Chapitre 1

La thèse kumārilienne de l'existence du Soi et sa présentation dans TS/P 222-240

I. Une source importante pour la compréhension de la thèse kumārilienne du Soi

Erich Frauwallner a montré que dans le TS, les « thèses de premier abord » (*pūrvapakṣa*) dans lesquelles l'auteur présente les arguments de ses adversaires avant de les critiquer sont d'ordinaire d'une exemplaire fidélité[33] ; or dans le passage qui fait l'objet de cette étude, Śāntarakṣita cite un certain nombre de vers que Kamalaśīla attribue nommément à Kumārila[34]. Les historiens de la philosophie indienne s'accordent aujourd'hui sur l'importance considérable de cet auteur *mīmāṃsaka* (VIe siècle ?)[35] – importance d'ailleurs déjà reconnue par Śāntarakṣita et Ka-

---

[33] Voir Frauwallner 1962a, p. 83 pour une liste (non exhaustive) de citations *verbatim.* Il y a cependant quelques exceptions à cette fidélité : voir Steinkellner 1963, à propos des citations d'auteurs *naiyāyika* dans TS/P.

[34] Voir par exemple ci-dessous, dans le chapitre 7, l'introduction de la TSP au vers 242.

[35] Les estimations varient en fait du VIe au VIIe siècle, et la question est d'autant plus épineuse que la chronologie de Dharmakīrti fait encore l'objet d'un débat, or on estime d'ordinaire que Kumārila était un contemporain du célèbre philosophe bouddhiste. Selon E. Frauwallner en effet, le *Ślokavārttika* (ci-après ŚV) de Kumārila aurait été rédigé avant le *Hetuprakaraṇa* de Dharmakīrti, autrement dit, avant le texte que nous connaissons aujourd'hui sous la forme d'un chapitre du *Pramāṇavārttika* (ci-après PV), à savoir le *Svārthānumānapariccheda* (lequel, selon Frauwallner, aurait d'abord été rédigé sous la forme d'un traité indépendant) ; et Kumārila aurait écrit sa *Bṛhaṭṭīkā* après le *Hetuprakaraṇa* de Dharmakīrti (voir Frauwallner 1962a, p. 89-90). Steinkellner 1997, Kellner 1997a et Krasser 1999 s'efforcent de corroborer cette hypothèse, et Krasser 2001 ainsi que Kataoka 2011, vol. II, p. 47-57, proposent de compléter la séquence ainsi : ŚV → *Hetuprakaraṇa* (= PV,

malaśīla eux-mêmes, qui présentent Kumārila comme le plus sérieux ennemi de la doctrine bouddhique[36]. Néanmoins, la pensée du *mīmāṃsaka* est souvent d'un abord difficile, parce que l'une des œuvres majeures dans laquelle elle s'exprimait, la *Bṛhaṭṭīkā*, n'est préservée que sous la forme de fragments, mais aussi parce que comprendre le ŚV – autre ouvrage important de Kumārila qui, lui, nous est parvenu – est loin d'être une tâche aisée[37]. Or, comme Birgit Kellner l'a montré à propos d'un autre passage du TS consacré à la critique de la notion kumārilienne de non-être (*abhāva*), le commentaire de Kamalaśīla aux *pūrvapakṣa* kumāriliens comporte souvent des éléments qui n'apparaissent

Svārthānumānapariccheda) → *Bṛhaṭṭīkā* → PV, *Pramāṇasiddhipariccheda*, *Pratyakṣapariccheda* et *Parārthānumānapariccheda*. Cependant, l'hypothèse jusqu'ici consensuelle selon laquelle Dharmakīrti aurait vécu autour de 600-660 (voir FRAUWALLNER 1961, p. 137-139, et STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 23) est aujourd'hui battue en brèche : selon KRASSER 2012, Dharmakīrti aurait été actif dans la seconde moitié du VIe siècle plutôt que dans la première moitié du VIIe. On notera également que l'idée selon laquelle Kumārila et Dharmakīrti auraient connu leurs œuvres respectives a également été mise en question : voir TABER 2001, p. 85, qui suggère que « neither Kumārila nor Dharmakīrti was directly acquainted with the thought of the other. Rather, they were acquainted with the presentations of close predecessors [...] or else successors or contemporaries », tout en concédant (*ibid.*, n. 62) que KRASSER 1999 au moins semble étayer l'hypothèse selon laquelle Dharmakīrti en tout cas connaissait le ŚV de Kumārila. Si les travaux de H. Krasser notamment constituent un considérable progrès, la question demeure pour l'heure ouverte faute d'une étude complète des matériaux en jeu : voir ci-dessous, chapitre 2, n. 371.

[36] Voir TABER 2001, p. 73 : « the *Tattvasaṅgraha* [...] devotes particular attention to – one could even say, is obsessed with – Mīmāṃsā as represented by Kumārila. Especially in the latter sections of the work, where Mīmāṃsā doctrines such as the eternality of language, the authorlessness of the Veda, the intrinsic validity of cognitions, and the impossibility of an omniscient person come under attack, Kumārila is quoted at great length ».

[37] En dehors de la traduction de JHA 1907 (œuvre de pionnier qui couvre la totalité du texte, mais qui demeure à maints égards insuffisante et parfois incorrecte), il existe diverses traductions et études consacrées à tel passage ou à tel chapitre du ŚV. Les ouvrages suivants, qui comptent parmi les travaux les plus importants consacrés au ŚV, ont été consultés lors de la rédaction de cette étude : D'SA 1980, ELTSCHINGER 2007, HALBFASS 1980a, KATAOKA 2002, 2003a et 2011, KELLNER 1997a, KRASSER 1999, OETKE 1988, p. 421-458, TABER 1992b, 1994, 2005 et 2007, UNO 1997, VERPOORTEN 1994 et YOSHIMIZU 2007. Il est néanmoins à noter qu'en raison de mon ignorance du japonais, je n'ai pu consulter un certain nombre de travaux rédigés en langue japonaise ; pour une liste complète des études consacrées à tel passage du ŚV et publiées avant 2011, voir KATAOKA 2011, vol. II, p. 7-9.

pas chez les commentateurs du ŚV[38] : à l'évidence, la TSP est une source importante pour la compréhension des thèses kumāriliennes, et il l'est d'autant plus dans le cas de la controverse sur l'*ātman* qu'on ne dispose plus aujourd'hui, pour expliquer la section du ŚV consacrée à la défense du Soi (l'*Ātmavāda*), que du commentaire fort succinct (et relativement tardif) de Pārthasārathimiśra[39].

II. DES FRAGMENTS DE LA *BṚHAṬṬĪKĀ* ?

Mais l'exposé de la thèse de premier abord que couvrent les vers 222-240 du TS n'est pas seulement précieux en ce qu'il est expliqué par Kamalaśīla. Il l'est aussi parce que Śāntarakṣita y cite des vers qui pourraient bien provenir d'une œuvre perdue de Kumārila. Il est vrai que beaucoup de ces vers ressemblent fort (en dépit de quelques variantes) à ceux de l'*Ātmavāda* du ŚV, et leur sont parfois même tout simplement identiques[40] – on pourrait donc être tenté d'en conclure que Śāntarakṣita s'est mis en devoir de citer *in extenso* des passages du ŚV[41].

---

38 Voir KELLNER 1997a, p. 87-90.

39 Parmi les commentateurs du ŚV dont les œuvres sont conservées, Umbeka/Bhaṭṭombeka (environ 700-750 ?) est mentionné par Kamalaśīla sous le nom d'Uveyaka (dans l'introduction au dernier chapitre : voir TSP$_{K}$, vol. II, p. 812/TSP$_{Ś}$, vol. II, p. 982), mais sa *Tātparyaṭīkā* (ci-après TṬ) ne couvre pas (ou plus) l'*Ātmavāda* ; il en va de même du texte édité à ce jour de la *Kāśikā* de Sucaritamiśra (XIIe siècle ?). À ma connaissance, parmi les commentaires du ŚV tels qu'ils sont aujourd'hui édités, seul le *Nyāyaratnākara* (ci-après NR) de Pārthasārathimiśra (environ 1050-1120 ? Voir VERPOORTEN 1987, p. 41 sur la date de cet auteur) comporte encore une explication de l'*Ātmavāda*, mais le traité indépendant de Pārthasārathimiśra intitulé *Śāstradīpikā* (ci-après ŚD) comporte également un important chapitre sur l'*ātman* (même si le texte aborde surtout des thèmes quasiment inexistants dans l'*Ātmavāda*, tels que la nature de l'état libéré). On peut également glaner ça et là, dans divers passage de la TṬ et de la *Kāśikā*, des éléments intéressants concernant la doctrine *bhāṭṭa* du Soi.

40 Pour un tableau des vers du TS qui ressemblent à ceux de l'*Ātmavāda* du ŚV ou leur sont identiques, voir NAITO 1986, p. 355, et ci-dessous, chapitre 6, § I. 5.

41 C'est ce que suppose par exemple M. Hulin. Voir HULIN 2008, p. 134 (à propos du TS : « on y voit par exemple le *Nyāyavārttika*, et plus encore le *Ślokavārttika*, faire l'objet d'un examen critique minutieux, comprenant même des citations littérales de passages entiers ») et p. 137 (à propos du passage consacré à la critique de l'*ātman* de la Mīmāṃsā : « Par endroits, Śāntarakṣita suit ligne par ligne le texte du *Ślokavārttika* »).

Il est néanmoins plus probable que ces vers proviennent de la *Bṛhaṭṭīkā* perdue de Kumārila. Erich Frauwallner a en effet démontré que tous les vers du *mīmāṃsaka* cités dans le dernier chapitre du TS appartiennent en fait à cette *Bṛhaṭṭīkā* [42]. La polémique est encore ouverte quant au rapport chronologique entre le ŚV et la *Bṛhaṭṭīkā*[43], mais que Kumārila ait rédigé la *Bṛhaṭṭīkā* après ou avant le ŚV, il semble en tout cas assuré que la *Bṛhaṭṭīkā* était plus longue (et par conséquent plus détaillée) que le ŚV[44] – et c'est très probablement d'elle également que Śāntarakṣita tire sa présentation de la thèse *mīmāṃsaka* concernant l'existence et la nature du Soi : que Śāntarakṣita et Kamalaśīla aient ou non eu connaissance du ŚV, ils semblent en effet lui préférer la *Bṛhaṭṭīkā* de manière quasi systématique[45]. Le fait que certains vers du *pūrva-*

---

[42] Sur le fait que Kamalaśīla cite *in extenso* un certain nombre de vers de la *Bṛhaṭṭīkā*, voir RAMASWAMI SASTRI 1927, PATHAK 1930-1931 (il convient néanmoins de noter que ce dernier ne formule pas l'hypothèse selon laquelle ces vers seraient tirés de la *Bṛhaṭṭīkā* : il considère plutôt qu'ils proviennent du ŚV, dont le texte tel qu'il est aujourd'hui édité serait corrompu) et surtout FRAUWALLNER 1962a. La démonstration d'E. Frauwallner s'appuie sur le fait que Ratnakīrti, dans sa *Sarvajñasiddhi*, cite des vers de Kumārila qu'il tire à la fois du ŚV et de la *Bṛhaṭṭīkā*, et mentionne explicitement la *Bṛhaṭṭīkā* en la présentant comme une œuvre distincte du ŚV (et cependant liée à ce dernier en ce qu'elle comporte des raisonnements très semblables). Or dans le chapitre du TS consacré à l'omniscience, Śāntarakṣita cite tous les vers que Ratnakīrti attribue explicitement à la *Bṛhaṭṭīkā*, mais pas ceux du ŚV. E. Frauwallner s'appuie également sur des sources *jaina* citant des vers de la *Bṛhaṭṭīkā*. Voir aussi KELLNER 1997a, p. 81-87 et KATAOKA 2011, vol. II, p. 35-37.

[43] Selon FRAUWALLNER 1962a, le ŚV serait une œuvre de jeunesse, et la *Bṛhaṭṭīkā* aurait été écrite plus tard sous l'influence du *Hetuprakaraṇa* de Dharmakīrti (voir ci-dessus, n. 35). TABER 1992a, s'appuyant sur l'opinion des commentateurs *mīmāṃsaka* de Kumārila et sur le fait que le ŚV aussi semble trahir par endroits une connaissance du système dharmakīrtien, suggère d'inverser cet ordre et considère que c'est le ŚV qui contient « Kumārila's mature views » (p. 189). VERPOORTEN 1987, p. 30, STEINKELLNER 1997, KELLNER 1997a, p. 81-87, KRASSER 1999 et KATAOKA 2011, vol. II, p. 38-47 se rallient tous à la thèse d'E. Frauwallner.

[44] Voir par exemple FRAUWALLNER 1962a et KATAOKA 2011, vol. II, p. 38-47 (même RAMASWAMI SASTRI 1927 et TABER 1992, qui considèrent la *Bṛhaṭṭīkā* comme une œuvre de jeunesse antérieure au ŚV, voient dans ce dernier une version abrégée de la première).

[45] Selon KATAOKA 2011, vol. II, p. 36, n. 43, Śāntarakṣita pourrait bien avoir connu les deux œuvres tout en citant à dessein la *Bṛhaṭṭīkā* plutôt que le ŚV : « it seems possible that Śāntarakṣita knew both works but intentionally chose the *Bṛhaṭṭīkā* to pre-

pakṣa examiné dans les pages qui suivent offrent une ressemblance frappante avec ceux du ŚV ne constitue d'ailleurs pas un argument contre cette hypothèse, car comme Erich Frauwallner l'a montré, le ŚV et la *Bṛhaṭṭīkā* devaient contenir beaucoup de vers fort semblables et même un certain nombre de demi-vers et de vers parfaitement identiques[46].

III. L'ENJEU DE LA QUERELLE POUR KUMĀRILA : LA VALIDITÉ DU VEDA PLUTÔT QUE LA DÉLIVRANCE PAR LA CONNAISSANCE DE L'*ĀTMAN* ?

Mais quel est au juste le but de la défense kumārilienne de l'*ātman* ? À première vue, la stratégie de Kumārila vis-à-vis du Soi est fort différente de celle qui anime d'ordinaire les partisans de la thèse de l'existence du Soi. En effet, pour le Nyāya, le Vaiśeṣika, le Sāṅkhya et le Vedānta (comme, plus tard, pour le śivaïsme, dualiste ou non), la question de l'existence du Soi est avant tout un problème d'ordre gnoséo-sotériologique, et c'est également depuis cette perspective que certains au moins des protagonistes bouddhistes interviennent dans ce débat : pour les penseurs brahmaniques et pseudo-brahmaniques, la source de l'aliénation existentielle dans le cycle du *saṃsāra* n'est autre qu'une méconnaissance de la nature du Soi, car l'individu confond l'*ātman* avec ce

---

sent Kumārila's view. It is improbable that Śāntarakṣita had at hand only the *Bṛhaṭṭīkā* and thus had no choice but to quote from it alone ». L'auteur semble ainsi supposer (mais cette supposition demeure implicite) que Śāntarakṣita a préféré la *Bṛhaṭṭīkā* au ŚV en raison du caractère plus achevé de la première. Quoi qu'il en soit des raisons de Śāntarakṣita, K. Kataoka fait remarquer (*ibid.*) qu'il cite au moins un vers appartenant au ŚV et dont on sait qu'il ne figurait pas dans la *Bṛhaṭṭīkā* (TS 3386 = *Codanāsūtra* 114).

46 Voir FRAUWALLNER 1962a, p. 85-86. TABER 1990 fait l'hypothèse que les vers cités dans le passage examiné ici, *lorsqu'ils ne sont pas absolument identiques à ceux du ŚV*, pourraient bien appartenir à la *Bṛhaṭṭīkā* (voir p. 43 : « some of the *kārikā*s attributed to the Mīmāṃsā but not locatable or precisely matched in Kumārila's *Ślokavārttika* may well be from his longer, lost commentary on the *Śābarabhāṣya*, the *Bṛhaṭṭīkā* »). Il me semble néanmoins que pour les raisons exposées ci-dessus, l'hypothèse selon laquelle les vers cités dans le passage du TS examiné ici sont tirés de la *Bṛhaṭṭīkā dans leur totalité* (à l'exception du vers 222, qui n'est visiblement pas une citation littérale puisqu'il fait la transition avec la section précédente consacrée au Soi du Nyāya) a plus de poids que celle selon laquelle certains de ces vers proviendraient de la *Bṛhaṭṭīkā*, et d'autres, du ŚV.

qu'il n'est pas – le corps par exemple – et la délivrance (*mokṣa*, *mukti*, *apavarga*) passe essentiellement par une forme de gnose dans laquelle Soi et non-Soi se trouvent discriminés ; pour les auteurs bouddhistes, la racine de toute aliénation est la croyance même en l'existence du Soi, et c'est de cette croyance qu'il faut se défaire pour se libérer[47]. Or dans le *pūrvapakṣa* kumārilien du chapitre du TS consacré au Soi comme dans l'*Ātmavāda* du ŚV, ce n'est certes pas depuis cette perspective que Kumārila s'efforce de prouver l'existence de l'*ātman*. La notion de délivrance ou l'idée que la connaissance du Soi est un moyen d'y accéder n'ont aucune place dans son discours, parce que Kumārila, comme son prédécesseur Śabara, considère que l'enjeu de la discussion n'est autre que la validité du Veda[48] : *c'est le sens même des injonctions védiques qui se trouve mis en question si les bouddhistes ont raison de nier l'existence du Soi*, puisqu'un sacrifiant qui n'aurait d'existence qu'instantanée ne pourrait en aucun cas bénéficier des résultats du sacrifice, lesquels surgissent après celui-ci. Ainsi, dès le début de l'*Ātmavāda*, Kumārila justifie de la manière suivante sa démonstration de l'existence du Soi :

---

47 Voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 187-283, sur le fait que la plupart des doctrines de l'*ātman* se présentent comme des sotériologies visant à mettre fin à la souffrance en donnant à connaître le Soi, et sur la sotériologie du *nairātmya* – qui prétend délivrer en donnant à connaître l'absence de tout Soi – que leur oppose Dharmakīrti dans le PV. Voir également ci-dessous, chapitre 3, n. 387.

48 *Cf.* l'objection à laquelle répond la discussion sur l'existence de l'*ātman* dans le *Śābarabhāṣya* (ci-après ŚBh). Voir ŚBh$_F$, p. 34 (la référence à ŚBh$_Ś$, p. 41 dans BIARDEAU 1968, p. 110 est erronée, il s'agit en fait de ŚBh$_Ś$, p. 49-50) : *dṛṣṭaviruddham api bhavati kiñcid vaidikaṃ vacanaṃ pātracayanaṃ vidhāyāha sa eṣa yajñāyudhī yajamāno'ñjasā svargaṃ lokaṃ yātīti pratyakṣaṃ śarīraṃ vyapadiśati. na ca tat svargaṃ lokaṃ yātīti. pratyakṣaṃ hi tad dahyate...* « De plus, certaine parole védique est contredite par ce qu'on perçoit : [quand,] après avoir prescrit d'empiler les récipients [sacrificiels sur le corps du sacrifiant, le texte] dit "ce même sacrifiant armé du sacrifice va sans tarder au ciel", il désigne le corps, qu'on perçoit ; or celui-ci ne va pas au ciel, car on le voit brûler ». Śabara va donc s'efforcer de montrer que le sacrifiant ne se réduit pas à son corps et qu'il y a en lui un « substrat interne permanent » (BIARDEAU 1968, p. 111). Sur le fait que l'enjeu de cette discussion concernant le Soi est avant tout celui du sacrifice védique, et que « in Mīmāṃsā, the subject is primarily a sacrificial agent », voir FRESCHI 2007, p. 52 ; sur le fait que c'est le cas non seulement du côté des *bhāṭṭa* mais encore chez les *prābhākara*, voir FRESCHI 2012, p. 148-151, et FRESCHI 2014 (voir également VERPOORTEN 2012 sur le Soi chez les *prābhākara*).

> Et si l'on nie [l'existence du] Soi (*nairātmya*) à propos de cette [phrase : « Ce même sacrifiant armé du sacrifice va sans tarder au ciel »], toutes les injonctions [védiques] sans exception [s'en trouvent par là-même] rejetées ; car [dans ce cas,] la relation entre ce qui doit être accompli [par quelqu'un] et [son] accomplissement [par cette même personne] (*sādhyasādhanasambandha*)[, relation] énoncée par ces [injonctions,] n'est pas établie. Car ces [injonctions] proclament que l'agent [entre en] relation avec le résultat [de son action] dans quelqu'une de ses vies [à venir] ; or, s'il n'existe que des cognitions [instantanées et aucun sujet qui dure], il n'est pas possible [que ces cognitions] soient [à la fois] celui qui expérimente [la rétribution karmique] (*bhoktṛ*) et l'agent [de l'action passée] (*kartṛ*). Et si l'on accepte qu'après la destruction du corps, rien d'autre [ne subsiste], alors, puisque l'oblation sacrificielle par exemple ne produit pas de résultat, l'affirmation [védique] selon laquelle [le sacrifiant va au ciel] est fausse. Par conséquent, c'est afin de [défendre] la valid[ité] du Veda[49] qu'on démontre ici [l'existence du] Soi[50].

Le principe même des injonctions védiques suppose l'existence d'un agent pourvu d'une forme d'unité et de continuité, parce que c'est un seul et même individu qui doit pouvoir agir conformément à ces injonctions et goûter plus tard le fruit de ses actes. Or c'est cette unité et cette continuité que la doctrine bouddhique de l'inexistence du Soi met en question. Il est vrai que les doctrines du Soi défendues par d'autres courants non bouddhiques tendent également à mettre en avant la nécessité d'une identité de l'agent et de celui qui à qui échoit le résultat de l'action[51] ; mais dans le Nyāya, le Vaiśeṣika, le Sāṅkhya ou le Vedānta, cet

---

[49] Le texte comporte la leçon *vedapramāṇārthaṃ* (plutôt que *vedaprāmāṇyārthaṃ* : c'est ainsi que Pārthasārathimiśra glose le composé dans NR, p. 489).

[50] ŚV, *Ātmavāda* 3-6ab : *nairātmyenātra cākṣiptāḥ sarvā eva hi codanāḥ / sādhyasādhanasambandhas tadukto na hi sidhyati // tā hi kartuḥ phalenāhuḥ sambandhaṃ kvāpi janmani / na ca vijñānamātratve bhoktṛkartṛtvasambhavaḥ // śarīravinipātāc ca paraṃ nānyad yadeṣyate / adattaphala iṣṭyādau tadā tadvacanaṃ mṛṣā // tasmād vedapramāṇārtham ātmātra pratipādyate /*

[51] Par exemple, selon *Sāṅkhyakārikā* (ci-après SK) 17, le fait qu'il existe quelqu'un qui expérimente (*bhoktṛbhāva*) le résultat d'actes effectués dans le passé est l'une des raisons justifiant l'existence de la Personne (*puruṣa*), tandis que Śāntarakṣita et Prajñākaramati soulignent que dans le Nyāya et le Vaiśeṣika, le Soi est à la fois le *kartṛ* et le *bhoktṛ*, l'agent et celui qui expérimente le résultat de l'action (voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 25, n. 89). C'est d'ailleurs cette même nécessaire identi-

aspect du problème, pour autant qu'il apparaisse, demeure subordonné à celui de la quête d'une connaissance de l'*ātman* capable de conférer la délivrance, tandis que Kumārila s'attache à mettre en évidence le fait que la validité même du Veda dépend de cette continuité entre l'agent et celui qui fait l'expérience de l'acte, et il présente la nécessité de justifier cette validité comme la seule et unique raison de son entreprise de démonstration de l'existence du Soi[52]. On est donc tenté de considérer que chez Kumārila, pour reprendre la formule de Madeleine Biardeau à propos de Śabara, l'*ātman* « n'est [...] que la condition de possibilité de la religion séculière, mais n'a pas d'intérêt en lui-même »[53]. À la fin de l'*Ātmavāda*, Kumārila affirme d'ailleurs que la fréquentation des textes du Vedānta – autrement dit, des *Upaniṣad* – permet d'« affermir » la conscience de l'existence du Soi que le *mīmāṃsaka* s'est efforcé de produire par la raison (*yukti*)[54] ; et il est possible que ce dernier vers trahisse la conviction que la connaissance du Soi est le domaine propre du Vedānta plutôt que de la (Pūrva-)Mīmāṃsā[55]. Enfin, ailleurs dans le ŚV, Kumārila affirme que la connaissance du Soi ne peut être la cause de la délivrance, laquelle ne peut être obtenue que par l'élimination de la

---

té de l'agent et du *bhoktṛ* qui justifie aux yeux des bouddhistes personnalistes la notion de *pudgala* (voir *ibid.*, p. 79-84).

52 On notera à cet égard que selon Dharmakīrti, la notion d'un agent qui dure s'enracine dans le Veda. Voir par exemple *Pramāṇavārttikasvavṛtti* (ci-après PVSV), p. 174 : *apracyutānutpannapūrvāpararūpaḥ pumān kartā krameṇa karmaṇāṃ karmaphalānāṃ ca bhoktā... āha vedaḥ. tac cāyuktam ity āveditaprāyam*. « Le Veda affirme qu'une personne (*puṃs*) qui ne perd pas sa nature antérieure ni n'assume une nouvelle nature est successivement l'agent (*kartṛ*) des actions [bonnes et mauvaises] et celui qui expérimente (*bhoktṛ*) les résultats de ces actions [...] ; or on a montré à maintes reprises que ceci n'est pas correct ». Sur ce passage, voir e.g. ELTSCHINGER, KRASSER & TABER 2012, n. 135, p. 65-68, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 19-29.

53 BIARDEAU 1968, p. 117.

54 Voir ŚV, *Ātmavāda* 148 : *ity āha nāstikyanirākariṣṇur ātmāstitāṃ bhāṣyakṛd atra yuktyā / dṛḍhatvam etadviṣayaś ca bodhaḥ prayāti vedāntaniṣevaṇena //* « Ainsi, l'auteur du *Bhāṣya*, désireux de réfuter la doctrine des mécréants, a démontré ici l'existence du Soi par la raison ; et la conscience visant cette [existence du Soi] est affermie par la fréquentation [des textes] du Vedānta ».

55 Voir par exemple TABER 1990, p. 38 : « Kumārila may have thought the self a more appropriate topic for Vedānta than Pūrva Mīmāṃsā (thus, see the concluding *śloka* 148) ».

cause des renaissances qu'est le *karman*[56], en particulier grâce aux rites réguliers et occasionnels (*nityanaimittika*)[57] ; et il explique qu'en réalité, les injonctions à connaître le Soi n'ont pas pour visée la délivrance, car la connaissance du Soi est bien plutôt utile en ce qu'elle incite à l'effectuation des rites[58]. Tout au plus reconnaît-il à la connaissance du Soi le pouvoir de contribuer *indirectement* à la délivrance dans la mesure où elle permet d'effectuer les rites sans en désirer le résultat et donc sans produire davantage de résultats karmiques[59]. À la lecture de ces pas-

---

56 Voir ŚV, *Sambandhākṣepaparihāra* 102 et 106 : *jñānaṃ mokṣanimittaṃ ca gamyate nendriyādinā / na ca sāṅkhyādivijñānān mokṣo vedena codyate //... na hi kāraṇavat kiñcid akṣayitvena gamyate / tasmāt karmakṣayād eva hetvabhāvena mucyate //* « Et les organes sensoriels, etc. ne [nous] font pas savoir que la connaissance [du Soi] serait la cause de la délivrance ; et le Veda n'enjoint pas de se libérer grâce à la connaissance discriminante (*vijñāna*) du Sāṅkhya, etc. [...]. Car rien de ce qui possède une cause n'est connu pour être impérissable ; par conséquent, c'est seulement grâce à la destruction du *karman* [et non grâce à la connaissance, autrement dit], en l'absence d'une cause [des renaissances], que l'on est libéré ». En d'autres termes, parce que ce qui est produit par une cause est conditionné par celle-ci et n'est donc pas éternel, on ne peut atteindre l'état libéré (conçu comme permanent) en ayant recours à une cause (la gnose) mais seulement en supprimant la cause qui empêche de briser le cycle des renaissances, à savoir le *karman*.

57 Voir ŚV, *Sambandhākṣepaparihāra* 110 : *mokṣārthī na pravarteta tatra kāmyaniṣiddhayoḥ / nityanaimittike kuryāt pratyavāyajihāsayā //* « Celui qui désire la délivrance ne doit pas s'engager dans les [activités] optionnelles ou prohibées ; [mais] il doit effectuer [les rites] réguliers et occasionnels avec le désir d'éliminer les fautes ».

58 Voir ŚV, *Sambandhākṣepaparihāra* 103 : *ātmā jñātavya ity etan mokṣārthaṃ na ca coditam / karmapravṛttihetutvam ātmajñānasya lakṣyate //* « Et ceci : "le Soi doit être connu" n'est pas enjoint en vue de la délivrance : cela indique [simplement] que la connaissance du Soi est la cause de l'effectuation des actions [rituelles] ». *Cf.* NR, p. 475 : *vivekajñānasya pāralaukikaphaleṣu jyotiṣṭomādiṣu pravṛttir adhyayanasyeva prayojanaṃ dṛṣṭam eveti.* « On constate que le but de la connaissance discriminante [du Soi, tout] comme [le but] de la récitation [védique], est l'effectuation de [rites] tels que le [sacrifice appelé] *jyotiṣṭoma*, dont on [n']expérimente les résultats [qu']après cette vie (*pāralaukika*) ». *Cf.* l'interprétation de ce passage dans TABER 2007, p. 160 : Kumārila « regards the injunctions of self-knowledge in the Veda as subserving the sacrifice, insofar as it provides a reason for undertaking ritual acts (*Sambandhākṣepaparihāra* 103) ; for only on the basis of an understanding that the self survives the body would one undertake actions whose consequences are to be enjoyed in another world ».

59 Voir ŚV, *Sambandhākṣepaparihāra* 111 : *prārthyamānaṃ phalaṃ jñātaṃ na cānicchor bhaviṣyate / ātmajñe caitad astīti tajjñānam upayujyate //* « Et le résultat désiré

sages, le Soi tel que le conçoit Kumārila et la connaissance de sa nature semblent être entièrement subordonnés à l'effectuation des rites védiques.

Néanmoins, de récentes études s'appuyant non seulement sur le ŚV mais encore sur des fragments de la *Bṛhaṭṭīkā* ainsi que sur des passages du *Tantravārttika* (ci-après TV) et de la *Ṭupṭīkā*[60] ont souligné que selon le *mīmāṃsaka*, la connaissance du Soi est également capable de contribuer par elle-même à la délivrance[61]. Kumārila affirme ainsi que la connaissance du Soi n'est pas seulement *kratvartha* (c'est-à-dire bénéfique en tant qu'elle favorise l'action rituelle, laquelle à son tour permet d'éliminer le *karman*) mais aussi *puruṣārtha* – elle est bénéfique à l'homme (en l'occurrence, au sacrifiant) en tant qu'elle permet en elle-même d'atteindre la délivrance[62], et l'auteur du TV ajoute que l'action rituelle et la connaissance du Soi, parce qu'elles ont des buts et des voies différents, ne s'annulent ni ne peuvent se concevoir en une relation de subor-

---

[de ces rites], qui est connu [grâce au Veda], ne peut échoir à qui ne le désire pas ; et c'est le cas chez qui connaît le Soi : [c'est en cela] que la connaissance du [Soi] est utile ».

60 Sur le TV, un long commentaire aux *Mīmāṃsāsūtra* (ci-après MS) depuis 1. 2. 1 jusqu'à la fin du troisième *adhyāya*, et sur la *Ṭupṭīkā* (un court commentaire aux neuf derniers livres du ŚBh), voir VERPOORTEN 1987, p. 28-30.

61 Voir HARIKAI 1989, MESQUITA 1994, PANDURANGI 2006, TABER 2007 et YOSHIMIZU (Kiyotaka) 2007.

62 Voir TV *ad* MS 1. 3. 27, p. 227 : *ātmajñānaṃ hi... kratvarthapuruṣārthatvena jñāyate*. « Car la connaissance du Soi est connue comme étant [un élément] destiné à favoriser le rite (*kratvartha*) et [aussi] à favoriser l'homme (*puruṣārtha*) ». Kumārila justifie cette assertion en montrant d'abord que la connaissance du Soi rend possible l'exécution des rites, en quoi elle est *kratvartha* (*ibid.* : *tena vinā paralokaphaleṣu karmasu pravṛttinivṛttyasambhavāt*, « car sans elle il serait impossible d'effectuer ou de renoncer à effectuer des actes dont les résultats [positifs ou négatifs ne surviennent qu']après cette vie »). Le texte (trop long pour être cité ici) mentionne ensuite une série de passages de la *Chāndogyopaniṣad* (ci-après ChU) incitant à la connaissance du Soi (et affirmant notamment que cette connaissance conduit à la libération du cycle des renaissances ou au « non-retour », *apunarāvṛtti*) pour montrer qu'elle est également *puruṣārtha* (sur ce passage, voir MESQUITA 1994, p. 460-462, et TABER 2007, p. 179-181). Selon R. Mesquita, la même idée est également formulée dans certains fragments de la *Bṛhaṭṭīkā* (voir MESQUITA 1994, p. 465-467) ; *cf.* la traduction des mêmes fragments dans TABER 2007, p. 182-183.

dination[63] – ce qui semble contredire l'affirmation du ŚV selon laquelle les injonctions à connaître le Soi ont pour seul but l'effectuation des rites, la connaissance du Soi permettant d'atteindre la délivrance dans la seule mesure où elle accompagne l'action rituelle. C'est d'ailleurs la nécessité de résoudre cette apparente contradiction qui a conduit des savants comme Roque Mesquita et Kiyotaka Yoshimizu à supposer une évolution dans la pensée du *mīmāṃsaka*[64]. Enfin, aussi surprenant que cela puisse paraître au lecteur de Kumārila qui ne connaîtrait que le ŚV, Kiyotaka Yoshimizu a fait remarquer que Kumārila admet l'existence d'un Soi suprême (*paramātman*) distinct des Soi individuels et qui aurait pour corps le Veda lui-même[65].

En dépit de ces traits « vedāntiques », l'*ātman* de Kumārila semble cependant demeurer, en dernière instance, un concept essentiellement destiné à garantir la validité du Veda : c'est pour défendre la thèse selon laquelle les injonctions védiques ont un sens que Kumārila s'efforce de démontrer l'existence de l'*ātman* individuel dans l'*Ātmavāda*, et c'est pour la même raison qu'il postule l'existence d'un Soi suprême dans le *Vyākaraṇādhikaraṇa* du TV[66]. Quant aux affirmations du TV apparem-

---

63 Voir TV, p. 228 : *na ca teṣāṃ bhinnaprayojanatvād bhinnamārgatvāc ca bādhavikalpaparasparāṅgāṅgībhāvāḥ sambhavanti.* « Et puisque ces [injonctions à connaître le Soi d'une part, et ces actions rituelles régulières et occasionnelles d'autre part,] ont des but distincts et des voies distinctes, elles ne peuvent ni se contredire, ni être des options [exclusives l'une de l'autre], ni être subordonnées l'une à l'autre ».

64 MESQUITA 1994 considère ainsi que la position de Kumārila a évolué depuis une forme de *karmamārga* ou « voie rituelle » (dans le ŚV) jusqu'à une doctrine « vedāntique », formulée dans le TV et la *Bṛhaṭṭīkā*, selon laquelle connaissance et action rituelle seraient toutes deux requises (la première étant néanmoins plus importante que la seconde) ; l'auteur voit d'ailleurs dans cette évolution une preuve supplémentaire de ce que la *Bṛhaṭṭīkā* aurait été rédigée après le ŚV. YOSHIMIZU 2007 examine la théorie kumārilienne de la délivrance dans la *Ṭupṭīkā*, et souligne également une évolution de la pensée de son auteur depuis le ŚV, considérant que la position adoptée dans la *Ṭupṭīkā* est « nouvelle » (voir p. 207) et défendant la séquence ŚV → TV → *Ṭupṭīkā* → *Bṛhaṭṭīkā* (voir p. 213 *sq.*).

65 Voir YOSHIMIZU 2007, p. 220- 236.

66 Comme le montre YOSHIMIZU 2007, p. 220, la notion d'un *paramātman* surgit chez Kumārila à propos du problème suivant : lorsqu'on désire comprendre quelqu'un, on doit non seulement percevoir son corps physique mais encore saisir l'intention qui motive son discours ; mais comment peut-on déterminer si une expression ver-

ment contradictoires avec celles du ŚV à propos de la délivrance, on pourrait soupçonner qu'elles correspondent moins à une évolution de la pensée kumārilienne qu'au fait que dans l'une et l'autre œuvres, Kumārila ne s'adresse pas au même public ni ne se plie au même type d'exercice[67]. Certes, les tentatives de John Taber pour montrer que les positions du ŚV et du TV ne sont pas incompatibles ne sont pas entièrement satisfaisantes[68], car il demeure à l'évidence une distance qui semble infranchissable entre le passage du ŚV selon lequel la connaissance du Soi est utile en tant qu'instrument de libération d'une manière purement indirecte et pour autant seulement qu'elle est subordonnée à l'action rituelle, et le passage du TV qui proclame que la connaissance du Soi et l'action rituelle sont deux voies différentes et également respectables qu'on ne saurait subordonner l'une à l'autre. On peut néanmoins se de-

---

bale contenue dans une injonction védique correspond à une intention (*vivakṣā*) ou non si l'on maintient par ailleurs, comme le font les *mīmāṃsaka*, que le Veda n'a pas été composé par des êtres humains ? Affirmer qu'un Soi suprême réside en tant que « connaisseur du champ » (*kṣetrajña*) dans chaque corpus védique permet de légitimer l'idée selon laquelle telle expression verbale est intentionnellement employée sans avoir à considérer que cette intention est un simple usage figuré (*upacāra*) ou appartient en fait aux commentateurs (*vyākhyātṛ*) de l'Écriture.

67 C'est l'une des hypothèses de J. Taber. Voir TABER 2007, p. 172-173 : « Indeed, in the ŚV and TV (and the *Ṭupṭīkā*) Kumārila is thinking according to different sets of rules. In commenting on the latter portions of the *Mīmāṃsāsūtra* in the TV – i.e., not the *Tarkapāda* but the main part of the *śāstra*, which analyzes the sacrifice in great detail – he has to conform to a more traditional understanding of *dharma*. His view of liberation there is constrained by what is actually prescribed and not prescribed in the Veda and Dharmaśāstras. In the ŚV, on the other hand, he is thinking as a philosopher ; he is guided mainly by principles of reason. The Upaniṣads may indeed say that liberation results merely from self-knowledge ; the Veda may therefore enjoin self-knowledge not just as *kratvartha* but also as *puruṣārtha*. But as a philosopher, Kumārila is convinced that knowledge cannot *cause* liberation ; indeed, nothing can cause it. Therefore, we ought, if we can, to construe those injunctions as merely *kratvartha* ».

68 TABER 2007 s'efforce en effet de montrer que les positions affichées dans le ŚV, le TV et les fragments de la *Bṛhaṭṭīkā* ne sont pas contradictoires mais plutôt complémentaires et n'impliquent donc pas nécessairement une évolution de la pensée kumārilienne. Si l'auteur paraît convenir lui-même qu'il ne parvient pas entièrement à ce but, il conclut en tout cas, après avoir comparé l'attitude de Kumārila vis-à-vis de la délivrance à celles de Śaṅkara et de Maṇḍanamiśra, que « the thesis that Kumārila shifted toward Vedānta philosophy in successive expositions of his soteriology remains to be proven » (p. 177).

mander, à la lecture du passage du TV consacré à la délivrance dans lequel la ChU est citée à de nombreuses reprises, *si en fait Kumārila ne se contente pas d'y distinguer deux voies possibles* (celle de la Pūrvā Mīmāṃsā, et celle du Vedānta) en réitérant à propos de la Mīmāṃsā la position déjà exposée dans le ŚV (à savoir l'idée selon laquelle la connaissance du Soi doit seconder les rites réguliers et occasionnels indispensables à la délivrance) mais en concédant que la voie du Vedānta (autrement dit, de ceux qui s'appuient sur la ChU plutôt que sur les Brāhmaṇas)[69], pour différente qu'elle soit dans la mesure où elle considère la connaissance du Soi comme un *puruṣārtha* et non comme un *kratvartha*, n'en est pas moins respectable. Si tel n'était pas le cas, on s'expliquerait mal, en effet, pourquoi on retrouve dans les fragments de la *Bṛhaṭṭīkā* représentant censément la position finale de Kumārila (position « vedāntique » selon le raisonnement de Roque Mesquita), l'idée selon laquelle la délivrance ne s'obtient pas par la seule connaissance du Soi mais grâce aux rites réguliers et occasionnels secondés par la connaissance du Soi[70]. Il est vrai que l'idée même selon laquelle les fautes sont détruites par les rites réguliers et occasionnels (plutôt que par l'expiation, *prāyaścitta*), idée qui semble former le fondement même de la notion de délivrance chez Kumārila du ŚV au TV et à la *Bṛhaṭṭīkā*, pourrait bien être une innovation d'origine vedāntique[71] ; mais outre qu'à l'évidence, elle n'est pas le résultat d'une progressive « vedāntinisation » kumārilienne (puisqu'elle est *déjà* présente dans le ŚV)[72], elle correspond bien à ce qui semble demeurer la ligne de Kumārila en ma-

---

69 On notera à cet égard que selon YOSHIMIZU 2007, p. 236-243, Kumārila semble également recourir à l'autorité de la ChU pour asseoir sa théorie du *paramātman*.

70 Voir MESQUITA 1994, p. 465-467 (ainsi que TABER 2007, p. 182-183), en particulier le dernier vers : *nityanaimittikair eva kurvāṇo duritakṣayam / jñānaṃ ca vimalīkurvann abhyāsena ca pācayan / vairāgyāt pakvavijñānaḥ kaivalyaṃ bhajate naraḥ //* « La personne qui pratique la destruction des fautes par les [rites] réguliers et occasionnels, purifiant [sa] connaissance [du Soi] et la faisant mûrir grâce à l'exercice, obtient la délivrance (*kaivalya*) lorsque sa connaissance a mûri grâce au détachement ».

71 Voir YOSHIMIZU 2007, p. 211-212, et DAVID 2007, p. 339.

72 On notera à cet égard que selon YOSHIMIZU 2007, p. 230- 234, l'idée d'un Soi suprême explicitement défendue dans le TV n'est pas non plus contradictoire avec les positions de Kumārila dans le ŚV, si bien que cette idée ne saurait être considérée comme résultant nécessairement d'une évolution de la pensée kumārilienne.

tière de délivrance tout au long de son œuvre : chez le *mīmāṃsaka*, la parole védique n'est pas le moyen de révéler le Soi, *c'est bien plutôt le Soi qui constitue un moyen d'assurer la validité de la parole védique*[73], et la connaissance de ce Soi est un moyen de libération avant tout pour autant qu'elle est un moyen d'obéir correctement aux injonctions védiques libératrices – dans tous les cas, la parole védique demeure le centre absolu du système.

Le Soi kumārilien n'en est pas moins une cible d'importance pour les bouddhistes Śāntarakṣita et Kamalaśīla, non seulement parce qu'ils placent au premier rang de leurs préoccupations philosophiques la défense de la doctrine bouddhique du *nairātmya*[74] – et pour ce faire, entreprennent de réfuter toutes les formes d'*ātmavāda* connues d'eux –, mais aussi parce que la critique de l'autorité du Veda constitue depuis Dharmakīrti un élément crucial de la stratégie apologétique bouddhique[75]; or Śāntarakṣita et Kamalaśīla, qui se réfèrent si souvent à Dharmakīrti, ont consacré à la critique de l'autorité du Veda un important chapitre qui consiste en réalité en un long examen critique des thèses kumāriliennes en la matière[76]. Et bien que, dans leur *Ātmaparīkṣā* en tout cas, ils ne mentionnent pas explicitement le but affiché de Kumārila dans sa défense du Soi, ils ont certainement pleine conscience de cet enjeu – à savoir la validité même du Veda. Ainsi, lorsque, dans le vingt-quatrième

---

[73] Certes pas au sens où la démonstration de l'existence du Soi constituerait une condition préalable permettant d'établir la validité de la parole védique (puisque les *mīmāṃsaka* considèrent que cette validité est intrinsèque). Néanmoins, la démonstration de l'existence du Soi est nécessaire dans la mesure où elle doit réfuter l'accusation selon laquelle la parole védique serait contredite par l'expérience (voir ci-dessus, n. 48).

[74] Voir l'introduction de Śāntarakṣita au TS, qui rend hommage au Buddha en tant que défenseur de la doctrine de l'origination en dépendance (*pratītyasamutpāda*, TS 6) et affirme dès le premier vers du traité que cette origination en dépendance est « dépourvue de l'activité [de causes] telles que la nature primordiale, le Seigneur, ces deux [causes prises ensemble,] et le Soi » (*prakṛtīśobhayātmādivyāpārarahitaṃ*, TS 1a). Sur le *pratītyasamutpāda* chez Śāntarakṣita et Kamalaśīla, voir MCCLINTOCK 2010, p. 98-102. Sur la raison pour laquelle ils accordent au *nairātmyavāda* une importance cruciale, voir ci-dessous, chapitre 2, § IV. 1 et IV. 2.

[75] Sur cette critique chez Dharmakīrti, voir en particulier ELTSCHINGER 2007 et ELTSCHINGER, KRASSER & TABER 2012.

[76] Il s'agit du vingt-quatrième chapitre de TS/P, intitulé « Examen de la parole révélée » (*Śrutiparīkṣā*).

chapitre du TS, Śāntarakṣita entreprend de mettre en doute l'autorité de la parole védique en montrant que ses affirmations ne sont pas conformes à la raison, il commence par rappeler qu'il a déjà réfuté par des arguments rationnels la thèse de l'existence d'un Soi permanent telle qu'elle apparaît dans le Veda :

> Et dans [la section consacrée à la doctrine selon laquelle] il n'y a pas de Soi, on a procédé, à l'aide d'une inférence, à une claire réfutation de la personne (*puruṣa*) dont il est dit dans le Veda qu'elle n'est certes pas détruite[77].

