

Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft
Band: 35 (1981)
Heft: 2

Artikel: Où en sont les études sur Rmnuja?
Autor: Keller, Carl-A.
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-146620>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

Download PDF: 31.01.2026

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

OÙ EN SONT LES ÉTUDES SUR RĀMĀNUJA?

CARL-A. KELLER

Université de Lausanne

I. INTRODUCTION: L'OMBRE DE ŚAṆKARA

Au début du livre qu'il consacre au dieu hindou Viṣṇu-Nārāyaṇa¹, R. OTTO évoque la visite déterminante qu'il rendit, en compagnie d'un collègue anglais, à un érudit de Bénarès. L'entretien s'engage: on parle de logique et de grammaire; enfin, «la question des questions» est posée à l'hindou: «Le monde est-il réel ou illusion?» La réponse fuse avec conviction: «Il est réel – de quel droit oserait-on le qualifier d'illusoire?» Stupéfaction des deux Européens: leurs conceptions de la sagesse hindoue sont ébranlées... «Mais les vieux sages de l'Inde n'enseignent-ils pas que le monde est une illusion? due à une inexplicable nescience? qui nous fait apparaître en un univers multiple l'Absolu un et homogène?» De nouveau la réponse ne se fait pas attendre: «C'est bien là ce que dit Śaṅkara, mais Śaṅkara ne peut être assimilé ainsi aux «vieux sages de l'Inde»!»

L'«illusionnisme» de Śaṅkara ne représente pas la «sagesse hindoue» – et pourtant l'homme occidental est de nos jours encore dominé par l'impression que l'Advaita śaṅkarien est l'essence même de la religion hindoue. C'est ainsi qu'on croit trop souvent en Europe que les dieux hindous sont pour tous leurs fidèles, à l'instar des hommes et des bêtes, soumis à la dure loi de la réincarnation; ou encore, conformément à la doctrine du seul Śaṅkara, qu'il n'y a de sens à la vie que de lui échapper, fuyant ainsi le monde phénoménal irréel (sans finalité propre) pour «fusionner» avec l'Absolu un et infini. Dans ce *nirvāṇa*, toute relation d'un sujet avec des objets pourrait être abolie...

Non, la «sagesse hindoue» ne se réduit pas à la philosophie de Śaṅkara, et pourtant – de l'aveu d'Olivier LACOMBE² – ses théories ont pris «la première place dans la conscience philosophique de l'Inde con-

¹ R. Otto: *Viṣṇu-Nārāyaṇa*. Jena 1917, p. 10 s.

² O. Lacombe: *L'absolu selon le Védānta*. Paris (1937) 1966, p. 5.

temporaire, et la gloire de son grand nom résume en même temps qu'elle fait pâlir toutes les autres gloires dont la pensée indienne ait le droit de s'enorgueillir».

Comment les choses en sont-elles arrivées là? Car il est évident que la pratique religieuse de l'hindouisme ne laisse nullement transparaître le nihilisme face aux réalités de ce monde que l'acosmisme śāṅkarien ferait supposer. Tout visiteur de l'Inde qui entre tant soit peu en contact avec la population est en mesure de le confirmer: à l'instar de toute autre religion, l'hindouisme s'avère une pratique par laquelle les dévots espèrent résoudre aussi les problèmes concrets qui se posent journellement à tout être humain. Une religion qui ne conseillerait que de fuir le monde n'aurait aucune chance de développement durable: elle se doit d'offrir un viatique pour ce monde autant que pour l'autre.

On oublie trop souvent que l'Advaita śāṅkarien a pris naissance et s'est développé dans un contexte social particulier qui en détermine la compréhension. En effet, cette doctrine n'est nullement destinée à soutenir l'existence d'hommes et de femmes engagés dans les activités d'une vie «normale». C'est au contraire la philosophie d'un groupe de *sannyāsin* érudits. C'est donc un système théorique adapté à légitimer et à soutenir des moines hors de tout engagement séculier dans leur existence de pure recherche intellectuelle de l'Absolu. L'Advaita ne peut que répondre à leurs besoins spécifiques: affirmation que seule existe la Conscience pure, universelle, infinie, homogène et dépourvue de toute «dualité», c'est-à-dire libre de toute relation sujet-objet comme de toute spécification, affirmation par conséquent que le monde multiple est irréel. Au XVIII^e siècle, un observateur aussi averti que l'abbé J. A. DUBOIS constate³ que les adeptes de l'Advaita sont les seuls vrais *sannyāsin*. Il ajoute que la plupart des brahmanes qui se piquent d'allures savantes rabâchent les grands principes de l'Advaita sans les comprendre, ce qui veut probablement dire: sans les mettre en pratique.

L'Advaita de Śāṅkara n'est que l'une des formes historiques du Vedānta. Mais le prestige dont jouissent depuis longtemps les *sannyāsin* advaitistes a fait croire qu'il est le seul Vedānta «orthodoxe». C'est ainsi en tout cas que l'ont compris les grands indianistes européens du XIX^e siècle et tels encore de leurs successeurs au XX^e siècle. Ainsi par exemple P. DEUSSEN, M. MÜLLER, R. GARBE⁴. Par ailleurs, plusieurs

³ J. A. Dubois: *Hindu Manners, Customs and Ceremonies*. Oxford 1906, p. 407 s.

⁴ Cf. E. J. Lott: *God and the Universe in the Vedāntic Theology of Rāmānuja* (A Study in his use of the Self-Body Analogy). Madras 1976, p. 9 s.

érudits indiens ont adopté, comme par contre-coup, cette position théorique valorisée par les prestigieux savants occidentaux, parmi lesquels on peut citer S. N. DASGUPTA ou P. N. SEN. A leur suite: la plupart des *guru*, *svāmin* et autres *ācārya* qui déversèrent en Occident la «sagesse de l'Inde». Et c'est bien là un paradoxe sans mystère qu'une civilisation occidentale qui s'embourbe dans les conséquences de sa volonté d'assujettir le monde se laisse unilatéralement fasciner par la doctrine de moines qui nient l'existence même de ce monde.

Mais l'Inde n'est pas peuplée que de renonçants śaṅkariens. L'Advaita n'est pas la seule version du Vedānta développée et pratiquée en Inde. Śaṅkara n'est pas même l'interprète le plus autorisé des *Brahma-Sūtra* (texte de base de tout le Vedānta). Il est facile à l'historien de le démontrer, qui peut s'appuyer sur les études circonstanciées de G. THIBAUT et de S. V. GHATE⁵. A côté de Śaṅkara, il convient d'écouter en premier lieu Rāmānuja.

Malheureusement, l'étude de Rāmānuja est chargée de malentendus qui le font apparaître comme un témoin suspect du Vedānta à la plupart des indianistes occidentaux. D'abord, il est né trois siècles après Śaṅkara, d'où une étiquette d'épigone d'autant plus insistante que l'indianisme du siècle dernier se fixait pour tâche de «remonter aux sources», accordant ainsi plus de crédit par principe aux documents les plus anciens. Ensuite, sa manière de vivre le Vedānta est qualifiée de Viśiṣṭa-advaita, ce qui a été malencontreusement traduit par «Advaita modifié», donnant par là l'impression qu'il s'agit d'une sorte de déviation par rapport à l'Advaita authentique de Śaṅkara. En réalité, cette expression signifie «non-dualité de celui qui est pourvu de spécifications (*viśeṣa*)», ce qui exprime exactement le fond de la pensée et de la pratique de Rāmānuja: Brahman seul existe (c'est-à-dire concrètement Dieu, Nārāyaṇa), il est certes «sans second», mais de par son essence même, il est éternellement pourvu de spécifications, de différenciations. On le voit: l'Advaita de Rāmanuja n'est en rien un «Advaita modifié», mais bien un Advaita tout autre que celui de Śaṅkara.

En dépit de ces handicaps, on assiste ces dernières années à un regain d'intérêt pour Rāmānuja. Notre propos est ici d'analyser quelques-uns des ouvrages récents sur Rāmānuja, afin d'en dégager les

⁵ G. Thibaut: *The Vedānta-Sūtras with the Commentary by Śaṅkarācārya*. (Oxford 1904) New Delhi 1962, p. cxxvi, et Introduction *passim*; V. S. Ghate: *Le Vedānta – Etude sur les Brahma-Sūtras et leurs cinq commentaires*. Paris 1918.

grandes orientations des études rāmānujéennes ainsi que les principaux problèmes qui se posent aux chercheurs. En guise de conclusion: quelques suggestions concernant l'avenir de ces études.

II. QUESTIONS DE MÉTHODOLOGIE

II.1. *Le problème*

Toute recherche, tout travail intellectuel est conditionné par un «Sitz im Leben» particulier. Dans le cas des études rāmānujéennes, ce «Sitz im Leben» consiste le plus souvent en la vie religieuse d'une «secte» hindoue: la communauté pratiquante des Śrī-Vaiṣṇava. Ce mouvement se divise en deux groupes: d'une part les Vaḍagalai, «ceux qui se réclament des livres (*kalai*) du Nord (*vaḍa*)», c'est-à-dire des textes sanscrits, et d'autre part les Teṅgalai, «ceux qui se réclament des textes du Sud (*teṇ*)», c'est-à-dire des textes tamouls. Ce Sitz im Leben influe inmanquablement tant sur la méthode que sur le résultat des travaux.

