

## SUMMARY

In the love charms in the AV, the seduction technique appears to have been twofold. It consisted in winning over the antagonist's *manas* either by forcible means or by means as sweet as honey.

In such contexts, the plant known as *madygha* seems to have been given an important role (especially in the Paippalāda AV).

The name has generally been considered to result from haplology (< \**mady-digha*).

Given the above conceptual context, it is proposed to consider another possibility, viz. that *madygha* goes back to a compound \**mady-ghā* (hence \**madyghā* x *i-dighā*). The grammatical difficulties which are involved are shown to be not insuperable.

The name *madygha* would then originally have referred to the plant's supposed ability, thanks to its sweetness, to deal such blows to the antagonist's *manas* that it could not escape love.

BEI 7-8 (1989-1990) 261-283

Jean-Marie VERPOORTEN

La comparaison du bâton et du porteur de bâton  
dans le *Śābarrabhāṣya*

1. On rencontre çà et là, dans la littérature philosophique en sanskrit, une comparaison qui fait appel au bâton (*danda*) et au porteur de bâton (*dandīn*) comme termes de référence et qui, malgré sa rareté dans les textes, a été assez familière à la scolastique indienne pour recevoir le titre de *nyāya*, "maxime, règle".

Cette comparaison n'a pas de passé textuel avant le *Śābarrabhāṣya* (§Bh) où elle figure à cinq reprises<sup>1</sup>. Elle se retrouve ensuite

1. Śābara (§) écrit son grand commentaire aux *Mīmāṃsāsūtra* (MS) de Jaimini peut-être entre 350 et 500 de notre ère. Il recourt au *dandīnyāya* sans lui donner ce nom dans sa glose à MS I 3 *sūtra* 30 et 33 (*adhikāraṇa* 10B), trad. anglaise de G. JHĀ, Gaekwad's Oriental Series, vol. 66, pp. 118-19, 123; MS III 1 *sūtra* 12, tr. JHĀ, GOS 66 p. 349; MS IV 2 *sūtra* 18, tr. JHĀ, GOS 70, pp. 775-6; MS VI 1 *sūtra* 1-2, tr. JHĀ, GOS 70, pp. 966 et 968; MS X 1 *sūtra* 2, tr. JHĀ, GOS 73, p. 1636. Les textes de *Mīmāṃsā* cités infra sont tirés de KEVALĀNANANDASARASWATI, *Mīmāṃsāśāstra*, 7 vol., Wai-Sarara, 1952-66, avec indication du volume, de la page, de la colonne et de la ligne.

chez les commentateurs directs ou indirects de ce texte fondamental, ainsi chez Kumārila et Prabhākara (VIIe s. de notre ère)<sup>2</sup>, Śālikanātha (entre 750 et 820)<sup>3</sup> et Maṇḍana Mīśra (700-750)<sup>4</sup>. Le bouddhiste Dharmakīrti (VIIe s.) la connaît également et en fait état dans le *Pramāṇavārttika*<sup>5</sup>. En revanche, la tradition vedantique semble s'en désintéresser.<sup>6</sup>

Les mots *danda* / *dandīn* se rencontrent normalement dans la littérature tant védique que sanskrite et aussi dans le Canon bouddhique pali, mais exceptionnellement dans des contextes philosophiques<sup>7</sup>. Quant au composé *dandīrvyāya*, il est rarissime. On

2. A propos de la glose de § à MS I 3.30 (*adh.* 10B), se reporter à Kumārila (K), *Tantravārttika*, texte dans MK II 804a 8 sq.; tr. anglaise G. JHA, Bibliotheca Indica (rééd. 1983), pp. 369-70; Prabhākara, texte dans l'éd. S.S. SASTRI (Madras 1962), pp. 168-170. Pour § III 1.12, pas de paraphrase ni chez K ni chez Pr. Pour § IV 2.18, cf. K, *Tupitkā* dans MK IV 2001a 23 sq. La *Tupitkā* est muette à propos de *danda-in* figurant en § VI 1.1-2 et X 1.2.

3. *Prakaranaṭṭhikā*, éd. A.S. SASTRI, Benarès, 1961, pp. 426; 435. P.385 *danda* figure dans un développement *sui generis*.

4. Allusion en *Bhāvanāviveka*, śl. 58 (et dans son commentaire par Umbeka) = MK VI 3055b, à propos de Śbh VI.1.1.

5. Cf., par ex., livre I (*Svarbhānumānapariccheda*), éd. R. GNOLI (Rome, 1960), pp. 49/24-5; 63/6-7.

6. Alors qu'elle connaît bien la comparaison du cristal et de la fleur d'hibiscus, cf. E. af EDHOLM, dans *Kalyāṇamittrāraṅgam*: Essays in honour of N. Simonson, ed. E. KAHRS, Oslo, 1986, pp. 57-77.

Remarquons que Rāmānuja (XIVe s.) fait place à la comparaison au début du *Śrībhāṣya*, cf. trad.-éd. O. LACOMBE (Paris, 1938), p. 44 (texte); 57 (trad.).

7. Pour un contexte "philosophique", voir par ex. Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika*, éd. R. GNOLI, pp. 141-42: *tadhā hy agnīnā kṣāpam/ dandena ghata iti vināśhetaso bhāvānām dīpyante*, "Expliquons-nous:

le relève une fois dans le commentaire (*Varttika*) aux *NyāyaSūtra* rédigé au VIIe s. par Uddyotakara<sup>8</sup>.

2. Mais c'est bien auparavant que *dandīrvyāya* fait son apparition, en l'occurrence dans le *Mahābhāṣya* de Patanjali que l'on peut vraisemblablement dater de 150 avant notre ère. Il s'y trouve mentionné deux fois dans le même passage, que l'on va analyser ci-après<sup>9</sup>.

A la fin de son oeuvre, Pāṇini (vers 400 avant notre ère) précise en une série de *sūtra* l'usage de la *pluri*, c'est-à-dire de l'"êtrement" d'une voyelle (surtout finale) qui prend place dans certaines circonstances, parmi lesquelles la réponse à une salutation. Le nom du salueur y sera ainsi allongé pourvu qu'il ne s'agisse pas d'un *sūtra* (*pratyābhivāde sūtra*). Et le premier commentateur de Pāṇini, Kātyāyana, renchérit: "Pourvu qu'il ne s'agisse ni d'un *sūtra*, ni d'une femme, et que le salut ne soit pas empreint de malveillance" (*asūtra-stry-akṣāyakeṣu*).

dans les exemples 'le combustible par le feu; le vase par le bâton', apparaissent des causes de destruction des êtres".

