Patrick OLIVELLE, Donald R. DAVIS, Jr. (eds.), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra*

New-Delhi, Oxford University Press, coll. « The Oxford History of Hinduism », 2018, 551 p.

Catherine Clémentin-Ojha

Édition électronique

URL : <https://journals.openedition.org/assr/45104>
DOI : 10.4000/assr.45104
ISSN : 1777-5825

Éditeur

Éditions de l'EHESS

Édition imprimée

Date de publication : 1 décembre 2018
Pagination : 342-346
ISSN : 0335-5985

Référence électronique

Catherine Clémentin-Ojha, « Patrick OLIVELLE, Donald R. DAVIS, Jr. (eds.), *Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra* », *Archives de sciences sociales des religions* [En ligne], 184 | octobre-décembre 2018, mis en ligne le 01 décembre 2018, consulté le 14 janvier 2022. URL : <http://journals.openedition.org/assr/45104> ; DOI : <https://doi.org/10.4000/assr.45104>

Ce document a été généré automatiquement le 14 janvier 2022.

© Archives de sciences sociales des religions

Patrick OLIVELLE, Donald R. DAVIS, Jr. (eds.), Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra

New-Delhi, Oxford University Press, coll. « The Oxford History of
Hinduism », 2018, 551 p.

Catherine Clémentin-Ojha

RÉFÉRENCE

Patrick OLIVELLE, Donald R. DAVIS, Jr. (eds.), Hindu Law. A New History of Dharmaśāstra, New-Delhi, Oxford University Press, coll. « The Oxford History of Hinduism », 2018, 551 p.

- 1 À quoi peut bien servir d'étudier le Dharmaśāstra, la collection de traités (*śāstra*) sur le dharma composés en sanskrit entre la première moitié du III^e siècle avant notre ère et le XVIII^e siècle ? La Hindu law qui en Inde contemporaine régit le droit personnel des hindous a peu en commun avec cette vieille tradition juridique qui s'enracine dans le Veda. Elle abolit maintes de ses dispositions et s'exerce dans le cadre d'un État séculariste qui respecte les principes de liberté et d'égalité de tous les citoyens, toutes dispositions étrangères au dharma. En effet dharma ne renvoie pas à une norme religieuse, éthique, légale ou sociale universelle mais à des règles de comportement qui sont toujours dépendantes du contexte. Nos termes « devoir », « religion », « conduite de vie idéale », « droit », voire « ordre social » ne lui correspondent qu'imparfaitement. Ayant pour source ultime le Veda, le dharma est éternel et l'ordre social qu'il fonde se confond avec l'ordre cosmique : obéir à ses règles de conduite produit des mérites spirituels, les enfreindre expose au châtiment voire à la déchéance dans cette vie et à une mauvaise naissance dans la suivante. Aussi le topos des traités sur le dharma, rencontré également dans l'épigraphie et les textes classiques, est-il qu'il faut respecter son propre dharma (*svadharma*) même de manière imparfaite plutôt qu'accomplir à la

perfection celui d'un autre. Et c'est à établir une ligne de partage entre ceux qui s'en tiennent à ce principe, à savoir les hindous, et les autres que s'emploie le Dharmaśāstra. Étudier ce dernier, c'est donc se donner les moyens de saisir les *normes* qui organisent les liens et les rapports entre les différents éléments constitutifs de la société hindoue.