IV. LA PRÉTENTION DE LA MĪMĀṂSĀ À DÉPASSER LE NYĀYA ET LE VAIŚEṢIKA, ET LA PLACE DU *PŪRVAPAKṢA* KUMĀRILIEN DANS L'*ĀTMAPARĪKṢĀ* DU TS

Mais il est sans doute une autre raison à l'intérêt de Śāntarakṣita pour le Soi de Kumārila. En effet, le *mīmāṃsaka* n'est pas seulement un « fondamentaliste » qui « éprouve pour le bouddhisme une aversion aussi viscérale que documentée »[78] : il considère ouvertement son œuvre comme le *seul* véritable rempart de l'orthodoxie brahmanique contre les agressions bouddhiques. Ainsi, dans le ŚV, il entreprend de montrer que les arguments du Nyāya et du Vaiśeṣika en faveur de l'*ātman* ne résistent pas à la dialectique corrosive des bouddhistes avant de présenter sa propre doctrine du Soi comme seule capable d'affronter avec succès les armes des *nairātmyavādin*[79]. De ce point de vue, le fait que dans le TS, la théorie de l'*ātman* défendue par la Mīmāṃsā se trouve examinée seulement *après* celle du Nyāya (et ce, bien que la section consacrée à la Mīmāṃsā paraisse plus importante, du point de vue de sa longueur en tout cas)[80] n'est sans doute pas l'effet du hasard : Śāntarakṣita semble ainsi prendre en compte la prétention kumārilienne à dépasser les argu-

---

[77] TS$_K$ 2437/TS$_Ś$ 2436 : *na hi śīryata ity ukto vede yaḥ puruṣo'sya ca / bādhānumānataḥ spaṣṭā nairātmye pratipāditā //*

[78] ELTSCHINGER 2007, p. 38-39 (sur l'hostilité de Kumārila au bouddhisme, voir également *ibid.*, p. 38-46).

[79] Sur cette stratégie (et sur son appropriation par des auteurs plus tardifs, notamment dans les milieux śivaïtes) voir par exemple WATSON 2006, p. 157 et RATIÉ 2011, n. 187, p. 107.

[80] Voir ci-dessus, n. 23.

ments en faveur de l'*ātman* élaborés dans le Nyāya, et s'attaquer à Kumārila en tant qu'il prétend incarner à lui seul la réaction brahmanique.

V. LA DÉFINITION KUMĀRILIENNE DU SOI COMME CONSCIENCE (TS 222)

Le vers 222, qui ouvre l'exposé de la thèse du *mīmāṃsaka*, résume déjà plusieurs points importants de la doctrine kumārilienne du Soi : il affirme en effet (1) que l'*ātman* comporte à la fois une discontinuité et une continuité, (2) qu'il consiste en conscience (*caitanya*) et (3) que la conscience est la caractéristique ou la nature de la cognition (*buddhi*).

Le second point, à savoir l'idée selon laquelle le Soi a pour nature la conscience, pourrait sembler parfaitement évident au lecteur occidental habitué depuis Descartes et Locke à l'idée selon laquelle la personne est le sujet en tant que « chose consciente »[81]. Néanmoins, dans le paysage philosophique indien, cette thèse est loin de faire l'unanimité, *y compris parmi ceux qui défendent l'idée d'une entité subjective permanente* : ainsi la plupart des auteurs *naiyāyika* considèrent-ils que le Soi n'est pas conscient par nature mais seulement par accident, les cognitions constituant des propriétés transitoires du Soi dont ce dernier se défait lorsqu'il est délivré[82] – Śāntarakṣita lui-même le souligne[83]. Selon Kumārila en revanche, la nature même du Soi est une conscience définie comme un

---

[81] Sur le Soi chez Descartes comme « chose qui pense », voir la deuxième des *Méditations Métaphysiques* dans DESCARTES [1618-1650] 1963, vol. II, p. 414-429 ; sur le Soi chez Locke comme « conscious thinking thing », voir LOCKE [1690] 1997, p. 307.

[82] Selon Vātsyāyana/Pakṣilasvāmin, Uddyotakara et Jayanta Bhaṭṭa en particulier, le Soi libéré est inanimé : voir *Nyāyabhāṣya* (ci-après NBh), p. 22-24, *Nyāyavārttika* (ci-après NV), p. 81-83, et *Nyāyamañjarī* (ci-après NM), notamment NMV, vol. II, p. 207/NMM, vol. II, p. 275 et NMV, vol. II, p. 264/NMM, vol. II, p. 359 (cités et traduit dans RATIÉ 2011, n. 137 et 138, p. 87-88). On trouve la même idée dans le Vaiśeṣika (voir par exemple ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 233, n. 180). Sur la position dissidente du *naiyāyika* Bhāsarvajña en la matière, voir ci-dessous, chapitre 4, n. 574.

[83] Voir TS 171, qui introduit la section consacrée au Soi du Nyāya : *anye punar ihātmānam icchādīnāṃ samāśrayam / svato'cidrūpam icchanti nityaṃ sarvagataṃ tathā //* « Cependant, d'autres considèrent à cet [égard] que le Soi est le substrat du désir, etc., qu'en lui-même il n'a pas pour nature la conscience (*acidrūpa*), [et] qu'il est permanent ainsi qu'omniprésent ».

pouvoir (*śakti*)[84], et ses commentateurs insistent également sur le fait que la conscience (par opposition aux cognitions, comprises comme des événements cognitifs instantanés) est un pouvoir (de connaître, de percevoir, de prendre conscience, etc.)[85].

Ils divergent cependant quant à la manière dont il faut comprendre cette définition. Pour Pārthasārathimiśra en effet, la conscience est une *śakti* en ce qu'elle constitue une simple *potentialité*[86]. Ainsi, l'état conscient semble impliquer un objet vers lequel la conscience se tourne (car être conscient, c'est être conscient *de* quelque chose), mais dans l'état libéré, il n'est censément aucun objet à connaître (ni aucun organe sensoriel pour se tourner vers cet objet) ; Pārthasārathimiśra explique donc que dans l'état libéré, la conscience continue d'exister, mais seulement sous la forme d'un pouvoir (*śakti*) qui, *bien que présent, ne s'exerce pas*[87]. Si cette interprétation semble *a priori* conforme à l'affirmation

---

84 Selon ŚV, *Ātmavāda* 73a, la personne « a pour nature un pouvoir de connaître » (*jñānaśaktisvabhāvaḥ*).

85 Sucaritamiśra emploie l'expression « pouvoir de conscience » (*citiśakti*, *Kāśikā*, vol. II, p. 130 : voir ci-dessous, n. 94). Pārthasārathimiśra reprend l'expression « pouvoir de connaître » employée par Kumārila lui-même (par exemple dans la *Śāstradīpikā*, ci-après ŚD, p. 370 : voir ci-dessous, n. 90), mais il utilise également celle de « pouvoir de conscience » (voir par exemple sa glose dans NR *ad* ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 404, p. 590 : *caitanyaṃ citiśaktiḥ*) ou de « pouvoir de percevoir » (*darśanaśakti*, ŚD, p. 364, voir ci-dessous, n. 87).

86 *Cf.* NR *ad* ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 407, p. 590 : *na hi śaktir astīty etāvatā sarvadā kāryaṃ kartavyam, śaktasyāpi sahakārisannidhyapekṣāvalambanena kāryakaraṇakramopapatter iti.* « Car ce n'est pas simplement parce qu'une potentialité (*śakti*) existe que [son] effet doit être produit en toutes circonstances ; parce que même une [entité] capable [de produire] peut progressivement produire son effet pour autant [seulement] qu'[elle] obtient l'aide dont [elle] dépend[, à savoir] la présence de [causes] auxiliaires ».

87 Voir ŚD, p. 364 : *na hi draṣṭur ātmano yā darśanaśaktis tasyāḥ kadācid api lopo vidyate, sā hy avināśinīti, na draṣṭur dvitīyam anyad darśanasādhanaṃ cakṣurvyāpārarūpaṃ dṛśyaṃ vā tasyām avasthāyām asti yato darśanaṃ syāt, yady api dṛśyaṃ rūpādikaṃ svarūpatas tasyām avasthāyām asti tathāpi dṛśyatā darśanayogyatā tasyām avasthāyāṃ nāstīti tena rūpeṇābhāvād dṛśyaṃ nāstīty ucyate tasmāt sādhanāntaravaikalyāt tasyām avasthāyāṃ na paśyati na śaktivaikalyāt, śaktis tu na kadācid api lupyata iti.* « En effet, il ne se trouve jamais d'interruption du pouvoir de percevoir (*darśanaśakti*) qui appartient au sujet percevant, [c'est-à-dire] au Soi ; car ce [pouvoir] ne peut périr. [Néanmoins,] dans cet état [libéré], il n'existe pas de deuxième [entité] distincte du sujet percevant grâce à laquelle la perception pourrait

kumārilienne selon laquelle la nature du Soi est un pouvoir de connaître (*jñānaśakti*), comme l'a fait remarquer Govardhan Bhatt, elle ne semble pas rendre fidèlement raison d'une autre assertion kumārilienne selon laquelle le Soi ne perd jamais conscience ou « n'abandonne absolument jamais » (*naiva vimuñcati*) sa nature consciente[88], car un pouvoir qui ne peut jamais s'exercer se réduit à une impuissance[89]. En fait Pārthasārathimiśra semble avoir tenté, plutôt que d'expliquer la thèse kumārilienne en elle-même, de concilier cette thèse avec la vision de l'état libéré telle qu'on la trouve dans le Nyāya[90]. Il semble ainsi s'être efforcé de produire une impossible synthèse entre des éléments doctrinaux incompatibles, à savoir, premièrement, la doctrine du Nyāya et du Vaiśeṣika selon laquelle l'état libéré comporte l'abandon des « propriétés transitoires » du Soi[91] ; deuxièmement, le rejet, chez la plupart des *nai-*

---

avoir lieu ; [autrement dit, dans cet état, il n'existe] ni un moyen de percevoir consistant en l'activité de l'organe visuel [par exemple], ni un objet de la perception [qui serait distinct du Soi. Et] même si [ce qui constitue] un objet de perception – la couleur, etc. – existe de par sa nature même [qui est indépendante du sujet percevant] dans cet état [libéré], néanmoins, dans cet état, [l'ensemble des objets de perception] ne possède plus la perceptibilité, [autrement dit,] la faculté d'être perçu. Par conséquent, parce que [cet ensemble] n'existe plus sous cette forme [visible,] il n'est plus un objet de perception. On dit [donc] que dans cet état libéré, [le Soi] ne perçoit plus, non pas parce que le pouvoir [de percevoir] lui ferait défaut, [mais] parce que font défaut les autres moyens [de percevoir] ; en revanche, le pouvoir [de percevoir] ne s'interrompt jamais ». *Cf.* ŚD, p. 366 : *yadi śaktir asti tasyām avasthāyāṃ tataḥ kena jñānānutpattiḥ. jñānasādhanānām indriyāṇāṃ jñeyānāṃ ca viṣayāṇām abhāvāt*. « Si le pouvoir [de connaître] existe dans cet état [libéré], alors pourquoi est-ce qu'aucune cognition n'[y] surgit ? À cause de l'absence des organes sensoriels qui sont les moyens de connaître et des objets de connaissance qui sont visés [par la cognition] ».

88 ŚV, *Ātmavāda* 26d = TS 265d.

89 Voir BHATT 1962, p. 12.

90 Voir par exemple ŚD, p. 370 : *ye'syāgamāpāyino dharmā buddhisukhaduḥkhecchādveṣaprayatnadharmādharmasaṃskārās tān apahāya yad asya svaṃ naijaṃ rūpaṃ jñānaśaktisattādravyatvādi tasminn avatiṣṭhata ity arthaḥ.* « Après avoir abandonné ses propriétés (*dharma*) transitoires, [à savoir] la cognition, le plaisir, la douleur, le désir, l'aversion, l'effort, le mérite et le démérite, et la trace résiduelle, [le Soi] repose en sa nature propre, [constituée seulement par les propriétés] telles que le fait d'être pouvoir de connaître (*jñānaśakti*), être, substance, etc. – tel est le sens [de notre position] ».

91 Sur cette doctrine, voir par exemple ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 191-207.

yāyika et *vaiśeṣika*, de l'idée selon laquelle l'état libéré serait expérience du plaisir et comporterait donc une forme d'activité cognitive[92] ; et troisièmement, la thèse kumārilienne selon laquelle le Soi est par nature conscience et ne se départit donc jamais de celle-ci[93]. De ce point de vue, l'interprétation de Sucaritamiśra, selon laquelle le Soi se connaît *lui-même* dans l'état libéré parce qu'il n'a plus d'autre objet à connaître, et parce que son pouvoir de connaître *doit s'exercer*, paraît plus conforme à la pensée de Kumārila[94].

Quoi qu'il en soit du sens exact de l'affirmation kumārilienne selon laquelle le Soi est par nature conscience, Kamalaśīla fait en tout cas remarquer cette divergence entre *naiyāyika* et *mīmāṃsaka* dans son commentaire au vers 222 lorsqu'il affirme (immédiatement après avoir achevé son explication de la critique du Soi des *naiyāyika*) que « d'autres, [à savoir] les partisans de Jaimini, décrivent le Soi [...] comme ayant pour nature la conscience (*cidrūpa*) ». En effet, Śāntarakṣita a déjà souligné que les *naiyāyika* se contredisent lorsqu'ils affirment que le Soi n'est pas conscience[95], et comme on va le voir, il va également

---

92 Sur cette controverse, voir par exemple FRAUWALLNER 1956, p. 104-105 et n. 142, CHAKRABARTI 1983, NARAYANAN 1983, HALBFASS 1997, OBERHAMMER 1984, p. 285 *sq*. et RATIÉ 2011, p. 86-91.

93 *Cf.* MOOKERJEE 1935, p. 171, qui fait remarquer que la définition du Soi figurant dans le *Mānameyodaya* (ci-après MMU) est conforme (ou tente de se conformer) à celle du Nyāya et du Vaiśeṣika, et ajoute que « this obvious departure from Kumārila is to be set down to the influence of the ŚD, in which Pārthasārathi Miśra emphatically denies the essential spirituality of the self and defines it as the substrate of consciousness, etc. ».

94 Voir *Kāśikā* (*ad* ŚV, *Śūnyavāda* 70), vol. II, p. 130 : *nijaiva tv asya citiśaktiḥ. sāsati viṣayoparāga ātmagocaraivāvatiṣṭhate.* « En revanche, le pouvoir de conscience (*citiśakti*) est tout à fait propre au [Soi] ; lorsque, [dans l'état libéré, le Soi] n'est plus affecté par les objets [de connaissance], ce [pouvoir] demeure [tout en] visant seulement le Soi [lui-même] ». *Cf.* BHATT 1962, p. 13, qui trouve cette interprétation « more satisfactory » que celle de Pārthasārathimiśra.

95 Voir TS 203d-204ab, dans lesquels Śāntarakṣita réfute l'argument *naiyāyika* selon lequel le terme *ātman* dénoterait quelque chose de distinct de ce que visent les termes *buddhi*, etc. : *... cetaḥparyāyatāsthiteḥ // ahaṅkārāśrayatvena cittam ātmeti gīyate /* « [Vous, *naiyāyika*, ne pouvez démontrer cela,] du fait que [vous-même] avez démontré que [le terme "Soi"] est synonyme [du terme] "conscience" (*cetas*) ; [car selon vous,] c'est la conscience qu'on appelle "Soi", parce que [c'est la conscience] qui est le substrat de l'expression du Je (*ahaṅkāra*) ». Selon Uddyotakara en effet,

s'efforcer de montrer que la position kumārilienne selon laquelle le Soi est conscience est absurde, du moins si, comme Kumārila, on admet que la conscience (*caitanya*) et la cognition (*buddhi* ou *jñāna*, termes qui dénotent ici un événement conscient instantané) ont une même nature. Car comme Kamalaśīla le souligne encore dans son commentaire au vers 222, contrairement aux partisans du Sāṅkhya, Kumārila ne conçoit aucune différence de nature entre la conscience et les cognitions[96]. Certes, dans l'*Ātmavāda* du ŚV, il affirme clairement que le Soi diffère de la cognition :

---

l'existence du Soi est prouvée du seul fait que le terme "je" doit dénoter autre chose que le corps, les organes des sens, etc. (sur cet argument, voir par exemple OETKE 1988, p. 364 *sq.* et RATIÉ 2011, p. 52-54) ; mais cette autre chose se distingue du corps, etc., précisément en ce qu'elle est de nature consciente – ce qui, comme le fait remarquer Śāntarakṣita, est contradictoire avec l'affirmation selon laquelle la conscience ne serait qu'une propriété adventice du Soi.

96 *Cf.* TS 285 qui ouvre la section consacrée au Soi dans le Sāṅkhya : *caitanyam anye manyante bhinnaṃ buddhisvarūpataḥ, ātmanaś ca nijaṃ rūpaṃ caitanyaṃ kalpayanti te //* « D'autres considèrent que la conscience est distincte de la nature de la *buddhi*, et ils postulent que la conscience est la forme propre du Soi ». Dans TSP_K, vol. I, p. 111/$TSP_Ś$, vol. I, p. 142, Kamalaśīla explique : *anya iti sāṅkhyāḥ, te hi buddhivyatiriktaṃ caitanyam ātmano nijaṃ rūpaṃ kalpayanti, yato buddhiḥ pradhānasvabhāvā, caitanyaṃ tu puruṣasyaiva svarūpam iti teṣāṃ samayaḥ*. « Ces "autres" sont les partisans du Sāṅkhya ; en effet, ceux-ci postulent que la conscience, qui est distincte de la *buddhi*, est la forme propre du Soi, puisqu'ils soutiennent que la *buddhi* a pour nature la matière (*pradhāna*) tandis que seule la Personne a pour nature la conscience ». Les SK présentent en effet la Personne (*puruṣa*), par opposition à la nature primordiale (*prakṛti*) ou à la matière (*pradhāna*), comme une conscience parfaitement inactive et indifférente (voir SK 19 : *tasmāc ca viparyāsāt siddhaṃ sākṣitvam asya puruṣasya / kaivalyaṃ mādhyasthyaṃ draṣṭṛtvam akartṛbhāvaś ca //* « Et en raison de l'opposition [entre la Personne et la Nature primordiale], il est établi que la Personne possède le statut de témoin, le détachement, l'indifférence, le statut de sujet percevant, et que sa nature n'est pas celle d'un agent »). En revanche, la *buddhi* (également appelée *mahat*, « le Grand ») est considérée comme une forme assumée par la matière au cours de son évolution (voir par exemple SK 22a : *prakṛter mahān...*, « De la Nature primordiale provient le Grand... »). Il est vrai qu'ici, Śāntarakṣita et Kamalaśīla jouent sur la polysémie du terme *buddhi*, lequel signifie « cognition » (au sens d'événement conscient instantané) chez Kumārila, alors qu'il désigne dans le Sāṅkhya un organe de connaissance particulier, à savoir l'intellect. Néanmoins, l'opposition soulignée par Śāntarakṣita et Kamalaśīla n'est pas sans valeur dans la mesure où la cognition est présentée dans le Sāṅkhya comme une simple transformation (*vṛtti*) de l'intellect (voir par exemple RATIÉ 2011, p. 96-97).

> [Nous] considérons que le Soi est distinct (*vyatirikta*) du corps, des organes sensoriels et des cognitions, et qu'il est permanent ; [tandis que] le reste – le corps, etc. – périt[97].

Néanmoins, comme on va le voir, le troisième point mis en avant dans le vers 222 n'est pas le résultat d'un contresens de la part de Śāntarakṣita, car Kumārila considère bel et bien que le Soi et les cognitions ont une même nature (à savoir la conscience) même s'il les distingue dans la mesure où il voit dans les cognitions des états transitoires de la conscience considérée comme une substance permanente.

Que signifie cependant le premier point ? Pourquoi Kumārila affirme-t-il que le Soi participe à la fois du continu et du discontinu ? En fait, il semble bien que ce soit une réponse de la part du *mīmāṃsaka* à l'objection bouddhique selon laquelle un Soi dépourvu de changement ne saurait être une entité consciente (car les états conscients varient, si bien que la conscience suppose le changement) tandis qu'un Soi qui serait conscient ne pourrait être permanent, puisqu'il serait nécessairement soumis au changement des cognitions diverses. C'est notamment ainsi que Dignāga attaque la position de la Mīmāṃsā quant à la perception dans le *Pramāṇasamuccaya* (ci-après PS) :

> Et si la personne subit une modification (*vikṛti*) lorsque surgit une cognition, [cette personne] est impermanente ; mais si [elle] ne subit pas de modification [lorsque surgit une cognition], il est incorrect [d'affirmer que] ce Soi est un sujet connaissant[98].

La réponse de Kumārila à cette objection consiste à nier que la permanence soit nécessairement exclusive de tout changement, et à affirmer qu'*une entité peut exister continûment et cependant être soumise à un*

---

[97] ŚV, *Ātmavāda* 7 : *śarīrendriyabuddhibhyo vyatiriktatvam ātmanaḥ / nityatvaṃ ceṣyate śeṣaṃ śarīrādi vinaśyati //*

[98] PS 1. 44 : *buddhijanmani puṃsaś ca vikṛtir yady anityatā / athāvikṛtir ātmāyaṃ pramāteti na yujyate // Cf.* HATTORI 1968, p. 69 et 171-172. Le vers est cité par les commentateurs de Kumārila : il apparaît dans TṬ, p. 132 ; *Kāśikā*, vol. I, p. 228 ; et NR, p. 108. Kamalaśīla, qui a parfaitement conscience du fait que la doctrine kumārilienne du Soi s'est élaborée avant tout en réponse à cette objection, cite d'ailleurs le vers plus loin dans son commentaire : voir ci-dessous, dans le chapitre 7, l'introduction au vers 273. Concernant les variantes dans le texte de cette citation, voir ci-dessous, chapitre 6, n. 949.

certain nombre de modifications. Ainsi l'affirmation suivante – tirée d'un chapitre du ŚV consacré à la perception et présentée par les commentateurs de Kumārila comme une réponse directe à l'objection de Dignāga[99] – résume-telle parfaitement la position que les vers suivants du TS vont s'efforcer de justifier :

> Une modification (*vikriyā*) de la forme de la cognition ne saurait contredire la permanence [de la personne][100].

Pour le *mīmāṃsaka*, que les cognitions soient changeantes n'implique pas que le Soi conscient doive périr à chaque instant. C'est évidemment un point qu'il va devoir démontrer, car pour le bouddhiste, toute altération est altérité : tout ce qui change devient autre, tout ce qui se modifie cesse par là même d'exister.

VI. KUMĀRILA ET LA PLASTICITÉ DE L'*ĀTMAN* (TS 223-225)

Dans les vers suivants, Kumārila s'efforce donc de montrer que les bouddhistes ont tort de considérer tout changement comme un anéantissement. Le *mīmāṃsaka* affirme en effet qu'une entité peut passer par

---

[99] Voir l'introduction à ce passage dans *Kāśikā*, vol. I, p. 228 : *nanv evam api yan nityam ātmānaṃ mīmāṃsakā manyante, tan na sidhyet, jñānajanmani vikārāpattyā carmavad anityatvaprasakteḥ. jñānajanmanā tv avikṛtasya pūrvāvasthāyām ivāpramātṛtvaprasaṅgaḥ, ata āha vikriyeti.* « Mais même [s'il en va] ainsi, [l'existence du] Soi permanent auquel croient les *mīmāṃsaka* ne peut être démontrée, parce que si, lorsque surgit une cognition, il survient [dans ce Soi] une modification, il s'ensuit que [ce Soi doit] être impermanent, comme la peau ; mais si une cognition naît chez [un Soi qui demeure] non modifié, comme dans l'état qui précède [le surgissement de la cognition], il s'ensuit que [ce Soi] n'est pas un sujet connaissant. C'est [en réponse] à cette [objection] que Kumārila [énonce le vers suivant commençant par] *vikriyā* ». La comparaison avec la peau est une allusion à un vers célèbre qui appartenait certainement à la *Paramārthasaptatikā* aujourd'hui perdue de Vasubandhu (voir FRAUWALLNER 1951, p. 151 et ELTSCHINGER 2008b, p. 192 : *varṣātapābhyāṃ kiṃ vyomnaś carmaṇy asti tayoḥ phalam / carmopamaś cet so'nityaḥ khatulyaś ced asatphalaḥ //* « En quoi pluie et chaleur auraient-elles un effet sur l'espace céleste ? C'est sur la peau que leur effet s'exerce. Si [le Soi] est comparable à la peau, il est impermanent ; s'il est semblable à l'espace céleste, il ne comporte aucun effet »). Voir aussi TṬ, p. 132, qui cite PS 1.44 à propos de ce même passage du ŚV, et NR *ad loc.*, p. 108, qui cite à la fois PS 1.44 et le vers de la *Paramārthasaptatikā.*

[100] ŚV, *Pratyakṣasūtra* 53ab : *vikriyā jñānarūpasya na nityatve virotsyate / Cf.* TABER 2005, p. 66.

divers états sans pour autant périr immédiatement, et il illustre cette thèse à l'aide d'une analogie célèbre[101], celle du serpent enroulé dans ses anneaux : de même qu'un serpent demeure serpent, qu'il s'enroule sur lui-même ou adopte une position droite, de même, le Soi demeure Soi en dépit des changements d'états (plaisir, douleur, etc.) par lesquels il ne cesse de passer dans l'existence ordinaire. Dans son commentaire, Kamalaśīla présente la thèse kumārilienne comme une tentative pour établir une position médiane entre les deux extrêmes du bouddhisme (selon qui la conscience périt à chaque instant) et du Nyāya (selon qui le Soi est parfaitement immuable et dépourvu de tout changement)[102] : si les bouddhistes comme les *naiyāyika* partagent le principe selon lequel une entité permanente doit par définition être immuable, Kumārila, lui, défend la continuité du Soi tout en admettant que ce Soi est capable d'une certaine plasticité et peut se modifier sans périr[103], et continuera

---

[101] Elle est par exemple citée dans NM$_M$, vol. II, p. 346/NM$_V$, vol. II, p. 255 : *athavopajanavyayasvabhāvaḥ svadaśābhedasamanvaye hi puṃsaḥ / phaṇinaḥ kila kuṇḍalādyavasthānugatasyeva na bhinnateti kecit //* « Ou encore, certains [considèrent] que la personne possède une nature [susceptible de] s'accroître ou de s'amenuiser [sans cesser d'exister] en conséquence de la différence entre ses [divers] états, de même qu'assurément, un serpent qui passe par [divers] états tels que [l'état] "[enroulé en] anneaux", etc., n'est pas [pour autant une entité] différente ».

[102] Cette interprétation de la position kumārilienne repose sur ŚV, *Ātmavāda* 28, que Kamalaśīla cite d'ailleurs dans son commentaire à TS 226 et selon lequel il convient d'abandonner les deux positions de l'immutabilité du Soi et de son instantanéité. *Cf.* NR *ad* ŚV, *Ātmavāda* 22 (le vers est cité dans l'introduction de la TSP à TS 273, voir ci-dessous, chapitre 7), p. 492 : *yadi vikāramātram anityatvam, tad astu ; na hi vikāramātreṇa svarūpocchedo bhavati, pratyabhijñānāt. anyānanyavikalpaś ca sarvatrānekāntavādāśrayaṇena parihartavya iti.* « Si l'impermanence n'est [rien d']autre qu'une modification [et non un anéantissement], alors admettons [l'impermanence du Soi] ! Car la nature [du Soi] n'est pas anéantie du seul fait [qu'elle subit] une modification, puisqu['elle fait l'objet d'une] reconnaissance (*pratyabhijñāna*) ; et en toutes [choses] on doit éviter la dichotomie (*vikalpa*) de l'Autre et du Même en ayant recours à un discours qui refuse [d'admettre la validité] absolue [d'un point de vue par rapport à l'autre] (*anekāntavāda*) ».

[103] *Cf.* NR, p. 109 (à propos de ŚV, *Pratyakṣasūtra* 53ab, cité ci-dessus, n. 100) : *sa ca buddhijanmanā vikriyata eva, na kiñcid vikāramātreṇa vastu naśyati kuṇḍalādiṣu sarpavad* iti vakṣyate.* [**sarpavad* conj.: *svarṇavad* NR.] « Et cette [personne] est certes modifiée par le surgissement d'une cognition : [Kumārila] dira [plus loin dans le traité, au chapitre de l'*Ātmavāda*,] qu'aucune chose réelle ne périt du seul fait d'une modification, de même qu'un serpent dans ses anneaux ».

de la défendre tout au long de la discussion avec son adversaire bouddhiste dans l'*Ātmaparīkṣā* du TS[104].

VII. LA NÉCESSITÉ DE POSTULER CETTE PLASTICITÉ DE L'*ĀTMAN* POUR SAUVER LA NOTION DE RÉTRIBUTION KARMIQUE (TS 226-227)

Le vers 226 explique pourquoi la théorie de Kumārila doit être acceptée. En effet, selon la première moitié du vers, si l'on considère qu'il n'existe aucune entité subjective capable de durer, c'est la notion même de rétribution karmique qui s'en trouve annihilée.

Il s'agit évidemment d'une allusion aux conséquences fâcheuses que la théorie de l'inexistence du Soi engendre du point de vue du brahmanisme orthodoxe (puisque, comme on l'a vu, Kumārila souligne lui-même au début de l'*Ātmavāda* du ŚV que si le Soi n'existe pas, obéir aux injonctions védiques dans l'espoir d'en obtenir quelque résultat que ce soit est absurde). Mais le vers s'adresse également aux adversaires bouddhistes de Kumārila, car eux aussi acceptent le principe de la rétribution karmique et doivent par conséquent s'efforcer de la justifier – une tâche difficile pour qui refuse de postuler l'existence d'un substrat subjectif permanent[105], car le *nairātmya* menace de conduire à deux conséquences également fâcheuses, à savoir, selon le vers, « l'anéantissement [du résultat d'un acte] qui a été accompli » (*kṛtanāśa*) – c'est-à-dire l'impossibilité pour un agent purement instantané de faire plus tard l'expérience des conséquences de ses actes –, et « l'obtention [du résultat d'un acte] qui n'a pas été accompli (*akṛtābhyāgama*) – c'est-à-dire la nécessité pour les conséquences d'un acte d'échoir à une personne qui

---

104 Voir par exemple ci-dessous, dans le chapitre 7, le vers 265.

105 Sur cet argument, classique chez les défenseurs de l'*ātman*, voir par exemple OETKE 1988, p. 470 (voir aussi ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 75-78, sur l'usage du même argument chez les partisans bouddhistes du *pudgala*). Sur les diverses solutions à ce problème adoptées par le bouddhisme indien au cours de sa longue histoire, voir par exemple LA VALLÉE POUSSIN 1902 et 1903, LAMOTTE 1936, SANDERSON 1994, KRITZER 1999 et KRAGH 2006.

n'en porte pas la responsabilité si son véritable agent est immédiatement anéanti[106].

Il est vrai que les bouddhistes auxquels s'attaque Kumārila ont adopté, pour répondre à ce « troublant conflit du dogme du *karman* et du dogme du *nairātmya* »[107], une solution formulée notamment par Vasubandhu, et qui consiste à affirmer qu'en dépit de l'impermanence des cognitions, aucun substrat permanent n'est requis afin d'expliquer la rétribution karmique, parce que chaque cognition laisse dans la série cognitive (*santāna*, *santati*) dont elle fait partie une trace résiduelle (*saṃskāra*) ou une empreinte (*vāsanā*) qui subsiste dans les cognitions ultérieures de la série sans que les cognitions formant la série ne durent[108], de même que la couleur rouge d'une graine qu'on a plongée dans une teinture subsiste dans la fleur lorsque la graine n'existe plus. L'analogie, célèbre[109], apparaît d'ailleurs dans la TSP, précisément à propos de

---

[106] Sur *kṛtanāśa* et *akṛtābhyāgama* en contexte bouddhique, voir par exemple LA VALLÉE POUSSIN 1902, n. 3, p. 264, LAMOTTE 1936, p. 281 et KRAGH 2006, p. 336. Le terme apparaît également dans les textes brahmaniques, et pas seulement chez Kumārila comme on vient de le noter : voir par exemple NBh, p. 138 (*kṛtahānam akṛtābhyāgamaś ca*), NV, p. 331 (*akṛtābhyāgamakṛtanāśa-*), etc.

[107] LA VALLÉE POUSSIN 1902, p. 239.

[108] Voir par exemple, dans l'*Abhidharmakośabhāṣya* (ci-après AKBh), le passage dans AKBhL, p. 158 (qui répond à la question : *katham asaty ātmani vinaṣṭāt karmaṇa āyatyāṃ phalotpattiḥ*, « S'il n'existe pas de Soi, comment le résultat [d'un acte] peut-il surgir plus tard à partir d'un acte [déjà] anéanti ? ») : *tatsantatipariṇāmaviśeṣād bījaphalavat. yathā bījāt phalam utpadyata ity ucyate. na ca tad vinaṣṭād bījād utpadyate. nāpy anantaram eva. kiṃ tarhi. tatsantatipariṇāmaviśeṣād aṅkurakāṇḍapatrādikramaniṣpannāt puṣpāvasānāt.* « [Selon nous, les résultats des actes surgissent] de la transformation particulière de la série à laquelle ils [appartiennent], comme le fruit [surgit] d'une graine : [ainsi] par exemple, on dit qu'un fruit surgit d'une graine ; or ce [fruit] ne surgit pas de la graine [elle-même, puisque celle-ci est] anéantie [au moment où le fruit surgit ; il ne surgit] pas non plus immédiatement après [la graine]. – Alors quoi ? – [Ce fruit surgit] de la transformation particulière de la série à laquelle il [appartient], [autrement dit, il surgit] du [dernier] état de la fleur produite [dans la série] à partir de la succession [formée par] la pousse [qui a succédé à la graine], la tige, les feuilles, etc. »

[109] Voir par exemple NPP, p. 10, dans lequel un bouddhiste répond à l'argument brahmanique selon lequel la trace résiduelle nécessite un substrat : *na, anityānām evonmattabījānāṃ lākṣādisaṃskāras tatpuṣpāruṇimādinā siddha iti vijñānasantatāv eva kramavatyāṃ sa sidhyati nānyatrātyantāsiddhe.* « Non : alors que les graines de datura sont impermanentes, [quand une graine de datura a été teinte avec de la laque

deux vers dans lesquels Śāntarakṣita rejette les accusations de *kṛtanāśa* et d'*akṛtābhyāgama* [110] :

> Cette [accusation] ne tient pas ; car il n'y a aucune contradiction entre la [persistance en tant que] série d'un pouvoir produit par un acte passé et l'inexistence du Soi. En effet, les pouvoirs particuliers produits par des actes passés persistent bel et bien dans la série, de même que [le pouvoir] des graines qui ont été teintes avec un enduit comme de la laque [persiste dans la série jusqu'à la fleur rouge issue de ces graines], si bien que plus tard, il naît de [ces pouvoirs particuliers] parvenus à maturation un résultat, qu'il soit désirable ou non. [Nous] ne considérons pas non plus qu'un résultat surgirait d'une série dans laquelle aucune trace résiduelle ne serait produite par un acte passé ; par

---

ou quelque autre colorant puis plantée,] il est établi, grâce à la rougeur ou [à quelque autre coloration particulière] dans la fleur [née] de cette [graine, qu'il existe] une trace résiduelle de la laque ou [de tout autre colorant dans cette fleur] ; par conséquent, il est établi [de même qu'il existe] une [trace résiduelle] dans [ce qui n'est] qu'une série de cognitions existant de manière successive, et non pas dans quelque autre [entité permanente telle qu'un Soi] dont l'existence n'est absolument pas établie ». *Cf.* WATSON 2006, n. 122, p. 158, qui remarque que le passage n'est pas sans affinité avec une image qu'on trouve dans le chapitre 9 de l'AKBh, même si l'analogie y est renversée. Voir AKBh$_L$, p. 166 : *yathā lākṣārasarañjitān mātuluṅgapuṣpāt santatipariṇāmaviśeṣaḥ phale raktaḥ keśara upajāyate...* « De même que, à partir d'une fleur de citronnier teinte avec un enduit de laque, un pépin rouge qui est une transformation particulière de la série [dont fait partie la fleur] naît dans le fruit… ». Le même exemple apparaît à plusieurs reprises dans le *Karmasiddhiprakaraṇa* (voir LAMOTTE 1936, §20, 32 et 40). On le retrouve aussi dans le commentaire de Sucaritamiśra au ŚV (voir *Kāśikā*, vol. II, p. 86 *: yathā lākṣārasopasikte bījapūrakusume phalaṃ tadrūpaṃ jāyamānam...* « De même que, lorsqu'une fleur de citronnier a été teinte avec un enduit de laque, le fruit surgit en ayant la couleur de la [laque]... ») et dans le NR, p. 187-188 : *yathā lākṣārasopasiktād bījapūrakusumāt tadrūpaṃ jāyamānaṃ phalaṃ tadvāsitam ity ucyate.* « De même que, à partir d'une fleur de citronnier teinte avec un enduit de laque, il naît un fruit qui a la couleur de la [laque, et] dont on dit qu'il porte son empreinte (*tadvāsita*)... ».

[110] TS$_K$ 538-539/TS$_Ś$ 537-538 : *kṛtanāśo bhaved evaṃ kāryaṃ na janayed yadi / hetur iṣṭaṃ na caivaṃ yat prabandhe nāsti hetutā // akṛtābhyāgamo'pi syād yadi yena vinā kvacit / jāyeta hetunā kāryaṃ naitan niyataśaktitaḥ //* « Il y aurait ainsi anéantissement [du résultat de l'acte] qui a été accompli si la cause ne produisait pas un effet ; or [nous] ne considérons pas ainsi qu'il n'y a pas de causalité dans la série. Quant à l'obtention [du résultat de l'acte] qui n'a pas été accompli, ce serait le cas si en quelque circonstance, un effet pouvait être produit sans la cause ; [mais] ce n'est pas le cas [dans notre système, car on considère que l'effet provient] du pouvoir d'une [cause] spécifique ».

conséquent, d'où viendrait cette faute [que l'adversaire nous impute, à savoir] l'obtention [du résultat d'un acte] qui n'a pas été accompli[111] ?

La théorie a l'avantage de préserver la doctrine du *nairātmya*, puisque ce n'est pas un seul et même Soi qui agit et subit les conséquences de ses actes ; et cependant, elle assure une sorte de continuité minimale dans un système où rien ne dure, puisque c'est une seule et même série cognitive qui, bien qu'elle soit formée d'événements conscients strictement instantanés et irréductiblement multiples, agit et goûte le fruit de son action.

Dans l'*Ātmavāda* du ŚV, Kumārila se livre à une longue critique de cette tentative bouddhique pour concilier le principe du *nairātmya* et celui de la rétribution karmique[112]. Selon lui en effet, la théorie bouddhique selon laquelle le Soi n'existe pas rend par avance caduque toute forme d'action (et doit par conséquent décourager tout individu y adhérant d'agir de quelque manière que ce soit) parce qu'elle menace le principe de la rétribution karmique[113] ; et la thèse de la série[114] n'est

---

[111] TSP$_K$, vol. I, p. 182/TSP$_Ś$, vol. I, p. 227 : *tad ayuktam. na hi pūrvakarmāhitasāmarthyānubandhanasya nairātmyena saha kaścid virodhaḥ. tathā hi lākṣādirasāvasiktānām iva bījānāṃ santānam anuvartanta eva* pūrvakarmāhitāḥ sāmarthyaviśeṣāḥ, yata uttarakālaṃ labdhaparipākebhya iṣṭam aniṣṭaṃ vā phalam udeti. nāpi pūrvakarmānāhitasaṃskārāt santānāt phalotpattir iṣyata iti kuto'kṛtābhyāgamo doṣaḥ.* [*Le tib. a plutôt l'équivalent de *iva... santānam anuvartata eva*, *santāna* étant entendu comme le sujet du verbe (*rgyun rjes su 'jug pa ñid yin pa de bźin du... yin te*)].

[112] Voir ŚV, *Ātmavāda* 32-73.

[113] Voir ŚV, *Ātmavāda* 32-33ab : *nairātmyavādapakṣe tu pūrvam evāvabudhyate / madvināśāt phalaṃ na syān matto'nyasyāthavā bhavet // iti naiva pravṛttiḥ syān na ca vedapramāṇatā /* « En revanche, si l'on accepte la théorie de l'inexistence du Soi, on sait avant même [d'agir] qu'en raison de la destruction du moi [considéré comme instantané], aucune rétribution ne peut avoir lieu [pour moi], ou que [cette rétribution] doit avoir lieu pour un autre que moi ; par conséquent, il ne peut y avoir d'activité [pour personne,] ni de validité du Veda [qui enjoint l'action rituelle] ». L'objection apparaît également dans TS 480-481: *nairātmyavādapakṣe tu pūrvam evāvabudhyate / madvināśāt phalaṃ na syān matto'nyasyāpi vā bhavet // iti naiva pravarteta prekṣāvān phalalipsayā / śubhāśubhakriyārambhe dūratas tu phalaṃ sthitam //* « En revanche, si l'on accepte la théorie de l'inexistence du Soi, on sait avant même [d'agir] qu'en raison de la destruction du moi [considéré comme instantané], aucune rétribution ne peut avoir lieu [pour moi], ou encore que [cette rétribution] doit avoir lieu pour un autre que moi ; par conséquent, aucune personne judicieuse ne peut en-

qu'une pseudo-solution. Un examen détaillé de cette critique kumārilienne de la notion bouddhique de série n'aurait pas sa place ici, d'autant qu'elle n'apparaît pas dans l'exposé par Śāntarakṣita de la thèse kumārilienne du Soi[115]. Il importe néanmoins de noter que le principal ar-

---

treprendre d'effectuer un acte bon ou mauvais avec le désir d'obtenir une [quelconque] rétribution [pour cet acte] ; au contraire, la rétribution se tient au plus loin [de l'acte] ». *Cf.* par exemple *Sthirasiddhidūṣaṇa* (ci-après SSD), p. 116, qui présente « la relation entre l'acte et sa rétribution » (*karmaphalasambandha*) comme l'un des arguments du *mīmāṃsaka* contre la thèse du *nairātmya*.

[114] Présentée dans ŚV, *Ātmavāda* 35 : *kartā ya eva santāno nanu bhoktā sa eva naḥ / vijñānakṣaṇabhedas tu tvadavasthāntaraiḥ samaḥ //* « [– Le bouddhiste :] Mais pour nous, la série, qui est l'agent, est aussi ce qui expérimente [le résultat de l'acte] ; quant à la différence entre les entités momentanées que sont les cognitions, elle équivaut aux différents états que vous [postulez, si bien que vous ne pouvez la critiquer sans réfuter par là-même votre propre thèse] ».