8. Ad *NyāyaS.* I 1.36 (ou 37). Texte cité par G.A. JACOB, *Lautekaryāyājīvali*. A handful of popular maxims... (rééd. 1983), p. 37; tr. JHA, Indian Thought Series, Allahabad, rééd. 1983, I p. 433. Ce passage très compliqué n'est pas analysé ci-après.

Un autre docteur du *Nyāya*, Jayanta (IXe s.) exploite aussi le thème *danda-in* dans sa *Nyāyamanjari*, *āhnika* II, quand il commente les mots *avyāvahārya* et *vyavahārya* de la définition de la perception selon *NyāyaS.* I 1.4. Texte dans l'éd. G. SASTRI (Varanasi, 1982), I pp. 123; 129-31; 144; 147; tr. anglaise J.V. BHATTACHARYYA, pp. 168; 176; 178-80; 197; 203-204. Voir un passage supplémentaire au début de l'*āhnika* V: texte, éd. SASTRI, II, p. 34; tr. BHATTACHARYYA, p. 672.

9. Ad Pāṇini VIII 2.83 = éd. KIELHORN III p. 416.

Que va ajouter Patanjali à ces règles ? Il part de réponses concrètes à un salut. Ainsi *bhob āyusmān adhi śhālīn/-lin* "Seigneur! sois de longue durée de vie, ô *śhālīn*". Le mot qui fait problème ici est *śhālīn* et c'est à son propos qu'intervient notre *dandinyāya*<sup>10</sup>.

En effet, le personnage appelé *śhālīn* peut être considéré comme un *jālna*, un *vṛśāla*, un "coquin". Auquel cas "je n'envisage pas - pense la personne saluée (*mama*) - d'appliquer la règle du porteur de bâton"<sup>11</sup>.

Mots énigmatiques qui pourraient vouloir dire que *śhālīn* reste un terme indécomposable. En tout cas, il n'est pas affecté par la *pluti*, alors que si le *dandinyāya* avait été d'application, *śhālīn* aurait bénéficié de l'allongement de sa seconde et dernière syllabe, *-lin* se prononçant *-liṣṇ*<sup>12</sup>.

Que vient faire ici la "règle du porteur de bâton"? Il semble que *dandīn* soit exploité ici à un double titre. D'abord comme un dérivé possessif soulignant le rapport propriétaire-chose possédée;

10. Tout n'est pas limpide dans ce passage. Ainsi la réponse mise dans la bouche de la personne saluée est précédée des mots *śhālī abam* "Moi, (un?) *śhālīn*", qu'on doit compléter par le verbe *abhvādāye* "Je (te) salue", si l'on en croit L. RENOUD, *La grammaire de Pāṇini traduite* ... (Paris, 1956), III P. 122. Les remarques de K. STRUNK à ce passage dans *Typische Merkmale von Fragesätzen und die altrindische Pluti* (München, Bayerische Ak., Philos.-hist. Kl., Sitzungsber. Jg. 1983/8, p. 24), ne soulignent mot du *dandinyāya*.

11. *Na mama dandanyāyo vṛśakṣiāḥ* (KIEHLHORN, III 416 ligne 13). Phrase suivie par *kiṃ tathī ? sanjñā mama exā*. Que signifie hic et nunc le mot *sanjñā* ?

12. *Dandinyāyo mama vṛśakṣiāḥ* (KIEHLHORN III 416 ligne 12). Phrase précédée des mots *na exā mama sanjñā śhālīn. kiṃ tathī ?*

ensuite comme un vocable facilement décomposable. En effet, *dandīn* est formé de *dandā* "bâton" et de *-in* "possesseur de".

Or *śhālīn* est pareillement analysable en *śhālī* "récipient, écuelle" suivi du même suffixe. Si la personne saluée voit dans le salueur un propriétaire d'écuelles, c'est qu'elle décompose mentalement le mot *śhālīn*. Comme elle tient cet homme pour aussi honorable que n'importe quel autre, elle lui marque son respect en allongeant la deuxième syllabe de son nom. Au contraire, si l'on choisit de ne pas décomposer *śhālīn*, c'est le signe qu'on tient le salueur pour un coquin et il n'y a pas de raison de l'honorer d'une *pluti*.

De quelque manière qu'on interprète ce passage du *Mahābhāṣya*, le mot *dandīn* y est probablement doté de la double fonction précitée. Voyons s'il en est de même dans le Śbh.

3. On pourrait présenter sous forme de question le thème auquel se raccroche, dans le Śbh, la comparaison du bâton et de son porteur: "Est-ce que tel ou tel mot, qui possède un signe caractéristique (*chīnā*)<sup>13</sup>, en l'occurrence sa signification, dénote en premier lieu celle-ci ou l'individu propriétaire/porteur de

13. Śbh I 3 *sūtra* 30 (*adh.* 10B) = MK II 789a 7 sq.: *katham sanāryāvagatī iti cet/ vyaktipadāntḥakāya ākṛtīcīnābhūtā bhavīyati*, "Si (l'on demande): 'Comment (se présente) la notion d'universel?', (on répond) : 'Elle se présentera comme un signe caractéristique, c'est-à-dire forme générique-spécifique d'une collection d'objets individuels'". Le suffixe *-ka* de *vyaktipadāntḥaka* traduit-il une nuance de collection (RENOUD, *Grammaire sansrite* § 194A)? Ces phrases ne sont commentées ni par K, ni par Pr, ni par Mādḥava (XIVe s.), auteur d'un résumé du ŚBh, le *Jaiminiyāryāmālaisāra*, éd. GOLDSTÜCKER, rééd. Osnabrück, 1970.

cette signification ?"

Quant à ce signe caractéristique (*cinna*), il n'est autre que l'*āḍḍṛi*<sup>14</sup>, c'est-à-dire la "forme générique-spécifique". Générique parce que convenant à plusieurs objets individuels; spécifique parce que mettant ces objets à part de tout le reste.