Le contexte de production des études rāmānujéennes est aussi fréquemment l'université indienne, qui a ses exigences et son style propres, qui ne correspondent pas nécessairement aux nôtres.

Parfois encore, on aborde Rāmānuja dans le cadre d'une situation missionnaire, qu'il s'agisse d'une Eglise chrétienne en pays hindou, ou – plus rarement il est vrai – de représentants viṣṇuïtes en Occident.

Enfin, il arrive régulièrement que ce Sitz im Leben soit celui d'une université européenne dont les traditions et les critères de vérité risquent fort d'être totalement inadaptés à l'objet de la recherche quand est si profond le fossé tant culturel que spatio-temporel.

Entre ces deux pôles que représentent d'un côté l'interprétation des adeptes contemporains et de l'autre celle, transculturelle, des universités occidentales, comment forger une compréhension correcte? Ce n'est pas ici le lieu de traiter les problèmes fondamentaux de l'épistémologie scientifique. Nous nous contenterons donc de mentionner quelques ouvrages typiques de la conception de nos universités qui reconnaît seul valable l'examen philologique, critique et historique de textes. Nous passerons ensuite à des livres qui honorent la méthode «philosophique» particulièrement en vigueur en Inde. Enfin, nous présenterons quelques approches récentes qui ouvrent à des perspectives nouvelles.

II.2. La méthode historique

La grande majorité des auteurs occidentaux qui abordent l'étude d'un penseur indien du Moyen Age se plient aux exigences de la méthode historique enseignée et presque imposée par l'université occidentale. Le résultat est d'ailleurs souvent impressionnant et éclairant... Mais c'est plus loin que nous en soulignerons les éléments les plus significatifs.

Dans sa traduction condensée du *Gītā-Bhāṣya* de Rāmānuja, J. A. B. VAN BUITENEN⁶ situe le texte exactement dans son contexte historique. Il s'interroge ainsi sur l'influence que la *Gītā*, et le *Gītārthasamgraha* de Yāmuna, ont pu avoir sur Rāmānuja. A la suite de ce travail, il peut souligner les traits caractéristiques de la pensée de Rāmānuja – ses principes exégétiques par exemple – telle qu'elle s'exprime dans ce *Bhāṣya*. De même, dans sa remarquable édition du *Vedārthasamgraha*⁷, VAN BUITENEN retrace d'abord les sources lointaines de la pensée de Rāmānuja. Il brosse ensuite le portrait de ses maîtres, avant d'offrir une analyse fouillée du texte édité, commentant la date, les influences ponctuelles, etc. Enfin, il termine son introduction sur une esquisse des principes exégétiques et de la méthode philosophique de Rāmānuja. Les quelque 820 notes participent aussi largement à ce monument d'érudition philologique et historique.

Du point de vue historique, le grand livre de J. B. CARMAN⁸ est précieux par l'investigation prudente et informée des données de la biographie de Rāmānuja, ainsi que des rapports avec ses successeurs, thème trop rarement abordé par les spécialistes.

E. J. LOTT (n. 4) approfondit notre connaissance du système de Rāmānuja en montrant cet auteur en dialogue avec les diverses écoles philosophiques de son temps, de manière à faire bien ressortir les divergences comme les convergences.

Mais la méthode historique n'aboutit pas toujours à de pareilles richesses. Nous faisons ici allusion particulièrement à R. C. LESTER⁹ qui se propose de montrer que Rāmānuja enseignait une sorte de *yoga* patañjali qui le distinguerait radicalement de la tradition religieuse

⁶ J. A. B. van Buitenen: *Rāmānuja on the Bhagavadgītā*. New Delhi (1953) 1968.

⁷ J. A. B. van Buitenen: *Rāmānuja's Vedārthasamgraha: Introduction, Critical Edition and Annotated Translation*. Poona 1956.

⁸ J. B. Carman: *The Theology of Rāmānuja – An Essay in Interreligious Understanding*. New Haven and London, 1974.

⁹ R. C. Lester: *Rāmānuja on the Yoga*. Adyar 1976.

des Śrī-Vaiṣṇava. LESTER ne fait que reprendre les arguments du pandit hindou R. T. AGNIHOTHRAM¹⁰ qui a été marqué par la méthode occidentale sans pouvoir donner à ses réflexions une forme définitive. Nous reviendrons d'ailleurs plus loin sur les raisons pour lesquelles nous jugeons la démonstration insuffisante.

C'est peut-être aussi sans tout le soin désirable dans le maniement de la méthode historique que S. R. BHATT¹¹ en arrive à dissocier Rāmānuja non seulement de la tradition Pāñcarātra, mais aussi de celle des Āzhvār. Comme R. T. AGNIHOTHRAM, BHATT considère Rāmānuja uniquement comme un philosophe védantique dans la stricte ligne des *Upaniṣad*.

Enfin, nous regrettons le manque de précision des publications de A.-M. ESNOUL destinées à un public non spécialisé. Ainsi, dans le petit volume paru dans la série «Maîtres spirituels»¹², par ailleurs superbement illustré, on peut lire que le *Bhāgavata-Māhātmya* est «un appendice du *Bhāgavata-Purāṇa*» (en réalité, c'est un fragment du *Padma-Purāṇa*), que Vṛndāvana se trouve au Bengale, et que Śaṅkara est «le prédécesseur direct de Rāmānuja» (affirmation pour le moins ambiguë).

Mêmes jugements rapides dans l'*Encyclopédie de la Pléiade*¹³ où l'on apprend que Rāmānuja a prêché «avant tout» l'égalité des dévots de Viṣṇu, tout en établissant «avec intransigeance» dans les temples les rites de la tradition Pāñcarātra.

Il conviendra de nuancer ces appréciations.

II.3. La méthode philosophique

Nous entendons par «méthode philosophique» une approche des œuvres de Rāmānuja qui mette l'accent sur les thèmes proprement philosophiques qui trament ses ouvrages. Compte tenu du nombre élevé des thèmes abordés par cet auteur, cette méthode suppose que l'herméneute opère un choix. On peut alors distinguer la possibilité qu'il a de sélectionner des sujets soit sur la base de sa connaissance intime de l'œuvre, du dedans, soit en fonction d'une certaine tradition philosophique, la sienne. C'est dire qu'à cause de cette grille de lecture varia-

¹⁰ Cf. J. B. Carman, op. cit., p. 298 ss.

¹¹ S. R. Bhatt: *Studies in Rāmānuja Vedānta*. New Delhi 1975.

¹² *Encyclopédie de la Pléiade: Histoire des Religions*, vol. I, Paris 1970, p. 1089 ss.

¹³ A.-M. Esnoul: *Rāmānuja et la mystique vishnouite*. Paris 1964, p. 15, 16 et 21.

ble qui la gouverne, une étude nous donne autant de renseignements sur les intérêts et l'insertion socio-historique de l'interprète que sur Rāmānuja lui-même et sa pensée. On constate ainsi que la plupart des ouvrages qu'il faut mentionner dans ce chapitre s'ouvrent sur l'analyse des «moyens de connaissance valide» (*pramāṇa*). C'est le cas des livres de K. D. BHARADVAJ¹⁴, de A. HOHENBERGER¹⁵, de A. SEN GUPTA¹⁶, et de J. SINHA¹⁷. Ce thème des *pramāṇa* joue certes un rôle capital dans la pensée indienne, et aussi dans celle de Rāmānuja. Celui-ci ne s'est pourtant jamais prononcé de manière systématique à ce sujet. En glanant les éléments de cette thématique un peu partout dans l'œuvre de Rāmānuja, on la coiffe d'une systématique qui n'est manifestement pas la sienne. Les interprètes philosophes ne soulignent d'ailleurs que très rarement (pour ne pas dire jamais) le caractère fondamental de la démarche de Rāmānuja. En effet, il n'est pas en premier lieu l'architecte d'un système philosophique, mais bien l'exégète qui, à l'aide d'un schéma de réflexion finalement assez simple, et en discutant constamment les thèses d'autres penseurs, expose le sens véritable – selon lui – des grands textes upanişadiques.

O. LACOMBE¹⁸ a le mérite de s'exprimer clairement sur la méthode qu'il a suivie dans son livre classique sur l'Absolu selon le Vedānta: «Nous avons poussé notre pointe au cœur de nos deux systèmes, posant les questions que nous avons coutume de poser aux métaphysiciens d'Europe...» (p. 7). C'est en effet en appelant à son secours «toute l'histoire de la philosophie européenne» qu'il choisit «le ou les thèmes les plus suggestifs». Bien que cette méthode soit très stimulante, il convient d'en discuter la légitimité, ou pour le moins les limites de pertinence. LACOMBE est en effet amené à traiter séparément de l'être, de l'esprit et enfin de Dieu, ce qui semble fausser dangereusement l'optique de Rāmānuja, pour qui précisément, Dieu, dans la structure Soi-corps, est à lui seul tout l'être.

Sans s'en rendre compte, les auteurs indiens tombent dans le même travers: eux aussi dissocient la théologie de l'ontologie et de la métaphysique. Mme A. SEN GUPTA, par exemple, consacre d'abord 69 pages à la métaphysique de Rāmānuja, et renvoie l'étude de sa théologie en

¹⁴ K. D. Bharadvaj: *The Philosophy of Rāmānuja*. Delhi 1958.

