

Introduction

Pourquoi l'étude de TS/P 222-284 ?

Le texte présenté, édité et traduit dans les pages qui suivent est un extrait du TS, un long ouvrage rédigé en vers par un auteur bouddhiste indien du VIII^e siècle, Śāntarakṣita (environ 725-788 ?)¹, et accompagné de la TSP, un commentaire en prose composé par son disciple direct Kamalaśīla (environ 740-795 ?)².

On connaît relativement bien la vie et l'œuvre de ces deux auteurs. On sait notamment que Śāntarakṣita et Kamalaśīla ont joué un rôle crucial dans la diffusion de la littérature bouddhique au Tibet³, et que, tout en manifestant une connaissance intime d'œuvres bouddhiques traditionnellement considérées comme appartenant à l'école bouddhique du Yogācāra/Vijñānavāda, ils étaient avant tout des *mādhyamika*⁴.

¹ Sur les dates supposées de cet auteur, voir par exemple FRAUWALLNER 1961, p. 141-143 et STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 56.

² Sur les dates supposées de cet auteur, voir par exemple FRAUWALLNER 1961, p. 143-144 et STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 66. Il est à noter qu'il a dû exister au moins un autre commentaire au TS de Śāntarakṣita, même si l'on n'en connaît aujourd'hui que des fragments préservés au Népal et même si l'on doit se contenter d'hypothèses concernant son auteur et la date de sa composition (voir HARIMOTO & KANO 2008 et 2012).

³ Sur les éléments biographiques connus de ces deux auteurs, voir par exemple l'introduction d'E. Krishnamacharya à TS_K, vol. I, p. XIX, TUCCI 1958, p. 3-154, FRAUWALLNER 1961, p. 141-144, SEYFORTH RUEGG 1981, p. 88-89 et p. 94, et BLUMENTHAL 2004, p. 25-28. Comme le faisait déjà remarquer E. Krishnamacharya (voir TS_K, vol. I, p. XXII, cf. FRAUWALLNER 1961, p. 143), Śāntarakṣita a probablement rédigé le TS avant sa première visite au Tibet.

⁴ Sur l'affiliation au Madhyamaka de Śāntarakṣita, ou plutôt sur ce qu'on présente souvent comme sa synthèse de Yogācāra et de Madhyamaka, et sur la méthode d'intégration dialectique qu'elle implique (car cette synthèse présente le Madhyamaka

On sait également que, si le TS n'est sans doute pas un « véritable chant du cygne du bouddhisme philosophique en terre indienne »⁵, il n'en constitue pas moins un document extrêmement important en ce qu'il recense avec une précision probablement inégalée dans l'histoire de la philosophie indienne⁶ les divers débats qui constituaient au VIII^e siècle autant de points de controverse entre philosophes bouddhistes et brahmaniques.

Quant à la querelle concernant l'existence du Soi dans laquelle s'inscrit le long passage du TS examiné ici, on connaît aujourd'hui son importance dans l'histoire de la philosophie indienne⁷. On sait qu'elle a opposé deux grandes manières de concevoir l'identité personnelle. Selon la première (celle des philosophes brahmaniques ou pseudo-brahmaniques)⁸, il existerait en tout individu, en dépit des changements qui l'affectent constamment, une substance permanente, le Soi (*ātman*), qui conférerait à cet individu son identité ; selon la seconde (bouddhique)⁹,

comme un dépassement du point de vue Yogācāra), voir par exemple SEYFORTH RUEGG 1981, p. 87-93, ICHIGO 1985, p. LIX-CII, MCCLINTOCK 2003, p. 139-142, BLUMENTHAL 2004, p. 41-44 et MCCLINTOCK 2010, p. 85-91. Sur la tendance du Madhyamaka à s'appropriier l'œuvre de Dharmakīrti, voir par exemple STEINKELLNER 1990 et MORIYAMA 1991. Sur le fait que cette affiliation au Madhyamaka n'est guère sensible dans le TS, voir par exemple ICHIGO 1985, p. XCVI et FUNAYAMA 2005, p. 279 ; sur les œuvres de Śāntarakṣita et de Kamalaśīla dans lesquelles elle est au contraire évidente, voir par exemple BLUMENTHAL 2004, KEIRA 2004 et TILLEMANS 2004.