[115] Ce n'est pas à dire, cependant, que Śāntarakṣita ignorerait cette critique : en fait il l'expose (voir ci-dessus, n. 113) et la réfute dans un chapitre distinct consacré à l'« Examen critique de la relation entre l'acte et sa rétribution » (*Karmaphalasambandhaparīkṣā*). Il y explique en particulier comment, contrairement à ce qu'affirme Kumārila, la position bouddhique n'exclut l'action ni pour celui qui vit dans l'ignorance (car il croit à l'unité du Soi) ni pour celui qui s'est éveillé et appréhende correctement le réel (car sa compréhension de la causalité telle que le bouddhisme la présente implique une activité motivée par la compassion). Voir TS_K 542-543/$TS_Ś$ 540-541 : *ahīnasattvadṛṣṭīnāṃ kṣaṇabhedavikalpanā / santānaikyābhimānena na kathañcit pravartate // abhisambuddhatattvās tu pratikṣaṇavināśinām* / hetūnāṃ niyamaṃ buddhvā prārambhante śubhāḥ kriyāḥ //* [**pratikṣaṇavināśinām* TS_K : *pratikṣaṇavināśiṣu* $TS_Ś$] « Chez ceux dont la vision [erronée] d'un être substantiel (*sattvadṛṣṭi*) n'a pas été détruite, la distinction conceptuelle entre les différents moments [de la série] n'a absolument pas lieu, à cause de [leur] conviction [erronée] (*abhimāna*) qu'[ils] sont une série unitaire. Quant à ceux qui se sont éveillés à la réalité, ayant réalisé la restriction des causes qui périssent à chaque instant, ils entreprennent de bonnes actions ». *Cf.* l'explication de Kamalaśīla dans TSP_K, vol. I, p. 183/$TSP_Ś$, vol. I, p. 228 : *ye tāvad aprahīṇasahajetarasatkāyadarśanādayas teṣām ayaṃ kṣaṇabhedavikalpo nāsty eva. tathā hi te santatim ekatvenādhyavasāya sukhitā vayaṃ bhaviṣyāma ity āhitaparitoṣāḥ karmasu pravartante. ye'pi pṛthagjanakalyāṇā evaṃ yuktyāgamābhyāṃ yathāvat kṣaṇikānātmatayor* avabodhād abhisambuddhatattvās** te'py evaṃ pratītyasamutpādadharmatāṃ pratipadyante. karuṇādipūrvakebhyo dānādibhyaḥ svaparahitodayaśālinaḥ saṃskārāḥ*** kṣaṇikā evāparāpare paramparayā samutpadyante, na tu hiṃsādibhya ity atas te hetuphalapratiniyamam avadhārya śubhādikriyāsu pravartante. yathoktaṃ yāvad ātmani**** na premno hāniḥ sa paritasyati***** // tāvad duḥkhitam āropya na ca svastho'vatiṣṭhate // mithyādhyāropahānārthaṃ yatno'saty api moktari****** // iti.* [**kṣaṇikānātmatayor* conj. : *kṣaṇikātmatayor* TSP_K, $TSP_Ś$. ** *avabodhād abhisambuddhatattvās* TSP_K : *avabo-*

gument du *mīmāṃsaka* consiste à réduire cette notion au dilemme suivant : soit la série d'événements cognitifs instantanés n'est rien d'autre que la collection de cognitions hétérogènes et irréductiblement multiples – auquel cas le problème reste entier, l'agent et celui à qui échoit la rétribution karmique demeurant deux entités parfaitement distinctes – [116], soit elle est quelque chose de plus que la somme de ces cognitions,

---

dhābhisambuddhatattvās TSPŚ. ****saṃskārāḥ* TSPK : *saṃskārā* TSPŚ. *****yāvad ātmani* PV, VETTER 1984 : *yāvac cātmani* TSPK, TSPŚ, PVV. ****** sa paritasyati* PV, PVV, VETTER 1984, TSPŚ : *sa paritasyāti (sapadi naśyati?)* TSPK. *******moktari* PV, PVV, VETTER 1984 : *bhoktari* TSPK, TSPŚ ; on peut néanmoins supposer que Kamalaśīla disposait d'une copie du PV comportant la leçon *bhoktari*, terme qui conviendrait sans doute mieux dans le contexte de cette citation.] « Tout d'abord, chez ceux dont [les convictions erronées,] à commencer par la vision personnaliste [erronée] (*satkāyadṛṣṭi*), qu'elle soit innée ou non, n'ont pas été détruites, il n'y a absolument pas de distinction conceptuelle entre les différents moments [de la série]. En effet, ceux-ci, après avoir déterminé la série [des cognitions] comme étant une [entité] une, entreprennent d'agir [parce qu'ils] sont contents [à cette idée : "si nous agissons ainsi,] nous serons heureux". Quant à ceux qui sont les meilleurs parmi les gens ordinaires [et] se sont éveillés à la réalité parce qu'[ils] ont compris l'instantanéité et l'inexistence du Soi ainsi, comme il convient, à l'aide de la raison et des Écritures, ils comprennent la réalité de l'origination en dépendance (*pratītyasamutpādadharmatā*) ; [autrement dit, ils comprennent qu']à partir d'[actes] tels que le don, qui sont motivés par la compassion par exemple, des traces résiduelles purement instantanées [et] ayant des effets bénéfiques pour soi comme pour autrui surgissent en une série, l'une après l'autre ; tandis que ces [traces aux effets bénéfiques] ne proviennent pas de la violence, etc. Par conséquent, ceux [qui se sont éveillés à la réalité] entreprennent des actions bonnes, etc., après avoir déterminé la restriction propre aux causes et à leurs effets. Comme [Dharmakīrti l'a] dit, "aussi longtemps que l'attachement au Soi n'est pas abandonné, ayant surimposé [sur les agrégats (*skandha*) le Soi] souffrant, on souffre et on ne repose pas dans un état d'aise ; [on doit donc faire] effort pour abandonner cette surimposition erronée, bien qu'il n'y ait pas d'agent de l'action de se libérer" ». Sur cette citation de PV, *Pramāṇasiddhipariccheda* 191cd-192, voir par exemple VETTER 1984, p. 93. Sur la notion bouddhique de compassion et sa relation avec la doctrine de l'action, voir par exemple LA VALLÉE POUSSIN 1903, p. 414 *sq.*, FRANCO 1997 et ELTSCHINGER 2011. La traduction de ces passages dans JHA 1937-1939, vol. I, p. 314-315 est erronée, probablement parce que son auteur ignorait le sens des expressions bouddhiques « vision [erronée] d'un être substantiel » (*sattvadṛṣṭi*) et « vision personnaliste [erronée] » (*satkāyadṛṣṭi*). Sur ces deux notions, voir ci-dessous, chapitre 2, n. 306.

[116] Voir ŚV, *Ātmavāda* 37 : *vyatirikto hi santāno yadi nābhyupagamyate / santāninām anityatvāt kartā kaścin na labhyate //* « Car si [vous] n'admettez pas que la série [puisse être] distincte [des cognitions,] puisque les [éléments] de cette série sont im-

auquel cas cette entité une qui dure et transcende les cognitions n'est rien d'autre que le Soi[117].

---

permanents, [vous] n'obtenez aucun agent [à l'aide de cette notion de série] ». ŚV, *Ātmavāda* 39ab ajoute : *santānānanyatāyāṃ tu vācoyuktyantareṇa te //* « Mais si la série n'est pas différente [des cognitions, elle n'est rien d'autre que] ces [cognitions désignées] par une autre expression ».

[117] Voir ŚV, *Ātmavāda* 42 : *tasmād atyantabhedo vā kathañcid vāpi bhinnatā / santānasyety ayaṃ cātmā syād vaiśeṣikasāṅkhyayoḥ //* « [Il vous faut] donc [admettre qu']il y a soit une différence absolue, soit une différence relative (*kathañcit*) entre la série [et les cognitions], et par conséquent, cette [série] ne peut être que le Soi du Vaiśeṣika et du Sāṅkhya ». Śāntarakṣita rétorque que le dilemme mis en avant par Kumārila n'en est pas vraiment un, puisque le premier membre de l'alternative (à savoir l'idée selon laquelle la série n'est rien d'autre qu'une somme de cognitions irréductiblement multiples) n'est en rien gênant du point de vue bouddhique. Voir TS_K 540/$TS_Ś$ 539 : *kṣaṇabhedavikalpena kṛtanāśādi* codyate / yat tena** naivāniṣṭaṃ tu kiñcid āpāditaṃ paraiḥ //* [**kṛtanāśādi* $TS_Ś$: *kṣaṇanāśādi* TS_K. ***yat tena* $TS_Ś$: *yac caiva* TS_K.] « Avec l'anéantissement [du résultat de l'acte] qui a été accompli, etc., [anéantissement] que [nos adversaires nous] objectent en [nous plaçant devant] cette alternative (*vikalpa*) entre une [série qui ne serait rien d'autre que] les différences des entités instantanées [et une série unifiée transcendant les cognitions instantanées –,] nos adversaires n'ont mis en avant aucune conséquence inacceptable [pour nous] ». *Cf.* TSP_K, vol. I, p. 183/$TSP_Ś$, vol. I, p. 227-228 : *pūrvakasya karmakṣaṇasya niranvayaṃ vināśāt kṛtanāśaḥ phalakṣaṇasya vāpūrvasyaivotpādād akṛtābhyāgama ity evaṃ yat kṣaṇabhedavikalpena kṛtanāśādi codyate tad iṣṭam eva. na hi svalpīyaso'pi vastvaṃśasya kasyacid anvayo'stīti pratipādayiṣyāmaḥ.* « Le fait qu'il doit y avoir anéantissement du [résultat de l'acte] qui a été accompli, etc., [anéantissement] que [nos adversaires nous] objectent en [nous plaçant devant] cette alternative entre une [série qui ne serait rien d'autre que] les différences des entités instantanées [et une série unifiée transcendant les cognitions instantanées], cet [anéantissement même, nous] l'acceptons de bon cœur. ["L'anéantissement du résultat de l'acte qui a été accompli, etc." signifie la chose suivante :] l'anéantissement [du résultat de l'acte] qui a été accompli, parce que l'instant passé de l'acte est immédiatement détruit, ou bien encore, parce que l'instant du résultat [de l'acte] surgit [en étant] absolument nouveau, l'obtention [du résultat de l'acte] qui n'a pas été accompli. [Et ceci, nous l'acceptons de bon cœur,] car nous démontrerons [plus tard dans le traité] qu'il n'existe pas de continuité de quoi que ce soit, fût-ce du morceau de réel le plus infime qui soit ». Selon Śāntarakṣita, en effet, la série n'a d'unité que factice, ou du seul point de vue de la vérité d'apparence (*saṃvṛti*[*satya*]), et non du point de vue de la vérité ultime (*paramārtha*[*satya*]), et elle est enseignée à seule fin d'éviter aux ignorants le vertige de la vision d'annihilation (*samucchedadṛṣṭi*) qui pourrait les amener à ne plus agir conformément à la notion de rétribution karmique. Voir TS 504 : *kartṛtvādivyavasthā tu santānaikyavivakṣayā / kalpanāropitaiveṣṭā nāṅgaṃ sā tattvasaṃsthiteḥ //* « Mais [nous] considérons que l'état consistant à

Mais le vers 226 du TS ne se contente pas de formuler les conséquences inacceptables de la théorie bouddhique selon laquelle la conscience s'anéantit à chaque instant : il fait également allusion au caractère problématique, selon Kumārila, des théories brahmaniques ou pseudo-brahmaniques selon lesquelles le Soi « n'a qu'une seule forme » (*ekarūpin*). Car si, dans la perspective bouddhique, la rétribution karmique est impossible parce qu'aucun agent ne dure, selon le Nyāya, le Vaiśeṣika ou le Sāṅkhya, la rétribution karmique n'est pas davantage compréhensible, parce qu'un Soi immuable ne peut faire l'expérience des conséquences de ses actes, étant donné qu'il ne peut être *affecté* en rien par ces conséquences. Il s'agit là en fait d'un argument bouddhique bien connu : une entité permanente, donc incapable de changement, ne

---

être un agent, etc., est surimposé [sur la série] par une construction conceptuelle du fait qu'on a l'intention d'exprimer l'unité de la série ; il ne fait pas partie de ce qui existe réellement ». *Cf.* TSP$_K$, vol. I, p. 173/TSP$_Ś$, vol. I, p. 215-216 : *pracuratarājñānatimirasaṅghātopahatajñānāloko loka ātmani tattvānyatvāsattvādivicāram avadhūya viśiṣṭahetuphalabhāvaniyatarūpāṇāṃ saṃskārāṇāṃ prabandham ekatvenādhyavasāya sa evāhaṃ karomīti vyavaharati, muktaye ca pravartate. tadabhimānānurodhena ca bhagavantas tathāgatāḥ samucchedadṛṣṭiprapātato vineyajanarirakṣayiṣayā santānaikatāṃ darśayantaḥ kartṛtvādi vyavasthāpayanti. tathāvidhāyā eva vyavasthāto vastusiddhir iti ced āha nāṅgaṃ setyādi. na hi* tattvaparīkṣāparāṅmukhamatīnāṃ saṃvṛtipatitānāṃ bālajanānām abhiniveśavaśena śakyaṃ tattvaṃ vyavasthāpayitum, tadabhiniveśasya nairātmyakṣaṇabhaṅgavihitapramāṇabādhitatvāt*. [**na hi* TSP$_K$: om. TSP$_Ś$.] « Les gens [ordinaires], chez qui la lumière de la connaissance est recouverte par la masse des ténèbres d'une très profonde ignorance, ne tenant aucun compte, vis-à-vis d'eux-mêmes (*ātman*), de la distinction entre le fait d'exister en étant le même et le fait d'exister en étant autre, etc., déterminent la série – [série constituée] de facteurs formateurs (*saṃskāra*) qui ont pour nature spécifique d'être des causes et des effets déterminés – comme étant unitaire, font usage [d'expressions telles que] "c'est moi [qui agissais tout à l'heure et] qui agis [à présent]", et entreprennent de libérer [cette pseudo-série unitaire]. Et c'est eu égard à cette conviction [erronée] que les bienheureux Tathāgata, par désir de protéger leurs disciples d'une chute dans la vision d'annihilation (*samucchedadṛṣṭi*), ont établi [les notions] d'état de l'agent, etc., en mettant en avant l'unité de la série. [Śāntarakṣita] ajoute que cet [état] "ne fait pas partie" [de ce qui existe réellement,] au cas où [quelqu'un objecterait] que du fait même que [les Tathāgata] ont établi de la sorte [l'état d'agent, etc.,] la démonstration [que cet état est] chose réelle est faite. Car on ne peut établir la réalité grâce aux croyances (*abhiniveśa*) des gens puérils tombés dans [le domaine de la vérité] d'apparence (*saṃvṛti*) [et] dont l'esprit regimbe contre [tout] examen du réel, parce que ces croyances sont contredites par les moyens de connaissance qui permettent [de démontrer] l'inexistence du Soi et l'instantanéité [de toutes choses] ».

peut expérimenter les conséquences de ses actes, car faire l'expérience de quelque chose suppose qu'on en soit en quelque manière transformé[118]. Kumārila tire ainsi parti de l'arsenal bouddhique destiné à critiquer le Soi du Nyāya et du Vaiśeṣika[119] pour établir sa propre vision du Soi comme entité *permanente et plastique*, la seconde propriété garantissant la première au lieu de l'annuler. Kumārila reproche en effet aux bouddhistes, mais aussi à leurs adversaires *naiyāyika* et *vaiśeṣika*, de confondre altération et altérité, de ne pas saisir la différence entre une modification et un pur et simple anéantissement :

> S'il y avait un anéantissement total du [Soi], il y aurait anéantissement [du résultat de l'acte] qui a été accompli, et obtention [du résultat d'un acte] qui n'a pas été accompli ; mais [tel] n'[est] pas [le cas] si [cette impermanence du Soi est simplement] le fait qu'[il] passe à un autre état, comme [on passe] de [l'état d']enfant à [celui d']adulte, etc. [Ainsi], dans le monde [de l'existence ordinaire,] on admet que les gens accomplissent [des actions] et renoncent à en accomplir [d'autres] après avoir pensé : « le résultat – bon ou mauvais – de cet [acte] va m'échoir [plus tard, et] consistera en un autre état [par lequel je passerai] ». Et on ne constate pas que quiconque puisse ne pas passer par [divers] autres états ; mais parce que [ce passage à un autre état n'est] pas un anéantissement (*uccheda*), les gens ne considèrent pas que celui qui expérimente [le résultat de l'action] est différent [de l'agent qui a accompli l'action][120].

Kumārila entend ainsi dépasser les thèses des uns et des autres en les renvoyant dos à dos et en établissant que permanence et changement,

---

118 Voir par exemple RATIÉ 2011, p. 78, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 173-186.

119 Il met d'ailleurs lui-même cet argument dans la bouche d'un adversaire bouddhiste dans ŚV, *Ātmavāda* 20 : *tava nityavibhutvābhyām ātmāno niṣkriyā yadi / sukhaduḥkhāvikāryāś ca kīdṛśī kartṛbhoktṛtā //* « [– Objection:] Si, pour vous [*mīmāṃsaka*], les Sois sont inactifs du fait de [leur] permanence et de [leur] omniprésence, et s'ils sont exempts des modifications que sont le plaisir et la douleur, quelle sorte de statut d'agent et de sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] pourraient-[ils] bien avoir ? ».

120 ŚV, *Ātmavāda* 23-25 (le premier hémistiche est quasiment identique à TS 226ab) : *syātām atyantanāśe'sya kṛtanāśākṛtāgamau / na tv avasthāntaraprāptau loke bālayuvādivat // avasthāntarabhāvy etatphalaṃ mama śubhāśubham / iti jñātvānutiṣṭhaṃś ca vijahac ceṣyate janaḥ // anavasthāntaraprāptir dṛśyate na ca kasyacit / anucchedāt tu nānyatvaṃ bhoktur loko'vagacchati //*

loin de s'exclure mutuellement, constituent *ensemble* le mode d'être du Soi[121].

Selon Kamalaśīla et Pārthasārathimiśra[122], le vers 227 répond en substance à l'objection suivante de la part du bouddhiste : Kumārila distingue d'une part un Soi permanent, et d'autre part, des états différents et transitoires du Soi. Puisque ce sont les états qui diffèrent, si l'un d'entre eux est, à un moment donné, agent de telle action, il ne peut plus tard être également sujet de l'expérience du résultat de l'action (car l'état de *kartṛ* diffère à l'évidence de celui de *bhoktṛ*), et c'est donc un autre état du Soi qui sera le sujet de cette expérience. Mais si tel est le cas, ce sont encore deux entités distinctes qui constituent le *kartṛ* et le *bhoktṛ*, si bien que la critique kumārilienne du système bouddhique est aussi bien valable pour le système de Kumārila : comme les bouddhistes affirmant qu'aucun sujet permanent ne demeure, le *mīmāṃsaka* doit admettre que dans sa doctrine aussi bien, il doit y avoir « anéantissement [du résultat d'un acte] qui a été accompli » et « obtention [du résultat d'un acte] qui n'a pas été accompli ».

La réponse de Kumārila consiste à dire que ce ne sont pas les états différents et transitoires du Soi qui agissent et subissent le résultat de leurs actions, mais bien le Soi. En elle-même cependant, cette réponse laisse le lecteur quelque peu insatisfait, car elle n'explique pas en quoi consiste au juste la relation entre ce Soi permanent et ses états changeants ; or cette relation problématique constitue aux yeux de l'adversaire bouddhiste l'une des grandes faiblesses de toute doctrine du Soi, et Śāntarakṣita ne manquera pas de le faire remarquer à son adversaire *mīmāṃsaka*. Cela dit, il convient de noter, pour rendre justice à Kumārila, qu'il s'attache bel et bien à expliquer cette relation dans l'*Ātmavāda*, et – pour rendre justice à Śāntarakṣita – que cette explication est

---

[121] Quant à la solution proposée par Kumārila pour résoudre le problème de l'action du Soi dans un univers matériel si l'*ātman* est, comme le prétendent les *mīmāṃsaka*, omniprésent, voir à ce sujet UNO 1997.

[122] Pour le premier, voir ci-dessous ; pour le second, voir NR, p. 493, qui introduit de la manière suivante ŚV, *Ātmavāda* 29 (= TS 227) : *evam api syātāṃ kṛtanāśākṛtāgamau, yady avasthānāṃ kartṛtvaṃ bhoktṛtvaṃ ca syāt...* « [– Objection : Mais] même [s'il en va] ainsi, [dans votre doctrine aussi,] il doit y avoir anéantissement [du résultat de l'acte] qui a été accompli et obtention [du résultat de l'acte] qui n'a pas été accompli, si ce sont des états [distincts les uns des autres] qui sont [respectivement] agents et sujets de l'expérience [du résultat de l'action] ».

exposée et critiquée plus tard[123] dans cette section consacrée à l'*ātman* de la Mīmāṃsā.

VIII. LA PREUVE *MĪMĀṂSAKA* DE L'EXISTENCE DU SOI : LA RECONNAISSANCE (*PRATYABHIJÑĀ*) DE SOI OU LA COGNITION DU JE (*AHAMPRATYAYA*) (TS 228)

Comme le souligne Kamalaśīla dans son introduction au vers 228, la section suivante a pour but de présenter la preuve *mīmāṃsaka* de l'existence du Soi ; et selon le vers de Śāntarakṣita, cette preuve, c'est la reconnaissance (*pratyabhijñāna*).

Kumārila considère en effet la reconnaissance comme un moyen de connaissance (*pramāṇa*) alors qu'il dénie ce statut au souvenir[124] : tandis que ce dernier est simple rappel d'une détermination passée (« j'ai perçu l'objet X hier »), la première détermine l'objet *présent* comme étant identique à l'objet passé (« l'objet X que je perçois maintenant est l'objet X que j'ai perçu hier ») ou en tout cas comme appartenant à une classe déjà connue (« l'objet X que je perçois maintenant appartient à la catégorie des bovidés »). Contre Dignāga, qui refusait à la reconnais-

---

[123] Elle est exposée dans TS 264-267, et critiquée dans TS 268-272 (voir ci-dessous, chapitre 2, § III. 5 et III. 6).

[124] Voir par exemple ŚV, *Śabdapariccheda* 105-106 : *tādātvikapariccchedaphalatvena pramāṇatā / pratyabhijñānavat kasmāt smṛter api na kalpyate // yāvān pūrvaparicchinnas tāvān evāvadhāryate / smṛtyā tadanusāreṇa tadā sattve'sya naiva dhīḥ //* « Comment se fait-il qu'on ne considère pas que le souvenir constitue un moyen de connaissance, contrairement à la reconnaissance, puisque [la mémoire, tout comme la reconnaissance,] a pour résultat la détermination [d'un objet] passé ? [– Réponse :] Grâce à la mémoire, on détermine [un objet] pour autant seulement que [cet objet] a déjà été déterminé [par le passé ; mais] aucune cognition relative à l'existence de cet [objet] maintenant[, au moment où le souvenir a lieu,] ne résulte de ce [souvenir] ». *Cf.* par exemple le discours du *mīmāṃsaka* dans SSD, p. 114 : *na cedaṃ smārtam, adeśakālāvasthāvato'sya* deśakālāvasthānugatatvenādhikyād iti.* [**'sya* conj. MIMAKI 1976, p. 94 : *'yaṃ* SSD.] « Et cette [reconnaissance] n'est pas de l'ordre du souvenir, parce que, dans la mesure où elle s'accompagne [de la conscience] du lieu, du temps et de la situation [présentes], elle est quelque chose de plus [que le souvenir, lequel] ne comporte ni le lieu, ni le temps, ni la situation [présentes] ». Voir MIMAKI 1976, p. 95 pour une interprétation un peu différente de ce passage.

sance comme au souvenir le statut de moyen de connaissance[125], Kumārila soutient donc que contrairement au souvenir, la reconnaissance se conforme à la définition du moyen de connaissance comme moyen de faire connaître une entité *jusque-là inconnue*[126]. Et si la reconnaissance ne constitue pas un *pramāṇa* à part entière au sens où elle ne figure pas dans la liste des six types de moyens de connaissance acceptés par la Mīmāṃsā[127], Kumārila ne la considère pas moins comme un moyen de connaissance parfaitement valide en ce qu'elle se réduit à

---

[125] Voir *Pramāṇasamuccayavṛtti* (ci-après PSV) *ad* PS 1.3a (*punaḥ punar abhijñāne...*, « Dans le cas de la reconnaissance... »), p. 1 : *yad asakṛt tad evārthaṃ praty abhijñānam, tatrāpi* na pramāṇāntaram.* [**tatrāpi* conj. : *tathāpi* PS.] « Même dans le cas de [la reconnaissance, autrement dit,] de la connaissance (*abhijñāna*) qui vise (*prati*) de manière répétée le même objet, on n'a pas [besoin de postuler] un autre moyen de connaissance [distinct de la perception et de l'inférence] », et *ibid.*, p. 2, commentant l'expression *smṛtādivat* (« comme dans le cas de ce dont on se souvient ») dans PS 1.3b : *tad yathā smṛtīcchādveṣādayaḥ pūrvādhigata arthe na pramāṇāntaram, tadvat.* « De même que le souvenir, le désir, l'aversion, etc., [parce qu'ils visent] un objet déjà connu, ne constituent pas un autre moyen de connaissance ».

[126] Sur cette définition du *pramāṇa* dans la Mīmāṃsā, voir par exemple KRASSER 2001, p. 192-194, KATAOKA 2003b et TABER 2005, p 86 et n. 107, p. 199. Sur le fait que pour cette raison, Kumārila considère que la reconnaissance, contrairement au souvenir, constitue un *pramāṇa*, voir TS 452-453 : *idānīntanam astitvaṃ na hi pūrvadhiyā gatam / tad asty asya viśeṣaś cet smaraṇe yo na vidyate // pūrvapramitamātre hi jāyate sa iti smṛtiḥ / sa evāyam itīyaṃ tu pratyabhijñātirekiṇī //* « Considérons l'objection suivante (*cet*) [de la part du *mīmāṃsaka*] : "Assurément, l'existence présente [de l'objet] n'est pas incluse dans la cognition passée [de cet objet] ; [et] c'est cela, la particularité [qui distingue] la [reconnaissance du souvenir, car] cette [particularité] ne se trouve pas dans le souvenir ; car le souvenir surgit [seulement sous la forme] 'cela', [autrement dit, en visant un objet] connu uniquement dans le passé, tandis que la reconnaissance, [qui surgit sous la forme] 'celui-ci est le même que celui-là', est quelque chose de plus [que le souvenir]" ». K. Mimaki s'étonne de ne trouver nulle part dans le ŚV un vers que les auteurs bouddhistes attribuent explicitement à Kumārila (voir MIMAKI 1976, p. 289 – le vers est également cité par exemple dans la *Tarkabhāṣā*, ci-après TBh, p. 59, et attribué au *bhaṭṭa*, *cf.* KAJIYAMA 1966, p. 132) ; il est cependant fort probable qu'il appartenait à la *Bṛhaṭṭīkā*. Sur la distinction kumārilienne entre reconnaissance et souvenir, voir également TABER 2005, n. 8, p. 177 et n. 107, p. 199.

[127] Sur ces différents types de *pramāṇa*, à savoir la perception (*pratyakṣa*), l'inférence (*anumāna*), la parole [védique] (*śabda*), la comparaison (*upamāna*), la supposition nécessaire (*arthāpatti*) et le non-être (*abhāva*), voir par exemple BHATT 1962, p. 145-360, et ci-dessous, chapitre 2, n. 204.

une variété de perception (*pratyakṣa*) particulière[128], à savoir une perception conceptualisée (*savikalpa*)[129]. Ailleurs dans le ŚV, Kumārila affirme d'ailleurs que la reconnaissance est le moyen de connaissance permettant d'établir la permanence d'une entité, ou de faire connaître l'unité d'une entité donnée en dépit de la diversité spatio-temporelle

---

[128] Voir par exemple le *pūrvapakṣa* d'un *mīmāṃsaka* qui critique la thèse bouddhique de l'instantanéité universelle dans le SSD, p. 112 : *tathā hi sa evāyaṃ ghaṭasphaṭikādir iti pratyabhijñākhyaṃ pratyakṣyam udīyamānaṃ sthairyam* utthāpayati* [**sthairyam* conj. MIMAKI 1976, p. 84 : *sthaiyam* SSD]. « En effet, lorsque surgit la perception qu'on nomme reconnaissance[, et qu'on formule ainsi :] "c'est le même pot", "[c'est le même] cristal", etc., elle établit la permanence [des choses] ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 83-85. Voir aussi le *pūrvapakṣa* du *mīmāṃsaka* dans le *Kṣaṇabhaṅgādhyāya* (ci-après KBhA), p. 11, selon lequel la reconnaissance établit « de manière perceptive » (*pratyakṣataḥ*) la permanence des choses (voir ci-dessous, chapitre 4, n. 511).

[129] Sur la distinction entre perception préconceptuelle et perception conceptualisée chez Kumārila, voir TABER 2005, p. 1-43. Kumārila répond notamment à l'objection selon laquelle une perception conceptualisée (c'est-à-dire dans laquelle l'objet perçu est *identifié* ou *reconnu* comme appartenant à telle classe dénotée par tel terme) n'est pas un véritable *pramāṇa* (puisqu'elle fait intervenir un souvenir) de la manière suivante (ŚV, *Pratyakṣasūtra* 233cd-235ab) : *yaḥ pūrvāvagato'mśo'tra sa na nāma pratīyate* // idānīntanam astitvaṃ na hi pūrvadhiyā gatam / na hi smaraṇato yat prāk tat pratyakṣam itīdṛśam // vacanaṃ rājakīyaṃ vā vaidikaṃ vāpi vidyate /* [**pratīyate* TABER 2005, n. 101, p. 237 : *pramīyate* ŚV.] « L'aspect [de cette perception conceptualisée] qui a [déjà] été appréhendé par le passé n'est pas ce qu'on connaît dans cette [perception conceptualisée] ; car l'existence [de l'objet visé] au moment présent [que fait connaître cette cognition] n'a pas [déjà] été appréhendée par quelque cognition passée. En effet, il n'existe aucun décret, qu'il soit royal ou védique, selon lequel la perception (*pratyakṣa*) [serait uniquement] ce qui précède le souvenir ». Dans la perception « ceci est une vache » – perception qui est conceptualisée dans la mesure où l'objet de la perception est rapporté à la classe « fait d'être vache » (*gotva*) ou *reconnu* comme appartenant à cette classe dont on se souvient –, l'objet dévoilé par la cognition n'est donc pas la classe elle-même, mais plutôt le fait qu'un objet relatif à cette classe existe ici et maintenant, et ce fait ne peut être appréhendé que perceptivement. *Cf.* BHATT 1962, p. 83 (qui fait allusion aux vers qu'on vient de citer) : « In recognition, [...] there is an element of memory ; still recognition is valid, because it is not a mere repetition of some past experience – it combines the memory-element with the sense-element which reveals a new feature in the remembered object ». *Cf.* aussi les explications de Kamalaśīla selon lesquelles la reconnaissance est une « perception appelée reconnaissance », autrement dit, une variété de perception (voir ci-dessous, n. 130 et 132).

dans laquelle elle se déploie, qu'il s'agisse de la Parole[130] ou de tout autre objet du monde[131]. Et parce qu'elle est d'ordre perceptif, la recon-

---

[130] Voir ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa*, et le vingt-quatrième chapitre du TS intitulé *Śrutiparīkṣā.* Pour un résumé de ce dernier, voir VERPOORTEN 1994 ; en dépit des remarques faites p. 117 (« the prima facie view where the *kārikā*s are mostly taken over from the *Ślokavārttika* of Kumārila) et p. 118 (un certain nombre de vers du *pūrvapakṣa* « stem from the *Ślokavārttika*, even though they are sometimes quoted with slight modifications »), la source *mīmāṃsaka* du *pūrvapakṣa* de Śāntarakṣita est probablement, ici encore, la *Bṛhaṭṭīkā* plutôt que le ŚV. Or, selon Kumārila tel que le présente Śāntarakṣita dans ce chapitre, la permanence de la Parole est établie grâce à la reconnaissance. Voir par exemple le *pūrvapakṣa* dans TS_K 2117-2118/$TS_Ś$ 2116-2117 : *kiṃ ca śabdasya nityatvaṃ śrotrajapratyabhijñayā / vibhutvaṃ ca sthitaṃ tasya ko'dhyavasyed viparyayam // tasmād yā* sarvakāleṣu sarvadeśeṣu caikatā / pratyakṣapratyabhijñānaprasiddhā sāsya bādhikā //* [**yā* $TS_Ś$: *vā* TS_K.] « De plus, la permanence et l'omniprésence de la Parole sont établies par la reconnaissance qui provient de l'organe auditif ; qui donc concevrait [à juste titre] le contraire de cette [permanence et de cette omniprésence] ? Par conséquent, l'unité [de la Parole] en tous temps et en tous lieux est établie de manière évidente (*prasiddha*) grâce à une reconnaissance qui est une perception (*pratyakṣapratyabhijñāna*) ; [et] cette [unité] contredit la [thèse contraire selon laquelle la Parole n'est ni permanente ni omniprésente] ». *Cf.* l'explication dans TSP_K, vol. II, p. 591/$TSP_Ś$, vol. II, p. 721-722 : *tathā hi sarvakālaṃ sa evāyam iti pratyakṣābhijñāyamānatvān nityatvaṃ pratyabhijñākhyāt pratyakṣāt siddham*.* [**pratyakṣāt siddham* $TSP_Ś$: *pratyakṣasiddham* TSP_K.] « En effet, la permanence est établie grâce à la perception appelée reconnaissance, du fait qu'on reconnaît en tous temps [la Parole] de manière immédiate (*pratyakṣa*) [sous la forme :] "c'est la même [Parole]" ». Voir aussi TS_K 2141/$TS_Ś$ 2140 : *deśakālaprayoktṝṇāṃ bhede'pi ca na bhedavān / gādivarṇo yatas tatra pratyabhijñā parisphuṭā //* « Et bien qu'il y ait une différence du point de vue du lieu, du moment et des locuteurs, le phonème "*ga*" par exemple ne comporte pas de différences [en lui-même], parce qu'à cet égard, la reconnaissance est tout à fait évidente ». *Cf.* l'explication dans TSP_K, vol. II, p. 595/$TSP_Ś$, vol. II, p. 727 (cité ci-dessous, n. 132).

[131] Kumārila affirme dans ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 426, que contrairement à ce que prétendent les partisans bouddhistes de l'instantanéité universelle, la reconnaissance permet d'établir non seulement la permanence de la Parole, mais encore celle des objets les plus ordinaires : *kṣaṇabhaṅgo ghaṭādīnāṃ vāryas tair eva sādhanaiḥ / tathaiva pratyabhijñānād yāvad dṛṣṭaṃ na bādhate //* « L'instantanéité d'[objets] tels qu'un pot doit être rejetée grâce aux mêmes arguments [employés pour démontrer l'éternité de la Parole], puisqu'[il y a] une reconnaissance [du fait que le pot par exemple existe] exactement de la même manière [qu'à l'instant précédent] tant que ce [pot] qu'on observe n'est pas détruit [par une cause extrinsèque] ». *Cf.* TṬ, p. 178 : *kathaṃ kṣaṇabhaṅgasādhakasyānumānasya pratyabhijñābādhaḥ. ucyate – animeṣadṛṣṭer yad utpattivināśarahitānuvṛttatattvāvasāyaḥ, sa bādhakaḥ.* « [– Le bouddhiste :] Comment peut-il y avoir invalidation grâce à la reconnaissance de l'in-

naissance est plus immédiate que l'inférence, donc plus élevée que cette dernière dans la hiérarchie des moyens de connaissance, et par conséquent impossible à réfuter par de simples raisonnements[132] tels que l'inférence bouddhique de l'instantanéité universelle[133]. Or ici comme dans

férence qui établit l'instantanéité [universelle] ? [– Kumārila] répond : le fait que, à partir d'une perception [au cours de laquelle nous observons un objet] sans fermer les yeux, [nous] déterminons (*avasāya*) [le fait que cet objet] existe continûment, [autrement dit,] sans surgir et disparaître [aussitôt], est [précisément] ce qui invalide [l'instantanéité universelle] ». Voir aussi TS 444-445, où un objecteur qui, selon Kamalaśīla, est un « partisan de la Mīmāṃsā, etc. » (*jaiminīyādi*, voir TSP$_K$, vol. I, p. 157/TSP$_Ś$, vol. I, p. 196), formule l'objection suivante contre la théorie bouddhique de l'instantanéité universelle : *nanu ca pratyabhijñānaṃ sa evety upajāyate / akṣavyāpārasadbhāve niṣprakampam abādhitam // tataḥ pratyakṣabādheyaṃ durvārā sarvahetuṣu / kṣaṇabhaṅgaprasiddhyartham upātteṣu prasajyate //* « [– Objection :] Mais lorsque l'organe sensoriel fonctionne, il survient, [sous la forme] "c'est le/la même", une reconnaissance que [rien] n'ébranle [et] que [rien] ne contredit ; par conséquent, toutes les raisons dont [vous] avez usé afin de mettre en évidence l'instantanéité [de toutes choses] se trouvent inexorablement contredites par la perception [que constitue cette reconnaissance] ». *Cf.* par exemple le *pūrvapakṣa* dans la *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* (ci-après KBhS) de Dharmottara conservée en tibétain, p. 534.

[132] Voir par exemple TSP$_K$, vol. II, p. 595/TSP$_Ś$, vol. II, p. 727 : *pratyabhijñākhyāt tu* pratyakṣād vyaktīnām ekatvaṃ siddham. na cānumānaṃ** pratyakṣavirodhe pramāṇībhavati, pratyakṣasya sarvapramāṇajyeṣṭhatvād ity abhiprāyaḥ.* [**tu* TSP$_K$: om. TSP$_Ś$. ***na cānumānam* TSP$_Ś$: *nānumānaṃ* TSP$_K$.] « Mais grâce à la perception nommée reconnaissance, l'unité des [phonèmes] individuels est établie. Et l'inférence n'est pas un moyen de connaissance [légitime] lorsqu'[elle] contredit la perception, parce que la perception est le plus éminent de tous les moyens de connaissance – telle est l'intention [du *mīmāṃsaka* ici] ». Voir aussi TS$_K$ 2226/TS$_Ś$ 2225 (identique à ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 197cd-198ab) : *deśabhedena bhinnatvam ity etac cānumānikam / pratyakṣas tu sa eveti pratyayas tena bādhakaḥ //* « Et la [conscience d'une] diversité due à la différence de lieu est [d'origine] inférentielle, tandis que la conviction "c'est le même" est une perception (*pratyakṣa*) ; par conséquent, [la seconde] invalide [la première] ».

[133] Comme le souligne Ratnakīrti, faire ainsi de la reconnaissance une forme de perception permet au *mīmāṃsaka* de présenter l'argument bouddhique de l'instantanéité universelle, qui est de nature inférentielle, comme un raisonnement qui ne tient pas devant l'évidence perceptive. Voir le discours du *mīmāṃsaka* dans SSD, p. 112 : *kṣaṇabhaṅgasādhanaṃ bādhakam asyeti cet, na, anumānasya paramparayāpi pratyakṣapūrvakatvāt pratyakṣaṃ pradhānam, prādhānyāc cānumānasya bādhakam, na tv anumānam asya. pratyakṣāntaraṃ tu bādhakaṃ bhavati yathā sarpādipratyayasya rajvādipratyakṣam, tac cātra na sambhavati.* « Si [notre adversaire bouddhiste explique] que la démonstration de l'instantanéité [universelle] invalide cette [reconnais-

l'*Ātmavāda* du ŚV, Kumārila la présente également comme constituant la preuve de l'existence du Soi ; ou encore, comme l'explique Kamalaśīla, il voit en elle à la fois un argument positif (*sādhaka*) démontrant l'existence du Soi et un argument négatif (*bādhaka*) invalidant la théorie bouddhique de l'inexistence du Soi. Et selon lui, c'est le fait qu'un sujet connaissant est capable de se reconnaître comme tel à chaque instant qui prouve que ce sujet connaissant doit exister de manière continue – autrement dit, être un Soi.

On pourrait soupçonner ici une sorte de malhonnêteté intellectuelle chez Kumārila, puisqu'il présuppose la validité de la reconnaissance alors que son adversaire bouddhiste ne l'admet pas[134]. Les bouddhistes dénient en effet à la reconnaissance le statut de perception au motif qu'elle s'exprime verbalement et est donc de nature conceptuelle[135] ; et

---

sance, nous répondons que] ce n'est pas [vrai] : la perception est fondamentale (*pradhāna*) [en tant que moyen de connaissance], parce que l'inférence repose sur la perception, fût-ce de manière indirecte ; et du fait que [la perception] est [plus] fondamentale, elle [peut] invalider l'inférence, tandis que l'inférence ne [peut] l'invalider. En revanche, une autre perception [peut] invalider [cette perception] – par exemple, la perception d'une corde, etc., [invalide] la cognition d'un serpent, etc. ; mais dans ce cas [de la reconnaissance,] il n'est pas possible [qu'une autre perception invalide la reconnaissance] ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 87. Sur « l'inférence [bouddhique] de l'instantanéité [universelle] » (*kṣaṇikatvānumāna*), voir par exemple MOOKERJEE 1935, FRAUWALLNER 1935b, STEINKELLNER 1968-1969, OETKE 1993, ROSPATT 1998, p. 471-473, SAKAI 2010 et SAKAI 2011.

134 Sur la critique bouddhique de la reconnaissance, voir par exemple, pour ce qui est des sources connues les plus anciennes (notamment le *Mahāyānasūtrālaṅkāra*, ci-après MSA, le *Mahāyānasūtrālaṅkārabhāṣya*, ci-après MSABh, et l'AKBh), ROSPATT 1995, p. 68, n. 147 et p. 156 et DUERLINGER 2003, p. 96-97 et 238-244. Voir ci-dessus, n. 125 et ci-dessous, chapitre 2, § III. 4 pour ce qui est de cette critique par Dignāga, Dharmakīrti, Śāntarakṣita et Kamalaśīla. Quant aux sources plus tardives comme la KBhS, la PVSVṬ, le KBhA, le SSD, le *S*[*a*]*ugatamatavibhaṅgabhāṣya* (ci-après SMVBh) ou la TBh, voir par exemple KAJIYAMA 1966, p. 88 et 132-134, MIMAKI 1976, p. 13-24 et ci-dessous, chapitre 4, § I.

135 En effet, la tradition bouddhique qui se réclame de Dignāga et Dharmakīrti reconnaît seulement deux moyens de connaissance, à savoir la perception (*pratyakṣa*) et le concept (*vikalpa*), la première étant l'expérience immédiate (et jamais erronée) d'un donné brut, singulier et inexprimable, tandis que le second est une construction mentale susceptible d'une expression verbale, mais erronée en ce qu'elle offre du réel absolument singulier une vision médiatisée par la généralité du concept. Sur cette célèbre dichotomie (évidemment adoptée par Śāntarakṣita et Kamalaśīla) entre perception et concept, voir par exemple VETTER 1964, p. 37-62, HATTORI 1968, p.

ils s'efforcent de montrer que toute reconnaissance est en fait une conceptualisation illusoire[136]. Ainsi, selon un exemple déjà employé par

---

25-25 et p. 82-86, et FUNAYAMA 1992, 1999 et 2005. Les bouddhistes sapent donc le fondement de l'argument brahmanique de la reconnaissance en expliquant que la reconnaissance ne peut être de nature perceptive. Voir par exemple TS 446, qui répond à l'objection contre l'instantanéité universelle mentionnée ci-dessus, n. 131 : *na khalu pratyabhijñānaṃ pratyakṣam upapadyate / vasturūpam anirdeśyaṃ sābhilāpaṃ* ca tad yataḥ //* [* *sābhilāpam* TS$_{Ś}$: *sābhilāṣam* TS$_{K}$]. « [Mais] assurément, il est impossible que la reconnaissance soit une perception, puisque la nature du réel ne peut être exprimée verbalement, or cette [reconnaissance] comporte une dimension verbale (*sābhilāpa*) ». (Sur la corruption *sābhilāṣaṃ* pour *sābhilāpaṃ* dans ce contexte, *cf.* RATIÉ 2011, p. 133 et n. 154). Voir aussi SSD, p. 113 : *na cāsya prāmāṇyam, vikalpatvenāvastunirbhāsitvāt...*, « De plus, cette [reconnaissance] n'a aucune validité, parce que, du fait qu'elle est un concept, elle manifeste [quelque chose] qui n'est pas réel ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 91. La PVSVṬ présente un raisonnement un peu différent, fondé sur le fait que la reconnaissance comporte un aspect mémoriel contradictoire avec la nature de la perception. Voir PVSVṬ, p. 495 : *prathame kṣaṇe śabdagrahaṇaṃ dvitīyakṣaṇe pūrvagṛhītaśabdāhitasaṃskāraprabodhas tato'nyasmin kṣaṇe śabdasmaraṇaṃ tataś ca* caturthe kṣaṇe tirohite tasmin sa evāyaṃ ghaṭaśabda iti pratyabhijñānaṃ kathaṃ pratyakṣaṃ syād asannihitaviṣayatvāt.* [* *tataś ca* conj. : *tatataś* PVSVṬ]. « L'appréhension [perceptive] du mot [a lieu] en un premier moment ; la trace résiduelle laissée par le mot appréhendé dans le passé est éveillée en un second moment ; c'est [encore] en un [troisième] moment différent du [second qu'a lieu] le souvenir du mot ; et [c'est] ensuite [seulement], en un quatrième moment, alors que le [mot] a disparu, [qu'a lieu] la reconnaissance [sous la forme] "c'est le même mot 'pot' [que j'ai déjà entendu]" – [par conséquent,] comment [cette reconnaissance] serait-elle perception, puisque son objet n'est pas présent ? ». Le même raisonnement apparaît dans TBh, p. 59 : *etena pratyabhijñānasyāpratyakṣatvam ākhyātam. sākṣātkāri hi jñānaṃ pratyakṣam. na ca prāgavastham adhunā sākṣātkartavyam api tu smartavyam, na ca smaraṇarūpaṃ pratyakṣam.* « Par conséquent, on affirme que la reconnaissance ne consiste pas en une perception. Car la perception est une cognition immédiate ; or ce dont l'existence est passée ne peut être immédiatement appréhendé à présent, mais est [seulement] l'objet d'un souvenir ; et ce qui consiste en souvenir n'est pas une perception ». Sur le fait que la reconnaissance est déjà décrite chez Dharmakīrti comme un jugement (*niścaya*) ou une détermination (*adhyavasāya*) – deux formes cognitives qui relèvent du concept –, voir par exemple KATSURA 1993, p. 70, KELLNER 2004 et ELTSCHINGER 2010a, p. 403-404.