¹⁵ A. Hohenberger: *Rāmānuja – Ein Philosoph indischer Gottesmystik* (Seine Lebensanschauung nach den wichtigsten Quellen dargestellt). Bonn 1960.

¹⁶ A. Sen Gupta: *A Critical Study of the Philosophy of Ramanuja*. Varanasi 1967.

¹⁷ J. Sinha: *The Philosophy of Rāmānuja*. Calcutta 1972.

¹⁸ O. Lacombe, op. cit. (n. 2), p. 7.

fin d'ouvrage, lui accordant exactement 16 pages. Elle interprète d'ailleurs son auteur à la lumière d'un systématique du XVII^e siècle, Śrīnivāsadāsa, dont le manuel est assez largement utilisé dans les milieux viṣṇuïtes¹⁹. Lui aussi relègue l'étude d'Īśvara (Dieu) au neuvième des dix chapitres de son ouvrage. On se demande si, en faisant dépendre la lecture de Rāmānuja de celle de Nivāsa, Mme SEN GUPTA n'est pas aussi peu critique qu'on peut l'être, et cela en dépit du titre de son livre.

Quoi qu'il en soit, les analyses philosophiques de la pensée de Rāmānuja qu'on doit à des auteurs indiens ont en tout cas le mérite d'attester la permanence en Inde d'un certain style de réflexion philosophique, d'une méthode traditionnelle qui interroge les sages d'antan et perpétue leur enseignement. C'est ainsi que Mme A. SEN GUPTA, toute «critical» qu'elle se propose d'être, ne tarit pas d'éloges au sujet de son héros qui a «beautifully harmonised» matérialisme, idéalisme subjectif et idéalisme absolu (p. 199), et dont la pensée est un système de «sanctified confluence» de tous les courants philosophiques (monistes, dualistes et pluralistes) (p. 198). On la sent vibrer à la lecture du maître et de son interprète du XVII^e siècle. Par ailleurs, son érudition considérable dans les divers systèmes de philosophie indienne n'est pas ici en cause.

Le livre de P. B. VIDYARTHI²⁰ occupe une place à part. L'auteur n'y cache pas son adhésion à la version Vaḍagalai du patrimoine de Rāmānuja. En effet, il consacre tout un chapitre (p. 288–292) à l'analyse des différences entre «les adeptes de Rāmānuja» et les dévots de la secte Teṅgalai. Les premiers s'identifient évidemment au Vaḍagalai. On trouve dans cet ouvrage de théologie hindoue contemporaine une défense passionnée et passionnante de la religion, dont l'auteur offre par ailleurs une analyse extrêmement suggestive (p. 276 ss.). Il ne comprend pas que la philosophie puisse combattre la religion, et pourtant, il est conscient du fait – qu'il déplore – qu'une part considérable a été gaspillée («wasted») à établir des barrières artificielles entre la réflexion et «les convictions fondamentales de l'humanité», à savoir la religion (p. 30). Nous nous associons à ses regrets. Ce livre offre en outre de

¹⁹ *Yatīndramatadīpikā by Śrīnivāsadāsa*: Sanscrit Text, English Translation and Notes by Svāmī Ādidevānanda. Madras 1949. Traduction allemande: R. Otto: *Dīpikā des Nivāsa – Eine indische Heilslehre*. Tübingen 1916. – Cf. V. K. S. N. Raghavan: *History of Viśiṣṭādvaita Literature*. Delhi 1979, p. 58 s.

²⁰ P. B. Vidyarthi: *Divine Personality and Human Life in Ramanuja: A Study in the Ontological Foundations of the Theism of Ramanuja*. New Delhi 1978.

multiples développements extraordinairement stimulants, comme par exemple ce chapitre sur la notion rāmānujéenne de «corps de Dieu» (p. 121–131). L'auteur y souligne en particulier – et à juste titre – les implications «écologiques» de ce concept, tout en déplorant la «colossal ignorance» en Inde même de ce qui constitue les certitudes et aspirations essentielles de l'hindouisme (p. 124). On sera aussi sensible à l'interprétation de l'idée de *līlā*, «divertissement» de Dieu. Selon VIDYARTHI, ce divertissement est en fait le besoin de Dieu de communiquer à d'autres sa propre béatitude infinie (p. 117).

Il va de soi que VIDYARTHI ne peut parler qu'avec dégoût de «l'hérésie advaitiste» (p. 135 et 280) qui non seulement fait fi de la réalité du monde, mais aussi de celle de Dieu, puisque, selon elle, seul est réel l'Absolu indifférencié, et que son Dieu n'est pas la réalité ultime.

Il est utile de comparer l'approche des philosophes-théologiens hindous avec celle d'un homologue européen: A. HOHENBERGER. Celui-ci répartit son analyse²¹ du système rāmānujéen en quatre parties:

- a) Sources de connaissance valide (*pramāṇa*);
- b) Le réel (Dieu, le monde, les âmes individuelles, dans leur unité et leurs différenciations);
- c) La délivrance (le but, la voie, l'énergie pour suivre la voie);
- d) L'eschatologie (universelle et individuelle).

L'exposé est clair et succinct. Il comporte de nombreuses traductions de passages choisis, notamment dans le *Gītā-Bhāṣya*, mais aussi dans le *Śrī-Bhāṣya*. Il se veut «objectif» selon les critères de l'université occidentale, de sorte qu'il est sans doute plus accessible à un esprit européen ou américain que les publications des savants indiens. La systématique proposée est probablement plus proche de l'œuvre de Rāmānuja que plusieurs des autres déjà évoquées. Néanmoins, c'est la mise en forme systématique, philosophique et théologique de ce qui est foncièrement d'abord expression d'une vie, d'une pratique – et exégèse des textes sacrés.

II.4. *La méthode phénoménologique*

C'est assurément J. B. CARMAN, déjà mentionné, qui a réalisé le livre le plus original et le plus pénétrant sur Rāmānuja, et les problèmes que soulève son œuvre. Le titre (*The Theology of Rāmānuja*) (et non

²¹ A. Hohenberger, op. cit. (n. 15).

pas: «La philosophie...») comme le sous-titre («An Essay in Interreligious Understanding») indiquent clairement l'orientation de l'entreprise. L'auteur écrit en tant que théologien chrétien (baptiste), donc adepte déclaré d'une autre religion et émule d'une université américaine dont il respecte, en tant qu'historien critique, les critères de scientificité les plus rigoureux. C'est de ce double point de vue qu'il s'attache à «comprendre» le théologien d'une religion étrangère. Dans ce but, il choisit la méthode phénoménologique, qu'il a étudiée en Hollande où elle est depuis longtemps appliquée à l'analyse d'autres religions. La méthode utilisée l'est avec tant de soin que le premier chapitre du livre est tout entier consacré à son exposition détaillée. Toutefois, puisqu'il s'agit de se pencher sur un hindou qui a vécu à un moment aussi déterminant que déterminé, la méthode phénoménologique est appelée à se combiner avec la méthode historique. Le résultat de cet alliage s'avère d'une singulière richesse. Le théologien-phénoménologue-historien renouvelle totalement notre perception du théologien Rāmānuja. CARMAN a d'ailleurs bénéficié tout au long de son travail d'une collaboration de savants viṣṇuïtes qui cautionne le sérieux et la profondeur de l'entreprise: l'«essai de compréhension interreligieuse» a pu être élaboré dans le contexte précis qu'il s'efforce d'élucider.

J. B. CARMAN a mis au jour les «structures binaires» de la pensée de Rāmānuja. Certes il n'utilise pas ce terme, et son livre reste vierge de toute allusion au structuralisme. C'est néanmoins à cela qu'il pense en considérant le jeu des polarités fondamentales qui caractérisent le Dieu de Rāmānuja, les «structures élémentaires» qui animent sa théologie. Ces couples d'oppositions se constituent de la notion d'altérité de Dieu à laquelle correspond sa similitude avec l'homme, de la notion de distance que Dieu garde par rapport à l'homme (et à l'univers) en même temps qu'il en est si proche, de sa suprématie radicale (*paratva*) malgré son accessibilité (*saulabhya*). D'un côté, Dieu est irréductiblement autre: libre de tout attribut négatif et dépositaire d'innombrables qualités éminemment positives; de l'autre il est présence intime dans le Soi de l'être individuel. J. B. CARMAN préfère les termes «suprématie» et «accessibilité» à ceux, parfois employés, de «transcendance» et «immanence», non seulement parce qu'ils lui semblent plus aptes à rendre les intentions profondes de Rāmānuja (bien que celui-ci ne les emploie pas tels quels), mais aussi parce qu'ils permettent à un chrétien de mieux saisir l'identité véritable du Dieu de Rāmānuja. Une autre polarité aux conséquences considérables est établie par l'opposition

entre *svarūpa*, «nature essentielle» de Dieu, et *svabhāva*, sa «nature inhérente». Le premier concept désigne Dieu «en lui-même», tel qu'il serait sans référence aux êtres individuels et à l'univers, tandis que le deuxième terme s'applique au Dieu sujet qui établit ces relations.

