

**Johannes Bronkhorst**

Discipliné par le débat

La Kauṣītaki Upaniṣad (4) raconte l'histoire suivante. Le brahmane Gārgya Bālāki, expert en connaissance védique (*anūcāna*), visite un jour Ajātaśatru, roi de Kāśi, et lui propose d'expliquer Brahman. Ajātaśatru est d'accord, promet mille vaches, et anticipe une foule de spectateurs. Bālāki propose alors plusieurs explications de Brahman : il serait la personne dans le soleil, la personne dans la lune, dans l'éclair, dans le tonnerre, etc. etc. Mais chaque fois Ajātaśatru écarte l'explication, et donne une autre spécification de l'objet mentionné : la personne dans le soleil est plutôt l'éminent, la tête de tous les êtres ; la personne dans la lune est le roi Soma, l'essence de la nourriture ; et ainsi de suite pour toutes les explications offertes par Bālāki. Enfin Bālāki se tait. Ajātaśatru lui demande si c'est tout, ce que Bālāki confirme. A ce moment Ajātaśatru fait savoir que Gārgya Bālāki s'est en vain engagé dans une discussion avec lui, et annonce que lui, Ajātaśatru, va expliquer Brahman. Son explication est courte mais décisive : c'est celui qui fait toutes ces personnes, et dont ceci est le produit (*karman*), qu'on doit connaître. C'est la fin de la discussion, et Bālāki le reconnaît. Sa réaction est pourtant surprenante. Il s'approche du roi avec des combustibles dans les mains (*samitpāni*) en lui demandant de l'accepter comme disciple. Ajātaśatru ne l'accepte pas pour éviter l'incongruité qu'un *kṣatriya* accepte un brahmane comme disciple, mais invite pourtant Bālāki à venir pour recevoir son enseignement. Il lui enseigne ensuite le destin de la personne lors du sommeil.

Peu importe que Gārgya Bālāki ne réussisse pas à devenir le disciple d'Ajātaśatru ; c'est l'intention qui compte. Lui que le texte présente comme un savant védique se déclare prêt à retourner à un stade de vie qu'il a sans doute déjà une fois parcouru, celui d'étudiant auprès d'un maître.

### *Avec ou sans humiliation*

Inutile de rappeler la relation, exposée par le jubilaire, entre le disciple et son maître dans la littérature védique. L'élève mange les restes du repas du maître, circonstance lourde de signification, étant donné que les restes d'un repas sont souillés dans la perspective védique. Un brahmane ne mange que les restes du sacrifice, du repas des dieux. C'est la raison pour laquelle, « à cet égard, la relation entre l'élève et le maître est très semblable à celle qui existe entre le sacrificiant et les dieux<sup>1</sup> ». Quelle est alors la justification de ce retour à un état de vie inférieur, quelle est la logique qui se cache derrière lui ?

Le comportement en question n'est pas exceptionnel dans la littérature védique tardive. Exactement la même histoire est racontée – sous une forme légèrement différente qui garde pourtant les traits significatifs pour notre propos – dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (2. 1), ainsi que dans le *Śāṅkhāyana Āraṇyaka* (6). Le thème d'un savant reconnu qui devient le disciple de quelqu'un d'autre se retrouve également ailleurs. Sont particulièrement pertinentes les histoires concernant le brahmane Śvetaketu et son père Uddālaka Āruṇi, de la lignée de Gautama. L'une d'elles est racontée au début de la même *Kauṣītaki Upaniṣad* (1. 1) qui contient l'histoire de Gārgya Bālāki et Ajātaśatru. Elle trahit un esprit d'émulation entre les deux personnages principaux, Āruṇi, c'est-à-dire Uddālaka Āruṇi, et Citra Gārgyāyaṇi (Gāngyāyani), probablement un *kṣatriya*. Le dernier, préparant un sacrifice, choisit le premier comme officiant. Āruṇi, au lieu d'accepter, envoie son fils et disciple Śvetaketu, sans doute une expression de son sentiment de supériorité. Citra riposte en posant à Śvetaketu quelques questions auxquelles celui-ci n'est pas en mesure de répondre ; il propose plutôt de demander à son maître (*ācārya*), donc à son père. Mais celui-ci ne connaît pas non plus les réponses, et s'approche de Citra Gārgyāyaṇi avec des combustibles dans les mains (*samitpāni*) ; il lui demande de l'accepter comme disciple. La réaction de Citra est intéressante. Il loue Gautama de ne pas céder à l'orgueil, et lui donne son enseignement.

Les deux histoires considérées jusqu'à ce point ne sont pas tout à fait parallèles. Dans la rencontre de Gārgya Bālāki et d' Ajātaśatru le désir de se montrer supérieur semble bien venir du premier. Gārgya Bālāki prétend pouvoir faire quelque chose (« expliquer Brahman ») dont il n'est en réalité pas capable. Au lieu de se montrer supérieur au roi, il découvre qu'il lui est inférieur, ce qu'il avoue par le fait de

vouloir devenir son disciple. Dans la deuxième histoire, d'autre part, la discussion est entamée par Citra Gārgyāyaṇi, non pas avec le savant Uddālaka Āruṇi, mais avec son fils et disciple Śvetaketu. A première vue, il n'y a pas là de vrai défi. Cette première impression semble pourtant trompeuse. Le premier défi ne vient pas de Citra Gārgyāyaṇi, mais d'Uddālaka Āruṇi. Ce dernier n'accepte pas l'invitation d'être officiant au sacrifice de Citra, et envoie à sa place un inférieur, son disciple Śvetaketu qui est en même temps son fils. L'épreuve de force a donc lieu entre Citra et Uddālaka Āruṇi, et Śvetaketu n'y joue qu'un rôle d'intermédiaire. L'histoire ne raconte même pas si Śvetaketu devient disciple de Citra. Cet aspect de l'histoire serait en tout cas sans intérêt, parce que Śvetaketu est déjà disciple, et un changement de maître n'affecterait pas son état. Le cas de son père est totalement différent : de maître qui se croyait supérieur à Citra, il finit par lui être inférieur.

Uddālaka et Śvetaketu figurent de nouveau dans une autre histoire, qui semble à première vue être une variante de la précédente, et se trouve dans la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (6. 2). Cette fois, pourtant, Śvetaketu s'approche de son propre gré de son interlocuteur, ici le prince (*rājanyabandhu*) Pravāhaṇa Jaivali. Le prince, sans que personne ne lui pose un défi, interroge son jeune visiteur sur des sujets inconnus de celui-ci. Jaivali l'invite alors à rester, sans doute pour que Śvetaketu apprenne les réponses aux questions posées. Mais Śvetaketu rentre en courant chez lui, et répète les questions du prince à son père. Le texte ne dit pas qu'Uddālaka ne connaît pas les réponses, mais la suite ne laisse pas de doute à cet égard. Uddālaka propose à son fils d'aller ensemble auprès du prince, pour y vivre la vie d'étudiants religieux (*brahmacaryaṃ vatsyāva iti*). Śvetaketu décline l'offre, et Uddālaka se rend donc seul à l'endroit où se trouve Pravāhaṇa Jaivali. Il y est reçu comme un hôte respecté, et le prince lui permet même de faire un vœu. Le vœu est, inévitablement, d'entendre ce que le prince a dit à Śvetaketu. (La formulation est un peu maladroite, parce qu'Uddālaka a déjà entendu les questions posées par Jaivali ; son but, ici, est évidemment d'entendre les réponses.) Après quelques protestations, le prince accepte, sous condition qu'Uddālaka fasse la requête selon la coutume. C'est dire qu'Uddālaka devient le disciple de Jaivali, et qu'il en reçoit ensuite l'enseignement.