§ choisit ici à titre d'exemple le traditionnel mot *go* "vache"<sup>15</sup>, lequel est porteur de l'*āḍḍṛi* "bovinité", *gorva*. Celle-ci convient à tous les animaux dénommés *go* et les distingue de ce qui n'est pas "vache/bovin".

Il s'agit à présent d'exposer une thèse préliminaire, un *pūrvapakṣa*<sup>16</sup>. Le point de départ en sera précisément notre comparaison: le mot *dandīn* ne désigne pas d'abord le bâton, mais (aussi) son porteur<sup>17</sup>. C'est bien ainsi en effet que le *siddhāntin* résume la pensée que son adversaire avait, non sans maladresse, formulée un peu avant de la manière suivante: "le mot *go*, c'est celui qui a telle *āḍḍṛi*, comme le mot *dandīn*: c'est celui auquel le bâton appartient et le mot *dandīn* ne dénote pas le bâton; ainsi ici

14. Voir note précédente.

15. ŚBh I 3.33 (*adh.* 10B) = MK II 785a 32 (*gōśādh.*). Ce passage a été traduit par M. BLARDEAU, *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, 1964, p. 172.

16. Introduit par *namu* (II 795a 24) et réturé par la phrase *na etat sadhu ucyate* (795a 27). Cette argumentation contradictoire fait partie du *sūtra* 33 que JHĀ qualifie (p. 119 de sa traduction) globalement de *siddhānta*, c'est-à-dire de thèse définitivement adoptée.

17. I 3.33 = MK II 795a 24-25: *na tāvad dandīśādhena dandī 'bhīdhyate/ aṭha ca dandīśvisiṣṭo 'vagamyaate*.

aussi"<sup>18</sup>.

4. La présence dans le texte de § du mot *cinna* "signe caractéristique" nous permet d'envisager les choses sous l'angle de la sémiotique et de faire appel à un triple classement élaboré par le penseur américain Ch. Saunders Peirce (1839-1914), qui a beaucoup étudié les rapports entre signe et chose signifiée<sup>19</sup>. Il les classe en trois catégories:

- le rapport de ressemblance, par ex. entre un portrait et son modèle. C'est le rapport nommé "icône";
- le rapport de contact-résistance comme entre la girouette et le vent. On le nomme "indice";
- le rapport linguistique qui est *sui generis* parce qu'il comporte une dose d'universel et de convention. C'est celui qui s'établit entre mot et chose signifiée et que Peirce appelle "symbole"<sup>20</sup>.

Or que constate-t-on chez § ? Qu'un spécimen de rapport d'indice, soit le bâton qui, par contact, renvoie à son possesseur, est censé illustrer un rapport de structure différente, celui de symbole qui vaut pour tout mot du langage, soit en particulier pour *go* "vache".

18. 789a 11-13 : *ya evanāḍḍṛīkaly, sa gurv itī/ yathā yasya dandī śī, sa dandī itī - na ca dandīśādhena dandīśādhaly - evam īhāpi*.

19. Sur les doctrines de C.S. PEIRCE, voir G. DELEDALLE, *Théorie et pratique du signe*. Introduction à la sémiotique de Charles S. Peirce (Paris, Payot, 1979); U. ECO, *Lector in Fabula* (trad. de P. Valien, Paris 1985), pp. 32 sq.

20. Sur ce triple rapport, cf. DELEDALLE, op.cit., pp. 73-77. Il a été exploité pour la pensée indienne par E. GEROW, "Language and Symbol in Indian Semiotics", *Philosophy East and West* 34 (1984), pp. 245 sq.

Peut-on dire qu'un mot possède son *ākṛti* comme quelqu'un possède un bâton ? La réponse est non, et le lecteur contemporain saisira mieux, grâce aux lumières de la sémiotique, pourquoi les rapprochements du docteur mīmāṃsaka laissent à désirer.

5. Il existe d'autres difficultés encore :

- Le mot *dandān* est aisément décomposable et chacune de ses parties a un sens. Le mot *go*, au contraire, est insécable et ne comprend pas d'éléments dénotant l'un l'*ākṛti*, l'autre le propriétaire de celle-ci.<sup>21</sup>

- Par ailleurs, cette discussion déjà fort complexe est menée par deux interlocuteurs dont les propositions ne sont ni définies assez nettement, ni présentées assez clairement. On peut toutefois saisir que le premier, le *pūrvaśaktin*, soutient que le mot dénote le propriétaire de la forme générique-spécifique plutôt que celle-ci. Il est donc un défenseur de l'individuel, du singulier. Son point de vue, qui n'a pas l'aval de la Mīmāṃsā<sup>22</sup>, sera donc réfuté par un adversaire, le *siddhāntin*, qui est un adepte du général, de l'universel. Selon ce dernier, le mot dénote l'*ākṛti* (et non son propriétaire).

6. Comment le *siddhāntin* va-t-il étayer son optique ?

Il va introduire dans la discussion deux autres mots: *śyena*

21. ŚBh I 3.33 = MK II 795a 32 : *na tu gośābdānorgaṇvubh kaś cid ākṛteḥ prakṛtyāśakḥ/ anyo vyākṛteḥ*. Cf. M. BIARDEAU, op.cit., p. 172.

22. Sur ce débat, cf. J.M. VERPOORTEN, *Mīmāṃsā literature (A history of Indian Literature, ed. J. GONDA, fasc. VI 5), Wiesbaden, 1987, § 25.8.*

"épervier" et *vr̥thi* "grain de) riz"<sup>23</sup>, aux fins de montrer qu'ils renvoient l'un et l'autre à l'*ākṛti*.

Par *śyena*, on entendra ici, non pas l'oiseau vivant, mais l'épervier de brique qu'on construit sur l'aire sacrificielle à l'occasion de certains rites védiques<sup>24</sup>. Pour élever cet immense édifice de plus de dix mille briques, on s'inspire de la forme générale du volatile et non de la silhouette de tel ou tel épervier particulier. Le mot *śyena* renvoie ici à la seule forme générique.

Quant au mot *vr̥thi*, il ne s'applique au grain de riz individuel que s'il est connecté à l'*ākṛti*, à la "rizité". Ici encore il y a dénotation prioritaire de la forme générique-spécifique<sup>25</sup>.