Ces «structures binaires» décelées par CARMAN jettent une lumière toute nouvelle sur la relation Soi-corps (*śarīrin* – *śarīra*) qui apparaît comme le principe organisateur de toute la démarche rāmānujéenne: si de prime abord cette figure double se présente comme une image ou une simple analogie, il faut constater qu'elle fut élaborée par un théologien conscient de toutes les dimensions du problème.

II.5. *Le problème d'interprétation transculturelle*

Le problème de la compréhension inter-religieuse, thème avoué du livre de CARMAN, est sous-jacent à toute rencontre avec le monde oriental. D'ailleurs, les Orientaux le font parfois durement sentir aux orientalistes occidentaux à qui ils reprochent la froideur de leurs analyses et leur incapacité de pénétrer vraiment l'esprit des civilisations étrangères. Dans le livre de CARMAN, ce problème est clairement formulé, et là n'est pas le moindre avantage de son travail. Mais CARMAN est aussi conscient des limites de l'entreprise phénoménologique. «Comprendre» l'autre ne peut pas signifier uniquement «décrire sans évaluer ce qui se montre». En fait, qu'il le dise ou qu'il en reste inconscient, le phénoménologue qui pratique la «suspension du jugement» a dans tous les cas déjà pris position, il a fait des choix, soit en donnant la préférence à telle ou telle question, soit en manifestant des intérêts qui sont le reflet de jugements de valeur (p. 252). Conscient des limites de l'entreprise phénoménologique, il faut donc les dépasser et établir un dialogue avec la religion ou le théologien qu'on étudie. C'est pourquoi CARMAN termine son ouvrage en signalant deux questions que le théologien hindou pose aux théologiens chrétiens. La première se situe dans le prolongement de la thèse rāmānujéenne selon laquelle Dieu ne peut être connu ni par l'observation sensorielle (*pratyakṣa*), ni par la déduction logique (*anumāna*), mais uniquement par l'Écriture (*sola scriptura!*): question posée à la théologie chrétienne qui a souvent maintenu la possibilité d'une théologie naturelle qui permettrait de connaître au moins la suprématie de Dieu. La deuxième est plus fondamentale: en mettant en œuvre l'opposition entre la suprématie divine et son accessibilité, Rāmānuja enseigne et pratique une religion de la

grâce. Or la grâce est aussi au cœur même de la religion chrétienne. Quelle est alors la signification de ce parallélisme? Certes, le chrétien qui s'en remet à la grâce de Dieu est en mesure de sentir la signification d'une autre religion de la grâce. Pourtant, l'entendement final se heurte à la rivalité des Noms: la grâce du Dieu biblique, du Seigneur d'un côté, celle de Viṣṇu-Nārāyaṇa de l'autre. Deux Noms qui déterminent deux mondes. La tâche d'une véritable «compréhension inter-religieuse» est loin d'être achevée.

Sur le fond, CARMAN a certainement raison: l'orientaliste occidental qui étudie une philosophie ou une religion orientales prend *ipso facto* position. Il est obligé de «se situer», soit implicitement – par la coloration de son exposé, par les accents qu'il place, par les termes qu'il choisit, par l'orientation de sa recherche, par son investissement personnel, etc. –, soit explicitement – en s'interrogeant ouvertement sur la signification profonde qu'il accorde à son objet. Nous voulons mentionner encore quelques chercheurs qui ont pris le parti de débattre les questions de sens, vitales et inhérentes à leurs travaux.

A. HOHENBERGER suit les traces de R. OTTO en soulignant non seulement les convergences entre Rāmānuja et la religion chrétienne, mais tout autant les différences de ces deux systèmes religieux²². Confronté à la question de l'attitude à préconiser, HOHENBERGER rejette toute tentative de «fusion» des deux religions et insiste sur la nécessité pour chacun de prendre une décision personnelle.

E. J. LOTT (n. 4) s'interroge sur la signification de l'analogie Soi-corps (*śarīrin* – *śarīra*) qui organise toute la pensée de Rāmānuja, et dont il vient d'analyser l'origine et la portée polémique. Il énumère douze points qu'il n'est pas possible de résumer tous dans le présent contexte. Nous nous contentons de relever les éléments suivants:

- cette analogie permet d'exprimer à la fois la différence qui sépare Dieu de l'univers et la relation inaltérable qui les unit;
- elle sous-entend donc que l'univers est éternellement et résolument dépendant de Dieu;
- elle permet d'élucider de manière plausible l'affirmation selon laquelle Dieu est la cause de l'univers;
- elle fait comprendre que la *līlā* de Dieu n'est pas un divertissement gratuit: Dieu «vit» dans son corps, afin de communiquer aux âmes

²² A. Hohenberger, op. cit. (n. 15), p. 138–150: «Rāmānujas Lebensanschauung im Lichte des Evangeliums».

individuelles sa propre félicité divine (sur ce point, LOTT rejoint les remarques de P. B. VIDYARTHI signalées plus haut).

Dans une brève conclusion (p. 165–167), LOTT examine encore la pertinence de cette analogie pour la théologie chrétienne moderne.

II.6. *La lecture spirituelle de Rāmānuja*

Ces observations rappellent les écueils et les promesses d'une «compréhension inter-religieuse». Quelques-uns des auteurs mentionnés jusqu'ici – A. HOHENBERGER, J. B. CARMAN, mais aussi les apologètes hindous comme P. B. VIDYARTHI – se montrent, nous l'avons vu, très réservés quant aux possibilités d'une fusion des deux mondes spirituels.

Aux antipodes de cette attitude prudente: J. C. PLOTT²³. Porteur d'un passeport de «citoyen planétaire», PLOTT est engagé corps et âme dans la lutte pour la paix entre les hommes et l'harmonie entre les civilisations. Auteur d'une «Histoire globale de la philosophie», qui se veut universelle et non-partisane, il soutient avec vigueur l'identité des quêtes spirituelles. C'est avec une culture étourdissante qu'il entreprend l'examen des aspects essentiels de la pratique rāmānujéenne, faisant intervenir tout autant sa parfaite connaissance des théologiens viṣṇuïtes et des poètes tamouls appelés Āzhvār (qu'il cite abondamment), que sa familiarité avec les spirituels occidentaux, de Bonaventure à G. Marcel en passant par Rilke et bien sûr Nietzsche. Tour à tour les grands thèmes de Rāmānuja sont abordés: *bhakti*, *upāsana* (actes de dévotion), *prapatti* (dédicace), composante érotique et esthétique, nature de l'état final, etc., sans que manquent jamais de suggestives comparaisons avec des textes occidentaux. Ce livre qui se passe délibérément des minuties de la recherche purement historique est prodigieusement stimulant. En un sens, on pourrait le qualifier de phénoménologique, mais c'est une phénoménologie engagée, une phénoménologie qui assume pleinement sa sympathie existentielle pour les phénomènes décrits. À côté des investigations critiques et mesurées des historiens, nous avons besoin d'ouvrages de ce genre qui provoquent peut-être des réactions de rejet, mais invitent assurément à poursuivre la réflexion.

²³ J. C. Plott: *A Philosophy of Devotion: a comparative study of Bhakti and Prapatti in Viśiṣṭādvaita and St. Bonaventura and Gabriel Marcel*. New Delhi 1974.

III. LA VIE DE RĀMĀNUJA. SES ŒUVRES: QUESTIONS D'AUTHENTICITÉ

III.1. *La biographie de Rāmānuja*

Selon la tradition, Rāmānuja aurait vécu de 1017 à 1137. Il serait donc mort âgé de 120 ans. Laissant le problème des dates de côté, nous commencerons par rappeler les principaux événements de sa vie. On trouve un résumé presque complet de sa biographie traditionnelle chez A.-M. ESNOUL²⁴. Une analyse plus critique, avec confrontation et examen des traditions contradictoires, est proposée d'abord par J. B. CARMAN²⁵, puis par E. J. LOTT²⁶.

On retiendra les éléments suivants:

Rāmānuja est né à Perumbūdūr, non loin de Madras, dans une famille de brahmanes. Il reçoit la formation habituelle d'un jeune brahmane, qui culmine par l'enseignement reçu d'un représentant réputé du Vedānta: Yādava Prakāśa. Aux pieds de ce maître, Rāmānuja se familiarise avec l'Advaita, ou peut-être, selon Sudarśana Sūri, l'un de ses premiers commentateurs, avec une variante du Bheda-abheda-vāda, c'est-à-dire de la théorie selon laquelle Brahman et l'âme individuelle sont à la fois différents et non-différents²⁷. Toutefois, Rāmānuja ne tarde pas à se brouiller avec Yādava Prakāśa. Il le quitte donc et retourne auprès de sa mère (le père est apparemment décédé entre-temps). De plus en plus il se sent attiré par le culte de Viṣṇu-Nārāyaṇa. Au point qu'il s'en va vénérer cette divinité à Kāñcipuram. On le retrouve un peu plus tard, tandis qu'il est appelé à Śrīraṅgam, temple célèbre sur une île dans la Kāvēri, non loin de Tiruchirāpaḷḷi. Là, la tradition de la *bhakti* viṣṇuite avait été maintenue par le fameux Yāmuna, auteur de plusieurs ouvrages importants, notamment d'une apologie des *Āgama* Pāñcarātra²⁸.

A Śrīraṅgam, Rāmānuja devient le successeur de Yāmuna qu'il considère comme son maître sans l'avoir jamais rencontré personnellement.

²⁴ A.-M. Esnoul (n. 13), p. 63–111.