Cette histoire, ou plutôt cette version de l'histoire, est étrange. Contrairement aux deux histoires précédentes, il n'est pas ici question d'une confrontation de deux intellects, ni d'une défaite, ou d'une humiliation, de l'un des deux. Tout ce que le texte nous sug-

gère est qu'il est difficile de donner un enseignement dans une situation autre que celle de maître et disciple. Mais cette suggestion est en contradiction avec notre première histoire, où le roi Ajātāśatru refuse d'accepter Gārgya Bālāki comme disciple, justement parce qu'il serait incongru qu'un *kṣatriya* soit le maître d'un brahmane. Le prince Pravāhaṇa Jaivali est, lui aussi, un *kṣatriya*, et Uddālaka un brahmane. On a l'impression qu'il y a quelque chose d'incongru dans la dernière histoire.

Heureusement, une autre version de la même histoire a été préservée dans la Chāndogya Upaniṣad (5. 3 sq.), version dans laquelle figurent exactement les mêmes personnages. Entre les deux versions existe pourtant une différence capitale : le prince Pravāhaṇa Jaivali donne les explications demandées par le père de Śvetaketu sans lui demander de devenir son disciple ! Il n'y a pas de confrontation de personnalités ni d'opinions, et nous sommes sans doute justifiés de croire que le passage d'Uddālaka au statut de disciple de Pravāhaṇa Jaivali n'a pas de place dans cette histoire. Dans la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad, ce développement de l'histoire pourrait donc être une insertion ultérieure<sup>2</sup>.

L'enseignement donné par un *kṣatriya* à un brahmane sans que ce dernier en soit devenu le disciple est également rapporté dans le Śatapatha Brāhmaṇa (11. 6. 2) qui raconte la rencontre du roi Janaka avec les trois brahmanes Śvetaketu, Somaśuṣma et Yājñavalkya. Il les interroge sur l'Agnihotra et découvre que leurs connaissances sont insuffisantes. Yājñavalkya convainc les deux autres brahmanes de ne pas engager un débat officiel, étant donné qu'il serait honteux que des brahmanes soient défaits par un *kṣatriya*. Cela ne l'empêche pourtant pas de demander en privé à Janaka de lui révéler la doctrine de l'Agnihotra, ce que le roi ne lui refuse pas.

Les cinq brahmanes, dont Gautama Āruṇi (c'est-à-dire Uddālaka), qui s'approchent de Janaka dans le Jaiminiya Brāhmaṇa (1. 22-25) pour discuter de l'Agnihotra ne donnent pas non plus entière satisfaction au roi. Cela est pourtant loin de l'empêcher de leur communiquer sa connaissance supérieure. En outre, il leur offre à chacun mille vaches et cinq cents chevaux.

On ne peut s'empêcher d'être frappé par le fait que le nom d'Uddālaka (ou de son fils Śvetaketu) revient régulièrement dans ces histoires. En dépit de sa réputation de savant, c'est lui qui se voit dans l'obligation d'aller apprendre chez d'autres, qu'il devienne leur disciple ou non. La Chāndogya Upaniṣad contient une autre variante de ce thème (5. 11 sq.). Ici aussi, le récit semble

vouloir créer l'impression que la réputation de ce célèbre brahmane n'était pas justifiée par ses connaissances, et que le passage à l'état de disciple, quoique non réalisé, fut une sorte d'humiliation. Mais cette fois le texte n'est pas très explicite à ce sujet. L'histoire se déroule comme suit.

Cinq brahmanes s'occupent de la question « Quel est notre Soi, qu'est-ce que le Brahman ? ». Ils se disent qu'Uddālaka Āruṇi étudie le Soi appartenant à tous les gens (*ātman vaiśvānara*) et décident de s'approcher de lui. Suit une réflexion privée d'Uddālaka qui craint de ne pouvoir répondre à leurs questions. Il propose donc à ses visiteurs de se rendre avec lui auprès du roi Aśvapati Kaikeya. Après une première rencontre, lors de laquelle le roi les reçoit avec tous les honneurs, les six brahmanes reviennent « avec des combustibles dans les mains (*samitpāṇi*) », c'est-à-dire avec l'espoir de devenir ses disciples. Aśvapati ne les accepte pas comme tels, sans que le texte dise pourquoi (il se contente d'observer *anupaniya* « sans les initier »), mais n'hésite pas à leur donner l'enseignement qu'ils sollicitent.

La situation esquissée dans cette dernière histoire n'est pas tout à fait claire, du moins humainement. Cinq des six brahmanes sont à la recherche d'un enseignement, et le fait qu'ils soient prêts à devenir les disciples d'un maître n'a donc rien d'étonnant ni d'humiliant. Le cas d'Uddālaka est plus ambigu. Considéré initialement comme maître potentiel, il se sent à l'évidence menacé par cette attente, et préfère jouer cartes sur table avant qu'il ne soit trop tard.

Prenant en considération les autres récits le concernant que nous avons étudiés, on est tenté de voir dans la présente histoire un nouveau cas d'humiliation subie par ce célèbre personnage. Il est vrai que l'histoire n'est pas explicite à ce sujet, mais on ne peut s'empêcher de se demander ce qui lui serait arrivé s'il s'était posé en maître, comme le voulaient les autres brahmanes. Le résultat aurait sans doute été catastrophique<sup>3</sup>.

Cette histoire a un parallèle dans le Śatapatha Brāhmaṇa (10. 6. 1). Au lieu d'Uddālaka Āruṇi on trouve cette fois son père Aṛuṇa Aupaveśi, qui ne joue pourtant pas le rôle de maître potentiel. Le texte dit simplement que les autres brahmanes se réunissent chez lui, et qu'ils ne sont pas d'accord au sujet du Vaiśvānara (ici sans doute le feu de ce nom). Ensuite, ils se rendent tous auprès d'Aśvapati Kaikeya, deviennent ses disciples et reçoivent son enseignement. Pas question ici de conflit, ni d'humiliation de l'un des participants.