⁵ C'est ainsi que le TS est décrit dans HULIN 2008, p. 88, mais cette description de la position du TS dans l'histoire de la philosophie bouddhique indienne me semble devoir être au moins nuancée, dans la mesure où de grands traités bouddhiques indiens ont été rédigés après le TS de Śāntarakṣita (pour quelques exemples fameux de telles œuvres, voir ci-dessous, chapitre 4, § I).

⁶ Voir ci-dessous, chapitre 3, § II. 1.

⁷ Sur cette querelle, voir par exemple BIARDEAU 1968, OETKE 1988, PREISENDANZ 1994, SANDERSON 1994, UNO 1997, WATSON 2006, HULIN 2008, ELTSCHINGER 2008b, RATIÉ 2011 et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013.

⁸ Par « pseudo-brahmaniques », j'entends les courants indiens qui, tels le Sāṅkhya, ont été (souvent tardivement) intégrés à la liste traditionnelle des courants dits védiques (*vaidika*) mais n'en présentent pas moins un certain nombre de traits clairement incompatibles avec l'orthodoxie brahmanique.

⁹ Il est néanmoins vrai que les théories bouddhiques du *tathāgatagarbha* décrivent celui-ci comme une forme d'*ātman* : voir par exemple ZIMMERMANN 2002, p. 15.

tout, y compris l'individu, change à chaque instant, et devient autre en devenant différent, si bien qu'il n'existe rien de tel qu'une personne au sens d'une substance subjective permanente, et que c'est au contraire la croyance erronée en l'identité personnelle qui constitue l'origine radicale de toute souffrance. On sait aussi désormais qu'en fait, ce débat dit « brahmanico-bouddhique » ne s'est pas cantonné aux cercles brahmaniques et bouddhiques, et que les śivaïtes notamment, dualistes et non dualistes, ont joué à partir du VIII^e siècle au moins¹⁰, et surtout à partir du X^e siècle, un rôle important et philosophiquement original dans cette querelle¹¹. On sait enfin que Śāntaraṣita a pris un intérêt tout particulier à cette question, à laquelle il a consacré un long chapitre du TS, énumérant et critiquant les différentes positions brahmaniques ou pseu-

Sur la manière dont les bouddhistes ont cherché à distinguer ces théories des thèses brahmaniques impliquant l'existence d'un Soi, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 39-63. Il est également vrai que certains historiens veulent voir dans la critique bouddhique du Soi un « naufrage métaphysique » (BHATTACHARYA 1973, p. 75) et une forme de trahison du bouddhisme originel, considéré soit comme refusant de prendre aucune position à l'égard de la question de l'*ātman*, soit comme lui étant en réalité favorable. Il me semble néanmoins qu'il s'agit là de pures spéculations et que la méfiance est de mise concernant l'attitude consistant à évaluer l'orthodoxie de la longue tradition bouddhique postérieure (dont on possède maintes traces historiques) à l'aune d'un bouddhisme « originel » dont on ne sait rien ou presque (cf. ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 37-39). Quant aux débats intra-bouddhiques concernant la doctrine personnaliste du *pudgala*, voir par exemple BAREAU 1955, p. 114-130, CHAU 1987, PRIESTLEY 1999, WALSER 2005, p. 199-208, LUSTHAUS 2009, DUERLINGER 2003, ELTSCHINGER & RATIÉ 2010 et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 64-116.

¹⁰ C'est-à-dire à partir du *saiddhāntika* Sadyojyotis (voir ci-dessous, chapitre 4, n. 612).