- 2 Cela explique que cette histoire du Dharmaśāstra trouve sa place dans le grand projet éditorial d'une histoire générale de l'hindouisme en plusieurs volumes que pilote aux presses de l'université d'Oxford l'indianiste britannique Gavin Flood, et dont à ce jour un seul autre livre est paru, lui aussi en 2018 (*The Goddess* par Mandakranta Bose). Fondé sur un très important travail d'érudition, l'ouvrage est coordonné par deux éminents spécialistes du droit hindou : Patrick Olivelle, professeur émérite de religions indiennes de l'université d'Austin (Texas), auteur d'une œuvre d'éditeur critique, de traducteur et d'analyste de textes sanskrits fondamentaux, et par Donald R. Davis Jr., aussi de l'université d'Austin, qui a démarré ses travaux sous la direction d'Olivelle et conjugue, pour sa part, l'étude des textes juridiques et celle de documents historiquement datés, tels que les inscriptions, pour éclairer l'histoire économique et sociale de l'Inde ancienne. Les deux maîtres d'œuvre ont réuni autour d'eux dix-huit autres spécialistes, la plupart (16 sur 20) basée aux États-Unis, les autres au Danemark, en Australie, en Norvège et en Allemagne. Tous ces auteurs, parmi lesquels les hommes dominant (seulement deux femmes), appartiennent à cette espèce relativement rare d'indianistes capables de lire et d'interpréter de manière sophistiquée des textes juridiques de haute technicité souvent cités mais en réalité mal connus.
- 3 Après une rapide introduction, la première partie de l'ouvrage présente les différents traités formant le Dharmaśāstra et les situe dans le contexte historique de leur composition (chapitres 1 et 2, p. 15-45). La deuxième expose en 25 brefs mais denses chapitres la matière du Dharmaśāstra en adoptant son propre découpage et son propre lexique (chapitres 3 à 27, p. 49-367) : 3. épistémologie du droit (*dharmapramāṇa*) ; 4. les classes sociales : *varṇa* ; 5. Les ordres de vie : *āśrama* ; 6. Les rites de passage : *saṃskāra* ; 7. L'étudiant védique : *brahmacārin* ; 8. Le licencié (*graduate*) védique : *snātaka* ; 9. Mariage et maître de maison : *vivāha*, *gṛhastha* ; 10. Femmes : *strīdharma* ; 11. Enfants : *putra*, *duhitṛ* ; 12. Héritage : *dāyabhāga* ; 13. Rites quotidiens : *āhnikā* ; 14. Nourriture et règles alimentaires : *abhakṣya*, *abhojya* ; 15. Don : *dāna* ; 16. Offrandes funéraires et ancestraux : *antyeṣṭi*, *śrāddha* ; 17. Impureté et purification : *āśauca*, *śauca* ; 18. Ascètes : *vānaprastha*, *pravrajita* ; 19. Le droit en cas d'urgence : *āpaddharma* ; 20. Le roi : *rājadharmā* ; 21. Châtiment : *daṇḍa* ; 22. La procédure légale : *vyavahāra* ; 23. Les titres du droit : *vyavahārapada* ; 24. Pénitence : *prāyaścitta* ; 25. Vœux et observances : *vrata* ; 26. Pèlerinage : *tīrthayātrā* ; 27. Images et temples. La troisième partie (p. 371-401), intitulée « Influences », contient deux études, l'une sur l'histoire de la réception du Dharmaśāstra, l'autre sur l'influence que les codes monastiques bouddhistes ont exercée sur lui. La quatrième et dernière partie intitulée « démarches interprétatives » (p. 405-505) est plus expérimentale : ses auteurs, qui ne sont pas tous des spécialistes du droit, examinent le Dharmaśāstra depuis l'extérieur pour interroger son influence sur les représentations qu'ont les hindous du corps, des émotions, du rituel, de la subjectivité des ascètes, de la culture matérielle, de l'incarnation du dharma dans les animaux, de la vernacularisation des normes juridiques (en marathi au XIII^e siècle) ou encore de la vie économique et des règles de vie des marchands. C'est donc un vaste, complexe et érudit ensemble de savoirs sur la tradition juridique des élites lettrées (brahmanes) et sur l'incidence de ses normes sur la vie des hindous que brasse

l'ouvrage, les uns établis de longue date, les autres fruits de recherches récentes voire en cours et dont certaines ouvrent des pistes entièrement nouvelles. Une importante bibliographie de sources primaires (4 pages) et d'études (30 pages, la plupart en anglais) et un index détaillé viennent compléter ce remarquable recueil d'articles, qui offre une synthèse équilibrée entre travaux classiques et travaux récents.