Pour la deuxième fois (cf. supra § 4), § - remarquons-le - juxtapose des mots dont le rapport au signifié n'est pas univoque selon la théorie de Peirce. Dans le cas de *śyena*, intervient un élément de ressemblance entre l'oiseau vivant et l'oiseau de brique; nous sommes dans un rapport d'icône. Pour ce qui est de *vr̥thi*, le rapport est de symbole parce que linguistique.

7. Poursuivons notre investigation avec le livre VI du ŚBh, plus précisément avec son chapitre initial "Sur le désir du ciel"

23. ŚBh I 3.33 = MK II 795b 1-5.

24. Kumārila, *Tantravārttika*, ad loc. (= MK II 804b 3 sq.) glose: *śyenaśyēnān ākṛtan*. Sur la *śyenaśi*, cf. VERPOORTEN dans A. THEODORIDES... "Archéologie et philologie dans l'étude des civilisations orientales" (Louvain, 1986), pp. 165 sq.

25. MK II 795b 3 sq.: *na tu vr̥thyaśrīṣanbandhan anantara vr̥thiyāktu śābdasya prakṛtyo dṛṣṭab / tasmād ākṛtivacanāb śābda ity eṣaḥ jñāyab*.

(*svargakāma-abhikarāna*)<sup>26</sup>.

A propos du mot *svarga* "ciel", le *pūrvapakṣin* se prononce comme suit: Il n'y a pas lieu de dire que le mot *svarga* est dénominatif du bonheur..., mais il est l'énoncé du moyen d'(accéder à)u bonheur<sup>27</sup>.

Le défenseur de la thèse provisoire se montre donc fidèle à lui-même. Un mot n'est pas à même de dénoter une notion générale comme le bonheur<sup>28</sup>, il ne peut donc qu'exprimer des réalités matérielles, des choses (*draavyā*) porteuses et donneuses de bonheur, comme de fins vêtements de soie, du santal, des jeunes filles de seize ans<sup>29</sup>. Toute signification générale est refusée au mot à moins qu'on n'exhibe un lieu, un support précis pour elle. Le *pūrvapakṣin* adhère à une théorie du langage qui ne comporterait que des "termes quidiatifs propres", pour utiliser le langage d'Abélard, des

26. Cf. J.M. VERPOORTEN, "Une discussion sur le ciel dans le commentaire de Sabara aux Mīmāṃsāsūtra (MīmS VI 1.1-2-3)", *Annali dell' Istituto Orientale di Napoli* 41 (1981), pp. 391-402; F.X. CLOONEY, "Devatābhikarāna : A theological debate in the Mīmāṃsā-Vedānta tradition", *Journal of Indian Philosophy* 16 (1988), pp. 277-298.

27. ŚBh VI 1 sūtra 1 (*adh. 1*) = MK VII 4470a 16 sq.: *naitad asti: pīter abhikāryakāḥ svargakāma itī... pītsāḥanavacans tv eṣa svargakāma itī*.

28. Lequel a d'ailleurs le statut de *vīśeṣas*, de "déterminant", de "trait spécifique", comme le bâton dans notre comparaison (cf. ŚBh I 3.33 = MK II 792a 30-31) ou la couleur rousse, infra notes 45 et 53; T. VETTER, *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, P. 58 n. (Osterreichische Ak. d. Wiss., Philos.-hist. Kl., Ser. 245 Bd. 2. Abh., Vienne 1964).

29. K VII 4470a 5 sq.: *kauśeyāni sūkēyāni vāsāṃsi svargah/ candanāni svargah/ doṣṣṭavarsāḥ strīyāḥ svarga itī/ yat yat pīṭmad draavyam, tat tat svargakāma na vyate*.

termes qui font connaître ce qu'est une chose et rien que cela<sup>30</sup>.

Face à ce défenseur du singulier, le *siddhāntin* fait valoir les droits de l'universel, du général. Il reprend les mots mêmes de son adversaire: Vous avez dit "le mot 'ciel' s'applique à une chose spécifiée par le bonheur". Puis il en tire la conclusion suivante: S'il en est ainsi, il faut donc qu'il vaille en priorité pour le bonheur (en général) car il n'est jamais dissocié de lui, tandis que la chose, elle, est dissociable (du bonheur). La même chose qui est moyen de bonheur et qu'exprime alors le mot 'ciel' n'est plus exprimée par le mot ciel quand elle n'est plus moyen de bonheur. C'est pourquoi ce (mot) dénote le bonheur<sup>31</sup>.

Le *pūrvapakṣin* avait introduit la comparaison du *dandā/-in* dans les termes suivants: de même que le mot *dandīn* désigne l'homme (au bâton) grâce à l'indice bâton, et que le bâton, étant son indice, ne doit pas être dénoté, ainsi ce (mot *svargā*) ne désigne pas le bonheur<sup>32</sup>.

30. Cf. J. LARGEAULT, *Enquête sur le nominalisme* (Paris-Louvain, 1971), pp. 125-135; M. SIDERITS, dans la revue *Synthese* 69 (1986), pp. 81-106.

31. ŚBh VI 1 sūtra 2 (*adh. 1*) = MK VII 4472b 4 sq.: *evam uttam bhavati: pīṭvoṣṭe draṅye svargakāmo vartate itī/ yady evam, pūrvam tarhi pīṭam vartitum arhati/ tam hi sa na vyabhicarati/ vyabhicarati pīṭam draṅyam/ yasyaiva pīṭisāḥanasya draṅyasya videtā svargakāmas, tad eva yadā na pīṭisāḥanam bhavati, tadā na svargakāmena abhidyate/ tadā (Mīmāṃsādātāna V 180: *tasmāt*) pīṭvacano jam. Tr. M. BIARDEAU, *Théorie de la connaissance...*, P. 89, reprise ici avec quelques changements. Il y a recours au raisonnement d'*anvayavyatireka*: partout où il y a un bonheur, il y a le mot *pīṭi*; celui-ci n'apparaît pas quand le bonheur est absent.*

32. MK 4470a 18 sq.: *tad yabhā dandī itī dandānimitāḥ pūrvavacanaḥ/ dandō 'ya nimitāḥ/ na abhidyed/ evam eṣa na*

Le *siddhāntin* rejette cette façon de voir en quelques phrases confuses: Quant à ce qui a été dit, à savoir "c'est comme pour le mot *dandīn*", sitôt le bâton connu grâce au mot (*danda*), la connaissance s'oriente vers (le) *dandīn*. Dans ce cas-là, le mot *danda* est inclus dans (*dandīn*); il (y) est le signifiant du (signifié) bâton. Mais, ici, le mot *svargā* tout seul est dénotatif du bonheur<sup>33</sup>.

