et, plusieurs siècles après Śaṅkara, uttaramīmāṃsā. Le commentaire de Śaṅkara s’occupe donc fréquemment de l’interprétation de passages védiques, plus particulièrement de passages upaniṣadiques. Nulle part Renou ne suggère que les idées fondamentales de cette école trouvent leur origine dans la pensée grammaticale. Bien au contraire, dans cet article Renou essaie “de voir l’usage que fait Ś[āṅkara] de notions ou de formes de raisonnement émanant ou susceptibles d’émaner des écoles grammaticales” (p. 121 [470, 407]). On y trouve “des emprunts à la Grammaire, valables pour des besoins limités, pour alimenter des gloses particulières”, ainsi que des procédés qui “se retrouvent dans les commentaires sur la mīmāṃsā, parfois aussi dans ceux sur le nyāya”, et dont “on ne peut strictement démontrer qu’ils aient pris naissance chez les grammairiens, sauf là où le contenu est nettement grammatical.” Renou ajoute: “Là même où l’on pense atteindre un élément

grammatical, c'est à travers la *mīmāṃsā* qu'il a pu parvenir à Ś[āṅkara]." (p. 124 [472, 410]). Autrement dit, Śāṅkara connaissait sans aucun doute la grammaire de Pāṇini, mais hors du domaine des questions purement grammaticales la présence d'une influence de la grammaire sur sa pensée n'est pas évidente. Et ces mêmes remarques de Renou laissent à penser que la situation n'est guère différente dans la *mīmāṃsā* rituelle.

Dans un autre article, qui porte le titre "Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit" (1942), Renou démontre plusieurs parallélismes entre la littérature rituelle para-védique et la grammaire. Il nous rappelle que les deux doivent leur origine aux mêmes milieux sociaux à approximativement la même époque. Il attire l'attention sur l'emploi du style de *sūtra* dans la grammaire de Pāṇini aussi bien que dans les *śrautasūtra*, sur l'utilisation de règles générales d'interprétation ou *paribhāṣā* dans les deux, sur un vocabulaire souvent partagé. Cette partie de l'article est résumée dans le passage suivant (Renou, 1942: 160 [466–67, 366]):

Cette série de concordances entre les habitudes linguistiques du rituel et de la théorie grammaticale atteste qu'on a affaire à des disciplines issues des mêmes milieux, répondant à des besoins complémentaires. L'une et l'autre ont pour norme la pratique des *śiṣṭa*, des spécialistes [...]. En présence de ce mot particulier, il n'est pas aisé de reconnaître s'il sort des cercles de grammairiens ou des cercles de ritualistes: l'absence de toute chronologie textuelle, le parallélisme général des techniques dans l'Inde ancienne, rendent cette recherche aléatoire. Dans beaucoup de cas cependant il est visible que le point de départ est dans les textes religieux, la valeur grammaticale apparaissant comme une spécialisation à l'intérieur d'une acception rituelle mieux articulée. La masse, l'importance de la littérature religieuse, l'indéniable priorité des mantra et des formes liturgiques qu'ils présupposent, invitent à voir de ce côté l'origine.

Pour ce qui est des premiers débuts de la grammaire sanscrite, il semble donc que celle-ci utilise, tout en les raffinant, des éléments de la littérature rituelle qui est en train de se constituer plus ou moins en même temps. Une influence de la grammaire sur cette littérature est donc aléatoire, voire peu probable.

Renou ne se limite pourtant pas à la seule littérature rituelle ancienne. Tout au long de sa discussion il montre comment la *mīmāṃsā* continue des traits que la littérature rituelle ancienne a en commun avec la grammaire. Et vers la fin de son article, immédiatement après la phrase que nous avons citée plus haut – à savoir: "La pensée indienne a pour substructure des raisonnements d'ordre grammatical" (p. 164 [468, 370]) –, il continue: "La *mīmāṃsā*, en tant que prolongement et pour ainsi dire jurisprudence du rituel, implique une masse de données philologiques qui remontent en fin de compte à la grammaire". Il donne

plusieurs exemples de discussions au sein de la *mīmāṃsā* qui pourraient trahir l'influence du *Mahābhāṣya* de Patañjali, ainsi qu'une familiarité avec l'analyse grammaticale de Pāṇini. Passant ensuite au vedānta, il fait les remarques suivantes: "Le vedānta semble à première vue bien éloigné de ces problèmes. Mais il suffit de lire attentivement Śaṅkara ou Rāmānuja pour constater que leur pensée est constamment étayée et nourrie de raisonnements grammaticaux." Nous avons déjà vu que Renou, une quinzaine d'années plus tard, dédiera un article à l'usage que fait Śaṅkara de la grammaire.

Ayant résumé ainsi la façon dont Louis Renou justifie sa position, qui s'exprime par des observations telles que "Adhérer à la pensée indienne, c'est d'abord penser en grammairien" ou "La pensée indienne a pour substructure des raisonnements d'ordre grammatical", nous devons constater que "la pensée indienne" de Renou ne coïncide pas avec ce que nous appelons la philosophie indienne. Parmi les écoles de philosophie dont nous avons parlé dans le chapitre précédent, seuls la *mīmāṃsā* et le vedānta semblent à même d'illustrer sa thèse. Cela est d'autant moins surprenant que ces deux écoles se présentent, au fond, non pas comme des écoles de philosophie, mais comme des écoles d'interprétation. La *mīmāṃsā* acquiert bien sûr à un certain moment une sorte de superstructure philosophique en empruntant des idées à d'autres écoles, mais personne ne prétend que ces idées philosophiques sont d'inspiration grammaticale. L'école du vedānta a, bien entendu, un côté doctrinal dès son début, mais c'est une doctrine qu'elle prétend trouver dans les textes qu'elle interprète. La grammaire aide à leur interprétation, mais la doctrine qui en résulte ne porte aucune trace de cette aide.

Pour un cas d'influence grammaticale sur une forme de pensée indienne autre que la philosophie on se tourne vers l'article intitulé "Grammaire et poétique en sanskrit" (Renou, 1961). On y apprend combien la grammaire de Pāṇini trouve emploi dans les traités de poétique, tout particulièrement dans le *Kāvyaṣaṣṭakā* de Mammaṭa. Cet emploi ne semble pourtant pas avoir déterminé la nature des idées de ces auteurs. Une exception, à y croire Renou, serait la théorie de la Comparaison, au sujet de laquelle il s'exprime de la façon suivante (p. 122 / 492): "On voit que, sans comporter d'innovations, la théorie de la Comparaison en tant que Figure de style, telle que la définit Mammaṭa, prend fond sur des catégories grammaticales, sur des sūtra ou des [vārttika] de l'école pāṇinéenne; c'est une mise en système des données éparses dans le vyākaraṇa."³⁶

36 Bhattacharya (1996: 173) ajoute: "la théorie du *dhvani*, en poétique, n'aurait sans doute pas pu être exprimée sous la forme où elle l'a été si l'auteur du *Dhvanyāloka* [i.e., Ānandavardhana, JB] n'avait pas trouvé le modèle de sa pensée dans les spéculations grammaticales sur le *śpoṭa* et le *dhvani*, le *vyāṅgya* et le *vyāñjaka*".

Ayant conclu que les écritures de Renou ne donnent aucune raison de croire que la philosophie indienne ait subi une influence déterminante du côté de la grammaire, il nous incombe d'étudier les opinions de Daniel H. H. Ingalls (1954) et Frits Staal (1960; 1963; 1965; 1993). D'après le premier, les philosophes indiens utilisaient, autant que possible, la théorie et les arguments de la grammaire, tout comme les philosophes grecs utilisaient les mathématiques. Staal va plus loin et maintient que la grammaire de Pāṇini a été une "directive méthodique" pour les sciences en Inde, tout comme la géométrie d'Euclide est longtemps restée une directive méthodique pour les sciences occidentales.

La position de Staal n'est pas sans attrait. L'importance culturelle des sciences du langage en Inde ainsi que leur degré de sophistication sont bien connus, comme l'est le développement des sciences naturelles en Occident. On peut donc très bien s'imaginer que ces essors différents de la vie intellectuelle dans ces deux civilisations sont dus, au moins en partie, aux ouvrages principaux qui ont marqué ces différents développements à leur début. La faiblesse relative de la linguistique en Occident jusqu'au dix-neuvième siècle serait, selon cette façon de penser, le résultat de l'absence d'une tradition forte basée sur un texte ancien. De manière parallèle on pourrait s'attendre à ce que les mathématiques et les sciences naturelles ne se soient pas développées en Inde comme en Occident.

Je répète que l'idée n'est pas sans attrait. Il est pourtant extrêmement difficile de prouver que cette "directive méthodique" incorporée dans la grammaire de Pāṇini en était véritablement une. Nous avons déjà vu combien il est difficile de discerner une influence grammaticale sur la philosophie de l'Inde classique. Nous avons même dû conclure que cette influence reste pour l'instant purement hypothétique, et cela en dépit du fait qu'il n'y a pas l'ombre d'un doute que les auteurs concernés connaissaient bien la grammaire. Il est d'autant plus difficile de retracer une telle influence sur d'autres sciences.

La thèse de Staal invite inévitablement la question de savoir dans quelle mesure la grammaire de Pāṇini a pu influencer la géométrie de l'Inde classique. Cette question s'étudie avantageusement en se basant sur le commentaire que le mathématicien et astronome Bhāskara (= Bhāskara I) a composé en 629 de notre ère sur un ouvrage plus ancien, l'*Āryabhaṭīya*. Le chapitre qui traite des mathématiques est le plus ancien texte de ce genre que nous ayons. Il a l'autre avantage d'être assez circonstancié pour nous permettre d'en apprendre davantage sur les méthodes et les connaissances de son auteur. De nombreux renvois et citations nous apprennent, par exemple, que Bhāskara connaissait très bien la grammaire de Pāṇini ainsi que le Grand Commentaire (*Mahābhāṣya*) de Patañjali. Par contre, il n'était à toute évidence pas familier avec les débats qui avaient lieu à son époque entre les différentes écoles de pensée philosophique. Une analyse de son traitement de la géométrie nous permet également de conclure avec certitude que l'idée de preuve dans la

géométrie lui était inconnue. On trouve, d'autre part, un bon nombre de théorèmes dans son ouvrage, formulés de manière générale pour couvrir le plus grand nombre de cas spécifiques. On y rencontre, par exemple, le théorème de Pythagore – qui ne porte ici évidemment pas ce nom – formulé sous sa forme générale.

Le commentaire de Bhāskara contient-il des traits qu'on peut avec vraisemblance attribuer à l'influence de la grammaire de Pāṇini? Bhāskara connaissait cette grammaire, mais ce seul fait ne prouve rien quant à l'origine de sa méthode de travail dans son propre domaine, la géométrie. Pourtant, on peut s'étonner du fait que ce mathématicien n'utilise pas de preuves dans la géométrie à une époque où l'idée de preuve s'est déjà fermement installée dans la pensée philosophique. Est-il justifié d'expliquer ce fait par la circonstance que Bhāskara suit l'exemple de la grammaire qui, elle, n'a pas de preuves non plus? Sa présentation des théorèmes de la géométrie, et sa façon d'y penser, sont-elles une simple imitation de la manière dont la grammaire de Pāṇini présente ses règles, avec explications et illustrations, bien sûr, mais sans preuves? Il est important de se rappeler, comme le souligne Christopher Minkowski (2003: 497), que le complexe de sciences auquel appartient la géométrie en Inde, à savoir le Jyotiḥśāstra, est relativement aux autres sciences, parmi elles la grammaire, plutôt cosmopolite et ouvert aux systèmes de pensée non sanscritiques. On y trouve une certaine appréciation pour les sciences des étrangers, et cette science s'est effectivement appropriée les modèles et systèmes de calcul grecs et hellénistiques aux premiers siècles de notre ère. Un certain scepticisme par rapport à une éventuelle influence de la grammaire sur la géométrie semble ainsi de mise. Et pourtant, l'absence de preuves dans une géométrie qui en a sous sa forme grecque et hellénistique, dans une aire culturelle – l'Asie du sud – qui vient de mettre sur pied un système de preuves élaboré dans ses écoles de philosophie demande une explication. On ne peut pas exclure la possibilité que cette explication se trouve dans l'influence tout importante de la grammaire.³⁷

* * *

Il apparaît clairement de ce qui précède que l'influence de la grammaire sur la pensée indienne est difficile à évaluer avec précision. Il existe également une zone où la grammaire joue clairement un rôle, mais où on hésite à parler d'une influence de cette dernière sur la philosophie. Il s'agit d'endroits où tel ou tel philosophe fait appel à la grammaire pour soutenir une position qu'il maintient indépendamment de la grammaire. C'est ce qu'on pourrait appeler, avec Kamaleswar Bhattacharya (1992), de l'"opportunisme grammatical". Un passage du *Ślokavārttika* du mīmāṃsaka Kumārila peut servir d'exemple. Kumārila y propose une nouvelle manière de voir l'action, non plus comme exclusivement un mouvement d'atomes, mais plutôt comme le sens de la racine verbale. Cette proposition lui permet d'attribuer à l'âme une activité alors que les vaiśeṣikas et d'autres avaient conçu cette dernière comme étant sans activité. Kumārila se

37 Bronkhorst, 2001.

réclame ici de la grammaire, qui avait baptisé le sujet d'une phrase comme 'agent' (*kartr*), pour attaquer la quasi totalité des philosophes brahmaniques de son époque, qui refusaient toute activité à l'âme.³⁸ Il est clair que Kumārila n'attribue pas d'activité à l'âme sous l'influence de la grammaire, mais pour des raisons idéologiques qui lui sont propres. Il ne fait qu'utiliser la grammaire pour justifier son propre point de vue. Inutile d'ajouter que Kumārila ne parvint pas à convaincre ses adversaires, qui avaient pourtant autant de connaissances grammaticales et de respect pour la grammaire que lui.

Un autre renvoi à la grammaire pour sauver sa propre position est fait par Vasubandhu dans l'*Abhidharmakośa Bhāṣya*, dans le cadre d'une discussion de la thèse centrale de l'école sarvāstivāda. Cette école bouddhique doit son nom à une thèse selon laquelle le passé et le futur existent. Elle justifie cette thèse, entre autres, par la parole du Bouddha qui dit: *asty atītam asty anāgatam* "le passé existe, le futur existe".³⁹ Le mot clé dans cette citation est *asti* "[il] existe", 3^e personne du singulier du présent de la racine *as-* "être, exister". Vasubandhu n'accepte pas la thèse des sarvāstivādins, mais ne peut pas rejeter la parole du Bouddha non plus: il lui donne une nouvelle interprétation en utilisant le fait grammatical que *asti* est aussi une particule, dont le sens ne se limite pas au présent, mais couvre également le passé et le futur.⁴⁰ La position de Vasubandhu n'est certainement pas due à l'influence de la grammaire; la grammaire fournit plutôt un subterfuge qui lui permet de se sortir d'une situation pénible.

Les chercheurs ont relevé d'autres cas de ce type, dont nous ne mentionnons qu'un seul. L'auteur śaiva du Cachemire Kṣemarāja invoque un passage du *Mahābhāṣya* dans son *Spandasamdoha* pour prouver qu'aucun objet n'est séparé des autres, étant donné qu'une seule nature les pénètre tous.⁴¹ C'est là sa propre

38 ŚloVār, Ātmavāda vv. 75cd–76: *na parispanda evaikaḥ kriyā naḥ kaṇabhōjivat // na ca svasamavetaiva karṭṛbhiḥ kriyate kriyā / kriyā dhātvarthamātram syād anyādhāre 'pi karṭṛtā // sattājñānādirūpāṇām kartā tāvat svayaṃ pumān / yo 'pi bhūtaparispandas tatrādhiṣṭhānato bhavet //*. Cp. Frauwallner, 1956: 98.

39 La source de cette citation est inconnue; *Abhidh-k-bh(Pā)* p. 98 no. 380.

40 *Abhidh-k-bh(P)* p. 299 l. 5–7; *Abhidh-k-bh(D)* II p. 811 l. 7–9: *tasmāt [...] uktaṃ bhagavatā: asty atītam asty anāgatam iti / astīśabdasya nipātātīvāt /*. Cf. Yaśomitra: *āsīd atītam bhaviṣyaty anāgatam iti vaktavye asti iti vacanam; astīśabdasya nipātātīvāt / trikālavaiṣayo hi nipātaḥ / āsīdarthe bhaviṣyadarthe 'pi vartate /*. Cp. Bhattacharya, 1996: 174–175.

41 Torella, 1987: 154 sq. La citation de Kṣemarāja (*Spandasamdoha* p. 10; ce texte m'est malheureusement pas accessible) *tathā ca dvandvasamāse bhāṣyaṃ 'yadi nidarśayitum buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyaṃ dhavau ca khadirau ca' ityādi* appartient bel et bien au *Mahābhāṣya*, à savoir *Mahā-bh I* p. 238 l. 4–5 (sous P. 1.2.64 vt. 19): *athāpi nidarśayitum buddhir evaṃ nidarśayitavyam / vṛkṣau ca vṛkṣau ca vṛkṣau / vṛkṣās ca vṛkṣās ca vṛkṣās ca*

position philosophique pour laquelle il cherche à trouver du soutien, y compris du côté de la grammaire; cette position n'est pourtant pas issue de la grammaire.

Mentionnons encore l'hypothèse de Peter Verhagen (2002: 149–153), d'après laquelle le célèbre tetralemme (*catuṣkoṭi*) des bouddhistes pourrait devoir son origine à l'analyse des composés que fait la grammaire. Il n'est pas possible d'entrer dans les détails ici. Il suffit de rappeler que le tetralemme distingue quatre positions possibles: (i) positif, (ii) négatif, (iii) positif *et* négatif, (iv) *ni* positif *ni* négatif. Verhagen voit un parallélisme avec les quatre façons dont on peut analyser grammaticalement un composé: le sens principal appartient (i) au premier membre, (ii) au deuxième membre, (iii) aux deux membres, (iv) *ni* au premier *ni* au deuxième membre. Verhagen prend soin de ne pas tirer des conclusions définitives de ce parallélisme; il parle plutôt d'une intuition de sa part, et laisse ouverte, entre autres, la possibilité d'une influence en sens inverse. Le tetralemme est une formule souvent utilisée par les philosophes bouddhistes. S'il doit effectivement son existence à la grammaire, on aurait ici une illustration importante de l'influence de la grammaire sur la philosophie. Une telle influence dans ce cas reste pourtant (et Verhagen est le premier à le souligner) complètement hypothétique.

