

Jean-Marie VERPOORTEN

Le premier sūtra de la Mīmāṃsā  
et ses commentaires

Communication présentée le 23 Avril 1986

Les commentaires de Śabara (Ś) et de ses successeurs au premier des 2.745 sūtra de Jaimini ne sont pas simples. Formant comme une muraille devant le lecteur désireux de pénétrer au coeur de la Mīmāṃsā (M) et d'accéder à ses parties moins hermétiques (par ex. le sūtra 5 et ses commentaires), ils réclament d'être éclairés et complétés l'un par l'autre, tant sont nombreuses les données implicites dans chacun en particulier <sup>1)</sup>.

Le premier des sūtra rédigés par Jaimini à une date incertaine (entre 200 av. et 200 ap. J.-C.?) se formule ainsi : athāto dharmajijñāsā "Ensuite, par conséquent, (il y a) désir de connaître/enquête sur le dharma". Ces trois mots font l'objet d'un examen de la part de

1. Śabarāsvāmin dans son Bhāṣya (B), entre 350 et 500 de notre ère? <sup>2)</sup>.
2. Kumārila (K) (7e siècle), au premier chapitre du Ślokavārttika (ŚV) intitulé Pratijñāsūtra "Sūtra des positions de thèse" <sup>3)</sup>.
3. Prabhākara (Pr ,7e s.) dans la Brhātī <sup>4)</sup>.
4. Śālikanātha (ŚN) (entre 800 et 950 ?), disciple de Pr, d'abord dans

sa glose littérale à la Bṛhatī intitulée Rjuvimalā, puis au premier chapitre de son traité indépendant de M, la Prakaraṇapañcikā <sup>5)</sup> (Pp).

5. Pārthasārathi Miśra (PSM) (1050-1120), adepte de K, d'abord dans sa glose littérale au ŚV nommée Nyayaratnākara (Nrk), puis dans un commentaire semi-indépendant, la Śāstradīpikā (Śd) et enfin dans son traité autonome, la Nyāyaratnamalā (Nrm), dont le premier chapitre, long de 45 pages (Prayuktitilaka), traite du problème <sup>6)</sup>. Ce sont ces trois oeuvres qui contiennent les informations les plus abondantes et les plus lisibles pour nous.

6. Mādhava (vers 1350), dans son volumineux résumé du ŚB, le Jaiminīya-nyāyamālāvistara (JNMV) <sup>7)</sup>.

Les Mīmāṃsaka ultérieurs n'ont rien à dire de bien nouveau ni de bien personnel. Mentionnons seulement Rāmānujācārya (entre 1350 et 1600), auteur du Nayakarātna qui explique la Nrm <sup>8)</sup>, et Vaidyaṇātha (vers 1700), qui élucide le ŚB en s'inspirant de PSM <sup>9)</sup>.

+ + +

Que peut donc bien renfermer ce premier sūtra pour susciter des débats si considérables? C'est qu'indirectement il donne à la M sa justification en tant qu'enseignement (śāstra). Dans le débat qui l'entoure, on s'efforce d'établir, entre autres choses, le droit (adhikāra) exclusif de certains au savoir et, par là, au sacrifice, et on entérine en quelque sorte leur position dominante.

Plus généralement, les problèmes qu'il soulève et la manière dont il les traite font l'objet de références régulières chez les penseurs de tous bords et pas seulement Mīmāṃsaka.

Le texte du sūtra comporte - on l'a vu - trois mots. Son analyse se développera donc en trois volets d'inégale ampleur, le plus long ayant trait au premier terme atha.

#### 1. Le mot atha

Pourvu qu'on admette que dans le sūtra, atha ait son sens usuel <sup>10)</sup> de "ensuite, après", il réclame un contexte antérieur <sup>11)</sup>. La discussion montrera donc d'abord que le mot a bien son sens "connu" (prasiddha) dans "le monde" (loke), qu'il est dépourvu de valeur transcendante (alaukika) <sup>12)</sup>. Il faudra ensuite déterminer quels éléments

sont sous-entendus avant celui introduit par atha.