Le *siddhāntin* suggère donc qu'une distinction est à faire entre *dandīn*, mot composé qui renvoie à son objet par le truchement d'un indice (le *nimitta* du *pūrvapakṣin*), et *svargā* qui est tout seul vis-à-vis du signifié. Pour notre part, nous soulignerions que, au plan sémiotique, *dandīn* et *svargā* ne se ressemblent pas. Le premier est surtout remarquable par une relation d'indice; le second est traité linguistiquement comme lieu d'une relation de symbole (cf. § 4). Le *pūrvapakṣin*, lui, les rapproche, car il aime les relations d'indices qu'il juge plus précises parce que moins générales, et il voudrait en étendre le champ d'application.

Le *siddhāntin* sent confusément qu'il faut distinguer ces relations. En partisan de l'universel, il perçoit sans doute mieux la spécificité de la relation linguistique-symbolique. Il serait prêt à reconnaître que le mot est, par sa généralité, le précurseur du concept.

*pṛthivācanah.*

33. 447 2b 9 sq.: *yat tu wetam: dandīśābāvad iti/ so 'pi prāṇite śābād dande dandīni pṛatyayam ādābhāni/ anargatas tattra dandīśābāb/ sa dandasya vācābh/ iha purnah svargāśābā eva pṛīter abhidhānā.*

8. Si le mot *dandīn* dénote le porteur du bâton et non celui-ci<sup>34</sup>, l'inverse est vrai aussi: le mot *danda* ne s'applique pas au *dandīn*. Cette remarque, qui peut paraître oiseuse, § la fait en *Bhāṣya* X 1 *sūtra* 2 (*adh.* 1, *vārnaka* 1) dont voici le contexte. Telle offrande de cent pièces (*śatikeriyāla*) est une copie (*vikerṭi*), en d'autres mots, se célèbre en prenant pour modèle (*prakṛti*) un rite où l'on présenterait un gâteau (*carru*) à la divinité<sup>35</sup>. Faut-il dès lors exécuter sur les premières des opérations qui ne valent strictement que pour le second, en l'occurrence le broyage (des grains de riz) et la cuisson? Le *pūrvapakṣin* affirme que oui; le *siddhāntin*, au terme d'une démonstration des plus alambiquées<sup>36</sup>, lui reproche de manquer de bon sens<sup>37</sup>.

Les mots enjoignant l'oblation des cent pièces d'or n'impliqueraient pas pour elles de traitement spécial, entendons "culinaire"<sup>38</sup>, à moins qu'on ne recoure à la *lakṣyā*, à la

34. ŚBh I 3.30 = MK II 789a 11 cité supra, note 18 et I 3.33 = MK II 795a 24 cité supra, note 17.

35. Il est question de ce rite optionnel dans *TaittirīyaSambhūā* II 3.2.1 sq.; *KāṇhakaSambhūā* XI 4 (éd. Von SCHROEDER III 145. 10-11); *MaitrāyaṇīSambhūā* II 2.2; cf. W. CALAND, *Wünscholyer* n° 100. En ŚBh, voir VIII 1 *sūtra* 35-38 (*adh.* 18) et X 1 *sūtra* 1-3 (*adh.* 1).

36. ŚBh X 1 *sūtra* 2, où l'offrande des *keriyāla* n'est pas mentionnée explicitement; elle ne l'est qu'au *sūtra* 3.

37. MK VI 3528b 23: *sarvam caivad aryāyānam.*

38. MK VI 3528b 18-20: *itibartaryatāvīśam prāi vaiṛtasya karmānāś codakāśābālo niyrtakāñhka evatavīśheva* "Le mot qui enjoint le rite dérivé ne doit pas voir son incomplétude cesser (= restera incomplet) sous l'angle de la procédure spéciale"(?). Cela veut-il dire que l'offrande des pièces est seule enjointe sans qu'il faille la compléter par des injonctions annexes comme le broyage et la cuisson?"

"désignation implicite"<sup>39</sup>.

9. Intervient alors la comparaison du *danda-in*. On doit en rester, selon le *siddhāntin*, au sens obvie, à la lettre (*śabda*) du texte rituel, "comme on le fait dans le cas de la phrase *dandena yudhyate*, 'Il se bat avec un bâton', où le porteur de bâton n'est pas désigné formellement de façon obvie"<sup>40</sup>.

Il est à conseiller de lire ces développements avec à l'esprit un passage du commentaire de Vātsyāyana (ca. 410 de notre ère) aux *NyāyaSūtra*<sup>41</sup> qui a trait à l'*upacāra*, au "déplacement de sens" à

39. MK VI 3528b 14-15 : *evam bhāṣy angavartuam/ yāgagato viśeṣo na āṅgeṣu apeśyamānau śabābhūto bhavati/ lakṣyaṃ tu kalpyate...* "Ici également le statut d'ivoir des accessoires (se comporte) de la même manière (que l'exemple du *dandin*, cf. note 40). La particularité propre au sacrifice n'est pas énoncée par le mot (= à la lettre = explicitement?) à propos des accessoires requis. Mais elle est postulée par désignation implicite".

40. MK VI 3528b 12-13: *yathā dandena yudhyate iti vacane na dandirnyam śabdena abhītam.*

41. *NyāyaSūtra* II 2.62:

*śhaccarāna+sthāna+yādārthya+vṛtta+māna+ dhāraṇa+samīpya+yoga+sādhana+āhīpīcyebhyo brāhmaṇa+mathca+kata+rāya+saktu+candana+gaṅgā+śāka+anna+puruṣeṣv atadbhāve 'pi tadupacārah,* "Il y a déplacement de sens pour x (*tad-i*) quand x est appliqué, sans avoir son sens, à un brāhmaṇe par association, à un berceau par (communauté de) lieu, à une natte par (communauté de) bur, à un roi par (communauté de) conduite, à la farine par (communauté de) mesure, au santal (par communauté de) poids, au Gange par voisinage, au vêtement par connexion, à la nourriture à cause de (sa nature de) moyen, à un homme pour sa primauté", cf. K. KUNJUNNI RAJA, *Indian theories of meaning*, pp. 232 sq.

valeur de métonymie ou de synecdoque<sup>42</sup>.