²⁵ J. B. Carman (n. 8), p. 24–44.

²⁶ E. J. Lott (n. 4), p. 12–15.

²⁷ Cf. J. A. B. van Buitenen: *Vedārthasaṃgraha* (n. 7), p. 225, note 253.

²⁸ Cf. J. A. B. van Buitenen: *Yāmuna's Āgama Prāmāṇyam*. Madras, 1971; M. Nara-simhachary: *Āgamaprāmāṇya of Yāmunācārya*. Baroda 1976. – Sur Yāmunācārya, cf. W. G. Neevel: *Yāmuna's Vedānta and Pāñcarātra: Integrating the Classical and the Popular*. Missoula (Montana) 1977.

ment. Sa nomination est facilitée par son nouvel état de *sannyāsin*, qu'il choisit à la suite d'une dispute avec son épouse au sujet d'une question de pureté rituelle. A Śrīraṅgam, Rāmānuja semble avoir introduit quelques réformes rituelles et administratives, comme d'ailleurs aussi, avec plus ou moins de succès, dans plusieurs des temples visités au cours de ses voyages à travers l'Inde. Vers la fin de sa vie, il est obligé de s'exiler plusieurs années au royaume de Hoysala, dans l'Etat actuel du Karṇāṭaka. Le roi Kulottuṅga du royaume de Cozha dont Śrīraṅgam faisait partie, lui enjoignait en effet de signer une déclaration de la prééminence du dieu Śiva. Ce n'est qu'après la mort de Kulottuṅga qu'il peut retrouver Śrīraṅgam où il meurt à l'âge vénérable de 120 ans, suivant la tradition.

III.2. *Le problème des dates*

La plupart des auteurs reproduisent sans commentaires les dates traditionnelles (1017–1137). Toutefois, si certains d'entre eux ajoutent que pareille longévité n'est pas inconcevable, il en est plusieurs à qui ce chiffre paraît suspect. Rudolf OTTO ne retient que la date de la mort: 1137, et, accordant à Rāmānuja une très longue vie quand même, fixe un peu arbitrairement l'année de sa naissance à 1055²⁹. A.-M. ESNOUL fait l'inverse, et, sans retenir de date pour le décès de Rāmānuja, déclare que la date de naissance, printemps 1017, est l'une des rares dates absolument précises de l'histoire de l'Inde³⁰.

Seul J. B. CARMAN, s'appuyant sur une étude signée par un érudit indien, T. N. SUBRAMANIAN, procède à un examen rigoureux de la question³¹. Son point de départ est fourni par un vieux poème tamoul d'où il ressort que le *Śrī-Bhāṣya*, œuvre principale de Rāmānuja, a été terminé en 1155/6, que Rāmānuja, fuyant la persécution, a quitté Śrīraṅgam en 1138/9 et qu'il y est retourné onze ans plus tard, soit vers 1149/50. Il est possible dès lors d'identifier le roi persécuteur en la personne de Kulottuṅga II, qui régna de 1133 à 1150. Personnalité connue pour ses convictions śivaïtes, il avait poussé le zèle jusqu'à détruire un temple viṣṇuïte à Cidambaram. CARMAN repousse donc la mort de Rāmānuja de vingt ans, à 1157, et, concédant une longévité

²⁹ R. Otto: *Viṣṇu-Nārāyaṇa* (n. 1), p. 73.

³⁰ A.-M. Esnoul: *Rāmānuja...* (n. 13), p. 1 et 63; A.-M. Esnoul, *L'hindouisme* (Coll. «Le Trésor spirituel de l'humanité»). Paris 1972, p. 395.

³¹ J. B. Carman (n. 8), p. 44–46.

vénérable par respect pour la tradition unanime, propose 1077 pour année de sa naissance. Les dates de Rāmānuja seraient donc: 1077 à 1157.

III.3. *Les œuvres principales:*

Śrī-Bhāṣya, Gītā-Bhāṣya, Vedārthasaṃgraha

L'authenticité des deux grands *Bhāṣya* n'a jamais été contestée. Et puisque dans le *Śrī-Bhāṣya* Rāmānuja renvoie expressément au *Vedārthasaṃgraha*, l'authenticité de celui-ci est également assurée. En dépit de quelques différences de style entre les deux *Bhāṣya*, dues probablement au caractère très différent des textes traités, l'unité de pensée entre ces trois œuvres est évidente.

La chronologie relative des trois textes est moins certaine. La rédaction du *Śrī-Bhāṣya*, terminée en 1155/56, s'est étendue sur de nombreuses années. En effet, selon le texte cité par T. N. SUBRAMANIAN³², Rāmānuja, au moment de son départ de Śrīraṅgam, n'avait terminé que les deux tiers de son commentaire sur les *Brahma-Sūtra*. Quant au *Vedārthasaṃgraha*, cité deux fois dans le *Śrī-Bhāṣya*, on s'accorde, à la suite du commentateur Sudarśanasūri, à le considérer comme la première œuvre de Rāmānuja.

La date du *Gītā-Bhāṣya* est plus difficile à déterminer. Au terme d'un examen détaillé de la question, J. A. B. VAN BUITENEN arrive à la conclusion qu'il pourrait être postérieur au *Śrī-Bhāṣya*³³. J. B. CARMAN admet cette hypothèse³⁴. Cela signifie que ce commentaire aurait été rédigé (si l'on retient la datation de CARMAN) entre 1155 et 1157 (date de la mort). Quant à nous, étant donné la relation extrêmement complexe entre les deux ouvrages, nous n'estimons pas impossible que Rāmānuja y ait travaillé simultanément, rédigeant par exemple le *Gītā-Bhāṣya* lors de son séjour en Hoysala, soit entre 1137 et 1150.

Le *Vedārthasaṃgraha* a fait l'objet d'une édition critique, précédée d'une introduction et suivie d'une traduction abondamment annotée, par les soins de J. A. B. VAN BUITENEN³⁵. Edition à tous égards exemplaire! Dans l'introduction, VAN BUITENEN propose une interprétation

³² J. B. Carman (n. 8), p. 44–46.

³³ J. A. B. van Buitenen (n. 6), p. 12–17.

³⁴ J. B. Carman (n. 8), p. 60.

³⁵ J. A. B. van Buitenen (n. 7).

nouvelle et originale de la *sadvidyā* d'Uddālaka Āruṇi dans *Chāndogya-Upaniṣad* VI, la «Science de l'Être». C'est là un texte-clef qui joue un rôle capital dans tout le Vedānta et en particulier chez Rāmānuja. VAN BUITENEN montre comment plusieurs tendances philosophiques ont pu se développer à partir de cette *sadvidyā*, qui se réfèrent pourtant toutes aux textes védiques. Au passage, VAN BUITENEN examine l'identité des maîtres dont se réclame Rāmānuja: Bodhāyana le *vṛttikāra*, Ṭaṇka le *vākyakāra*, Dramiḍa le *bhāṣyakāra*. Les fragments conservés de ces maîtres sont réunis, traduits et commentés en appendice (p. 301–311). Le chapitre suivant traite des sources du *Vedārthasaṃgraha*. Dans cet ouvrage, Rāmānuja cite volontiers le *Viṣṇu-Purāṇa*, ce qui lui vaut parfois d'être considéré comme un auteur «sectaire» qui aurait introduit dans un Vedānta «pur» des éléments «polluants». VAN BUITENEN s'inscrit en faux contre ces critiques et montre que l'auteur du *Śrī-Bhāṣya* ne cite le *Viṣṇu-Purāṇa* que pour illustrer des vues qu'il justifie par ailleurs exclusivement par l'exégèse serrée des *Upaniṣad* (p. 35). Nous reviendrons plus loin sur les réflexions de VAN BUITENEN quant à l'influence possible des *Āgama* Pāñcarātra.

Le dernier chapitre de l'Introduction, d'une importance considérable, propose quelques observations concernant les méthodes exégétiques de Rāmānuja (p. 48–68). Après avoir déploré l'intérêt uniquement «philosophique» des orientalistes occidentaux, obsédés d'options théoriques et anti-théistes, VAN BUITENEN les soupçonne de méconnaître «le caractère typiquement théologique du Vedānta tout entier» (p. 48). L'auteur appelle de ses vœux une étude plus approfondie des «principes théologiques et des méthodes herméneutiques des grands commentateurs indiens» (p. 49).

A propos du *Gītā-Bhāṣya*, signalons la traduction abrégée et commentée de VAN BUITENEN³⁶. Dans l'introduction, l'auteur offre déjà, en plus de l'examen des rapports entre les deux grands *Bhāṣya*, une étude provisoire des principes exégétiques de Rāmānuja.

III.4. *Vedāntasāra* et *Vedāntadīpa*

Ces deux commentaires plus brefs des *Brahmasūtra* sont considérés comme authentiques par la plupart des spécialistes. En effet, leur con-

³⁶ J. A. B. van Buitenen (n. 6).

tenu ne contredit guère celui du grand *Bhāṣya*. Seul VAN BUITENEN émet quelques réserves.