Le sens de "après" amène aussitôt la question "après quoi?", laquelle semble saugrenue en l'espèce puisque atha est le premier mot de la série des sūtra et qu'il n'y a rien avant lui<sup>13)</sup>. Ś et ses épigones se mettent donc en quête de cette donnée préliminaire, de cet événement (vṛtta) à quoi se réfère atha. Ils les découvrent dans l'étude-par-coeur du texte védique (vedādhyaṇa) concrétisée par l'injonction fameuse svāhyāyo 'dhyetavyah " Il faut étudier-par-coeur son propre Veda"<sup>14)</sup>. C'est sur ce dernier texte, bien plus encore que sur le sūtra lui-même que les commentateurs vont désormais se pencher.

La mémorisation du Veda, l'adhyāyana, est donc l'acte, l'événement qui précède la dharmajijñāsā<sup>15)</sup>. Mais ceci ne laisse pas d'entraîner des difficultés.

+ + +

En effet, l'injonction de mémorisation est très vague. Elle ne mentionne ni fruit (phala), ni bénéficiaire (adhikārin)<sup>16)</sup>. Elle ne rentre donc pas dans les catégories de vidhi familières à la M.

C'est en essayant de la compléter que les Mīmāṃsaka vont se séparer en deux écoles. K et ses disciples partent à la recherche d'un bénéfice; Pr et les siens, d'un bénéficiaire. Avant toutefois de les suivre, apportons au sujet du sūtra et de l'injonction de mémorisation les deux précisions suivantes :

1. Abstraction faite de tout contexte, on peut admettre que la mémorisation est suivie immédiatement par la connaissance du sens (artha-jñāna/avabodha), laquelle, à son tour, est indispensable à la célébration des rites (karmānuṣṭhāna)<sup>17)</sup>.

2. Il n'est pas interdit de penser que Jaimini ne souffle mot de la mémorisation dans son sūtra, parce que la dharmajijñāsā la requiert nécessairement sans qu'il soit besoin d'en parler et de la prescrire<sup>18)</sup>.

+ + +

Il existe toutefois une autre injonction qu'on ne peut passer sous silence et dont l'apparition complique singulièrement le débat. C'est adhītya snāyāt "Après avoir mémorisé, il doit se baigner"<sup>19)</sup>.

En effet, si tel est bien le cas, si le noviciat brahmanique

(brahmacārya), au cours duquel le jeune homme reçoit l'initiation (upanayana) et pratique l'adhyayana, s'achève par le bain du samāvartana, où placer l'investigation (vicāra) sur le sens ?

Faut-il admettre que adhītya signifie "après avoir mémorisé", et aussi, implicitement, "après avoir compris" (adhigamya)<sup>20)</sup> ?

Faut-il au contraire reconnaître que le samāvartana est annulable (bādhita), ou plutôt retardable (utkarṣa), et que l'on peut intercaler entre la mémorisation et le bain une étape consacrée à la quête du sens ?<sup>21)</sup>

+ + +

Autre question. Est-il si évident que la finalité de l'adhyayana soit l'étude du sens et indirectement l'exécution des rites? En d'autres mots, l'adhyayana, du fait qu'il achemine vers l'arthajñāna utile aux rites, est-il réellement kratvartha ?<sup>22)</sup> Ne peut-on, au contraire, imaginer qu'il soit directement au service de l'homme (c'est-à-dire sans la médiation du rite), parce qu'il lui garantit le ciel? Auquel cas, il aurait "l'homme comme but" (puruṣārtha), mais serait adṛṣṭārtha "sans finalité visible", puisque l'accession au ciel échappe à la perception<sup>23)</sup>.

Ces interrogations sont plutôt le fait de l'école Bhāṭṭa. Elle y répond en alléguant qu'il ne faut postuler comme but à l'adhyayana ni le ciel (en vertu du viśvajit-nyāya = ŚB 4.3.16) ni aucun autre bénéfice inférable du contexte (rātrīsatranyāya = ŚB 4.3.17). Elle rejette donc l'idée d'une finalité invisible pour l'adhyayana et fait sienne la finalité visible, c'est-à-dire la connaissance du sens<sup>24)</sup>.