136 Voir par exemple TS 447 : *bhrāntaṃ ca pratyabhijñānaṃ pratyakṣaṃ* tadvilakṣaṇam / abhedādhyavasāyena bhinnarūpe'pi vṛttitaḥ //* [**pratyakṣaṃ* TS$_{Ś}$: *pratyekaṃ* TS$_{K}$.] « De plus, la reconnaissance est erronée (*bhrānta*) [et] la perception en diffère, puisque [la reconnaissance] apparaît en tant que détermination (*adhyavasāya*) d'une identité (*abheda*) à l'égard de ce dont la forme est pourtant différenciée ». En

fait on trouve déjà trace de ce second type d'argument contre la reconnaissance (à savoir le fait qu'elle est une cognition erronée parce qu'elle détermine comme un ce qui est en fait multiple) dans MSABh, p. 150 : *tad bhavaty eva sādṛśyasyānuvṛtter māyākāragolakavat*. sādṛśyāt tadbuddhir na tadbhāvād iti. kathaṃ gamyate. nirodhataḥ. na hi tathaivāvasthitasyānte nirodhaḥ syād ādikṣaṇanirviśiṣṭatvāt. tasmān na tat tad evety avadhāryate.* [**māyākāragolakavat* conj. : *māyākārapalakavat* MSABh.] « Cette [reconnaissance (*pratyabhijñāna*)] a lieu seulement à cause d'une [apparente] continuité qui [n']est [en fait qu']une similitude (*sādṛśya*), comme dans le cas de la balle d'un magicien ; autrement dit, la cognition qu'est cette [reconnaissance] provient d'une [simple] similitude et non d'une [véritable] identité (*tadbhāva*) [entre l'objet perçu dans le passé et l'objet perçu à présent]. Comment le sait-on ? Grâce à la destruction [postérieure de cet objet] ; car il ne pourrait y avoir de destruction à la fin [de l'existence d'un objet si cet objet] demeurait [toujours] exactement le même, parce que [cet objet] ne pourrait différer [en quoi que ce soit de son état] au premier moment [de son existence] ; par conséquent, on juge que l'[objet perçu à présent] n'est pas le même [objet qu'on a perçu dans le passé] ». *Cf.* ROSPATT 1995, p. 156 et p. 247, n. 538, et concernant l'image de la balle du magicien (mentionnée par exemple dans PV, *Pratyakṣapariccheda* 504c parmi divers cas d'objets qui semblent avoir une continuité mais n'en ont pas), voir par exemple le KBhA de Jñānaśrīmitra, p. 11 (cité ci-dessous, chapitre 4, n. 513) et le SSD de Ratnakīrti, p. 116 *: tathā hi māyākāraḥ śirasi nimajjitaṃ golakam āsyena niḥsārayatīti pratyabhijñā śirasi cchidraprasaṅgasaṅgatenānumānena bādhyamānā pratītaiva*. « En effet, on constate bel et bien que la reconnaissance [qui prend cette forme :] "un magicien fait sortir de sa bouche une balle qu'il avait fait disparaître [quelque part] sur sa tête", est invalidée par l'inférence comportant la conclusion selon laquelle [il doit y avoir] une cachette [quelque part] sur sa tête ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 113. Le même texte de Ratnakīrti comporte d'ailleurs une critique assez semblable de la notion de reconnaissance ; voir SSD, p. 113 : *tathā saty api sphaṭikaḥ sphaṭika iti vyapadeśābhede pūrvadeśakālasambandhāparadeśakālasambandhābhyāṃ viruddhadharmābhyāṃ yogāt sphaṭikaḥ pūrvāparakālayor bhidyata iti viṣayabhedo vaktavyaḥ*. « De même, bien qu'il n'y ait pas de différence entre la désignation [de l'objet qu'on a vu dans le passé et qu'on appelait alors] "cristal" [et la désignation de l'objet qu'on perçoit à présent et qu'on appelle] "cristal", le cristal est différent au moment passé et au moment présent, puisqu'il possède [à ces deux moments] des propriétés contradictoires, étant donné qu'[il est d'abord en] relation avec le lieu et le moment passés, puis avec le lieu et le moment postérieurs[, alors que les premiers et les seconds sont mutuellement contradictoires] ; c'est pourquoi il faut affirmer qu'il y a [en fait] une différence entre les objets [visés par la reconnaissance] ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 91. Voir aussi TBh, p. 36 : *yadi kṣaṇakṣayiṇo bhāvāḥ, kathaṃ tarhi sa evāyam iti pratyabhijñānaṃ syāt. ucyate nirantarasadṛśāparāparotpādād avidyānubandhāc ca pūrvakṣaṇavināśakāla eva tatsadṛśaṃ kṣaṇāntaram udayate. tenākāreṇa vailakṣaṇyasyābhāvād abhāvena cāvyavadhānād bhede'pi sa evāyam ity abhedādhyavasāyapratyayaḥ pṛthagjanānāṃ prasūyate. atyantabhinneṣv api ca lūnapunarjātakuśakeśādiṣv api dṛṣṭa eva sa evāyam iti pratyayaḥ. tathehāpi kiṃ na sam-*

Vasubandhu, on croit reconnaître une même flamme là où il n'y a en fait qu'une diversité de flammes instantanées et parfaitement hétérogènes – et il en va de même de la pseudo-continuité de la conscience, qu'on ne reconnaît jamais qu'illusoirement, par un processus de conceptualisation qui consiste à identifier des éléments qui se ressemblent à certains égards sans tenir compte des différences qui constituent leur singularité[137].

---

bhāvyate. « Si les entités périssent à chaque instant, comment alors la reconnaissance, qui prend la forme "celui-ci est le même que celui-là", peut-elle avoir lieu ? On répond : à cause du fait que [chaque entité instantanée] est produite [d'une manière telle qu'elle est] semblable à [l'entité instantanée] immédiatement antérieure, et à cause du fait qu'on est lié par l'ignorance, au moment même où périt l'entité instantanée passée, il naît une autre entité instantanée semblable à la [précédente]. [Et] parce qu'il n'y a pas de différence [entre ces deux entités] sous cet aspect[-là], ni d'interruption [dans la série de ces entités instantanées] qui serait due à l'inexistence [dans laquelle chaque entité instantanée disparaît], bien qu'il y ait [en réalité] une différence [entre ces entités instantanées], la cognition déterminée d'une identité [de ces entités] naît chez les gens ordinaires. De plus, on constate que la cognition "celui-ci est le même que celui-là" [surgit] à l'égard de [choses] pourtant absolument distinctes, telles que l'herbe ou les cheveux qui ont été coupés et ont repoussé : pourquoi ne pas supposer qu'il en va de même dans ce cas également [où l'on croit d'ordinaire que la reconnaissance est valide] ? ». *Cf.* KAJIYAMA 1966, p. 88.

137 Voir par exemple AKBh$_L$, p. 134-136 : *api khalu yathā pradīpo gacchati tathā vijñānaṃ vijānātīti. kathaṃ ca pradīpo gacchati. pradīpa ity arciṣāṃ santāna upacaryate. sa deśāntareṣūtpadyamānas taṃ taṃ deśaṃ gacchatīty ucyate. evaṃ vijñānam api cittānāṃ santāna upacaryate. tad viṣayāntareṣūtpadyamānaṃ taṃ taṃ viṣayaṃ vijānātīty ucyate.* « De plus, la conscience connaît de la même manière qu'une lampe se déplace. Et comment une lampe se déplace-t-elle ? [Le terme] "lampe" est employé de manière figurée (*upacaryate*) [et désigne en réalité] la série des flammes [successives et instantanées] ; lorsqu'elle surgit en d'autres endroits [que celui où elle est d'abord apparue,] on dit qu'elle se déplace à tel et tel endroit. De même, [le terme] "conscience" aussi est employé de manière figurée [et désigne en réalité] la série des événements conscients (*citta*) ; et lorsqu'elle surgit en visant d'autres objets [que celui qu'elle a d'abord visé], on dit que la conscience connaît tel et tel objet ». *Cf.* PVSVṬ, p. 495, où un *mīmāṃsaka* affirme que le mot doit être permanent, faute de quoi on ne pourrait le reconnaître : *atha pratyabhijñāyamānatvāc chabdasya nityatvam, anityatve hy anekatvāt pratyabhijñānam eva na syāt.* « Mais le mot doit être permanent puisqu'on le reconnaît : car s'[il] était impermanent, à cause de l'absence d'unité [de ce mot à travers le temps], il n'y aurait pas de reconnaissance du tout ». Le bouddhiste lui répond (*ibid.*) que son raisonnement n'a aucune force de nécessité car à l'évidence, il est des cas dans lesquels la reconnaissance s'exerce sur un objet pourtant impermanent : *tathā hy anitye'pi pradīpādau pratyabhijñānaṃ dṛ-*

Kumārila a parfaitement conscience de cette profonde divergence[138], et il concède dans l'*Ātmavāda* du ŚV que le statut épistémologique de la reconnaissance d'un quelconque objet ainsi que le statut ontologique de cet objet peuvent être mis en question par le bouddhiste, puisque celui-ci est en mesure d'expliquer le phénomène de la reconnaissance – de même que le souvenir en général[139] – sans recourir à l'idée d'une entité existant continûment : il est capable de rendre compte de ces phénomènes en les présentant comme le résultat d'une conceptualisation erronée elle-même rendue possible par un mécanisme de traces résiduelles. Kumārila y affirme cependant aussi que son adversaire bouddhiste ne peut rendre compte de la reconnaissance *de soi-même* sans concéder l'existence d'une entité subjective demeurant la même en dépit des changements temporels :

> Le souvenir et la reconnaissance peuvent [bien] être dus aux empreintes (*vāsanā*) [lorsqu'ils] visent un objet autre [que le Soi lui-même] ; mais on ne peut obtenir la reconnaissance du sujet connaissant [par lui-même grâce au seul postulat d'un mécanisme d'empreintes][140].

Comme le précise Kamalaśīla dans son commentaire au vers 228, selon le *mīmāṃsaka*, ce n'est pas la reconnaissance d'un quelconque objet qui constitue le moyen de connaissance prouvant de manière irréfutable l'existence de l'*ātman*, mais bien la reconnaissance *de soi par soi* dans laquelle tout sujet conscient se saisit comme identique à un sujet cons-

---

ṣṭam, tasmād anaikāntikam etat. « En effet, on observe qu'une reconnaissance [a lieu] même à l'égard de ce qui est impermanent, comme [dans le cas d']une lampe [dont la flamme disparaît à chaque instant] par exemple ; par conséquent, ce [raisonnement] n'est pas concluant ».

138 Voir par exemple ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 414 (= TS_K 2119/$TS_{Ś}$ 2118), qui mentionne et critique la position bouddhique à cet égard : *jvālādeḥ kṣaṇikatve'pi pratyabhijñeti cen na tat / tatrāpi* pratyabhijñeyaṃ sāmānyaṃ nityam eva naḥ //* [**tatrāpi* ŚV : *tatra hi* TS_K, $TS_{Ś}$.] « Si [l'adversaire objecte] que dans le cas de la flamme par exemple, bien qu'elle soit [en fait purement] instantanée, il y a reconnaissance, [nous répondons que] ce n'est pas [vrai] : même dans ce cas, l'objet de la reconnaissance est [seulement] la généralité (*sāmānya*) ["flamme"], laquelle est bel et bien permanente selon nous ».

139 Voir par exemple RATIÉ 2011, p. 69-80.

140 ŚV, *Ātmavāda* 109 : *smaraṇapratyabhijñāne bhavetāṃ vāsanāvaśāt / anyārthaviṣaye jñātuḥ pratyabhijñā tu durlabhā //* Sur le sens de ce vers, voir également ci-dessous, chapitre 2, § IV. 3.

cient passé ayant fait telle et telle expérience[141]. Cette prise de conscience synthétique[142] par laquelle chacun se sait exister dans le temps, « connue de tous »[143] parce que chacun en fait constamment l'expérience en tant que sujet conscient[144], c'est la « cognition du Je » (*aham-*

---

141 Ainsi Pārthasārathimiśra emploie-t-il plutôt l'expression « reconnaissance de soi » (*ātmapratyabhijñā* : voir NR, p. 512) ou « reconnaissance du sujet connaissant » (*jñātṛpratyabhijñā*, voir NR, p. 507). Il me semble par conséquent (voir RATIÉ 2011, p. 60-61, n. 57) que si MIMAKI 1976 montre bien comment les bouddhistes ont critiqué la notion de reconnaissance pour mieux asseoir la théorie de l'instantanéité, son auteur a tort de considérer que « ce sont plutôt les bouddhistes qui ont utilisé la reconnaissance comme objection supposée des opposants, [...] plus que les *mīmāṃsaka* pour critiquer la théorie bouddhique » (MIMAKI 1976, p. 24) : la reconnaissance de soi, loin d'être un *pūrvapakṣa* de fantaisie inventé par les auteurs bouddhistes, constitue l'argument principal des *mīmāṃsaka* contre la doctrine bouddhique du *nairātmya.*

142 Sur le fait que cette reconnaissance est une forme de synthèse (*anusandhāna*), voir par exemple *Kāśikā*, vol. II, p. 128 : *na ca jñānaṃ pratyabhijñānāt. ayaṃ hi pūrvedyur dṛṣṭam artham uttaredyuḥ pratyabhijānānaḥ pūrvāparasādhāraṇam ātmānam anusandadhāty aham idam adarśam iti. tat tu jñānagocaratve'nupapannam. anyo hi tadā yaḥ pūrvedyur dṛṣṭavān, anyaś cāyaṃ yo'dya paśyati, kṣaṇikatvāj jñānānām.* « Et [le sujet connaissant] ne peut être une [simple] cognition, à cause de la reconnaissance. Car ce [sujet connaissant], tout en reconnaissant un objet vu hier [et] aujourd'hui, appréhende de manière synthétique (*anusandadhāti*) son Soi [comme étant] commun à [l'expérience] d'hier et [à celle] d'aujourd'hui, sous la forme "c'est moi qui ai vu ceci". Or cela n'est pas possible si ce qui est visé [en tant que sujet connaissant] est une cognition, car ce [sujet connaissant] qui a perçu hier est différent du [sujet connaissant] qui perçoit à présent, puisque les cognitions sont instantanées ». Sur la reconnaissance comme synthèse chez les śivaïtes non dualistes, voir RATIÉ 2006, notamment p. 97, et RATIÉ 2011, p. 237-252.

143 *sarvalokāvadhārita* (voir ci-dessous, dans le chapitre 7, le commentaire de Kamalaśīla *ad* TS 228, et la citation du ŚV, *Ātmavāda* 136b).

144 M. Hulin y voit une sorte de condition transcendantale de la conscience (en tout cas, de la conscience qui se remémore ou reconnaît les objets). Voir HULIN 2008, p. 112 : « Kumārila n'analyse pas ici spécifiquement la remémoration ou la recognition mais une structure de l'expérience antérieure à ces fonctions mentales particulières et les rendant possibles, à savoir une certaine manière pour la conscience de se poser *a priori* comme identique dans le temps et, par là même, comme fondement de l'identification d'un objet quelconque à travers le temps ». Il est vrai que dans le vers 109 cité ci-dessus, Kumārila lui-même oppose cette reconnaissance de soi au souvenir et à la reconnaissance d'objets. L'interprétation de M. Hulin est certes tentante, car la reconnaissance de soi est clairement considérée par les *bhāṭṭa mīmāṃsaka* comme identique à la « cognition du Je » (voir ci-dessous, n. 145), et le lecteur

pratyaya), car la conscience qui se saisit subjectivement comme ce que vise le Je se saisit aussi, indissociablement, comme étant la même entité qui, dans le passé, a été dénotée par le Je[145]. Et si les *mīmāṃsaka* insistent sur le fait que cette reconnaissance de soi ne se réduit pas à son expression verbale[146], ils considèrent qu'elle est essentiellement ce que dénote le Je, et que son expression la plus explicite est la formule suivante : « c'est moi qui ai connu [dans le passé, et] c'est moi, qui suis le même, qui connais [à présent] ». La formule de Kamalaśīla (*aham eva jñātavān aham eva vedmīti*) rappelle certes beaucoup celle qu'emploie Kumārila dans l'*Ātmavāda* du ŚV (*jñātavān aham evedaṃ puredānīṃ*

---

occidental a bien du mal à résister à l'attrait d'un parallèle avec la notion kantienne de subjectivité transcendantale. Néanmoins, je dois pour ma part avouer n'avoir jamais encore rencontré chez Kumārila (ou chez ses adversaires lorsqu'ils résument sa position) l'affirmation explicite selon laquelle la reconnaissance de soi constituerait ainsi la condition transcendantale de tout souvenir et de toute reconnaissance, voire de toute conscience. Par ailleurs, Kumārila lui-même affirme que la reconnaissance de soi par soi a lieu par la médiation du mécanisme des traces résiduelles (voir ci-dessous, chapitre 2, § IV. 3), ce qui semble aussi infirmer l'interprétation « kantienne » qu'on pourrait donner de la *pratyabhijñā* kumārilienne.

[145] Voir par exemple ŚV, *Ātmavāda* 107, qui introduit de la manière suivante la démonstration de l'existence du Soi par la reconnaissance : *hetuṣv evaṃ parokteṣu pratiṣiddheṣu samprati / ahampratyayavijñeyaḥ svayam ātmopapādyate //* « Maintenant que les raisons invoquées par les autres [courants brahmaniques] ont ainsi été réfutées [par l'adversaire bouddhiste, Śabara] démontre que le Soi est connaissable (*vijñeya*) par lui-même (*svayam*) dans la cognition du Je (*ahampratyaya*) ». *Cf.* ŚV, *Ātmavāda* 125c (=TS 281a) ou 139b (= TS 240b). Voir également NR, p. 507, qui identifie explicitement cognition du Je et reconnaissance (de soi) : *tena jñātṛrūpeṇa pratyabhijñārūpeṇāhampratyayena jñānād anyasya sthirasya jñātuḥ siddhir iti.* « Par conséquent, on démontre qu'[il existe] un sujet connaissant permanent qui est distinct de la cognition[, et ce,] grâce à la cognition du Je (*ahampratyaya*) qui a pour forme le sujet connaissant [lui-même, autrement dit,] qui consiste en reconnaissance (*pratyabhijñā*) [de soi] ».

[146] Voir ŚBh$_F$, p. 56 : *na vayam aham itīmaṃ śabdaṃ prayujyamānam anyasminn arthe hetutvena vyapadiśāmaḥ, kiṃ tarhi śabdād vyatiriktaṃ pratyabhijñāpratyayam.* « Nous ne considérons pas ce mot "Je" que [nous] employons comme la raison (*hetu*) [permettant d'inférer l'existence d'une] entité distincte [des agrégats (*skandha*) auxquels le bouddhiste veut réduire le Soi] ; bien plutôt, [ce que nous considérons comme la raison de cette inférence,] c'est la cognition de la reconnaissance (*pratyabhijñāpratyaya*), laquelle est distincte (*vyatirikta*) du mot ». *Cf.* TABER 1990, p. 38.

ca vedmy aham)[147], mais Kumārila lui-même la tient de Śabara, lequel présentait déjà sous cette forme la notion de reconnaissance de soi[148].

IX. POURQUOI LA THÈSE BOUDDHIQUE EST INSUFFISANTE DANS LE CAS DE LA RECONNAISSANCE DE SOI (TS 229-237)

Mais en quoi cette reconnaissance de soi constitue-t-elle aux yeux du *mīmāṃsaka* une preuve irréfutable de l'existence du Soi ? Ou plutôt : pourquoi l'explication bouddhique de la reconnaissance comme surimposition d'une unité illusoire sur une série radicalement hétérogène ne fonctionne-t-elle plus dans le cas de la reconnaissance de soi ? C'est à cette question que répondent les vers suivants. Car le vers 229 explique que la cognition du Je (*ahambuddhi*) en quoi consiste la reconnaissance ne peut viser que deux types d'entités, à savoir soit un sujet connaissant permanent (le Soi), soit un sujet connaissant instantané (une ou plusieurs cognition[s]). Or selon le vers 230, que les vers 231 à 237 ont pour but de justifier, la thèse selon laquelle cette cognition du Je ne vise rien d'autre qu'une cognition instantanée entraîne plusieurs problèmes insolubles qui s'évanouissent si l'on adopte la première option.

Quatre hypothèses[149] sont en effet en lice si le bouddhiste a raison de considérer qu'il n'existe pas de Soi permanent mais seulement des cognitions instantanées : ou bien la cognition du Je entendue comme une reconnaissance de soi (« c'est moi qui ai connu autrefois, et c'est moi, qui suis le même, qui connais à présent ») vise une cognition passée ; ou

---

147 ŚV, *Ātmavāda*, 116ab.

148 Voir ŚBh$_F$, p. 56**,** lequel précise que c'est la « cognition qu'est la reconnaissance », et non le seul terme « je », qui prouve l'existence de l'*ātman* (voir ci-dessus, n. 146) avant d'ajouter : *pratīmo hi vayam imam arthaṃ vayam evānyedyur upalabhāmahe, vayam evādya smarāma iti. tasmād vayam imam artham avagacchāmo vayam eva hyo vayam evādyeti. ye cāmī hyo'dya ca na te vinaṣṭāḥ.* « Car nous saisissons cet objet [visé par la cognition qu'est la reconnaissance sous cette forme :] "nous avons perçu [quelque chose] un jour, et c'est nous, qui sommes les mêmes (*eva... eva*), qui nous souvenons à présent". C'est donc cet objet que nous saisissons [dans la reconnaissance] : "c'était nous hier, c'est [encore] nous aujourd'hui". Et ces [personnes désignées par le "nous"] hier comme aujourd'hui n'ont pas été anéanties ». *Cf.* BIARDEAU 1968, p. 114, et TABER 1990, p. 37.

149 Sur le fait que le vers énonce en fait quatre hypothèses et non trois, comme le laisse croire JHA 1937-1939, vol. I, p. 167, voir ci-dessous, chapitre 7, n. 1015.

bien elle vise une cognition présente ; ou bien elle vise deux cognitions à la fois, l'une passée et l'autre présente ; ou bien encore, elle vise la série entière des cognitions instantanées.

Les deux premières hypothèses peuvent d'emblée être éliminées au motif que la pensée « j'ai connu » peut bien s'appliquer à une cognition passée, mais pas à une cognition présente, tandis que la cognition « je connais » s'applique certes à une cognition présente, mais pas à une cognition passée : parce que la cognition du Je qui est reconnaissance de soi est la prise de conscience synthétique d'un acte de connaissance *à la fois* passé et présent, il est impossible que son objet se réduise à une cognition qui serait seulement passée ou seulement présente.

Pour cette même raison, la reconnaissance de soi ne peut prendre pour objet deux cognitions instantanées dont l'une serait passée et l'autre présente, car si ces deux cognitions sont, comme le bouddhiste le prétend, irréductiblement distinctes l'une de l'autre, l'une est seulement passée, et l'autre, seulement présente : précisément parce que la cognition du Je vise un objet *à la fois* passé et présent, les deux cognitions, qui ne peuvent ni avoir connu ensemble autrefois, ni connaître ensemble maintenant, ne peuvent être l'objet visé par la cognition du Je.

Quant à la dernière option, selon laquelle la cognition du Je viserait en fait la série des cognitions instantanées, le bouddhiste lui-même ne peut la choisir. En effet, selon ses propres principes, la série cognitive ne peut être à la fois ce qui a connu dans le passé et ce qui connaît à présent, puisque l'adversaire de Kumārila, s'il ne veut pas tomber dans un substantialisme qui reviendrait à la position des défenseurs du Soi, doit admettre que la série n'est pas une entité réelle pourvue d'une réelle unité et capable d'exister de manière continue du passé au présent, mais seulement une collection d'entités irréductiblement multiples et existant à des moments irréductiblement différents[150].

---

[150] *Cf.* par exemple, dans un autre contexte, ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 441 : *ekasantānasambandhāt pratyabhijñānakalpanā / jñānasantatimārgeṇa vāryānyatvādyasambhavāt //* « L'hypothèse selon laquelle la reconnaissance [d'un objet perçu maintenant comme étant le même qu'un objet perçu hier] proviendrait du fait que [les deux objets, passé et présent, sont en] relation avec une [seule et même] série, doit être rejetée grâce à la méthode [déjà employée pour rejeter la notion bouddhique d'une] série de cognitions, [autrement dit,] en raison de l'impossibilité [pour cette série] d'être soit différente [des cognitions instantanées], soit [identique à elles] ».

Par conséquent, le seul objet possible pour la reconnaissance de soi est précisément l'entité à laquelle le bouddhiste dénie toute réalité – à savoir le Soi, conçu comme une substance consciente permanente.

X. SUR L'ABSENCE DANS LE *PŪRVAPAKṢA* D'UN EXAMEN CRITIQUE DE L'HYPOTHÈSE D'UNE VISÉE DU CORPS PAR LA COGNITION DU JE

À première vue, cette stratégie peut cependant sembler étrangement incomplète à un lecteur de l'*Ātmavāda* du ŚV ; car dans celui-ci, Kumārila entreprend également d'éliminer une autre hypothèse selon laquelle la cognition du Je viserait en réalité le corps. Démontrer que pareille hypothèse est intenable est en effet indispensable à l'argument du *mīmāṃsaka*, parce que si la cognition du Je ne vise en fait que le corps, on ne peut plus arguer de l'existence de cette cognition pour affirmer l'existence du Soi. C'est déjà en usant de cette hypothèse que Vasubandhu réfutait dans l'AKBh l'argument du Vaiśeṣika selon lequel « l'expression du Je » (*ahaṅkāra*) vise le Soi et prouve par là-même son existence. Ainsi le bouddhiste y arguait-il de la co-référence (*sāmānādhikaraṇya*)[151] de la cognition du Je et de cognitions visant des propriétés corporelles (autrement dit, du fait que nous disons « je suis pâle », « je suis maigre », etc.) pour montrer que le Je ne désigne pas une entité consciente permanente mais une simple collection d'agrégats (*skandha*) instantanés :

---

[151] Sur cette notion si difficile à traduire dans une langue européenne, voir par exemple CARDONA 1974, n. 56, p. 289-291, et MUCH 1997. Selon CARDONA 1974, l'expression peut dénoter deux relations bien distinctes : deux choses ou deux propriétés sont *samānādhikaraṇa* quand elles existent dans le même (*samāna*) substrat/lieu (*adhikaraṇa*) ; mais deux signifiants (*vācaka*) sont *samānādhikaraṇa* « by virtue of referring to the same thing (*dravya* "thing", *vācya* "*denotatum*") » (*ibid.*, p. 290). Néanmoins, la distinction ne semble pas être toujours aussi tranchée : lorsqu'il est question du *sāmānādhikaraṇya* de deux cognitions par exemple, on peut interpréter le terme comme signifiant que les deux cognitions ont lieu à l'égard du même substrat objectif (l'objet d'une cognition étant d'ordinaire au locatif), mais on peut aussi le comprendre comme signifiant que les deux cognitions « visent » (comme des signifiants dénotent) un seul et même objet.

> [– Le bouddhiste :] Qui est donc celui qu'on appelle Je ? [– Le *vaiśeṣika* :] Celui que vise l'expression du Je[152]. [– Le bouddhiste :] Que vise [donc] l'expression du Je ? Elle vise les agrégats (*skandha*). [– Le *vaiśeṣika* :] Comment le savez-[vous] ? [– Le bouddhiste :] À cause de l'attachement (*sneha*) à ces [agrégats], et à cause du fait qu'[ils] sont dans [une relation de] co-référence (*sāmānādhikaraṇya*) avec les cognitions du blanc, etc. On constate [en effet] que cette expression du Je se réfère à la même chose (*samānādhikaraṇa*) que les cognitions du blanc, etc., dans [des expressions comme] « je suis blanc », « je suis hâlé », « je suis gros », « je suis maigre », « je suis vieux », « je suis jeune ». Et on n'admet pas que ces aspects [qu'on prédique du Je] appartiennent au Soi. Par conséquent, on comprend que ce [Je] vise [en fait] les agrégats[153].

Dans l'*Ātmavāda* du ŚV, Kumārila prend donc soin de montrer que la cognition du Je ne peut en aucun cas viser le corps[154], d'abord en recourant à un argument du Sāṅkhya selon lequel le corps lui-même ne peut posséder la conscience[155], puis en expliquant que des expressions telles

---

[152] Sur cette « expression du Je » (*ahaṅkāra*), voir HULIN 1978. Dans les textes examinés ici, le terme est très souvent employé comme un synonyme de la « cognition du Je » (*ahampratyaya/ahampratīti*), sans doute avec cette nuance qu'il désigne une cognition dont la nature est nécessairement verbale (l'*ahaṅkāra* serait, originellement du moins, le fait de pousser le cri Je, de « faire Je » en l'exprimant : voir BUITENEN , 1957, p. 17 et HULIN 1978, p. 3).

[153] AKBh$_L$, p. 150 : *ko'sāv ahaṃ nāma – yadviṣayo'yam ahaṅkāraḥ. kiṃviṣayo'yam ahaṅkāraḥ – skandhaviṣayaḥ. kathaṃ jñāyate – teṣu snehād gaurādibuddhibhiḥ sāmānādhikaraṇyāc ca. gauro'ham ahaṃ śyāmaḥ sthūlo'ham ahaṃ kṛśo jīrṇo'ham ahaṃ yuveti gaurādibuddhibhiḥ samānādhikaraṇo'yam ahaṅkāro dṛśyate. na cātmana ete prakārā iṣyante. tasmād api skandheṣv ayam iti gamyate*.

[154] *Cf.* TABER 1990, p. 38, qui note à propos de Kumārila en tant qu'auteur de l'*Ātmavāda* du ŚV que « most of his effort goes to establishing that the thing that is identified as "I" is not the physical organism, including the mind and the senses ».

[155] Kumārila lui-même mentionne le Sāṅkhya ; voir ŚV, *Ātmavāda* 111-112a : *kṛtaṃ bhūtendriyāṇāṃ ca caitanyapratiṣedhanam / samastavyastasaṅghātavivekapariṇāmināṃ // sāṅkhyādibhiḥ...* « Et les partisans du Sāṅkhya, etc., ont réfuté [la thèse selon laquelle] la conscience appartiendrait aux éléments matériels et aux organes sensoriels, [que ces derniers soient considérés comme formant] un tout, ou bien comme distincts [les uns des autres, ou encore comme] ayant été transformés par discrimination en un composé [particulier] ». Le raisonnement repose sur le principe *sāṅkhya* selon lequel la totalité organique et hiérarchisée du corps doit avoir pour fin de servir autre chose qu'elle, à savoir un Soi incomposé (ŚV, *Ātmavāda*, 113-114) : *ce-*

que « je suis maigre », etc., désignent bel et bien le corps, mais par erreur – une erreur due à la grande « proximité » du Soi et du corps dans lequel il s'incarne[156]. D'ailleurs, ajoute Kumārila, puisque viser le corps

---

tanatve hi sarveṣāṃ na sambandhaḥ parasparam / samatvād ekacaitanye'nyasyāṅgatvaṃ virudhyate // saṅghātasanniveśau ca na staḥ pārārthyavarjitau / bhoktā ca cetanaḥ kaścid astīty atrāviruddhatā // « Car si tous [les éléments constituant le corps] étaient conscients, il n'y aurait pas de relation mutuelle [entre ces différents éléments du corps,] puisqu'[ils] seraient [tous] égaux [et donc incapables de se subordonner les uns aux autres. Mais] si la conscience [appartenait à] un [seul de ces éléments corporels, cela] contredirait le fait que [tel] autre [élément corporel] est un membre [agissant pour le compte du corps]. Et un composé aussi bien qu'un arrangement [particulier] ne peuvent exister s'ils n'existent pas pour le bien d'une autre [entité] (*pārārthya*). Or s'il existe quelque [entité] consciente qui est le sujet expérimentant [le plaisir et la douleur] (*bhoktṛ*), dans ce cas, rien n'est plus contradictoire ». Le passage est évidemment un écho de la première raison donnée dans SK 17a (*saṅghātaparārthatvāt*, « parce que les composés existent pour le bien d'une autre [entité] ») pour justifier le fait que « la Personne existe » (*puruṣo'sti*, SK 17c) en plus de la matière (sur cette preuve *sāṅkhya* de l'existence du Soi, ses commentaires et sa critique par les auteurs bouddhistes en particulier, voir par exemple TABER 1986, p. 110, OETKE 1988, p. 379-381, TILLEMANS 2000, p. 54-56, WATSON 2006, p. 192-202, IWATA 2007, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 152-172). Pārthasārathimiśra souligne de son côté que Kumārila exploite l'argument pour répondre à un adversaire bouddhiste selon qui la cognition du Je viserait en réalité le corps. Voir l'introduction à ces vers dans NR, p. 507, qui formule ainsi l'objection bouddhique : *nanu śarīraviṣayatvaṃ kasmān na bhavati, tad eva yuktam ; ahaṃ sthūlo'haṃ kṛśa iti kārśyādisāmānādhikaraṇyāt.* « Mais comment se fait-il que [cette reconnaissance de Soi] n'ait pas pour objet le corps? [Car] c'est tout à fait possible, puisque, dans le cas de la maigreur, etc., [le corps et le Soi] sont dans une relation de co-référence (*sāmānādhikaraṇya*) [dans des expressions telles que] "je suis gros" [ou] "je suis maigre" ». *Cf.* l'introduction de NR *ad* ŚV, *Ātmavāda* 115, p. 508, dans laquelle Pārthasārathimiśra insiste encore sur le fait que les vers précédents ont permis d'éliminer la thèse selon laquelle la cognition du Je viserait en fait le corps : *sthite śarīrasyācetanatve jñānasya jñātṛtve pratyabhijñānupapattir ity āha...* « À présent que l'inconscience du corps est établie, [Kumārila montre] que la reconnaissance est impossible si [c'est] la cognition [instantanée qui] est le sujet connaissant en énonçant [le vers suivant] ».

[156] Voir ŚV, *Ātmavāda* 127-129 : *guruḥ sthūlaḥ kṛśo vāham iti dehe'pi yā matiḥ / bhrāntiḥ sā bhedarūpaṃ hi guru me tad itīṣyate // idaṃ mamedṛśaṃ cakṣur mano me bhrāntam ity api / indriyeṣv api bhedena vyavahāraś ca dṛśyate // ajñātṛtvasya siddhatvād virodhād bhedavaty api / pratyāsattinimittas tu syād abhedamatir bhramaḥ //* « Quant à la cognition visant le corps [qui prend la forme] "je suis lourd", "je suis gros" ou "je suis maigre", c'est une erreur (*bhrānti*) ; car on admet que [le corps] est une entité différente [de l'objet visé par la cognition du Je, à cause d'expressions

par erreur en pensant « je suis maigre » et non « mon corps est maigre » n'est possible qu'à la faveur d'une confusion entre le corps et le Soi, ce qu'on vise réellement lorsqu'on pense « je suis blanc », etc., c'est encore le Soi[157].

Pourquoi, dans ces conditions, le *pūrvapakṣa* de Śāntarakṣita et le commentaire de Kamalaśīla ne mentionnent-ils pas cette hypothèse selon laquelle le corps serait en fait le véritable objet visé par la cognition du Je ? Il est possible que Kumārila ait cru bon de critiquer cette hypothèse dans le ŚV, mais pas dans la *Bṛhaṭṭīkā*, que Śāntarakṣita semble citer de manière quasi systématique. Néanmoins, outre qu'on voit mal pourquoi Kumārila aurait ainsi passé sous silence dans la très détaillée *Bṛhaṭṭīkā* un aspect du problème qu'il prétend résoudre dans le ŚV, on peut se demander si la raison de ce silence ne tient pas plutôt au fait que Śāntarakṣita a *déjà* exposé et critiqué la position brahmanique à ce sujet. En effet, Uddyotakara s'est également efforcé de répondre à l'argument formulé par Vasubandhu, et la position de Kumārila semble assez proche à cet égard de celle du *naiyāyika*[158] ; or Śāntarakṣita ainsi que

---

comme] "mon [corps] est lourd". En ce qui concerne les organes sensoriels aussi, on constate l'usage [consistant à parler du sujet et des organes sensoriels] en [les] différenciant, [comme lorsqu'on dit] "mes yeux se fourvoient", "mon esprit (*manas*) se fourvoie". Puisqu'il est établi que [le corps] n'est pas le sujet connaissant, en raison de la contradiction [qu'impliquerait pour le corps le fait d'être sujet, il faut considérer que,] bien que [le corps] soit différent [du sujet], la conviction qu'[il] n'en est pas différent, qui est une erreur, doit avoir pour cause leur proximité (*pratyāsatti*) ». Sur cette thèse kumārilienne selon laquelle les propositions telles que « je suis lourd » sont des erreurs, voir OETKE 1988, p. 447 *sq.* et HULIN 2008, p. 120 *sq.*

157 ŚV, *Ātmavāda* 132cd : *tatrāpy ātmābhimānenety ahambuddhir dhruvātmani //* « Même dans le [cas où quelqu'un vise le corps avec la cognition du Je, il le fait] parce qu'[il] a la conviction [erronée] que [le corps] est le Soi ; par conséquent, la cognition du Je vise toujours le Soi ».

158 Elle ne lui est pas identique cependant : alors que selon Kumārila, l'expression « je suis maigre » est une erreur due à la « proximité » du corps et du Soi (voir ci-dessus, n. 156), Uddyotakara considère que cette affirmation signifie en réalité « mon corps est maigre » et que cette manière de parler, bien qu'inadéquate, est légitime dans la mesure où elle a pour fondement une élision de la forme possessive rendue possible par la relation intime qui lie le Soi et le corps qui le sert. Voir NV, p. 324 : *nanu bhavaty ahaṃ gaura ahaṃ kṛṣṇa iti – na bhavatīti brūmaḥ. katham – na hy etasya draṣṭur yad etan mama rūpaṃ gauram etad aham iti pratyayo bhavati. kevalaṃ matublopaṃ kṛtvāhaṃ gaura iti ṣaṣṭhyarthaṃ nirdiśati.* « [– Le bouddhiste :] Mais [des cognitions telles que] "je suis blanc", "je suis noir" ont bien lieu ? [– Le *naiyā-*

son commentateur ont à leur tour entrepris de critiquer cette réponse dans la section précédente du chapitre consacré au Soi[159] – Śāntarakṣita

---

yika :] Nous répondons qu'[en réalité, elles] n'ont pas lieu. [– Le bouddhiste :] Comment cela ? [– Le *naiyāyika* :] C'est que le sujet percevant n'a pas de cognition qui prendrait la forme "cette forme corporelle blanche qui est mienne, c'est moi" ! Simplement, [l'expression] "je suis blanc" indique [implicitement] le sens du génitif après qu'on a pratiqué l'élision de l'affixe possessif ». Si nous disons « je suis blanc » plutôt que « ma forme corporelle est blanche » (et si, par conséquent, en sanskrit, un locuteur emploie le nominatif au lieu du génitif), ce n'est là qu'une élision (*ibid.*) : *mamapratyayasāmānādhikaraṇyād gamyate matublopa iti.* « Parce que [la cognition du je (*ahampratyaya*)] est en relation de co-référence (*sāmānādhikaraṇya*) avec la cognition du mien (*mamapratyaya*), on comprend [qu'il y a eu] élision de la forme possessive (*matublopa*) ». Or selon Uddyotakara, cette élision est légitime dans la mesure où le corps du sujet est son serviteur (*ibid.*) : *mamapratyayasamānādhikaraṇaś cāyam ahaṅkāro'nyatve dṛṣṭa upakārakatvāt. upakārake vastuni mamapratyayasamānādhikaraṇo'hampratyayo dṛṣṭo yo'yaṃ so'ham iti.* « Et on constate que cette expression du Je se réfère à la même chose (*samānādhikaraṇa*) que la cognition du *mien* lorsque [ce qu'elle vise] est [en fait] autre chose [que le sujet], parce que c'est un serviteur (*upakāraka*) [du Soi] : on constate que la cognition du Je se réfère à la même chose que la cognition du *mien* [lorsqu'elle] vise une entité qui est le serviteur [du sujet, comme quand on dit :] "ce [serviteur], c'est moi" »).

159 Ainsi, en réponse à l'argument d'Uddyotakara selon lequel le Soi est l'objet perçu par la cognition du Je, Śāntarakṣita affirme (TS 213-214) : *tad ayuktam ahaṅkāre tadrūpānavabhāsanāt / na hi nityavibhutvādinirbhāsas tatra lakṣyate // gauravarṇādinirbhāso vyaktaṃ tatra tu vidyate / tatsvabhāvo na cātmeṣṭo nāyaṃ tadviṣayas tataḥ //* « Cette [thèse] ne tient pas, parce que dans l'expression du Je, il n'y a pas de manifestation de la nature de ce [Soi] ; car on n'y observe aucune manifestation de permanence, d'omniprésence, etc. ; en revanche, il s'y trouve clairement une manifestation du teint pâle, etc. ; or [vous] ne considérez pas que le Soi a pour nature ce [teint pâle, etc.] ; par conséquent, le [Soi] n'est pas l'objet de cette [cognition du Je] ». *Cf.* TSP$_{K}$, vol. I, p. 90/TSP$_{Ś}$, vol. I, p. 116 : *tataś ca yad uktam uddyotakaraprabhṛtibhiḥ, upabhogāyatane śarīre'yam ātmopacāraḥ, yathānukūle bhṛtye rājā brūte, ya evāhaṃ sa evāyaṃ me bhṛtya iti, tad apāstaṃ bhavati. tathā hi* yady ayaṃ gauṇaḥ syāt tadā skhaladvṛttir** bhavet, na hi loke siṃhamāṇavakayor mukhyāropitayor dvayor api siṃha ity askhalitā buddhir bhavati.* [**tathā hi* TSP$_{K}$: *yathā hi* TSP$_{Ś}$. ***tadā skhaladvṛttir* TSP$_{K}$: *tadāskhaladvṛttir* TSP$_{Ś}$.] « Et par conséquent, ce qu'affirment Uddyotakara et [d'autres, à savoir] qu'il y a un usage figuré (*upacāra*) du [terme] "Soi" à l'égard du corps, [parce que le corps est] le siège de l'expérience, de même qu'un roi dit d'un serviteur obéissant "mon serviteur, c'est moi" – [tout] cela s'en trouve réfuté. En effet, si cette [propriété d'être pâle était seulement attribuée de manière] figurée, alors elle ne serait pas toujours vraie (*skhaladvṛtti*) ; car dans le monde, la cognition "lion" n'est pas toujours vraie, qu'elle vise un lion [de manière] littérale (*mukhya*) ou bien un jeune homme sur lequel on a surimposé [le

a donc vraisemblablement considéré qu'il serait redondant de mentionner ici l'argument brahmanique et son contre-argument bouddhique.

XI. LES TROIS FORMULES INFÉRENTIELLES QUI DÉMONTRENT L'EXISTENCE DU SOI (TS 238-240)

Dans les vers qui suivent, Śāntarakṣita énonce trois formules inférentielles (*prayoga*) censées exprimer la position du *mīmāṃsaka.* En fait, ici encore, il se contente de citer Kumārila (les vers 238-240 du TS sont identiques à ceux du ŚV, *Ātmavāda* 137-139, et l'on peut supposer qu'ils figuraient également dans la *Bṛhaṭṭīkā*).

À première vue cependant, les deux premières formules au moins ne sont guère à l'avantage du *mīmāṃsaka*. Ainsi la première (énoncée dans le vers 238) semble-t-elle affirmer que le sujet connaissant passé doit exister maintenant encore, parce que tout comme le sujet connaissant actuel, il a été appréhendé par une cognition du Je ; et selon la deuxième (qui apparaît au vers 239), le sujet connaissant actuel doit avoir été le sujet connaissant passé, parce que, comme le sujet connaissant passé, le sujet connaissant actuel est un sujet connaissant, ou encore parce que, comme le sujet connaissant passé, le sujet connaissant actuel est visé par la cognition du Je.

L'adversaire bouddhiste n'aurait aucun mal à balayer un tel argument si vraiment les deux formules s'y résumaient, car il conduit à d'absurdes conséquences : à suivre ce raisonnement, il faudrait admettre que, parce que mon voisin s'est appréhendé hier en une cognition du Je en tant que sujet connaissant (sous la forme « je connais »), et parce que je m'appréhende aujourd'hui sous cette même forme, mon voisin et moi sommes un seul et même sujet connaissant[160]. Il est donc

---

lion de manière figurée] ». Le terme *prabhṛti* dans le ce passage est sans doute une allusion aux partisans du Vaiśeṣika ; voir *Vaiśeṣikasūtra* (ci-après VS) 3.2.11 : *devadatto gacchati viṣṇumitro gacchatīti copacārāc charīrapratyakṣaḥ.* « C'est à cause d'un usage figuré qu'[on dit] "Devadatta va" et "Viṣṇumitra va" : [car] on voit [que c'est] le corps [qui va] ». Voir aussi HULIN 1978, p. 102.

[160] Le problème est relevé dans OETKE 1988, p. 453, qui note une ambiguïté fondamentale dans la nature des « cognitions du Je » mentionnées dans ŚV, *Ātmavāda* 137-139, et remarque qu'à prendre les phrases de Kumārila au sens qu'on vient de leur donner, la cognition du Je passée d'une personne donnée devrait signifier son identité avec une autre personne ayant actuellement une cognition du Je. Une telle consé-

plus probable (bien que Kamalaśīla se garde de le faire remarquer dans son commentaire) que les deux formules signifient davantage.

C'est que, comme on l'a vu, quand Kumārila parle de la cognition du Je actuelle, ce qu'il a en tête n'est pas une simple cognition du type « je connais » ou « je perçois », mais bien, selon l'expression de son prédécesseur Śabara, une « cognition qui est une reconnaissance » (*pratyabhijñāpratyaya*)[161], ou encore, selon le commentaire de Kamalaśīla à un vers précédent, « cette cognition du Je qui naît de la prise de conscience d'un agent unique [des actes cognitifs passé et présent et prend la forme] : "c'est moi qui ai connu, et c'est moi, qui suis le même, qui

---

quence ne serait évidemment pas pour déplaire à un *advaitavedāntin* par exemple (selon qui les divers individus tels que nous les appréhendons d'ordinaire ne sont en fait qu'un seul et même Soi) ; mais elle est inacceptable dans la perspective de la Mīmāṃsā (qui maintient la thèse de la multiplicité des sujets). Cet aspect de la doctrine *mīmāṃsaka* du Soi n'apparaît guère dans TS/P, mais il affleure au moins vers la fin de l'*Ātmavāda* du ŚV : Kumārila y explique que chacun appréhende son Soi de manière immédiate, mais que le Soi d'autrui doit être inféré. Śabara, déjà, affirmait (ŚBh$_F$, p. 56) que le Soi est « l'objet d'une conscience [immédiate] de soi » (*svasaṃvedya*), tandis qu'« il ne peut être perçu par un autre » (*nāsāv anyena śakyate draṣṭum*), ou encore, que « la personne s'appréhende elle-même par elle-même, et [cependant] ne peut [se] montrer à un autre » (ŚBh$_F$, p. 57 : *asau puruṣaḥ svayam ātmānam upalabhate na cānyasmai śaknoti darśayitum*). Śabara citait d'ailleurs (*ibid.*) *Bṛhadāraṇyakopaniṣad* 4.3.6 : *śāntāyāṃ vāci kiñjyotir evāyaṃ puruṣaḥ. ātmajyotiḥ saṃrāḍ iti hovāceti.* « Quand la Parole [révélée] s'est tue, quelle lumière a cette personne ? La lumière du Soi, ô roi, dit-il » (voir BIARDEAU 1968, p. 118). Kumārila, alors qu'il paraphrase la citation, affirme à son tour que « c'est par lui-même que le Soi devient l'objet d'une manifestation » (ŚV, *Ātmavāda* 142c : *ātmanaiva prakāśyo'yam ātmā...*) ; en revanche, selon lui, le Soi d'autrui, parce qu'il ne m'est pas directement manifeste, doit être inféré (ŚV, *Ātmavāda* 145) : *ātmajñānāvinābhūtadṛṣṭaceṣṭānirūpaṇāt / pareṣām ātmavijñānam anumānād udāhṛtam //* « [Nous] affirmons que la conscience que les autres ont [également] un Soi [provient] d'une inférence à partir de l'examen de [leurs] actions, dont on constate qu'elles ne pourraient avoir lieu sans les cognitions [qui appartiennent à] un Soi ». Il est fort possible que la *Santānāntarasiddhi* de Dharmakīrti (qui décrit une doctrine adverse affirmant l'existence de l'univers hors de la conscience, doctrine selon laquelle le Soi de chacun est directement appréhendé, tandis que le Soi d'autrui doit être inféré) fasse allusion à cette thèse *mīmāṃsaka*. Sur cette thèse, sur sa critique dans la tradition dharmakīrtienne et sur la présentation de cette controverse brahmanico-bouddhique, voir par exemple KITAGAWA 1955, KAJIYAMA 1965a, KATSURA 2007, RATIÉ 2007 et 2011 (chapitre 8), CHU 2011 et RATIÉ à paraître a.