En ce qui concerne le *Vedāntasāra*, dont on possède une excellente édition et traduction par les soins de V. KRISHNAMACHARYA³⁷, VAN BUITENEN le considère comme une œuvre d'épigone, sans valeur aucune³⁸. Le critique ne comprend pas que Rāmānuja ait pu rédiger, à côté du *Śrī-Bhāṣya* et du *Vedāntadīpa*, un troisième commentaire des *Brahma-Sūtra*, qui n'ajoute rien ni à sa pensée ni à sa gloire personnelle. De plus, il faut bien convenir que le seul passage un peu élaboré de ce *Vedāntasāra*, le commentaire à *BrS* I,1,2, ne consiste qu'en un résumé très médiocre des thèses rāmānujéennes: il est dépourvu de toute argumentation contraignante et introduit plusieurs termes qu'on ne trouve pas ailleurs sous la plume de Rāmānuja. A la rigueur, il pourrait s'agir du travail d'un disciple.

J. B. CARMAN³⁹ estime que précisément, la mise en évidence de *BrS* I,1,2 milite en faveur de l'authenticité du *Vedāntasāra*, puisque ce *sūtra* exprime effectivement le point crucial de la pensée de l'auteur présumé: «ce à partir de quoi sont la naissance, l'existence et la dissolution de ceci (= du monde)». On pourrait alors en déduire qu'il s'agit là du premier ouvrage de Rāmānuja, mais quelle que soit sa date de composition ce livre était vraisemblablement un bref manuel rédigé à l'intention des disciples.

Au sujet du *Vedāntadīpa*, VAN BUITENEN est moins sévère⁴⁰. Il en reconnaît l'utilité, compte tenu de la longueur et de la difficulté du *Śrī-Bhāṣya*. Pourtant, là de nouveau, il est difficile d'admettre que Rāmānuja se soit attelé lui-même à la tâche ingrate d'abrégé son chef-d'œuvre. J. B. CARMAN⁴¹ au contraire affirme qu'il ne s'agit nullement d'un simple abrégé du grand commentaire, qu'il est donc fort probable que Rāmānuja ait donné ce cours particulier lors d'une de ses nombreuses visites à des temples autres que Śrīraṅgam.

On doit à A. HOHENBERGER⁴² une traduction du *Vedāntadīpa* à laquelle on ne peut reprocher que l'absence de toute annotation. En

³⁷ *Vedāntasāra of Bhagavad Rāmānuja*. Edited by Pandit V. Krishnamacharya, with English Translation by Sri M. B. Narasimha Ayyangar. Adyar 1953.

³⁸ Cf. J. A. B. van Buitenen (n. 7), p. 31.

³⁹ J. B. Carman (n. 8), p. 57 s.

⁴⁰ J. A. B. van Buitenen (n. 7), p. 31.

⁴¹ J. B. Carman (n. 8), p. 57 s.

⁴² *Rāmānuja's Vedāntadīpa*: Seine Kurzauslegung der Brahmasūtren des Bādarāyaṇa. Aus dem Sanskrit von A. Hohenberger. Bonn 1964.

revanche, on y trouve un index très utile des *adhikaraṇa* (subvisions des *Brahma-Sūtra*) et des livres sanscrits cités par Rāmānuja. On remarque que le *Viṣṇu-Purāṇa* y occupe très peu de place, contrairement à ce qui se passe dans le *Śrī-Bhāṣya*.

III.5. *Gadyatraya et Nityagrantha*

Les trois petits écrits appelés *Gadyatraya* – textes de dévotion à Viṣṇu (*Śaraṇāgati-gadya*), à Viṣṇu résidant à Śrīraṅgam (*Śrīraṅga-gadya*) et à Viṣṇu résidant à Vaikuṇṭha (*Vaikuṇṭha-gadya*) – sont très populaires dans les milieux viṣṇuïtes, en particulier parmi les Teṅgalai.

Quant au *Nityagrantha*, c'est une description de la *pūjā* quotidienne du Vaiṣṇava. Par son contenu et par son style, il s'apparente à la section liturgique des *Āgama*.

La question de l'authenticité de ces écrits est étroitement liée à celle du statut de Rāmānuja au sein de la tradition viṣṇuïte. On reviendra donc plus loin sur quelques éléments de la discussion.

C'est d'abord par des savants vaḍagalai («tenants des livres sanscrits») que l'authenticité de ces quatre brefs traités fut contestée. J. B. CARMAN⁴³ mentionne en particulier un pandit tamoul dont nous avons déjà eu l'occasion de parler: R. T. AGNIHOTHRAM. Les arguments de celui-ci ont été repris par l'Américain R. C. LESTER dans sa thèse de doctorat soumise à Yale en 1962. Cette thèse, augmentée d'un article sur Rāmānuja et les Śrī-Vaiṣṇava paru dans la revue *History of Religion* en 1966, forme le contenu essentiel du livre que LESTER publia en 1976, où il n'a en fait ajouté que quelques notes sur les formes non-méditatives de la *bhakti* chez Rāmānuja⁴⁴.

Résumons les arguments d'AGNIHOTHRAM-LESTER, tels qu'ils apparaissent dans la publication de 1976. Le point de départ semble être l'équivalence attestée plusieurs fois chez Rāmānuja des termes de *bhakti*, *smṛti* («anamnèse»), *upāsana* («dévotion») et *dhyāna* («méditation»). Par conséquent, la «méditation» (en relation avec l'anamnèse et la dévotion) doit être soulignée comme l'élément essentiel de la pratique rāmānujéenne. Or, *dhyāna* constitue le septième des huit «membres» du *yoga* systématisé par Patañjali dans les *Yoga-Sūtra*. En plus, Rāmānuja lui-même qualifie sa pratique religieuse de «*yoga*». Il

⁴³ J. B. Carman (n. 8), p. 298 ss.

⁴⁴ R. C. Lester: *Rāmānuja on the Yoga*. Adyar 1976.

faut donc supposer qu'il a enseigné un *yoga* méditatif du genre de celui qui est exposé dans les *Yoga-Sūtra* de Patañjali. L'analyse de l'œuvre de Rāmānuja confirme cette hypothèse: on y trouve attestés pratiquement tous les autres «membres» du *yoga*, et en particulier les deux premiers, *yama* et *niyama*, mais aussi bien *dhāraṇā* et – dans le commentaire de la *Bhagavadgītā* – toute la technique du *yoga* proprement méditatif. Les «œuvres» (*karman*) et la «connaissance» (*jñāna*) ne sont que des étapes préliminaires ou accessoires sur la voie de ce *yoga*. Il est vrai que l'objet de la méditation étant le Dieu Nārāyaṇa, la base philosophique du *yoga* de Patañjali s'en trouve corrigée dans le sens de convictions théistes. Le *yoga* se trouve ainsi redéfini: baignant dès lors dans une ambiance de dévotion et d'imagination lucide de la divinité, il se voit axé sur la Personne divine plutôt que sur le Soi de l'homme.

Or, pour en revenir au *Śaraṇāgatigadya*⁴⁵, on ne saurait imaginer contraste plus frappant que celui de cet écrit avec les œuvres authentiques de Rāmānuja. Rien en effet ici qui rappelle l'effort du *yogin*. On y apprend seulement que l'homme est faible, pécheur, incapable de se sauver, dépourvu d'assurance. La seule possibilité qui lui reste: s'en remettre entièrement à la grâce de Dieu (*śaraṇāgati*). A cet effet, il lui suffit de prononcer un *mantra*, et en vertu de ce *mantra*, Dieu le sauve par pure grâce. Par ailleurs, l'homme peut également recourir à la bienveillance de Śrī, épouse de Nārāyaṇa, qui accorde son assentiment à la démarche du dévot. Aucune allusion à un *yoga* digne de ce nom, aucune mention de la méditation. Par conséquent, le *Śaraṇāgatigadya* ne saurait être considéré comme un texte rédigé par Rāmānuja, ce qui exclut également l'authenticité des autres écrits en question. Ils s'apparentent en effet aux manuels des successeurs de Rāmānuja qui ont remplacé le *yoga* méditatif du maître par l'acte religieux de *prapatti* (= dédicace), qui consiste à s'en remettre humblement à la grâce de Dieu.

J. B. CARMAN a soumis l'argumentation d'AGNIHOTHRAM-LESTER à une critique serrée⁴⁶. En comparant avec beaucoup de prudence et un sens admirable des nuances l'enseignement de Rāmānuja dans ses œuvres majeures, celui qui sous-tend le *Śaraṇāgatigadya*, et celui de ses successeurs, en axant cet examen sur la notion litigieuse de *prapatti*, il en arrive à la conclusion que l'écrit contesté est en fait beaucoup

⁴⁵ Cf. R. C. Lester (n. précédente), p. 150–181.

⁴⁶ J. B. Carman (n. 8), p. 212–237 et 298–308.

plus proche de la pensée et de la pratique de Rāmānuja que de celles de ses successeurs. Selon CARMAN, il faut donc attribuer le *Śaraṇāgati-gadya* soit à Rāmānuja lui-même, soit à l'un de ses disciples immédiats. Les différences qui existent effectivement entre les œuvres principales et les *Gadya* s'expliquent de diverses manières, en invoquant la différence du genre littéraire par exemple. Rappelons à ce sujet qu'on a déjà constaté des différences de style entre le *Śrī-Bhāṣya* et le *Gītā-Bhāṣya*.

En ce qui concerne la déesse Śrī, CARMAN montre également⁴⁷ la précarité des thèses de AGNIHOTHRAM-LESTER, qu'il s'agit donc de rejeter.