Par ailleurs, elle cherche à dévaloriser l'injonction du bain qui la gêne, en lui conférant également une finalité visible -mettre fin aux interdits de l'upanayana pour le brahmacārin-, plutôt qu'un but transcendant plus difficile à réfuter. Elle peut s'appuyer pour ce faire sur des formulations dans ce sens chez Ś<sup>25)</sup>.

+ + +

Pour l'école Prābhākara, le problème se pose d'une manière différente, puisque elle recherche moins un bénéfice qu'un bénéficiaire. Pour l'école Bhāṭṭa, le bénéficiaire de l'adhyayana n'est autre

que le jeune brâhmane qui mémorise. En revanche, l'école rivale soutient que c'est son guru. Pour appuyer ses dires, elle introduit une nouvelle injonction dans le débat, au risque de le rendre plus complexe encore. Voici ce vidhi : aṣṭavarṣaṃ brâhmaṇam upanayīta / tam adhyāpayīta "Il doit initier le (jeune) brâhmane dès l'âge de huit ans; il doit lui donner un enseignement"<sup>26</sup>).

Ce texte, qui a valeur contraignante en raison de son caractère révélé (Śruti), peut être rapproché de svādhyāyo 'dhyetavyaḥ puisque le verbe adhi-I est commun aux deux, ici sous la forme de l'obligatif passif "est à mémoriser", là comme causatif à l'optatif moyen "il doit faire apprendre par coeur = donner un enseignement".

On relèvera aussi chez Manu (II 140) une formulation voisine en forme de śloka : Upanīya tu yaḥ śiṣyaṃ vedam adhyāpayed dvijaḥ sakalpam sarahasyam ca tam ācāryam ācāksate

"Le deux-fois né (=le brâhmane) qui, après avoir initié l'élève, lui enseignerait le Veda, rituel et āraṇyaka inclus, est appelé ācārya".

Moins contraignant parce que relevant de la Tradition (Smṛti), et de formulation moins coercitive (il s'agit d'une définition, non d'un ordre), cet énoncé est utile pour le profane, ne fût-ce que parce qu'il donne en clair le nom-sujet de adhyāpayet/adhyāpayīta, en l'occurrence le brâhmane qui opère ici en qualité de précepteur (ācārya).

Sur ces références textuelles, Prabhākara et ses disciples greffent leur doctrine. Le bénéficiaire ultime de l'adhyayana n'est autre que l'agent de l'enseignement, c'est-à-dire le précepteur (guru/ācārya). La mémorisation est donc la voie qui mène, non plus à la compréhension du sens et à l'exécution des rites comme dans l'optique Bhāṣṭa, mais indirectement à l'obtention du statut d'ācārya (ācāryakarana)<sup>27</sup>, par le truchement d'un enseignement<sup>28</sup>. L'injonction de mémorisation est "mise en jeu" (prayukta) par ces deux derniers objectifs<sup>29</sup>. Quant à la finalité "intelligence du sens", elle ne mérite pas de mention séparée. Elle va de soi car l'enseignement devient impossible si l'élève qui en est l'auxiliaire est paresseux ou ne comprend rien<sup>30</sup>.

Ce schéma ne va pas toutefois sans difficultés. On peut en mentionner trois :

- Le jeune brâhmane qui se livre à l'adhyayana pose un acte dont il ne bénéficie pas, puisqu'il ne mémorise que pour donner à quelqu'un d'autre la possibilité de professer<sup>31)</sup>. Situation gênante, car on aimerait que l'acte profite à celui qui fait l'effort de le poser.
  - L'injonction de base des Prābhākara mentionne non seulement l'enseignement (adhyāpayīta), mais encore l'initiation (upanayīta). D'où problème. Quel rapport s'instaure-t-il entre les deux opérations ?<sup>32)</sup> La discussion est ici fort complexe et ne nous retiendra pas présentement<sup>33)</sup>.
  - Ne peut-on poser comme but à l'enseignement, non plus le désir de devenir un ācārya, mais simplement le souhait de gagner de l'argent ? Cet aspect des choses n'est traité que marginalement<sup>34)</sup>.
- Ces incertitudes et difficultés, qui sont les nôtres plus encore que celles des Bhāṭṭa, nous inciteraient à en revenir à leur optique : l'adhyayana comme moyen d'accéder non au statut de guru/ācārya, mais à la compréhension du sens, celle-ci ayant avec la mémorisation une connexion plus étroite (antaraṅgatva)<sup>35)</sup>.