Il est important à ce point d'introduire une autre distinction. Dans l'Inde classique, l'étude de la grammaire précédait toute activité littéraire dans les domaines qu'on désigne comme *śāstra*, 'science' au sens le plus large du terme. Cela veut dire que ses textes classiques étaient connus de tous les érudits. Les textes grammaticaux classiques ne se limitent pourtant pas à la seule grammaire de Pāṇini. Outre cette dernière, les ouvrages des deux commentateurs Kātyāyana et Patañjali faisaient l'objet d'études approfondies. Le Grand Commentaire (*Mahābhāṣya*) de Patañjali est un ouvrage très important, qui compte quelque 1'500 pages dans l'édition de Kielhorn (édition qui n'inclut pas de commentaires!). Ce texte contient beaucoup de réflexions liées au langage qui sont pourtant assez éloignées de la grammaire au sens strict. Il appartient également à une époque antérieure à la plupart des textes philosophiques que nous possédons. Étant donné que le *Mahābhāṣya* est l'une des sources les plus anciennes que nous ayons pour la réflexion systématique sur le langage, et qu'il était connu de toute personne éduquée dans la tradition sanscrite, on n'est pas surpris de constater qu'il a exercé une influence énorme sur pratiquement toute production

vṛkṣā iti /; tr. Filliozat, 1980: 300: "Et si l'intention est de montrer l'analyse, il faut montrer 'vṛkṣau ca vṛkṣau ca [vṛkṣau] / vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣāh'."

intellectuelle de l'Inde classique. Cela est vrai pour le domaine strictement grammatical (nous en étudierons un exemple en profondeur plus tard), mais également pour ce qui concerne d'autres domaines. Un exemple pourra illustrer ce point. Le *Mahābhāṣya* distingue les trois types de mots suivants: *jātiśabda*, *guṇaśabda* et *kriyāśabda*. Ces mots désignent respectivement des objets (ou substances), des qualités et des actions.⁴² La grammaire de Pāṇini, d'autre part, ne distingue que deux catégories pour ces mêmes mots: *subanta* et *tinanta*. Les mots qui désignent des objets et des qualités sont, tous les deux, des *subanta* "mots qui se terminent en suffixes nominaux". La distinction en trois types de Patañjali est-elle donc une distinction grammaticale ou non? On peut en discuter à l'infini. Il sera pourtant clair que l'influence du *Mahābhāṣya* sur la pensée plus récente peut parfois être une "influence grammaticale" autre que celle exercée par la grammaire et le système de Pāṇini.

Un exemple de l'influence du *Mahābhāṣya* sur un débat philosophique se trouve dans la discussion au sujet de la dénotation des mots. Le *Mahābhāṣya* et les *vārttikas* de Kātyāyana connaissent deux positions, qu'ils attribuent à deux individus nommés Vājapyāyana et Vyāḍi. D'après Vājapyāyana le mot désigne la forme (*ākṛti*) que partagent beaucoup d'objets, selon Vyāḍi c'est plutôt l'objet individuel (*dravya*) qui est désigné. L'auteur du *Mahābhāṣya* maintient que le mot peut désigner l'un aussi bien que l'autre.⁴³ Il est pour le moins probable que cette discussion était connue des créateurs du système vaiśeṣika quand ils ont introduit l'universel (*sāmānya*) comme catégorie séparée dans leur système.⁴⁴ Viktoria Lyssenko a récemment souligné – lors de la présentation qu'elle a faite à la 12e World Sanskrit Conference tenue à Helsinki en juillet 2003 – qu'il serait une erreur d'attribuer l'origine de l'idée de l'universel aux grammairiens, et elle a sans doute raison. Il n'est d'autre part pas à exclure que les passages concernés du *Mahābhāṣya* aient aidé les penseurs du vaiśeṣika à créer leur nouvelle catégorie.

42 Mahā-bh I p. 20 l. 8–9 (sous Śivasūtra 2): *trayī ca śabdānāṃ pravṛttiḥ / jātiśabdā guṇaśabdāḥ kriyāśabdā iti /*. Cp. également I p. 230 l. 17 (sous P. 1.2.58 vt. 7): *jātiśabdena hi dravyam apy abhidhīyate jātir api*. À noter que Patañjali ajoute parfois un quatrième type, le *yadṛcchāśabda*; voir la discussion dans la thèse de Maria Piera Candotti ("Interprétations du discours métalinguistique dans la tradition grammaticale indienne", thèse de doctorat, Université de Lausanne, 2004, § 5.3.2).

43 Mahā-bh I p. 6 l. 8 sq.: *kiṃ punar ākṛtiḥ padārtha āhosvid dravyam / ubhayam ity āha / etc*. Également Mahā-bh I p. 242 l. 10 sq., spéc. P. 1.2.64 vt. 35: *ākṛtyabhidhānād vaikaṃ vibhaktāu vājapyāyanaḥ*; et vt. 45: *dravyābhidhānaṃ vyāḍiḥ*.

44 Voir Frauwallner, 1956: 144 sq.

Le *Mahābhāṣya* contient des passages qui suggèrent qu'à son époque déjà il existait une activité philosophique gérée par des règles strictes. C'était la conclusion d'Otto Strauss, déjà en 1927, conclusion à laquelle il arrive au terme d'une analyse approfondie d'un passage de ce texte. Il termine son article en exprimant l'espoir qu'une étude du point de vue philosophique pourra un jour fournir du matériel important pour la préhistoire (*Vorgeschichte*) et les fondements des systèmes connus par les Sūtras classiques. Comme j'espère plus bas pouvoir contribuer au projet suggéré par Strauss, je laisse pour l'instant ce point de côté.

Arrivé à ce point il nous faut porter notre attention sur ce qu'on appelle communément "la philosophie de la grammaire". Le *Compendium de toutes les philosophies* ou *Sarvadarśanasamgraha*, texte du quatorzième siècle déjà mentionné, présente dans son treizième chapitre la "philosophie de Pāṇini" (*pāṇinidarśana*). Une analyse de son contenu montre que les positions susceptibles d'être considérées philosophiques ont été largement empruntées à un ouvrage beaucoup plus ancien, à savoir le *Vākyapadīya* de Bhartṛhari, auteur du cinquième siècle de notre ère. Deux thèses en particulier reçoivent beaucoup d'attention dans ce chapitre: (i) la théorie du *sphoṭa*, d'après laquelle le mot est une entité différente des sons qui l'expriment; (ii) la position selon laquelle tous les mots expriment, au fond, la réalité ultime.

On retrouve ces deux thèses, avec un bon nombre d'autres, et de manière beaucoup plus détaillée, dans l'ouvrage de Bhartṛhari. Et il est certain que celui-ci était grammairien. Le fait que son commentaire sur le Grand Commentaire de Patañjali a en partie survécu le prouve, si besoin est. Mais son *Vākyapadīya*, lui aussi, fait régulièrement appel à la grammaire. Bhartṛhari va jusqu'à y appeler la grammaire "la porte vers la libération" (*dvāram apavargasya*; Vkp 1.14). Ce seul fait nous permet de conclure que pour Bhartṛhari la grammaire était, ou comportait, une vision de la réalité, et par conséquent une philosophie. Ici donc on a une philosophie qui n'a pas seulement subi l'influence de la grammaire, mais qui se présente comme étant elle-même de la grammaire.

La philosophie que Bhartṛhari présente dans son *Vākyapadīya* est effectivement fortement inspirée par la grammaire de Pāṇini. Elle n'est pourtant pas inspirée que par cette grammaire. En fait, l'une des difficultés – mais aussi l'un des défis – que présente le *Vākyapadīya* au lecteur moderne est que Bhartṛhari a été inspiré également par beaucoup d'autres courants de pensée. Il n'est pas possible de comprendre les vers de ce texte sans une connaissance approfondie de pratiquement toutes les écoles philosophiques qui existaient à son époque, y

compris de la pensée bouddhique et jaïna. Bharṭṛhari réfère souvent à la tradition (*āgama*), mais il n'est pas toujours clair de quelle tradition il parle. Nous savons que Bharṭṛhari était un brahmane de l'école védique dite Maitrāyaṇīya, et il n'est pas exclu que certaines de ses idées proviennent de cette école, ou au moins de certains textes de cette école; malheureusement la situation n'a pas encore été suffisamment élucidée.⁴⁵

Maintenant que nous avons enfin trouvé une philosophie dans laquelle l'influence de la grammaire est indéniable on peut se demander s'il est juste de vouloir savoir dans quelle mesure cette philosophie mérite le nom de "philosophie de la grammaire". Pourtant la question se pose. Prenons la théorie du *sphoṭa*, qui est liée de façon indissociable au nom de Bharṭṛhari. Cette théorie porte sur les mots, elle traite de leur nature: le mot est une entité différente des sons qui l'expriment. La théorie du *sphoṭa* représente une position ontologique: elle dit ce qu'est vraiment un mot. La grammaire technique n'a pas besoin de cette théorie, et la plupart des grammairiens du sanscrit l'ont complètement négligée sans en subir le moindre préjudice. En fait, le lien entre cette position ontologique et la grammaire n'est pas du tout évident, d'autant moins que la grammaire évite en règle générale toute question d'ordre ontologique. D'autres courants de pensée, par contre, étaient intéressés par ce type de questions, et possédaient parfois des listes exhaustives de tout ce qui existe. Il n'est donc guère étonnant qu'une partie importante des auteurs qui traitent ce sujet ne soient pas des grammairiens du tout. Sans forcément utiliser l'expression *sphoṭa*, des auteurs antérieurs à Bharṭṛhari avaient déjà discuté du problème; parmi eux l'auteur du *Yogasūtra Bhāṣya*,⁴⁶ et plusieurs penseurs bouddhistes.⁴⁷ Il est vrai que le grammairien Patañjali, bien avant Bharṭṛhari, avait déjà entretenu des idées pareilles. La question reste pourtant de savoir si la théorie du *sphoṭa* – avec ou sans emploi de cette expression – est par sa nature une théorie grammaticale, ou plutôt une théorie que certains grammairiens ont acceptée, bien sûr, mais qui a sa place aussi bien dans la pensée d'autres auteurs. Nous avons déjà vu que le fait que le *Mahābhāṣya* soit la source d'une idée ne garantit pas que l'idée concernée est strictement grammaticale. A cela s'ajoute que le *Mahābhāṣya*, nous le verrons plus bas, n'est effectivement pas la source originale de la théorie du *sphoṭa*.

45 Cp. Bronkhorst, à paraître a.

46 Sous sūtra 3.17. Les chercheurs modernes continuent à parler de Vyāsa comme auteur du *Bhāṣya*, nom qui n'est pourtant entré dans la tradition du texte que tardivement; voir Bronkhorst, 1985.

47 Voir, p. ex., Bronkhorst, 1987: 56 sq.

L'accès à la réalité ultime – l'autre point adressé par le *Sarvadarśana-saṃgraha* dans le contexte de la philosophie de la grammaire – est un souci qui préoccupait pratiquement tous les philosophes de l'Inde. Le lien exact entre cette réalité ultime et le monde du langage, c'est-à-dire le monde phénoménal, occupait également leurs esprits. C'est dans ce domaine que Bharṭṛhari présente des idées nouvelles qui font plein emploi de la théorie du *sphoṭa* ainsi que de l'analyse du langage que fait la grammaire. Rappelons que, selon l'analyse grammaticale, un mot a des parties qui le constituent; par exemple, une racine verbale suivie d'un ou plusieurs suffixes constitue un verbe fini. Pourtant, la théorie du *sphoṭa* prétend que le mot complet est différent de ses parties constituantes. Le mot entier transcende ainsi d'une certaine manière les morphèmes qui le constituent: le tout est plus réel que ses parties. Bharṭṛhari répète ce raisonnement pour arriver à une phrase qui est plus réelle que ses mots, et finalement au Veda qui est un et indivisible, différent de toutes les unités linguistiques qui le constituent. Par ce même raisonnement, Bharṭṛhari soutient le point de vue que chaque totalité est plus réelle que ses parties, et que, en fin de compte, seule la totalité de tout ce qui existe existe vraiment, et est par conséquent la réalité ultime.

L'aspect de cette construction audacieuse qui nous intéresse le plus est le rôle qu'y joue la grammaire. L'analyse grammaticale est le point de départ pour Bharṭṛhari; les éléments dont elle postule l'existence – racines verbales, suffixes, etc. – n'ont au fond aucune réalité, ils n'existent pas vraiment. Étant donné que d'autres écoles de grammaire analysent parfois les mêmes mots à l'aide d'autres parties constituantes, ce raisonnement est tout à fait persuasif. Il constitue en même temps "la première marche de l'échelle qui mène à la perfection". Voilà une image qu'utilise l'ancien commentaire qu'on appelle communément la *Vṛtti*, image qui semble bien exprimer le point de vue de Bharṭṛhari.⁴⁸

Bharṭṛhari est parfois invoqué dans un développement de la pensée indienne dont le point culminant se situe bien après lui. C'est la question du sens de la phrase qui est au centre de ce débat. Le sens de la phrase n'est pas le souci principal des grammairiens, mais plutôt des interprètes du Veda qu'on connaît sous le nom de *mīmāṃsakas*. La *mīmāṃsā* est une école d'herméneutique védique qui, sous la forme qui nous est parvenue, considère le Veda comme un texte – il s'agit en réalité d'un corpus important de textes – sans début, et donc sans auteur. L'interprétation de ce texte ne peut par conséquent se laisser guider

48 Vkp 1.16ab: *idam ādyaṃ padasthānaṃ siddhisopānaparvaṇām.*

par l'intention présumée de son auteur, précisément parce qu'il n'y en a pas. L'absence d'auteur implique également, au moins pour le mīmāṃsaka, que ce texte est libre de tous les défauts – erreurs, intention trompeuse, etc. etc. – qui accompagnent les ouvrages qui *ont* un auteur. Autrement dit, toutes les phrases du Veda sont toujours correctes. On doit pourtant traiter cette conviction avec prudence, parce que le Veda contient beaucoup de phrases dont le sens direct ne correspond pas à la réalité que nous connaissons par d'autres moyens. Ces phrases sont donc à interpréter métaphoriquement. Le mīmāṃsaka va plus loin et admet que toutes les phrases qui s'expriment au sujet d'un état de choses ont une valeur métaphorique, justement parce qu'elles pourraient, du moins théoriquement, être contredites par l'expérience. Restent les phrases qui ne disent rien au sujet de ce qui est le cas, à savoir les injonctions. Les injonctions sont, pour les mīmāṃsakas, les seules phrases qu'on doit interpréter littéralement. Ils se concentrent donc sur les injonctions védiques, les analysent et cherchent à en extraire toutes les informations possibles.

On voit que la mīmāṃsā s'intéresse par sa nature même à la phrase, et en premier lieu à la phrase injonctive. Elle cherche à prouver que les phrases de ce type sont effectivement des *injonctions*, au sens qu'elles *enjoignent* les gens à faire quelque chose, en affirmant que le sens du suffixe verbal – qui exprime le sens de l'injonction – est le sens principal, sens qui est qualifié par les sens exprimés par les autres parties de la phrase. Cette position, fondamentale pour la mīmāṃsā, repose sur une analyse du verbe empruntée à la grammaire, sans pourtant qu'on se soit soucié du sens que Pāṇini avait attribué au suffixe concerné.⁴⁹ La position de la mīmāṃsā n'a pas été partagée par tous. L'école nyāya l'a contrastée avec une autre interprétation de la phrase dans laquelle c'est le sujet qui est son sens principal, qualifié par les sens des autres parties. Dans les premiers siècles du deuxième millénaire le nyāya est allé encore plus loin, et a proposé des analyses sémantiques de phrases dans lesquelles les sens exprimés par ses morphèmes sont hiérarchisés de façon exhaustive. L'emploi de l'analyse grammaticale est central à cette entreprise, mais les philosophes de cette école furent aussi indifférents au sens attribué par Pāṇini aux morphèmes que l'étaient les mīmāṃsakas. C'est autour de l'an 1600 que quelques grammairiens, Bhaṭṭoji Dīkṣita probablement le premier, se sont élevés contre les analyses proposées

49 Bogdan Diaconescu, dans une thèse qu'il prépare à l'université de Lausanne, montre que Śābara n'attribue pas encore explicitement les différents sens du verbe aux parties (racine, suffixe) reconnues par la grammaire. Cette attribution se présente explicitement à partir de Kumāṛila.

par les naiyāyikas, et ont essayé d'élaborer des analyses tout aussi complètes et complexes que celles de ces derniers sans dévier de la tradition grammaticale pāṇinéenne. Quelques mīmāṃsakas se sont ensuite laissé inspirer par ces grammairiens et les naiyāyikas, en proposant des analyses sémantiques exhaustives de la phrase, sans pour autant abandonner leurs idées quant à son sens central.

Voilà une très brève esquisse d'un développement au sein de certaines écoles de pensée indiennes qui concerne l'analyse sémantique de la phrase, plus exactement la compréhension de la phrase, en sanscrit *śābdabodha*. Il y a une forte présence de la grammaire pāṇinéenne dans les discussions sur le *śābdabodha*, mais cette grammaire n'est pas toujours suivie à la lettre. L'une des raisons de la participation des grammairiens à ce débat est précisément qu'ils se sont insurgés contre les libertés que les autres participants au débat se permettaient en interprétant Pāṇini. Mais même les mīmāṃsakas et les naiyāyikas restaient proches de Pāṇini dans leurs analyses. Voilà donc un développement de la philosophie indienne – malheureusement encore peu étudié – dans lequel la grammaire a joué un rôle crucial.

Si la discussion précédente a suggéré que l'influence de la grammaire sur la philosophie indienne a été moins déterminante qu'on ne le croit parfois, c'est que nous avons omis de parler d'un élément important. Si l'influence directe de la grammaire sur les différentes expressions de la pensée indienne reste aléatoire, les conséquences de l'intérêt des penseurs indiens pour le langage – et plus particulièrement le lien entre langage et réalité – sont indéniables et déterminent souvent leurs doctrines. C'est dire que plusieurs doctrines philosophiques qu'on retrouve dans les différentes écoles ont été inspirées par des réflexions de cet ordre. Il s'agit là d'abord de la conviction d'un parallélisme quasiment total entre les mots et les choses, conviction qui caractérise les écoles anciennes de philosophie bouddhique ainsi que l'ontologie du nyāya-vaiśeṣika. Mais cette influence ne s'arrête pas là. Des réflexions sur le lien entre les phrases et les situations qu'elles décrivent sont à la base de toute une série de doctrines, parmi lesquelles le *satkāryavāda*, l'*ajātivāda*, le *śūnyavāda*, l'*anekāntavāda*, des positions quant à la nature de la dénomination, jusqu'à l'*apohavāda* de Dignāga. Plusieurs de ces doctrines n'ont à première vue que peu à voir avec le langage, mais une analyse approfondie démontre le contraire.

Il n'est pas possible de répéter cette analyse ici, d'autant que je l'ai présentée en détail lors d'une série de conférences données à Paris en 1997, série de conférences qui a ensuite été publiée dans la Bibliothèque de l'École des Hautes

Études, Section des sciences religieuses.⁵⁰ Pour terminer cette section je propose plutôt de regarder, sans entrer dans les détails, quelques situations qui pourraient suggérer l'existence d'un lien entre la grammaire et ces idées qui constituent le fondement d'au moins une partie de la philosophie indienne.