[161] ŚBh$_F$, p. 56.

connais à présent" »[162]. Si donc le vers 238 affirme que le sujet connaissant visé par une cognition du Je passée doit continuer d'exister « parce qu'il est appréhendé par la cognition du Je, de même que le sujet conscient actuel », la raison invoquée ne se réduit pas au fait que le sujet connaissant passé comme le sujet connaissant présent seraient susceptibles d'être visés comme des Je à des moments différents ; bien plutôt, c'est semble-t-il parce que le sujet connaissant passé et le sujet connaissant présent sont tous deux appréhendés par la *même* cognition du Je actuelle, sous la forme synthétique d'une reconnaissance (« c'est moi qui ai connu hier *et* qui connais aujourd'hui ») que le sujet connaissant passé doit être identique au sujet connaissant présent[163]. De même, le vers 239 doit sans doute être compris comme signifiant que le sujet connaissant actuel n'est autre que le sujet connaissant passé, parce que le sujet connaissant présent comme le sujet connaissant passé sont appréhendés par la même cognition du Je prenant la forme d'une reconnaissance. Cette interprétation semble d'ailleurs confirmée par le commentaire de Kamalaśīla *ad* TS 283-284, puisqu'il y explique que dans les deux premières formules de l'inférence du *mīmāṃsaka*, l'exemple invoqué est celui d'un « sujet connaissant qui serait l'objet de la cognition du Je [tout en] existant à la fois aujourd'hui et hier »[164].

Le vers 239 présente aussi une raison inférentielle alternative, à savoir « parce qu'il est sujet connaissant, [...] de même que le sujet connaissant d'hier »[165]. Il me semble que là encore, la formule ne signifie

---

[162] TSP$_K$, vol. I, p. 97/TSP$_Ś$, vol. I, p. 124 (*ad* TS 229) : *ahaṃ jñātavān aham eva ca sāmprataṃ vedmīti yeyam ekakartṛpratyavamarśenāhambuddhir upajāyate...*

[163] *Cf.* OETKE 1988, p. 456. Voir aussi TABER 1990, qui note p. 37, à propos de l'argument chez Śabara : « technically, we still have to do with an inference. The ground of inference (*hetu*) is the recognition of myself as identical with a thing that existed in the past ». Il me semble que dans les trois *prayoga* énoncés par Kumārila, la reconnaissance de soi demeure également la raison de l'inférence : plus précisément, dans le premier cas, la raison est le fait que le sujet passé est appréhendé, de même que le sujet actuel, par la reconnaissance de soi ; dans le deuxième cas, c'est le fait que le sujet actuel est appréhendé, de même que le sujet passé, par la reconnaissance de soi ; et dans le troisième cas, c'est le fait que la reconnaissance de soi ne peut viser autre chose qu'un Soi.

[164] *idānīntanasya hyastanasya cāhampratyayagamyasya jñātuḥ... Cf.* ci-dessous, chapitre 2, § IV. 6.

[165] *jñātṛtvāt... hyastanajñātṛvat.*

pas simplement que le sujet connaissant d'hier et celui d'aujourd'hui doivent être identiques pour la seule raison qu'ils sont tous deux sujets connaissants (raisonnement absurde, puisqu'il faudrait alors admettre également que, parce que je suis aujourd'hui un sujet connaissant de même que mon voisin était hier un sujet connaissant, je suis mon voisin). Le vers semble plutôt signifier que le sujet connaissant actuel doit être le sujet connaissant passé, parce qu'ils sont tous deux déterminés comme étant des sujets connaissants *par la même reconnaissance de soi* (« c'est moi qui étais le sujet connaissant hier et qui suis le sujet connaissant aujourd'hui »).

Après ces deux formules, qui, comme Kamalaśīla le précise, prennent pour sujet de l'inférence (*dharmin*) le sujet connaissant, Kumārila en propose une troisième dont la particularité est d'avoir pour sujet de l'inférence les cognitions du Je (l'une passée, l'autre présente), et il affirme que ces diverses cognitions du Je doivent avoir un seul et même objet (or cet objet, parce qu'il dure, ne peut être qu'un Soi permanent) parce qu'elles sont des cognitions du Je visant un sujet connaissant lié à une seule et même série cognitive, de même qu'une seule cognition du Je, dans la mesure où elle reconnaît deux objets comme étant identiques, ne vise en réalité qu'un seul et même objet. Ici, Kamalaśīla prend la peine d'expliquer qu'il était nécessaire d'ajouter qu'elles visent un sujet connaissant lié à une seule et même série cognitive, parce que d'autres sujets conscients doivent être également capables de s'appréhender dans une cognition du Je, si bien que sans cette précision, le raisonnement conduirait à considérer que toute cognition du Je (qu'elle soit mienne ou non) vise un objet identique, et qu'en conséquence, il n'y a aucune différence entre divers individus conscients. Bien entendu, le bouddhiste pourrait ici rétorquer que le fait qu'elles soient en rapport avec une même série cognitive ne signifie pas nécessairement que ces diverses cognitions du Je doivent posséder un seul et même objet capable d'exister continûment. Mais là encore, c'est la notion de reconnaissance de soi qui doit rendre caduque la réplique bouddhique : dans le cas de la reconnaissance du sujet connaissant par lui-même, comme Kumārila vient de le montrer, l'objet visé par la cognition du Je ne peut être ni une seule cognition instantanée, ni deux, ni même la série des cognitions instantanées – il doit donc être le Soi.

XII. LA DETTE ET L'ORIGINALITÉ DE KUMĀRILA VIS-À-VIS DE ŚABARA, DU NYĀYA ET DU VAIŚEṢIKA

L'argument autour duquel se construit la totalité du *pūrvapakṣa* de l'adversaire *mīmāṃsaka* dans le TS appartient certes à Kumārila, mais il n'est pas une création conceptuelle *ex nihilo* : comme l'ont fait remarquer Madeleine Biardeau et John Taber, l'argument de la reconnaissance de soi est déjà présent chez Śabara[166], et il est évident que de ce point de vue, Kumārila a envers son prédécesseur *mīmāṃsaka* une dette immense[167]. Néanmoins, Kumārila semble donner à cet argument particulier une importance qu'il n'avait pas encore chez Śabara : ainsi, alors que Śabara l'employait parmi d'autres arguments visiblement empruntés au Vaiśeṣika[168], Kumārila interprète la mention de ces arguments

---

166 Voir BIARDEAU 1968, p. 113-114, et TABER 1990, p. 37 (qui affirme notamment que Kumārila « adds very little » à l'argument formulé par Śabara) ; *cf.* ci-dessus, n. 148.

167 Il est également vrai que la discussion sur l'*ātman* est significativement plus longue chez Śabara que chez Kumārila. Voir TABER 1990, p. 37-38, à propos de Kumārila : « The *ātmavāda-adhikaraṇa* of his *Ślokavārttika* comprises only 148 *śloka*s, even though Śabara devotes considerable space to his discussion of the self ».

168 C'est le cas de l'argument du « souffle, etc. » (*prāṇādi*) selon lequel certains phénomènes physiologiques comme la respiration n'appartiennent pas au corps lui-même parce qu'ils ne durent pas aussi longtemps que le corps (ainsi un cadavre est-il toujours corps mais ne respire plus), si bien qu'il faut inférer l'existence d'un agent de l'action de respirer autre que le corps, à savoir le Soi. Voir ŚBhF, p. 50/ŚBhś, p. 72-73 (pour une traduction allemande du passage, voir FRAUWALLNER 1968, p. 51 ; pour une traduction anglaise, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 122, n. 18). Pārthasārathimiśra attribue explicitement l'argument au Vaiśeṣika (NR, p. 504) : *bhāṣyakāreṇa prāṇādibhir enam upalabhāmaha iti vaiśeṣikādisammatā hetava upanyastāḥ.* « [Dans le passage commençant par] "nous l'appréhendons grâce au souffle, etc.," l'auteur du *Bhāṣya* énonce les raisons [inférentielles] admises par les *vaiśeṣika*, etc.[, pour démontrer l'existence du Soi] ». De fait, le « souffle vers le haut et vers le bas » (*prāṇāpana*) est mentionné dans VS 3.2.4 parmi les marques inférentielles (*liṅga*) du Soi (sur l'interprétation qu'en donnent Praśastapāda et Candrānanda, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 120-121, n. 14), mais l'argument apparaît déjà dans le *Milindapañha* (voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 121, n. 15). Śabara énonce également l'argument selon lequel « le plaisir, etc. » (*sukhādi*) n'appartiennent pas non plus au corps (comme BIARDEAU 1968, p. 111 le fait remarquer, la liste des marques inférentielles du Soi dans VS 3.2.4 commence également par le plaisir), ainsi que l'argument selon lequel le plaisir, etc., qui sont des qualités (*guṇa*), requièrent un substrat ou un propriétaire de ces qualités (*tadvat*). Sur ce dernier

vaiśeṣika dans le ŚBh comme une sorte de thèse de premier abord que l'adversaire bouddhiste n'a aucun mal à éliminer[169], ce qui lui permet de présenter par contraste l'argument *mīmāṃsaka* de la reconnaissance comme la seule position dont la dialectique bouddhique ne peut venir à bout[170]. Dans l'*Ātmavāda* du ŚV (et dans ce que Śāntarakṣita nous donne à voir de la section de la *Bṛhaṭṭīkā* consacrée à l'*ātman*), l'argument de la reconnaissance devient ainsi le seul *pramāṇa* capable d'établir l'existence du Soi, et c'est autour de lui que tourne la totalité de la discussion avec l'adversaire bouddhiste. Kumārila ne se contente d'ailleurs pas de souligner la supériorité de cet argument sur ceux de ses rivaux brahmaniques : il se soucie aussi et surtout de donner à la reconnaissance de Soi un fondement épistémologique, notamment en la rapportant à sa théorie de la validité intrinsèque (*svataḥ prāmāṇyam*)[171].

On a constaté que, alors que Śabara s'appuyait ostensiblement sur des arguments appartenant à l'arsenal philosophique du Vaiśeṣika, Kumārila s'efforce de creuser la distance qui sépare la Mīmāṃsā du Vaiśeṣika et du Nyāya, notamment en montrant que les doctrines de l'*ātman* défendues par ces derniers constituent des proies faciles pour le bouddhiste. Mais n'est-ce pas là une forme de malhonnêteté intellectuelle de

---

argument dans le Vaiśeṣika, voir par exemple *Praśastapādabhāṣya* (ci-après PDhS), p. 16 : *sukhaduḥkhecchādveṣaprayatnaiś ca guṇair guṇy anumīyate*. « Et [le Soi] est inféré [en tant que] substrat (*guṇin*) à partir des qualités que sont le plaisir, la douleur, le désir, l'aversion et l'effort » (*cf.* OETKE 1988, p. 280, argument n° 9). Sur les emprunts de Śabara au Vaiśeṣika, voir aussi BIARDEAU 1968, en particulier p. 110-111 : « La *Prabhā* de Vaidyanātha Śāstrī [...] remarque que les premiers éléments de réponse donnés par Śabara suivent la doctrine du Vaiśeṣika. En fait les arguments du *mīmāṃsaka* en totalité reprennent les thèmes succinctement exposés dans les *Vaiśeṣikasūtra* III 2 4-21 ».

169 Voir ŚV, *Ātmavāda* 92ab : *parair abhigatān pūrvam ātmahetūn nirasyati /* « [Śabara] réfute d'abord les raisons [en faveur de l'existence] du Soi invoquées par les autres [défenseurs de l'*ātman*] ». Voir aussi ŚV, *Ātmavāda* 107 (mentionné ci-dessus, n. 145).

170 Ce que note TABER 1990, p. 36-37 : « Kumārilabhaṭṭa maintains that Śabara, in discussing the various Nyāya-Vaiśeṣika arguments for the self, merely intends, by means of Buddhist objections, to point up their inadequacies. He moves beyond all of them to adopt a uniquely Mīmāṃsā position, which the Buddhist is unable to assail. Here, as usual, the *mīmāṃsaka* is asserting himself to be the only competent defender of the faith among orthodox Hindu thinkers ».

171 Voir ci-dessous, chapitre 2, § IV. 4.

la part de Kumārila ? Car les arguments préliminaires invoqués par Śabara ne sont pas les seuls à sembler faire écho à d'autres courants brahmaniques : l'argument de la reconnaissance de soi doit à l'évidence beaucoup à ces deux courants.

En effet, l'une des sources de la formule de Śabara pourrait bien être VS 3.2.9 :

> [La connaissance de l'existence du Soi] n'est pas [de nature purement] scripturaire[172], à cause du *vyatireka* du mot « je »[173].

Le terme *vyatireka* dans cet aphorisme a fait l'objet d'interprétations très différentes parmi les commentateurs modernes : ainsi la raison mise en avant dans le *sūtra* a-t-elle été tour à tour comprise comme signifiant « étant donné que le terme "je" [exprime] quelque chose de plus [que le corps] »[174], « à cause de l'usage restreint du mot "je" »[175], « parce que [le Soi] est distingué [des autres substances] par le mot "je" »[176], ou encore « parce que le mot "je" est distinct [des autres mots] »[177]. Ainsi Claus Oetke considère-t-il que le raisonnement présuppose un principe métaphysique quant à la nature de la parole, principe selon lequel chaque mot révèlerait un objet particulier[178]. Quoi qu'il en soit du sens originel de l'aphorisme, il signifie selon les auteurs *vaiśeṣika* postérieurs que l'affirmation de l'existence du Soi n'est pas uniquement fondée sur une autorité scripturaire, parce que les propriétés comme le souffle, etc., qui requièrent un substrat, sont attribuées à cela

---

172 Sur le terme *āgamika* ici, voir par exemple ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 124-125, n. 20 et 21.

173 VS 3.2.9 : *aham itiśabdavyatirekān nāgamikam.*

174 BIARDEAU 1968, p. 116.

175 SCHUSTER 1972, p. 343 (« because of the restricted use of the word I »).

176 HONDA 1990, p. 141 (« because [it is] distinguished [from others] by the word "I" »).

177 OETKE 1988, p. 321 (« wegen der Verschiedenheit des Wortes "ich" [von anderen Wörtern] »). PREISENDANZ 1994, vol. II, p. 229 propose une interprétation semblable.

178 Voir OETKE 1988, p. 323-324 sur cette « "sprachphilosophische" Doktrin » selon laquelle « jedes Wort einen Gegenstand bezeichnet » ; *cf.* PREISENDANZ 1994, p. 229, BRONKHORST 1996a, p. 790 *sq*. et BRONKHORST 1999b.

seul que dénote le mot « je » et à nulle autre substance[179]. Or si Śabara souligne le caractère pré-discursif de la cognition du Je, c'est bien à partir de l'expérience unique dénotée par ce terme qu'il prétend inférer l'existence du Soi[180]. Ainsi Madeleine Biardeau considère-t-elle que la défense du Soi présentée par Śabara apparaît – à première vue au moins – comme un « emprunt servile » au Vaiśeṣika[181].

En revanche, selon John Taber (qui ne mentionne pas une possible influence du Vaiśeṣika dans son examen de la reconnaissance de soi des *mīmāṃsaka*)[182], l'argument avancé par Śabara et Kumārila rappelle plutôt la manière de procéder du Nyāya et n'en est à certains égards qu'un prolongement[183]. Ainsi voit-il dans l'argument de la reconnaissance une version améliorée de l'argument de la mémoire énoncé dans *Nyāyasūtra* (ci-après NS) 1.1.10[184] (ou plutôt, formulé par les commentateurs des NS)[185]. Selon Vātsyāyana en effet, le *sūtra* signifie qu'il faut inférer le Soi à partir du phénomène de la mémoire et de la synthèse (*anusandhāna*, *pratisandhāna*) des cognitions qu'elle implique. L'auteur du *Bhāṣya* explique donc que cet aphorisme mentionne le désir parmi les marques inférentielles du Soi parce que le désir suppose la mémoire : on ne dé-

---

179 Sur les interprétations du *sūtra* dans *Vaiśeṣikasūtravṛtti*, p. 29, PDhS, p. 16 ou *Nyāyakandalī* (ci-après NK), p. 218, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 125-126, n. 28.

180 Voir ŚBh$_F$, p. 56 (cité ci-dessus, n. 146) ; *cf.* TABER 1990, p. 38.

181 Voir BIARDEAU 1968, p. 116. Néanmoins, p. 117, l'auteur s'efforce de distinguer les deux positions en ce que la première se préoccupe avant tout du Soi en tant qu'il est « la condition de possibilité de la religion séculière », tandis que « le Vaiśeṣika au contraire met la recherche de la délivrance au centre de ses préoccupations », et ce, dès l'origine (sur la querelle contemporaine concernant l'orientation sotériologique ou non du Vaiśeṣika ancien, et sur la position de M. Biardeau au sein de cette controverse, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 195-196, et ci-dessous, chapitre 3, n. 387).

182 On notera que de son côté, BIARDEAU 1968 ne s'intéressait nullement à une possible influence du Nyāya sur Śabara.

183 Voir par exemple TABER 1990, p. 36 : « The *mīmāṃsā* argument [...] is developed from a certain Nyāya argument for the existence of the self ».

184 Voir *ibid.*, p. 37 : « What then is Śabara's argument ? It is but a revision of this Nyāya argument from memory ».

185 NS 1.1.10 (*icchādveṣaprayatnasukhaduḥkhajñānāny ātmano liṅgam*. « Le désir, l'aversion, l'effort, le plaisir, la douleur, les cognitions sont la marque du Soi ») ne contient en effet aucune allusion explicite à la mémoire.

sire que ce qu'on considère comme capable de procurer du plaisir, et on sait qu'un objet est tel parce qu'on se souvient en avoir déjà fait l'expérience plaisante ; or ce souvenir implique une synthèse qui suppose un sujet conscient unique[186]. Vātsyāyana rapporte de la même manière toutes les autres « marques » mentionnées dans le *sūtra* à l'activité synthétique de la mémoire présentée comme impliquant l'existence d'un sujet unique ; et selon les *naiyāyika* postérieurs au moins, la synthèse invoquée par Vātsyāyana n'est autre qu'une reconnaissance[187]. Mais John Taber souligne également que l'argument *mīmāṃsaka* de la reconnaissance dépend aussi en partie d'une autre thèse du Nyāya, à savoir l'idée selon laquelle le terme « je », parce qu'il est unique et distinct des termes « corps », « cognition », etc., doit dénoter une entité singulière[188] (en fait, comme on l'a constaté, cette idée pourrait bien avoir déjà été énoncée dans les VS)[189]. Enfin, John Taber fait remarquer que NS 3.1.1 et ses commentaires semblent quasiment exprimer l'argument de la re-

---

186 Voir NBh, p. 16 : *yajjātīyasyārthasya sannikarṣāt sukham ātmopalabdhavān tajjātīyam evārthaṃ paśyann upādātum icchati. seyam ādātum icchaikasyānekārthadarśino darśanapratisandhānād bhavati liṅgam ātmanaḥ.* « Le Soi, ayant éprouvé du plaisir [par le passé] en raison du contact avec un objet d'une certaine sorte, [et] voyant un objet de cette même sorte, désire l'acquérir ; ce désir d'acquérir [un objet], qui naît de la synthèse [mémorielle] des perceptions [passée et présente] appartenant à une [entité] unique qui perçoit divers objets, est une marque du Soi ». Pour une analyse détaillée du *sūtra* et de son interprétation dans le NBh, voir OETKE 1988, p. 254-259.

187 Voir par exemple *Nyāyavārttikatātparyapariśuddhi* (ci-après NVTP), p. 234 : *pratisandhānaṃ pratyabhijñānam...* « La synthèse, [autrement dit] la reconnaissance... ».

188 TABER 1990, p. 38 : « The argument may [...] be seen to depend partially on another Nyāya view, namely, that the word "I", insofar as it is a unique word different from the words "body", "idea", and so forth, requires a unique occasion for its use ». Voir NV, p. 325 : *rūpādiskandhavācakaśabdaviṣayavyatiriktaviṣaya ātmaśabdo rūpādiśabdebhyo'nyatve saty ekapadatvād ghaṭaśabdavad iti. etenāhampratyayo vyākhyātaḥ.* « Le mot "Soi" dénote [une entité] distincte des [entités] dénotées par les mots qui désignent les agrégats comme la forme corporelle, etc., puisqu'il s'agit d'un terme [désignant] une seule [entité] (*ekapada*), étant donné que [ce terme] est différent des mots tels que "forme corporelle", etc., de même que le mot "pot" [désigne une seule entité parce qu'il diffère des mots désignants telle autre entité, tels que "char", etc.]. C'est ainsi qu'on explique la cognition du Je ».

189 Voir OETKE 1988, p. 323, qui rapproche justement VS 3.2.9 du passage du NV cité ci-dessus, n. 188.

connaissance de soi[190] ; ainsi, selon Vātsyāyana, je suis capable de reconnaître un objet perçu à la fois autrefois, grâce à la faculté visuelle, et à présent, grâce au toucher ; et la synthèse d'objets de cognitions perceptives différentes qu'implique cette reconnaissance indique qu'un agent unique possède ces perceptions différentes d'un même objet[191].

Néanmoins, John Taber souligne également, à raison me semble-t-il, qu'il demeure entre les trois types d'arguments *naiyāyika* qu'on vient de mentionner et celui de la Mīmāṃsā une importante différence : l'argument de Śabara et de Kumārila repose sur la capacité du sujet conscient *à se reconnaître lui-même*, tandis que, dans l'argument de la mémoire comme dans celui de la reconnaissance d'un objet touché comme étant un objet vu dans le passé, les *naiyāyika* invoquent le phénomène de la reconnaissance d'un *objet* perçu par le sujet conscient[192]. La diffé-

---

190 Voir TABER 1990, p. 39 : « In the first *āhnika* of the third *adhyāya* of the *Nyāya Sūtra* and its commentaries, we in fact find a discussion that comes very close to expressing the argument from self-recognition ». *Cf. ibid*., p. 40 : « Now this argument seems indeed very closely related to the Mīmāṃsā argument from self-recognition. It appeals to the same basic fact [...] that the same subject of experience who cognised something in the past may cognize that thing now ». Sur les diverses interprétations de NS 3. 1. 1, voir OETKE 1988, p. 260-268, CHAKRABARTI 1992, PREISENDANZ 1994, en particulier vol. II, p. 163-187, et GANERI 2000.

191 NBh, p. 135 : *tad yo'sau cakṣuṣā tvagindriyeṇa caikārthasya grahītā bhinnanimittāv ananyakartṛkau pratyayau samānaviṣayau pratisandadhāti so'rthāntarabhūta ātmeti.* « Par conséquent, le sujet qui appréhende un [seul et même] objet au moyen de l'[organe] visuel et de l'organe tactile, [et] qui synthétise deux cognitions ayant le même objet [et] le même agent sans avoir la même cause efficiente [– puisque l'une a pour cause efficiente l'organe visuel, et l'autre, l'organe tactile – ce sujet] est une entité distincte [de l'objet, des cognitions et de leurs causes efficientes, à savoir] le Soi ».

192 TABER 1990, p. 40, à propos de NBh, p. 135, cité ci-dessus, n. 191 : « Nevertheless, this argument does not appeal to the more specific fact on which the Mīmāṃsā discussion focuses, that the *self* is recognized [...] In all the examples given of memory or recognition by Vātsyāyana it is objects of sense that are recognized or remembered ». Voir aussi *ibid*., p. 41 : bien que Vātsyāyana semble parfois très près de formuler l'argument de la reconnaissance de soi, « he still stops short of saying that the *self* is *recognized* in memory. The object of recognition here is still some other thing ». On notera cependant que Sucaritamiśra comprend la reconnaissance kumārilienne avant tout comme une reconnaissance d'objet (*artha*, voir *Kāśikā*, vol. II, p. 128, cité ci-dessus, n. 142). Néanmoins, Sucaritamiśra insiste sur le fait que tout en reconnaissant un objet vu hier et aujourd'hui, ce que le sujet connaissant appréhende

rence peut paraître mince à première vue. Elle n'est nullement anodine cependant, parce que dans l'argument de la mémoire ou de la reconnaissance d'un objet diversement perçu – de même d'ailleurs que dans l'argument selon lequel le terme « je » doit dénoter une réalité distincte du corps, etc. –, le Soi doit être *postulé* afin de rendre compte des phénomènes mentionnés, alors que l'argument *mīmāṃsaka* de la reconnaissance de soi se fonde sur une expérience immédiate, expérience que dénote le Je mais qui, comme Śabara le souligne[193], ne se réduit ni à un mot ni à un concept : la reconnaissance de Soi des *mīmāṃsaka* (qui n'est pas une simple cognition du Je, ou plutôt qui présente toute cognition du Je comme s'étirant au-delà de l'instant pour saisir l'identité de ce que visent le Je passé et le Je présent) est désignée comme ce qui révèle *directement* le Soi à lui-même[194], et garantit par conséquent la validité de la croyance par laquelle nous attribuons spontanément nos diverses expériences à un seul et même sujet[195]. S'il semble donc certain que la notion *mīmāṃsaka* de reconnaissance de soi doit beaucoup aux développements du Vaiśeṣika et du Nyāya et est très probablement le résultat de diverses interactions de la Mīmāṃsā avec ces mouvements, il convient aussi de prendre toute la mesure de l'affirmation de Kumārila lorsqu'il souligne lui-même la différence entre les arguments *naiyāyika* de la mémoire ou de la reconnaissance d'*objets*, et la reconnais-

---

de manière synthétique, c'est bien le Soi (*ātman*) qui est « commun à [l'expérience] d'hier et [à celle] d'aujourd'hui » (voir *ibid.*).

193 Voir ci-dessus, n. 146.

194 Sur le fait que, selon les *mīmāṃsaka*, le Soi est directement connaissable par lui-même, voir par exemple ŚBh$_F$, p. 56-57 (cité ci-dessus, n. 160), ŚV, *Ātmavāda* 107 (cité ci-dessus, n. 145), 142c et 145 (cité ci-dessus, n. 160).

195 Voir TABER 1990, p. 40 : alors que, chez les *mīmāṃsaka*, « self-recognition directly reveals the existence of the self in the past and the present », « in all the examples given of memory or recognition by Vātsyāyana, [...] the self is still being *inferred* [...] as the single entity [...] which recognition and memory must presuppose ». Voir aussi *ibid*., p. 41 : « Vātsyāyana is still appealing to our ascribing various experiences to a single self only as a basis for an inference », et p. 42 : « granted that we do *ascribe* several experiences to one subject, how do we *know* that [...] the entity we repeatedly experience as "I" is the same in every cognition ? [...] The Naiyāyika has no answer to this question, but the *mīmāṃsaka* answers it [...] by asserting that, indeed, we know that we have always to do with the same entity because we *recognize* it from cognition to cognition ».

sance du sujet conscient par lui-même[196], affirmation d'ailleurs reprise par Pārthasārathimiśra dans sa ŚD :

> Si l'on postule l'unité du sujet connaissant au motif que la reconnaissance d'un objet est impossible [autrement], voici la réponse que [le bouddhiste] peut donner : cette [reconnaissance] est parfaitement possible grâce à l'unité de la série. Mais lorsque c'est un sujet connaissant unique qui est reconnu à différents moments, [sous la forme] « c'est moi qui ai perçu dans le passé, et c'est moi, qui suis le même, qui perçois [à présent] », alors, parce qu'on saisit l'unité du sujet connaissant grâce à cette seule reconnaissance, et parce que la cognition est instantanée, il est établi qu'il existe un sujet connaissant autre [que la cognition][197].

Tandis que le bouddhiste peut dénier toute validité au type d'argument défendu par le Nyāya au motif que la mémoire ou la reconnaissance de tel objet peut être justifiée autrement qu'en *postulant* l'existence d'un Soi (autrement dit, grâce à la théorie du mécanisme des traces résiduelles), la Mīmāṃsā prétend présenter au bouddhiste une *expérience* du Soi lui-même, expérience dont aucun mécanisme de traces résiduelles ne peut rendre compte.

---

196 Voir ci-dessus, n. 140.

197 ŚD, p. 343-344 : *viṣayapratyabhijñānānupapatter jñātur ekatvakalpanāyāṃ syād apy etad uttaram : santānaikatvād evopapadyata iti, yadā tu jñātaivaikaḥ pūrvāparakālayoḥ pratyabhijñāyate yo'haṃ pūrvam adrākṣaṃ sa evāham anupaśyāmīti tadā pratyabhijñayaiva jñātur ekatvāvagamāt, vijñānasya ca kṣaṇikatvāt tato'nyo jñātā siddho bhavatīti.*

Chapitre 2

La contre-attaque de Śāntarakṣita : analyse de TS/P 241-284

À partir du vers 241, c'est le bouddhiste qui prend la parole. En fait cependant, la suite du passage n'est pas la simple exposition du point de vue bouddhique : le *mīmāṃsaka* ne quitte pas la scène, car il va s'efforcer de répondre point par point aux objections de son adversaire, et ce dernier, à son tour, va entreprendre de montrer l'incohérence des réponses brahmaniques[198].

I. Premier échange : le problème de la relation entre conscience et cognitions

I. 1. Attaque bouddhique : si cognition et conscience sont une même entité, la cognition doit être permanente (TS 241)

Le premier contre-argument avancé par Śāntarakṣita a trait à la première affirmation de son adversaire dans TS 222, et consiste à faire remarquer au *mīmāṃsaka* que si, comme il l'affirme, la conscience (*caitanya*) constitue la nature du Soi, et est par conséquent une et permanente, les cognitions aussi doivent durer : parce qu'elles ont pour nature cette même conscience, elles doivent elles-mêmes consister en une enti-

---

198 *Cf.* la remarque dans Verpoorten 1994, p. 117, à propos du chapitre 24 du TS : « The dialectical structure of the text [...] is such that neither of both parts is a plain account of a view point, but rather an intermingling of statements and answers. So the greatest attention is required from the reader if he wants to trace at which point in the debate he is ».

té une et permanente[199]. Kamalaśīla explique que Śāntarakṣita souligne ainsi une contradiction dans la thèse du *mīmāṃsaka*, car celui-ci répète à l'envi que les cognitions, contrairement au Soi, sont impermanentes[200] : Kamalaśīla cite à ce sujet Jaimini, Śabara et Kumārila[201]. En fait, la citation de Jaimini ne contient aucune allusion explicite au caractère impermanent de la cognition, mais selon Kamalaśīla, la définition jaiminienne de la perception comme *production* d'une cognition implique nécessairement l'acceptation de l'impermanence des cognitions. Le raisonnement de Kamalaśīla se fonde ici sur ce qu'Alexander von Rospatt a décrit comme la proposition fondamentale de la doctrine bouddhique de l'instantanéité[202], à savoir le principe selon lequel tout ce qui est produit (et donc conditionné par un ensemble de causes) est impermanent[203] : du point de vue bouddhique, affirmer à l'instar de Jaimini que la cognition est produite revient simplement à l'aveu qu'elle est impermanente.

Il est évident qu'ici, Kamalaśīla fait dire à son adversaire plus qu'il ne dit, car Jaimini aurait vraisemblablement récusé la validité de l'équation entre entité conditionnée et entité momentanée sur laquelle

---

199 On trouve un écho de cette critique dans *Īśvarapratyabhijñākārikā* (ci-après ĪPK) 1. 2. 7ab : *jñānaṃ ca citsvarūpaṃ cet tad anityaṃ kim ātmavat* / « Et si la cognition (*jñāna*) a pour nature la conscience (*cit*), alors pourquoi [vous, partisan de l'existence du Soi, la considérez-vous comme] impermanente ? [Car il en va dans le cas de la cognition] comme dans le cas du Soi ». *Cf. Īśvarapratyabhijñāvivṛtivimarśinī* (ci-après ĪPVV), vol. I, p. 135-136, où il est d'abord affirmé que les *mīmāṃsaka* admettent le caractère conscient du Soi (*jaiminīyāḥ puruṣaṃ saṃvidrūpam eva sukhādyavasthābhinnaṃ manyante*. « Les *mīmāṃsaka* considèrent que la personne, qui ne consiste qu'en conscience, est distincte des états de plaisir, etc. ») ainsi que sa permanence (*jaiminīyānām api cidrūpāṃśena nityaḥ ; avasthāṃśena tv anityo'stu.* « Pour les *mīmāṃsaka* aussi, [le Soi] est permanent en ce qui concerne son aspect consistant en conscience, tandis qu'on peut admettre qu'il est impermanent en ce qui concerne l'aspect constitué par ses [divers] états »).

200 Voir par exemple ŚV, *Ātmavāda* 7 (cité ci-dessus, chapitre 1, n. 97) selon lequel les cognitions font partie de ce qui est par nature périssable, contrairement au Soi, ou ŚV, *Pratyakṣasūtra* 53 ab (cité ci-dessus, chapitre 1, n. 100) selon lequel la cognition est sujette à la modification (*vikriyā*) alors que le Soi est permanent.

201 Voir ci-dessous, chapitre 6, n. 785, 786 et 788.

202 ROSPATT 1995, p. 1.

203 Sur l'emploi de ce principe chez Vasubandhu et Dharmakīrti, voir par exemple YOSHIMIZU (Chizuko) 2007 ; sur sa possible origine, voir ROSPATT 1995, p. 122-152.

Kamalaśīla appuie son raisonnement. Il n'en va pas de même, cependant, dans les cas de Śabara et de Kumārila : Kamalaśīla n'est pas contraint de leur prêter des thèses qui ne leur appartiendraient pas en interprétant leur discours à l'aide de principes bouddhiques, parce que Śabara et Kumārila admettent tous deux explicitement le principe de l'instantanéité (et de la diversité)[204] des cognitions. Paradoxalement d'ailleurs, ils admettent ce principe pour mieux attaquer la thèse bouddhique selon laquelle il n'est *que* des cognitions instantanées : puisque le bouddhiste n'a pas de peine à faire admettre cette instantanéité cognitive en confrontant chacun à sa propre expérience de la conscience comme série d'événements conscients constamment changeants[205], la stratégie de la plupart des auteurs brahmaniques consiste, plutôt qu'à nier l'instantanéité des cognitions, à la considérer comme un fait d'expérience dont on ne peut rendre rationnellement compte qu'à condition d'admettre l'existence d'un principe permanent qui transcende ces cognitions instantanées et en constitue la condition de possibilité. Mais une telle position est plus difficile à tenir pour un *mīmāṃsaka* que pour un *vaiśeṣika* ou un *naiyāyika*, car ces derniers considèrent que le Soi est par nature radicalement distinct des cognitions, tandis que Kumārila affirme explicitement que le Soi partage une même nature avec les cognitions, à savoir la conscience. Śāntarakṣita et Kamalaśīla considèrent à l'évidence qu'il s'agit là d'un point faible du système, et c'est à lui qu'ils s'attaquent d'abord.

---

[204] Dans son commentaire, Kamalaśīla fait en effet allusion à la doctrine *mīmāṃsaka* des « six moyens de connaissance » (*pramāṇaṣaṭka*) : sur cette typologie des cognitions, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 127. En mentionnant cette liste (d'ailleurs relativement longue par rapport aux autres écoles indiennes : *cf.* TABER 2005, p. 4, qui note que « The Mīmāṃsā school was especially liberal in its acceptance of *pramāṇa*s »), Kamalaśīla entend bien sûr mettre en évidence la contradiction dans laquelle Kumārila s'enferme lorsqu'il affirme ainsi la diversité des cognitions tout en maintenant que la nature consciente du Soi est une.

[205] Ce que Kamalaśīla fait d'ailleurs à la fin de son commentaire lorsqu'il explique que la position *mīmāṃsaka* constitue également une « contradiction par rapport à la perception [de chacun] ».

I. 2. Riposte mīmāṃsaka : les analogies du miroir et du feu (TS 242-248)

Selon Kamalaśīla cependant, Kumārila ne se laisse pas rebuter par l'objection de son adversaire bouddhiste, et entreprend de montrer la rationalité de ce que le bouddhiste prend pour une série de contradictions. Les vers que Śāntarakṣita cite en réponse à l'objection bouddhique apparaissent tous dans le ŚV, mais pas dans l'*Ātmavāda* : ce sont les vers 404 à 410 du *Śabdanityatādhikaraṇa*, le chapitre consacré à la démonstration de la permanence de la Parole. Kumārila entend y montrer que, de même que la conscience peut être permanente et une, et cependant se manifester en diverses cognitions instantanées, de même, la Parole peut être permanente et une et cependant se manifester de manière fugitive et diverse. Il n'est pas impossible que dans la *Bṛhaṭṭīkā*, Kumārila ait plutôt choisi d'intégrer ces vers au chapitre consacré à l'*ātman*, mais Śāntarakṣita (qui connaît fort bien le long chapitre consacré à la permanence de la Parole)[206] a plus probablement exploité ces vers, qui figuraient sans doute dans la section de la *Bṛhaṭṭīkā* consacrée à la permanence de la Parole, dans cette section consacrée au Soi ; cela expliquerait en particulier pourquoi, dans son commentaire au vers 247, Kamalaśīla prend la peine de préciser que « la cognition est permanente, comme la Parole (*śabda*) ».

Selon le vers 242, les cognitions partagent effectivement avec le Soi une même nature, à savoir la conscience, et dans cette mesure on peut attribuer aux cognitions unité et permanence ; et cependant, les cognitions n'en comportent pas moins des différences qui sont dues à l'objet qu'elles visent.

Kamalaśīla explique que le bouddhiste peut faire à cette réponse l'objection suivante : si la cognition est, comme le Soi, permanente et une, il revient au *mīmāṃsaka* d'expliquer non seulement pourquoi les cognitions sont diverses (pourquoi il existe une cognition du pot, de l'éléphant, etc.), mais encore pourquoi elles sont successives, au lieu d'avoir toutes lieu au même moment. Les vers 243-245 répondent à

---

[206] Il en fait la critique dans le chapitre du TS intitulé *Śrutiparīkṣā* ; *cf.* ci-dessus, chapitre 1, n. 77.

cette nouvelle objection[207] : selon eux, chaque individu possède une conscience permanente et une qui existe continûment/partout (*vyāpin*)[208] ; quant au caractère divers et successif de ses cognitions, il est dû au fait que la conscience appréhende les objets (qui sont eux-mêmes divers) seulement depuis tel corps particulier auquel elle est liée en vertu d'une force karmique invisible (*adṛṣṭa*)[209]. Elle ne peut donc faire siens que les objets que lui présentent les organes sensoriels de ce corps particulier, et les cognitions ne sont que les états transitoires et divers par lesquels passe cette conscience permanente lorsqu'elle se fixe sur tel ou tel objet.

Pour asseoir son raisonnement, le *mīmāṃsaka* a recours à deux *dṛṣṭānta* – un terme qui désigne un aspect important de la rhétorique et de l'art du syllogisme indiens, et qu'on peut traduire selon le contexte par « exemple » ou par « analogie » : le *dṛṣṭānta* est un exemple en tant qu'il présente un cas concret illustrant la concomitance invariable sur laquelle repose une inférence[210], mais il est également analogie en ce qu'il montre que telle relation liant une entité A et une entité B directement perceptibles possède une structure identique à telle autre relation liant une entité C à une entité D. En l'occurrence, le *mīmāṃsaka* livre deux analogies permettant de saisir la nature à la fois permanente et fluctuante de la conscience[211], analogies que s'appropriera d'ailleurs

---

207 *Cf.* l'interprétation de Pārthasārathimiśra, qui, dans NR, p. 590 *ad* ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 405, considère que ces vers répondent à l'objection suivante : *yadi nityacaitanyaḥ pumān, kimiti sarvaṃ sarvadā na jānāti...* « Si la personne a une conscience permanente, comment se fait-il qu'elle ne connaisse pas tout, toujours ? ».

208 Le terme peut avoir les deux sens. Sur le fait que Kumārila considère le Soi comme omniprésent, voir par exemple ŚV, *Ātmavāda* 73b (*sarvagataḥ pumān /*) et le passage de la TSP cité ci-dessous, n. 213 ; voir également UNO 1997.

209 Sur cette notion, voir par exemple HALBFASS 1980b et WEZLER 1983.

210 Ainsi, si l'on a recours au paradigme indien de l'inférence causale : il doit y avoir du feu sur cette colline, parce qu'il y a de la fumée sur cette colline, or là où il y a de la fumée, il y a du feu*, comme par exemple dans une cuisine*.

211 C'est pourquoi il convient de nuancer HULIN 1978, p. 99-100, qui suggère que l'analogie du miroir a été intégrée de manière quelque peu arbitraire par Śāntarakṣita et Kamalaśīla à la discussion avec Kumārila (p. 99, l'auteur affirme en effet que les « métaphores du cristal et du miroir » sont « développées surtout dans le Sāṅkhya-Yoga », si bien que « curieusement, c'est dans le cadre de la Mīmāṃsā, où elles n'ont cependant pas un rôle organique, que nos auteurs choisissent de les exa-

l'Advaitavedānta[212] : de même que le feu a pour nature de brûler de manière permanente, mais ne brûle que certains objets (appelés combustibles) dans certaines circonstances (autrement dit, quand on les a approchés du feu), ou de même qu'un objet réfléchissant comme un miroir ou un cristal a en permanence pour nature de refléter, mais ne reflète que certains objets (à savoir des objets visibles) dans certaines circonstances (c'est-à-dire à condition que ces objets soient placés à proximité de l'entité réfléchissante), de même, les individus ont pour nature une conscience permanente et omniprésente, mais n'appréhendent que certains objets (ceux que les organes sensoriels sont capables de présenter) dans certaines conditions (c'est-à-dire pour autant que cette conscience est liée à tel corps particulier)[213]. Et la cognition n'est rien d'au-

---

miner »). En fait, Kumārila lui-même use de cette analogie et Śāntarakṣita se contente de citer l'un de ses vers.

212 Maṇḍanamiśra les reprend en effet pour rendre compte du fait que l'individu empirique (qui n'est censément autre que le Brahman, ou la totalité du réel) n'est pas omniscient. Voir *Brahmasiddhi* (ci-après BSi), p. 15-16 : *yathā dāhako'pi vahnir upanītaṃ dāhyaṃ dahati, nānupanītam adāhyaṃ ca, yathā ca sphaṭikadarpaṇādayaḥ svacchāḥ prakāśasvabhāvā api yad evopanidhīyate yogyaṃ ca tacchāyāpattyā tad eva darśayati, evam ayaṃ puruṣo bhogāyatanaśarīrastho bhogasādhanendriyopanītān śabdādīn bhuṅkte, tacchāyāpattyā nityacaitanyo'pi.* « De même que le feu, bien qu'il brûle, brûle [seulement] le combustible [lorsqu'on l'en] a approché, [et] non [un objet qui n'est] pas combustible et [qu'on] n'[en a] pas approché ; et de même que des [objets réfléchissants] tels qu'un cristal ou un miroir limpides, bien qu'ils aient pour nature de manifester, donnent seulement à voir ce qu'on place à [leur] proximité et qui est susceptible [d'être ainsi manifesté] grâce au surgissement de leur reflet [à la surface des objets réfléchissants] ; de la même manière, la personne, qui existe dans un corps [constituant] le siège de l'expérience (*bhoga*), expérimente (*bhuj-*) [seulement les objets] tels que le son qui sont approchés [d'elle] grâce aux organes sensoriels [constituant] les instruments de réalisation de l'expérience, bien que [cette personne] ait une conscience permanente, grâce au surgissement d'un reflet de ces [objets en elle] » (ma traduction suit, avec quelques modifications, celle de BIARDEAU 1969a, p. 160). Il est évidemment possible que Kumārila et Maṇḍanamiśra aient en fait puisé à une source commune que je ne connais pas ; quoi qu'il en soit, on notera que Maṇḍanamiśra cite à plusieurs reprises le *Sambandhākṣepaparihāra* du ŚV quelques pages plus haut (voir BSi, p. 10).

213 Voir également ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 72cd (= TSK 2189ab/TSś 2188ab) : *puṃsāṃ dehapradeśeṣu vijñānotpattir iṣyate* // « [Nous] considérons que les cognitions des personnes naissent [seulement] dans les lieux [spécifiques] que sont leurs corps ». La même idée est précisée dans ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 73cd-74a (= TSK 2190ac/TSś 2189ac) : *niṣpradeśo'pi cātmā naḥ kārtsnyena ca vidann api // śarī-*

tre que cette conscience visant un objet particulier présenté par un organe sensoriel alors qu'elle s'est incarnée dans un corps particulier[214]. La cognition est donc impermanente, parce que, comme l'explique le vers 246, l'activité sensorielle est impermanente : non seulement les organes sensoriels ne présentent pas toujours un seul et même objet à la conscience, mais encore ils ne fonctionnent pas en permanence, si bien que, de même que le feu n'est pas en permanence l'agent de l'action de brûler parce que le combustible n'est pas toujours présent, de même, la conscience n'est pas en permanence l'agent de l'action de connaître parce que l'objet connaissable n'est pas toujours présent. Et pourtant, la cognition est permanente pour autant qu'elle consiste en conscience, et nous appréhendons cette permanence : les vers 247 et 248 font remarquer que si nous avons conscience de l'impermanence et de la diversité des cognitions, nous avons aussi conscience que cette impermanence et cette diversité ont trait à la nature des objets qu'appréhende la conscience[215], tandis que nous attribuons une continuité à nos cognitions dans la mesure où nous *reconnaissons* (*pratyabhijñā-*) en chaque événe-

---

ra eva gṛhṇātīty... « Et selon nous, le Soi, bien qu'il ne [soit limité à] aucun lieu, [et] bien qu'il connaisse de manière entière, n'appréhende [les objets] que depuis un corps [spécifique] ». *Cf.* TSP_K *ad* TS_K 2189, vol. II, p. 607/$TSP_Ś$ *ad* $TS_Ś$ 2188, vol. II, p. 740-741 : *puṃsām ātmanāṃ sarvagatatve'pi śarīreṣv eva dharmādharmaparigṛhīteṣu vijñānotpattir mīmāṃsakādibhir iṣyate.* « Les *mīmāṃsaka*, etc., considèrent qu'en dépit du fait que les "personnes"[, c'est-à-dire] les Sois, sont omniprésentes, leurs cognitions naissent seulement dans les corps qu'elles ont assumés selon leur mérite et leur démérite ».