+                    +                    +

Tel est l'inventaire des principaux problèmes soulevés à propos de atha, premier mot du premier sūtra de la M. La présentation qui en est faite ici est plus méthodique que celle des textes, lesquels ne concluent jamais très nettement, mais, au contraire, égareraient aisément le lecteur moderne dans un fouillis d'arguments et de contre-arguments.

## 2. Le mot ataḥ

Le second mot du sūtra est traité beaucoup plus sommairement. De par sa signification "par conséquent", il dénote un rapport de cause à effet et suggère que l'intelligence du dharma résulte de l'adhyayana. Mais atha, qui soulignait une séquence temporelle (ānantarya), nous acheminait déjà vers ce sens<sup>36)</sup>, car pour la pensée indienne, la succession avant-après est l'indice d'un rapport causal<sup>36a)</sup>.

Il faut donc attribuer à ataḥ une fonction sui generis. De ŚB et de ses gloses par K et PSM, qui sont les seuls à porter leur attention sur ce mot, on ne tire pas grand'chose<sup>37)</sup>. Ataḥ semble y expliciter un rapport causal déjà amorcé par atha, en en précisant le champ

d'application. L'adhyayana n'a sa valeur de cause que pour les membres des trois classes supérieures de la société qui ont droit (adhikāra) au savoir, mais non pour tous ceux qui aspirent à ce savoir et au nombre desquels il est possible de compter les śūdra.

Du Nrk à Śy I 114a, il semble ressortir que si atha renvoie à l'adhyayana comme cause de la jijñāsā, atah, pour sa part, se réfère à l'annulation du bain (snānabādha) qui la rend possible<sup>38)</sup>.

+ + +

### 3. Le mot dharmajijñāsā

Le contenu du premier élément de ce composé, c'est-à-dire dharma, n'est pas envisagé ici, étant donné qu'il fait l'objet d'un examen approfondi de la part de nos commentateurs sous le sūtra 2. Par contre, ceux-ci se penchent sur le sens de jijñāsā et sur sa relation grammaticale avec dharma<sup>39)</sup>.

Sur le sens précis de jijñāsā, l'ambiguïté la plus gênante règne dans tous nos textes. Tantôt il semble opportun de traduire le mot par "désir de connaître" -ce qui est son sens étymologique-, tantôt par "enquête"<sup>40)</sup>.

Par ailleurs, comment situer l'une par rapport à l'autre la dharmajijñāsā et cette "connaissance du sens" (artha-jñāna/avabodha) qui intervient dans nos gloses? Sont-ce des synonymes<sup>41)</sup> ou, au contraire, des étapes successives de l'itinéraire intellectuel du brâhmane? Est-ce que, d'autre part, la dharmajijñāsā représente la Mīmāṃsā proprement dite<sup>42)</sup> et succède-t-elle à la connaissance du sens conditionnée elle-même par la mémorisation?

A ces interrogations qui nous semblent légitimes, les Mīmāṃsaka ne répondent qu'indirectement et allusivement. Ainsi PSM nous laisse croire que svādhyāyo 'dhyetavyaḥ impose la mémorisation tout en incluant une investigation (vicāra)<sup>43)</sup> sur le sens des phrases védiques, laquelle -ajoutait déjà <sup>44)</sup> a pour fin le dharma.

C'est que, toujours selon <sup>45)</sup> §, il y a conflit entre les experts sur la nature de ce dernier où même la possibilité de le connaître. Faut-il en conclure que ce vicāra (ou jijñāsā) chargé de trancher

est bien la Mīmāṃsā, et cela même si Ś n'utilise ce dernier terme à aucun moment?