Prenons d'abord le parallélisme qui existe entre les mots et les choses selon les textes classiques de la philosophie vaiśeṣika; on trouve dans ces textes des arguments du type: telle ou telle chose existe, parce qu'il y a un mot qui la désigne.⁵¹ Cette même philosophie reconnaît un petit nombre de catégories qui, ensemble, couvrent tout ce qui existe dans ce monde. Les catégories les plus importantes sont "la substance", "la qualité" et "l'action"; les substances sont les porteuses des qualités et des actions. C'est l'érudit hollandais B. Faddegon (1918: 109) qui le premier a émis la thèse – qu'il présente presque comme une évidence – que l'origine de ces catégories se trouve dans le langage humain. Ce dernier, toujours d'après Faddegon, contient des substantifs, des adjectifs et des verbes, qui dénotent respectivement les choses (donc substances), les qualités et les actions.⁵²

La thèse de Faddegon suscite quelques questions. Une manière de l'interpréter (*l'interprétation forte*) est la suivante: la catégorisation offerte par le système vaiśeṣika, qui est une catégorisation faite consciemment, se base sur une catégorisation, elle aussi faite consciemment, des mots du langage. La question qui se pose est alors: qui dans l'Inde ancienne faisait consciemment une distinction entre ces trois catégories de mots, à savoir "substantifs", "adjectifs" et "verbes"? Les textes du vaiśeṣika n'en parlent pas. Et la grammaire de Pāṇini ne le fait pas non plus; elle catégorise ces mots différemment. Elle ne met en évidence aucune distinction formelle entre substantif et adjectif, les deux appartenant à une seule catégorie, celle des *subanta*, des mots qui se terminent en suffixes nominaux. Doit-on en conclure que la thèse de Faddegon est fautive?

Nous avons déjà vu qu'un passage du Grand Commentaire (*Mahābhāṣya*) de Patañjali fait une distinction entre ces trois types de mots – qu'il appelle respectivement *jātiśabda*, *guṇaśabda* et *kriyāśabda* – qui sont précisément les

50 Volume 105; Bronkhorst, 1999. John D. Dunne (2004: 38 n. 52) est de l'avis que cet ouvrage contient un argument fort en faveur de l'importance de la grammaire pour la pensée de l'Asie du Sud, ce qui ne correspond pas aux intentions que j'ai voulu exprimer dans ce livre. Pour une récente discussion de mon analyse en ce qui concerne Nāgārjuna, voir Oetke, 2004.

51 Bronkhorst, 1992.

52 On sait qu'une thèse semblable a été énoncée par E. Benveniste (1958) par rapport aux catégories d'Aristote.

mots qui désignent des objets (ou substances), des qualités et des actions respectivement. Le *Mahābhāṣya* ne connaît pas le système vaiśeṣika, et j'en conclus qu'il est plus ancien que ce dernier. Cela semble indiquer que l'idée des trois types de mots – substantifs, adjectifs et verbes – existait avant la première formulation de ce système. La thèse de Faddegon s'avère donc être une possibilité tout à fait plausible, même si on choisit son interprétation forte.⁵³

Cela signifie-t-il que – si l'on accepte la thèse de Faddegon – l'ontologie vaiśeṣika est, après tout, un bon exemple de l'influence de la grammaire sur la pensée philosophique indienne? La réponse à cette question dépend de notre choix de considérer oui ou non l'influence du *Mahābhāṣya* comme une forme d'influence grammaticale. Strictement parlant elle ne l'est pas toujours, et elle ne l'est pas dans ce cas spécifique. La mention dans le *Mahābhāṣya* de la distinction entre substantifs et adjectifs ne prouve pas que les grammairiens l'ont inventée, et encore moins qu'ils en avaient vraiment besoin. Il est d'autre part indéniable que la distinction que présente Patañjali est fondée sur l'observation du langage, et en particulier du comportement divergent des substantifs et des adjectifs.

La conviction d'un parallélisme presque total entre les mots et les choses s'exprime de multiples manières dans la philosophie indienne, et prend souvent la forme de ce que j'ai appelé le "principe de correspondance": les mots d'une phrase et les choses qui constituent ensemble la situation décrite par cette phrase correspondent les uns aux autres. Dans une phrase telle que "la cruche est produite" ce principe exige que dans la situation décrite il existe une cruche, ce qui n'est évidemment pas encore le cas.

Considérons, comme exemple d'un raisonnement qui se base sur ce principe, le passage suivant du *Brahmasūtra Bhāṣya* de Śaṅkara:

Si l'effet n'existe pas avant qu'il se produise, la production serait dénuée d'agent et vide. La production, en effet, est une activité, et celle-ci doit avoir un agent, tout comme les activités d'aller, etc. Il serait contradictoire de dire qu'il s'agit effectivement d'une activité et [qu'elle est] dénuée d'agent.⁵⁴

53 Dans l'interprétation faible de la thèse de Faddegon on ne met pas l'accent sur l'existence d'une distinction consciente entre substantifs, adjectifs et verbes. Il n'est pas nécessaire d'explorer l'utilité de cette interprétation ici.

54 Śaṅkara sous *Brahmasūtra* 2.1.18: *prāg utpattēś ca kāryasyāsattve utpattir akartṛkā nirātmikā ca syāt / utpattiś ca nāma kriyā, sā sakartṛkaiva bhavitum arhati gatyādivat / kriyā ca nāma syād akartṛkā ceti vipratīṣidhyeta /*. Cp. Bhattacharya, 1996: 179; Bronkhorst, 1999: 57.

Śaṅkara cherche par le biais de ce raisonnement à prouver la position qui s'appelle le *satkāryavāda*, selon laquelle l'effet existe déjà avant sa production. Certains érudits modernes reconnaissent dans ce raisonnement une application de la grammaire. Les termes *kriyā* 'activité' et *karṭṛ* 'agent' sont effectivement des termes utilisés dans la grammaire. Mais au-delà de ces termes il n'y a rien de grammatical dans ce raisonnement, qui se base plutôt sur une comparaison injustifiée avec des verbes comme "aller": il est clair que si quelqu'un *va*, il doit exister. Dans le cas de la production d'objets la situation est différente: l'objet qu'on produit n'est pas encore là. Ni le raisonnement de Śaṅkara, ni celui d'autres penseurs qui se basent sur le principe de correspondance, n'utilisent la grammaire.⁵⁵

Un passage du *Mahābhāṣya*, qui se répète à quatre reprises, confirme cette dernière observation. Ce passage dit, dans la traduction française de Pierre Filliozat (1976: 330):

Quelqu'un dit à un tisserand: "de ce fil tisse une pièce d'étoffe". Celui-ci considère les choses: s'il s'agit d'une pièce d'étoffe, elle n'est pas à tisser; si elle est à tisser ce n'est pas une pièce d'étoffe; étoffe et être à tisser, cela est contradictoire; en vérité ce client a dans l'esprit le nom futur que portera le fil; il pense qu'est à tisser ce qui, une fois tissé, aura le nom d'étoffe.⁵⁶

Il est évident que les phrases "la cruche se produit", "le potier fait une cruche" et "le tisserand tisse une pièce d'étoffe" partagent la même difficulté, au moins du point de vue du principe de correspondance. Ni la cruche ni la pièce d'étoffe ne font partie des situations décrites par ces phrases. Chacune de ces trois phrases pourrait servir de preuve pour le *satkāryavāda* si le raisonnement de Śaṅkara était correct. En réalité, il manque un chaînon dans ce raisonnement. Ce chaînon manquant n'est pas la grammaire; si c'était le cas, Patañjali, connaisseur de la grammaire par excellence, aurait tiré la même conclusion que Śaṅkara. Le chaînon manquant n'est pas la grammaire, mais le principe de correspondance. Śaṅkara l'acceptait, et est arrivé à une preuve du *satkāryavāda*; Patañjali ne

55 Le chercheur parisien Kamaleswar Bhattacharya maintient dans plusieurs articles que les arguments de Nāgārjuna contre le mouvement ont une base grammaticale. Ils se basent pourtant plutôt sur le principe de correspondance; voir Bronkhorst, 1999: 37 sq.

56 Mahā-bh I p. 112 l. 10–13 (sous P. 1.1.45 vt. 3); I p. 275 l. 6–8 (sous P. 1.3.12 vt. 2); I p. 394 l. 13–16 (sous P. 2.1.51 vt. 4); II p. 113 l. 18–21 (sous P. 3.2.102 vt. 2): *kaścit kaṃcit tantuvāyam āha / asya sūtrasya śātakam vāyati / sa paśyati yadi śātakam na vātavyo 'tha vātavyo na śātakam śātakam vātavyaś ceti vipratīśiddham / bhāvinī khalv asya samjñābhipretā sa manye vātavyo yasminn ute śātakam ity etad bhavātīti /*

l'acceptait pas – en fait, on peut être sûr qu'il ne le connaissait pas et que ce principe n'existait pas encore à son époque – et son raisonnement a par conséquent abouti à une conclusion beaucoup moins radicale, à savoir, que “étoffe” est un nom futur qui n'est strictement pas encore applicable au moment où l'on dit “le tisserand tisse une pièce d'étoffe”.

Il n'est pas simple de résumer le contenu de cette section. La grammaire de Pāṇini était connue de quasiment tous les littérateurs sanscrits de l'Inde classique. Elle est donc souvent utilisée pour résoudre des problèmes d'interprétation. Le Grand Commentaire de Patañjali est, lui aussi, souvent cité ou utilisé, pas seulement en connexion avec des questions purement grammaticales, mais également dans d'autres contextes qui concernent plus ou moins directement le langage et son lien avec le monde. Il y a de cette manière de multiples voies par lesquelles la grammaire a pu influencer la pensée philosophique, mais il est décidément exagéré de dire que la grammaire a exercé une influence déterminante sur celle-ci. Une influence plus importante et plus déterminante vient de la conviction qu'il existe un lien étroit entre les mots et les choses, entre le langage et la réalité.

§3. Encore la grammaire

Une lecture attentive des auteurs qui prônent l'influence de la grammaire sur la pensée indienne, lecture dont nous avons rapporté les résultats dans la section précédente, donne l'impression que le rôle de la grammaire dans l'histoire de la philosophie indienne est plus ou moins marginal. C'est avant tout son mode de présentation qui, à en croire ses partisans, a laissé des traces dans les traités de philosophie qui nous sont parvenus. On a, bien entendu, le droit d'admirer la présentation de la grammaire de Pāṇini, présentation qui a permis de condenser à l'extrême la formulation de ses règles, de sorte que la version écrite, ou imprimée, de l'*Aṣṭādhyāyī* ne couvre qu'un nombre étonnamment réduit de pages. Mais le génie de cette grammaire ne se réduit certainement pas à sa seule petite taille. Ses règles courtes expriment ensemble une analyse de la langue sanscrite qu'on aurait pu exprimer par des règles plus longues. Courtes ou longues, le contenu serait dans les deux cas le même. Il est permis de croire que c'est ce contenu qui constitue la vision centrale de Pāṇini (et éventuellement de

ses prédécesseurs). Les règles condensées ne font que donner une expression à cette vision centrale.

La question de savoir si et dans quelle mesure la vision incorporée dans la grammaire de Pāṇini a influencé la pensée indienne n'a pratiquement pas reçu d'attention du côté des chercheurs modernes. Cette influence est indéniable là où les philosophes s'attellent à analyser des phrases. C'est une tâche qui appartient naturellement à ceux qui se rangent parmi les mīmāṃsakas, les interprètes de textes sacrés. Nous avons vu que la mīmāṃsā a donné l'élan au développement d'un type d'analyse linguistique connu sous le nom de śābdabodha; là aussi la présence de la grammaire est forte. Nous avons également vu que ces philosophes n'ont pas simplement accepté les enseignements de la grammaire, mais les ont adaptés et utilisés en vue de leurs propres intérêts et besoins.

L'omniprésence de la grammaire dans la pensée indienne étant admise, on peut être déçu par la superficialité de l'influence qu'elle a exercée, comme l'ont montré les témoignages que nous avons examinés. On est en droit de se poser la question s'il n'existe pas de parallèles plus profonds entre la structure de la grammaire et la structure des systèmes de philosophie. Pour explorer cette question, il sera incontournable d'entrer dans le vif de ce sujet souvent craint pour son côté technique. Pour donner le ton, je vous présenterai le problème auquel se voit confronté lors de sa première leçon un étudiant qui cherche à se familiariser avec la grammaire pāṇinéenne par la voie traditionnelle.

Cet étudiant se tournera probablement vers un ouvrage composé au 17^e siècle, la *Siddhāntakaumudī* de Bhaṭṭoji Dīkṣita. Cet ouvrage présente toutes les règles de la grammaire de Pāṇini, mais dans un ordre modifié qui est déterminé par l'ordre de leur application dans des dérivations. Au début, la *Siddhāntakaumudī* introduit les sons du sanscrit sous la forme d'une liste appelée *akṣarasamāmnāya*, connue également sous le nom de Śiva-sūtras ou Māheśvara-sūtras, au pluriel. Pierre-Sylvain Filliozat (1988: 47) explique leur fonctionnement ainsi: "Les phonèmes y sont placés en quatorze groupes, chaque groupe étant marqué d'un phonème placé à la fin. Le but de cette disposition est de former des abréviations appelées *pratyāhāras* dans lesquelles un phonème joint à un marqueur désigne lui-même et tous les phonèmes placés entre lui et le marqueur dans l'alphabet: par exemple *aṆ* note *a* et *i u* placés entre lui et *Ṇ* dans le groupe *a i u Ṇ*."

Pour notre discussion, il suffit de nous concentrer sur trois des quatorze groupes de phonèmes qui constituent ensemble l'*akṣarasamāmnāya*, à savoir les

numéros 1, 5, et 14. Ils sont imprimés en lettres grasses dans l'*akṣarasamānāya* complet que voici:

1. **a i u Ṇ**
2. ṛ ḷ K
3. e o ṅ
4. ai au C
5. **ha ya va ra Ṭ**
6. la Ṇ
7. ña ma ṇa ṇa na M
8. jha bha ṅ
9. gha ḍha dha Ṣ
10. ja ba ga ḍa da Ś
11. kha pha cha ṭha tha ca ṭa ta V
12. ka pa Y
13. śa ṣa sa R
14. **ha L**

Pour une raison obscure, Pāṇini répète la syllabe *ha*, qui représente la consonne *h*, de sorte qu'elle figure dans les groupes 5 et 14. Il est clair pourtant que le *pratyāhāra hal*, selon l'application de la convention expliquée ci-dessus, ne peut que désigner tous les phonèmes qui se trouvent dans les groupes 5 à 14 (il s'agit en fait de toutes les consonnes de la langue). En effet, étant donné qu'un *pratyāhāra* couvre toujours plusieurs sons, il n'y a pas de *pratyāhāra hal* qui utiliserait le *h* du groupe 14 puisqu'un tel *hal* ne couvrirait que le son *h*.

La *Siddhāntakaumudī* se voit confrontée au problème suivant: comment la grammaire de Pāṇini enseigne-t-elle la façon de former un *pratyāhāra*? Le principe est relativement simple. Un sūtra de Pāṇini dit que la consonne finale – dans notre cas la consonne finale des groupes de phonèmes qui constituent l'*akṣarasamānāya* – s'appelle *it*, ce qui veut dire “marqueur”. Cela signifie que la consonne finale Ṇ du premier groupe *a i u Ṇ* s'appelle *it*, ainsi que la dernière consonne Ṭ du groupe 5 et la consonne finale L du groupe 14. Un autre sūtra ajoute qu'un phonème initial en combinaison avec un *it* représente tous les phonèmes qui se trouvent entre les deux. Ces deux sūtras permettent donc de conclure que le *pratyāhāra aṆ* désigne les voyelles *a i u*, le *pratyāhāra haL* toutes les consonnes, etc. etc.

Comme souvent, c'est dans les détails que se cachent les problèmes. Le sūtra qui dit que la consonne finale s'appelle *it*, sūtra dont on a besoin pour

comprendre la formation des *pratyāhāras*, contient lui-même dans sa formulation un *pratyāhāra*. Ce sūtra a la forme *hal antyam* (P. 1.3.3). La partie *hal* signifie ‘consonne’, justement parce qu’elle est le *pratyāhāra* qui désigne toutes les consonnes. Mais pour comprendre le sens de *hal*, on dépend de l’autre sūtra (P. 1.1.71: *ādir antyena sahetā*) qui explique, entre autres, pourquoi et comment *hal* désigne ce qu’il désigne. Autrement dit, pour comprendre la formation des *pratyāhāras* il faut déjà connaître le sens du *pratyāhāra hal*; et pour comprendre le *pratyāhāra hal* on a besoin de savoir comment les *pratyāhāras* se forment.

Bhaṭṭoji Dīkṣita est troublé par cette circularité. Il utilise une astuce pour y échapper. Il lit le sūtra *hal antyam* (P. 1.3.3) deux fois et lui donne deux interprétations différentes. Dans la première interprétation *halantyam* est un composé qui signifie “le [son] final de *hal*”; ou plus précisément “le son final dans le groupe *haL*”. Le son final dans le groupe *haL*, c’est-à-dire dans le quatorzième groupe de phonèmes, est *L*. Ce *L*, nous apprend le sūtra d’après la première interprétation que lui donne Bhaṭṭoji Dīkṣita, s’appelle *it*. Autrement dit, ce sūtra, interprété ainsi, nous informe de l’existence d’un seul son digne de porter le nom de *it*, à savoir le son final du quatorzième groupe de phonèmes *haL*.

Armé de ce savoir, on est en position de donner une interprétation au sūtra 1.1.71 *ādir antyena saha itā*, litt. “le début avec un *it* final”. Nous avons vu que ce sūtra vise à justifier la formation des *pratyāhāras*, mais clairement il reste incompréhensible tant que le sens de *it* reste inconnu. La première interprétation du sūtra *halantyam* nous a fait connaître un son qui s’appelle *it*, et nous sommes donc maintenant en mesure de donner une interprétation au sūtra 1.1.71: un son de l’*akṣarasamāmnāya* en combinaison avec le *L* final du groupe 14 désigne tous les phonèmes qui interviennent. Tout en particulier, le *pratyāhāra haL* désigne tous les phonèmes énumérés dans les groupes 5 jusqu’à 14, c’est-à-dire, toutes les consonnes (sauf les marqueurs).

Équipé de cette connaissance, on peut passer à une deuxième interprétation du sūtra *hal antyam*. Il exprime maintenant l’information qu’une consonne finale s’appelle *it*. La consonne finale du premier groupe, *Ṇ*, s’appelle donc également *it*, et on peut l’utiliser pour former des *pratyāhāras* comme *aṆ*, qui désigne désormais les voyelles *a i u*.