Cette dernière histoire, ainsi que l'exemple des cinq brahmanes venus solliciter Uddālaka dans le récit précédent, montrent que ce

n'est pas exclusivement suite à une défaite dans un débat qu'un brahmane, savant et adulte, devient le disciple de quelqu'un d'autre. Ces brahmanes sont présentés dans la Chāndogya Upaniṣad comme très riches (*mahāśāla*) et très savants (*mahāśrotriya*), certainement pas, donc, des enfants. Le Śatapatha Brāhmaṇa nous révèle leur vraie motivation dans le passage où Aśvapati Kaikeya exprime son étonnement à voir ces hommes « savants et fils de savants » (*anūcānā anūcānaputrāḥ*) s'apprêter à devenir ses disciples. Quand les brahmanes lui expliquent qu'ils veulent apprendre le Vaiśvānara qu'il connaît, il comprend et les accepte pour disciples : « Mettez les combustibles sur le feu ; vous êtes devenus mes disciples<sup>4</sup>. » Le début de la Praśna Upaniṣad pourrait décrire une situation analogue, puisque six brahmanes y sont nommément introduits, qui cherchent ensemble un maître capable de leur expliquer Brahman.

Mais souvent c'est un débat perdu qui provoque cette décision. C'est une fois de plus Uddālaka Āruṇi qui est décrit dans le Śatapatha Brāhmaṇa (11.4.1) comme lançant un défi, cette fois à Svaidāyana Śaunaka<sup>5</sup>. Ce dernier l'interroge dans un endroit écarté, Uddālaka admet qu'il n'est pas en mesure de répondre et qu'il désire devenir son disciple. Svaidāyana ne l'accepte pas comme étudiant, mais lui donne cependant son enseignement.

[Uddālaka n'est pas toujours défait. Dans la discussion avec Śauceya Prācinayogya (ŚPaBr 11.5.3), c'est plutôt celui-ci qui devient disciple d'Uddālaka, parce qu'Uddālaka a pu répondre à une question dont le premier ne connaissait pas la réponse.]

### « Votre tête volera en éclats »

Pourquoi ces savants respectables sont-ils prêts à subir ce changement profond de statut qu'est le passage (ou devrait-on parler de descente ?) à l'état de disciple ? C'est que l'autre choix n'est guère plus attirant. Plusieurs passages parlent d'un destin peu enviable pour le débatteur défait. Entre autres risques, il s'expose à ce que sa tête vole en éclats. Prenons l'histoire de la rencontre d'Uddālaka avec Śauceya Prācinayogya que nous venons de mentionner. Śauceya pose une série de questions, dont il prétend connaître la réponse aussi bien qu'Uddālaka. Cela change avec la dernière question qui, comme les précédentes, concerne un détail du rituel. Ayant entendu la réponse d'Uddālaka, Śauceya admet qu'il ne la connaissait pas. La supériorité d'Uddālaka ainsi prouvée, Śauceya lui offre des combustibles (*samitkāṣṭha*) et exprime son désir de devenir son

disciple. La réaction d'Uddālaka est importante : « Si tu n'avais pas parlé ainsi, ta tête eût volé en éclats (*vyapatiṣyat*). » Des deux attitudes possibles, Śauceya avait évidemment choisi la meilleure.

Il n'est pas nécessaire d'aborder ici une étude approfondie de ce phénomène des têtes qui volent en éclats, d'autant moins que Michael Witzel y a consacré un article, il y a une dizaine d'années (1987)<sup>6</sup>. Qu'on en retienne les points suivants. On risque ce destin désagréable si 1) on pose une question à laquelle on ne connaît pas la réponse ; 2) on pose une question qui va trop loin ; 3) on ne peut répondre à une question ; 4) on prétend posséder une connaissance qu'on ne possède pas. Le même danger existe, bien entendu, dans d'autres contextes rituels, mais comme ceux-là sont hors du propos de cet article, je n'en dirai pas davantage.

Un exemple du point 1 est l'histoire de Śauceya et d'Uddālaka, déjà mentionnée. Un exemple particulièrement célèbre du point 2 est la question de Gārgī et la manière dont Yājñavalkya y réagit, comme le rapporte la Bṛhadāranyaka Upaniṣad (3.6). Gārgī demande, à la fin d'une série de questions préliminaires<sup>7</sup> : « En quoi les mondes de Brahman sont-ils enfilés ? » Yājñavalkya rétorque : « Gārgī, ne pose pas une question qui va trop loin, pour que ta tête ne vole pas en éclats. Tu poses une question qui va au-delà d'une divinité au-delà de laquelle on ne doit pas poser des questions. Gārgī, ne pose pas une question qui va trop loin. »

Un exemple d'un débatteur incapable de répondre à une question (point 3) est Vidagdha Śākalya, le seul personnage dont les textes rapportent que sa tête a effectivement volé en éclats, pour n'avoir pu répondre à une question de Yājñavalkya<sup>8</sup>.

Un avertissement à l'adresse de ce même Yājñavalkya, prononcé par Uddālaka Āruṇi, peut servir d'illustration du point 4. Yājñavalkya avait, au début même du fameux débat organisé par le roi Janaka, accaparé les mille vaches réservées au vainqueur, indiquant sans doute ainsi qu'il serait capable de répondre à toutes les questions (c'est-à-dire, au vu de nos observations précédentes, à toutes les questions auxquelles les autres participants au débat pouvaient répondre). Uddālaka pose alors une question à Yājñavalkya et précise que lui, Uddālaka, connaît la réponse. Il ajoute que, si Yājñavalkya ne connaît pas la réponse, sa tête volera en éclats<sup>9</sup>. Le simple fait de participer au sacrifice en chantant des louanges, tâche qui incombe aux brahmanes appartenant au Sāmaveda, est dangereux si l'on est en présence de quelqu'un qui connaît les divinités liées à ces louanges. C'est ce que nous apprend la Chāndogya Upaniṣad 1.10-11, où un certain Uṣasti Cākrāyaṇa lance le défi suivant : « si

vous chantez la louange sans connaître la divinité qui lui est liée, votre tête volera en éclats ». Il est superflu d'ajouter qu'Uṣasti, à la demande des brahmanes menacés, se montre en mesure d'identifier les divinités concernées.

### *La valeur des connaissances*

Que pouvons-nous conclure de tout ce qui vient d'être dit ? Ce qui nous frappe est que les débatteurs sont hiérarchisés à proportion de leur savoir. On est supérieur si l'on sait davantage. Les connaissances ne sont pas divisées en deux rubriques, les correctes et les incorrectes. Bien au contraire, la question de savoir si une connaissance est correcte ou non ne se pose pas. Il semble bien que tous les points de vue offerts sont corrects ; c'est-à-dire qu'il ne s'agit pas strictement de points de vue, mais justement de connaissances qui sont, en tant que telles, nécessairement correctes. Mais quoique toutes les connaissances soient correctes, elles ne sont pas toutes suffisantes. En plus des connaissances déjà acquises, il y en a d'autres, qui permettraient aux concurrents de posséder davantage de savoir. Celui qui gagne un débat a des connaissances plus amples, connaissances qui le distinguent des autres participants qui en ont moins. L'échelle ainsi établie ne mesure pas exclusivement la quantité des connaissances, mais également la valeur, la place dans la hiérarchie, des brahmanes et de leurs interlocuteurs qui en sont les possesseurs<sup>10</sup>.