¹¹ Sur le rôle du śivaïte non dualiste Utpaladeva et de son commentateur Abhinavagupta, voir par exemple RATIÉ 2011. Sur le rôle du śivaïte dualiste Rāmakaṇṭha, voir WATSON 2006 (et sur l'hypothèse selon laquelle Rāmakaṇṭha se serait inspiré dans une large mesure de l'œuvre d'Utpaladeva en l'accommodant aux principes dualistes du Śaivasiddhānta, voir ci-dessous, chapitre 4, § II. 3). Quant au fait que la littérature śivaïte consacrée à la question du Soi a longtemps été ignorée par les historiens de la philosophie indienne, voir RATIÉ 2011, p. 739, à propos du jugement de M. Biardeau concernant la philosophie śivaïte ; on notera également que les śivaïtes sont absents d'OETKE 1988 comme de HULIN 2008, pourtant tous deux consacrés à la querelle du Soi dans son ensemble.

do-brahmaniques (celles du Nyāya¹², de la Mīmāṃsā¹³, du Sāṅkhya¹⁴, de l'Advaitavedānta¹⁵), mais aussi celle des *jaina digambara*¹⁶, et même certaine position bouddhique « hétérodoxe »¹⁷ tenue par les *vātsīputrīya*, position selon laquelle ce qui transmigre serait une « personne » (*pudgala*) douée d'une certaine forme de permanence¹⁸.

Pourquoi, si nous savons tout cela (sans compter que le passage du TS traduit et analysé ci-dessous a déjà fait l'objet de diverses analyses et traductions au moins partielles)¹⁹, entreprendre l'édition, la traduction et l'examen détaillé de la section du TS qui présente et réfute la thèse de l'existence du Soi soutenue par le *mīmāṃsaka* Kumārila ? Il y a à cela plusieurs raisons.

¹² Dans TS 171-221. On trouvera des résumés et/ou des analyses et traductions de ce passage dans MOOKERJEE 1935, p. 145-153, JHA 1937-1939, vol. I, p. 139-163, OETKE 1988, p. 357, n. 118, p. 450, p. 477 et p. 493, KAPSTEIN 1989, HULIN 2008, p. 134-136 et KAPSTEIN 2009.

¹³ Il s'agit de la portion du chapitre 7 du TS examinée ici, à savoir TS 222-284. On en trouvera des mentions et/ou des analyses et traductions partielles dans l'introduction d'E. Krishnamacharya à TS/Pk, p. CIII-CX, ainsi que dans MOOKERJEE 1935, p. 154-172, JHA 1937-1939, vol. I, p. 164-191, OETKE 1988, p. 452-453, TABER 1990, p. 42-43, et HULIN 2008, p. 137-158. Le passage semble avoir éveillé davantage d'intérêt au Japon, mais je n'ai pu consulter les études suivantes (qui lui sont entièrement consacrées) en raison de mon ignorance du japonais : KANAOKA 1961, NAITO 1987 et NAITO 1988.

¹⁴ Dans TS 285-310 ; voir par exemple MOOKERJEE 1935, p. 180-184 et JHA 1937-1939, vol. I, p. 192-203.

¹⁵ Dans TS 328-335 ; voir par exemple MOOKERJEE 1935, p. 193-194 et JHA 1937-1939, vol. I, p. 213-216.

¹⁶ Dans TS 311-327 ; voir par exemple MOOKERJEE 1935, p. 173-179 et JHA 1937-1939, vol. I, p. 204-212.

¹⁷ Sur le caractère problématique de l'usage du terme « hétérodoxe » lorsqu'on l'emploie pour qualifier une doctrine défendue par un courant qui a prédominé dans le bouddhisme non mahāyāniste aux environs du VII^e siècle, et sur l'hésitation des adversaires bouddhistes de cette doctrine quant à l'affiliation bouddhique ou non de leurs adversaires, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2010, p. 185, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 64-65.

¹⁸ Il s'agit de TS 336-349 ; voir SCHAYER 1931-1932, MOOKERJEE 1935, p. 185-192, SFERRA 2004 et ELTSCHINGER & RATIÉ 2010, p. 196-197 (sur cette notion de *pudgala*, voir ci-dessus, n. 9).