L’astuce de Bhaṭṭoji Dīkṣita lui permet d’éviter la circularité, qu’il semble considérer comme complètement inadmissible. Pour lui, mieux vaut donner deux interprétations différentes au même sūtra, qu’on peut ensuite ranger dans un ordre linéaire, que d’accepter la circularité. Si on appelle A et B les deux sūtras qui jouent un rôle dans ce qui précède, Bhaṭṭoji, en donnant deux interprétations au sūtra A, le divise en effet en deux: A1 et A2. Dans le processus que nous

venons de décrire, ces sūtras entrent en jeu dans l'ordre suivant: A1, B, A2, c'est-à-dire, dans un ordre linéaire.

Pour un observateur externe il est pratiquement impossible d'accepter la procédure de Bhaṭṭoji comme étant celle visée par Pāṇini, l'auteur de ces sūtras. Il est difficile de savoir avec certitude comment ce dernier envisageait la solution du problème, mais on est en droit de soupçonner que, pour lui, la circularité n'était pas un problème fondamental, ou du moins que la linéarité n'était pas une condition de base pour l'application de ses sūtras.

Il serait injuste de mettre tout le poids d'une fausse compréhension des idées de Pāṇini sur les seules épaules de Bhaṭṭoji. En fait, ce dernier, tout en montrant une certaine originalité dans le choix de sa solution, ne fait que continuer une vieille tradition qui remonte aux premiers commentateurs dont les écritures nous sont parvenues. On sait que le "Grand Commentaire de la grammaire", le (*Vaiyākaraṇa-*)*Mahābhāṣya*, est le commentaire sur la grammaire de Pāṇini qui est à la base de toute la tradition pāṇinéenne ultérieure. Son auteur, Patañjali, appartient en toute probabilité à la deuxième moitié du deuxième siècle avant notre ère. Ce Grand Commentaire contient des phrases – les *vārttikas* – composées par d'autres auteurs, pour la plupart par Kātyāyana. Kātyāyana et Patañjali, quand ils discutent du sūtra 1.3.3 *hal antyam*, se montrent aussi soucieux que Bhaṭṭoji de trouver une solution linéaire pour le problème de la formation des *pratyāhāras*. En fait, ils proposent plusieurs solutions, circonstance qui ne laisse pas de doute que les deux savants se sentaient confrontés à un problème grave.

Il n'est pas dans mes intentions de vous fournir un compte rendu de toutes les réflexions qu'on trouve à ce sujet dans le Grand Commentaire de Patañjali. Je ne résisterai pourtant pas à la tentation de vous présenter, dans la traduction de Pierre Filliozat (1975: 648), un passage de ce texte qui montre explicitement le parti pris de Patañjali en faveur d'une utilisation linéaire des règles de la grammaire:⁵⁷

Il y a d'abord l'enseignement des phonèmes dans l'*akṣarasamāmnāya*. Ulérieur à cet enseignement est le nom technique *it*. Ulérieur au nom technique *it* est le *pratyāhāra* selon *ādir antyena sahetā* ("un phonème initial avec un *it* final est le nom technique de lui-même et de ceux placés entre lui et l'indice dans l'*akṣarasamāmnāya*") 1.1.71. Ulérieur au

57 Mahā-bh I p. 64 l. 11–14 (sous P. 1.1.19 vt. 4): *varṇānām upadeśas tāvat / upadeśottarakāletsamjñā / itsamjñottarakāla ādir antyena sahetā iti pratyāhāraḥ / pratyāhārottarakālā savarṇasamjñā / savarṇasamjñottarakālam aṇudit savarṇasya cāpratyayaḥ iti savarṇagrahaṇam /*. Presque identique Mahā-bh I p. 178 l. 24 - p. 179 l. 1 (sous P. 1.1.69 vt. 4).

pratyāhāra est le nom technique *savarṇa*. Ulérieur au nom technique *savarṇa* est la notation des *savarṇa* selon *anudit savarṇasya cāpratyayaḥ* (“un *aN* ou un phonème à indice *u* est le nom technique de ses *savarṇa*, sauf s’il est un objet prescrit”) 1.1.69.

Le contenu de la première partie de ce passage nous est familier après l’analyse que nous venons de donner de la position de Bhaṭṭoji Dīkṣita. Nous apprenons de la deuxième partie que la procédure grammaticale continue de manière linéaire même au-delà de la formation des *pratyāhāras*. Les détails de cette suite ne nous intéressent pas en ce moment, et je n’en dirai pas plus.

Il est clair de ce qui précède que Kātyāyana, et plus encore Patañjali, cherchent à imposer une linéarité là où Pāṇini ne semble pas avoir été perturbé par son absence. Pris en isolation, ces passages peuvent montrer que Kātyāyana et Patañjali n’ont pas compris Pāṇini correctement, ou tout simplement qu’ils ont essayé de perfectionner sa grammaire. Pour notre propos le choix n’est pas important. Que ce soit par incompréhension ou par désir de perfectionnement, il est certain que Kātyāyana et Patañjali dans cette discussion introduisent un élément, la linéarité, qui ne jouait pas encore de rôle chez Pāṇini, au moins dans le traitement de l’*akṣarasamāmnāya*.

Avant de continuer notre recherche, il est opportun ici de rappeler que d’autres recherches, datant en partie déjà de la première moitié du vingtième siècle, ont mis à jour la rupture de tradition qui sépare Pāṇini de ses tout premiers commentateurs. Selon certains interprètes, cette rupture concerne la forme du texte: Paul Thieme, suivant Franz Kielhorn (1896), a attiré l’attention sur le fait que l’accentuation incluse par Pāṇini dans ses sūtras n’était plus connue de Kātyāyana et de Patañjali.⁵⁸ Selon d’autres, cette rupture concerne certainement son interprétation: Des recherches ont montré que ces deux commentateurs ne comprenaient plus adéquatement les expressions désignant l’option dans l’*Aṣṭādhyāyī*,⁵⁹ ni le sens du terme important *asiddha*.⁶⁰ Sur la base de ces recherches on ne peut pas exclure que Kātyāyana et Patañjali n’aient plus eu accès à l’intention originale des sūtras traitant de l’usage de l’*akṣarasamāmnāya*. D’autre part, l’hypothèse la plus probable est que l’idée de linéarité ait été ajoutée par ces deux commentateurs à l’intention originale, parce qu’ils ressentaient cette dernière comme incomplète ou insatisfaisante.

58 Thieme, 1935: 120 sq. Une analyse renouvelée des arguments de Kielhorn et de Thieme semble de mise.

59 Kiparsky, 1979.

60 Bronkhorst, 1980; 1989.

Si donc Kātyāyana et Patañjali, confrontés à ce qu'ils appellent la dépendance mutuelle (*itaretarāśraya*), se sentent mal à l'aise, et cherchent à l'éliminer, comme dans le cas que nous venons d'étudier, en imposant une linéarité qui ne se trouve pas dans la grammaire de Pāṇini,⁶¹ Patañjali se montre encore plus exigeant que Kātyāyana dans un domaine spécifique, à savoir la dérivation. Le *Mahābhāṣya* impose un schéma très strict, qui donne pourtant souvent lieu à des difficultés majeures. La procédure d'une dérivation grammaticale débute par l'introduction d'éléments de base – on pourrait parler de morphèmes –, qui en passant par un nombre d'étapes se joignent pour produire des mots ou des phrases entières. Lors d'une dérivation, il y a une succession d'opérations, comme le remplacement d'éléments par d'autres, l'ajout ou la suppression d'éléments, etc.

Un exemple simple est la dérivation de la forme verbale *bhavati*, qui signifie “[il/elle] est”. Cette forme est dérivée de la racine verbale *bhū*. Dans le système de Pāṇini, cette dérivation passe par plusieurs étapes, dont les principales sont les suivantes:

(a) bhū-LAT	
(b) bhū-tiP	3.4.78 <i>tiptasjhisipthasthamibvasmas</i> [...]
(c) bhū-ŚaP-tiP	3.1.68 <i>kartari śap</i>
(d) bhū-a-ti	1.3.9 <i>tasya lopaḥ</i>
(e) bho-a-ti	7.3.84 <i>sārvadhātukārdhadhātukayoḥ</i>
(f) bhav-a-ti	6.1.78 <i>eco 'yavāyavaḥ</i>

Dans cette dérivation, on reconnaît plusieurs des opérations mentionnées plus haut: l'élément *LAT* est remplacé par *tiP*, l'élément *ŚaP* est ensuite ajouté, les marqueurs – c'est à dire les sons qui s'appellent *it* (indiqués par des majuscules dans cet exemple; il s'agit bel et bien du même *it* dont nous venons de parler) – sont supprimés, etc. Ce qui est particulièrement important pour notre propos est que toutes ces opérations se succèdent. Une dérivation entière est donc une succession d'opérations. On peut ainsi représenter une dérivation de manière linéaire, comme consistant en plusieurs étapes. L'ordre de ces étapes est fixe dans certains cas: l'étape (a), par exemple, doit forcément précéder l'étape (b),

61 L'imposition de linéarité n'est pas la seule solution au problème de la dépendance mutuelle qu'ont proposée Kātyāyana et Patañjali: un nombre de problèmes de ce type se résolvent par le recours à l'éternité des mots. Voir à ce sujet (la *forme banale* de dépendance mutuelle) la thèse de doctorat de Maria Piera Candotti mentionnée plus haut (n. 42), § 4.4.1.

parce que *tiP* remplace *LAT*. L'ordre (e)–(f) est également fixe, essentiellement pour la même raison. Par contre, on peut se demander si la substitution de *bho* pour *bhū* ne pourrait pas avoir lieu déjà avant l'ajout de *ŚaP*: l'étape (b) réunit toutes les conditions pour une telle substitution.

Il n'est pas nécessaire d'entrer dans ce genre de détail. Ce qu'on doit retenir de cette brève discussion est qu'une dérivation consiste en un nombre d'étapes successives, et que, en principe, les éléments en place à une certaine étape déterminent la suite de la dérivation.

Cette dernière remarque – disant que les éléments en place à une étape déterminent la suite de la dérivation – relève cependant d'une simplification. Dans certains cas, il ne suffit pas de connaître seulement les éléments en place pour continuer la dérivation correctement. Cela peut s'illustrer à l'aide de la dérivation du mot *pacatu* "il doit cuisiner", l'impératif troisième personne singulier de la racine *pac*. Cette dérivation ressemble à celle de *bhavati*, mais s'en distingue au début et à la fin:

- (a) *pac-IOT*
- (b) *pac-tiP*
- (c) *pac-ŚaP-tiP*
- (d) *pac-a-ti*
- (e) *pac-a-tu* 3.4.86 *er uḥ*

C'est la transition de *pacati* à *pacatu* – plus exactement: la substitution de *u* à *i* – qui nous intéresse. Cette opération est prescrite par le sūtra 3.4.86 *er uḥ*. Pour comprendre ce sūtra, on doit savoir que le sūtra précédant, no. 85, contient le mot *loṭaḥ*, qui doit être pris en considération dans l'interprétation de sūtra no. 86. Le sūtra 3.4.86 dit ainsi que *u* remplace *i*, à la condition que cet *i* lui-même remplace *IOT*. Autrement dit, pour passer de l'étape (d) à l'étape (e), on doit avoir un souvenir de l'étape (a).⁶²

Si pour certaines dérivations il faut connaître la situation antérieure à l'étape en question, pour certaines autres il est nécessaire de savoir comment la dérivation va continuer; c'est à dire qu'il faut connaître dans ces cas une étape qui n'est pas encore atteinte. Voilà une observation faite récemment par S. D. Joshi et Paul Kiparsky dans une communication qui, à ma connaissance, n'a pas encore été publiée. Cette observation semble nouvelle dans la recherche moderne, mais elle est en partie anticipée dans une métarègle (*paribhāṣā*) que

62 Voir Cardona, 1970: 53.

l'on trouve dans le célèbre ouvrage de Nāgeśa (le *Paribhāṣenduśekhara*) et que son commentateur Pāyagaṇḍa attribue à Bhaṭṭoji Dīkṣita. Quoi qu'il en soit, le problème que ces différents savants cherchent à résoudre est illustré par la dérivation de la forme verbale *dadhati* "ils mettent", troisième personne pluriel présent de la racine *dhā*. Avant d'exposer cette dérivation en détail, je vous rappelle que *dadhati* n'a pas la désinence habituelle de la troisième personne pluriel, à savoir *-anti*. La raison est qu'il existe une exception pour les racines auxquelles appartient *dhā*, et qui subissent un redoublement dans les formes du présent. Regardons maintenant la dérivation correcte de *dadhati*, ainsi qu'une dérivation incorrecte qui aboutit à la forme incorrecte **dadhanti*:

<i>Dérivation correcte</i>	<i>Dérivation incorrecte</i>
dhā-jhi	dhā-jhi
dhā-ŚaP-jhi 3.1.68 <i>kartari śap</i>	dhā-ŚaP-jhi 3.1.68 <i>kartari śap</i>
dhā-(ślu)-jhi 2.4.75 <i>juhotyādibhyaḥ śluḥ</i>	dhā-ŚaP-anti 7.1.3 <i>jho 'ntaḥ</i>
da-dhā-jhi 6.1.10 <i>ślau, etc.</i>	dhā-(ślu)-anti 2.4.75 <i>juhotyādibhyaḥ śluḥ</i>
da-dhā-ati 7.1.4 <i>ad abhyastāt</i>	da-dhā-anti 6.1.10 <i>ślau, etc.</i>
dadhati (autres règles)	*dadhanti (autres règles)

Le sūtra-clé dans la dérivation correcte est P. 7.1.4 *ad abhyastāt*, qui dit que l'élément *jhi* est remplacé par *ati* plutôt que *anti* après une racine redoublée. Le problème est que *jhi* est déjà en place bien avant le redoublement de la racine. Rien n'empêche de le remplacer déjà à cette étape-là, par *anti*, ce qui résulterait en **dadhanti*, forme incorrecte. On évite cette conséquence si l'on accepte que les dérivations de Pāṇini exigent parfois qu'on connaisse une ou plusieurs étapes futures.

Il était nécessaire d'étudier quelque peu en détail la façon dont se déroule une dérivation pāṇinéenne pour pouvoir mettre en lumière la position insolite de Patañjali. De nombreuses dérivations font l'objet d'analyse dans son Grand Commentaire, avec une présence importante de cas problématiques. Parmi ceux-ci, il y en a un bon nombre où, à première vue, il est nécessaire d'utiliser une information accessible à une étape antérieure ou qui se présentera à une étape ultérieure de la dérivation. J'ai essayé d'identifier toutes les discussions de ce

type dans le *Mahābhāṣya*, et j'en suis arrivé à la conclusion que Patañjali cherche à éviter presque à n'importe quel prix cet emploi de données antérieures ou ultérieures.⁶³ Autrement dit, Patañjali se tient rigoureusement à notre règle initiale disant que les éléments en place à une certaine étape d'une dérivation déterminent sa suite. Nous avons déjà vu qu'il est pratiquement impossible d'attribuer une telle position à Pāṇini, et je n'ai rencontré aucun *vārttika* de Kātyāyana qui suggère que ce dernier partage le point de vue de Patañjali. La rigueur de Patañjali à cet égard est donc une nouveauté, mais également une curiosité au vu du fait qu'il s'agit là clairement d'un essai de forcer la grammaire de Pāṇini dans un moule qui ne lui convient pas. Il semble évident que Patañjali a une autre conception de la dérivation idéale. Il ne s'insurge pas exclusivement contre la dépendance mutuelle et l'absence de linéarité du type que nous avons étudié plus haut. Dans les dérivations de Patañjali il n'y a pas de dépendance mutuelle, et l'emploi des règles est bien entendu linéaire; mais on y trouve également une exigence supplémentaire, à savoir l'exigence que chaque étape d'une dérivation est comme un monde fermé. Aucune information n'entre dans ce monde et on n'utilise que celle qui est là. L'information présente est donc la seule base sur laquelle on décide quelle opération aura lieu pour mener à l'étape suivante.

Il n'y a pas de doute que cette vision de la dérivation idéale a une certaine attraction. Il est aussi sûr qu'elle se verra confrontée à des difficultés multiples, dont Patañjali aura à discuter. Son style l'amène parfois à accepter initialement une procédure qu'il va ensuite rejeter, ou plus couramment remplacer par une autre procédure.

Je dois me limiter ici à quelques exemples. Le premier sera la dérivation de *avadāta* "pure", participe passé passif de la racine *dai* "purifier" avec préverbe *ava*. Cette racine *dai* a, dans la grammaire de Pāṇini, la forme *daiP*; elle est donc accompagnée d'un marqueur *P* qui, comme dans le cas des autres marqueurs que nous avons déjà rencontrés, sera supprimé. La dérivation de *avadāta* a la forme suivante:

- | | |
|-------------------------|------------------------------------|
| (a) <i>ava-daiP-Kta</i> | |
| (b) <i>ava-dai-ta</i> | 1.3.9 <i>tasya lopah</i> |
| (c) <i>ava-dā-ta</i> | 6.1.45 <i>ād eca upadeśe 'ṣiti</i> |
| <i>avadāta</i> | |

63 Bronkhorst, 2004.

Le marqueur est supprimé à l'étape (b), et ce qui reste de la racine, à savoir *dai*, est remplacé par *dā* à l'étape (c). Rien ne semble plus simple.

Il y a pourtant un problème. C'est qu'il existe en sanscrit, à côté de la racine *dai* ou *daiP*, d'autres racines qui prennent la forme *dā*: il y en a quatre d'après la *Kāśikāvṛtti*, commentaire ancien de la grammaire de Pāṇini. Ces autres racines *dā* sont remplacées par un élément différent, à savoir *dad*, dans la situation représentée par l'étape (c).⁶⁴ Dans le cas de la racine *daiP*, et donc dans la dérivation que nous sommes en train d'étudier, ce remplacement n'est pourtant pas souhaité. Comment prévenir cette erreur et assurer la formation correcte de *avadāta*?

Pāṇini avait prévu le problème, et il l'a résolu en mettant la racine *daiP* dans une catégorie différente des autres racines *dā*. Le marqueur *P* est là précisément pour faire cette distinction.⁶⁵ La racine *daiP*, pourvue de ce marqueur, ne sera donc pas remplacée par *dad*, et restera intacte – sous la forme de *dā* – dans le produit final de la dérivation: *avadāta*. Pour Pāṇini le problème est ainsi résolu.

Pour Patañjali il ne l'est pas. Pour lui le marqueur *P* a été supprimé à l'étape (b). A l'étape (c) le marqueur *P* appartient au passé, et n'est plus pris en considération. Ce qui pour Pāṇini allait de soi, à savoir la prise en considération d'une information antérieure, est un obstacle majeur pour Patañjali.