- 4 L'ouvrage ne prétend pas se substituer aux quelque 6500 pages de la *History of Dharmaśāstra* publiée en 5 gros volumes entre 1930 et 1962 par P.V. Kane, la somme la plus complète sur le rôle de la pensée légale et éthique dans l'hindouisme, les principaux textes et auteurs, la substance de la loi hindoue et la théorie juridique. Comme *Les Sources du droit dans le système traditionnel de l'Inde* (1967) de l'indianiste et juriste français Robert Lingat, cet autre grand classique, l'ouvrage recensé propose du Dharmaśāstra une vision synthétique. Mais tandis que Lingat s'était attaché à examiner en juriste de quelle manière les exégètes du dharma avaient utilisé la notion pour en faire un instrument dans la construction du droit, il offre des enseignements sur le dharma une interprétation historique qui marque une rupture par rapport aux études traditionnelles. Cette démarche d'historicisation doit beaucoup aux travaux de Patrick Olivelle, qui depuis quatre décennies a non seulement repris l'examen d'un très grand nombre de sujets du dharma mais a aussi proposé de nouvelles traductions des textes de base ; sa bibliographie qui couvre plus de deux pages donne une idée de l'ampleur de son expertise.
- 5 Faire l'histoire du Dharmaśāstra, c'est d'abord faire celle de sa littérature. Les deux maîtres d'œuvre s'en répartissent l'examen en suivant l'ordre chronologique : Olivelle traite des huit *mūlasmṛti* ou textes de base (4 Dharmasūtra et 4 Dharmaśāstra – le terme prend ici une acception étroite) composés entre la première moitié du III^e siècle avant notre ère et le VII^e siècle après, Davis des commentaires (*bhāṣya*, *ṭīkā*, *vivṛti*) rédigés à partir du VII^e siècle et des recueils ou digestes (*nibandha*) composés entre les XII^e et XVIII^e siècles. Les deux chercheurs exposent les dernières découvertes sur la datation de textes échelonnés sur quelque vingt siècles et caractérisent leurs compositions et styles, leur capacité d'adaptation aux circonstances, leur rapport aux lois coutumières non écrites et l'importance particulière prise d'emblée par certains d'entre eux, comme le Code de Manu – qui fut de ce fait prédisposé à recevoir l'attention des premiers orientalistes –, non sans dresser une liste de questions restant dans l'ombre. Par exemple, si on sait de longue date que les textes connus ne forment que 10 % de toute la tradition juridique hindoue jamais composée, on connaît en revanche toujours aussi mal les conditions sociales et les cadres institutionnels qui ont permis leurs préservation et transmission, en dehors du savoir déjà accumulé sur les pratiques intellectuelles des milieux des lettrés, qu'il s'agisse de la place accordée à l'enseignement oral d'un maître ou du recours aux principes et techniques exégétiques de la Mīmāṃsā, la tradition d'herméneutique du Veda.
- 6 Historiciser le Dharmaśāstra dans le cadre d'une histoire générale de l'hindouisme est toutefois bien autre chose que caractériser sa littérature. C'est en proposer une interprétation. La tâche est rendue difficile du fait que les lettrés qui l'ont composé se sont abstenus de commenter les conditions sociales et politiques de leur temps. Il faut donc solliciter des documents d'une autre nature pour se donner les moyens d'expliquer sa genèse, les circonstances de sa composition et celles de son développement. L'ouvrage ne s'en prive pas. Mais son principal apport est d'ordre philologique : l'histoire du Dharmaśāstra qu'il livre passe par celle de ses mots, de leur

usage et de leur sens. Pour développer cette observation, je m'en tiendrai ici à résumer les résultats de son enquête de sémantique historique sur les *varṇa* et *āśrama*, deux termes clés du Dharmaśāstra.