214 À la fin de son commentaire à TS 245, le *mīmāṃsaka* décrit par Kamalaśīla précise d'ailleurs que sa doctrine diffère en ce point de celle du Sāṅkhya, selon laquelle cognition et conscience sont par nature distinctes. Selon le Sāṅkhya en effet, la conscience est certes l'essence du Soi ou de la Personne (*puruṣa*), mais la cognition (*buddhi*) est quant à elle de nature matérielle : voir ci-dessus, chapitre 1, n. 96.

215 Kamalaśīla explique dans son commentaire au vers 248 que selon le *mīmāṃsaka*, c'est grâce à la co-présence et à la co-absence (*anvayavyatireka*) que nous considérons la différence entre les objets comme la cause de la différence entre nos cognitions. Cela semble vouloir dire que nous connaissons le lien de causalité entre la variété des objets et celle de nos cognitions parce qu'il y a co-présence de ces deux variétés (autrement dit, lorsque nous examinons tour à tour plusieurs objets, notre conscience prend la forme d'une série de cognitions hétérogènes : la cognition du pot, de la pomme, etc.), mais aussi co-absence (autrement dit, lorsque nous ne visons pas des objets différents, nous ne considérons pas que notre conscience est morcelée en cognitions diverses).

ment conscient que nous appelons « cognition » une manifestation de la conscience[216].

II. DEUXIÈME ÉCHANGE : LE CAS DES COGNITIONS ERRONÉES

II. 1. Attaque bouddhique : les différences des cognitions erronées ne sont pas dues à leurs objets (TS 249)

Le bouddhiste rétorque que la thèse kumārilienne selon laquelle les cognitions sont en elles-mêmes identiques les unes aux autres mais différenciées par leurs objets ne tient pas, car le *mīmāṃsaka* ne prend pas en compte un cas de figure pourtant banal, à savoir celui de l'erreur. En effet, lorsque, pour prendre un exemple classique dans la littérature philosophique indienne, nous croyons voir de l'argent là où il y a seulement de la nacre, l'objet de la cognition erronée, à savoir l'argent, *n'existe pas.* La cause de la différence entre cette cognition de l'argent et la cognition de la nacre ne peut donc être une diversité dans les objets visés par les deux cognitions, parce que les deux cognitions visent en réalité un seul et même objet (la nacre), et parce que l'argent, qui n'est pas présent, ne peut être la cause de la différence entre ces deux cognitions – et pourtant, nous jugeons tous qu'il y a bel et bien une différence entre la cognition de l'argent et celle de la nacre.

---

[216] *Cf.* NR, p. 591, qui présente l'objection à laquelle répond ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 409 (= TS 247) : *nanu pratyabhijñaivāsiddhā, na ghaṭabuddhau parabuddhiḥ pratyabhijñāyate.* « Mais [alors] la reconnaissance elle-même n'est pas établie, [puisqu']on ne reconnaît pas dans la cognition d'un pot la cognition d'un autre [objet] ! ». Pārthasārathimiśra explique ainsi (*ibid.*) la réponse de Kumārila à cette objection : *viṣayoparāgāvadhīraṇe'sty eva pratyabhijñeti. bhedāvabhāsas tu viṣayakṛta iti.* « Lorsqu'on fait abstraction (*avadhīraṇa*) du fait que [la conscience] est affectée par [tel] objet, la reconnaissance a bien lieu ; en revanche, la manifestation de la différence [entre les cognitions] est due à l'objet [particulier qui l'affecte] ».

II. 2. Riposte mīmāṃsaka : les cognitions erronées aussi ont un substrat objectif – viparītakhyātivāda contre asat-khyātivāda (TS 250)

La riposte de Kumārila consiste à montrer que contrairement à ce qu'affirme le bouddhiste, les cognitions erronées, tout comme les cognitions valides, ont un objet. Dans son introduction au vers 250, Kamalaśīla cite un vers identique à ŚV, *Nirālambanavāda* 107cd-108ab, et la seconde partie de TS 250 est fort semblable à ŚV, *Nirālambanavāda* 108ab : ici encore, Śāntarakṣita et Kamalaśīla semblent puiser dans une autre section de l'œuvre de Kumārila (que leur source ait été le ŚV, la *Bṛhaṭṭīkā*, ou les deux), et c'est cette fois-ci à partir d'une théorie élaborée pour contrer l'idéalisme bouddhique du Vijñānavāda qu'ils imaginent Kumārila répondant à leur objection. C'est en effet pour réfuter la thèse *vijñānavādin* selon laquelle les objets que nous percevons d'ordinaire sont en réalité inexistants, au même titre que les objets du rêve ou de l'hallucination[217], que Kumārila s'est efforcé (tout comme les repré-

---

[217] Sur cette thèse bouddhique fameuse et ses reformulations dans le Nyāya et la Mīmāṃsā, voir par exemple TABER 1994, RATIÉ 2010a, p. 453-454, et RATIÉ 2011, p. 428-430. Elle est décrite de la manière suivante dans le ŚBh$_F$, p. 26 : *nanu sarva eva nirālambanaḥ svapnavat pratyayaḥ. pratyayasya hi nirālambanatā svabhāva upalakṣitaḥ svapne, jāgrato'pi stambha iti vā kuḍyam iti vā pratyaya eva bhavati, tasmāt so'pi nirālambanaḥ.* « Mais toute cognition sans exception est sans support [objectif], de même que [les cognitions] du rêve. Car dans un rêve, on constate que l'absence de support [objectif] constitue la nature [même] de la cognition ; or [quelqu'un qui est] éveillé a également une cognition [qui prend la forme] "un poteau" ou "un mur" – par conséquent, cette [cognition] aussi est sans support [objectif] » (voir FRAUWALLNER 1968, p. 27). Kumārila, quant à lui, la présente ainsi (ŚV, *Nirālambanavāda* 23) : *stambhādipratyayo mithyā pratyayatvāt tathā hi yaḥ / pratyayaḥ sa mṛṣā dṛṣṭaḥ svapnādipratyayo yathā //* « La cognition d'un poteau, etc., est fausse, parce que c'est une cognition ; en effet, on constate que la cognition est illusoire – par exemple, la cognition du rêve, etc. ». Selon TABER 1994, p. 228-231, l'argument n'a jamais été présenté de cette manière par les bouddhistes eux-mêmes, y compris dans la *Viṃśikā* de Vasubandhu (sur le fait que cet ouvrage portait probablement ce titre plutôt que celui de *Viṃśatikā* employé par Sylvain Lévi, voir KANO 2008, p. 345), et les adversaires brahmaniques de cette thèse l'ont reformulée de manière simpliste en présentant le *dṛṣṭānta* du rêve non pas comme une analogie illustrant une hypothèse dont les *vijñānavādin* s'attacheraient ensuite à démontrer la pertinence, mais comme un simple exemple tenant lieu de raison dans une inférence, ce qui leur permet de déclarer un peu facilement qu'« il n'y a pas démonstration, à cause de l'absence de raison [inférentielle] » (*hetvabhāvād asiddhiḥ*, NS 3 . 2. 33). Il

sentants du Nyāya d'ailleurs)[218] de montrer que même le rêve ou l'hallucination ont un support objectif (*ālambana*) ou un support matériel (*pradhāna*) – autrement dit, un substrat extérieur à la conscience : selon le *mīmāṃsaka*, nos rêves mêmes ont pour étoffe une réalité extérieure à la conscience et ne peuvent par conséquent être compris (de même que, *a fortiori*, nos perceptions) comme des créations *ex nihilo* d'une conscience qui projetterait en elle-même un monde clos d'objets et de sujets

---

convient cependant de noter que le bouddhiste Prajñākaragupta par exemple a adopté une formulation de l'argument très proche de celle de Kumārila. Voir *Pramāṇavārttikālaṅkāra*, p. 359 : *sarve pratyayā anālambanāḥ pratyayatvāt svapnapratyayavat.* « Toutes les cognitions sont dépourvues de support [objectif], parce que ce sont des cognitions, comme la cognition du rêve ». (*Cf.* TABER 2010, p. 281, qui concède que l'argument « was also subscribed to in different forms by later logicians, e.g., Jñānaśrīmitra and Prajñākaragupta, but is not to be found in either Dignāga or Dharmakīrti »).

[218] Voir NS 4. 2. 34 : *smṛtisaṅkalpavac ca svapnaviṣayābhimānaḥ.* « Et la croyance en l'objet du rêve [vise un objet perçu antérieurement,] comme dans le cas du souvenir ou de la construction [de l'imagination] ». *Cf.* NBh *ad loc.,* p. 274 : *yathā smṛtiś ca saṅkalpaś ca pūrvopalabdhaviṣayau na tasya pratyākhyānāya kalpete, tathā svapne viṣayagrahaṇaṃ pūrvopalabdhaviṣayaṃ na tasya pratyākhyānāya kalpata iti. evaṃ dṛṣṭaviṣayaś ca svapnānto jāgaritāntena.* « Et de même que le souvenir et la construction [de l'imagination] visent un objet perçu antérieurement, et ne se prêtent [donc] pas à la réfutation de [l'existence de] cet [objet], de même, dans le rêve, l'appréhension de l'objet, qui vise un objet perçu antérieurement, ne se prête pas à la réfutation de [l'existence de] cet [objet]. Et ainsi, l'état de rêve possède, grâce à l'état de veille, un objet qui a [déjà] été perçu ». L'objet du rêve n'est donc pas une pure et simple création de la conscience : tout comme le souvenir ou la construction de l'imagination, il manifeste un objet qui a été perçu dans le passé. *Cf.* NV, p. 490 : *ye caite svapnādipratyayāḥ puravimānodyānayānādibhedānuvidhāyinas te mithyāpratyayā iti mithyāpratyayānāṃ ca jāgradavasthāpratyayasāmānyād bhāvaḥ. mamāpi sarva eva mithyāpratyayā bhavantīti bruvāṇaḥ pradhānam anuyoktavyaḥ ; na niṣpradhānaṃ viparyayapratyeyaṃ paśyāma iti.* « Et ces cognitions du rêve et [autres illusions], qui imitent la variété d'un voyage à travers villes, palais et jardins par exemple, sont des cognitions fausses ; or les cognitions fausses ont une existence en vertu de leur communauté avec les cognitions de l'état de veille. Celui qui dit : "Mais pour moi, toutes les [cognitions] sans exception sont des cognitions fausses !" doit être interrogé sur le support matériel [de ces cognitions fausses] ; car nous ne constatons pas que l'objet d'une cognition erronée soit dénué de support matériel ». *Cf.* SCHMITHAUSEN 1965, p. 201, qui note que Kumārila « verarbeitet [...] die im Nyāya in Zusammenhang mit dem Problem des Irrtumsobjektes entwickelten Gedanken », et TABER 1994, qui remarque que cette théorie « had already been developed in Nyāya » et renvoie à NS 4. 2. 34.

sans aucune relation à un dehors de la pensée[219]. Les objets rêvés, comme les objets hallucinés, sont en réalité des objets que nous avons perçus dans le passé ; mais nous leur attribuons, dans le cas du rêve et de toute perception erronée en général, un lieu et un temps qui n'est pas le leur[220], toute conscience onirique s'appropriant des morceaux de sou-

---

219 Voir ŚV, *Śūnyavāda* 210 : *tasmād bhrāntir api tv eṣā* kalpayanty artham eva naḥ / kalpayaty anyathā santaṃ na tv ātmānaṃ vyavasyati //* [**eṣā* TṬ : *eṣāṃ* ŚV.] « Par conséquent, il y a [certes] une cognition erronée [dans le rêve et autres illusions] ; cependant, selon nous, cette [cognition erronée], tout en façonnant l'objet, le façonne autrement qu'il n'est, mais ne détermine pas son être même (*ātman*) ». *Cf.* NR *ad loc.* (p. 234) : *yasmād evaṃ sarvatra bāhyam asti tasmād api kalpayantī kalpanārūpāpi sad artham evānyathā sthitam anyathā kalpayati, tena ca rūpeṇa vidyamānam eva vidyamānatayā kalpayati na tv ātmānaṃ bahiṣṭvena, nātyantāsantaṃ sattveneti.* « Puisqu'ainsi, dans tous les [cas], il y a un [objet] externe, [la cognition erronée], tout en façonnant un objet qui existe – [autrement dit,] bien qu'elle consiste en une construction conceptuelle –, le façonne autrement qu'il n'est ; et elle façonne sous cette forme [l'objet] dont on a conscience en tant qu'[objet] dont on a conscience, mais [elle ne produit certes] pas l'être même [de l'objet] en tant qu'[objet] externe – [autrement dit, elle ne construit pas un objet] absolument inexistant comme [s'il était] existant ». Voir SCHMITHAUSEN 1965, p. 201-205, TABER 1994, p. 33 et n. 16, et RATIÉ 2010b, p. 349-352.

220 Voir ŚV, *Nirālambanavāda*, 107cd-108ab (cité dans l'introduction de la TSP *ad* TS 250) : *svapnādipratyaye bāhyaṃ sarvathā na hi neṣyate // sarvatrālambanaṃ bāhyaṃ deśakālānyathātmakam /* « Car dans la cognition du rêve et [de tout autre illusion], il n'est pas [vrai] qu'un objet extérieur ne soit absolument pas requis. Dans toute [cognition], il y a un support [objectif] externe dont la nature est altérée [seulement] du point de vue du lieu et du temps ». *Cf. Kāśikā ad loc.*, vol. II, p. 64 : *asti hi sarvajñāneṣv eva deśāntarādistham ālambanam. yad eva hi kvacid deśe kāle vā dṛṣṭaṃ tad eva deśāntarādau pratīyata ity etad evānālambanatvam. na tu sarvathā grāhyābhāva iti.* « En effet, il existe bien, pour toutes les cognitions sans exception, un support [objectif], [même si ce support] existe [en réalité] en un lieu différent et [en un temps différent]. Car c'est seulement ce qu'on a perçu en un certain lieu ou [un certain] temps que l'on appréhende[, dans la cognition du rêve ou de toute autre illusion], en un lieu différent et [en un temps différent, et] c'est en cela seulement qu'[on pourrait considérer que la cognition] n'a pas de support [objectif] ; mais [cela] ne [signifie] pas que l'objet appréhendé n'existerait absolument pas ». Voir aussi NR *ad loc.*, p. 174 : *bāhyam eva deśāntare kālāntare cānubhūtam* eva svapne smaryamāṇaṃ doṣavaśāt sannihitadeśakālavattayāvagamyate, ato'trāpi na bāhyābhāva iti.* [**cānubhūtam* conj. : *vānubhūtam* NR.] « C'est un [objet] externe, lequel a bel et bien été expérimenté, [mais] en un autre lieu et en un autre temps, dont on se souvient dans le rêve. À cause d'un défaut, on l'appréhende comme ayant le lieu et le temps actuels ; par conséquent, même dans le [cas du rêve], il n'y a pas[, en fait,] in-

venirs pour les combiner en d'étranges arrangements qui, aussi inédits qu'ils semblent être, n'en sont pas moins entièrement tributaires de la réalité extérieure parce que tous leurs éléments en proviennent[221]. Selon le *mīmāṃsaka* donc, *toute cognition*, quelle qu'elle soit, possède un objet[222], mais dans le cas des cognitions erronées, cet objet est présenté au-

existence de [l'objet] externe ». *Cf.* ŚV, *Śūnyavāda* 159cd-161ab : *atītatvānuviddho* hi smṛtyā grāhyo'nubhūyate // tadvad eva bhaved atra svapne na syād viparyayāt / tatra hy avartamāno'pi gṛhyate vartamānavat // bādhajñānād idaṃ bhrāntam...* [**atītatvānuviddho Kāśikā*, TṬ *: atītvānuviddho* ŚV.] « Car on expérimente [l'objet] appréhendé par le souvenir comme étant imprégné par le passé ; [cet objet] doit être exactement ainsi dans le [souvenir], mais dans le rêve, ce n'est pas le cas, à cause de la fausseté [de la cognition onirique]. En effet, dans le [rêve, l'objet], bien qu'il ne soit pas présent, est appréhendé comme s'il était présent ; [et] à cause de la cognition qui [l']invalide [plus tard,] c'est une [cognition] erronée ». Concernant l'analyse par Kumārila d'autres types d'illusions que le rêve (la ville de Gandharva, le mirage, le cercle de feu formé par un brandon, etc.), analyse qui le conduit à affirmer que dans tous les cas, l'illusion possède un substrat, voir SCHMITHAUSEN 1965, p. 202.

221 Ainsi Kumārila répond-il à l'objection selon laquelle certains objets oniriques semblent parfaitement inédits en expliquant qu'il faut supposer dans ce cas que l'objet a été perçu dans une vie antérieure. Voir ŚV, *Nirālambanavāda* 108cd-109ab : *janmany ekatra bhinne vā tathā kālāntare'pi vā // taddeśo vānyadeśo vā svapnajñānasya gocaraḥ /* « Ce que vise la cognition du rêve est [un objet qui a été perçu] ou bien dans une vie [antérieure] différente, ou bien [dans la] même [existence mais] à un autre moment, [et qui peut être] associé au lieu de cette [perception passée], ou bien à un autre lieu ». *Cf.* NR, *ibid.* : *anantaradivasānubhūtasya svapne vartamānavad avagamāt smṛtir eva tāvat svapnajñānam iti niścīyate, anyatrāpi smṛtitvam evāyuktam, tataś cāsmin janmany ananubhūtasyāpi svapne dṛśyamānasya janmāntarādāv anubhavaḥ kalpyata iti.* « Parce que [nous] appréhendons dans le rêve ce que [nous] avons [déjà] expérimenté la veille comme si cela était en train d'avoir lieu, il est en tout cas établi que la cognition du rêve n'est rien d'autre qu'un souvenir. Dans d'autres [cas cependant], il n'est pas possible que [le rêve] ne soit qu'un souvenir, et par conséquent, on suppose qu'il y a [déjà] eu une expérience de l'[objet] qui est perçu dans le rêve, bien qu'il n'ait pas été expérimenté en cette vie – dans une autre vie par exemple ».

222 Voir ŚV, *Śūnyavāda* 206 : *evaṃ ca naiva vaktavyam atyantābhavanaṃ kvacit / anyathānupapattyā hi siddhā janmāntare'stitā //* « Et ainsi, on ne peut certes affirmer l'inexistence absolue [de l'objet] en aucune [circonstance] que ce soit ; car l'existence [de l'objet, fût-ce] dans une autre vie, est établie, en raison de l'impossibilité [pour la cognition d'avoir lieu] s'il en allait autrement ». Voir aussi NR *ad loc.*, p. 233 : *svapnajñānaṃ tāvat pratyutpannakāraṇābhāvād anantaradivasānubhūtasya ca svapne vartamānavad ābhāsāt saṃskāramātrajaṃ smaraṇam eva, tataś ca*

trement qu'il ne devrait. Cette idée est désignée par les commentateurs de Kumārila comme la théorie de la « perception [de l'objet] autrement [qu'il n'est] » (*viparītakhyāti*)[223], et dans le contexte de la dispute concernant l'*ātman*, c'est cette théorie qu'il oppose à Śāntarakṣita lorsque celui-ci lui objecte que les cognitions erronées n'ont pas d'objet (et dé-

---

yad apy asmin janmany ananubhūtaṃ svapne'nubhūyate tasyāpy anyathānupapattyā janmāntare'nubhavakalpanāt siddham astitvam iti. « Quant à la cognition du rêve, elle n'est qu'un souvenir produit par la seule trace résiduelle, parce qu'il n'y a pas de cause [de cette cognition] au moment présent, et à cause de la manifestation dans le rêve d'un [objet] qu'on a expérimenté la veille comme s'il était présent. Et par conséquent, on a aussi établi l'existence de l'[objet] qui, [bien qu']il n'ait pas été expérimenté en cette vie, est expérimenté dans le rêve, car on suppose que [cet objet] a été expérimenté dans une vie antérieure, en raison de l'impossibilité [pour cette cognition d'avoir lieu] s'il en allait autrement ». Les *prābhākara* tiennent un raisonnement assez semblable : *cf.* l'argument de Śālikanātha présenté dans KYUMA 2010, p. 252.

223 Voir par exemple TṬ, p. 289, qui explique à quelle objection répond ŚV, *Śūnyavāda* 210 (cité ci-dessus, n. 219) : *ato yatrāpi viparītakhyātiḥ, tatrāpy anātmana evāsataḥ sattvena khyātiḥ, na punar ātmaivāyam anātmatayāvabhāsata ity upasaṃharati tasmād bhrāntir iti.* « "[Mais] alors, même là où il y a perception [d'un objet] autrement [qu'il n'est], il y a [en fait] perception [d'un objet] qui n'a aucun être (*ātman*), [autrement dit,] qui est inexistant, [et qui est manifesté autrement qu'il n'est, c'est-à-dire] comme s'il existait ! En revanche, [on] ne [peut] pas [dire que] cet [objet] serait un être se manifestant comme s'il n'existait pas". C'est [cette objection] que [Kumārila] réfute avec [le vers 210 commençant par] *tasmād bhrāntiḥ* ». Que l'erreur soit une « perception [de l'objet] autrement [qu'il n'est] » ne signifie donc pas qu'un objet inexistant y apparaîtrait comme existant, mais qu'un objet qui existe par ailleurs y apparaît dans des conditions spatio-temporelles qui ne sont pas les siennes. Voir également *Kāśikā*, vol. II, p. 18, où un objecteur bouddhiste, qui considère pour sa part que « la cognition est dépourvue [d'un objet] extérieur, entièrement dénuée de support [objectif] » (*bāhyarahitaṃ nirālambanam eva jñānam*), qualifie son adversaire *mīmāṃsaka* de *viparītakhyātivādin* (*api caivam ayaṃ viparītakhyātivādī vaktavyaḥ...*, « Et on doit poser les [questions] suivantes à ce partisan de la théorie selon laquelle [la cognition erronée est] une perception [de l'objet] autrement [qu'il n'est]... »). *Cf.* ŚD, p. 163 : *sarvatra saṃsargamātram asad evāvabhāsate saṃsargiṇas tu santa eva, seyaṃ viparītakhyātir ity ucyate mīmāṃsakaiḥ.* « Dans toutes les [formes d'erreur], c'est seulement l'association, [dans une affirmation comme "ceci est de l'argent", entre un sujet comme "ceci" et un prédicat comme "de l'argent",] qui se manifeste [alors qu'elle] n'existe absolument pas ; mais les éléments associés, eux, existent : voilà ce que les *mīmāṃsaka* appellent la "perception [d'un objet] autrement [qu'il n'est]" ». Sur *viparītakhyāti*, voir par exemple BHATT 1962, p. 96-98, et sur la théorie concurrente de l'erreur adoptée par les *prābhākara*, voir SCHMITHAUSEN 1965, p. 205-212 et p. 239-242.

fend ainsi une position qui a parfois été décrite comme la théorie de la « perception [d'un objet] inexistant », *asatkhyāti*, et qu'on attribue d'ordinaire aux *mādhyamika*)[224].

II. 3. Contre-attaque bouddhique : la position de Kumārila est absurde et contradictoire avec sa théorie du nirākāravāda (TS 251-252)

Śāntarakṣita répond à son tour en affirmant dans le vers 251 que cette explication conduit à des conséquences absurdes, puisqu'elle doit contraindre son défenseur à admettre que les cognitions appréhendent tel ou tel objet de manière parfaitement arbitraire. Car certes, Kumārila explique *comment* les cognitions oniriques peuvent viser un objet qui existe hors d'elles alors qu'on juge d'ordinaire qu'elles n'appréhendent aucune réalité existant hors de la conscience : selon lui, ces objets ont déjà été perçus dans le passé, et sont ramenés à la conscience par un mécanisme mémoriel de traces résiduelles (*saṃskāra*) ou d'empreintes (*vāsanā*) ; et parce que, dans le cas des illusions comme le rêve, quelque chose dans ce mécanisme fonctionne mal, en vertu de ce que Pārthasārathimiśra appelle un défaut (*doṣa*)[225], l'objet dont on se souvient est associé à tort avec un lieu et un moment qui ne sont pas le lieu et le moment où l'objet a été perçu. Mais Śāntarakṣita demande à son adversaire

---

[224] Ainsi, immédiatement après avoir défini la position de Kumārila (voir ci-dessus, n. 223), Pārthasārathimiśra ajoute (ŚD, p. 163) : *asatkhyātivādinas tu saṃsargino'py apalapantīti viśeṣaḥ.* « Quant à la différence avec [nos adversaires] partisans de la théorie selon laquelle [la cognition erronée est] une perception [d'un objet] inexistant (*asatkhyāti*), [elle se résume au fait] qu'ils nient aussi [l'existence des] éléments associés [et pas seulement leur association] ». Sur cette théorie, voir BHATT 1962, p. 98-100, SCHMITHAUSEN 1965, p. 234-236, MATILAL 1986, p. 183-190 et RAO 1998, p. 45-58. C'est peut-être à raison que RAO 1998 (qui, curieusement, ne semble pas connaître SCHMITHAUSEN 1965) met en doute le fait que les termes *asatkhyāti* et *ātmakhyāti* aient jamais été employés par les bouddhistes eux-mêmes. Néanmoins, cela ne signifie pas que ces thèses aient été, comme l'auteur le pense, « entirely developed and defended within the imaginary confines of the *pūrvapakṣa* without in any way being developed and defended by any of the schools themselves » (RAO 1998, p. 58) : de fait, Śāntarakṣita et Kamalaśīla, s'ils n'usent pas du terme *asatkhyāti*, adoptent bien ici la thèse que les auteurs brahmaniques nomment *asatkhyātivāda*.

[225] Voir ci-dessus, n. 220.

pour quelle raison tel objet particulier en vient à être associé à tel lieu et tel moment particuliers qui n'ont pourtant rien à voir avec cet objet. Car c'est une chose d'affirmer que cette surimposition d'un objet en un lieu et à un moment où il n'existe pas réellement a lieu en vertu d'un dysfonctionnement sensoriel ou cognitif ; mais cela n'explique en rien *pourquoi* ce dysfonctionnement a pour résultat l'association de tel objet particulier avec tel lieu et tel moment particuliers. Et si n'importe quel objet peut ainsi se trouver associé à n'importe quel lieu et à n'importe quel temps, le rapport entre la cognition et son objet devient parfaitement arbitraire, et n'importe quelle cognition peut viser n'importe quel objet. Selon Śāntarakṣita donc, la position kumārilienne selon laquelle il existe une relation *nécessaire* entre tout objet extérieur et sa cognition aboutit finalement à une sorte d'universelle anarchie épistémologique dans laquelle toute cognition peut viser tout objet extérieur et le manifester comme existant à n'importe quel moment et en n'importe quel lieu.

Dans le vers 252, Śāntarakṣita va plus loin et entreprend de mettre en évidence une contradiction interne dans le système kumārilien. Kumārila refuse en effet d'accepter la thèse, soutenue notamment par un adversaire *vijñānavādin*, selon laquelle la cognition manifesterait l'objet en assumant son aspect ou son apparence (*ākāra*), autrement dit, *en se manifestant elle-même sous la forme de l'objet*. Cette « thèse selon laquelle [la conscience] possède l'apparence [de l'objet] » (*sākāravāda*) est l'un des principes de l'idéalisme bouddhique, car elle permet d'expliquer comment la conscience peut produire un monde d'apparences objectives[226] sans sortir d'elle-même[227]. Et c'est pour cette raison que

---

[226] Objectives au sens phénoménal où ces apparences se manifestent sous la forme d'objets, et non au sens où elles existeraient hors de la conscience ou seraient des propriétés appartenant à un objet indépendant de la conscience.

[227] Elle le permet en tout cas lorsqu'elle est combinée avec la thèse selon laquelle toute conscience est conscience de soi (*svasaṃvedana*, voir ci-dessous, § II. 5), car l'univers phénoménal n'est plus alors que la conscience s'appréhendant elle-même en tant qu'elle assume telle ou telle apparence objective. Il convient néanmoins de noter d'une part que certains *vijñānavādin* semblent avoir adopté une forme de *nirākāravāda* en dépit de leur idéalisme, comme en témoigne la TSP (voir par exemple KAJIYAMA 1965b et FUNAYAMA 2007 ; ce *nirākāravāda* ne concerne cependant que la conscience d'un Buddha et non la conscience ordinaire) ; et d'autre part, que les bouddhistes *sautrāntika*, tout en refusant l'idéalisme du Vijñānavāda, acceptent le

Kumārila, qui défend une ontologie pluraliste et un dualisme de la conscience et de son objet[228], combat le *sākāravāda* en affirmant que la cognition se contente de manifester ou d'illuminer un objet qui lui demeure parfaitement extérieur : la conscience est donc, selon lui, « sans apparence [objective] » (*nirākāra*) au sens où l'objet qu'elle manifeste n'est pas une forme qu'elle-même assumerait, mais une apparence qui appartient à l'objet lui-même et qu'elle se contente de faire connaître[229].

---

principe du *sākāravāda* (sur ce point, voir par exemple HATTORI 1968, p. 98, MIMAKI 1976, p. 37 et n. 142, et ARNOLD 2008, p. 18-20 ; sur l'identité problématique de ces philosophes *sautrāntika*, voir par exemple RATIÉ 2011, n. 179, p. 104-105 ; sur l'hypothèse fort vraisemblable selon laquelle Dharmottara aurait été leur champion, voir par exemple MCCREA & PATIL 2010, n. 71, p. 141-142, et MCCREA à paraître). Enfin, les *mīmāṃsaka prābhākara* acceptent la théorie bouddhique selon laquelle toute cognition est conscience de soi tout en maintenant un *nirākāravāda* (voir KYUMA 2010).

228 *Cf.* TSP$_K$, vol. II, p. 936/TSP$_Ś$, vol. II, p. 1130, selon lequel les *mīmāṃsaka* « adhèrent à [la doctrine de] l'objet externe » (*bāhyārthābhiniviṣṭa*). Comme dans le cas de la querelle du Soi, pour Kumārila, l'enjeu de ce débat n'est autre en dernière instance que la validité des injonctions védiques (voir TABER 2010, p. 219-280).

229 Kumārila précise d'ailleurs que c'est ce que doit démontrer le *Śūnyavāda* du ŚV. La question générale à laquelle répond ce chapitre a en effet trait à la nature externe ou interne de l'objet de connaissance (voir ŚV, *Śūnyavāda* 3 : *pravartituṃ hi kiṃ śaktaṃ stambhādyarthe bahiḥ sthite / athavātmāṃśa evaitad grāhye kṣīṇaṃ na vastuni //* « Car est-ce que [la perception] peut avoir lieu [seulement] s'il existe, hors [de la conscience,] un objet comme le poteau, etc. ? Ou bien est-ce que cette [perception] se réduit à viser seulement un aspect d'elle-même, et non une chose réelle [qui existerait hors d'elle] ? »). Mais pour pouvoir répondre à cette question, il faut déterminer le statut de l'aspect ou de l'apparence (*ākāra*) d'objet manifeste dans la connaissance : si l'on démontre que cet aspect appartient à la cognition, l'idéalisme bouddhique triomphe, mais si l'on démontre qu'il appartient à l'objet lui-même, c'est le dualisme de Kumārila qui l'emporte. Voir ŚV, *Śūnyavāda* 8-9 : *ataḥ parīkṣamāṇānāṃ jñānam ākāravad yadi / tanmātre ca pramā kṣīṇā tato nāsty arthakalpanā // yadi vākāravattā syād bāhyasyaiveha vastunaḥ / tad asti gṛhyamāṇatvāt tatsiddhaivāsti dhīr api //* « Si donc, pour ceux qui examinent [cette question, il s'avère que] la cognition possède l'apparence (*ākāra*) [de l'objet], et [si] la connaissance se réduit à viser cette simple [apparence assumée par la cognition], alors il n'y a pas à postuler [l'existence d']un objet [extérieur] ; mais si en l'occurrence, c'est une réalité externe qui possède cette apparence, cette [réalité externe] existe, parce que c'est [elle] qu'on appréhende [dans la perception, et] la cognition aussi est établie de ce [fait, autrement dit, parce qu'elle est ce qui appréhende cette apparence qui appartient à l'objet] ».

Selon Śāntarakṣita cependant, cette thèse selon laquelle l'apparence de l'objet n'appartient pas à la cognition mais à l'objet lui-même est incompatible avec la théorie kumārilienne de l'erreur, autrement dit, avec l'affirmation selon laquelle les cognitions erronées viseraient un objet déjà perçu en le présentant comme existant en un lieu et en un moment où il n'existe pas réellement. Si, en effet, la forme spécifique de l'objet est une propriété de l'objet lui-même, on voit mal comment la moindre cognition erronée est possible, puisque la conscience, qui se borne à manifester des objets existant indépendamment d'elle, ne peut faire connaître une apparence d'objet là où cet objet ne se trouve pas : la conscience ne doit pouvoir appréhender un éléphant en tel lieu et à tel moment que si l'éléphant s'y trouve réellement, puisque l'apparence « éléphant » est propre à l'objet « éléphant » et n'est par conséquent susceptible d'être manifestée que là où cet objet existe – et non pas, par exemple, sur la lame d'une hache qui refléterait l'image de l'animal.

Kumārila semble avoir anticipé pareil reproche et s'être efforcé de montrer qu'il n'est pas justifié. Dans le ŚV en effet, le bouddhiste idéaliste qui défend l'idée selon laquelle l'*ākāra* appartient à la cognition et non à l'objet énonce l'objection suivante :

> De même, dans [le cas d']une illusion telle que [celle dans laquelle on croit percevoir] deux lunes [au lieu d'une,] puisqu'on détermine l'objet comme [existant] autrement [qu'il n'existe réellement,] la cognition [qui présente] cette apparence [altérée de l'objet] ne peut avoir pour cause l'objet [lui-même][230] !

À première vue, l'objection est tout à fait semblable à celle que Śāntarakṣita oppose à Kumārila dans le vers 252 : si la cognition erronée présente l'objet autrement qu'il n'est (c'est-à-dire si elle le présente comme existant en un temps et un lieu qui ne sont pas réellement siens), l'apparence objective qu'elle manifeste ne peut appartenir à l'objet lui-même (puisque l'objet existe en un temps et un lieu différents). Néanmoins, selon Umbeka, Pārthasārathimiśra et Sucaritamiśra, l'expression « puisqu'on détermine l'objet [comme existant] autrement [qu'il n'existe réellement] » (*anyathārthe vyavasthite*) signifie plutôt que dans ce genre de cognition erronée, un objet *inexistant* (la seconde lune en

---

[230] ŚV, *Śūnyavāda* 57 : *tathā dvicandramāyādāv anyathārthe vyavasthite / yā syād ākārasaṃvittir nāsāv arthanibandhanā //*

l'occurrence) est présenté comme existant[231]. Autrement dit, Kumārila considère seulement l'objection bouddhique selon laquelle l'apparence d'un objet qui n'existe pas du tout (comme une seconde lune) ne peut être un aspect appartenant à (ou causé par) une quelconque réalité objective, mais doit nécessairement appartenir à la cognition elle-même. Kumārila n'a donc aucune difficulté à répondre – il lui suffit de rappeler qu'il explique les cognitions erronées sans avoir recours à l'idée selon laquelle elles présenteraient une apparence d'objet dénuée de support objectif :

> Quant à [l'argument,] avancé [par le bouddhiste, selon lequel] il est impossible que l'apparence [objective] appartienne à l'objet [lui-même] dans les cognitions erronées, [nous lui répondons que nous avons pourtant déjà] démontré que c'est possible [en expliquant que,] dans certaines [cognitions, à savoir les cognitions erronées,] il y a simplement une altération du lieu et du moment [associés à tel objet, et non de l'apparence objective elle-même][232].

---

231 Voir TṬ, p. 254 : *arthākārapakṣe ca dvicandramāyādāv ākāropalambho na syāt, arthābhāvād ity āha tatheti.* « Et dans [le vers commençant par] *tathā...*, [le bouddhiste] explique que si [l'on prenait en compte] la thèse [de Kumārila selon laquelle] l'apparence [objective] appartient à l'objet [lui-même,] dans [le cas d']illusions comme la double lune, etc., il ne pourrait y avoir d'appréhension de l'apparence [objective constituée par la double lune,] puisque l'objet [qu'est la double lune] n'existe pas (*arthābhāvāt*) ». *Cf.* NR, p. 203 : *sarveṣv eva vibhrameṣv asaty evārthe bhāsamāno nīlādiḥ katham arthadharmaḥ syād iti.* « Dans toutes les erreurs sans exception, puisque l'objet n'existe pas du tout, comment [l'apparence objective] qui se manifeste [dans la cognition] – le bleu par exemple – serait-elle une propriété de l'objet ? ». Voir également *Kāśikā*, vol. II, p. 116 : *dvicandrādivibhrameṣv anyathārthe vyavasthite'nyākārā buddhir upajāyate. tac cārthanibandhanatve tv ākārasya nopapadyate. kathaṃ hy anyākāro'rtho hy anyākārāṃ dhiyam upajanayet. tad avaśyam asaty apy arthe bhāsamāna ākāro jñānasyaiva vaktavyaḥ.* « Dans les erreurs comme la double lune, etc., puisqu'on détermine cet objet [comme existant] autrement [qu'il n'est réellement,] la cognition [erronée] naît en ayant une apparence [objective] autre que [l'apparence de l'objet]. Et cela n'est pas possible si l'apparence [objective présentée par la conscience] a pour cause l'objet [lui-même]. Car comment un objet ayant telle apparence produirait-il une cognition ayant une apparence différente ? Par conséquent, nécessairement, il faut admettre que l'apparence [objective] qui se manifeste même quand l'objet n'existe pas appartient à la cognition [et non à l'objet lui-même] ».

232 ŚV, *Śūnyavāda* 201 : *arthākārasya yo'py ukto mithyājñāneṣv asambhavaḥ / deśakālānyathāmātrasambhavaḥ keṣucit kṛtaḥ //*

Selon Kumārila donc, même dans le cas de l'illusion de la double lune, l'apparence d'une seconde lune n'est pas propre à la cognition, même si cette seconde lune n'existe pas réellement ici et maintenant : cette apparence appartient en fait à la lune qui a été perçue antérieurement, et ce n'est pas elle qui se trouve modifiée dans la cognition erronée des deux lunes, mais seulement le lieu et le moment auxquels elle devrait être associée, car celui qui croit voir deux lunes projette ou surimpose un souvenir de la lune « à côté » de l'apparence de lune perçue ici et maintenant, et croit donc voir deux lunes au lieu d'une.

Śāntarakṣita, cependant, semble considérer que cette réponse n'en est pas une, et que Kumārila n'a fait que balayer rhétoriquement la question sans y répondre ; car comment peut-il justifier l'affirmation selon laquelle on perçoit *ici et maintenant* une apparence objective appartenant à un objet perçu *ailleurs et autrefois* ? Si vraiment l'apparence objective manifestée par la cognition appartenait à l'objet lui-même, puisque cet objet est censé exister en un lieu et un moment particuliers, son apparence ne pourrait être associée à un autre lieu et à un autre temps. C'est donc un artifice rhétorique que de prétendre que l'apparence objective n'est pas altérée et que seuls le lieu et le moment qui lui sont associés le sont, parce que si l'apparence objective appartient à l'objet, elle doit être associée avec le lieu et le moment propres à l'objet, et parce que le seul fait qu'elle soit associée avec un autre lieu et un autre moment constitue déjà, en réalité, une forme d'altération qui demeure inexplicable si l'apparence objective est une simple propriété de l'objet et non une manière pour la conscience de se manifester à elle-même.

II. 4. Première conclusion de l'échange : l'unité de la conscience est réfutée (TSP ad 251-252)

Selon Kamalaśīla, on ne peut que tirer de l'argument de Śāntarakṣita deux conclusions fâcheuses pour le *mīmāṃsaka.*

La première, c'est que, parce que Śāntarakṣita a démontré que les cognitions erronées tout au moins sont dénuées de support objectif, l'argument de Kumārila selon lequel les cognitions constitueraient une seule et même conscience différenciée seulement par ses objets ne tient pas, car le *mīmāṃsaka* est incapable d'expliquer pourquoi les cognitions erronées, qui ne se rapportent pourtant à aucun objet existant hors

d'elles, sont différentes les unes des autres. Puisqu'il est incapable d'expliquer comment les cognitions peuvent, tout en constituant une seule et même conscience, être différenciées selon leurs objets respectifs, il faut conclure qu'en réalité les cognitions ne forment absolument pas une seule et même conscience : si elles nous apparaissent comme distinctes les unes des autres, c'est parce que la nature de chacune d'entre elles ne se mêle pas (*asaṅkīrṇa*) à celle des autres, autrement dit, c'est parce que les cognitions demeurent une multiplicité parfaitement hétérogène ; et parce que « leur être est mouvant » (*calātman*), elles ne constituent certes pas un *ātman* au sens où l'entend Kumārila, c'est-à-dire une substance permanente qui confèrerait une quelconque unité à l'ensemble des états conscients.

Kamalaśīla envisage alors dans son commentaire un ultime argument qui permettrait au *mīmāṃsaka* de se tirer à moindres frais de ce mauvais pas : l'adversaire pourrait en effet affirmer que les cognitions sont en réalité des propriétés (*dharma*) du Soi. Une telle affirmation lui permettrait d'expliquer que ces propriétés comportent des différences alors que le Soi, qui est leur substrat, n'est pas différencié. De fait, comme l'a souligné Govardhan Bhatt, il y a dans le ŚV un vers dans lequel Kumārila semble affirmer que pour les *mīmāṃsaka*, la cognition est une propriété (*dharma*) du Soi[233], et divers auteurs *mīmāṃsaka* pos-

---

[233] Voir BHATT 1962, p. 17 : « Kumārila himself, apparently with some ambiguity, says that cognition is a *dharma* or property of soul ». L'auteur fait allusion à ŚV, *Nirālambanavāda* 47ab : *ātmadharmasvatantratvakalpane'pi tathā bhavet /* « Que [vous] supposiez que [la cognition] est une propriété du Soi (*ātmadharma*) ou bien une [entité] indépendante, il en ressort la même [faute] ». Kumārila est en fait en train de critiquer l'inférence que son adversaire *vijñānavādin* a formulée dans ŚV, *Nirālambanavāda* 23 (voir ci-dessus, n. 217) et dont le sujet est « la cognition » ; et il fait remarquer que les deux interlocuteurs dans ce débat (à savoir lui-même et son adversaire bouddhiste) ont des manières fort différentes de comprendre ce sujet de l'inférence, car pour les *mīmāṃsaka*, la cognition est une propriété du Soi, tandis que pour les bouddhistes, qui refusent la distinction entre propriété et substrat, la cognition ne dépend aucunement d'un Soi et est donc indépendante. Voir *Kāśikā*, vol. II, p. 47 : *kiṃ ca yādṛg ātmadharmaḥ pratyayo'smākam abhimataḥ, sa pakṣo bhavadabhimato'thavā svatantraḥ.* « De plus, le sujet de l'inférence, [à savoir] la cognition, peut être [soit] tel que nous [*mīmāṃsaka*] le considérons, [à savoir] une propriété du Soi, soit [tel] que vous [bouddhistes] le considérez, [à savoir une entité] indépendante ». Les deux adversaires ne s'accordent donc pas sur le sens à donner au sujet de l'inférence, or c'est une règle élémentaire du débat que les adversaires doivent au moins s'accorder sur les prémisses d'un raisonnement.

térieurs (Pārthasārathimiśra, mais aussi Cidānanda et Nārāyaṇa) affirment sans ambiguïté que la cognition est l'une des qualités spécifiques au Soi (*ātmaviśeṣaguṇa*)[234] – une expression qui rappelle plutôt le Vaiśeṣika[235], et qui surprend d'autant plus que dans l'*Ātmavāda* du ŚV, Kumārila présente l'argument *vaiśeṣika* selon lequel les qualités du Soi, qui comprennent la cognition, requièrent l'existence d'un substrat[236], et montre que le bouddhiste n'a aucun mal à l'éliminer[237]. En fait, Govardhan Bhatt a sans doute raison de supposer que les auteurs relativement tardifs de la *mīmāṃsā* (Pārthasārathimiśra compris) ont cédé à cette terminologie de la qualité et de son substrat en raison de l'influence croissante que le Nyāya et le Vaiśeṣika ont exercée sur eux[238] ; sans doute a-t-il également raison de distinguer la notion de qualité (*guṇa*) de celle de propriété (*dharma*) en montrant que la seconde est beaucoup plus vaste que la première et semble inclure, chez Kumārila en tout cas, tout ce qui est susceptible d'appartenir à une substance (autrement dit, non seulement une qualité, mais encore une fonction ou une action par exemple)[239].

Du point de vue de Kumārila donc, il n'est pas absurde de considérer les cognitions, définies par ailleurs comme des états transitoires du Soi, comme des propriétés du Soi ; et il pourrait certes tenter d'échapper à la critique bouddhique en expliquant que les différences appartiennent aux propriétés du Soi, mais pas au Soi lui-même. Selon Kamalaśīla cependant, un tel raisonnement est inacceptable, parce que le *mīmāṃsaka* affirme clairement que la conscience (*caitanya*) est la nature du Soi *et* des

---

234 Voir BHATT 1962, p. 17-18.

235 Voir par exemple PDhS, p. 20.

236 ŚV, *Ātmavāda* 101a-c : *guṇatvād āśritatvaṃ hi sukhādeḥ syād rasādivat / ya āśritaḥ sa ātmā...* « Parce que ce sont des qualités, le plaisir, etc., doivent avoir un substrat, de même que le goût par exemple [a un substrat] ; [et] ce substrat, c'est le Soi ». Voir aussi ci-dessus, n. 168.