Patañjali est conscient du fait que sa position rigoureuse crée des problèmes. Il se demande si, peut-être, dans les opérations qui impliquent des marqueurs, une prise en considération d'une étape antérieure serait éventuellement permise. Mais il rejette cette solution au profit d'une autre: une métarègle qui précise, entre autres, que la présence d'un marqueur ne change rien au fait qu'une racine se termine en *ai*. Autrement dit, la racine *daiP* se termine en *ai*, et la règle qui substitue *ā* pour *ai* final peut s'effectuer. La dérivation prend maintenant la forme suivante:

- | | |
|------------------|-----------------------------------|
| (a) ava-daiP-Kta | |
| (b) ava-dāP-ta | 6.1.45 <i>ād eca upadeśe 'īti</i> |
| (c) ava-dā-ta | 1.3.9 <i>tasya lopah</i> |
| avadāta | |

64 P. 7.4.46 *do dad ghoḥ*.

65 P. 1.1.20 *dādhā ghv adāp*.

A l'étape (b) le marqueur *P* est toujours en place, et le risque de substitution de la racine *dāP* par une forme non souhaitée est éliminé.

Patañjali propose encore une autre solution au problème, dont nous ne parlerons pas ici. L'important est de signaler que Patañjali propose plusieurs solutions pour un problème qu'il a lui-même créé. Il l'a créé en exigeant que chaque étape d'une dérivation soit indépendante des autres, exigence qui va clairement à l'encontre de ce que Pāṇini avait visé. Les solutions que Patañjali propose répondent toutes à la même exigence: elles ne prennent pas en considération ce qui appartient aux étapes antérieures.

Nous avons déjà vu qu'une dérivation doit parfois, à une certaine étape, prendre en compte ce qui va se produire à une étape ultérieure. Patañjali fait ce qu'il peut pour éviter une telle éventualité, souvent par le biais de discussions extrêmement complexes qu'il n'est pas possible de reproduire ici. Je présenterai pourtant un exemple simple, à savoir la dérivation de la forme verbale *aupyata* "il était dispersé". Il s'agit de l'imparfait passif troisième personne singulier de la racine *vap*. Le problème dans cette dérivation est lié au fait que l'imparfait prend un accrement initial, autrement dit un augment: *a* devant une racine commençant pas une consonne, *ā* si la racine commence par une voyelle. Or, la racine *vap*, qui commence par une consonne, sera remplacée lors de cette dérivation par *up*, qui commence par une voyelle. Regardons maintenant la dérivation correcte de *aupyata*:

- | | |
|----------------|---------------------------------------|
| (a) vap-laṅ | |
| (b) vap-ta | (ici on doit choisir 3.1.67) |
| (c) vap-yaK-ta | 3.1.67 <i>sārvadhātuke yak</i> |
| (d) up-ya-ta | 6.1.15 <i>vacisvapiyajādīnām kiti</i> |
| (e) ā-up-ya-ta | 6.4.72 <i>āḍ ajādīnām</i> |
| (f) aupyata | (autres règles) |

Ce qui est crucial dans cette dérivation est que l'on attend, pour ajouter l'accrément initial de l'imparfait, que la racine *vap* ait été remplacée par *up*. Si l'on décidait autrement, en ajoutant l'augment à une étape antérieure, la dérivation prendrait la forme incorrecte que voici:

(a) vap-laṅ	
(b) vap-ta	(en choisissant 6.4.71, la dérivation prend une fausse direction)
(c) a-vap-ta	6.4.71 <i>luṅlanlṛṅkṣv aḍ udāttaḥ</i>
(d) a-vap-yaK-ta	3.1.67 <i>sārvadhātuke yak</i>
(e) a-up-ya-ta	6.1.15 <i>vacisvapiyajādīnām kiti</i>
(f) *op-ya-ta	(autres règles)

Joshi et Kiparsky maintiennent que, pour arriver au bon résultat, le remplacement futur de *vap* par *up* doit être prise en considération déjà aux étapes précédentes. Il semble probable que cela corresponde à l'intention de Pāṇini, mais ce n'est clairement pas au goût de Patañjali. Celui-ci, loin d'accepter cette option, a recours à une règle *ad hoc*, incorporée dans un *ślokavārttika*, qui prescrit, entre autres, la substitution de *au* pour la combinaison *a-u* à l'étape (e) de la fausse dérivation. Patañjali arrive ainsi au bon résultat par l'intermédiaire d'une dérivation qui obéit à son exigence d'une indépendance totale de chaque étape. Mais il doit en payer le prix fort, sous la forme d'une règle *ad hoc* ajoutée à la grammaire de Pāṇini.

Patañjali est régulièrement confronté à des dérivations qui résistent à son schéma. Il a toute une gamme de stratagèmes pour résoudre ces situations, avec un degré de succès souvent mitigé. Si aucun de ces stratagèmes ne fonctionne, il a toujours en réserve un autre tactique, qui consiste à imposer sa propre position essentiellement sans justification. C'est ainsi qu'il interprète nouvellement le sūtra 1.4.2 *vipraṭiṣedhe paraṃ kāryam* en lui faisant dire que, à une étape où plusieurs opérations sont possibles, on doit choisir celle qui est "souhaitée" (*iṣṭa*): il interprète le mot *para* "suivant" du sūtra comme signifiant *iṣṭa* "souhaité". Contrairement à ce qu'ont dit à ce sujet des interprètes modernes, il ne s'agit pas de l'opération qui est déterminée par le *résultat* souhaité, encore moins de l'opération souhaitée par l'utilisateur; il s'agit de l'opération souhaitée par la tradition incorporée dans l'ouvrage de Patañjali. Comme il le dit ailleurs *vyākhyānato viśeṣapratipattir na hi saṃdehād alakṣaṇam*: en cas de doute on doit se faire guider par l'explication, c'est à dire par l'explication que donne Patañjali, probablement sur la base de la tradition qu'il représente.⁶⁶ L'expli-

66 Deshpande (1993: 96–97; 1998: 17) maintient que l'autorité ultime pour Patañjali est l'usage des *śiṣṭa*. Les *śiṣṭa* sont les habitants de la région de l'Āryāvarta qui parlent le sanscrit décrit dans l'*Aṣṭādhyāyī* sans avoir étudié ce texte; voir Mahā-bh III p. 174 l. 4–15. L'autorité des *śiṣṭa* n'est pourtant invoquée qu'à une seule occasion, pour déterminer quels

cation, tout aussi bien que l'opération souhaitée, mènent au résultat correct, non pas parce que l'on regarde au-delà de l'étape pour voir comment la dérivation se poursuit, mais bien au contraire parce que l'on respecte, à chaque étape et en s'y confinant, les consignes fournies par la tradition. La dérivation grammaticale comme l'envisage Patañjali n'est jamais guidée par le résultat; elle est aveugle et se poursuit, d'étape en étape, chaque prochain pas étant déterminé exclusivement par les éléments en place à ce moment. C'est un processus sans mémoire ni but, qui se déroule quasi automatiquement une fois qu'il se met en marche.

Il n'est pas nécessaire de répéter ici que la vision de la dérivation grammaticale que prône Patañjali ne correspond pas à la réalité de la grammaire de Pāṇini. Cette vision rencontre trop de difficultés, demande trop de règles et mesures ad hoc. Ce n'est pas la grammaire de Pāṇini qui nous intéresse en ce moment, mais plutôt la vision de Patañjali. Pour des raisons que nous allons explorer par la suite, il a associé à cette grammaire une vision qui lui est étrangère. On sait que l'influence de Patañjali sur l'histoire de la grammaire sanscrite a été immense. C'est dire que la vision étrangère introduite par Patañjali a affecté tous les débats dans ce domaine, et l'on cherchera probablement en vain un texte moins exigeant en ce qui concerne la dérivation grammaticale.

On a beaucoup parlé de dérivations grammaticales. Quel est leur lien avec la philosophie? Cet article est censé traiter de la philosophie indienne, plus précisément des débuts de la philosophie indienne. Existe-t-il un lien entre les dérivations grammaticales de Patañjali et la philosophie indienne? Le Grand Commentaire de Patañjali a été composé à une époque bien antérieure à la plupart des textes de la philosophie classique. Il semble quasi certain que ce texte date du deuxième siècle avant notre ère, peu de temps après les invasions des Grecs dans le bassin gangétique qu'on situe autour de l'an 150 avant l'ère. Le *Mahābhāṣya*, pour autant qu'on y trouve effectivement des idées ou doctrines qu'on peut situer par rapport aux écoles de pensée connues, serait donc une source de grande valeur pour l'histoire ancienne de la philosophie indienne. La recherche jusqu'à ce jour n'a pourtant pas eu trop de succès à cet égard. J'ai l'intention de vous montrer, dans la prochaine et dernière section, que les dérivations grammaticales de Patañjali peuvent nous aider à trouver les vrais débuts de la philosophie systématique en Inde.

mots appartiennent au gaṇa incomplet *pr̥ṣodarādi* mentionné dans le sūtra 6.3.109; cp. Birwé, 1961: 5–6.

§4. Les débuts de la philosophie indienne

Nous n'avons pas encore dit grand chose au sujet du bouddhisme. Et pourtant, le bouddhisme ne peut pas être omis dans une étude sur les débuts de la philosophie systématique en Inde. Le penseur indien contemporain Daya Krishna (2001: 29) a fait un calcul simple, mais révélateur. Il a dénombré les philosophes du premier millénaire en prenant comme base la troisième édition de la bibliographie de l'*Encyclopedia of Indian Philosophies* de Karl Potter (1995): il y a trouvé plus de 400 entrées en relation avec le bouddhisme, 39 pour le jaïnisme, et 83 pour tous les autres penseurs. Ces chiffres – qu'on doit bien entendu traiter avec beaucoup de prudence – lui suggèrent que la position des bouddhistes sur la scène philosophique était extrêmement forte durant cette période.

On peut répéter l'exercice de Daya Krishna, toujours se basant sur ladite bibliographie de Potter, en ne prenant en considération que les entrées d'avant le début de notre ère. On trouve dans ce cas 19 entrées, toutes liées au bouddhisme, et zéro pour tous les autres courants ensemble. Pour la période du début de notre ère jusqu'à l'an 500 on y trouve une vaste majorité de textes bouddhiques. Si l'on se fie à ces chiffres, on ne peut que conclure de l'importance énorme du bouddhisme dans le domaine de la philosophie à cette époque-là, et ces seuls chiffres donnent à penser que la philosophie systématique était au début la prérogative de cette seule religion.

Il est important de souligner que les données tirées de ladite bibliographie sont une base assez incertaine pour des conclusions aussi importantes. Les critères utilisés pour y inclure un auteur ou un texte sont nécessairement flexibles et pourraient favoriser le bouddhisme, pas forcément intentionnellement. Les dates données aux textes sont tout au mieux approximatives, parfois de simples suppositions. A cela s'ajoute que, contrairement aux compositions des autres écoles, beaucoup de textes bouddhiques ont été préservés en traduction chinoise ou tibétaine, ce qui pousse inévitablement vers le haut le nombre de textes bouddhiques connus. Mais même en tenant compte de tout cela, ces chiffres nous rappellent qu'il serait imprudent de négliger le rôle que le bouddhisme a pu jouer dans la période ancienne de l'histoire de la philosophie indienne.

Dans la première section de cet article nous avons précisé que notre question concernant les débuts de la philosophie en Inde portait sur les débuts de la pensée systématique. Sur ce plan, le bouddhisme a fait plusieurs contributions importantes. L'école madhyamaka, créé par Nāgārjuna, est bien connue, comme l'est l'idéalisme de l'école yogācāra. L'école plus récente de Dharmakīrti et ses successeurs a eu un succès fulgurant, pas seulement en Inde et au Tibet, mais

également parmi les chercheurs académiques d'aujourd'hui. Mais si on remonte dans le temps, on est inévitablement confronté à la pensée dite de l'Abhidharma, pensée qui précède toutes ces écoles. L'Abhidharma est d'une certaine manière à la base de tous ces développements plus récents; ceux-ci l'utilisent ou le rejettent, ce qui ne fait que confirmer son importance historique.

Il est important de se rendre compte que le terme Abhidharma est premièrement associé à deux courants qui sont pourtant profondément divergents. Les textes les plus anciens qui traitent de l'Abhidharma appartiennent aux deux corbeilles de l'Abhidharma (*abhidharmapīṭaka*) qui ont survécu en entier, et qui sont considérées comme faisant partie du canon ancien. L'une de ces deux corbeilles appartient aux theravādins, courant bouddhique qui a survécu au Ceylan et dans certains pays de l'Asie du sud-est. L'autre est associée à l'école dite sarvāstivāda. La corbeille du sarvāstivāda se distingue de l'autre par le fait que les textes qui s'y trouvent laissent entendre que l'Abhidharma de cette école a subi des changements importants, qui vont dans le sens d'une systématisation de la pensée qui s'y exprime.

Il n'est pas possible de faire ici une exposition de ce qu'était l'Abhidharma avant les changements introduits par les sarvāstivādins, ou éventuellement par d'autres dont les idées sont entrées dans leur canon. (Notez que j'utiliserai par la suite les termes sarvāstivāda et sarvāstivādin dans un sens plutôt large, qui n'exclut pas les éventuels prédécesseurs qui ont pour la première fois introduit ces changements.⁶⁷) J'essayerai plutôt d'esquisser la vision qui s'exprime à travers ces changements.⁶⁸ Il semble effectivement probable que la raison d'être de ces changements soit l'imposition d'une vision cohérente du monde là, où jusqu'alors aucune vision de ce genre n'existait. L'idée centrale de cette nouvelle vision peut s'exprimer par un seul mot: l'atomisme. Les listes de dharmas hétéroclites que l'Abhidharma préservait jusqu'à ce moment trouvèrent une nouvelle fonction en devenant des "éléments d'existence", les composants

67 Cp. Cox, 1998: 145: "Although proof is outstanding, the available evidence argues for not accepting the straightforward proposition that the early Sarvāstivāda Abhidharma texts originated as compositions of the Sarvāstivādins per se. [...] While it is possible that these early texts were composed by authors affiliated with the Sarvāstivāda sect, it is probable that they predate, at least in some incipient form, the arising of sharply delineated groups and that they circulated in use among many groups. [...] Or they could have been developed and transmitted by specific groups that only later evolved and became identified as Sarvāstivādins. Or they could have been adopted by Sarvāstivāda groups after their preliminary formation in a different context."

68 Pour une exposition plus détaillée, voir Bronkhorst, 2000: 76–127.

ultimes de tout ce qui existe. Les collections de ces éléments ultimes, c'est-à-dire les entités composites du monde phénoménal, et en premier lieu les personnes, n'existent pas. On en conclut qu'aucune totalité n'existe réellement, que seules ces parties constituantes ultimes, à savoir les dharmas, existent. Voilà ce que j'appelle l'atomisme matériel de ces bouddhistes, terme qui n'est que partiellement adéquat au vu du fait que beaucoup de dharmas ne sont pas matériels du tout, mais mentaux. A cet atomisme matériel s'ajoute un atomisme temporel. L'impermanence des choses est une vérité souvent exprimée dans le bouddhisme ancien, qui donne maintenant lieu à la doctrine de la momentanéité, et donc à un atomisme temporel. En fin de compte, il n'existe que des éléments momentanés qui se succèdent, et qui ensemble produisent l'illusion qu'il existe un monde d'objets composés de parties qui perdurent dans le temps.

On ne trouve que rarement des formulations explicites de cette nouvelle vision du monde. Les textes anciens discutent plutôt de dharmas individuels, et l'acceptation par leurs auteurs de la doctrine de la momentanéité, pour prendre cet exemple, ne se laisse déduire que sur la base d'une analyse approfondie du rôle de certains dharmas. Et pourtant cette nouvelle vision a exercé une influence profonde sur la pensée indienne. L'analyse abhidharmique existe toujours à l'époque de l'*Abhidharmakośa Bhāṣya* de Vasubandhu, peut-être au cinquième siècle de notre ère, et même après. Nous avons déjà signalé que les philosophes bouddhistes qui explorent d'autres voies le font toujours en prenant comme point de départ cette même analyse, et donc cette même vision. On peut ajouter à ce qui précède que la vision de l'Abhidharma du sarvāstivāda s'est propagée même au-delà du bouddhisme. L'un des livres les plus anciens du canon jaïna, le *Sūtrakṛtāṅga* ou *Sūyagada*, connaît la doctrine de la momentanéité et l'attribue aux bouddhistes. D'autres textes de ce même canon, légèrement plus jeunes, montrent que les éléments essentiels de la vision de ces bouddhistes s'y sont entre-temps infiltrés: on retrouve dans ces textes l'atomisme matériel et temporel qui caractérise la pensée bouddhique de l'époque, mais sous une autre guise bien entendu.⁶⁹ On le retrouve encore une fois – sous ses deux formes: matériel et temporel – dans l'ontologie qu'on associe aux écoles de pensée brahmanique dites vaiśeṣika et nyāya. Il existe même quelques indications qui suggèrent que l'école sāmkhya n'était, durant ses phases pré-classiques, pas tout à fait immunisée contre le virus de l'atomisme; cela est d'autant plus remarquable que le système classique s'en est complètement débarrassé.⁷⁰

69 Voir Bronkhorst, 2000a.

70 Bronkhorst, à paraître c.

La preuve de toutes les observations que je viens de faire sur le rôle central joué par l'Abhidharma renouvelé des sarvāstivādins dépasse le cadre de cet article. Je crois pourtant qu'elles permettent de parler d'une révolution intellectuelle qui a eu lieu parmi certains bouddhistes et qui a ensuite influencé beaucoup d'autres bouddhistes, et même une partie importante des penseurs non bouddhistes. Cette révolution intellectuelle a consisté dans la tentative de créer une vision cohérente du monde sur la base de données traditionnelles. Ces données traditionnelles – essentiellement les doctrines du bouddhisme en combinaison avec les listes de dharmas que la tradition avait dressées – ont sans doute poussé la systématisation du sarvāstivāda dans une certaine direction (l'atomisme matériel se justifie par la négation de la personne, interprétée d'une certaine manière; la momentanéité repose sur une compréhension spéciale de l'impermanence; etc.), mais le résultat, la nouvelle vision du monde, était en grande partie indépendant de la tradition. C'est la raison pour laquelle d'autres penseurs – jāīnas, brahmanes – ont pu emprunter une partie de cette nouvelle vision sans devenir pour autant des bouddhistes.

Il semble difficile de nier le rôle central que l'Abhidharma systématisé des sarvāstivādins a pu occuper dans l'histoire de la philosophie systématique de l'Inde. Pourtant, toutes nos conclusions et toutes nos hypothèses sont mises en danger par l'incertitude qui règne, ici comme ailleurs, au sujet de la chronologie. Il est évident que, pour qu'une école de pensée en influence une autre, elle doit la précéder. Toutes nos déductions, aussi plausibles soient-elles, perdent toute leur valeur si la chronologie ne les soutient pas. Quand la révolution intellectuelle parmi certains bouddhistes dont nous venons de parler a-t-elle eu lieu? Que savons-nous au sujet de sa date? Ces questions ne sont pas d'ordre secondaire, ni sans importance par rapport aux questions qui concernent le contenu intellectuel de cette révolution. Bien au contraire, leur réponse peut nous aider à établir certains liens.