Pour peu satisfaisant qu'il soit (à commencer par les traductions du sanscrit, souvent discutables), le petit livre de LESTER a le mérite de poser des questions centrales concernant Rāmānuja. Nous avons eu déjà l'occasion de remarquer à quel point une accentuation unilatérale de l'effort «philosophique» au détriment notamment de la «pratique» religieuse, a faussé les points de vue et les résultats de trop de recherches. C'est à juste titre que LESTER ramène notre attention sur la préoccupation des *upāya*, des «moyens de délivrance», donc de la pratique. Il faut seulement regretter l'insuffisance des moyens de cette investigation.

Tout d'abord, il faut admettre honnêtement que dans les *Gadya*, la «prise de refuge auprès de Dieu» n'est nullement un moyen de salut qui remplacerait tous les autres, mais uniquement une condition à remplir pour accéder aux diverses formes de *bhakti*, et par là au statut de *kimkara*, de serviteur de Dieu. Le *Śaraṇāgati* est une sorte de méditation cathartique par laquelle on se met en contact avec Dieu, et à la suite de laquelle on devient apte à pratiquer la *bhakti*⁴⁸. C'est d'ailleurs exactement ce que Rāmānuja semble vouloir dire dans l'un des textes du *Vedārthasaṃgraha* que LESTER cite le plus souvent⁴⁹: la «prise de refuge» (*śaraṇāgati*) auprès des pieds de Viṣṇu «engendre le fait que le *bhakta* se tient devant le Puruṣa suprême» (*tadābhimukhyam* – traduction impossible de LESTER: «towards whom the Supreme Person is favorable»!!! – traduction de VAN BUITENEN: «he has become wholly dedicated to God»). Dans le *Śaraṇāgati*, la prise de refuge engendre

⁴⁷ J. B. Carman (n. 8), p. 238–248.

⁴⁸ J. B. Carman (n. 8), p. 305, note 52.

⁴⁹ *Vedārthasaṃgraha*, § 91 [J. A. B. van Buitenen (n. 7), p. 126]; cf. R. C. Lester (n. 44), p. 51, 52 s., 144, 145, 148, 154 s.

kaiṃkarya, c'est-à-dire le jaillissement de la question: «que faut-il faire?» Les deux expressions *ābhimukhya* et *kaiṃkarya* sont assez proches l'une de l'autre. Dans les deux cas, le *bhakta* se met entièrement à la disposition de son Dieu. La même idée revient un peu plus loin dans le *Vedārthasaṃgraha*, dans une expression que LESTER traduit, avec VAN BUITENEN: «with all that is his he throws himself at... the feet of the Supreme Person» («*caraṇa-nyasta-ātma-ātmīya*»). C'est exactement, nous semble-t-il, l'attitude de *śaraṇāgati*.

R. C. LESTER se heurte au fait que dans le *Śaraṇāgatigadya*, la récitation d'un *mantra* semble nécessaire à l'acquisition de la grâce. Or, le *yoga* traditionnel ne se pratique jamais sans l'usage de *mantra*, que ce soit le *yoga* de Patañjali (cf. *Yoga-Sūtra* I, 27 s.) ou un *yoga* quelconque de type āgamique.

Sans pousser plus loin l'analyse critique du livre de LESTER, nous ajouterons simplement, comme d'autres l'ont déjà souligné, que l'emploi extrêmement fréquent de mots contenant l'élément de *priya*, ou de *prīti*, émotions ressortissant au domaine de la joie et de l'amour, suggère la valeur, aux yeux de Rāmānuja, des manifestations «non-méditatives» de la *bhakti*⁵⁰. Rāmānuja ne peut concevoir une «méditation» qui ne serait pas accompagnée de *stuti* (= louange), *kīrtana* (= chant des noms du Dieu), *vandana* (= révérences), *arcana* (culte de l'idole), et tout le cortège des exercices de dévotion. *Upāsana* n'est pas une «méditation» purement intellectuelle, loin de là: c'est le don total du fidèle.

L'authenticité des quatre traités en discussion a également été contestée par S. R. BHATT⁵¹, mais l'auteur ne justifie pas ses doutes. Nous reviendrons plus loin à ses positions fondamentales.

⁵⁰ Cf. R. C. Lester (n. 44), p. 143–149.

⁵¹ S. R. Bhatt (n. 11), p. 4. – Dans un «Working paper» (polycopié) présenté en 1971, où il examine «The Authenticity of the *Gadya-traya* ascribed to Rāmānuja in the light of its context within the Ādi-Brahmotsava at Śrī Rāṅgam», W. G. Neevel arrive à des conclusions nuancées: le *Vaikunṭha-gadya* serait authentique (puisqu'il s'ouvre sur une invocation à Yāmunācārya), tandis que le *Śaraṇāgati-gadya* et le *Śrīraṅga-gadya* auraient été composés après la mort du maître par un disciple de celui-ci, dans le but d'intégrer le *Vaikunṭha-gadya* dans la liturgie de l'une des grandes fêtes célébrées à Śrīraṅgam. – L'hypothèse est séduisante, mais est-il exclu d'attribuer à Rāmānuja lui-même ces opérations liturgiques?

III.6. *Les aphorismes de Rāmānuja en langue tamoule*

On trouve, dans les œuvres des successeurs de Rāmānuja, un certain nombre d'apophtegmes qui lui sont attribués. Ces textes n'ont pas encore été soumis à un examen critique⁵². Seul J. B. CARMAN rapporte l'un de ces aphorismes en vue d'une interprétation critique.

IV. RĀMĀNUJA ET LA TRADITION VIṢṆUÏTE

IV.1. *Le problème*

Rāmānuja était sans doute dévot et apologiste de Nārāyaṇa, donc Viṣṇuïte. En effet, tous les Śrī-Vaiṣṇava le considèrent comme l'un des leurs, au point que les Vaḍagalai le revendiquent au même titre que les Teṅgalai. Selon l'opinion la plus répandue, Rāmānuja pratiquait la religion viṣṇuïte telle qu'elle était codifiée dans les *Āgama* Pāñcarātra. En plus, il aurait été profondément marqué par les effusions spirituelles des Āzhvār, poètes-saints du pays tamoul (deuxième moitié du premier millénaire). En particulier par le *Tiru-vāy-mozhi* de Nammāzhvār, qu'il aurait d'ailleurs lui-même commenté. Enfin, il avait une formation de Vedāntin, versé qu'il était dans *śruti* comme dans *smṛti*, dans les *Upaniṣad* comme dans la *Bhagavadgītā*, possédant en sus une connaissance éblouissante des *Purāṇa*, surtout du *Viṣṇu-Purāṇa*. C'était donc un homme de synthèse: il aurait donné au culte des Pāñcarātra sa légitimité védique en l'étayant par l'exégèse des *Upaniṣad*. De plus, il aurait enrichi les deux, le culte des Pāñcarātra aussi bien que le cadre védique, par l'exultation lyrique des *bhakta* tamouls. C'est ainsi que les choses se présentent en tout cas chez J. SINHA⁵³ qui va jusqu'à affirmer expressément que Rāmānuja représente l'école Teṅgalai, ou chez A. SEN GUPTA⁵⁴, et même chez P. B. VIDYARTHI qui, nous l'avons vu, accaparant Rāmānuja pour l'école Vaḍagalai, admet juste en passant, du bout de la plume, que le philosophe a été «deeply influenced» par les Āzhvār.

Or, cette vision harmonisante de l'œuvre de Rāmānuja n'est pas admise par tout le monde. Les termes mêmes qui désignent ses succes-

⁵² J. B. Carman (n. 8), p. 248–251.

⁵³ J. Sinha (n. 17), p. 43 s.

⁵⁴ A. Sen Gupta (n. 16), p. XXI et 19 ss.

seurs selon deux groupes trahissent le désaccord. Les Teṅgalai mettent en avant l'aspect «méridional» (*teṇ*), ou plus concrètement tamoul de la pratique viṣṇuite, sans pour autant renier la base védique. Ils considèrent Rāmānuja comme le partisan enthousiaste des Āzhvār. Ils s'opposent ouvertement aux Vaḍagalai, adeptes des textes «du nord», sanscrits, qui estiment que Rāmānuja est avant tout l'avocat des intérêts brahmaniques et de la culture védique. Les questions théologiques qui séparent les deux groupes⁵⁵ sont subsidiaires par rapport au clivage fondamental qui est une affaire d'orientations culturelles. Dès lors, les relations entre Rāmānuja et les *Āgama* Pāñcarātra, comme ses liens possibles avec les Āzhvār, doivent être examinés de plus près.

IV.2. *Rāmānuja et la tradition Pāñcarātra*

Rāmānuja s'est toujours considéré comme un disciple fidèle de Yāmunācārya. Or, celui-ci est l'auteur d'un important traité qui défend l'autorité des textes Pāñcarātra comme source de connaissance valide⁵⁶. On pourrait donc s'attendre à ce que Rāmānuja fasse également usage de ces écrits.