¹⁹ Voir ci-dessus, n. 13.

La première tient à l'état de nos connaissances concernant le TS en général : il n'existe à l'heure actuelle qu'une traduction intégrale du texte, à savoir celle, publiée entre 1937 et 1939, de Ganganath Jha²⁰ ; or cette œuvre, si pionnière soit-elle, laisse grandement à désirer, notamment en ce qu'elle traduit souvent davantage ce que son auteur prend pour l'esprit du texte que sa lettre, mais aussi en ce qu'elle élude maintes difficultés qu'il conviendrait d'affronter²¹ ; quant aux deux éditions du texte sanskrit (TS/P_K et TS/P_S), elles comportent toutes deux à peu près autant de problèmes textuels qu'elles prétendent en résoudre.

La seconde raison tient au fait que TS 222-284 en particulier est d'un grand intérêt en ce qu'il nous renseigne sur la thèse qu'y combat Śāntaraksita, à savoir la théorie du Soi défendue par le *mīmāṃsaka* Kumāṛila, et pourrait même contenir un certain nombre de citations *verbatim* d'une œuvre perdue de Kumāṛila²². Or, bien que, comme l'a souligné Michel Hulin, ce passage constitue la section la plus longue du chapitre consacré à l'*ātman*²³, il n'a guère attiré l'attention des historiens de la philosophie indienne en Europe²⁴, et s'il a connu au Japon une for-

²⁰ Pour une liste de traductions (ou d'éditions) partielles du TS, voir STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 56-63.

²¹ De ce point de vue, les remarques dans FRAUWALLNER 1968, p. 9, à propos de la traduction du ŚBh dans JHA 1933-1936 valent aussi bien concernant sa traduction de TS/P : « Der Vorzug der Übersetzung von Ganganatha Jha ist die ausgezeichnete Sprachkenntnis des Übersetzers. Aber er übersetzt mehr den Sinn als den Text. Und Schwierigkeiten weicht er regelmässig aus ». À ces défauts s'ajoutent d'ailleurs parfois de véritables contresens (voir par exemple ci-dessous, chapitre 1, n. 115, chapitre 2, n. 251, et chapitre 7, n. 1054). La traduction de G. Jha n'en demeure pas moins admirable non seulement eu égard aux dimensions considérables du texte qu'elle couvre, mais encore en ce que son auteur, qui souligne d'ailleurs lui-même d'emblée les limites de son érudition dans le domaine de la terminologie bouddhique (voir JHA 1937-1939, vol. I, p. v, et vol. II, p. x), a l'honnêteté de signaler à l'occasion ses doutes concernant sa propre compréhension du texte à l'aide d'un point d'interrogation entre parenthèses (voir par exemple ci-dessous, n. 251).

²² Voir ci-dessous, chapitre 1, § I et II.

²³ Voir HULIN 2008, p. 137 (la mention du vers 289 est néanmoins erronée : après le vers 284, la discussion ne concerne plus l'*ātman* tel que le défend la *Mīmāṃsā* mais le *puruṣa* du *Sāṅkhya*).

²⁴ Voir ci-dessus, n. 13 pour quelques exceptions.

tune plus enviable, les quelques études dont il a fait l'objet là-bas sont fort brèves²⁵.

Mais TS/P 222-284 constitue également une précieuse source d'information en ce que le passage nous donne à voir comment les penseurs bouddhistes ont réagi à la thèse de Kumārila, et de ce point de vue, le texte de Śāntarakṣita est d'autant plus important qu'il s'agit, à ma connaissance du moins, de la première critique bouddhique systématique de l'*ātman* de la Mīmāṃsā²⁶.