Un exemple frappant de cette attitude est l'histoire – comme les acteurs sont des dieux et des démons il est peut-être plus approprié de parler d'un mythe – de l'enseignement donné par Prajāpati au dieu Indra et au démon Virocana, racontée dans la Chāndogya Upaniṣad (8. 7-12). Indra et Virocana deviennent les disciples de Prajāpati pour obtenir la connaissance de l'*ātman*. Après trente-deux ans de vie comme étudiants brahmaniques, Prajāpati leur enseigne que l'*ātman* est le reflet que l'on voit dans l'œil, dans l'eau et dans un miroir. Cette connaissance – le texte parle de *upaniṣad* « connexion », ou plutôt « puissance effective » (*bewirkende Macht*)<sup>11</sup> – satisfait Virocana. Indra, pour sa part, n'est pas satisfait. Il revient chez Prajāpati, redevient son disciple, et apprend, au terme, à nouveau, de trente-deux années, que celui qui, joyeux, se meut dans le rêve est l'*ātman*. Indra n'est toujours pas satisfait, passe une troisième fois trente-deux années auprès de Prajāpati, et, celles-ci écoulées, apprend que l'état où l'on se trouve profondément endormi, uni et serein, sans rêves,

c'est cela l'*ātman*. Une quatrième période comme étudiant brahmanique, cette fois d'une durée de cinq ans, est nécessaire pour que Prajāpati révèle à Indra les derniers secrets au sujet de l'*ātman*. Rien dans cette histoire ne suggère que seul le dernier enseignement de Prajāpati soit correct, et que les enseignements précédents soient incorrects. Bien au contraire, chaque nouvel enseignement est introduit par les mots « je te donnerai encore des explications supplémentaires » (*te bhūyo 'nuvyākhyāsyāmi*)<sup>12</sup>. Et effectivement, chacune des explications concerne une chose pour laquelle le mot *ātman* « Soi » peut être utilisé.

L'enseignement d'Āśvapati Kaikeya aux cinq brahmanes dans le Śatapatha Brāhmaṇa (10. 6. 1 ; voir plus haut) est une autre illustration de la même conception. Avant de partager sa connaissance supérieure au sujet du Vaiśvānara, Āśvapati demande à chacun de ses nouveaux disciples ce qu'ils en savent. Aruṇa pense que c'est la terre, ses condisciples font d'autres propositions, ou plutôt, ont d'autres connaissances. Chaque fois Āśvapati donne son approbation (*om*), ajoute pourtant que telle ou telle chose proposée n'est qu'une partie du Vaiśvānara ; la terre, par exemple, n'est que les pieds du Vaiśvānara. Ces connaissances sont correctes, mais incomplètes. C'est sans doute la raison pour laquelle, comme le fait remarquer Āśvapati, des malheurs auraient frappé les brahmanes s'ils ne s'étaient pas rendus auprès de lui pour devenir ses disciples. Son enseignement cependant n'invalide pas les connaissances de ses élèves. Bien au contraire, il les réunit et les subordonne à une connaissance supérieure, celle du feu Vaiśvānara conçu sous la forme d'un homme. Mais quoique inférieures, les autres connaissances confèrent à leurs détenteurs certains privilèges. Le fait, par exemple, qu'Arūṇa connaisse Vaiśvānara comme établissement (*pratiṣṭhā vaiśvānara*) a pour conséquence qu'il est établi avec enfants et bétail.

La discussion entre Śilaka Śālāvātya, Caikitāyana Dālbhya et Pravāhaṇa Jaivali décrite dans la Chāndogya Upaniṣad (1. 8-9) constitue un troisième exemple. Le sujet est la « voie » (*gati*) du chant védique (*sāman*) ; le développement de la discussion suggère qu'il s'agit de son fondement. Caikitāyana présente tout un enchaînement de réponses : la voie du chant védique est le son, celle du son est le souffle, celle du souffle la nourriture, celle de la nourriture l'eau, et celle de l'eau l'autre monde ; plus loin, on ne doit pas aller. Śilaka va pourtant plus loin et ajoute la voie de l'autre monde : c'est ce monde-ci, au-delà duquel on ne devrait pas s'aventurer. Pravāhaṇa, pour finir, ajoute une dernière « voie », celle de ce monde-ci, à savoir l'éther. Dans toute cette discussion, les positions

antérieures ne sont pas rejetées ; elles constituent la base à laquelle le débateur suivant ajoute.

La valeur des connaissances de tous les participants, y compris ceux qui perdent le débat, devient également visible dans la rencontre du roi Janaka avec les trois brahmanes Śvetaketu, Somaśuśma et Yājñavalkya racontée dans le Śatapatha Brāhmaṇa (11. 6. 2 ; voir plus haut). Les trois brahmanes présentent l'un après l'autre leur interprétation de l'Agnihotra. La suite de l'histoire montre que ces interprétations ne suffisent pas et que le roi en a une qui est supérieure aux leurs. Cela ne l'empêche pas de dire à Yājñavalkya qu'il a examiné ce rite très attentivement et de l'honorer en lui offrant cent vaches. Mais quoique honoré ainsi, Yājñavalkya s'efforce, et réussit, à obtenir la connaissance supérieure que possède le roi<sup>13</sup>.

C'est ainsi que le Jaiminiya Brāhmaṇa (1. 273) termine une discussion à laquelle quatre brahmanes ont participé : « Ils étaient ainsi chacun [connectés] avec un seul [aspect]. Cependant, celui qui les connaît ainsi tous comme étant un – car tous sont ainsi un – devient le meilleur parmi ses propres [hommes]. »

Parfois, les textes présentent une nouvelle connaissance comme justification de l'état supérieur d'un personnage – qui devient alors le maître de quelqu'un d'autre qui à son tour, pour obtenir cette connaissance, devient le disciple du premier – sans que des connaissances inférieures soient spécifiées. Il en est ainsi des rencontres d'Uddālaka avec Citra Gārgyāyaṇi dans une histoire que nous avons étudiée, avec Pravāhaṇa Jaivali dans une autre.

### Connaissances védiques

Essayons maintenant d'évaluer les implications de cette conception de connaissances hiérarchisées, conception tellement éloignée de celle de la science moderne, mais aussi de la philosophie classique indienne. Sans doute ne concerne-t-elle pas les connaissances banales et quotidiennes. Il n'est pas besoin de prouver que les Indiens védiques, y compris les brahmanes, connaissaient et reconnaissaient dans la vie normale la différence entre un énoncé correct et un mensonge, entre une vérité et une fausseté. Mais les connaissances dont on discute dans les débats qui nous intéressent ne concernent pas la vie normale, ou des choses banales et quotidiennes. C'est dans ce domaine d'objets appartenant à un niveau supérieur qu'on admet l'existence de vérités multiples et hiérarchisées.