+ + +

La relation entre dharma et jijñāsā dans le cadre du composé est le dernier point qui appelle des éclaircissements de la part de nos exégètes. Ś précise que le dharma y fonctionne comme datif. En effet, dit-il, dharmāya jijñāsā dharmajijñāsā "La dharmajijñāsā, c'est la jijñāsā pour/en vue du dharma"<sup>46)</sup>.

Toutefois -objecte-t-on dans le ŚV et sa glose, le Nrk- un mot en fonction de datif ne peut entrer en composition, sauf s'il dénote le produit issu d'une matière énoncée au second terme, comme dans yūpadāru "du bois pour le poteau sacrificiel", où yūpa a valeur de datif. Mais tel n'est pas le rapport entre dharma et jijñāsā<sup>47)</sup>.

On pourrait alors alléguer que dharma équivaut ici à son génitif dharmasya, d'autant que le texte de Ś poursuit en disant : sā hi tasya jñātum icchā "Car ladite (jijñāsā) est désir de le connaître", où tasya donne l'impression de renvoyer à dharma<sup>48)</sup>.

Pour éviter de choisir, K et son glossateur PSM décrètent que le génitif, dont l'éventail des usages est large selon Pāṇini, dénote ici une destination, nuance habituellement exprimée par le datif<sup>49)</sup>.

+ + +

Nous arrivons ainsi au terme des commentaires de Ś et de ses successeurs à propos du premier sūtra de Jaimini. Tous ces développements<sup>50)</sup> sont une excellente illustration de ce qu'est la M en général : une école de dialectique hors pair, même si elle verse çà et là dans une subtilité excessive et la confusion ou recourt à des pirouettes intellectuelles pour se tirer d'affaire.

## NOTES

1. Des lumières peuvent aussi venir d'ouvrages dont l'objet est ailleurs. Ainsi Ch. MALAMOUD, Le Svādhyāya, Paris 1977, Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne 42, a des pages (44 sv.) intéressantes sur la question, ainsi que D. VENKATARAMIAH dans sa traduction de la Pañca-pādika, Baroda 1948, Gaekwad's Or.Ser. 107, pp. 142-228 passim.
2. Texte du sūtra, de la glose de Ś et du sous-commentaire de Vaidya-nātha dans ABHYANKAR-JOŚĪ, Mīmāṃsādarśanam (Md), Poona 1976<sup>4</sup>, I pp. 1 sv.; sūtra, ŚB, Brhātī etc. dans KEVALĀNANDASARASWATĪ, Mīmāṃsā-kosa (MK), Wai-Satara 1952, vol. I, pp. 226 sv.; tr. anglaise du sūtra et du ŚB par G. JHĀ, Gaekwad's Or. Ser. 66, Baroda 1973<sup>2</sup>, pp. 1 sv.
3. Ed. DVĀRIKADĀSA SASTRĪ avec le Nrk de PSM, Bénarès 1978, Prācya Bharatī Ser. 10; tr. angl. de G. JHĀ, rééd. Delhi 1983 de la première éd., Bibliotheca Indica 146, Calcutta 1900.
4. Ed. A.C. SASTRI avec la Rjuvimalā de ŚN, Bénarès 1929, Chowkhamba Skr S. 391 (reproduite en MK); éd. S.K.R. SASTRI avec les sūtra, le ŚB et la Rjuvimalā, Madras Un. Skt Ser. 4, 1934.
5. Pour la Rjuvimalā, cf. note 4; éd. de la Prakaraṇapañcika avec la glose de Jaipuri Nārāyaṇa Bhaṭṭa par A.S. SASTRI, Bénarès 1961, Ben.Hindu Darśana Ser. 4.
6. Pour le Nrk, cf. note 3; la portion de la Sd portant sur les 32 premiers MS a été éditée par L.S. DRAVIDA, Bénarès 1916, Chowkhamba Skt S. 43 et traduite en anglais par D. VENKATARAMIAH, Baroda 1940, Gaekwad's Or.S. 89; la Nrm a été éditée par A.S. SASTRI avec le Nayakarātna de Rāmānujācārya, Bénarès 1982, Library of Rare Texts Publication S. 4. Pas de trad.
7. Ed. GOLDSTÜCKER-COWELL, Osnabrück 1970<sup>2</sup>. Pas de trad.
8. Voir ci-avant note 6.
9. Voir ci-avant note 2.
10. ŚB in MK, vol. I, p. 266, colonne a, lignes 34-5 : loke yesu arthesu prasiddhāni padāni, tāni, sati sambhave, tadarthāni eva sūtresu (tr. JHĀ,