237 ŚV, *Ātmavāda* 102 : *guṇānāṃ paratantratvād guṇavān anumīyate / siddhe guṇatve tat tv asmān praty asiddhaṃ sukhādiṣu //* « [– Le bouddhiste :] On infère [légitimement l'existence d'un substrat] portant des qualités du fait que [par définition,] les qualités dépendent [d'un substrat, seulement] si l'on a établi [au préalable] que [telles choses] sont des qualités ; mais pour nous, il n'est pas établi que le plaisir, etc., [seraient des qualités requérant un substrat] ! »

238 Voir BHATT 1962, p. 17-18.

239 Voir *ibid.*

cognitions ; par conséquent, les différences qui font partie intégrante de la nature des cognitions (puisqu'il est établi que ces différences ne peuvent être simplement dues aux objets divers que les cognitions visent) doivent également faire partie de la nature du Soi, tandis que si elles n'appartiennent pas au Soi, elles ne peuvent pas non plus appartenir aux cognitions, et il doit s'ensuivre une confusion absolue de toutes les cognitions, puisqu'elles ne peuvent différer les unes des autres. Le *mīmāṃsaka* ne peut pas non plus arguer de ce qu'il doit y avoir entre la conscience (*caitanya*) et les cognitions (*pratyaya*, *buddhi* ou *jñāna*) une différence du fait que ces deux entités sont désignées par des termes différents, non seulement parce qu'une telle assertion serait contradictoire avec l'affirmation selon laquelle la conscience constitue la nature du Soi et des cognitions, mais encore parce que le fait qu'il existe des mots différents pour les désigner n'implique pas nécessairement une différence de nature[240].

II. 5. Deuxième conclusion de l'échange : la thèse kumārilienne selon laquelle la conscience n'est pas conscience de soi (svasaṃvedana) est réfutée

Mais Kamalaśīla tire de cet échange une autre conséquence : selon lui, Śāntarakṣita n'a pas seulement montré qu'il ne peut y avoir de conscience une et permanente, mais encore que la thèse kumārilienne selon laquelle la cognition n'est pas directement perçue (*apratyakṣa*) – ou encore la thèse selon laquelle aucune cognition ne peut être conscience de soi (*svasaṃvedana*) – s'en trouve réfutée.

---

[240] Sur la mise en question bouddhique du principe brahmanique selon lequel tout mot doit dénoter une entité distincte (principe brahmanique examiné par exemple dans OETKE 1988, p. 323-324 et 364 *sq.*) voir par exemple PVSV, p. 32 : *na vai śabdānāṃ kācid viṣayasvabhāvāyattā vṛttir icchāto vṛttyabhāvaprasaṅgāt, te yathā vyatirikte'vyatirikte vā prayoktum iṣyante tathā niyuktās tam artham apratibandhena prakāśayanti.* « Le fait que les mots signifient [telle ou telle chose] n'est certes pas fondé sur la nature [même] des objets, car [si tel était le cas,] il s'ensuivrait que cette signification ne serait pas arbitrairement [établie] ; [or] ces [mots] manifestent [leur] objet sans aucune restriction [alors qu'ils sont] employés comme on veut les employer, que ce soit à l'égard [d'une entité vraiment] distincte [d'autres entités] ou non ». Pour le contexte de ce passage, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2010, p. 189, n. 19.

Kumārila refuse en effet absolument d'admettre la thèse bouddhique selon laquelle toute cognition serait indissociablement conscience d'objet et conscience de soi[241], à l'évidence parce qu'il y voit l'un des piliers de l'idéalisme bouddhique[242] : ainsi le bouddhiste idéaliste avec lequel il débat dans le *Śūnyavāda* s'empresse-t-il d'établir le caractère conscient de soi de toute cognition[243] parce que, si la cognition assume la forme

---

241 Selon Dharmakīrti, cette dernière thèse équivaut à affirmer que toute cognition manifeste son objet en se manifestant elle-même par elle-même. Voir par exemple PV, *Pratyakṣapariccheda* 329 : *prakāśamānas tādātmyāt svarūpasya prakāśakaḥ / yathā prakāśo'bhimatas tathā dhīr ātmavedinī //* « De même que la lumière (*prakāśa*) est considérée comme ce qui illumine (*prakāśaka*) sa propre nature en se manifestant (*prakāśamāna*), en vertu de sa nature [même,] de même, la cognition se connaît elle-même ». Śāntarakṣita et Kamalaśīla, en soulignant ce caractère auto-manifeste de la conscience par opposition au caractère inerte de l'objet, expliquent que la cognition ne s'appréhende pas comme un sujet appréhende un objet (car l'objet est ce qui est passivement manifesté, tandis que la cognition est par nature auto-manifeste) : la conscience de soi de la cognition n'est pas une objectivation de soi mais une conscience parfaitement immédiate de soi comme entité auto-manifeste. Voir TS_K 2000/$TS_Ś$ 1999 : *vijñānaṃ jaḍarūpebhyo vyāvṛttam upajāyate / iyam evātmasaṃvittir asya yājaḍarūpatā //* « La cognition surgit en étant radicalement distincte (*vyāvṛtta*) des [entités] dont la nature est inerte (*jaḍa*) ; [et] c'est précisément cette nature spontanée (*ajaḍa*) qui constitue sa conscience de soi ». Kamalaśīla explique (TSP_K, vol. I, p. 559/$TSP_Ś$, vol. II, p. 682) : *na hi grāhakabhāvenātmasaṃvedanam abhipretam, kiṃ tarhi svayam – prakṛtyā prakāśātmatayā nabhastalavartyālokavat.* « En effet, [Śāntarakṣita] n'emploie pas [le terme] "conscience de soi" au sens où [la cognition] serait un sujet appréhendant (*grāhaka*) [s'appréhendant sous la forme d'un objet (*grāhya*)] ; bien plutôt, [il emploie ce terme au sens où la cognition] consiste en une manifestation (*prakāśa*) par soi-même (*svayam*)[, c'est-à-dire] de par sa nature [même], de même que la lumière [se manifeste par elle-même] sur la voûte céleste ».

242 Quelles qu'aient été à l'origine les motivations des bouddhistes qui ont défendu la notion de conscience *svasaṃvedana* (pour des hypothèses sur ce point, voir YAO 2005), Śāntarakṣita et Kamalaśīla considèrent, comme Kumārila, qu'elle est essentielle à la démonstration de l'idéalisme du Vijñānavāda (voir par exemple SUGANUMA 1963, p. 808 *sq.*, et ICHIGO 1985, p. LXIX-LXXX). Sur le fait qu'ultimement (c'est-à-dire, pour Śāntarakṣita et Kamalaśīla, au niveau du Madhyamaka), même la conscience *svasaṃvedana* (qui constitue pourtant l'essence du réel au niveau du Yogācāra) est irréelle, voir par exemple ICHIGO 1985, p. LXIX-LXX, et MCCLINTOCK 2010, p. 143.

243 Voir ŚV, *Śūnyavāda* 27 : *jñānāntarasya cotpattiṃ prakāśo na pratīkṣate / tasya tasyāpi cānyena saṃvittāvasthitir bhavet //* « Et la manifestation [d'une cognition] ne requiert pas le surgissement d'une autre cognition [qui prendrait la première pour

de son objet et est consciente d'elle-même alors qu'elle présente l'objet, il n'est plus aucun besoin de recourir à quelque réalité extérieure que ce soit pour rendre compte de l'univers phénoménal.

Kumārila s'efforce donc de démontrer qu'aucune cognition ne peut être consciente d'elle-même, parce qu'un instrument ne peut s'appliquer à lui-même : puisqu'une cognition, occupée à faire connaître son objet, est incapable de se faire connaître elle-même au moment où elle a lieu, c'est une cognition postérieure qui doit la manifester[244]. Mais com-

---

objet ; si tel était le cas, en effet], on devrait établir le fait que cette [seconde cognition] est une cognition grâce à une autre [cognition], et [le fait que] celle-ci à son tour [est une cognition, grâce à une autre cognition, etc.] ». C'est déjà en invoquant l'absurdité d'une régression à l'infini que Dignāga justifiait sa thèse de la conscience de soi en toute cognition ; voir PS 1.12ab : *jñānāntareṇānubhave'niṣṭhā.* « S'il y avait expérience [d'une cognition donnée] grâce à une autre cognition, il y aurait régression à l'infini » (l'argument est cependant plus complexe qu'il n'y paraît ici, et fait notamment intervenir la mémoire : voir KELLNER 2011, p. 415-419). *Cf.* aussi l'argument comportant une régression à l'infini chez Dharmakīrti (*Pramāṇaviniścaya*, ci-après PVin, *ad* 1.54cd, p. 41) : *anyenāpi saṃvedanopalambhe so'py asiddhaḥ saṃvedanaṃ na sādhayatīty upalambhāntarānugamaḥ. tan na tāvad ayaṃ puruṣaḥ kañcid arthaṃ pratyety upalambhaniṣṭhāṃ pratīkṣamāṇaḥ, ekāsiddhau sarvāsiddheḥ. na copalambhānām utpattiniṣṭhety andhamūkaṃ jagat syāt. kvacin niṣṭhāyāṃ sa svayam ātmānaṃ viṣayākāraṃ ca yugapad upalabhata iti tadanye'pi tathā syuḥ, viśeṣahetvabhāvāt.* « De plus, s'il y a perception d'une cognition par une autre, cette [seconde cognition] elle-même, qui n'est pas établie, ne peut établir la [première] cognition ; il doit donc s'ensuivre une autre perception [prenant conscience de la seconde cognition]. Par conséquent, pour commencer, une personne guettant le fondement de ces perceptions ne perçoit jamais rien, parce que tant que l'une [de ces cognitions] n'est pas établie, aucune ne l'est. Et parce qu'[on] ne [peut trouver] de fondement à ce surgissement de perceptions [si chacune doit être établie par une autre], le monde devrait être aveugle et muet ! [Mais] si, à un moment donné, [cette régression s'arrête] à un fondement [ultime], cette [perception] doit percevoir par elle-même, simultanément, elle-même et l'apparence d'objet ; il doit donc en aller de même pour les autres [cognitions], puisqu'il n'y a pas de raison pour qu'elles soient différentes ». Sur ce passage, voir KELLNER 2011, p. 422-423.

244 Voir ŚV, *Śūnyavāda* 184 : *vyāpṛtaṃ cārthasaṃvittau jñānaṃ nātmānam ṛcchati / tena prakāśakatve'pi bodhāyā anyat pratīkṣyate //* « Et une cognition, qui est occupée à faire connaître l'objet, ne se connaît pas elle-même ; par conséquent, bien que la cognition soit quelque chose qui manifeste (*prakāśaka*), quelque chose d'autre [qu'elle] est requis [pour qu'elle-même soit connue] ». Śāntarakṣita cite (TS$_K$ 2013/TS$_Ś$ 2012) un vers presque identique (que Kamalaśīla attribue explicitement à Kumārila, voir TSP$_K$, vol. I, p. 562/TSP$_Ś$, vol. II, p. 685) : *vyāpṛtaṃ hy arthavittau ca nātmānaṃ jñānam ṛcchati / tena* prakāśakatve'pi bodhāyā anyat** pratīkṣya-*

ment cette dernière pourrait-elle manifester ainsi la cognition passée, alors que cette cognition est *passée* – autrement dit, a disparu ? Nos perceptions manifestent des objets qui existent actuellement, mais selon Kumārila, *il nous est impossible de percevoir nos propres perceptions*, parce qu'il est impossible que deux cognitions coexistent au même moment chez la même personne[245]. Le *mīmāṃsaka* refuse donc d'adopter la position des *naiyāyika* selon laquelle toute cognition doit, pour être manifestée à la conscience, être *perçue* par une cognition postérieure[246] : selon lui, nous ne faisons qu'inférer *a posteriori* le fait que nous avons eu telle cognition à l'égard de tel objet, parce que nous constatons que tel objet est désormais connu de nous[247].

---

*te**** // [**tena* TS$_{Ś}$: *tataḥ* TS$_{K}$. ***bodhāyā anyat* conj. : *bodhāyānyat* TSP$_{K}$, TSP$_{Ś}$. ****pratīkṣyate* conj. : *pratīkṣate* TSP$_{K,}$ TSP$_{Ś}$.] Voir également NR, p. 229 : *prakāśakam api sad etad utpattivelāyām arthasya prakāśane vyāpṛtatvān na svātmānaṃ prakāśayati. śaktāv api hi kāraṇāni kāryāntaravyāpṛtāni na kāryāntaraṃ kurvanti, paścāt tu vinaṣṭatvān na prakāśayatīti.* « Bien que cette [cognition] soit quelque chose qui manifeste (*prakāśaka*), elle ne se rend pas manifeste elle-même, parce qu'elle est occupée à manifester l'objet au moment où [elle] surgit. Car des causes ne produisent pas un effet donné, même si [elles ont] le pouvoir [de produire cet effet,] lorsqu'elles sont occupées à produire un autre effet. [La cognition] ne [se] manifeste pas non plus [elle-même] plus tard, parce qu'elle est [alors] anéantie ». *Cf. Kāśikā*, vol. II, p. 166 : *na hi bahirviṣayaprakāśane vyāpṛtaḥ pradīpa ātmānam api prakāśayati.* « Car une lampe occupée à manifester un objet extérieur ne se rend pas aussi manifeste elle-même ».

245 Voir par exemple NR *ad* ŚV, *Śūnyavāda* 181, p. 227 : *na tāvat svātmanā śakyaṃ grahītum ity uktam, na ca jñānāntaram api tadānīm utpannaṃ yena gṛhyeta, tataḥ pratyutpannam api grāhakapramāṇābhāvān notpattivelāyāṃ gṛhyata iti.* « On a dit qu'assurément, [la cognition] ne saurait se saisir elle-même ; et au moment où [la cognition surgit], il ne surgit pas non plus d'autre cognition par laquelle [la première] pourrait être saisie. Par conséquent, bien qu'elle existe à ce moment, [la cognition] ne peut être saisie au moment où [elle] surgit, en raison de l'absence d'un moyen de connaissance qui la saisirait ».

246 Sur cette thèse *naiyāyika*, voir par exemple RATIÉ 2011, p. 39-40.

247 Voir ŚV, *Śūnyavāda* 182 : *nānyathā hy arthasadbhāvo dṛṣṭaḥ sann upapadyate / jñānaṃ cen nety ataḥ paścāt pramāṇam upajāyate //* « Par conséquent, c'est plus tard qu'un moyen de connaissance [de la cognition] naît sous la forme [de ce raisonnement] : "l'existence de l'objet – qui a bel et bien été perçue – ne peut être justifiée rationnellement autrement, [c'est-à-dire] s'il n'y a pas eu de cognition [manifestant cet objet]" ». *Cf.* NR *ad loc.*, p. 227 : *arthāpattir jñānasya pramāṇam, sā cārthasya jñātatvānyathānupapattiprabhavā prāg arthasya jñātatvābhāvān notpadyate, jñāte tv arthe paścāt tajjñātatvānupapattyārthāpattipramāṇam upajāyate.* « Le

Il est impossible d'analyser ici dans le détail la très longue controverse quant au caractère conscient de soi ou non de la cognition que Śāntarakṣita présente dans le chapitre 23 du TS consacré à l'« Examen de l'objet externe » (*Bahirarthaparīkṣā*). Il importe cependant de noter que, tout en réfutant la position kumārilienne – notamment grâce à une analyse phénoménologique de la conscience comme auto-manifestation –[248] Śāntarakṣita revient à la question de la nature des cognitions erronées :

---

moyen de connaissance de la cognition est la supposition nécessaire (*arthāpatti*) ; et cette [supposition nécessaire], qui a pour cause l'impossibilité, autrement, [de rendre compte] de la propriété d'être connu qui appartient [désormais] à l'objet, ne surgit pas avant [la cognition], à cause de l'inexistence[, alors,] de la propriété d'être connu appartenant à l'objet ; au contraire, c'est plus tard, lorsque l'objet est connu, que naît le moyen de connaissance qu'est la supposition nécessaire, à cause de l'impossibilité de la propriété d'être connu appartenant à l'[objet si une cognition n'a pas surgi auparavant] ». Voir aussi *Kāśikā*, vol. II, p. 166 : *asti hi khalu paścāj jñānāvadhāraṇe pramāṇam arthāpattiḥ. jñātārthānyathānupapattiprabhavā sā prāg ajñāte'rthe na jāyate, paścād upajāyate.* « En effet, il y a assurément un moyen de connaissance [permettant de] déterminer plus tard [l'existence de] la cognition, [à savoir] la supposition nécessaire ; cette [supposition nécessaire, puisqu'elle] a pour cause l'impossibilité, si [on] ne [suppose] pas [qu'une cognition a eu lieu, d'expliquer le fait que] l'objet est connu, ne naît pas lorsque l'objet est [encore] inconnu [mais] surgit après ». Selon les *bhāṭṭa mīmāṃsaka* donc, nous ne sommes conscients d'avoir des cognitions *que d'une manière indirecte*, car cette conscience est le résultat d'un raisonnement consistant à postuler un événement qui n'a pas été perçu mais sans lequel il est impossible de rendre compte de tel ou tel fait d'expérience (*cf.* l'exemple d'*arthāpatti* cité dans MIMAKI 1976, p. 41 : « "Devadatta est gras alors qu'il ne mange pas pendant le jour", d'où "Devadatta mange pendant la nuit" »). Sur l'*arthāpatti* chez les *bhāṭṭa mīmāṃsaka*, voir par exemple BHATT 1962, p. 305-331 et TABER 2005, p. 22.

[248] On retrouve cette même analyse dans l'œuvre proprement *mādhyamika* de Śāntarakṣita (même si le caractère s*vasaṃvedana* de la cognition y est de l'ordre de la vérité conventionnelle et non de la vérité au sens absolu) : voir par exemple WILLIAMS 1998, p. 19-35 et BLUMENTHAL 2004, p. 82-91. Sur la compréhension de la notion de *svasaṃvedana* par Śāntarakṣita, voir aussi ARNOLD 2005 (bien que certains éléments de cette analyse, et en particulier l'équation entre *svasaṃvedana* et l'intentionnalité des phénoménologues occidentaux, ne me paraissent pas justifiés).

> Par conséquent, il n'est pas [vrai] que, [comme l'affirme Kumārila,] « cette cognition erronée, tout en façonnant l'objet lui-même, le façonne autrement qu'il n'est, mais ne détermine pas son être même »[249].

Il s'agit d'une allusion au vers de Kumārila[250] selon lequel la cognition erronée ne présente pas un objet inexistant mais se contente de le présenter autrement qu'il n'est, c'est-à-dire comme étant associé à un lieu et à un moment qui ne sont en réalité pas les siens ; et Śāntarakṣita y a opéré une modification infime (mais lourde de sens) en remplaçant *naḥ* (« pour nous ») par *na* (« il n'est pas [vrai que]... »)[251]. Selon Śāntarakṣita en effet, Kumārila a tort d'affirmer cela, précisément parce que l'apparence (*ākāra*) d'objet manifeste en toute cognition ne peut être la forme de l'objet lui-même, mais doit être celle de la cognition qui assume cette forme lorsqu'elle se fait cognition de l'objet X. Autrement dit, parce que les cognitions se manifestent elles-mêmes ou sont conscientes d'elles-mêmes en tant qu'elles portent telle apparence objective, il n'est pas vrai que les cognitions erronées se contentent de présenter un objet existant hors de la conscience comme étant associé à un lieu et à un moment différents, car cet objet prétendument externe n'est en fait rien d'autre que la cognition se présentant sous sa forme : parce que toute cognition est consciente d'elle-même, la cognition erronée rend

---

[249] TS$_K$ 2063/TS$_ś$ 2062 : *tasmād buddhir iyaṃ bhrāntā kalpayanty artham eva na / kalpayaty anyathā santaṃ na tv ātmānaṃ vyavasyati* // [**na tv ātmānam vyavasyati* conj. [*cf.* ŚV, *Śūnyavāda* 210] : *tenātmānam avaśyati(vekṣate ?)* TS$_K$: *tenātmānam avaśyati* TS$_ś$.].

[250] ŚV, *Śūnyavāda* 210 (voir ci-dessus, n. 219).

[251] *Cf.* TSP$_K$, vol. I, p. 577/TSP$_ś$, vol. II, p. 704 : *kalpayantī satī, artham evānyathā santaṃ vidyamānaṃ* kalpayatīty etan** neti sambandhaḥ. anena ca kumāriloktaṃ pratiṣedhati.* [**vidyamānaṃ* TS$_ś$: om. TS$_K$. ***etan* TS$_ś$: *evam* TS$_K$.] « Il faut construire [le passage] ainsi : il n'est pas [vrai] que [cette cognition erronée,] tout en façonnant l'objet lui-même, le façonne autrement qu'il n'est – [autrement dit, autrement] qu'il n'existe. Et par cette [phrase, Śāntarakṣita] réfute le discours de Kumārila ». Le texte du vers est passablement corrompu dans les deux éditions (voir ci-dessus, n. 249), si bien que Ganganatha Jha (qui, à sa décharge, a traduit plus de 1800 vers depuis le passage du commentaire de Kamalaśīla consacré à la relation entre *svasaṃvedana* et cognitions erronées), fait un contresens en le traduisant (et semble conscient que quelque chose ne va pas, car il ajoute un point d'interrogation entre parenthèses). Voir JHA 1937-1939, vol. II, p. 978 : « From all this it follows that it is not true that "the wrong cognition, while apprehending the object, apprehends it as otherwise than it really exists, and thus envisages itself (?)" ».

manifeste un objet qui n'existe pas hors d'elle[252]. Dans la section consacrée à l'*ātman*, le commentaire à TS 251-252 apparaît comme le reflet inversé de ce raisonnement : selon Kamalaśīla, puisque Śāntarakṣita vient de montrer que dans la cognition erronée, il n'y a pas de support objectif extérieur à la conscience, l'apparence objective manifestée dans une telle cognition ne peut appartenir à l'objet externe lui-même, et il n'est donc plus d'autre choix, pour comprendre comment une telle apparence peut se manifester dans une cognition, que d'admettre que toute cognition a pour nature une auto-manifestation (s*vayamprakāśa*) et se manifeste elle-même en tant qu'elle assume la forme d'une apparence objective qui n'existe pas hors d'elle : parce que la cognition erronée rend manifeste un objet qui n'existe pas hors d'elle, toute cognition est consciente d'elle-même.

---

[252] *Cf.* TS$_K$ 2059-2062/TS$_Ś$ 2058-2061 : *anyathā bāhya evārthaḥ saṃvedyaś ced ihocyate / ākāro bhāsamāno'sau na tadarthātmako nanu // sa caivaṃ bhāsamānatvād vijñānena pravedyate / bāhyasya tu nijaṃ rūpaṃ naivaṃ tatrāvabhāsate // abhāsamāno vedyaś ca kathaṃ nāmopapadyate / taṃ ca vetty anyathā ceti paraspararavirodhi ca // ata eva svavedyatvaṃ duḥsādhyaṃ naiva cetasām / ātmabhūtāvabhāsasya tathā saṃvittidarśanāt //* « Si [l'adversaire *mīmāṃsaka* objecte que] c'est l'objet externe dont on a conscience [dans la cognition erronée, cet objet étant appréhendé] d'une manière autre [qu'il n'est en réalité, nous] répondons à cela [comme suit :] cependant, l'apparence [objective] (*ākāra*) en train de se manifester [dans cette cognition] n'appartient assurément pas à l'être de l'objet [lui-même] ; et c'est parce que cette [apparence objective] se manifeste ainsi que la cognition la fait connaître. En revanche, la forme propre de l'objet externe ne se manifeste pas ainsi dans la [cognition] ; et certes, comment serait-il possible que [cet objet externe] ne soit pas manifeste et soit [pourtant] connu ? Et [affirmer] à la fois qu'on connaît cet [objet] et [qu'on le connaît] autrement [qu'il n'est] comporte une contradiction interne. Pour cette raison même, il n'est pas difficile du tout de démontrer que les cognitions sont conscientes d'elles-mêmes (*svavedya*), parce qu'on constate qu'une telle manifestation de soi-même appartient [nécessairement] aux cognitions ».

III. TROISIÈME ÉCHANGE : POURQUOI KUMĀRILA NE PEUT COMPARER LA CONSCIENCE AU FEU OU AU MIROIR

III. 1. Attaque bouddhique : si la nature de la cognition était une conscience une, chaque cognition serait conscience de toutes choses (TS 253-254)

Dans les vers 253 et 254, Śāntarakṣita explique que si la cognition est en fait, comme le prétend Kumārila, une conscience une et permanente, alors chaque cognition doit être conscience de toutes choses ; et si le *mīmāṃsaka* refuse cette conséquence et maintient que chaque cognition connaît un objet différent et limité, alors il admet lui-même que les cognitions n'ont pas une seule et même nature mais sont différenciées les unes des autres. Or il a perdu la possibilité de soutenir une telle thèse, puisque Śāntarakṣita a montré dans le précédent échange que son explication de la cause de cette différenciation (à savoir la diversité des objets) ne tient pas.

Kamalaśīla cite un vers de Dharmakīrti[253] à l'appui de l'argument de Śāntarakṣita, et cette citation ne manque pas d'ironie, parce que le contexte du vers tiré du PV est bien différent : il s'agit de la réfutation de la thèse d'un matérialiste (*cārvāka*) qui soutient que les cognitions sont produites par le corps, et plus particulièrement, par le « souffle inspiré et expiré » (*prāṇāpāna*)[254]. En d'autres termes, Kamalaśīla essaie de montrer que Kumārila, lorsqu'il s'efforce de faire triompher la cause brahmanique du Soi, se rend en fait coupable des mêmes absurdités que le matérialiste qui nie férocement l'existence de l'*ātman*. Dans le vers précédent, en effet, Dharmakīrti a d'abord expliqué que si les diverses cognitions ont pour cause unique et permanente le souffle, il ne peut y avoir d'apparition progressive des effets que sont les cognitions (car le souffle, s'il est une cause et s'il est permanent, doit être efficace de manière permanente), si bien que les cognitions devraient toutes surgir simultanément ; or nous constatons qu'il n'en va pas ainsi, et que les cognitions apparaissent selon une séquence particulière, les unes après les

---

253 Il s'agit de PV, *Pramāṇasiddhi* 106.

254 Sur le contexte de ce vers, voir FRANCO 1997, p. 123-124. Voir également ci-dessous, chapitre 7, n. 715.

autres[255]. Dharmakīrti ajoute qu'on ne peut pas non plus considérer que chacune de ces cognitions serait produite par un souffle impermanent surgissant au sein d'une succession de souffles, puisqu'on constate qu'au cours d'une seule inspiration (ou d'une seule expiration), diverses

---

[255] PV, *Pramāṇasiddhi* 105ab : *nānekahetur iti cen nāviśeṣāt kramād api /* « Si [le matérialiste prétend] que [le souffle inspiré et expiré] n'est pas la cause d'une multiplicité [de cognitions surgissant simultanément, mais plutôt d'une séquence de cognitions, nous répondons que] même si [les cognitions surgissent] en séquence, [ce souffle] n'est pas [la cause de l'apparition graduelle des cognitions,] parce que [cette cause permanente] ne comporte pas de différences [qui feraient varier son efficacité à tel ou tel moment] ». *Cf.* l'introduction de Manorathanandin à ce vers (*Pramāṇavārttikavṛtti*, ci-après PVV, p. 49) : *ekatve'pi prāṇasyāpānasya ca nānākālabhāvināṃ jñānānāṃ yugapad abhivyaktiḥ syāt tasyābhivyakter hetoḥ prāṇāder nityaṃ sannidheḥ.* « De plus, si le souffle inspiré et expiré est [une entité] une, il doit y avoir une apparition simultanée des cognitions – lesquelles existent [pourtant] à des moments divers – parce que la cause de cette apparition, [à savoir] le souffle inspiré et [expiré], est présente en permanence ». Voir aussi la manière dont il explique la première partie du vers (*ibid.*) : *yugapan nānekasyābhivyaktihetuḥ prāṇādir iti cen na syād dhetur aviśeṣāt kramād api.* « Si [le matérialiste prétend] que le souffle inspiré et [expiré] n'est pas la cause de l'apparition d'une multiplicité [de cognitions surgissant] simultanément, [nous répondons que] même si [les cognitions surgissent] en séquence, [le souffle inspiré et expiré] ne peut être la cause [de cette apparition graduelle,] puisque [ce souffle est censé être permanent et] ne comporte [donc] pas de différences [qui feraient varier son efficacité à tel ou tel moment] ». FRANCO 1997, p. 123 suggère que l'argument est une variante d'une arme dialectique dont les *mādhyamika* font grand usage, à savoir l'argument du « ni un ni multiple » (« neither one nor many » : sur cet argument, voir par exemple TILLEMANS 1995), tout en notant un certain nombre de différences : « Dharmakīrti uses the argument to deny a causal relationship, whereas the *mādhyamika*s use it to deny existence. Further, the component of sequence and simultaneousness (*kramayaugapadya*) is not present in the *madhyamaka* argument ». En fait, il semble s'agir plutôt d'une variante de l'argument, déjà employé chez Vasubandhu, selon lequel une entité permanente (comme le Soi) ne peut produire ses effets ni graduellement (parce que cette cause permanente doit être pleinement efficace en permanence) ni simultanément (parce que cette cause permanente, si elle produit tous ses effets en même temps, doit cesser de les produire à l'instant suivant, ce qui est absurde s'il s'agit bien d'une cause permanente). Sur les origines de ce raisonnement, et sur sa fortune chez Dharmakīrti (qui s'en sert notamment dans sa démonstration de l'instantanéité universelle), voir YOSHIMIZU 1999 ; pour une formulation plus tardive de l'argument (chez Jñānaśrīmitra), voir TANI 2004, p. 376-377.

cognitions portant sur divers objets peuvent surgir[256]. L'adversaire matérialiste de Dharmakīrti semble alors répliquer qu'en fait, un seul souffle ne cause qu'une seule cognition, parce qu'au cours d'un seul souffle, on n'expérimente pas plusieurs cognitions, mais plutôt une seule cognition visant successivement divers objets. Dharmakīrti rétorque à son tour que si la cognition avait ainsi plusieurs objets, elle devrait les appréhender tous simultanément. Le raisonnement implicite semble être, là encore, que si l'efficacité propre à la cognition est d'appréhender divers objets, il n'y a aucune raison pour qu'elle ne les appréhende pas tous en même temps, parce que rien ne peut faire obstacle à cette efficacité et parce qu'il n'existe dans la cognition aucune particularité qui la contraindrait à n'appréhender qu'un objet à la fois[257]. Or le matérialiste lui-même reconnaît que ce n'est pas ainsi que les objets sont manifestés à la conscience : il admet qu'ils apparaissent les uns après les autres – mais il est incapable d'expliquer comment cette apparition progressive peut avoir lieu, puisqu'il n'y a aucune différence au sein d'une seule et même cognition qui pourrait expliquer le fait qu'elle ne manifeste pas tous ses objets en même temps.

Kamalaśīla rapproche ce passage du PV de TS 254 parce que selon lui, Kumārila se trouve dans une situation tout à fait semblable à celle du *cārvāka* aux prises avec Dharmakīrti. D'un côté en effet, le *cārvāka*

---

256 PV, *Pramāṇasiddhi* 105cd : *naikaprāṇe'py anekārthagrahaṇān niyamas tataḥ //* « [De plus,] puisque, même au cours d'un [seul] souffle, on appréhende de multiples objets [grâce à de multiples cognitions,] il n'y a pas de restriction [causale] (*niyama*) [imposée à chaque cognition] par [chaque souffle] ». *Cf.* PVV *ad loc.*, p. 49 : *kiṃ caikasminn api prāṇe'nekeṣām arthānāṃ grahaṇād anekābhir buddhibhir ekaḥ prāṇa ekāṃ buddhim abhivyanaktīti nāyaṃ tata ekaprāṇān niyamaḥ*. « De plus, étant donné que même au cours d'un [seul] souffle, on appréhende de multiples objets grâce à de multiples cognitions, la restriction "un [seul] souffle fait apparaître une [seule] cognition" n'est pas [imposée à chaque cognition] par chaque souffle ».

257 Voir PV, *Pramāṇasiddhi* 106 : *ekayānekavijñāne buddhyāstu sakṛd eva tat / avirodhāt krameṇāpi mā bhūt tadaviśeṣataḥ //* « Si [le matérialiste rétorque qu'on a] conscience d'une multiplicité [d'objets] grâce à une [seule] cognition, cette [conscience des divers objets] ne peut qu'avoir lieu simultanément, puisque [rien] ne fait obstacle [à la pleine efficacité de cette cognition]. Quant à [avoir lieu] successivement, [cette appréhension de divers objets] ne le peut pas, puisque la [cognition] ne possède pas de différenciation [qui causerait cette succession] ». Kamalaśīla connaissait apparemment une version un peu différente de ce vers (voir ci-dessous, n. 870, 871 et 1058).

comme le *mīmāṃsaka* doivent considérer que chaque cognition doit être simultanément conscience de plusieurs, voire de tous les objets (chez le *cārvāka*, parce qu'il considère que chaque souffle est cause d'une seule cognition ; chez le *mīmāṃsaka*, parce qu'il considère que toutes les cognitions ont une même nature) ; d'un autre côté, ils sont tous deux contraints d'admettre qu'en réalité, il n'en va pas ainsi et que nous ne connaissons pas les divers objets *en même temps*. Or un tel aveu revient à accepter, dans le cas du *cārvāka*, que chaque objet doit être connu par une cognition distincte, et, dans le cas du *mīmāṃsaka*, que chaque cognition est différente des autres – mais ni l'un ni l'autre ne sont capables d'expliquer ces faits.

III. 2. Critique bouddhique des analogies kumāriliennes du feu et du miroir (TS 255-258)

Dans les vers suivants, Śāntarakṣita s'attache à montrer que les analogies proposées par Kumārila ne fonctionnent pas. Selon le *mīmāṃsaka* en effet, la conscience se présente sous la forme d'une série de cognitions instantanées distinctes les unes des autres parce que, de même qu'un feu a en permanence le pouvoir de brûler mais ne brûle effectivement que dans certaines circonstances (à savoir quand un objet combustible se trouve à proximité), ou de même qu'un miroir a en permanence le pouvoir de réfléchir mais ne réfléchit effectivement que dans certaines circonstances (c'est-à-dire quand un objet visible se trouve à proximité), de la même manière, la conscience, tout en ayant en permanence le pouvoir de connaître, ne connaît pas tout et toujours, mais vise seulement les objets que lui présentent les organes sensoriels du corps particulier auquel elle s'est attachée.

Śāntarakṣita réplique que si vraiment le feu avait en permanence le pouvoir de brûler, l'univers serait déjà réduit en cendres : on peut dire de lui qu'il est *capable* de brûler seulement au moment où il brûle *de fait* tel ou tel objet. Autrement dit, un pouvoir qui ne s'exerce pas n'est pas un pouvoir : il n'est de pouvoir qu'en acte[258], et affirmer que le feu

---

[258] L'idée n'est pas sans rappeler la critique dharmakīrtienne de la notion *sāṅkhya* d'existence potentielle (*śakti*) et par conséquent invisible du lait caillé dans le lait qui ne l'est pas encore. Selon Dharmakīrti, l'idée est absurde, car soit l'objet et son existence potentielle sont une seule et même chose – auquel cas cette potentialité de-

possède une capacité de brûler (ou la conscience, une capacité de connaître) qui ne s'exerce pas toujours, c'est recourir à un artifice verbal pour donner l'illusion d'une permanence (fût-ce sous la forme minimale d'une virtualité) là où il n'y a que des entités instantanées – à savoir des feux qui n'ont pas le pouvoir de brûler (car rien de combustible n'existe à proximité au moment où ils existent) et d'autres qui l'ont, parce que, de fait, ils brûlent quelque chose. Et de même, comme Śāntarakṣita vient de le montrer, la cognition ne peut avoir en permanence le pouvoir de connaître – sinon, elle connaîtrait instantanément tout ce qui est à connaître : il n'y a pas une unique conscience qui serait pouvoir (réalisé ou non selon les circonstances) de connaître, mais seulement une multiplicité irréductible de cognitions.

Śāntarakṣita use d'un raisonnement assez semblable pour disqualifier l'analogie du miroir également employée par Kumārila. Les vers 257 et 258 s'attachent en effet à montrer que si le miroir n'est pas une entité instantanée, il est incapable de produire un reflet. Car si le miroir est une substance permanente, il doit être dans un même état, que l'on place à côté de lui un lotus bleu ou qu'aucun objet n'existe à proximité : soit il possède un reflet du lotus bleu même quand aucun lotus bleu ne se trouve auprès de lui, soit il est dépourvu du reflet du lotus bleu même lorsque le lotus est à proximité immédiate. Et puisque Kumārila use du fonctionnement du miroir comme d'une analogie pour expliquer celui

---

vrait être perceptible dans le lait qui n'est pas encore caillé –, soit ils sont deux choses distinctes – et dès lors on ne voit pas pourquoi la présence d'une potentialité impliquerait en quelque manière celle de l'objet lui-même. Voir PVSV, p. 16 : *atha keyaṃ śaktiḥ, sa eva bhāva utānyad eva kiñcit. sa eva cet tathaivopalabhyeta viśeṣābhāvāt. anyac cet katham anyabhāve tad asti. upacāramātraṃ tu syāt.* « Mais qu'est-ce que cette potentialité (*śakti*) ? Est-ce l'entité elle-même[, autrement dit, le lait caillé par exemple,] ou bien quelque chose d'autre ? Si c'est l'[entité] elle-même, [cette potentialité présente dans le lait] devrait être perçue exactement de la même manière [que le lait caillé par exemple lorsqu'il devient manifeste et lorsque le lait non caillé disparaît], parce qu'il ne [peut] y avoir de différence entre les objets [de ces deux perceptions. Mais] si [cette potentialité est plutôt] distincte [de l'entité qu'est le lait caillé, etc.,] puisque [c'est] une [entité] distincte [du lait caillé qui] existe [dans le lait non caillé,] comment est-ce que ce [lait caillé] existerait [dans le lait non caillé] ? Bien plutôt, [quand le partisan du Sāṅkhya affirme que le lait caillé existe sous une forme potentielle dans le lait non caillé,] ce ne peut être qu'une simple expression figurée (*upacāra*) ». Pour le contexte de ce passage, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 170-172.

de la conscience, on peut en conclure (même si cette conséquence demeure implicite chez Śāntarakṣita comme chez Kamalaśīla) que de même, si la conscience est conçue comme une substance permanente, on ne comprend pas comment elle peut manifester ses divers objets : puisqu'elle doit être dans le même état, que les organes sensoriels lui présentent ou non tel objet, elle doit soit manifester toujours le même objet, soit ne jamais en manifester aucun.

L'argument peut sembler quelque peu injuste, dans la mesure où toute l'originalité de la position de Kumārila consiste en l'affirmation selon laquelle le Soi, en dépit de sa permanence, est capable de passer par des états divers, capable de changer sans cesser d'être. Mais ce que semble lui reprocher Śāntarakṣita ici, c'est précisément d'affirmer que la conscience fonctionne comme un miroir sans pour autant montrer *comment* le miroir peut demeurer le même en dépit des états différents par lesquels il passe.

III. 3. Démonstration bouddhique de l'irréalité du reflet (TS 259-262)

Selon Kamalaśīla, le passage suivant a pour but de démontrer que la réflexion du miroir est impossible, qu'on se place dans la perspective bouddhique de l'instantanéité universelle ou qu'on refuse d'adopter ce point de vue. Śāntarakṣita va en effet s'efforcer de prouver que le reflet est une pure et simple illusion, et que lorsque nous percevons (ou croyons percevoir) un reflet, la cognition qui nous fait connaître le reflet est en réalité du même ordre que la cognition erronée qui nous fait voir deux lunes au lieu d'une, parce qu'aucun support objectif extérieur à la conscience ne correspond à l'apparence objective manifeste pour nous lorsque nous croyons appréhender un reflet[259].

Ce faisant, il va une fois de plus s'opposer directement (bien qu'implicitement, du moins en ce point du traité) à l'une des thèses de Kumārila ; car selon le *mīmāṃsaka*, la perception du reflet est certes erronée, mais elle s'appuie nécessairement sur un support objectif ex-

---

[259] *Cf.* par exemple TS$_K$ 2577/TS$_§$ 2576 : *jalādiṣu na caiko'yaṃ nānātmā savitekṣyate / pratibimbadhiyaḥ sarvā yan nirālambanāḥ sthitāḥ //* « Et [nous] ne considérons pas que dans l'eau, etc., un [seul et même] soleil aurait diverses formes ; parce que (*yat*) toutes les cognitions de reflets existent en étant dépourvues de support [objectif] ».

terne. Kumārila considère en effet que lorsque nous observons le reflet du soleil dans une flaque d'eau, en réalité, *c'est le soleil même que nous voyons*, et non une quelconque entité distincte du soleil : selon lui, il n'existe en réalité rien de tel qu'un « reflet » entendu comme une chose ontologiquement indépendante de l'objet reflété, parce que le phénomène du reflet n'est rien d'autre que le résultat de la trajectoire déviée des rayons visuels[260] qui rebondissent sur les surfaces réfléchissantes[261]. En conséquence, toute perception d'un reflet est certes erronée en ce qu'elle nous montre un objet là où il n'est pas (tel le soleil dans l'eau), mais elle n'en comporte pas moins un support objectif extérieur à la cognition[262], dans la mesure où toute perception de reflet n'est en fait que la perception « déviée » ou « déplacée » de l'objet lui-même[263].

---

260 Kumārila emprunte probablement en grande partie au Nyāya cette théorie des rayons visuels. Sur la manière dont elle est présentée dans les textes *naiyāyika*, voir PREISENDANZ 1989.

261 Voir ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 180cd-181c (=TS$_K$ 2216-2217a/TS$_Ś$ 2215-2216a) : *atra brūmo yadā tāvaj jale saureṇa tejasā // sphuratā cākṣuṣaṃ tejaḥ pratisrotaḥ pravartitam / svadeśa eva gṛhṇāti savitāram...* « À cette [objection], nous répondons pour commencer que lorsque le rayon solaire qui brille sur l'eau fait rebondir le rayon visuel, [le rayon visuel] appréhende le soleil [qui se trouve] bel et bien en son lieu propre, [à savoir le ciel, et non dans l'eau] ». On notera que la position de Kumārila et celle de Śāntarakṣita ne constituent pas les deux pôles exclusifs de ce débat sur le statut ontologico-épistémologique du reflet : ainsi les śivaïtes non dualistes Utpaladeva et Abhinavagupta défendent-ils une troisième position selon laquelle le reflet n'est ni une manifestation de l'objet reflété lui-même, ni une pure et simple illusion. Voir RATIÉ 2011, p. 284-286 et RATIÉ à paraître d.

262 Voir par exemple l'objection kumārilienne dans TS$_K$ 2080/TS$_Ś$ 2079 *: nanu ca pratibimbe'pi jñānaṃ sālambanaṃ matam / cakṣūraśminivṛttau hi svamukhādes tathekṣaṇāt //* « Mais même dans le cas d'un reflet, on considère que la cognition possède un support [objectif], car [c'est] parce que les rayons visuels rebondissent [qu']on voit par exemple son propre visage ainsi[, d'une manière telle qu'il semble se trouver dans le miroir] ». *Cf.* TSP$_K$, vol. I, p. 581/TSP$_Ś$, vol. II, p. 709 : *yasmān nāyanā raśmayo darpaṇāditalapratihatā nivartamānāḥ svamukhādinā sambadhyante tatas te tathā mukhādipratītihetavo bhavanti. ataḥ svamukhāder eva tathā darpaṇādyantargatādirūpeṇekṣaṇaṃ bhavati. tataś ca na pratibimbajñānaṃ grāhyagrāhakadvayarahitaṃ siddham.* « Parce que les rayons visuels, en frappant la surface d'un [objet réfléchissant] tel qu'un miroir, rebondissent [et] sont mis en contact avec [un objet] tel que le propre visage [de l'observateur], ils sont la cause de l'appréhension [d'un objet] tel que le visage ainsi. Cette appréhension [d'un reflet], c'est donc [l'appréhension] du visage lui-même ainsi, [c'est-à-dire] sous une forme telle qu'elle se trouve par exemple à l'intérieur du miroir. Et par conséquent, il n'est pas établi que

On peut néanmoins se demander quel rapport le statut ontologique du reflet (ou le statut épistémologique de la cognition du reflet) peut bien entretenir avec la question de l'existence du Soi ; et de fait, les vers 259 à 262 constituent une forme de digression, mais une digression qui a sa raison d'être dans le débat. Car le but principal de Śāntarakṣita est de montrer que le raisonnement de Kumārila concernant le Soi est défectueux. Or selon ce raisonnement, le Soi est une conscience qui, tout en ayant un pouvoir absolu, un et permanent de connaître, ne connaît que tel objet en telle circonstance particulière, de même que le miroir, tout en possédant en permanence le pouvoir de réfléchir, ne réfléchit que ce qui se trouve à sa proximité. Śāntarakṣita entreprend donc de montrer que la perception du reflet n'est qu'une illusion et qu'elle ne repose sur aucun support objectif, afin de montrer que Kumārila ne peut pas comparer la conscience et le miroir : car si le *mīmāṃsaka* acceptait une telle comparaison, il devrait aussi admettre que les cognitions – *toutes* les cognitions – manifestent une apparence d'objet dénuée de tout support objectif externe ; or une telle admission est parfaitement incompatible avec l'affirmation kumārilienne selon laquelle toutes les cognitions (y compris les cognitions erronées) ont un support objectif externe et ne font que révéler un monde qui existe indépendamment de la conscience.

Il s'agit donc d'abord, dans le contexte de cette discussion sur l'*ātman*, de montrer que Kumārila est incapable d'appuyer sa thèse (selon laquelle l'unité et la permanence de la conscience ne sont pas contradictoires avec sa capacité à se manifester sous la forme de cognitions instantanées visant tel ou tel objet particulier) sur une analogie qui montrerait que dans d'autres domaines de l'empirie, unité et permanence ne sont pas incompatibles avec la multiplicité et la restriction à tel objet.

---

la cognition d'un reflet serait dépourvue de la dualité de l'objet appréhendé et du sujet appréhendant[, puisque l'objet de cette cognition existe hors d'elle] ».