Précisons tout de suite que, même dans ce domaine supra-normal, des différences d'opinion n'étaient pas exclues. Nos textes n'en parlent pas souvent, mais il en existe des exemples. La Chāndogya Upaniṣad contient un passage (6. 2. 1) où Uddālaka Āruṇi (toujours lui !) confronte son enseignement à un autre qu'il juge incorrect. D'après lui, la position selon laquelle l'existant se produit à partir de l'inexistant est incorrecte : « Comment l'existant pourrait-il se produire à partir de l'inexistant ? » Le Jaiminiya Brāhmaṇa, quant à lui, contient un passage (1. 144) qui énumère quatre points de vue concernant la distance qui sépare le monde intermédiaire du ciel et de la terre. Ces points de vue s'excluent mutuellement, et ne constituent donc pas une hiérarchie de connaissances<sup>14</sup>. Le Śatapatha Brāhmaṇa (2. 5. 1. 2) oppose l'opinion de Yājñavalkya selon laquelle deux types d'êtres furent créés par Prajāpati à celle exprimée par la formule védique (ꣳc) qui en reconnaît trois<sup>15</sup>.

Il faut encore ajouter que les rencontres que nous avons évoquées confrontent des brahmanes, ou des brahmanes et des *ḷṣatriya*, souvent dans des situations plus ou moins directement liées au sacrifice. Il s'agit au fond de personnes qui se reconnaissent et se respectent comme appartenant aux mêmes couches supérieures de la société, et qui ne se considèrent pas comme des tricheurs ou des menteurs. En fait, dans le contexte du sacrifice, chaque participant est tenu de dire la vérité, et de ne pas mentir<sup>16</sup>. Chacun des participants à une telle rencontre énonce donc la vérité qu'il connaît en son cœur<sup>17</sup>, sans que toutes ces vérités aient la même valeur. Certains possèdent des connaissances qui vont au-delà de celles des autres, sans les invalider. Les textes nous en disent peu sur la manière dont un individu acquiert pour la première fois des connaissances supérieures et approfondies, donc supplémentaires<sup>18</sup>. Mais, une fois acquises, ces connaissances lui permettent d'obtenir le statut de maître. Ce statut l'oblige, à ce qu'il semble, à transmettre ses connaissances à ses disciples<sup>19</sup>.

La connaissance qui intéresse les débatteurs védiques progresse donc par approfondissement, ou par accumulation, et non par le biais de conjectures et de réfutations, comme on décrit parfois le progrès de la connaissance aujourd'hui<sup>20</sup>. De nouvelles connaissances sont ajoutées au sommet des connaissances déjà acquises. Cette situation a des conséquences curieuses dans les cas où ces connaissances ne viennent pas des profondeurs (ou hauteurs) de la pensée védique, mais d'autres contextes.

Admettons une situation où des idées originaires d'autres milieux entrent dans la tradition védique et trouvent des adeptes parmi les

brahmanes védiques eux-mêmes, ou parmi ceux qu'ils respectent, les *ksatriya*. Quelles seront les conséquences d'une telle rencontre d'idées ? A l'évidence, les idées de provenance étrangère, bénéficiant du prestige de leurs nouveaux détenteurs, ne pourront pas être simplement rejetées. Elles devront plutôt trouver une place dans la hiérarchie des « connaissances » védiques. Et s'il s'agit d'idées nouvelles (c'est-à-dire nouvelles dans l'ambiance védique), inconnues de la plupart des interlocuteurs, elles devront trouver une place au sommet même de cette hiérarchie, précisément parce que celui qui les introduit possède, sur ce point, des connaissances supplémentaires, et donc une quantité plus importante de connaissances.

Notons que ces réflexions rappellent ce que l'on appelle parfois l'inclusivisme, trait qui, d'après certains érudits modernes, caractériserait la pensée indienne<sup>21</sup>. L'inclusivisme est la tendance à incorporer – à inclure – de nouvelles connaissances dans le schéma des connaissances déjà en place, en les y subordonnant. La situation que nous rencontrons dans les textes védiques tardifs partage avec l'inclusivisme la tendance à accepter de nouvelles idées, et le refus de les rejeter comme fausses. Mais contrairement à l'inclusivisme, les débatteurs védiques seraient enclins, non pas à subordonner les nouvelles idées à celles déjà « connues », mais inversement à subordonner les idées déjà « connues » aux nouvelles. La situation que nous considérons (pour l'instant hypothétique) serait donc un cas d'inclusivisme inverse.

Il est bien évidemment risqué de spéculer sur la base d'évidences limitées au sujet de l'impact d'idées étrangères sur la tradition védique. Et il va sans dire que les détenteurs de cette tradition ne se sentirent pas obligés d'accepter comme supérieures aux leurs *toutes* les idées nouvelles ou différentes. Et, même si nous n'avons pas d'indications concrètes pour le prouver, il semble certain qu'ils n'ont pas accordé le statut de « connaissance » à une grande partie des idées non védiques auxquelles ils furent confrontés. Mais certaines idées non védiques ont réussi à pénétrer dans la tradition védique, et certains passages soutiennent même que ces idées étrangères parvinrent à obtenir une place au sommet de l'échelle des connaissances védiques.

Ces idées non védiques concernent le cycle des renaissances déterminé par les actes, et la délivrance obtenue grâce à la connaissance de la nature de l'âme. Les raisons de croire que ces idées sont d'origine non védique sont multiples et ne peuvent être répétées ici<sup>22</sup>. Rappelons seulement que la littérature légèrement postérieure aux textes proprement védiques distingue et oppose deux voies d'ascèse

différentes : l'une est étroitement liée au sacrifice védique et conduit au ciel, l'autre vise la délivrance du cycle des renaissances et n'a aucun lien avec la tradition védique. Les différences entre ces deux voies ont tendance à s'affaiblir et à disparaître avec le passage du temps, ce qui porte à croire qu'elles étaient plus prononcées encore durant la période védique.

Certains textes védiques avouent effectivement que le nouveau complexe d'idées a une origine extérieure à la tradition brahmanique. C'est précisément dans le contexte de certains débats que l'on relève les remarques les plus frappantes à cet égard. Regardons de plus près l'histoire d'Uddālaka et Pravāhaṇa Jaivali telle que la racontent la *Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad* (6.2) et la *Chāndogya Upaniṣad* (5.3 sq.). On se rappellera qu'Uddālaka demande au roi de lui révéler les secrets auxquels il avait fait allusion en questionnant son fils Śvetaketu. Dans les deux *Upaniṣad* le roi fait observer, au début de son enseignement, que jusqu'alors aucun brahmane n'avait possédé cette connaissance<sup>23</sup>. La *Chāndogya Upaniṣad* ajoute que c'est la raison pour laquelle les *ksatriya* ont régné sur tous les mondes<sup>24</sup>. Cette connaissance est donc présentée comme d'origine non brahmanique et inconnue des brahmanes, et c'est cette circonstance qui lui confère une place au sommet de l'échelle hiérarchique. *Pravāhaṇa Jaivali* doit le statut de maître (même s'il ne l'accepte pas) à une connaissance qui est d'origine non védique.