I, p. 1). Le sens de atha donne lieu à 6 théories énumérées par K, ŚV I kārīkā 27 et longuement discutées par lui (jusqu'à la kār. 59 b). Conclusion à la kār. 61 : la détermination du sens du Veda est rendue possible par des sūtra dont le sens est connu.

11. ŚB in MK 266b 4-5 : tatra loka ayam athaśabdah vṛttād anantaryasya prakriyārtho dr̥stah. Le sandhi des citations du ŚB est celui du MK.
12. Br̥hatī-Rjuvimalā, éd. Madras, pp. 1-2.
13. ŚB in MK 266b 5 : na ceha kim cid vṛttam upalabhyate.
14. Śatapathabrāhmaṇa XI 5 6 3 etc.; Taittirīyāranyaka II 15 7.
15. ŚB in MK 267 a 9-11 : tasmād vedādhyayanam eva abhinirvartya anantaram dharmo jijñāsītavyah iti athaśabdasya sāmānyam. Voir aussi K, ŚV I 87 b.
16. Br̥hatī, éd. Madras, p. 11/7 : ... adhikārāśṛavanāt "Puisqu'il n'est pas fait état du droit (au fruit)". Śd, éd. Chowkhamba, p. 15/10-11 : adhyayanamanirdistakartrkam vidhiyamānam kartāram apeksate; p.17/4-5 : kim punah kāraṇam ācāryakaraṇavidhiprayuktatve 'dhyayanasya ? adhyayanavidheh adhikārisūnyatvāt ...; ŚN, Pp (éd. A.S. SASTRI) p. 12 parle de aviśīṣṭa nyojya "obligatoire non défini". Voir aussi p. 22.
17. ŚB in MK 266b 31-2 : dr̥sto hi tasyārthah karmāvabodhanam nāma ; Br̥hatī, éd. Madras, p. 19.
18. K, ŚV I 70a ; ŚN, Pp (éd. A.S. SASTRI), p. 5 : ... vināpi vidhinā anvayavyatirekabhyām adhyayanasya arthāvabodhasādhanatvāgamād vidhir anarthaka eva.
19. Baudhāyanagr̥hyasūtra VI 11 cité ŚB in MK 266b 27 et répété en 267a 7-8.
20. K, ŚV I 92.
21. Śd, éd. Chowkh., p. 16/4-5 : adhyayanavidhir eva vicāram āksipams tadviruddham smārtam snānam bādhatē; ŚB in MK 267a 2-4 : na cādhi-tavedasya snānantaryam etad vidhiyate ... pūrvakālatayām ktvā