Il peut se faire que des mots perdent leur sens obvie au profit d'un autre associé en quelque façon au premier. Ainsi dans l'énoncé *yastikāṃ bhōjya*, "nourris le bâton", *yastikāṃ* signifie effectivement "brāhmaṇe porteur de bâton"<sup>43</sup>. *Yastikā* s'est délesté de son sens premier de bâton et est employé ici pour un autre objet évoqué par association (*śhaccarāna*). La partie (bâton) sert à susciter l'idée du tout (brāhmaṇe). Nous avons affaire à une synecdoque.

C'est la position inverse que Ś adopte dans son *Bhāṣya*. *Danda* garde son sens premier dans l'exemple *dandena yudhyate*, lequel ne peut vouloir dire "il se bat avec le porteur de bâton".

42. Sur la distinction entre les deux tropes et la métaphore, voir, par ex., M. RAINKIN, *L'inconscient à l'œuvre*. Que peut la psychanalyse de la littérature? (Bruxelles, Ac. Royale de Belgique, Mém. de la cl. des lettres 80-2e série, T. 72/2, 1987) pp. 90 sq., où on lit que la métonymie est la figure où la couronne désigne la royauté par contiguïté; en cas de synecdoque, la couronne la désigne comme partie pour le tout. Il y a affinité entre la métonymie-synecdoque et une pensée ou un style "réaliste"; quant à la métaphore, elle est prisee du lyrisme. Le mot *upacāra* est traduit par "métaphore" chez S. LEVI, trad. de la "Trentaine" (*Trinité*) de Vasubandhu (400-480 de notre ère) dans *Matériaux pour l'étude du système Viñāyapīṭhā* (Paris, 1932), pp. 62-63.

43. Ex. fourni par le *NyāyaBhāṣya* au *sūtra* précité. L'échantillon n° 2 du *sūtra* (*sthāna-mathca*) est illustré par *mathcaḥ kroṣanti* "Les berceaux rient" où berceaux = enfants, cf. G. GREN-EKLUND dans *Kāvyānamitrāṅganam* (supra, n. 6), pp. 79 sq. L'échantillon n° 6 (*samīpya-gaṅgā*) est illustré par l'exemple classique (cf. déjà *Mahābhāṣya* ad Pāṇini IV 1. 18 = éd. KIELHORN II 218,18) *gṛhṣyāṅ gāṅgāṃ* "une bergerie sur le Gange" où *gāṅgāṃ* dénote par métonymie la rive du fleuve, cf. E. GEROW, "The Dvātin as Deconstructionist: Viṣṇudāścārya on *Tat tvam asi*", JAOS 107 (1987), p. 573, n. 4, etc.

10. Un avant-dernier passage renfermant le mot *dandīn* se trouve au livre III du *Bhāṣya*, dans le très long chapitre intitulé *amṛitāṅgāyā*, "Règle de la (vache) rousse". Il nous aidera à comprendre quelle position prend le ritualiste devant la phrase *amṛitāṅgā...ekahāṅgāyā somam kṛtīnāti*<sup>44</sup>, où deux mots luttent pour la prépondérance de sens. Les interlocuteurs précédents se retrouvent aux prises dans un débat mouvementé sur les connexions et la place du mot *amṛitā* au sein de la phrase.

On pourrait résumer la pensée du *pūrvaślokin* de la manière suivante: *amṛitā* denote exclusivement une propriété et doit être relié directement (*śruṭisāmānyāt*) au verbe; il ne porte qu'indirectement (*vākyāt*) sur le mot *ekahāṅgāni*<sup>45</sup>.

Le *siddhāntin* admet, pour sa part, que *amṛitā* détermine *ekahāṅgāni*<sup>46</sup>.

Cette querelle grammaticale est à replacer dans le cadre du problème rituel à résoudre: quel est le terme qui, dans cet énoncé, est objet d'injonction? En tout cas pas *amṛitā*, allègue le *pūrvaślokin* pour qui seul compte le terme *ekahāṅgāni*. Or ce dernier est tout entier orienté vers le verbe *kṛtīnāti*; il ne peut donc, en

44. *TaittirīyaSambhitā* VI 1.6.7: *amṛitāṅgā pingāṅgāyā ekahāṅgāyā s. kr.*, "Il achète le soma en échange d'une (vache) rousse, à l'œil jaune, âgé d'un an". Ni *pingāṅgāyā*, ni *somam* ne retiennent l'attention du ŚBh.

45. ŚBh III 1 *sūtra* 12 (*adh.* 6) = MK II 612b 6-7: *kevalam hi guṇam amṛitāśloko 'bhīdadhāti...* 612b-613a: *sa ca...śruṭisāmānyāt kṛtvāṅgāsamam, vākyād ekahāṅgāṅgāṅgāsamam.*

46. MK II 613a 28-29: *ekahāṅgāṅgāṅgābandho 'yam adhyavasīdāt.*

vertu des postulats méthodologiques de l'école<sup>47</sup>, être déterminé par rien d'autre.

Mais son interlocuteur veut à tout prix préserver *amṛitā* de l'inutilité. Il postule par conséquent un rapport double de *ekahāṅgāyā* avec d'une part *kṛtīnāti*, d'autre part *amṛitāyā*<sup>48</sup>.

11. Tentons de trouver un fil conducteur dans cette empoignade dialectique. Disons que le *pūrvaślokin* voit dans *ekahāṅgāyā somam kṛtīnāti*, et plus spécialement dans le premier élément, la partie enjointe de l'énoncé. Il détacherait volontiers de ce groupe l'épithète *amṛitāyā* pour l'intégrer aux choses (sises) dans le contexte d'ensemble<sup>49</sup>.

Son contradicteur insiste au contraire pour garder *amṛitāyā* dans la proposition, car il peut arriver qu'un objet subordonné soit celui que l'on entend prescrire et que l'objet principal devienne "rappel informatif"<sup>50</sup>.