Tel n'est pas le cas. La seule mention de la tradition Pāñcarātra se trouve dans le *Śrī-Bhāṣya* II, 2, 39–42, c'est-à-dire l'*Utpatti-asamḃhava-adhikaraṇa*, «Chapitre qui traite de la négation de l'origine» (sous-entendu: des âmes individuelles). Cet *adhikaraṇa* a été traité par Śaṅkara comme une réfutation de certaines thèses des Pāñcarātra. Yāmunācārya a admis que les thèses Pāñcarātra étaient effectivement l'objet des *sūtra* en question, mais il répliquait que Śaṅkara avait mal interprété ces thèses. Rāmānuja suit les traces de celui qu'il considère comme son maître et défend également l'«orthodoxie» de la communauté des Bhāgavata qui se réfèrent aux *Āgama* Pāñcarātra. Et il en reste là, ne les mentionnant et ne les cautionnant pas davantage que dans ce passage relativement prudent et modéré à leur égard⁵⁷.

Comment expliquer cette réserve?

⁵⁵ Cf. *Aṣṭādaśabhedanirṇaya*: Explication des dix-huit différences (entre les deux branches de l'Ecole de Rāmānuja) de Śrī Vātsya Ranganātha. Edition critique, Traduction et Notes par S. Siauue. Pondicherry 1978.

⁵⁶ Cf. J. A. B. van Buitenen (n. 28), Introduction.

⁵⁷ On consultera la traduction des commentaires de Śaṅkara, Bhāskara, Yāmuna et Rāmānuja, à *Brahma-Sūtra* II, 2, 39–42, chez J. A. B. van Buitenen (n. 28), p. 22–38 et 80 ss.

VAN BUITENEN⁵⁸ suggère que Rāmānuja, tout en reconnaissant l'orthodoxie des Pāñcarātra, désirait à tel point s'adresser aux Vedānistes de toutes tendances qu'il évitait de citer, en appui, des textes (ces *Āgama* Pāñcarātra) que certains interlocuteurs ne considéraient pas comme valables. Cette discrétion serait donc toute stratégique, et non pas révélatrice de son opinion profonde au sujet des textes incriminés.

E. J. LOTT⁵⁹ souligne, lui, que Rāmānuja s'intéressait non pas aux mystères de la cosmogonie et de la cosmologie – thèmes qui occupent une large place dans les *Āgama* – mais à l'«Être», à Dieu dans ses différenciations. Aux yeux de LOTT, Rāmānuja ne néglige pas tellement les *Āgama* parce qu'il les désapprouve – et en cela LOTT rejoint VAN BUITENEN – mais parce que sa préoccupation est différente, orientée vers l'ontologie.

Quoi qu'il en soit, il est certain que sur la base de ses seuls écrits, Rāmānuja ne saurait être qualifié d'apologète zélé de la tradition Pāñcarātra.

IV.3. *Rāmānuja avocat de la tradition védique?*

Rāmānuja se présente comme un exégète averti des *Upaniṣad*, sur la base du manuel de ces textes que représentent les *Brahma-Sūtra*. Cela signifie-t-il qu'une tradition comme celle des Āzhvār ne se reflète pas dans son œuvre?

LOTT estime⁶⁰ que le style des Āzhvār n'a pas marqué celui de Rāmānuja de manière sensible. Il admet toutefois (comme il l'avait déjà fait à propos des Pāñcarātra) que Rāmānuja a peut-être exprimé l'essence de leur théologie et de leur symbolisme poétique et mythique en langage védantique.

R. T. AGNIHOTHRAM et R. C. LESTER nient toute influence des Āzhvār (comme des Pāñcarātra) sur Rāmānuja qu'ils considèrent uniquement comme un penseur et un *yogin* dans la stricte ligne de la *śruti*, c'est-à-dire des *Upaniṣad* (et de la *Bhagavadgītā*).

S. R. BHATT est encore plus catégorique. Pour prendre position, il adopte expressément le comparatisme. A son avis, il suffit d'examiner

⁵⁸ J. A. B. van Buitenen (n. 7), p. 36–39.

⁵⁹ E. J. Lott (n. 4), p. 24 ss.

⁶⁰ E. J. Lott (n. 4), p. 27.

en parallèle les grands textes de Rāmānuja avec des Āzhvār (comme avec des *Āgama* d'ailleurs) pour que le résultat soit clair et net: Rāmānuja s'inscrit en ligne directe dans une tradition religieuse qui, à travers la *Gītā* et les *Upaniṣad* théistes, remonte exclusivement aux hymnes védiques. Il n'a rien à voir tant avec les Āzhvār qu'avec les Pāñcarātra. Les dévots de ces traditions annexes font donc violence à sa pensée et à sa pratique lorsqu'ils se réclament de lui.

Voici quelques éléments de l'argumentation de BHATT quant à l'imperméabilité de Rāmānuja aux courants des Pāñcarātra et des Āzhvār:

- les Pāñcarātra s'intéressent aux processus de la création tandis que Rāmānuja ne parle ni de cosmologie ni de cosmogonie;
- les *Āgama* des Pāñcarātra manifestent des tendances nettement advaitistes alors que Rāmānuja rejette l'Advaita (śaṅkarién);
- les Pāñcarātra enseignent la non-éternité de l'âme individuelle⁶¹, à la différence de Rāmānuja qui insiste sur son éternité;
- de manière générale la théorie de la *bhakti* n'est pas la même chez Rāmānuja et dans les *Āgama*;
- les Āzhvār mettent l'accent sur une vénération passionnée des images, tandis que Rāmānuja, en philosophe, n'opère que par raisonnement logique;
- les Āzhvār, friands d'idées fantaisistes sur le monde céleste, diffèrent du réalisme posé de Rāmānuja;
- la *bhakti* «émotionnelle» que pratiquent les Āzhvār s'oppose à celle de Rāmānuja, méditative et éthique;
- les Āzhvār comptent uniquement sur la grâce de Dieu, alors que pour Rāmānuja la grâce, qui suppose un effort humain, n'est qu'un moyen parmi d'autres en vue d'atteindre *mokṣa*;
- les Āzhvār se livrent à une dévotion érotique, à l'opposé de Rāmānuja qui ignore cet élément.

En conclusion, Rāmānuja suit intégralement une certaine école védantique. Les Śrī-Vaiṣṇava, soucieux de trouver une légitimation védique à leurs pratiques non-védiques, se sont emparés de ce théologien pour en faire l'un des leurs. BHATT cite quelques auteurs modernes à l'appui de ses vues, en particulier MACNICOL et MONIER-WILLIAMS.

⁶¹ Ce reproche est repris de l'interprétation śaṅkarienne de *Brahma-Sūtra* II, 2, 39 ss.

E. J. LOTT⁶² critique l'argumentation de BHATT:

- les *Āgama* ne sont pas aussi advaitistes que le prétend BHATT;
- Rāmānuja a au moins ceci de commun avec les Āzhvār, et ce n'est pas rien, qu'il croit à la réalité du corps céleste de Nārāyaṇa.

La pertinence de ces observations est indubitable. Elles n'effacent cependant pas les thèses de BHATT qui continuent d'agir comme un stimulant qui active la recherche en profondeur.

V. CONCLUSION: QUELQUES DESIDERATA

Ayant passé en revue quelques ouvrages récents sur Rāmānuja, nous souhaiterions que le travail se poursuive plus précisément dans quelques directions:

1. Avant tout, il me paraît indispensable que se constitue un index ou une concordance rāmānujéenne. Cet instrument de travail faciliterait considérablement la recherche. Cette création supposerait également la publication de nouvelles éditions critiques des divers *Bhāṣya*.

2. L'analyse des *Āgama*, de leurs bases philosophiques, de leur *yoga* et de leur rituel, déjà fort avancée et résumée de manière utile par J. GONDA⁶³, doit être poursuivie et les résultats intégrés à l'analyse globale de l'œuvre de Rāmānuja. L'étude précise des *Upaniṣad* dites «mineures» doit prendre place dans le cadre de cette recherche.

3. L'examen critique et systématique des Āzhvār est à peine commencé. Le travail extraordinairement suggestif mis à la disposition des chercheurs par J. FILLIOZAT⁶⁴ doit nécessairement trouver une suite si l'on veut évaluer correctement la dette de Rāmānuja à leur endroit. Le travail de BHATT, par exemple, nous montre bien qu'il circule trop d'idées toutes faites sur ces poètes.

4. L'étude comparée de Rāmānuja et du Śaiva Siddhānta m'apparaît urgente, compte tenu, entre autres, de leur quasi-contemporanéité. Cette recherche comprendrait également la comparaison entre Āzhvār et poètes śivaïtes, ainsi qu'entre *Āgama* Pāñcarātra et *Āgama* śivaïtes.

⁶² E. J. Lott (n. 4), p. 163 s.

⁶³ J. Gonda: *Medieval Religious Literature in Sanskrit* (A History of Indian Literature II/1). Wiesbaden 1977. – Cf. aussi S. Gupta, D. J. Hoens, T. Goudriaan: *Hindu Tantrism* (Handbuch der Orientalistik II/4/2). Leiden, Köln, 1979.

⁶⁴ J. Filliozat: *Un texte tamoul de dévotion vishnouïte: le Tiruppāvai d'Āṇṭāl*. Pondicherry 1972.

5. A plus longue échéance, il serait peut-être fécond aussi de mettre en regard la théologie de Rāmānuja et celle d'un théologien musulman dont la *structure* de pensée me paraît assez proche – et qui est par ailleurs de peu son cadet –: IBN 'ARABĪ.

Eté 1980