Alors, que savons-nous au sujet de la refonte de l'Abhidharma des sarvāstivādins? Celle-ci comprend une nouvelle classification des dharmas, qu'on appelle parfois Pañcavastuka. Les détails de cette classification ne nous intéressent pas en ce moment, mais il est à signaler qu'elle est déjà connue du *Dharmaskandha*, probablement l'un des plus anciens textes de la collection de textes canoniques de l'Abhidharma (*abhidharmapiṭaka*) des sarvāstivādins. Cela suggère que cette innovation est ancienne. Malheureusement on n'a que des récits plus ou moins légendaires sur les dates de composition de ces textes. Il est difficile de déterminer avec certitude si et dans quelle mesure ils ont ensuite subi

des remaniements.⁷¹ Autrement dit, on sait que la révolution qu'on associe avec les sarvāstivādins a eu lieu à date ancienne, mais il n'est pas clair à quel point.

Afin d'élucider la situation, nous nous tournons vers un aspect de la nouvelle vision du monde des sarvāstivādins que nous avons laissé de côté jusqu'à ce point. Nous savons que, dans cette vision, le monde n'est en réalité qu'une série de dharmas momentanés qui se succèdent. La comparaison avec la projection d'un film s'impose: il n'y a qu'une succession d'images qui sont différentes l'une de l'autre. Il existe pourtant une distinction capitale entre les deux cas. L'image suivante du film est déjà prête au moment où l'image précédente est projetée. Le dharma suivant, par contre, est produit sur la base de dharmas précédents. Autrement dit, si l'on veut comprendre le monde comme la succession d'innombrables dharmas momentanés, la question de la causalité devient incontournable. C'est grâce aux règles de la causalité qu'il existe une certaine régularité dans le monde de notre expérience, qu'un objet de notre expérience quotidienne ne se transforme pas, d'un moment à l'autre, en quelque chose de totalement différent.

L'acceptation de la momentanéité de toute chose (à strictement parler: de chaque dharma), nécessitait donc une réflexion sur le fonctionnement de la causalité. Ici comme ailleurs, les penseurs bouddhistes se sont laissé inspirer par les mots du Bouddha. L'une des doctrines traditionnelles du bouddhisme est ce qu'on appelle la "production en dépendance" (*pratītyasamutpāda*). Suivant l'explication d'Étienne Lamotte (1958: 39), on peut la décrire comme suit: "Cette production forme une chaîne de douze membres [...] dont chacun est condition du suivant, conditionnement exprimé par la formule: 'Ceci étant, cela est; de l'apparition de ceci, cela apparaît'; et inversement: 'Ceci n'étant pas, cela n'est pas; de la suppression de ceci, cela est supprimé'." Il n'est pas nécessaire d'énumérer les douze membres qui sont liés dans les textes anciens par cette chaîne causale, d'autant moins que Collett Cox (1993) a montré que l'Abhidharma des sarvāstivādins, contrairement à d'autres courants, a tendance à donner une nouvelle interprétation à ces membres, pour arriver à la position que tous les dharmas conditionnés sont produits en dépendance.

71 Cp. Cox, 1998: 146: "we must always reckon with interpolations. [...] References to or even sustained discussions of distinctive doctrines do not, therefore, in themselves provide adequate grounds to determine an entire text's original sectarian identity or relative chronology [...]"

Regardons encore une fois la formule qui exprime le conditionnement des dharmas produits en dépendance: «Ceci étant, cela est; de l'apparition de ceci, cela apparaît»; et: «Ceci n'étant pas, cela n'est pas; de la suppression de ceci, cela est supprimé». Cette formule dit clairement que l'existence de chaque membre subséquent dépend du membre précédent et de rien d'autre. On ne saura jamais si cette observation correspond à l'intention du Bouddha ou de quiconque ayant prononcé cette formule pour la première fois. Mais il est clair que les sarvāstivādins et leurs successeurs l'ont prise à la lettre. Et ce fait ajoute une dimension importante et extrêmement intéressante à leur vision du monde. A la vision d'un monde qui ne consiste qu'en un grand nombre de séries de dharmas qui se succèdent s'ajoute maintenant l'idée d'un mécanisme qui impressionne par sa froideur. Nous dirions que leur monde ressemble à une machine, mais une machine sans créateur ni mécanicien. Dans cette machine, les étapes se succèdent, chaque étape étant complètement déterminée par l'étape immédiatement précédente.

On ne peut qu'admirer le courage intellectuel de ces penseurs d'un passé lointain, penseurs dont jusqu'aux noms nous sont perdus. Ils ont osé mettre sur pied une vision du cosmos qui est loin de ce auquel nous aurions tendance à nous attendre pour cette époque-là. Nous y rencontrons une vision que nous, citoyens du vingt-et-unième siècle, ne pouvons que comparer avec le fonctionnement d'une machine.

Cette audace intellectuelle comporte pourtant des problèmes, et la suite de l'histoire du bouddhisme indien le montre. Le modèle d'une série de dharmas qui se succèdent de la manière expliquée ci-dessus se voit effectivement confronté à quelques difficultés évidentes. Premièrement, aucune interruption d'une telle série ne sera possible, justement parce que le prochain dharma est déterminé par le dharma qui le précède immédiatement. Sans dharma qui précède immédiatement dans la série, il n'y aura pas de dharma suivant. Rappelons-nous à cet égard la deuxième moitié de la formule de la production en dépendance: 'Ceci n'étant pas, cela n'est pas; de la suppression de ceci, cela est supprimé'. Et des suppression d'états de la conscience, il y en a selon la tradition bouddhique. Parmi les nombreux états qu'on est censé pouvoir atteindre par la voie de la méditation, au moins un consiste justement en la suppression totale de la conscience. La série mentale y est interrompue; en théorie, le pratiquant ne devrait plus jamais reprendre conscience. La tradition maintient pourtant le contraire, à savoir, la reprise de conscience de ces pratiquants. Comment résoudre le problème? Il n'est guère nécessaire ici de signaler que ceux qui se voyaient confrontés à ces problèmes y ont proposé des solutions. En fait, ce type de réflexion

a donné une impulsion à de nouveaux développements dans la pensée bouddhique et semble, par exemple, responsable (au moins en partie) de la création du concept d'*ālayavijñāna* “connaissance réceptacle”.⁷²

Une autre difficulté liée à la vision de la succession des dharmas est que cette succession est aveugle. L'étape précédente détermine complètement l'étape suivante et s'arrête là, ce qui implique qu'il n'existe aucun lien direct entre les événements de ce moments et ceux d'un avenir plus éloigné. Cela contredit pourtant la vieille doctrine bouddhique d'après laquelle les actes qu'on accomplit auront des effets dans un avenir parfois lointain. Comment ce mécanisme aveugle peut-il arranger les choses de cette manière? De nouveau, les docteurs bouddhistes ont proposé des solutions, dont la plus spectaculaire est peut-être l'idéalisme de certains *yogācāras*.⁷³ Notre souci, en ce moment, n'est toutefois pas d'étudier et d'évaluer les solutions, mais plutôt la vision de départ qui en a créé la nécessité.

Cette brève discussion nous permet d'affirmer, en résumé, que la révolution intellectuelle que nous associons avec les *sarvāstivādins* a produit une vision du monde dont l'influence sur d'autres penseurs a été immense. Une partie de cette vision concerne la manière dont se déroulent des processus dans le monde. Il s'agit là de processus mentaux aussi bien que matériels. Tout processus consiste en une série d'étapes qui se succèdent et dont chaque étape n'est conditionnée que par l'étape immédiatement précédente, et ne détermine que l'étape qui suit immédiatement.

Il ne sera guère nécessaire d'attirer l'attention sur la ressemblance profonde entre le processus bouddhique (n'importe quel processus) et la dérivation grammaticale de Patañjali que nous avons étudiée dans la section précédente (§3). Tous les deux consistent en une série d'étapes qui se succèdent et dont chaque étape n'est conditionnée que par l'étape précédente. Le parallélisme – peut-être devrait-on même parler d'une identité – est frappant, et il n'est pas vraiment possible de l'attribuer au hasard. Le fait que Patañjali persiste dans sa manière de concevoir la dérivation grammaticale envers et contre toute évidence nous pousse à conclure qu'il ne fait qu'appliquer une vision des processus propre aux bouddhistes *sarvāstivādins* (ou éventuellement leurs prédécesseurs). Le Grand Commentaire de Patañjali ne nous révèle pas, que je sache, si son auteur considérait la dérivation grammaticale comme un processus mental ou

72 Schmithausen, 1987.

73 Bronkhorst, 2000b: 67–93.

plutôt comme un autre type de processus. Il semble pourtant clair qu'il la traite comme un processus, et à la manière des sarvāstivādins.

Cette observation soulève beaucoup de questions. Il n'est pas possible que la façon dont Patañjali visualise la dérivation grammaticale ait ensuite influencé les sarvāstivādins. Cela, si vrai, serait un cas d'une influence extrêmement forte de la grammaire sur la pensée philosophique, trop forte pour être crédible. On aurait en effet de la peine à comprendre pourquoi les penseurs bouddhistes emprunteraient à la grammaire un aspect plutôt technique pour l'imposer à tous les processus qui se déroulent dans le monde. Par contre, la vision bouddhique de la nature des processus se comprend très bien comme une nouvelle interprétation de certaines doctrines importantes du bouddhisme, comme celles de l'impermanence des choses, de la production en dépendance, et de l'inexistence de la personne. Autrement dit, les processus comme les bouddhistes les conçoivent ne doivent rien à une influence extérieure. En contrepartie, la dérivation grammaticale comme Patañjali la conçoit ne se base pas sur les idées de ses prédécesseurs Pāṇini et Kātyāyana; elle est une nouveauté à l'intérieur de la tradition grammaticale, une nouveauté qui nous oblige à considérer la question de sa source, et de nous interroger sur les influences qui ont pu pousser Patañjali à l'adopter.

Une influence du bouddhisme – et plus spécifiquement du bouddhisme sarvāstivāda – se confirme d'autres manières. C'est un sujet que j'ai abordé à plusieurs reprises et résumé dans une publication récente (Bronkhorst, 2002); je me limiterai pour l'instant à l'essentiel. Il s'avère qu'il existe un nombre de parallèles textuels entre le *Mahābhāṣya* et la littérature canonique bouddhique qu'on ne retrouve pas ailleurs. Plus important pour notre propos, Patañjali trahit sa familiarité avec quelques positions philosophiques qui sont propres à la systématisation que nous associons au sarvāstivāda. Il y a, pour commencer, le point de vue selon lequel un objet matériel n'est qu'une collection de qualités (un point de vue qui n'est pas, par ailleurs, celui de Patañjali lui-même). Il y a, ensuite, l'idée que les mots sont différents des sons qui les produisent; cette fois il s'agit bel et bien de la position de Patañjali, mais d'une position qui ne joue aucun rôle utile dans ses analyses grammaticales. Nous reviendrons sur ces points plus bas.

Il faut également prendre en compte la proximité géographique de Patañjali des bouddhistes de l'école sarvāstivāda. Quelques indications dans le Grand Commentaire nous permettent de conclure que Patañjali habitait le nord-ouest du sous-continent. On sait qu'il devait, pour atteindre Pāṭaliputra, passer par Sāketa

(autrement connu comme Ayodhyā).⁷⁴ Quant à sa date, on est encore mieux informé: il écrivit son Grand Commentaire peu après les invasions des Grecs de Bactriane dans les parties centrales de l'Inde, donc peu après l'an 150 avant notre ère.

La présence de bouddhistes, et plus particulièrement des sarvāstivādins, dans les régions du nord-ouest est attestée par des inscriptions qui datent de peu de temps avant le début de notre ère, et pour la période immédiatement après par des trouvailles de manuscrits. Des légendes et d'autres indications (comme par exemple le célèbre *Milindapañha*, texte qui dépeint une discussion entre le roi grec Ménandre et un moine bouddhiste) suggèrent que cette région avait une population bouddhiste déjà bien avant cette date. C'est ainsi que Buswell et Jaini (1996: 100), pour prendre un exemple, maintiennent que les sarvāstivādins arrivèrent à Mathurā au deuxième siècle avant notre ère, avant de migrer plus loin vers l'ouest, au Gandhāra et en Bactriane en particulier.⁷⁵ D'après les chroniques pāli le Gandhāra fut entièrement bouddhisé à l'époque Maurya, probablement au troisième siècle avant notre ère.⁷⁶

Il ressort clairement de ce qui précède qu'il existe de bonnes raisons de croire que Patañjali et les sarvāstivādins habitaient plus ou moins la même région plus ou moins au même moment. Les multiples traces d'influence du bouddhisme sarvāstivāda sur le maître grammairien s'expliquent donc sans difficulté. Elles impliquent que la révolution intellectuelle que nous associons aux sarvāstivādins a eu lieu avant Patañjali. Le parallélisme étroit que nous avons découvert entre la façon dont les sarvāstivādins visualisent tout processus et le modèle que Patañjali impose à la dérivation grammaticale nous permet en outre de conclure que cette révolution des sarvāstivādins a eu un effet majeur sur la vie intellectuelle de sa région dès le début.

Avant d'accepter ces conclusions, quelques mises au point seront nécessaires. J'ai à plusieurs reprises parlé de la "révolution intellectuelle des sarvāstivādins". En faisant cela, je ne répète pas simplement ce que les textes nous disent. Bien au contraire, les textes n'admettent jamais qu'ils contiennent des nouveautés, encore moins que ces nouveautés aient été inventées et élaborées par un seul ou un petit nombre de docteurs au deuxième siècle avant notre ère dans une région éloignée du nord-ouest de l'Inde. Les textes ne font que prétendre que leur

74 Cardona, 1976: 269 f.

75 Cp. Dutt, 1970: 134 sq.

76 Lamotte, 1958: 327 sq.; Norman, 2004.

contenu est, ou correspond à la parole du Bouddha. Pour l'historien des idées il est pourtant clair que cette prétention n'est pas correcte: il est indéniable que des changements majeurs ont affecté la pensée des bouddhistes de l'extrême nord-ouest de l'Inde. Ces changements sont les effets de l'apparition d'un nouveau paradigme, paradigme qui a d'abord été élaboré par un petit nombre de penseurs, peut-être par un seul.

Cette constatation donne lieu à des questions. Le nouveau système des sarvāstivādins est dû à un grand nombre de changements qui, théoriquement, auraient chacun pu avoir un autre auteur. Ensemble, ils incarnent pourtant une seule nouvelle vision. Il n'est pas possible en ce moment de discuter chaque changement individuel, et il m'est bien évidemment impossible de prouver que tous ces changements ont été introduits au même moment, par un seul individu. Il est pourtant quasiment sûr que la nouvelle vision précède les changements et en est responsable. Le processus inverse, dans lequel des changements fortuits aboutissent à une nouvelle vision du monde semble extrêmement peu probable. La révolution intellectuelle mentionnée plus haut est la manifestation de la nouvelle vision qui à son tour sera responsable des divers changements dans l'Abhidharma des sarvāstivādins. Nos sources ne permettent pas d'affirmer avec certitude si tous ces changements ont été introduits en même temps; une étude approfondie des textes concernés (dont une grande partie n'existe aujourd'hui qu'en traduction chinoise) apportera peut-être un jour de la lumière.

Je me permets de faire ici une observation générale. C'est la tâche des historiens de situer tout changement dans son contexte historique, d'en découvrir les racines et les conditions pré-existantes. L'importance et la validité de cette manière de procéder sont évidentes. Mais il y a là également un danger, et non seulement dans l'étude des débuts de la philosophie indienne. L'historien risque par son travail d'occulter les discontinuités par les continuités qui les accompagnent inévitablement. Des chercheurs dans des domaines tout autres que l'indianisme s'en plaignent parfois. Un seul exemple doit suffire. Elizabeth L. Eisenstein (1979: I: 36 f.), dans son étude classique sur les effets de la presse à imprimer dans les premiers siècles de l'Europe moderne, s'insurge contre le danger d'imposer un modèle évolutionnaire plutôt que révolutionnaire sur les développements de cette époque. Sous les évolutions que discerne l'historien se cache parfois une révolution.⁷⁷ Cela est vrai pour les développements de

77 Paolo Rossi (1999: 17) est de même de l'avis "que le *continuisme* n'est qu'une médiocre philosophie de l'histoire superposée à l'histoire réelle". Lucio Russo (2004) prétend avoir découvert une révolution "oubliée" dans l'antiquité occidentale.

l'époque qui suit l'invention de la presse; cela est également vrai, je crois, pour les développements qui aboutissent aux premières manifestations de la philosophie indienne.

Essayons à ce point de préciser le stade de développement de la pensée des sarvāstivādins que connaissait Patañjali. Sa façon de visualiser les dérivations grammaticales nous a amené à conclure qu'il connaissait la nature des processus tels que ces bouddhistes les envisageaient; cette nature à son tour n'a de sens que dès lors que ces processus sont conçus comme des successions d'événements momentanés. Patañjali connaissait donc la doctrine de la momentanéité des bouddhistes, ce que nous avons appelé leur atomisme temporel. Cette constatation est confirmée par quelques passages dans le Grand Commentaire. L'un d'eux insiste sur le fait que rien dans ce monde garde sa propre identité même pour un instant; un autre explique que le présent n'a pas de durée.⁷⁸

Patañjali connaissait également ce que nous avons appelé l'atomisme matériel des bouddhistes. Nous avons déjà vu qu'à deux reprises il dévoile une familiarité avec la doctrine selon laquelle un objet matériel n'est qu'une collection de qualités, point de vue auquel, par ailleurs, il ne souscrit pas. Il s'agit certainement ici d'une allusion à l'atomisme matériel des sarvāstivādins, qui n'acceptaient aucun noyau dur comme porteur des dharmas constituants d'objet matériels.⁷⁹

La familiarité de Patañjali avec l'atomisme temporel et avec l'atomisme matériel des sarvāstivādins prouve que la nouvelle vision s'était déjà installée dans cette école à son époque. Mais nous pouvons aller plus loin. Nous avons de bonnes raisons de croire que le système des sarvāstivādins avait déjà, à cette époque, trouvé la forme sous laquelle il a été préservé dans leurs textes canoniques. Ce système se présente premièrement comme une nouvelle classification des dharmas traditionnels. Ces dharmas sont dorénavant divisés en cinq groupes, cinq *vastu*, qui constituent ensemble le Pañcavastuka. Cette nouvelle classification est loin d'être innocente ou inconséquente. L'une des nouvelles catégories, celle dite des "dharmas dissociés de la pensée" (*cittaviprayukta saṃskāra*), couvre un certain nombre de nouveaux dharmas, notions sans doute élaborées par les sarvāstivādins pour des raisons purement théoriques. Parmi les nouveaux

78 Maha-bh II p. 198 l. 8–9 (sous P. 4.1.3): *na hīha kaś cit svasmīn ātmani muhūrtaṃ apy avatiṣṭhate*; p. 124 l. 6–7 (sous P. 3.2.123 vt. 5): *anāgatam atikrāntaṃ vartamānam iti trayam / sarvatra ca gatir nāsti gacchatīti kim ucyate //*. Cp. Bronkhorst, 1987: 68–69; Bhattacharya, 1995: 184–185.