C'est à ce point que s'intercale la référence au mot *dandīn*: "Il en va ainsi du mot *dandīn*. On constate que sa (dénotation) principale, soit 'homme porteur de bâton' devient subordonnée; parfois l'homme est oublié et c'est l'injonction du trait caractéristique bâton qui est exprimée. Comme dans la phrase 'C'est

47. Sur ces postulats, cf. VERPOORTEN, *Mīmāṃsā literature* § 22.

48. MK II 614b 18-19: *amṛitāślokaśya ānarthakeya-parihāṅgāyā, ubhayaśambandhārtha itī.*

49. MK II 615b.14 = *Mīmāṃsāśāstraśāstra*, Ānandāśrama Sanskrit Series 97 IV p. 56: *sarvaśmin prakāraṇe draavyeṣu (amṛitāślokaśya) nuvekāh.*

50. MK II 613b 14-15: *kaḍā cid upasārijanībhaṅgo 'rtho vidhīstītibh/ pradhānībhaṅgo 'nuvekāh.*

muni d'un bâton qu'il récite les invitations' ou comme dans 'C'est coiffés d'un turban rouge que les prêtres officient'. Ainsi, même si le trait caractéristique 'roux' est subordonné et que le complément du verbe (*ekahāyānī*) est considéré comme principal, cependant, ce complément étant tenu pour rappel informatif, ce qui compte, c'est l'énoncé qui vise à prescrire le trait caractéristique 'roux'<sup>51</sup>.

De quoi il ressort que le point de vue grammatical du *pūrvapakṣin* se heurte au point de vue liturgique de son interlocuteur. Pour le premier, le terme important est le porteur de la qualité, soit, à défaut du mot "vache" absent de la phrase, son subrogé hic et nunc, *ekahāyānī* "vache" âgée d'un an". C'est lui qui est le complément au plein sens du verbe *br̥h̥nāti*.

Pour le *siddhāntin*, en revanche, *ekahāyānī* perd sa prépondérance au profit d'*arṇuṅyā* qui dénote une qualité. Bien que le motif de ce déplacement de valeur ne ressorte pas nettement, on peut supposer qu'*arṇuṅyā* l'emporte parce qu'il est l'élément nouveau, celui qui confère à la phrase où il se trouve le statut d'injonction. Il s'ensuit que *ekahāyānī* rétrograde au rang de simple *anuvāda*, rappel informatif d'un élément déjà connu par le contexte<sup>52</sup>.

51. MK II 613b 15 sq.: *taḍ yathā dandī ity upasartjanbhidandakayruṣpradhānakeb śabdo 'vogaṅyate/ kadācī tu niryāte paruse dandagunavibhāntarham uccāyate dandī prāsīn anuvāha iti/ yathā lohitoṣṣā itvijāb pracaranti/ eam̐ ihāpi yady upasartjanbhidāb arṇuṅyā, pradhānabhidānī kārdeam̐, tatthāpi anūdite kāraḥ, arṇuṅyavibhāntarham vacanam̐ vyūyate.*

52. La distinction des données injonctives (*vibhāna/vibhi*) et des données informatives (*anuvāda*) au sein des phrases du rituel védique est la besogne principale que s'assigne la *Mīmāṃsā*. C'est à cette fin qu'elle élabore des critères d'interprétation, cf.

Les exemples soulignent que la dénotation principale n'est pas toujours celle qu'on attendait. Ainsi *dandīn* renvoie normalement au porteur de bâton plus qu'à celui-ci, mais pour les besoins du rituel, il se peut qu'on mette l'accent sur l'indice bâton plutôt que sur le propriétaire. Il en est de même du second exemple. Ce qui est monté ici en épingle, c'est le turban rouge, soit le caractère distinctif, plutôt que ceux qui sont distingués, c'est-à-dire les prêtres en train d'officier. Ainsi, en affirmant que le mot dénote moins la qualité que son porteur, le *pūrvapakṣin* doit lutter sur deux fronts:

- le front du rituel où la couleur rousse réclame la priorité de par sa qualité d'élément nouveau propre à être enjoint;
- le front de la grammaire en général puisque, du moins dans l'optique de la *Mīmāṃsā*, le mot n'est nullement handicapé d'avoir à noter une forme (générique-) spécifique (*ākṛti*, ici la couleur rousse)<sup>53</sup>. Au contraire, c'est là son rôle plutôt que de désigner le porteur de cette *ākṛti*.

12. Dans un dernier extrait, nous allons voir se lézarder le front uni que ritualiste et grammairien avaient dressé contre le *pūrvapakṣin*. En Śbh IV 2 *adhikaraṇa* 6, la discussion du *sūtra* 18<sup>54</sup>

VERPOORTEN, *Mīmāṃsā literature* §§ 20-21.

53. L'*ākṛti* est donc ici un *viśeṣaṇa*. Sur cette question complexe, voir aussi supra n. 28 et l'avis de M. BIAUDEAU reproduit ici infra n. 59.

54. Le texte en est *karmayukte ca darsanāt* "(Le transfert du bâton est) aussi (un rite au plein sens) parce qu'on constate (la présence du bâton) chez celui qui est engagé dans le rite".

s'ouvre par la répétition de l'exemple précité, "C'est muni d'un bâton qu'il récite les invitations", suivi du verbe *anūdyate* qu'on peut rendre par "fonctionne à titre de rappel informatif". Entendons que les données communiquées dans cette phrase sont indispensables pour aborder le nouveau contexte, c'est-à-dire celui axé sur la citation suivante: *maitrāvārinīyā dāṇḍam pratyacchati*, "Il passe le bâton au (prêtre) *maitrāvārinīya*"<sup>55</sup>. Il s'agit de savoir quelle espèce de rite est ici en jeu et, ipso facto, lequel des trois mots bénéficie d'une relative priorité sur les autres. C'est que l'acte de passer le bâton peut être un rite de *pratipatti*, d'"élimination"<sup>56</sup>. Le *dāṇḍa*, n'ayant plus d'utilité (*prajojana*), est passé au prêtre en question pour être jeté sur le "crassier" (*utkara*). C'est bien ainsi que le *purvaśaḥ* envisage les choses. Le *siddhāntin* en revanche, se fonde sur l'*anuvāda* qui impose le *dāṇḍa* pour réciter les invitations. Sa remise au *maitrāvārinīya* constitue donc un rite au plein sens (*arthakarma*)<sup>57</sup>. Sans le bâton,

55. *TaittirīyaSambhā* VI 1.4.1-2 cité in extenso en tête de ŚBh IV 2 *sūtra* 16, mais réduit ici à trois mots, les seuls qui comptent dans le débat.