- smaryate, nānantarye "Il n'est pas enjoint à celui qui a mémorisé le Veda (de prendre) le bain (rituel) tout de suite après..., car on se souvient que (le suffixe) ktvā (nom technique du suffixe d'absolutif chez Pānini, ici -tya dans adhitya) vaut par l'antériorité (en général = pūrvakālātā), mais non pour l'antériorité immédiate (ānantarya); ŚV I 87-88a : pratītā dharmajijñāsā vedādhyāyād anantārā : tatkālasyāvairuddhatvāt snānābhāvam hi laksayet; ŚV I 66 : snānasyotkarsakalpanā.
22. Śd, éd. Chowkh., p. 13/8-9 : kratvapūrvesv evādhyayananiyamo vidhātavyah / adhitair eva vedair avagatāni karmāni phaladāni.
23. Śd, éd. Chowkh., p. 13-14 : tasmād adrstārtham eva svādhyāyādhyayanam ... iti prāpte "Voilà pourquoi, (l'hypothèse) provisoire (prāpte) étant que la mémorisation de son Veda a un but invisible..."
24. Śd, éd. Chowkh., p. 15/15 : adhyayanam api drstāthajñānārtham, déjà anticipé en ŚB à MS IX 2 2 sūtra 13 fin : tasmād drste sati, nādrstāyādhyayanam "Donc, puisqu'il y a un but visible, l'adhyayana n'est pas (orienté) vers un (but) invisible" (tr. JHĀ, III, p. 1500). Voir aussi Śd, éd. Chowkh., p. 10/3-4 : yadi hi svādhyāyādhyayanavidhinā dharmamātrārtham adhyayanam svargādyarthena vidhīyate...; en sens inverse, Rjuvimalā, éd. Madras, p. 12/20.
25. ŚB in MK 267a 5-6 : na vā idam snānam adrstārtham vidhīyate. Cf. ŚV I 94b-95a : tato snānam asnānādinivartanam...drstārthatvena laksayet.
26. Pāraskaragrhyasūtra II 1 1 cité en JNMV, p. 13/11. Cf. aussi Pañcapādikā, tr. VENKATARAMIAH (ci-dessus note 1), pp. 189, 194.
27. Brhatī, éd. Madras, p. 7/7 : svādhyāyādhyayanavidher ācāryakaranavidhi-prayuktatvāt... commentée en Pp, éd. A.S. SASTRI, p. 18; Rjuv., éd. Madras, p. 2/15 : tat (= ācāryak.) siddhir evādhyayanavidheh prayojanam na tu paścādbhāvīkarmāvabodhah ...; 4/22 : ācāryakaranavidhir adhyayanam āksipati.
28. ŚN, Pp, éd. SASTRI, p. 14/3 : yathā dīkṣānīyayā dīkṣitasiddhiḥ / tathā vedādhyapanena ācāryatvasiddhiḥ; Śd, éd. Chowkh., p. 18/4-5 : atra cādhyāpanam ācāryatvasādhanam.

29. Pp, éd. SASTRI, p. 12/6-7 : anyato 'nuṣṭhānasiddhih / kuto 'nyato ? acāryakaranavidhiprayukteh "C'est autrement que la mise en oeuvre (de l'adh.) est prouvée. Comment autrement ? Parce qu'elle est mise en jeu par l'injonction de préceptorat".
30. Pp, éd. SASTRI, p. 15; Rjuv., éd. Madras, p. 4/19-20 : tatrā-sādyamānaś ca mānavako yady akimcitkaras : tadā tadāsādanam anupayogi; Śd, éd. Chowkh., p. 18/7-8 : tad upaneyo 'pi nākim-citkaro 'ṅgam.
31. Rjuv., éd. Madras, p. 5/20 : adhyāpanāṅgatve puruṣāntaragatam prayojanam na śakyate vaktum; discussion en 11/11 sv.
32. Pp, éd. SASTRI, p. 15; Rjuv., éd. Madras, p. 4/20 sv.; Śd, éd. Chowkh., p. 14/7 sv.
33. Développements à ce sujet en Rjuv., p. 4; Śd, p. 19 à partir de la karikā 5.
34. Pp, p. 14; Rjuv., p. 10/19.
35. Pp, p. 22/6; Śd, p. 17/3.
36. ŚV I 22 : le mot atha énonce un rapport entre deux actes, lesquels sont distincts du sāstra, c'est-à-dire de la M. ŚV I 110 : athaśabdaprasiddhyaiva vedagrahaṇahetutā...atahśabdena ki. punah ?
- 36a. Elle ne renierait pas une définition de la causalité qu'on rencontre chez Hume : "un objet précédent et contigu à un autre, dans lequel tous les objets qui ressemblent au premier sont placés dans une relation de priorité et de contiguïté semblable aux objets qui ressemblent au second" (A Treatise of Human Nature, livre 1, section XIV).
37. ŚB in MK 267a 20 glose atah par etasmāt karānāt; ŚV I 111 : ...hetur atreti nātaḥśabdād vinā bhavet; Nrk à ŚV I 113b : vṛttasya hi hetutvam atahśabdo vadati.
38. Jijñāsāhetutve 'dhyāyanasyāthaśabdena pratipādite 'pi, tasyaiva snānabādahetutvam abhidhātum atahśabdah. Sur l'adhikāra, voir

J.M. VERPOORTEN, Le droit à l'adhyayana selon la Mīmāṃsā,  
 II<sup>J</sup> VOL. 30, N° 1 January 1987, pp.23-30.