79 Bronkhorst, 1994: 317 f.

dharmas qui sont catégorisés ainsi on en trouve trois, peut-être à l'origine seulement deux, qui concernent les énoncés linguistiques. Ces dharmas – qui portent les noms de *vyañjanakāya*, *nāmakāya* et *padakāya* – sont des réifications des unités linguistiques élémentaires, à savoir les sons, les mots et (peut-être plus tard) la phrase. L'inclusion de ces dharmas montre que les sarvāstivādins étaient de toute évidence mal à l'aise avec une vision du monde dans laquelle même les sons et les mots n'existent pas vraiment. En les postulant comme dharmas, les sarvāstivādins affirmaient que le son est une entité réelle qui existe à côté des dharmas momentanés qui le constituent; de même pour les mots, et éventuellement pour les phrases.

Cette idée d'un mot (pour ce borner à ce cas) qui est totalement différent de tous ses constituants a sa place dans la vision du monde des sarvāstivādins. Il est d'autant plus surprenant de la retrouver dans le Grand Commentaire de Patañjali: là aussi, dans un contexte totalement autre, on retrouve l'idée d'un mot qui est différent de ses constituants, et de même pour le son. Cela suggère fortement qu'à l'époque de Patañjali le système des sarvāstivādins s'était développé jusqu'au point d'inclure les dharmas linguistiques, et donc probablement la catégorie de dharmas dissociés de la pensée (*cittaviprayukta saṃskāra*), et par conséquent la classification des dharmas en cinq catégories que nous appelons Pañcavastuka. Autrement dit, la nouvelle vision avait, déjà vers l'an 150 avant notre ère, atteint la forme attestée dans les textes canoniques qui nous sont parvenus.

Nos réflexions nous amènent à penser que le système de pensée qui est préservé dans les textes du sarvāstivāda a été élaboré dans la première moitié du deuxième siècle avant notre ère. C'est une époque pour laquelle nous ne possédons aucune indication directe ou indirecte quant à l'existence d'autres systèmes de pensée. Ce système est donc le plus ancien dont nous ayons connaissance. La vision qu'il incorpore a également influencé plusieurs autres courants de pensée. Nous pouvons en conclure qu'il est, en toute probabilité, le tout premier système de pensée philosophique qu'ait connu l'Inde.

Cette conclusion nous oblige à nous pencher sur la question des circonstances dans lesquelles la nouvelle vision a pu s'élaborer. Comme point de départ je prends une observation faite récemment par Claus Oetke (2003: 222). Ayant attiré l'attention sur un nombre de défaillances dans les théories épistémologiques de l'Inde classique, défaillances qui auraient pu être comblées sans trop de difficulté, il attribue cet état de choses au contexte social dans lequel se déroulait l'activité philosophique, un contexte imprégné de polémiques et de controverses, incarné tout spécialement dans l'institution de débats publics. Ce

contexte ne laissait guère de place pour une réflexion sur ses propres présupposés théoriques, ou sur les conditions dans lesquelles un point de vue opposé aurait pu se justifier.

Il semble bien que ce contexte ait accompagné l'activité philosophique en Inde tout au long de la période classique, probablement dès ses débuts. Il y a même des raisons de croire que le contexte qui par la suite a imposé des limitations à cette pensée a au début été responsable de son émergence. Le débat public, tout en particulier, a obligé les penseurs à systématiser leurs idées, à enlever les contradictions et à donner à leurs vues une cohérence maximale. Il semble tout à fait plausible que ce soit essentiellement le même contexte qui ait initialement encouragé la création de systèmes de philosophie, tout en poussant au fur et à mesure les adhérents de ces systèmes vers des attitudes toujours plus défensives.

Si on est d'accord que le contexte social – plus précisément: l'interaction organisée entre les adhérents de différentes positions – a joué un rôle dans le développement de la philosophie indienne, on est confronté à la question de savoir si la philosophie a créé le contexte ou si, à l'inverse, c'est le contexte qui a créé la philosophie. C'est une question incontournable dès qu'on s'interroge sur les débuts de la philosophie systématique en Inde. Théoriquement, on pourrait adopter une position plutôt "organique", en affirmant que les deux, philosophie et contexte, se sont développés en parallèle, en interaction constante. Mais cette position ne me semble pas convaincante dans ce cas.

En fait, on n'a pas besoin d'une solution organique. Les données que nous avons déjà rencontrées suffisent pour arriver à une autre solution plausible, et pour répondre à la question de la priorité relative du contexte ou de la philosophie. Nos réflexions nous ont amené à croire que la systématisation initiale de l'héritage doctrinal du bouddhisme a eu lieu peu avant l'an 150 avant notre ère quelque part dans le nord-ouest de l'Inde, peut-être au Gandhāra. Or, à partir de l'an 180 les Grecs originaires de Bactriane furent les maîtres politiques de cette région; on en parle parfois comme des "Indo-Grecs".⁸⁰ Ces mêmes Grecs avaient été présents en Bactriane depuis la conquête d'Alexandre; menacés par des tribus de l'Asie centrale, ils ont étendu leur domaine vers le sud-est, occupant le Gandhāra et d'autres régions, et faisant des excursions guerrières plus en avant dans le sous-continent indien. L'apogée de leur domination politique en Inde se situe autour de l'an 150 avant notre ère; ils maintiennent ensuite leur pouvoir encore quelques temps dans le nord-ouest, avant de le perdre définitivement au

80 Sur les Indo-Grecs, voir Thapar, 2002: 213 sq.; Witzel, 2003: 94 sq.

courant du siècle suivant. Notons pourtant que leur influence culturelle leur survit encore plusieurs siècles: on trouve des légendes en grec sur la monnaie des Śakas et des Kuṣāṇas datant des premiers siècles de notre ère.⁸¹

C'est l'influence culturelle des Indo-Grecs qui nous intéresse le plus. Les rois hellénistiques avaient préservé à leurs cours la coutume grecque du débat philosophique, et il n'existe aucune raison de croire que les Indo-Grecs y faisaient exception. En plus, le texte intitulé *Milindapañha*, déjà mentionné, fait état d'une discussion entre un roi indo-grec et un moine bouddhiste. Il n'est pas du tout improbable que les successeurs et imitateurs des Indo-Grecs, parmi eux les Śakas et les Kuṣāṇa, aient continué cette coutume. Cette conjecture est d'autant plus probable que les rapports de visiteurs étrangers ainsi que de nombreuses légendes nous apprennent que le débat public était toujours pratiqué plusieurs siècles plus tard.

Au vu de tout cela, il n'est pas abusif de dire qu'on trouvait en Inde un contexte favorable à l'accueil des systématisations de l'héritage indigène de l'Inde.⁸² La première de ces systématisations ne se fit pas attendre, et il n'est pas surprenant qu'elle ait été une systématisation de la pensée bouddhique plutôt que brahmanique ou jaïna, parce qu'il y avait une forte présence du bouddhisme dans la région concernée. A cela s'ajoute que les bouddhistes n'esquivaient pas le contact avec les étrangers, le bouddhisme étant, au fond, une religion missionnaire.

Depuis que j'ai lancé pour la première fois l'idée que la présence des Indo-Grecs en Inde ait pu jouer un rôle dans les débuts de la philosophie indienne,⁸³ l'expérience m'a appris qu'on ne parle pas impunément d'une influence grecque sur la pensée indienne. On risque de perdre des amis, ou pire, de ne pas être pris au sérieux. Ce que je trouve particulièrement préoccupant est qu'il existe des

81 S'il est vrai que Bindusāra, le père d'Aśoka, demandât au roi séleucide Antiochos de lui envoyer, entre autres choses, un sophiste (Karttunen, 1997: 324), on peut en conclure qu'il existait en Inde un certain intérêt pour la pensée grecque déjà bien avant la règne des Indo-Grecs au Gandhāra.

82 Il n'est peut-être pas superflu de rappeler un aspect important d'une tradition d'investigation rationnelle comme celle qui s'est établie en Inde; en elle "il n'y pas de zones de la réalité qui soient fondamentalement au-delà du domaine de l'examen critique, il n'y a pas de zones qui devraient être du ressort exclusif de la tradition, de la révélation ou de l'intuition" (Bronkhorst, 2001a: 9–10). C'est la confrontation de traditions différentes et opposées l'une à l'autre qui peut assurer que cet aspect soit respecté, en dépit des oppositions de la part des participants individuels aux débats.

83 Bronkhorst, 1999a; 2001a; 2002a.

universitaires qui considèrent qu'ils ont le droit de rejeter sans arguments des théories qui ont pourtant l'avantage de proposer des explications satisfaisantes.⁸⁴ Nous savons tous que la recherche universitaire s'est trop souvent faite l'esclave d'une vision politique, et nous ne cessons de lire et d'écrire des publications au sujet de la mainmise du colonialisme occidental sur l'activité académique. Si nous voulons vraiment éviter une répétition de ce type d'erreur, il me semble essentiel qu'on ne se fasse pas l'esclave d'une autre vision politique, peut-être d'un autre nationalisme, même si celle-ci est politiquement correcte. Si les Indo-Grecs ont vraiment exercé une influence sur les débuts de la philosophie indienne, aucune approche, politiquement correcte ou non, ne peut le changer.

Ayant dit cela, je tiens à souligner que je n'insiste pas sur l'hypothèse d'une influence grecque. J'ai moi-même initialement cherché d'autres explications pour la parution soudaine de la pensée systématique en Inde, malheureusement sans succès. Si quelqu'un d'autre venait à réussir là où j'ai échoué, je serais ravi d'en prendre connaissance, et le premier à abandonner mon hypothèse. En attendant ce moment, je répète que je ne vois aucune influence de la *philosophie grecque* sur la philosophie indienne. Bien au contraire, il semble clair que les positions principales de la pensée sarvāstivāda se comprennent le mieux comme étant des positions basées sur des interprétations de doctrines bouddhiques anciennes. On n'y découvre aucun élément de philosophie grecque. L'influence grecque qui figure dans l'hypothèse présentée ici est l'influence d'une *coutume sociale*. Cette influence a pu avoir lieu même sans qu'un seul penseur indien de l'époque ait eu la moindre connaissance de ce que les philosophes grecs avaient dit et écrit. Il semble en tout cas clair que les bouddhistes, même s'ils ont été confrontés à la pensée de tel ou tel penseur grec, n'y ont pas porté grand intérêt.

84 A noter que la présence des Grecs en dehors de la Grèce durant la période hellénistique n'a pas exclusivement occasionné des changements dans les cultures autres que la leur. D'après Lucio Russo (2004, spéc. p. 27 sq.), ce n'est qu'à cette époque-là, et dans des régions autres que la Grèce, qu'on doit situer la naissance de la science, fait qui serait lié à la rencontre des méthodes d'analyse rationnelle développées par les Grecs avec la technologie supérieure des autres civilisations.

Bibliographie

BENVENISTE, E.

1958 "Catégories de pensée et catégories de langue." *Les Études philosophiques* 4. Réimpr. in E. Benveniste, *Problèmes de linguistique générale*, I, Paris: Collection TEL, 1966, pp. 63–74.

BERNIER, François

1981 *Voyage dans les états du Grand Mogol*. Fayard.

BHATTACHARYA, Kamaleswar

1985 "Nāgārjuna's arguments against motion." *Journal of the International Association of Buddhist Studies* 8(1), 7–15.

1992 "Réalisme ontologique et opportunisme grammatical dans l'Abhidharmadīpa et la Vibhāṣāprabhāvṛtti." *Buddhist Studies, Present and Future*. IABS Tenth International Conference, UNESCO, Paris, France, 18–21 July 1991. Pp. 74–76.

1995 "Back to Nāgārjuna and grammar." *Adyar Library Bulletin* 59, 178–189.

1996 "Sur la base grammaticale de la pensée indienne." *Langue, style et structure dans le monde indien*. Centenaire de Louis Renou: Actes du Colloque international (Paris, 25–27 janvier 1996). Édités par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault avec la collaboration de Jean Fezas. Paris: Librairie Honoré Champion. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences historiques et philologiques, 334.) Pp. 171–186.

BIARDEAU, Madeleine

1969 "Philosophies de l'Inde." In: *Encyclopédie de la Pléiade: Histoire de la philosophie*, I. Volume publié sous la direction de Brice Parain. Paris: Gallimard.

BIRWÉ, Robert

1961 *Der Gaṇapāṭha zu den Adhyāya IV und V der Grammatik Pāṇinis. Versuch einer Rekonstruktion*. Wiesbaden: Harrassowitz.

BRONKHORST, Johannes

1980 "Asiddha in the Aṣṭādhyāyī: a misunderstanding among the traditional commentators?" *Journal of Indian Philosophy* 8, 69–85.

1985 "Patañjali and the Yoga sūtras." *Studien zur Indologie und Iranistik* 10 (1984 [1985]), pp. 191–212.

1987 "The Mahābhāṣya and the development of Indian philosophy." In: *Three Problems Pertaining to the Mahābhāṣya*. Poona: Bhandarkar

- Oriental Research Institute. (Post-Graduate and Research Department Series, No. 30. "Pandit Shripad Shastri Deodhar Memorial Lectures" [Third Series].) Pp. 43–71.
- 1989 "What is asiddha?" *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* 70, 309–311.
- 1992 "Quelques axiomes du Vaiśeṣika." *Les Cahiers de Philosophie* 14 ("L'orient de la pensée: philosophies en Inde"), 95–110.
- 1994 "The qualities of Sāṃkhya." *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 38 (Orbis Indicus, Festschrift G. Oberhammer), 309–322.
- 1999 *Langage et réalité: sur un épisode de la pensée indienne*. Turnhout: Brepols. (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, sciences religieuses, volume 105.)
- 1999a *Why is there philosophy in India?* Amsterdam: Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences. (Sixth Gonda lecture, held on 13 November 1998 on the premises of the Royal Netherlands Academy of Arts and Sciences.)
- 2000 "Die buddhistische Lehre." *Der Buddhismus I. Der indische Buddhismus und seine Verzweigungen*. Von Heinz Bechert et al. Stuttgart: W. Kohlhammer. (Die Religionen der Menschheit, vol. 24,1.) Pp. 23–212.
- 2000a "Abhidharma and Jainism." *Abhidharma and Indian Thought. Essays in honor of Professor Doctor Junsho Kato on his sixtieth birthday*. Ed. Committee for the Felicitation of Professor Doctor Junsho Kato's Sixtieth Birthday, Nagoya. Tokyo: Shuju-sha. 2000. Pp. 598–581 ([13]–[30]).
- 2000b *Karma and Teleology. A Problem and its Solutions in Indian Philosophy*. Tokyo: International Institute for Buddhist Studies. (Studia Philologica, Monograph Series, XV.)
- 2000c "The relationship between linguistics and other sciences in India." *History of the Language Sciences / Geschichte der Sprachwissenschaften / Histoire des sciences du langage*, vol. I. Ed. Sylvain Auroux, E.F.K. Koerner, Hans-Josef Niederehe, Kees Versteegh. Berlin – New York: Walter de Gruyter. 2000. Pp. 166–173.
- 2001 "Pāṇini and Euclid: reflections on Indian geometry." *Journal of Indian Philosophy* 29 (1–2; Ingalls Commemoration Volume), 43–80.
- 2001a "Pourquoi la philosophie existe-t-elle en Inde?" *La rationalité en Asie / Rationality in Asia. Études de Lettres* 2001, 3, pp. 7–48. (Traduction française de Bronkhorst, 1999a, amélioré)

- 2002 “Patañjali and the Buddhists.” *Buddhist and Indian Studies in Honour of Professor Sodo Mori*. Hamamatsu: Kokusai Bukkyoto Kyokai (International Buddhist Association). Pp. 485–491.
- 2002a “Perché esiste la filosofia in India?” *Verso l’India, Oltre l’India. Scritti e ricerche sulle tradizioni intellettuali sudasiatiche*. Éd. Federico Squarcini. Milano: Associazione Culturale Mimesis. 2002. Pp. 131–152. (Traduction italienne de Bronkhorst, 1999a, améliorée)
- 2004 *From Pāṇini to Patañjali: The Search for Linearity*. Pune: Bhandarkar Oriental Research Institute.
- à par. “Vedānta as Mīmāṃsā.” Actes du 12e Congrès mondial du sanscrit, tenu à Helsinki 2003.
- à par. a “Studies on Bharṭṛhari, 9: Bharṭṛhari and his Vedic tradition.” Proceedings of the International Seminar on Language, Thought and Reality in Bharṭṛhari on the occasion of the Centennial Year of MLBD, held in New Delhi, 12–14 December 2003.
- à par. c “Systematic philosophy between the empires: some determining features.” Proceedings of *Between the Empires*, a conference on India 4th cent. BCE to 4th cent. CE. Ed. Patrick Olivelle. Austin, Texas, April 3–6, 2003.
- BURROW, J. W.
2000 *The Crisis of Reason. European Thought, 1848–1914*. New Haven and London: Yale University Press.
- BUSWELL, Robert E., and Padmanabh S. JAINI
1996 “The development of Abhidharma philosophy.” In: *Encyclopedia of Indian Philosophies, volume VII: Abhidharma Buddhism to 150 A. D.* Ed. Karl H. Potter et al. Delhi: Motilal Banarsidass. Pp. 73–119.
- CALAND, W., en A. A. FOKKER
1915 *Drie oude Portugeesche Verhandelingen over het Hindoeïsme*. Amsterdam: Johannes Müller. (Verhandelingen der Koninklijke Akademie van Wetenschappen te Amsterdam, Afdeeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel XVI no. 2.)
- CANDOTTI, Maria Piera
2004 *Interprétations du discours métalinguistique dans la tradition grammaticale indienne. La fortune du sūtra A 1 1 68 auprès de Patañjali et Bharṭṛhari*. Thèse de doctorat, Faculté des lettres, Université de Lausanne.

CARDONA, George

1970 "Some principles of Pāṇini's grammar." *Journal of Indian Philosophy* 1, 40–74.

1976 *Pāṇini. A Survey of Research*. The Hague: Mouton. Reprint: Motilal Banarsidass, Delhi, 1980.

COLEBROOKE, H. T.

1824 sq. "On the philosophy of the Hindus. I: On the Sánc'ha system; II: On the Nyáya and Vaiśéshica systems; III: On the Mímánsâ; IV: On the Vedanta; V: On Indian sectaries." *Transactions of the Royal Asiatic Society* 1, pp. 19–43, 92–118, 439–461, 549–559; 2, pp. 1–39. Reprint: Colebrooke, 1837/1977: 227–419.