56. MK IV 2001a 15 sq.: *pratipattau tu dāṇḍo maitrāvārinīyā dattat/ tata upastheta/ tat karma kartavyam ca kṛtam iti na tena prajojanam iti na dharyeta*. Pour la traduction, cf. note 57.

57.. MK IV 2001a 13 sq.: *dāṇḍi prāśin anuvāha ity anūdyate/ tena pracarato dāṇḍam pradakṣyati/ tad arthakarmamī sati upadyate* "(Les mots) 'C'est muni d'un bâton qu'il récite les invitations' forment un *anuvāda* qui indique le bâton pour celui qui officie. Cela est possible parce qu'il y a rite au plein sens". Vient ensuite le texte cité note 56, dont voici la traduction: "Mais en cas de rite d'élimination, le bâton est donné au *maitrāvārinīya* puis doit être jeté, parce que le rite à accomplir avec lui a été accompli et il n'a plus d'utilité; il ne doit plus être porté".

en effet, le *maitrāvārinīya* n'est pas en mesure d'accomplir son office. Bien que le texte n'en dise rien, ce débat, rituel dans son essence, pourrait entraîner des conséquences d'ordre syntaxique. L'interprétation correcte de la phrase – celle du *siddhāntin* – ferait de *maitrāvārinīyā* le mot essentiel, bien qu'il soit au datif. A s'en tenir à la seule grammaticale, il aurait peut-être fallu donner la préférence à *dāṇḍam* puisque l'accusatif y est le premier cas en importance<sup>58</sup>.

13. Conclusion. Quand on considère l'ampleur du ŚBh – 2380 pages dans la traduction anglaise de G. Jhā –, on peut estimer dérisoire la place qu'y occupent les mots *dāṇḍa/in*. Toutefois, ils interviennent en des passages cruciaux, notamment ceux qui traitent de la doctrine de la dénotation du mot, capitale pour la *Mīmāṃsā*. Le mot dénote-t-il en priorité le(s) caractère(s) déterminant(s), la forme générique-spécifique, c'est-à-dire l'*ākṛti*, ou bien les porteurs de cette *ākṛti*?

On ne peut dire que toutes ces discussions nous donnent satisfaction. Les interlocuteurs du *Bhāṣya* argumentent et concluent rarement en termes clairs et cohérents. Et puis trop de choses nous échappent; la part de l'implicite est trop grande.

Avec le plan "philosophique" – celui des rapports du général et

58. Un argument, bien mince il est vrai, en faveur de cette interprétation est fourni par Kumārīla, *Tupīkā* = MK IV 2001a 30, où figure l'objection *namu arvadbhāranē dāṇḍavādhānam uttam*, "Mais dans le chapitre sur la (vache) rousse, c'est le bâton qui était prescrit!". Ce qui impliquerait que, dans la présente phrase, ce n'est plus lui, mais le prêtre *maitrāvārinīya* qui est l'élément enjoint (*vidhī*).

de l'individuel - interfèrent celui de la grammaire et celui du rituel. A preuve la connexion abusive entre l'étymologie des mots et les catégories logiques (§§ 5 et 7) ou bien une hiérarchie de cas variable selon qu'on s'appuie sur le rituel ou la grammaire (§ 12). Quant aux mots *danda/-in*, ils sont là pour illustrer le raisonnement à titre d'exemples. En réalité, ils l'embrouillent, car il y a juxtaposition de termes qui ne sont pas homogènes au plan sémiotique. Dans *dandin* comme dans *śyena* (§§ 4 et 6), on voit ressortir les rapports d'indice et d'icône, alors qu'il s'agirait de déclarer le rapport symbolique et linguistique, incarné dans les mots *go* ou *vṛthi*. Toutefois ces comparaisons, si boîteses soient-elles, ont permis aux penseurs indiens de pressentir, notamment à travers cette notion éminemment ambivalente d'*ābhṛti*<sup>59</sup>, qu'il existait des variétés d'"universel", que la variété *sāmānya* était plus universelle que l'autre, celle que l'on dénommera aussi *upādhi* "qualité surimposée", et enfin que *dandin*, étant *upādhi*, se rangeait parmi les universaux "bidons", selon une formule empruntée à Matilal<sup>60</sup>.

59. On se reportera, à cet égard, à l'ouvrage de M. BIARDEAU (cité supra n. 15), p. 167: "Si l'*ābhṛti* est un *sāmānya*, elle est un *sāmānya* d'un type particulier". Relevons que la première de nos discussions ci-avant § 3 est entamée à propos de la notion de *sāmānya*, cf. n. 13.

60. *Perception*. An essay on classical Indian theories of knowledge, Oxford 1986, p. 421 (bogus-universal). La question se trouve posée in *nuce* par Śāntaraksita, *Tattvasaṅgraha*, śl. 755-6 (éd. Dw. Sasri, Bauddha Bharati Ser.1, vol. 1, p. 306). Cf. aussi la trad. anglaise de G. JHA, rééd. Delhi 1986, I, p. 422. Dans la même oeuvre ou son commentaire (*Parīṭīkā*) par Kamalaśīla (740-95), mention est encore faite de *danda/dandin* aux śl. 654; 676; 739-41; 866; 3039; 3191-92 (com.).

Puisse cette recherche limitée à la comparaison du bâton et du porteur de bâton mener à une investigation plus large sur les relations entre ces variétés.

#### SUMMARY

This paper is a survey of the rule and a comparison of the "staff-bearer", as mentioned in the *Mahābhāṣya* and *SāharaBhāṣya*. In the latter treatise, the staff (*danda*) and its bearer (*dandin*) are met in linguistic and philosophical contexts, when the relationship between word and object is examined and when the question arises: "Can the linkage word-object be conceived in the same way as the bearer possesses his staff?"

In the discussion, two views of the language are confronted: the first one for which the word is only able to denote particular entities; the second one for which the word refers to the general or universal form (*ābhṛti*) of the entities.