- 7 Dans ses propres termes en effet, même quasiment en un seul mot, le dharma est le « dharma des *varṇa* et des *āśrama* » (*varṇāśramadharmā*). Entendons un système qui alloue à chaque membre de la société brahmanique des droits et obligations spécifiques selon sa classe héréditaire (l'un des quatre *varṇa*) et selon son stade de vie (l'un des quatre *āśrama*). Le système des *varṇa* organise les rapports des quatre groupes constitutifs de la société que forment les brahmanes (lettrés et prêtres), les *kṣatriya* (nobles et guerriers), les *vaiśya* (fermiers et marchands) et les *śūdra* (serviteurs et laboureurs). Le système des *āśrama* dans sa forme classique (dans le Code de Manu) organise la vie individuelle en une *succession* de quatre conditions : étudiant du Veda, puis homme marié, puis anachorète et, en fin de vie, mendiant errant. Seuls ceux qui situent leur activité dans les cadres des *varṇa* et des *āśrama* sont socialement et religieusement acceptables.
- 8 Les *varṇa* et les *āśrama*, apprend tout étudiant en hindouisme, sont les cadres sociaux dans lequel le Dharmaśāstra inscrit l'ensemble des activités humaines qu'il régule. Or historiciser le Dharmaśāstra, c'est montrer que cette conception juridico-religieuse a une histoire et que son histoire est inséparable de l'émergence vers la première moitié du III^e siècle avant notre ère d'une définition inédite du vieux terme védique dharma comme ensemble de prescriptions et d'interdits. Cette réinterprétation serait à comprendre comme une réaction au défi que les moines bouddhistes et d'autres ascètes présentaient pour les brahmanes de la société védique. Menace politique : en construisant sa théologie impériale autour de la conception éthique du dharma proposée par le bouddhisme, l'empereur Aśoka (– 273 à – 232) remporta un formidable succès politique. Menace sociale : l'importance prise par le style de vie ascétique perturbait l'ordre social brahmanique dont le pilier était le maître de maison védique (*gṛhapati*) célébrant les rites. C'est pour réagir à cette double menace que furent rédigés les Dharmaśūtra. Réaction politique : ils jetèrent les premiers jalons d'une idéologie de la royauté faisant du roi le défenseur du système de classification des *varṇa*, qui place les brahmanes au sommet de la hiérarchie sociale tout en légitimant le pouvoir de ceux qui l'exercent, les *kṣatriya*. Réaction sociale : Ils construisirent la figure du *gṛhastha*, celui-qui-se-tient-dans-la-maison, et l'érigèrent en modèle de dharma en lui donnant une forte dimension éthique. Le style de vie ascétique n'en gardait pas moins un grand prestige au sein de la société brahmanique parce qu'elle était associée à la quête de la libération (*mokṣa*), l'idéal upanishadique.
- 9 C'est sur ces prémisses que le Code de Manu mit en place les structures juridiques durables de la société brahmanique. Le milieu du II^e siècle de notre ère apparaît ainsi comme la période de formation de l'expression classique du Dharmaśāstra. Ce que l'on sait du contexte historique de Manu a conduit à penser que sa construction juridique fut une réponse à une situation politique extrêmement troublée et toujours marquée par la domination du bouddhisme. On a aussi reconnu qu'il avait puisé dans l'Arthaśāstra (IV^e siècle avant notre ère), le traité de stratégie politique, les éléments clés de sa conception du pouvoir royal comme garant de l'ordre social du *varṇāśramadharmā*. On a donc établi que le Code de Manu héritait de la conception du dharma comme projet de société, centrés sur la figure du *gṛhastha*, et comme programme de bonne gouvernance, centré sur celle du roi, garant du dharma dans le