1837 *Essays on History, Literature and Religions of Ancient India (Miscellaneous Essays)*. Volume I. New Delhi: Cosmo Publications. 1977. First published under the title "Miscellaneous Essays" in 1837.

COX, Collett

1993 "Dependent origination: its elaboration in early Sarvāstivādin Abhidharma texts." *Researches in Indian and Buddhist Philosophy: Essays in Honour of Professor Alex Wayman*. Ed. Ram Karan Sharma. Delhi: Motilal Banarsidass. Pp. 119–141.

1998 "Kaśmīra: Vaibhāṣika orthodoxy." = Willemen – Dessein – Cox, 1998: 138–254.

DESHPANDE, Madhav M.

1993 "The changing notion of śiṣṭa from Patañjali to Bharṭṛhari." *Proceedings of the First International Conference on Bharṭṛhari* (University of Poona, January 6–8, 1992). *Asiatische Studien / Études Asiatiques* 47 (1), 1993, 95–115. (Reprinted in: *Bharṭṛhari, Philosopher and Grammarian*. Ed. Saroja Bhate and Johannes Bronkhorst. Delhi: Motilal Banarsidass. 1994. Pp. 95–115.

1998 "Evolution of the notion of authority (prāmāṇya) in the Pāṇinian tradition." In: *Histoire Épistémologie Langage* 20(1) ("Les grammairiennes indiennes"), 1998, pp. 5–28.

DEUSSEN, Paul

1883 *Das System des Vedānta*. Vierte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus. 1923.

1887 *Die Sūtra's des Vedānta*. Leipzig: F. A. Brockhaus.

1894 *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. Leipzig.

–1917

- 1897 *Sechzig Upanishad's des Veda*. Dritte Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1938.
- 1906 *The Philosophy of the Upanishads*. English translation by A. S. Geden. T. & T. Clark. Reprint: Dover, New York, 1966. Cet ouvrage "forms the second part of my General History of Philosophy" (préface de l'auteur).
- DRAGONETTI, Carmen, and Fernando TOLA
- 2004 *On the Myth of the Opposition between Indian Thought and Western Philosophy*. Hildesheim – Zürich – New York: Georg Olms. (Philosophische Texte und Studien, 74.)
- DREW, John
- 1987 *India and the Romantic Imagination*. Oxford University Press. Oxford India Paperbacks, 1998.
- DROIT, Roger-Pol
- 1989 *L'oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique*. Paris: Presses Universitaires de France.
- 1998 *La compagnie des philosophes*. Paris: Odile Jacob.
- DUBOIS, Abbé J. A.
- 1825 *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Third edition. Delhi etc.: Oxford University Press, 1906.
- DUCOEUR, Guillaume
- 2001 *Brahmanisme et encratisme à Rome au IIIe siècle ap. J.C. Etude d'Elenchos I, 24, 1–7 et VIII, 20, 1–3*. Paris: L'Harmattan.
- DUNNE, John D.
- 2004 *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*. Boston: Wisdom Publications.
- DUTT, Nalinaksha
- 1970 *Buddhist Sects in India*. Calcutta: K. L. Mukhopadhyay.
- EDGERTON, Franklin
- 1965 *The Beginnings of Indian Philosophy*. London: George Allen & Unwin.
- EISENSTEIN, Elizabeth L.
- 1979 *The Printing Press as an Agent of Change. Communications and Cultural Transformations in Early-modern Europe*. 2 vols. Cambridge etc.: Cambridge University Press.

FADDEGON, B.

- 1918 *The Vaiçeṣika-System, Described with the Help of the Oldest Texts.* Amsterdam: Koninklijke Akademie van Wetenschappen. Reprint: Sändig Reprint Verlag, Vaduz, Liechtenstein, 1969.

FILLIOZAT, Jean

- 1945 “La doctrine des brâhmanes d’après saint Hippolyte.” *Revue de l’Histoire des Religions* (Annales du Musée Guimet) 130 (65e année), pp. 59–91.
- 1953 “Introduction (au chapitre VII: La philosophie brahmanique; les darśana; le matérialisme; les spéculations grammaticales).” In: *L’Inde classique, manuel des études indiennes*, par Louis Renou et Jean Filliozat, tome II, École Française d’Extrême Orient, Paris 1953 (réimpression 1985), pp. 1–8.
- 1956 *Les relations extérieures de l’Inde, I: Les échanges de l’Inde et de l’Empire Romain aux premiers siècles de l’ère chrétienne; II: La doctrine brahmanique à Rome au IIIe siècle.* Pondichéry: Institut Français d’Indologie. (Publications de l’Institut Français d’Indologie, 2.)
- 1981 “La valeur des connaissances gréco-romaines sur l’Inde.” *Journal des Savants* (Institut de France, Paris), avril–juin 1981, pp. 97–135.

FILLIOZAT, Pierre

- 1975 (tr.) *Le Mahābhāṣya de Patañjali, avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l’Uddyota de Nāgeśa.* Adhyāya 1 Pāda 1 Āhnika 1–4. Pondichéry: Institut Français d’Indologie. (Publications de l’Institut Français d’Indologie No. 54,1.)
- 1976 (tr.) *Le Mahābhāṣya de Patañjali, avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l’Uddyota de Nāgeśa.* Adhyāya 1 Pāda 1 Āhnika 5–7. Pondichéry: Institut Français d’Indologie. (Publications de l’Institut Français d’Indologie No. 54,2.)
- 1980 (tr.) *Le Mahābhāṣya de Patañjali, avec le Pradīpa de Kaiyaṭa et l’Uddyota de Nāgeśa.* Adhyāya 1 Pāda 2. Pondichéry: Institut Français d’Indologie. (Publications de l’Institut Français d’Indologie No. 54,4.)

FILLIOZAT, Pierre-Sylvain

- 1988 *Grammaire sanskrite pāninéenne.* Paris: Picard.

FRAUWALLNER, Erich

1953 *Geschichte der indischen Philosophie, I. Band: Die Philosophie des Veda und des Epos, der Buddha und der Jina, das Samkhya und das klassische Yoga-System.* Salzburg: Otto Müller.

1956 *Geschichte der indischen Philosophie, II. Band: Die naturphilosophischen Schulen und das Vaisesika-System, das System der Jaina, der Materialismus.* Salzburg: Otto Müller.

GLASENAPP, Helmuth von/de

1949 *Die Philosophie der Inder. Eine Einführung in ihre Geschichte und ihre Lehren.* Stuttgart. (Kröners Taschenausgabe, Band 195.)

1951 *La philosophie indienne. Initiation à son histoire et à ses doctrines.* Traduction de A.-M. Esnoul. Paris: Payot. (traduction de Glasenapp, 1949.)

GROUSSET, René

1931 *Les philosophies indiennes. Tome I: Les systèmes.* Paris: Desclée de Brouwer.

HALBFASS, Wilhelm

1988 *India and Europe. An Essay in Understanding.* Albany: State University of New York Press.

JACOBI, Hermann

1911 "The dates of the philosophical Sūtras of the Brahmins." *Journal of the American Oriental Society* 31, 1–29. Réimpression: *Kleine Schriften* (éd. Bernhard Kölver, Franz Steiner, Wiesbaden 1970), Teil 2, pp. 559–587.

KAPANI, Lakshmi

2002 "Schopenhauer et l'Inde." *Journal Asiatique* 290(1), 163–292.

KARTTUNEN, Klaus

1997 *India and the Hellenistic World.* Helsinki: Finnish Oriental Society. (Studia Orientalia, 83.)

2002 "The naked ascetics of India and other eastern religions in the Greek and Roman sources of the late classical antiquity." In: *Melammu Symposia III.* Ed. A. Panaino & G. Pettinato. Milano. Pp. 135–142.

KIELHORN, Franz

1886 "Notes on the Mahabhasya, 4: Some suggestions regarding the verses (Kârikâs) in the Mahâbhâshya." *Indian Antiquary* 15, 228–233. Réimpression: *Kleine Schriften, Teil I.* Hrsg. Wilhem Rau. Wiesbaden: Franz Steiner. 1969. (Glasenapp-Stiftung, Band 3,1.) Pp. 214–219.

KIPARSKY, Paul

1979 *Pāṇini as a Variationist*. Poona: Centre of Advanced Study in Sanskrit, University of Poona. (Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, Class B, No. 6.)

KRISHNA, Daya

2001 *New Perspectives in Indian Philosophy*. Jaipur and New Delhi: Rawat.

LAMOTTE, Étienne

1958 *Histoire du bouddhisme indien. Des origines à l'ère Śaka*. Louvain: Institut Orientaliste, Université de Louvain. (Bibliothèque du Muséon, 43.)

LASSEN, Christian

1867 *Indische Altertumskunde*. Ersten Bandes zweite Hälfte: Älteste Geschichte. Zweite, verbesserte und sehr vermehrte Auflage. Leipzig: L. A. Kittler; London: Williams & Norgate.

LORENZ, Kuno

1998 *Indische Denker*. München: Beck. (Beck'sche Reihe "Denker", 545.)

MARSHALL, P. J. (ed.)

1970 *The British Discovery of Hinduism in the Eighteenth Century*. Cambridge: Cambridge University Press.

MASSON-OURSSEL, Paul

1923 *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne*. Paris: Paul Geuthner.

MINKOWSKI, Christopher

2003 "Astronomers and their reasons: working paper on Jyotiḥśāstra." *Journal of Indian Philosophy* 30 [2002], 495–514.

MÜLLER, Max

1899 *The Six Systems of Indian Philosophy*. Second edition 1903. Reprint 1919. London: Longmans, Green and Co.

MURR, Sylvia

1987 *L'Inde philosophique entre Bossuet et Voltaire. I: Moeurs et coutumes des indiens (1777), un inédit du Père G.-L. Coeurdoux s.j. dans la version de N.-J. Desvaulx. II: L'indologie du Père Coeurdoux: stratégies, apologétique et scientificité*. Paris: Adrien-Maisonneuve. (Publications de l'École Française d'Extrême-Orient, 146.)

NORMAN, K. R.

2004 "Aśokan envoys and Buddhist missionaries." *Gedenkschrift J. W. de Jong*. Ed. H. W. Bodewitz and Minoru Hara. Tokyo: The International

Institute for Buddhist Studies. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 17.) Pp. 69–81.

OETKE, Claus

- 2003 “Limitations of theories of pramāṇa.” *Journal of Indian Philosophy* 31, 199–227.
- 2004 “On ‘Nāgārjuna’s logic’.” *Gedenkschrift J. W. de Jong*. Ed. H. W. Bodewitz and Minoru Hara. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, 17.) Pp. 83–98.

PARPOLA, Asko

- 1981 “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* 25: 145–177.

POTTER, Karl H.

- 1995 *Encyclopedia of Indian Philosophies: Bibliography* (Third Edition). 2 volumes. Delhi: Motilal Banarsidass.

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 Vedādvādadvātriṃśikā of Siddhasena Divākara.” *Jainism and Early Buddhism. Essays in Honor of Padmanabh S. Jaini*. Ed. Olle Qvarnström. Fremont, California: Asian Humanities Press. Pp. 575–593.

REGNAUD, Paul

- 1876 *Matériaux pour servir à l’histoire de la philosophie de l’Inde*. Paris: F. Vieweg. (Bibliothèque de l’École des Hautes Études, vingt-huitième fascicule.)

RENOU, Louis

- 1940 *La Durghatavṛtti de Śaraṇadeva, traité grammatical en sanskrit du XII^e siècle*. Volume I, fascicule 1: Introduction. Paris: «Les belles lettres».
- 1942 “Les connexions entre le rituel et la grammaire en sanskrit.” *Journal Asiatique* 233 (1941–42), 105–165. Réimpressions: Staal, 1972: 435–469; Renou, 1997, I: 311–371.

- 1953 “L’érudition.” In: *L’Inde classique, manuel des études indiennes*, par Louis Renou et Jean Filliozat, tome II, École Française d’Extrême Orient, Paris 1953 (réimpression 1985), pp. 85–137.
- 1957 “Grammaire et vedānta.” *Journal Asiatique* 245, 121–133. Réimpressions: Staal, 1972: 470–478; Renou, 1997, I: 407–419.
- 1961 “Grammaire et poétique en sanskrit.” In: *Études védiques et pāṇinéesennes* 8 (Publications de l’Institut de Civilisation Indiennes, Paris, série in-8°, fasc. 14), pp. 105–131. Réimpression: Staal, 1972: 478–499.
- 1962 “Sur la forme des Brahmasūtra.” *Indological Studies in Honor of W. Norman Brown*. Ed. Ernest Bender. New Haven, Connecticut: American Oriental Society. (American Oriental Series, 47.) Pp. 195–203. (= Renou, 1997: II: 621–629.)
- 1997 *Choix d’études indiennes*. Réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault. 2 tomes. Paris. (Réimpressions de l’École Française d’Extrême-Orient, 9.)

ROGERIUS, Abraham

- 1651 *De Open-Deure tot het Verborgten Heydendom*. Uitgegeven door W. Caland. ‘s-Gravenhage: Martinus Nijhoff. 1915.

ROSSI, Paolo

- 1999 *Aux origines de la science moderne*. Paris: Seuil.

RUSSO, Lucio

- 2004 *The Forgotten Revolution. How Science was Born in 300 BC and why it had to be Reborn*. With the collaboration of the translator, Silvio Levy. Berlin etc.: Springer.

SCHMITHAUSEN, Lambert

- 1987 *Ālayavijñāna. On the Origin and the Early Development of a Central Concept of Yogācāra Philosophy*. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies. (Studie Philologica Buddhica, Monograph Series, IVa and IVb.)

SCHWAB, Raymond

- 1950 *La Renaissance orientale*. Paris: Payot.

STAAL, Frits

- 1960 Compte-rendu de *Contributions à l’histoire de la philosophie linguistique indienne* de D.S. Ruegg. *Philosophy East and West* 10, 53–57.
- 1963 “Euclides and Pāṇini: twee methodische richtlijnen voor de filosofie.” (Amsterdam: Polak & Van Genneep) = Staal, 1986: 77–115.

- 1965 “Euclid and Pāṇini.” (*Philosophy East and West* 15, 99–116) = Staal, 1988: 143–160.
- 1986 *Over zin en onzin in filosofie, religie en wetenschap*. Amsterdam: Meulenhoff Informatief.
- 1988 *Universals. Studies in Indian Logic and Linguistics*. University of Chicago Press.
- 1993 *Concepts of Science in Europe and Asia*. Leiden: International Institute for Asian Studies.
- STAAL, J. F. (ed.)
- 1972 *A Reader on the Sanskrit Grammarians*. The Massachusetts Institute of Technology. Reprint: Motilal Banarsidass, Delhi etc., 1985.
- STRAUSS, Otto
- 1927 “Mahābhāṣya ad Pāṇini 4,1,3 und seine Bedeutung für die Geschichte der indischen Logik.” *Festschrift Richard Garbe*, Erlangen, pp. 84–94. Réimpr. in: *Kleine Schriften*, éd. Friedrich Wilhelm, Wiesbaden: Franz Steiner, 1983, pp. 273–283.
- THAPAR, Romila
- 2002 *The Penguin History of Early India. From the Origins to AD 1300*. Penguin Books.
- THIEME, Paul
- 1935 *Pāṇini and the Veda. Studies in the early history of linguistic science in India*. Allahabad: Globe Press.
- TORELLA, Raffaele
- 1987 “Examples of the influence of Sanskrit grammar on Indian Philosophy.” *East and West* 37, 151–164.
- 2001 “Il pensiero indiano.” In: *Storia della Scienza*, vol. II. Roma: Istituto della Enciclopedia Italiana fondata da Giovanni Treccani. Sezione II: La scienza indiana. Coordinamento scientifico di Raffaele Torella. Progetto originario di David Pingree. Pp. 629–680.
- VERHAGEN, Peter
- 2002 “Studies in Indo-Tibetan Buddhist hermeneutics (3): grammatical models in Buddhist formulas.” *Religion and Secular Culture in Tibet* (Tibetan Studies II). Ed. Henk Blezer. Leiden etc.: Brill. (Brill’s Tibetan Studies Library, 2/2.) Pp. 143–161.
- WEBER, Albrecht
- 1852 *Akademische Vorlesungen über indische Literaturgeschichte*. Berlin: Ferd. Dümmler’s Verlagsbuchhandlung.

- WILLEMEN, Charles; Bart DESSEIN; Collett COX
 1998 *Sarvāstivāda Buddhist Scholasticism*. Leiden etc.: Brill. (Handbuch der Orientalistik, zweite Abteilung, Indien, 11.)
- WINDISCH, Ernst
 1917–21 *Geschichte der Sanskrit Philologie und Indischen Altertumskunde*. I., II. Teil sowie nachgelassene Kapitel des III. Teils. Um ein Namen- und Sachverzeichnis zum III. Teil erweiterter, ansonsten unveränderter Nachdruck der Ausgabe von 1917, 1920 und 1921. Berlin – New York: Walter de Gruyter. 1992.
- WIRTH, Gerhard, und Oskar VON HINÜBER
 1985 *Arrian: Der Alexanderzug, Indische Geschichte*. Griechisch und deutsch, herausgegeben und übersetzt. Munich – Zurich: Artemis. (Sammlung Tusculum.)
- WITZEL, Michael
 2003 *Das alte Indien*. München: C. H. Beck.

Abréviations

Abhidh-k-bh(D)	Abhidharmakośa and Bhāṣya of Ācārya Vasubandhu with Sphuṭārthā Commentary of Ācārya Yaśomitra, pts. 1–4, ed. Swami Dwarikadas Shastri, Varanasi 1970–1973 (BBhS 5,6,7,9)
Abhidh-k-bh(P)	Vasubandhu, Abhidharmakośabhāṣya, ed. P. Pradhan, rev. 2nd ed. Aruna Haldar, Patna 1975 (TSWS 8)
Abhidh-k-bh(Pā)	Bhikkhu Pāsādika, Kanonische Zitate im Abhidharmakośabhāṣya des Vasubandhu, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1989 (SWTF, Beiheft 1)
BBhS	Bauddha Bharati Series, Varanasi
Mahā-bh	Patañjali, (Vyākaraṇa-)Mahābhāṣya, ed. F. Kielhorn, Bombay 1880–1885
ŚloVār	Śloka-vārttika of Kumārilabhaṭṭa, ed. Swāmī Dvārikādāsa Śāstrī, Varanasi 1978
SWTF	Sanskrit-Wörterbuch der buddhistischen Texte aus den Turfan-Funden, begonnen von Ernst Waldschmidt, ed. Heinz Bechert, bearb. Georg von Simson und Michael Schmidt, Göttingen 1973 ff.

TSWS

Vkp

vt.

Tibetan Sanskrit Works Series, Patna

Bhartrhari, Vākyapadīya, ed. W. Rau, Wiesbaden 1977

vārttika sur un sūtra pāṇinéen