Enfin, il me semble que l'un des grands intérêts de ce texte tient au fait qu'on y voit à l'œuvre le fameux « dialogue brahmanico-bouddhique » que les historiens de la philosophie indienne présentent souvent comme le moteur même de la philosophie indienne²⁷. Or je voudrais prendre occasion de l'étude de ce texte pour souligner, d'abord, à quel point nous sommes *ignorants* de la nature de ce dialogue et des formes matérielles qu'il a pu prendre dans l'Inde classique et médiévale²⁸ : de ce point de vue, le texte de Śāntarakṣita, dont on ne sait pas même avec certitude à quel public il était destiné, ni dans quels cercles intellectuels et religieux il a pu circuler²⁹, constitue un parfait paradigme de ce que l'Inde philosophique veut bien révéler d'elle-même comme de ce qu'elle cache à l'historien contemporain. Ce ne sont d'ailleurs pas seulement les modalités matérielles de ce dialogue qui demeurent pour nous un objet de questionnement : on peut se demander à quel point le débat brahmanico-bouddhique a pu constituer un véritable dialogue plutôt qu'une succession de salves déchargées par des protagonistes sourds aux arguments de leurs adversaires et bien davantage préoccupés de faire triompher leurs propres positions que d'échanger véritablement des idées. Ainsi Michel Hulin a-t-il récemment soutenu, notamment à propos de Śāntarakṣita et de sa réfutation de l'*ātman* de Kumārila, l'idée selon laquelle ce dialogue serait à la fois porté et empêché d'aboutir par une sorte de « malentendu » fondamental entre penseurs bouddhistes et brahmaniques, malentendu que Michel Hulin situe en-

²⁵ Voir ci-dessus, n. 13.

²⁶ Voir ci-dessous, chapitre 3, § I et II.

²⁷ Voir par exemple BIAURDEAU 1969b, p. 104-107.

²⁸ Voir ci-dessous, chapitre 3, § II. 3 et II. 4.

²⁹ Voir ci-dessous, chapitre 3, § II. 1 et II. 3.

deçà du dialogue philosophique lui-même, dans une sorte d'incompatibilité et d'incommunicabilité entre les sphères culturelles si profondément différentes du brahmanisme et du bouddhisme³⁰. L'idée semble d'ailleurs être implicitement partagée, au moins en partie, par divers historiens de la philosophie indienne entretenant le soupçon (auquel la thèse de Michel Hulin n'équivaut certes pas, mais qu'elle justifie au moins dans une certaine mesure) que les *pūrvapakṣa*, ces « [exposés de] thèses de premier abord » dans lesquels les philosophes indiens se mettent en devoir de décrire la position de leurs adversaires avant de la soumettre à leur critique, sont souvent, au mieux, une expression déformée (et donc intellectuellement malhonnête) de la position réelle tenue par ces adversaires, et au pire, la pure et simple invention d'une thèse qu'aucun auteur n'a jamais défendue dans les faits³¹. Le débat brahmanico-bouddhique en général, et la querelle concernant l'existence du Soi en particulier, ne sont-ils vraiment que des dialogues de sourds ? L'examen de TS/P 222-284 proposé dans les pages qui suivent a également pour but d'évaluer la pertinence de cette théorie du malentendu³².

³⁰ Voir par exemple HULIN 2008, p. 12, où, après avoir énuméré divers points communs entre religions brahmanique et bouddhique, l'auteur ajoute : « Reste que chacun a sa logique propre à laquelle il est toujours demeuré fidèle. Il doit certainement y avoir quelque chose de structurel et de métahistorique à l'origine d'un malentendu aussi persistant. Il se peut notamment que tout repose sur une définition (implicite) différente de la nature et des fonctions du Soi ». Voir également *ibid.*, p. 167 *sq.*, où l'auteur cherche « à mettre en lumière les raisons profondes du malentendu et de sa persistance au long des siècles » (*cf.* ci-dessous, chapitre 5).

³¹ De tels soupçons sont par exemple perceptibles (à des degrés il est vrai très divers) dans MIMAKI 1976 (voir ci-dessous, chapitre 1, n. 141), RAO 1998 (voir ci-dessous, chapitre 2, n. 224) ou ELTSCHINGER, KRASSER & TABER 2012 (voir ci-dessous, chapitre 5, n. 640).

³² Voir ci-dessous, chapitre 5.