cadre des quatre *varṇa*. L'attention se porte désormais sur son reformatage des *āśrama* et sur ses implications. Reformatage car, tous les indianistes le savent, Olivelle a démontré qu'avant Manu les *āśrama* étaient des modes de vie *séparés* (*The Āśrama System : The History and Hermeneutics of a Religious Institution*, 1993). Dans ce premier système, la vie ascétique se présentait comme une conduite de vie alternative et aussi légitime que la vie dans le monde. Par contraste, le nouveau système faisait des deux modes de vie opposés des modes de vie successifs en les intégrant dans un seul ensemble et en reléguant la vie ascétique en fin de vie. Mais jusqu'à récemment nul ne s'était préoccupé d'examiner les incidences de cette réorganisation sur la conduite prescrite au *gr̥hastha*. La raison est qu'on commettait l'erreur de faire de ce dernier l'héritier direct du maître de maison (*gr̥hapati*) védique tout en reconnaissant que la célébration des rites n'était plus au centre de sa vie et que celle-ci comportait une forte dimension éthique. Son lot, en effet, c'étaient les rites quotidiens, les rites aux ancêtres, les rites de passage, les dons rituels, les vœux – bref, tous les sujets dont traite le Dharmāśāstra à partir du Code de Manu. Faute d'avoir pris la différence lexicale au sérieux, on n'avait pas perçu que *gr̥hastha* renvoyait à une construction juridique différente de celle de *gr̥hapati*. Les travaux les plus récents à paraître dans *The Householder in Ancient India : A History of the Gr̥hastha* coordonné par Olivelle, et résumés dans l'ouvrage, montrent que cette innovation structure le Code de Manu et au-delà l'ensemble du Dharmāśāstra. Dès lors, en effet, l'*homo religiosus* hindou, qui est un homme de haute caste sinon toujours un brahmane, se voit proposer deux grands modèles de *vie religieuse* qui, pour être opposés et inconciliables, ne sont pas moins jumelés : il est *gr̥hastha* pendant toute sa vie active puis, une fois âgé, il se retire du monde et devient ascète. Ce sont deux modèles religieux car la conduite du premier n'est pas moins édifiante que celle du second, le *gr̥hastha* idéal menant au milieu de ses occupations mondaines une vie soumise à une batterie d'obligations et d'observances destinée à la réguler dans les moindres détails. Ce sont « le dialogue et les disputes entre ces deux théologies brahmaniques [...] que capturent les textes de la tradition dharmashāstrique [...] » résume Olivelle (p.17). La formule ne manquera pas de rappeler celle qu'employait Louis Dumont lorsqu'il écrivait que le secret de l'hindouisme résidait dans « le dialogue du renonçant et de l'homme-dans-le-monde » (« Essai sur le renoncement dans les religions de l'Inde », *Archives de sociologie des religions*, 1959).

- 10 La norme juridique ne dit rien sur l'organisation effective des relations sociales. Les rapports entre le système des *varṇa* décrit par le Dharmāśāstra et le système des castes observé dans la société hindoue sont complexes et on ne saurait voir dans le premier ni la matrice ni le cadre du second. Reste que les nombreuses études sociologiques sur les divisions et inégalités entre castes ne peuvent entièrement ignorer la manière dont la littérature juridique classique a pensé la hiérarchie sociale. Le système des *āśrama* retient moins l'attention des sociologues et anthropologues. Louis Dumont, qui est l'un des rares à avoir porté un regard sociologique sur les deux systèmes, a eu le mérite d'attirer l'attention sur le caractère structurant de la distinction dharmashāstrique entre le maître de maison et le renonçant. L'auteur de *Homo hierarchicus : essai sur le système des castes* (1966), il est vrai, n'était pas le premier à attirer l'attention sur la tension profonde du monde hindou : l'examen de l'opposition entre « religion-dans-le-monde » et « religion hors-du-monde » domine le *Hindouisme et bouddhisme* (1921) de Max Weber. Mais, comme le souligne le sociologue indien T. N. Madan (*Way of Life. King, householder, renouncer. Essays in honour of Louis Dumont*, 1982 : 223), lui a insisté sur le fait

que les deux modèles de vie ne pouvaient être compris que dans leur relation mutuelle de complémentarité. Dans sa quête d'idéaux-types pour saisir les principes qui gouvernent l'hindouisme, le sociologue français s'est penché sur des normes élaborées dans les textes du droit hindou classique. En associant les méthodes de l'histoire événementielle et celles de la sémantique historique, l'ouvrage recensé nous rappelle que ces normes, loin d'être des catégories de compréhension intemporelles, ont été dépendantes de moments particuliers de l'évolution historique.