Tous les passages qui nous rapportent l'enseignement donné par un *ksatriya* à un ou plusieurs brahmanes admettent implicitement que la connaissance concernée n'est pas d'origine strictement védique<sup>25</sup>. Parfois, la nature inhabituelle de cette situation est soulignée dans les textes. *Ajātaśatru* (*BĀrUp* 2.1.15; *KauṣUp* 4.18) observe qu'il est contraire à l'ordre des choses (*pratiloma*) qu'un brahmane cherche à connaître Brahman auprès d'un *ksatriya*. Le récit de la rencontre de Janaka avec les trois brahmanes (*ŚPaBr* 11.6.2) montre la honte liée à un débat dont le vainqueur est un *ksatriya*. *Citra Gārgyāyani* loue Gautama Āruṇi de ne pas avoir cédé à l'orgueil en acceptant l'enseignement d'un *ksatriya* (*KauṣUp* 1.1).

Quelle est alors cette connaissance supérieure d'origine non brahmanique ? Comme nous l'avons déjà dit, elle concerne souvent la doctrine de la renaissance déterminée par les actes, ou une position liée à celle-ci<sup>26</sup>. Cette doctrine prend régulièrement une forme qui est adaptée à son nouvel environnement, pour des raisons qui méritent notre attention<sup>27</sup>.

La connaissance non védique qui entre, par la voie indiquée précédemment, dans la littérature et la pensée védiques ne se présente

pas comme entièrement différente de la connaissance védique précédente, comme une nouveauté totale rompant avec la tradition. Bien au contraire, les conceptions védiques de la nature de la connaissance sacrée que nous venons d'étudier font de ce nouveau savoir une augmentation, une extension de ce que l'on savait déjà. Il se présente donc inévitablement sous une forme fortement brahmanisée, ou plutôt védisée. Il n'est pas besoin de le prouver en détail ici ; d'autres chercheurs l'ont déjà fait. Les trois passages étudiés plus haut du Śatapatha Brāhmaṇa (11. 6. 2 ; instruction de trois brahmanes par le roi Janaka), de la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad (6. 2 ; instruction d'Āruṇi, père de Śvetaketu, par le roi Jaivali Pravāhaṇa), et de la Chāndogya Upaniṣad (5. 3 sq. ; même sujet) font l'objet d'une étude récente par Lambert Schmithausen (1994), qui a avancé l'hypothèse qui nous semble recevable : les deux derniers passages, ou du moins leurs parties doctrinales, descendraient d'un passage du Jaiminiya Brāhmaṇa (1. 45 ; pas question ici d'une instruction par un non-brahmane, ni d'une situation de débat) par l'intermédiaire d'un texte perdu que Schmithausen appelle \*U et qui en serait une version modifiée, sous l'influence précisément de Śatapatha Brāhmaṇa 11. 6. 2. En effet, ces deux passages upaniṣadiques parlent explicitement d'une renaissance dans ce monde, celui du Śatapatha Brāhmaṇa « donne l'impression de renvoyer vaguement à la doctrine de la renaissance tout en l'interprétant incorrectement<sup>28</sup> », tandis que le passage du Jaiminiya Brāhmaṇa ne fait ni l'un ni l'autre. De même, Toshifumi Gotō a pu montrer (1996) que, des deux versions de l'enseignement de Śāṅḍilya – l'une dans le Śatapatha Brāhmaṇa (10. 6. 3), l'autre dans la Chāndogya Upaniṣad (3. 14) –, la version brāhmanique ne concerne que l'enseignement secret sur le rituel de l'Agnicayana, enseignement que l'auteur de la version upaniṣadique a adroitement transformé en doctrine sur l'ātman et le Brahman. De même encore, l'enseignement de Citra Gārgyāyani dans la Kauṣītaki Upaniṣad (1. 1) concerne la renaissance et la délivrance, mais conserve, d'après Paul Thieme (1952), les traces d'un récit plus ancien qui n'en parlait pas. Enfin, l'enseignement de Yājñavalkya dans la Bṛhadāraṇyaka Upaniṣad 3, qui comprend des passages concernant la nature du Brahman et de l'âme, est l'élaboration d'une histoire-cadre qui se trouve dans le Śatapatha Brāhmaṇa (11. 6. 3) sans le développement spéculatif de l'upaniṣad<sup>29</sup>. D'après H. W. Bodewitz, qui suit en partie la thèse de Hyla Stunz Converse, l'idée d'une nouvelle mort dans l'au-delà (*punarmṛtyu*) et les raisonnements sur la manière dont on peut l'éviter (qui fait parfois partie de l'enseignement d'un *kṣatriya* ; ŚPaBr 10. 6. 1 ; JaimBr 1. 22-25)

semblent être une étape dans le processus d'incorporation de la doctrine de la transmigration dans la pensée védique<sup>30</sup>.

A considérer l'adaptation de la doctrine du *karman* et de la renaissance à son nouvel environnement, rien ne garantit que la forme de la doctrine que nous trouvons dans les textes védiques soit proche de celle acceptée dans les cercles non védiques auxquels elle avait été empruntée. Les textes védiques ne peuvent la présenter que sous une forme adaptée à son nouveau contexte, comme un approfondissement des réflexions (des « connaissances ») déjà présentes dans la tradition védique.

On comprend sans peine comment les circonstances décrites plus haut et, en particulier, la conception de la nature de la connaissance sacrée ont conduit beaucoup d'indianistes contemporains à considérer la doctrine du *karman* et de la renaissance comme un développement interne à la pensée védique. La façon dont la nouvelle doctrine fait partie intégrante des spéculations védiques, souvent liées au sacrifice, semble plaider en faveur de cette hypothèse. L'impression créée par cette intégration réussie n'est pourtant pas fiable. La tradition védique ne pouvait pas accepter des idées non védiques sans les intégrer complètement. Loin de chercher à déguiser l'origine véritable de ces idées – nous avons vu que quelques passages dévoilent ouvertement leur origine non védique –, cette intégration fut la condition *sine qua non* pour que, à rang égal ou supérieur, elles trouvent leur place parmi les conceptions védiques les plus anciennement établies.