39. Analyse du mot jijñāsā (avec suffixe désidératif san) en ŚV I 115 sv. Analyse de la phrase de ŚB dharmam jijñāsītum icchet (MK 267a 20-21) ibid. et en Rjuv., p. 16.
40. Ce second sens convient par ex. en Śd, p. 6/2-3 : dharmaji-jñāsā kartavyā (reprenant ŚB in MK 267a 12 où la négation se glisse entre les deux mots), mais en Śd, p. 10/1-2 : kim... dharmajijñāsayā gurugrhe 'vasthāvyaṃ, le premier est admissible "Est-ce qu'il faut rester chez le guru avec le désir de connaître le dh. ? ". Sur cette dualité de sens, voir aussi D. VENKATARAMIAH (cité supra n. 1), pp. 180 et 220.
41. Comme le laisse croire Śd, p. 16/2-3 arthajñānāvasanam suivi en 5-6 de adhyayanānantaram dharmajijñāsā kartavyā.
42. Selon ŚV I 22 et la glose de PSM, il ne peut en être question. Les deux étapes articulées sur atha, c'est-à-dire l'adhyayana et la dharmajijñāsā sont distinctes du śāstra, désignation hic et nunc de la M.
43. PSM ad ŚV I 112 : adhyayanavidhir hi, arthajñānārthatayā adhyayanam vidadhat, vicāram antarena tadasambhavāt, vicāram āksipati.
44. ŚB in MK 267a 18-9 : dharmāya hi vedavākyāni vicarayitum anadhī-tavedo na śaknuyāt.
45. ŚB = MK 267a 22sv.
46. ŚB = MK 267a 22.
47. ŚV I 118 et la glose de PSM qui ajoute na ca dharmo jijñāsāvī-kārah "Le dharma n'est pas une modification de jijñāsā" alors que le yūpa est celle du dāru.
48. MK 267a 24. Il est peu probable que tasya renvoie à la personne apte à connaître le dharmā. Le mot n'est pas traduit par G.JHĀ (vol.I, p.3). Les explications de K, ŚV I 119a et de Pr, Brhātī, éd. Madras, p.16 sont ici remarquablement floues.

49. ŚV I 119b dharmāyeti (= ŚB 267a 24) tu tadarthye saṣṭhi vṛtteti kathyate.

50. Il en est encore d'autres d'importance variable. Ainsi, pourquoi l'optatif moyen dans l'injonction mise en avant par les Prābhākara alors que Manu II 140 use d'un optatif actif (supra, p. 357)? Ou bien à quel titre svādhyāyo 'dhyetavyah est-il un niyamavidhi? Ces aspects du commentaire n'en constituent cependant pas les lignes de force.

\*\*\*\*\*

#### SUMMARY

As is well-known, the first sūtra of Jaimini (athāto dharmajijñāsā) has raised a number of discussions from Śabara to Mādḥva. (Later authors do not add anything new). In this paper, the implications of the words atha, ataḥ and dharmajijñāsā are considered.

1. Atha is the most difficult word. Its meaning ("then") raises the question of the event which must have preceded. The answer given by the commentators (i.e. vedādhyaṇa) is a problem more than a solution, as the Śabara-bhāṣya is rather vague. The prescription adhītya snāyāt intervenes as a new question. The Bhāṭṭa-school discusses the aim of Vedic recitation, while Prabhākara's school tries to determine who ultimately receives the benefit of it (the student or the guru?).
2. Ataḥ explicitly expresses the causal relation already implied by atha.
3. Does dharmajijñāsā refer to the Mīmāṃsā itself? What is the relation between the two members of this compound?