## NOTES

1. Malamoud, 1989 : 22.
2. Voir également notre article « Śvetaketu and the *upanayana* » (1996).
3. Witzel (1987 : 368 n. 14) attire l'attention sur le fait que la connaissance d'Uddālaka concerne les pieds, la partie la plus basse du corps et liée, depuis le Rgveda, aux śūdra. Il voit dans ce passage un moyen de la part des auteurs de la Chāndogya Upaniṣad (des Sāmavedin) pour abaisser Uddālaka, célèbre enseignant du Śatapatha Brāhmaṇa. Notons pourtant qu'Uddālaka perd également dans un passage du Śatapatha Brāhmaṇa (11. 4. 1 ; voir plus bas), et que la connaissance d'Arūṇa Aupaveśi, père d'Uddālaka, concerne elle aussi les pieds selon, de nouveau, le Śatapatha Brāhmaṇa (10. 6. 1. 4 ; voir plus bas).
4. ŚPaBr 10. 6. 1. 3 : [a]bhyādhatta samidha upetā stheti.
5. Cf. GPabr 1. 3. 6 sq.
6. Voir également Insler, 1990.
7. BĀrUp 3. 6. 1 : *kasmin nu khalu brahmalokā otās ca protās ceti / sa hovāca : gārgi mātīprākṣiḥ / mā te mūrḍhā vyapaptat / anātīpraśnyānḥ vai devatām atīprcchasi / gārgi mātīprākṣir iti .* Pour des tentatives d'explication de la forme incorrecte *mā vyapaptat*, voir Witzel, 1987 : 400 sq. ; Insler, 1990 : 98 n. 2.

8. BĀrUp 3. 9 et ailleurs. Pour une analyse, voir Witzel, 1987 : 377 sq.; également Brereton, 1997.

9. BĀrUp 3. 7. 1.

10. Il n'existe, à ma connaissance, aucune indication que la connaissance supérieure soit incompréhensible pour le participant inférieur du débat, comme le suggère Insler (1990 : 99).

11. Voir Renou, 1946; Falk, 1986 : spéc. 89.

12. Cf. Bronkhorst, 1997, esp. n. 3.

13. La fin de l'histoire est quelque peu étonnante. Yājñavalkya offre un don de son choix au roi, qui demande le privilège de lui poser des questions quand il le veut. « A partir de ce moment Janaka fut brahmane »; Renou (1948 : 86 [896]) propose « controversiste » au lieu de « brahmane » pour *brāhmān*. On sera tenté de voir un lien avec JaimBr 1. 19 où, d'après Renou (1948 : 85 [895]; 1953 : 142 [905]) Janaka devient le disciple de Yājñavalkya (*atha hainam upajagau*); mais Bodewitz (1973 : 63) a probablement raison en traduisant cette phrase : « Alors il lui récita (le vers) : ».

L'absence d'argumentation dans ce débat (ainsi que dans les autres débats que nous avons examinés) ne justifie pas la conclusion que ceux-ci ne visaient pas l'obtention de connaissance, comme le maintient Ivo Fišer (1984 : 72).

14. Wezler, qui a récemment (1997) étudié ce passage, y découvre une attitude d'esprit « scientifique ou pré-scientifique ».

15. Cf. Fišer, 1984 : 66.

16. Voir, p.ex., BĀrUp 3. 9. 23 : *tasmād api dikṣitam āhuḥ satyaṃ vadeti satye hy eva dikṣā pratiṣṭhitā* etc. « C'est pourquoi ils disent à celui qui est consacré pour le sacrifice, "Dis la vérité!" Parce que la consécration est basée sur la vérité. »

17. Ruben (1928 : 245 n. 2) cite dans ce contexte BĀrUp 3. 9. 23 : *hrdayena satyaṃ jānāti*, « En son cœur, il connaît la vérité ».

18. Parfois (p.ex. BĀrUp 3. 3; 3. 7) un Esprit (*gandharva*) qui a pris possession d'un être humain est à l'origine d'une nouvelle connaissance.

19. BĀrUp 6. 2. 8 donne l'impression que Pravāhaṇa Jaivali transmet sa connaissance à Gautama Āruṇi au moins en partie par peur que celui-ci ou ses ancêtres ne lui portent préjudice.

L'homologie entre le réceptacle de la connaissance et le mangeur de restes (Malamoud, 1989 : 13 sq.) semble indéniable; tous les deux sont, de ce fait même, inférieurs au dispensateur de connaissance et de nourriture.

20. *Conjectures and Refutations* est le titre d'un livre du philosophe Karl R. Popper.

21. Voir Oberhammer, 1983.

22. Notre *The Two Sources of Indian Asceticism* (1993; 2<sup>e</sup> éd., Delhi, 1998) traite en détail de la question. Des arguments supplémentaires se trouvent dans notre article « Is there an inner conflict of tradition? » (1999).

23. BĀrUp 6. 2. 8 : *[i]yaṃ vidyetaḥ pūrvam na kasmimś cana brāhmaṇa uvāsa*; ChānUp 5. 3. 7 : *[i]yaṃ na prāk tvattāḥ purā vidyā brāhmaṇān gacchati*.

24. ChānUp 5. 3. 7 : *tasmād u sarveṣu lokeṣu kṣatrasyaiva praśāsanam abhūd iti*.

25. L'inverse n'est pas forcément vrai : rien ne nous oblige à croire que des connaissances étrangères ne pourraient entrer dans la tradition védique qu'au moyen du seul enseignement par un *kṣatriya*. Voir Schmithausen, 1995 pour une discussion de quelques passages évoquant un retour dans ce monde.

26. Il existe pourtant des exceptions. La position de Pravāhaṇa Jaivali dans ChānUp 1. 8-9 n'a rien à voir avec la renaissance etc. Il est peut-être significatif que Pravāhaṇa Jaivali soit ici présenté, non pas comme un brahmane il est vrai, mais pourtant comme quelqu'un qui est expert dans le chant des Sāman (*udgithe kuśala*).

27. Cf. Bodewitz, 1992. Bodewitz, 1993 critique la théorie selon laquelle la doctrine classique de la renaissance déterminée par les actes se serait développée à partir du concept de *karma* dans le Veda; voir également Schmithausen, 1994a.

28. Bodewitz, 1996 : 52 (« This looks like a vague reference to, and a misinterpretation of, the doctrine of rebirth »).

29. Cf. Brereton, 1997.

30. Bodewitz, 1996a. Bodewitz attire l'attention sur le fait que le thème de la victoire sur *punarmṛtyu* n'est pas lié de façon significative à des enseignements par un *kṣatriya* (p. 39).

#### ABRÉVIATIONS

AO	<i>Acta Orientalia</i> , Copenhague.
AS	<i>Asiatische Studien, Études asiatiques</i> , Berne.
BEI	<i>Bulletin d'études indiennes</i> , Paris.
BĀrUp	Brhadāraṇyaka Upaniṣad (Kāva).
ChānUp	Chāndogya Upaniṣad.
EFEO	École française d'Extrême-Orient, Hanoi, Saïgon, Paris.
GPabr	Gopatha Brāhmaṇa.
HOS	Harvard Oriental Series, Cambridge, Mass.
IC	<i>Indian Culture</i> , Calcutta.
IJ	<i>Indo-Iranian Journal</i> , La Haye, Dordrecht.
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i> , New Haven.
JaimBr	Jaiminiya Brāhmaṇa.
KauṣUp	Kauṣitaki Upaniṣad.
KlSchr	<i>Kleine Schriften</i> (Glasesapp-Stiftung), Wiesbaden, Stuttgart
ÖAW	Österreichische Akademie der Wissenschaften, Vienne.
SAWW	Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften in Wien, Phil.-hist. Kl., Vienne.
ŚPaBr	Śatapatha Brāhmaṇa (Mādhyandina).
StII	<i>Studien zur Indologie und Iranistik</i> .
WZKS	<i>Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens</i> , Vienne.
ZDMG	<i>Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft</i> , Leipzig, ensuite Wiesbaden.

#### RÉFÉRENCES

- BODEWITZ, H. W. (1973), *Jaiminiya Brāhmaṇa I, 1-65. Translation and commentary, with a study Agnihotra and Prāṇāgnihotra*, Leyde, E. J. Brill.
- BODEWITZ, H. W. (1992), « Oorsprong en achtergrond van de Indische wedergeboorte-leer », *Mededelingen der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen, Afdeling Letterkunde, Nieuwe Reeks, Deel 55 n° 6*, p. 225-239.
- BODEWITZ, H. W. (1993), « Non-ritual karma in the Veda », in *Chowkhamba Sanskrit Series Office Centenary Commemoration Volume (1892-1992)*, éd. Sudhakar Malaviya, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office (Chowkhamba Sanskrit Series, 105), p. 221-230.
- BODEWITZ, H. W. (1996), « The pañcāgnividya and the pitṛyāna/devayāna », in *Studies on Indology. Professor Mukunda Madhava Sharma Felicitation Volume*, éd. Ashok Kumar Goswami and Dharmeswar Chutia, Delhi, Sri Satguru (Sri Garib Das Oriental Series, 201), p. 51-57.

- BODEWITZ, H. W. (1996a), « Redeath and its relation to rebirth and release », *StII* 20 (Festschrift Paul Thieme), 1996, p. 27-46.
- BRERETON, JOEL P. (1997), « "Why is a sleeping dog like the Vedic sacrifice?" : the structure of an Upaniṣadic brahmodya », in *Inside the Texts, Beyond the Texts: New approaches to the study of the Vedas*, éd. Michael Witzel, Cambridge, Mass., Dept. of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University, & Columbia, South Asia Books (HOS, Opera Minora, 2), p. 1-14.
- BRONKHORST, JOHANNES (1993), *The Two Sources of Indian Asceticism*, Berne, Peter Lang: 2<sup>e</sup> éd., Delhi, Motilal Banarsidass, 1998.
- BRONKHORST, JOHANNES (1996), « Śvetaketu and the *upanayana* », *AS* 50 (3), p. 591-601.
- BRONKHORST, JOHANNES (1997), « Upaniṣads and grammar: On the meaning of *anuvyākhyāna* », in *Langue, style et structure dans le monde indien: Centenaire de Louis Renou*, Actes du colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996), éd. par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, Paris, Honoré Champion (Bibliothèque de l'École des hautes études, Sciences historiques et philologiques, 334), 1996 [1997], p. 187-198.
- BRONKHORST, JOHANNES (1999), « Is there an inner conflict of tradition? », in *Aryan and Non-Aryan in South Asia: Evidence, Interpretation and Ideology. Proceedings of the Michigan-Lausanne International Seminar on Aryan and Non-Aryan in South Asia*, éd. par Johannes Bronkhorst et Madhao M. Deshpande, Cambridge, Mass., Department of Sanskrit and Indian Studies, Harvard University Press (« Harvard Oriental Series, Opera Minora », vol. 3) (distribution South Asia Books, Columbia, Missouri), p. 33-57.
- FALK, HARRY (1986), « Vedisch *upanīśad* », *ZDMG* 136, p. 80-97.
- FISER, IVO (1984), « Yājñavalkya in the śruti tradition of the Veda », *AO* 45, p. 55-87.
- GOTŌ, TOSHIFUMI (1996), « Zur Lehre Śaṅḍilyas : zwischen Brāhmaṇa und Upaniṣad », in *Langue, style et structure dans le monde indien: Centenaire de Louis Renou*, Actes du colloque international (Paris, 25-27 janvier 1996), éd. par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, Paris, Honoré Champion (Bibliothèque de l'École des Hautes Études, Sciences historiques et philologiques, 334), 1996 [1997], p. 71-89.
- INSLER, STANLEY (1990), « The shattered head split and the Epic tale of Śakuntalā », *BEI* 7-8 (1989-1990), p. 97-139.
- MALAMOUD, CHARLES (1989), *Cuire le monde. Rite et pensée dans l'Inde ancienne*, Paris, Éd. La Découverte.
- OBERHAMMER, GERHARD (éd.) (1983), *Inklusivismus. Eine indische Denkform*, Vienne (Publications of the De Nobili Research Library, Occasional Papers, 2).
- RENOU, LOUIS (1946), « "Connexion" en védique, "cause" en bouddhique », in *Dr. C. Kunhan Raja Presentation Volume*, Madras, Adyar Library.
- RENOU, LOUIS (1948), « Les relations du Śatapathabrāhmaṇa avec la Bṛhadāranyakopaniṣad et la personnalité de Yājñavalkya », *IC* 14, p. 75-89. Réimpr.: *Choix d'études indiennes*, réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, Paris (Réimpressions de l'EFEO), 1997, t. II, p. 885-899.
- RENOU, LOUIS (1953), « Le passage des Brāhmaṇa aux Upaniṣad », *JAOS* 73, p. 138-144. Réimpr.: *Choix d'études indiennes*, réunies par Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault, Paris (Réimpressions de l'EFEO), 1997, t. II, p. 901-907.
- RUBEN, WALTER (1928), « Über die Debatten in den alten Upaniṣad's », *ZDMG* 83, p. 238-255.
- SCHMITHAUSEN, LAMBERT (1994), « Zur Textgeschichte der Pañcāgnividyā », *WZKS* 38, p. 43-60.
- SCHMITHAUSEN, L. (1994a), compte rendu de *The Vedic Origins of Karma* par Herman W. Tull, *IJ* 37, p. 151-158.
- SCHMITHAUSEN, L. (1995), « Mensch, Tier und Pflanze und der Tod in den älteren Upaniṣaden », in *Im Tod gewinnt der Mensch sein Selbst: Das Phänomen des Todes*

- in *asiatischer und abendländischer Religionstradition*, éd. Gerhard Oberhammer, Vienne, Verlag der ÖAW (SAWW 624), p. 43-74.
- THIEME, PAUL (1952), « Der Weg durch den Himmel nach der Kaushitaki-Upaniṣad », *Wissenschaftliche Zeitschrift der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg* 1(3), 1951/52, p. 19-36. Réimpr. *KISchr* I, p. 82-99.
- WEZLER, A. (1997), « Thin, thinner, thinnest: some remarks on Jaiminiya Brāhmaṇa 1. 144 », *India and Beyond: Aspects of Literature, Meaning, Ritual and thought. Essays in Honour of Frits Staal*, éd. Dick van der Meij, Londres-New York, Kegan Paul, p. 636-650.
- WITZEL, MICHAEL (1987), « The case of the shattered head », *StII* 13/14, p. 363-415.