263 Là encore, Kumārila a probablement emprunté cette théorie au Nyāya. Cf. NBh, p. 161 : *yathādarśe pratihatasya parāvṛttasya nayanaraśmeḥ svena mukhena sannikarṣe sati svamukhopalambhanaṃ pratibimbagrahaṇākhyam ādarśarūpānugrahāt tannimittaṃ bhavati*. « Par exemple, lorsque les rayons visuels, qui frappent un miroir [et] rebondissent, entrent en contact avec notre visage, [ce qui] a lieu grâce à la forme visuelle [limpide] du miroir, en ayant pour cause cette [limpidité du miroir], est la perception de notre visage [même, perception] qu'on nomme [en ce cas] "appréhension d'un reflet" [bien qu'on n'appréhende en fait que le visage lui-même] ».

Mais c'est aussi une façon de rappeler en quoi la conscience consiste selon Śāntarakṣita ; car selon le bouddhiste, l'apparence objective manifestée par toute cognition est parfaitement semblable au reflet, en ce sens qu'elle ne correspond à aucune réalité extérieure[264]. Il s'agit donc aussi de montrer que Kumārila, précisément à cause de sa conception erronée de la conscience comme entité une et permanente, s'ôte la possibilité de saisir la nature même de la conscience – et donc du réel en général, et non pas seulement de ce qu'il prend pour la « personne ».

Ailleurs dans le traité, Śāntarakṣita emploie essentiellement deux arguments pour réfuter la thèse de Kumārila concernant le reflet. Le premier consiste à faire remarquer que si c'était l'objet lui-même qu'on percevait en voyant un reflet de l'objet sur une surface réfléchissante, on devrait percevoir cet objet *tel qu'il est*, autrement dit, comme étant situé en tel lieu, comme ayant telle taille, telle orientation, etc. ; or lorsqu'on perçoit le soleil dans l'eau, on ne le perçoit pas au zénith, de même que, lorsqu'on perçoit le reflet d'un visage tourné vers l'est dans un miroir, on perçoit le visage reflété comme étant tourné à l'ouest,

---

264 Voir la thèse défendue par Śāntarakṣita dans le chapitre consacré à l'examen de l'objet externe (TS$_K$ 2079/TS$_Ś$ 2078) : *vivādāspadam ārūḍhaṃ vijñānatvād ato matam* / advayaṃ vedyakartṛtvaviyogāt pratibimbavat //* [**matam* conj. : *manaḥ* TS$_K$: *mataḥ* TS$_Ś$.] « Par conséquent, [nous] considérons que [la cognition] qui constitue l'objet du débat[, à savoir la perception ordinaire,] est dépourvue de la dualité [supposée de la conscience et de l'objet externe] dans la mesure où [elle] est dépourvue [de la dualité] du statut de sujet [connaissant] et de l'objet de connaissance [distinct d'elle], parce que c'est une cognition, comme dans le cas de [la cognition] du reflet ». Voir également TS 4b, selon lequel le but du traité est de mettre en évidence le fait que « l'origination en dépendance » (*pratītyasamutpāda*) est « semblable à un reflet, etc. » (*pratibimbādisannibha*). Cette thèse ne s'oppose pas seulement à celle de Kumārila (selon laquelle toute cognition manifeste une apparence qui appartient à l'objet externe lui-même) mais encore à celle des *sautrāntika*, selon laquelle l'*ākāra* manifestée en toute cognition est le reflet (*pratibimba*) d'un double reflété (*bimba*) qui n'est autre que l'objet externe. Sur cette dernière thèse, voir par exemple ŚV, *Śūnyavāda* 36cd, dans lequel un *vijñānavādin* rejette la thèse du *sautrāntika* : *tadīyapratibimbatvam etasmād eva neṣyate //* « Pour cette raison même, [nous] n'acceptons pas [la thèse selon laquelle] une telle [apparence objective] serait un reflet [de l'objet externe] ». *Cf.* par exemple ĪPVV, vol. I, p. 170, qui attribue explicitement cette théorie aux *sautrāntika* : *nanu sautrāntikāḥ saṃvidi nīlādipratibimbam upayanti.* « Mais les *sautrāntika* admettent [qu'il y a] un reflet des [objets externes] tels que le bleu dans la conscience ».

etc.[265]. Le second argument consiste à noter qu'on perçoit les reflets comme existant « dans » la surface réfléchissante, or il est impossible

---

[265] Voir par exemple TS$_K$ 2081/TS$_Ś$ 2080 : *nābhimukhyena taddṛṣṭeḥ svamukhādes tathekṣaṇam / pramāṇadeśabhedādidṛṣṭeś cānyapadārthavat //* « Ce n'est pas son propre visage par exemple qu'on voit ainsi [lorsqu'on observe un miroir], parce qu'on le voit devant soi, et parce qu'on le voit de manière différente en ce qui concerne la taille, le lieu, etc., de même que [dans le cas où l'on perçoit] un objet différent ». *Cf.* TSP$_K$, vol. I, p. 581/TSP$_Ś$, vol. II, p. 709-710 : *na svamukhādes tathekṣaṇam ābhimukhyena tasya svamukhāder darśanāt. taddeśapramāṇavarṇādibhedena dṛṣṭeś ca na svamukhādes tathekṣaṇam iti sambandhaḥ. anyapadārthavad iti – śabdādipadārthavat. etad uktaṃ bhavati. yadi* mukhādigrāhakaṃ tajjñānaṃ syāt tadā yathaiva tanmukhādi vyavasthitaṃ tathaiva gṛhṇīyāt, na hy anyākārasya jñānasyānyad grāhyaṃ yuktam atiprasaṅgāt, yāvatā dakṣiṇābhimukhasthito darpaṇatalaṃ nibhālayann uttarābhimukhaṃ svamukhaṃ paśyati. tathālpīyasi** darpaṇatale mahato'pi svamukhasyālpapratibimbakam upalabhyate tathā darpaṇatalasambaddhaṃ dūrādhaḥpraviṣṭam ivekṣyate. na ca tāvad bahalaṃ tathā darśatalaṃ nāpi mukhādi tatsambaddham. tathā vimalasalile sarasi taṭāntasthitaśākhiśikhariṇāṃ pratibimbāny adhogataśākhādiśikharaśekharāṇy upalabhyante, na ca te tathā sthitāḥ. tasmāt pratibimbajñānaṃ na*** svamukhādigrāhakaṃ tadvilakṣaṇapratibhāsitvāc chabdajñānavat.* [**yadi* TSP$_Ś$: *(yadi)* TSP$_K$. *tathālpīyasi* TSP$_K$: *yathālpīyasi* TSP$_Ś$. ****na* TSP$_Ś$: om. TSP$_K$.] « Ce n'est pas son propre visage par exemple qu'on voit ainsi [lorsqu'on observe un miroir], parce que [lorsqu'on voit le reflet du miroir,] on voit son propre visage ou [tout autre objet reflété] devant soi. Et parce qu'on [le] voit de manière différente en ce qui concerne son lieu, sa taille, sa couleur, etc., ce n'est pas son propre visage qu'on voit ainsi [dans le miroir] – telle est la construction [de la phrase]. "De même que [dans le cas où l'on perçoit] un objet différent" [signifie] "de même que [dans le cas où l'on perçoit] un objet tel que le son". Voici ce que [Śāntarakṣita veut] dire : si la cognition du [reflet] appréhendait le visage [lui-même] par exemple, alors on le percevrait exactement tel que le visage par exemple existe ; car il ne serait pas possible qu'une cognition ayant une apparence [objective donnée] appréhende un objet différent [de cette apparence objective], puisqu'il s'en suivrait des conséquences absurdes (*atiprasaṅga*). Or quelqu'un qui se tient tourné vers le sud en observant la surface d'un miroir [y] voit son propre visage tourné vers le nord ; de même, sur la surface d'un petit miroir, le reflet de son visage est appréhendé [comme étant] petit bien que [le visage soit] grand ; de même [encore,] il est perçu comme s'il était en contact avec la surface du miroir et [cependant comme s'il] avait pénétré profondément sous [la surface]. Or pour commencer, la surface du miroir n'a pas de profondeur, contrairement à [ce qu'on croit lorsqu'on observe le miroir] ; et puis le visage ou [tout autre objet reflété] n'est pas [réellement] en contact avec elle. De même, sur un lac dont l'eau est claire, on perçoit les reflets des cimes des arbres qui se tiennent au bord de la rive[, et dans ces reflets,] la cime ainsi que le sommet des branches, etc., pointent vers le bas, alors que ce n'est pas ainsi qu'ils existent [en réalité]. Par conséquent, la cognition du reflet n'appréhende

que l'objet reflété existe réellement « dans » le miroir, étant donné que miroir et objet reflété sont tous deux des entités matérielles solides et par conséquent douées de résistance[266].

Dans le vers 259, c'est ce second type d'argument (hérité de Vasubandhu)[267] qu'emploie Śāntarakṣita : qu'on admette ou non la théorie

---

pas le visage même de [celui qui l'observe], etc., parce qu'elle comporte une apparence différente de [celle du visage, etc.], comme la cognition du son ».

266 Voir par exemple TS$_K$ 2593/TS$_Ś$ 2592 : *pratibimbodayas tv atra prāg eva vinivāritaḥ / sahaikatra dvayāyogān mūrtānāṃ pratighātataḥ //* « Mais on a déjà éliminé dans ce [traité la possibilité] que l'apparition du reflet [soit chose réelle], à cause de l'impossibilité pour deux [choses d'exister] ensemble en un [même lieu,] parce que les [entités] matérielles se font [mutuellement] obstacle ».

267 Vasubandhu critique en effet dans l'*Abhidharmakośa* (ci-après AK) la notion de reflet : il s'efforce de montrer que celui-ci n'existe pas sous la forme d'une entité distincte du miroir et n'est par conséquent « rien du tout ». Le contexte de la discussion est très différent ; il s'agit d'une défense de la théorie d'une « existence intermédiaire » (*antarābhava*) entre le moment de la mort et celui de la renaissance (sur ce contexte voir par exemple KRITZER 2000, p. 243-247, et FUKUDA 2003, p. 261). Vasubandhu affirme à ce propos qu'il doit y avoir une forme de continuité – à savoir, dans ce contexte bouddhique, l'existence d'une série causale ininterrompue – entre l'entité morte et celle qui naît ; mais on pourrait lui objecter que certaines connexions causales ne requièrent pas cette continuité minimale, et qu'il en va ainsi du reflet dans un miroir : le reflet existe loin de l'objet reflété qui en est pourtant la cause, si bien que dans un tel cas, il n'y a pas de continuité de la série causale. Voir AKBh$_P$, p. 120 : *vicchinno'pi dṛṣṭaḥ prādurbhāvas tadyathādarśādiṣu bimbāt pratibimbasya, evaṃ maraṇabhavād utpattibhavasya syāt*. « On constate [l'existence d'une] manifestation, bien qu'elle soit séparée [de sa cause], par exemple dans les [objets réfléchissants] tels que les miroirs[, où il y a manifestation] d'un reflet [séparé] de l'objet reflété ; [et] de même, il doit être possible que l'entité qui est née [soit manifeste tout en étant séparée] de l'entité qui est morte ». L'objection est écartée ainsi dans AK 3.11cd-12ab : *pratibimbam asiddhatvād asāmyāc cānidarśanam // sahaikatra dvayābhāvād asantānād dvayodayāt /* « Le reflet n'est pas un exemple [susceptible d'appuyer le raisonnement de notre adversaire] parce que [son existence] n'est pas établie et parce qu'il n'est pas semblable [à la série mentale. Son existence n'est pas établie] parce que deux [entités] ne peuvent coexister en un même [lieu ; et il n'est pas semblable à la série mentale] parce qu'[il] n'est pas une série [et] parce qu'[il] surgit de deux [causes] ». En dépit de la différence de contexte, il semble évident que Śāntarakṣita s'inspire en partie de ce passage de l'AKBh pour critiquer la thèse kumārilienne, et le premier hémistiche de TS 262 en particulier, qui évoque l'idée selon laquelle les choses ont « divers pouvoirs insondables », fait écho au texte de Vasubandhu (*cf.* aussi par exemple le composé *kūpāntargatavat* dans la TSP qui semble faire écho à *kūpa ivodakam* chez Vasubandhu). Voir AKBh$_P$, p.

120-121 : *pratibimbaṃ nāmānyad evotpadyate dharmāntaram ity asiddham etat. siddhāv api ca satyām asāmyād anidarśanaṃ bhavati. kathaṃ tāvad asiddham – sahaikatra dvayābhāvāt. tatraiva hi deśa ādarśarūpaṃ dṛśyate pratibimbaṃ ca. na caikatra deśe rūpadvayasyāsti sahabhāva āśrayabhūtabhedāt. tathā digbhedavyavasthitair* ekasmin vāpyambudeśe svābhimukhadeśasthānāṃ rūpāṇām anyonyaṃ pratibimbakam upalabhyate na tv ekatra rūpe dvayoḥ paśyatoḥ sahadarśanaṃ na bhavatīti na tatra rūpāntaropapattir yuktā. chāyātapayoś ca dvayoḥ sahaikatra bhāvo na dṛṣṭaḥ. upalabhyate ca chāyāstha ādarśe sūryasya pratibimbakam iti na yukto'sya tatra prādurbhāvaḥ. athavā sahaikatra dvayābhāvād iti katamasya dvayasya, ādarśatalasyendupratibimbakasya ca. anyatraiva hi deśa ādarśatalaṃ bhavaty anyatraivāntaragataṃ candrapratibimbakaṃ dṛśyate kūpa ivodakam. tac ca tatrotpadyamānaṃ** nānyatropalabhyeta***. ato nāsty eva tat kiñcit. sāmagryās tu sa tasyās tādṛśaḥ prabhāvo yat tathā darśanaṃ bhavati, acintyo hi dharmāṇāṃ śaktibhedaḥ.* [**digbhedavyavasthitair* AKVy, p. 268 : *digbhedavyavasthiter* AKBhP. ***tatrotpadyamānaṃ* AKVy, p. 269 : *tatropapadyamānaṃ* AKBhP. ****nānyatropalabhyeta* AKVy, p. 269 : *nānyatropalabhyate* AKBhP.] « [Son existence n'est pas établie, autrement dit,] il n'est pas établi que ce qu'on appelle "reflet" surgisse en étant *distinct*, [c'est-à-dire sous la forme] d'une entité distincte ; et même si [elle] était établie, [le reflet] n'est pas un exemple [susceptible d'appuyer le raisonnement de notre adversaire] parce qu'il n'est pas semblable [à la série mentale]. Tout d'abord, comment [se fait-il que l'existence du reflet] ne soit pas établie ? [C'est le cas] parce que deux [entités] ne peuvent coexister en un même [lieu] ; car on constate que la forme du miroir et le reflet se trouvent en un même lieu ; or deux formes ne sauraient coexister en un même lieu, parce que les éléments qui [leur servent de] substrat doivent être différents. De même, des [observateurs] se tenant en des lieux différents] perçoivent au même endroit, dans l'eau d'un étang, un reflet des formes de l'autre [observateur, formes] se trouvant à l'endroit auquel [chacun] fait face ; or deux observateurs doivent nécessairement (*na...na*) percevoir simultanément [la même chose] dans une même forme[, ce qui n'est pas le cas ici] – par conséquent, on ne peut justifier rationnellement [la thèse selon laquelle] une forme distincte [du miroir] existerait[, à savoir le reflet]. De plus, on ne constate pas que l'ombre et la lumière coexisteraient en un même [lieu] ; or le reflet du soleil est perçu dans un miroir qui se trouve à l'ombre ; par conséquent, on ne peut justifier rationnellement [la thèse selon laquelle] le [soleil] surgirait [effectivement] dans le [miroir]. Ou bien encore, dans "parce que deux [entités] ne peuvent coexister en un même [lieu]", [on peut comprendre que] ces deux [entités] sont la surface du miroir et le reflet de la lune. Car la surface du miroir se trouve en un lieu, et c'est en un autre lieu[, au-delà de cette surface,] qu'on perçoit que le reflet de la lune se trouve, comme de l'eau dans un puits [qu'on perçoit au fond du puits et non à sa surface] ; or ce [reflet], s'il surgissait [vraiment] sur la [surface du miroir], ne serait pas perçu ailleurs, [au-delà de cette surface]. Par conséquent le [reflet] n'est absolument rien du tout ; mais le pouvoir de ce complexe causal (*sāmagrī*) est tel qu'il produit une telle apparence ; car les choses (*dharma*) ont divers pouvoirs (*śakti*) insondables (*acintya*) ». Voir KRITZER 2002 quant au sens de ce dernier terme dans l'AKBh : Vasubandhu semble

bouddhique de l'instantanéité, il faut selon lui convenir qu'il n'y a pas réellement de reflet à la surface du miroir, car on perçoit le reflet comme existant à l'intérieur de l'objet réfléchissant, or la surface du miroir ne possède pas d'interstice par lequel les objets pourraient se glisser dans le miroir. Pour cette raison, même le *mīmāṃsaka* doit admettre que le reflet n'est qu'une apparence objective manifestée par une cognition mais dépourvue de support objectif externe.

Il est vrai que c'est précisément pour répondre à ces deux types d'objection que Kumārila invoque la thèse selon laquelle les rayons visuels rebondissent sur la surface réfléchissante : ce rebond est présenté comme la cause de l'erreur qui nous fait appréhender un objet comme s'il existait ailleurs et autrement[268]. Mais Śāntarakṣita souligne qu'une telle thèse est incompatible avec l'affirmation selon laquelle l'apparence objective (*ākāra*) appartient à l'objet lui-même et non à la cognition (si tel est le cas, on doit appréhender tout objet *exactement tel qu'il existe*, puisque l'apparence de l'objet est elle-même une réalité indépendante de la manière dont on l'appréhende)[269]. Et quelle que soit la posi-

---

l'avoir employé en particulier pour suggérer que tel fait ne peut être expliqué par la doctrine des *sarvāstivādin* (lesquels, en l'occurrence, admettent la réalité des reflets).

268 Voir ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 183cd-185ab (= TS$_K$ 2219-2220/TS$_Ś$ 2218-2219) qui formule l'objection contre laquelle Kumārila va présenter la théorie du rebond : *anye tu codayanty atra pratibimbodayaiṣiṇaḥ // sa eva cet pratīyeta kasmān nopari dṛśyate / kūpādiṣu kuto'dhastāt pratibimbekṣaṇaṃ bhavet // prāṅmukho darpaṇaṃ paśyan syāc cet pratyaṅmukhaḥ katham /* « Cependant, d'autres, qui considèrent que l'apparition du reflet [existe en elle-même et ne se réduit pas à la perception de la chose même,] adressent l'objection [suivante] à cette [théorie] : si c'est le [soleil] lui-même qu'on perçoit [en percevant son reflet dans l'eau], comment se fait-il qu'on ne le voie pas là-haut ? Comment se fait-il qu'on perçoive le reflet [du soleil] en bas [lorsqu'il apparaît] dans un puits par exemple ? Et comment se fait-il que, lorsqu'on observe un miroir en ayant le visage tourné vers l'est, on ait le visage tourné vers l'ouest [dans le miroir] si [c'est le visage lui-même qu'on perçoit dans ce miroir] ? »

269 Voir TS$_K$ 2578-2582/TS$_Ś$ 2577-2581 : *nirākārā dhiyaḥ sarvās tvatpakṣe'pi vyavasthitāḥ / ākāravān punar bāhyaḥ padārtho'bhyupagamyate // jalādyantargataṃ cedaṃ pratibimbaṃ samīkṣyate / nabhastalādivartī ca sūryādir na tathā sthitaḥ // tat kasmād bhāty asāv evaṃ bhrāntyā ced ata eva tat / nanu* spaṣṭam anālambaṃ tadrūpārthaviyogataḥ // tasyaiva pratipattiś ced anyathedaṃ subhāṣitam / tac cānyatheti** kiṃ tv evaṃ sarvaṃ syāt sarvavedakam // tasyaiva pratipattiḥ syād yadīkṣyeta tathāsthitam / anyākāropalabdhau tu tasya dṛṣṭiḥ kathaṃ bhavet //* [**nanu* conj. : *na*

tion qu'on adopte concernant le statut de l'*ākāra*, si l'on peut appréhender le soleil grâce à une apparence qui le présente comme existant dans une flaque d'eau alors que d'autres cognitions du soleil le présentent comme existant dans le ciel, on ne voit guère pourquoi tout objet ne peut être appréhendé sous n'importe quelle forme[270].

---

tu TSK, TSŚ. ***tac cānyatheti* TSK : *tasyānyatheti* TSŚ.] « Et selon votre théorie, toutes les cognitions existent sans avoir d'apparence [objective], tandis que l'objet externe est considéré comme possédant une apparence [objective]. Or ce reflet qu'on voit se trouve dans l'eau par exemple ; et [l'objet réfléchi] tel que le soleil n'existe pas ainsi [dans l'eau, mais] se trouve dans le ciel. Par conséquent, comment se fait-il qu'il se manifeste ainsi [dans l'eau] ? [Si le *mīmāṃsaka* répond] : "[il se manifeste ainsi] par erreur, c'est pour cette raison même qu'il [existe ainsi", nous répondons:] mais [alors] il est à l'évidence dépourvu de support [objectif], puisqu'il n'est lié à aucun objet [externe] qui aurait cette forme. Si [le *mīmāṃsaka* répond : en fait] c'est le [soleil] même qu'on appréhende, [mais] autrement [qu'il n'est], voilà une belle rhétorique : "c'est la [même chose,] et [cependant cela existe] autrement" ! Bien plutôt, [s'il en allait] ainsi, chaque [cognition] ferait tout connaître ! Ce serait [effectivement] le [soleil] même qu'on appréhende [dans l'eau] si on le percevait [exactement] tel qu'il existe ; mais puisqu'on le perçoit comme ayant une autre apparence, comment [la perception du reflet] serait-elle la perception du [soleil lui-même] ? ».

270 Voir TSK 2583-2585/TSŚ 2582-2584 : *sākāre'pi hi vijñāne na jñātārthavilakṣaṇe* / ākāre sati vijñānaṃ grāhakaṃ tasya yujyate // pāramparyārpitaṃ santam avāgvṛttyāvabudhyatām / kintūrdhvavṛttim ekatve'py avāg evānumanyate // yathaivāvasthito hy arkas tathaivekṣyeta yady asau / avabuddhaḥ prakalpyeta nānyathety upapāditam //* [**jñātārthavilakṣaṇe* conj. : *jñātārthāvilakṣaṇe* TSK, TSŚ.] « Car même si [l'on considère que c'est] la cognition[, et non l'objet lui-même, qui] possède l'apparence [objective], la cognition ne peut [être considérée comme] ce qui appréhende l'[objet] si l'apparence [objective] diffère de l'objet connu. Admettons que[, comme l'affirme Kumārila, la personne qui observe le reflet du soleil dans l'eau] a conscience du [soleil] qui existe [réellement dans le ciel et] qui est présenté de manière indirecte par le [rayon visuel] qui se dirige vers le bas ; néanmoins, même si [le soleil qui existe dans le ciel et celui qui se trouve dans l'eau] sont un [seul et même soleil, cette personne] considère que [le soleil] qui existe en haut [se trouve] en bas ! Or si [c'était] le soleil que [cette personne] appréhendait, il serait perçu exactement tel qu'il existe, [et elle] ne se l'imaginerait pas autrement [qu'il n'est] – ceci est [désormais] démontré ». Voir aussi TSK 2587-2591/TSŚ 2586-2590, qui explique pourquoi le même problème affecte la théorie kumārilienne du visage dans le miroir : *pratibimbakavijñānaṃ svāsyādyālambanaṃ na tat / tadvilakṣaṇanirbhāsād rasaśabdādivittivat // alpīyasy āsyam alpīyo darpaṇe pratibhāti hi / viparyastaś ca vṛkṣādir jalamagnaḥ pratīyate // darpaṇābhimukhaṃ bimbaṃ naivaṃ tu pratibimbakam / jalādyantargataṃ cedaṃ bimbaṃ tv ārād avasthitam // āśrayānuvidhānena sthūlasūkṣmādibhedi ca / pratibimbaṃ na bimbaṃ tu nāto hetor asiddhatā // vilakṣaṇāvabhāsenāpy arthasaṃvedane* sati / rūpaśabdādicittaṃ syāt sarvaṃ sarvārthagocaram //*

Le vers suivant examine un autre objet réfléchissant, à savoir le cristal, et fait remarquer qu'au moment même où un observateur placé devant le cristal voit le cristal rouge parce qu'un hibiscus se trouve derrière lui, quelqu'un qui regarde le même cristal depuis l'un de ses côtés le voit parfaitement transparent : là encore, même le *mīmāṃsaka* qui croit à l'existence d'un monde d'objets extérieurs à la conscience doit admettre que le morceau de cristal n'a pas réellement acquis un reflet, et que la couleur rouge est une apparence qui appartient exclusivement à la cognition et non à l'objet qu'on suppose extérieur.

Dans le vers 261 (qui, selon Kamalaśīla, se place à nouveau dans la seule perspective de la non-instantanéité, autrement dit, du seul point de vue du *mīmāṃsaka* qui considère que les objets durent), Śāntarakṣita fait remarquer que si le miroir ou le cristal étaient vraiment colorés par les objets placés à proximité, ils ne cesseraient de changer de nature (car un même objet ne peut être à la fois rouge et incolore, etc.), ce qui est absurde.

Le premier hémistiche du vers 262 résume la position de Śāntarakṣita : la cognition du reflet n'est qu'une erreur (*bhrānti*) et son objet est dépourvu de tout support extérieur à la conscience ; et si cette illusion ne surgit qu'associée avec une certaine catégorie d'objets (miroir, cristal, etc.) et non dans n'importe quelle circonstance, c'est simplement parce que les choses ont, selon les causes propres qui les ont portées à

[**vilakṣaṇāvabhāsenāpy arthasaṃvedane* TS$_K$: *vilakṣaṇāvabhāsenātyarthasaṃvedane* TS$_Ś$.] « La cognition du reflet [dans un miroir] n'a pas [non plus] pour support [objectif quelque chose] tel que le propre visage [de l'observateur], parce que l'apparence [objective dans cette cognition du reflet] diffère du [visage], de même que la cognition d'un goût ou d'un son, etc., [diffère de la cognition d'un objet visuel]. Car le visage apparaît plus petit dans un miroir plus petit ; et [une chose] telle qu'un arbre [sur une rive] est appréhendée [comme étant] à l'envers [et] enfoncée dans l'eau ; l'objet reflété est tourné vers le miroir, mais il n'en va pas ainsi pour ce qui est du reflet ; et ce [reflet] est dans l'eau par exemple, tandis que l'objet reflété se tient au loin ; et le reflet comporte des différences quant à sa grosseur ou sa petitesse, etc., selon son support, tandis que ce n'est pas le cas de l'objet reflété – par conséquent, il n'est pas [vrai] que la raison [inférentielle que nous invoquons, à savoir le fait que le reflet diffère de l'objet reflété,] ne soit pas établie. Si la cognition d'un objet pouvait avoir lieu grâce à une apparence [objective pourtant] différente [de l'apparence de l'objet connue par ailleurs,] toute cognition d'une couleur, d'un son, etc., viserait tous les objets ».

l'existence, des pouvoirs divers,[271] ce que Kumārila lui-même admet puisqu'il fait remarquer que le feu a, contrairement à l'espace, le pouvoir de brûler, et que nul ne songerait à contester un tel fait.

Le second hémistiche du vers 262 donne la clé de l'argument de Śāntarakṣita. Car comme l'explique Kamalaśīla dans son introduction, le *mīmāṃsaka*, qui tente désespérément de conserver l'analogie entre le pouvoir de connaître de la conscience et le pouvoir de réfléchir du miroir, suggère qu'on peut considérer que, de même que le reflet d'objet produit par le miroir est une illusion, de même, le reflet d'objet produit par la conscience (autrement dit, l'*ākāra*, l'apparence objective manifeste dans la cognition) est une illusion : de même que le miroir ou le cristal ne semblent acquérir telle apparence qu'illusoirement, de même, la conscience ne porte qu'illusoirement la forme des objets. Śāntarakṣita s'empresse aussitôt de montrer combien une telle thèse est contradictoire avec le système de Kumārila dans son entier (il n'a d'ailleurs jamais tenu pareille position : c'est Śāntarakṣita qui prétend l'y avoir acculé). Kumārila est incapable de justifier cette thèse, d'abord parce que selon lui, la conscience est une, et cela signifie qu'il ne peut y avoir de distinction de nature entre une cognition valide et une cognition erronée. Kamalaśīla imagine à ce propos que Kumārila pourrait au moins tenter de se justifier en arguant de ce que *toute* cognition est par nature erronée ; et il ajoute aussitôt que cette prétendue échappée est encore un piège pour le *mīmāṃsaka*, puisque celui-ci considère non seulement que la conscience est une, mais encore qu'elle est permanente. Kamalaśīla n'en dit pas plus ici, mais il s'agit à l'évidence d'une allusion au fameux principe de la validité intrinsèque (*svataḥ prāmāṇyam*)[272] défendu par Kumārila, selon lequel toute cognition doit être considérée comme valide tant qu'elle n'est pas annulée par une cognition postérieure capable de la contredire : pour Kumārila, l'essence de l'erreur réside dans son incapacité à durer, si bien qu'il ne peut pas même considérer que toute cognition est par nature erronée, puisqu'il affirme que la nature de toute cognition est permanente.

---

[271] Cette idée se trouve déjà dans l'AKBh : voir ci-dessus, n. 267.

[272] Voir ci-dessous, § IV. 3.

III. 4. Explication bouddhique de la reconnaissance comme surimposition d'une unité sur le divers (TS 263)

Śāntarakṣita s'attaque désormais à l'affirmation kumārilienne selon laquelle la cognition, bien qu'elle diffère selon son objet, est « reconnue » en tant qu'elle constitue l'un des états d'une seule et même entité, à savoir la conscience, dès qu'on fait abstraction des différents objets qu'elle peut appréhender. Selon le bouddhiste, cette reconnaissance de la cognition en tant que cognition n'est rien d'autre qu'une construction conceptuelle[273] (et non pas, comme Kumārila le prétend, une perception)[274] qui escamote la diversité réelle des cognitions. Autrement dit, lorsque « je » me *reconnais* comme la même conscience qui a eu telle perception ce matin et qui perçoit encore à présent, cette reconnaissance de soi par soi n'a rien d'un savoir immédiat et indubitable, car elle est

---

[273] *Cf.* SSD, p. 113 (à propos, il est vrai, des choses en général et non pas de la reconnaissance de soi en particulier) : *na cāsya prāmāṇyaṃ vikalpatvenāvastunirbhāsitvāt, smārtād aviśeṣāc ca. tasmāt pratyabhijñaikatvaṃ sthāpayati bhāvānām iti manorathamātram.* « Et cette [reconnaissance] n'est pas valide, parce que, dans la mesure où [elle] est un concept, elle ne manifeste pas une chose réelle (*vastu*), et parce qu'elle ne se distingue pas d'un souvenir [qui n'est pas un moyen de connaissance valide]. Par conséquent, [affirmer, comme le fait le *mīmāṃsaka*,] que la reconnaissance établit l'unité de choses [à travers le temps], c'est seulement [prendre ses] désirs [pour des réalités] ». Sur ce passage, voir MIMAKI 1976, p. 91.

[274] Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 128 à 133. *Cf.* PVSVṬ, p. 95 : *tasmāt pūrvakālasambandhitvasyāsato grāhakaḥ sa iti jñānāṃśo bhrānto'nyathā vastunaḥ spaṣṭabālādyavasthāgrāhakaḥ* syān na ca bhavati. tasmād bhrāntāt pūrvadṛṣṭarūpāropeṇa sa evāyam iti jñānāt katham anumānabādhā.* [**spaṣṭabālādyavasthāgrāhakaḥ* corr. : *spaṣṭabālādyavasthā grāhakaḥ* PVSVṬ.] « Par conséquent, [dans la reconnaissance exprimée sous la forme "celui-ci est le même que celui-là",] l'aspect de cette cognition [exprimé sous la forme du déictique lointain] "celui-là" – [aspect] qui [est censé] appréhender [de manière perceptive] le fait que [l'entité qu'on reconnaît] est liée à un moment passé – est erroné[, puisque ce fait] n'existe plus. Si tel n'était pas le cas, [la reconnaissance] appréhenderait de manière claire et distincte (*spaṣṭa*)[, comme dans la perception,] un état [passé] d'une entité réelle tel que l'enfance [d'un individu à présent adulte] ; or tel n'est pas le cas. Par conséquent, comment pourrait-on invalider l'inférence [de l'instantanéité universelle] à partir d'une cognition [prenant la forme] "celui-ci est le même que celui-là", [laquelle est] erronée [et survient] grâce à la surimposition (*āropa*) d'une forme perçue dans le passé [sur une forme perçue à présent] ? ». Dharmottara tient un raisonnement semblable dans la KBhS : voir ci-dessous, chapitre 4, n. 494. Sur la traduction de *spaṣṭa* par « clair et distinct », voir ci-dessous, n. 1101.

en réalité le résultat d'une construction conceptuelle qui oblitère la singularité de l'événement cognitif constamment différent par lequel toute cognition s'appréhende comme cognition au moment où elle surgit. Śāntarakṣita fait évidemment allusion ici à la notion d'exclusion (*apoha*, *vyāvṛtti*) telle qu'elle a été développée par Dignāga puis Dharmakīrti[275], selon laquelle les objets visés par le concept sont des généralités (*sāmānya*) obtenues en excluant d'eux toute entité singulière qui n'aurait pas une efficacité à peu près semblable. Notre concept de la « cognition » est ainsi le résultat d'une exclusion de tout ce qui n'est pas cognition (autrement dit, de tout ce qui n'a pas l'efficacité propre à la cognition, à savoir manifester un objet en se manifestant soi-même), et c'est seulement, comme l'explique Śāntarakṣita, en vertu de cette surimposition (*āropa*) d'une « différence d'avec ce qui ne consiste pas en cognition, [différence qui est] commune [à toutes les cognitions] » (*abhodarūpaṃ bhedam... samānam*), qu'on parvient à concevoir les cognitions comme identiques les unes aux autres, et donc à *reconnaître* une cognition comme cognition, alors qu'en réalité, chacune d'entre elles demeure irréductiblement singulière[276]. La reconnaissance ne

---

[275] Sur cette notion d'exclusion chez Dignāga et Dharmakīrti, voir par exemple FRAUWALLNER 1932a, 1933 et 1935a, VETTER 1964, p. 47-62, STEINKELLNER 1971, p. 189 *sq.*, ELTSCHINGER 2010a, p. 403-404, MCCREA & PATIL 2010, p. 9-14 et SIDERITS, TILLEMANS & CHAKRABARTI (eds.) 2011.

[276] *Cf.* SSD, p. 117, qui répond à l'objection *mīmāṃsaka* selon laquelle la reconnaissance est un moyen de connaissance valide puisqu'elle identifie deux entités ayant la même efficacité et qui par conséquent doivent n'être qu'une seule et même chose. Selon Ratnakīrti, ce n'est pas le cas, puisque le fait que deux entités ont une même efficacité permet certes de les appréhender en tant qu'objets d'un seul et même concept, mais ne signifie absolument pas qu'elles seraient réellement identiques : *na hi pūrvāparakālayor ekavastupratibaddhā siddhā kācid arthakriyā, bhinnenāpi tatsamānaśaktinā tādṛgarthakriyāyāḥ karaṇāvirodhāt. tathā hi yathaiko ghaṭo vāri dhārayatīti tatkālabhāvino'py anyasya deśāntaravartino na vāridhāraṇavāraṇam, tathā dvitīyādikṣaṇo'py anyo yadi vāri dhārayati, kīdṛśo doṣaḥ syāt. visadṛśakriyāyāṃ tu cintaiva nāsti. tat kathaṃ pratyabhijñānasya saṃvādasambhavaḥ.* « Car il n'est pas établi qu'une quelconque efficacité appartiendrait à une [seule et même] chose à deux moments [dont l'un serait] antérieur [et l'autre] postérieur, puisqu'il n'est pas contradictoire qu'une [chose] pourtant distincte [d'une autre] ait une efficacité semblable [à celle de cette autre chose parce qu'elle] a le même pouvoir que cette [autre chose]. En effet, de même que [le fait] qu'un pot contient de l'eau n'empêche pas qu'un autre [pot] existant au même moment mais en un autre endroit [puisse également] contenir de l'eau [sans être pour autant le premier pot lui-même], de même,

constitue donc en rien un moyen de connaissance permettant d'affirmer légitimement qu'il existe une unité des cognitions, parce qu'elle ne fonctionne qu'en laissant de côté des différences pourtant bien réelles[277] – ou encore, pour le dire comme Dharmakīrti :

> La reconnaissance d'un particulier n'est pas [un moyen de connaissance valide], parce que [ce particulier] diffère à chaque instant[278].

Ainsi le commentaire de Kamalaśīla au vers 263 précise-t-il que la reconnaissance ne peut que viser des entités qui diffèrent par tel ou tel aspect, et cette remarque faite en passant sonne comme une sorte d'anticipation d'un long passage dans lequel Śāntarakṣita va, plus loin dans le traité, s'appliquer à réfuter la validité de la reconnaissance afin d'établir l'impermanence universelle. Après avoir montré que la reconnaissance ne peut être perceptive puisqu'elle est de nature verbale[279], Śāntarakṣita y explique en effet que la reconnaissance est erronée parce qu'elle dé-

---

quelle faute y aurait-il [à affirmer comme nous le faisons] qu'un autre [pot], tout en existant à un second moment [succédant au premier], etc., contient [lui aussi] de l'eau [sans être le pot du premier moment] ? Et il est impossible même d'imaginer [qu'un autre pot aurait] une action différente [du premier du seul fait qu'il est distinct du premier]. Comment donc serait-il possible que la reconnaissance[, qui identifie deux choses au seul motif qu'elles ont la même efficacité,] soit fiable ? » .

277 *Cf.* PV, *Pratyakṣapariccheda* 238 : *darśanāny eva bhinnāny apy ekāṃ kurvanti kalpanām / pratyabhijñānasaṅkhyātāṃ svabhāveneti varṇitam //* « On a [déjà] expliqué que ce sont des cognitions [multiples] qui, tout en étant distinctes [les unes des autres], produisent par leur nature une construction conceptuelle unitaire nommée "reconnaissance" ». *Cf.* également SSD, p. 113, cité ci-dessus, chapitre 1, n. 136.

278 PV, *Pratyakṣapariccheda* 118ab : *viśeṣapratyabhijñānaṃ na pratikṣaṇabhedataḥ /*

279 TS 446 (voir ci-dessus, chapitre 1, n. 135). Voir aussi TSP$_{K}$, vol. I, p. 159/TSP$_{Ś}$, vol. I, p. 199 : *na hy asyāḥ paramārthaviṣayatvam* asti sābhijalpatvāt**, kevalam aviṣayāpi*** satī vibhramabalāt pūrvadṛṣṭārthādhyavasāyinī samutpadyata ity adhyavasāyavaśāt pūrvadṛṣṭārthaviṣayety ucyate tat kuto'smāt pratyabhijñānāt prakṛtibhrāntāt kṣaṇabhaṅganirākriyā sidhyet.* [**paramārthaviṣayatvam* TSP$_{Ś}$: *paramārthataḥ pūrvārthaviṣayatvam* TSP$_{K}$. ***sābhijalpatvāt* TSP$_{Ś}$: *mābhi(mati?)jalpatvāt* TSP$_{K}$. ****kevalam aviṣayāpi* TSP$_{Ś}$: *kevalam(ati)viṣayāpi* TSP$_{K}$.] « En effet, la [reconnaissance] ne vise aucun objet réel, puisqu'elle s'accompagne d'une expression verbale ; c'est seulement que, tout en étant dépourvue de [tout] objet [réel], elle surgit en déterminant par la force de l'erreur un objet perçu dans le passé. On dit qu'elle vise l'objet perçu dans le passé à cause de cette détermination ; par conséquent, comment pourrait-on réfuter l'instantanéité [universelle] à partir de cette reconnaissance qui est par nature erronée ? ».

termine conceptuellement comme étant identiques des entités pourtant distinctes[280], et il se met en devoir de démontrer cette affirmation. Selon lui, si la reconnaissance appréhendait vraiment l'entité même qu'on a perçue dans le passé, la reconnaissance et la perception passée seraient absolument indiscernables, puisqu'elles comporteraient strictement le même objet (or selon Kumārila, les cognitions ne sont distinguées par rien d'autre que par leurs objets) ; mais tel n'est pas le cas[281]. D'un autre côté, si Kumārila considère que la différence entre la première cognition et la reconnaissance s'explique par le fait que l'existence présente de l'entité reconnue diffère d'une manière ou d'une autre de son existence passée, il doit lui-même admettre qu'il existe une différence entre les deux objets appréhendés, et par conséquent, que la reconnaissance, tout en se présentant comme la réalisation d'une identité, ne peut s'exercer que si les entités qu'elle prétend appréhender de manière unitaire diffèrent en réalité[282]. C'est là tout le piège de la reconnaissance :

---

280 TS 447 (voir ci-dessus, chapitre 1, n. 136). *Cf.* TBh, p. 59-60, qui conclura également du fait que la reconnaissance a nécessairement deux objets alors qu'elle prétend n'en viser qu'un qu'elle est en réalité sans objet (entendu comme un support objectif existant hors de la conscience) : *tasmāt pratyabhijñāpratyayo bhrānta eva, nirviṣayatvāt. prayogaś caivam : yaḥ pratyabhijñāpratyayaḥ sa tattvato naikālambanaḥ, yathā lūnapunarjātatṛṇādiṣu.* « Par conséquent, la cognition qu'est la reconnaissance est nécessairement erronée, puisqu'elle est sans objet (*nirviṣaya*). Et la formule inférentielle [de l'argument] est la suivante : la cognition qu'est la reconnaissance n'a en fait pas de support [objectif] un (*ekālambana*), comme [dans le cas de la reconnaissance qui porte] sur de l'herbe [qu'on reconnaît comme la même alors] qu'elle a été coupée et a repoussé, etc. » *Cf.* KAJIYAMA 1966, p. 133.

281 Voir TS 448-449 : *pūrvaṃ saṃvihitākāragocaraṃ ced idaṃ bhavet / jāyeta pūrvam evedaṃ tādarthyāt pūrvabuddhivat // na caivaṃ tena naivedaṃ tadarthagrāhakaṃ matam / tajjñānakāle'nutpādād* viṣayāntarabuddhivat //* [**tajjñānakāle'nutpādād* conj. confirmée par le tib. (*de 'ses dus su mi skye'i phyir*) : *tajjñānakāla utpādād* TSK, TSŚ.] « Si [vous considérez que] cette [reconnaissance] peut viser l'apparence [objective] qui était présente auparavant, [au moment où l'objet a été perçu pour la première fois,] c'est auparavant qu'elle aurait dû surgir[, au moment où l'objet était perçu pour la première fois], puisqu'[elle] vise cet [objet perçu autrefois,] de même que la cognition passée. Or il n'en va pas ainsi ; par conséquent, on ne [peut] absolument pas considérer que cette [reconnaissance] appréhende [réellement] l'objet de la [cognition passée], parce qu'[elle] ne surgit pas au moment [où surgit] la cognition de cet [objet], de même que la cognition d'un autre objet ».

282 Voir TS 457 : *nanv idānīntanāstitvaṃ yadi bhinnaṃ tvayeṣyate / pūrvabhāvāt tadā bhedas tvayaiva pratipāditaḥ //* « Mais si vous considérez que l'existence présente

elle prétend saisir une identité, et cependant elle ne peut s'exercer qu'à condition que les choses qu'elle reconnaît diffèrent – car on n'a pas à reconnaître ce qui demeure parfaitement identique à soi-même[283]. Śāntarakṣita conclut :

[de l'objet reconnu] est différente de [son] existence passée, alors vous-même démontrez [par là-même] qu'il y a une différence [entre l'objet précédemment perçu et l'objet de la reconnaissance] ». *Cf.* PVSVṬ, p. 497 : *nanv atra pratyakṣapratyabhijñābādhitatvāt pratijñāyā anumānasyotthānam eva nāstīti cet, na, sa evāyam iti jñānasya pūrvāparakālasambandhiviṣayatvena bhedaviṣayatvāt. anyad eva hi pūrvakālasambandhitvam anyad eva cāparakālasambandhitvam. anyathā pūrvakālasambandhitvād vāparakālasambandhitvasyābhede'dhunābhāvād* bhāvasya pratibhāso na syāt, sa eveti ca jñānasyotpattiḥ syāt, na sa evāyam iti. aparakālasambandhitvād vā pūrvakālasambandhitvasyābhede pūrvam asya pratibhāso na syād, ayam eveti ca jñānasyotpattiḥ syāt, na sa evāyam iti.* [**'dhunābhāvād* corr. : *'dhunā bhāvāt* PVSVṬ.] « Si [l'adversaire *mīmāṃsaka* objecte] à cet [égard] que cependant, l'inférence [de l'instantanéité universelle] ne peut pas même être posée, puisque la thèse [qu'elle doit démontrer] est [d'emblée] invalidée par la reconnaissance qui est une perception, [nous répondons qu'il] n'[en va] pas [ainsi], parce que, étant donné que la cognition "celui-ci est le même que celui-là" vise des objets qui sont [respectivement] liés à un moment antérieur et à un moment postérieur, elle vise des objets qui sont différents. Car c'est une [chose] que d'être lié à un moment antérieur, et c'en est une autre d'être lié à un moment postérieur. Si tel n'était pas le cas, [c'est-à-dire] s'il n'y avait pas de différence entre le fait d'être lié à un moment antérieur et le fait d'être lié à un moment postérieur, étant donné que [cette entité] n'existerait pas maintenant [mais dans le passé], il ne pourrait y avoir de manifestation de [son] existence [présente], et c'est la cognition "c'est celui-là", et non pas [la cognition] "celui-ci est le même que celui-là", qui surgirait. Ou bien, s'il n'y avait pas de différence entre le fait d'être lié à un moment postérieur et le fait d'être lié à un moment antérieur, il ne pourrait y avoir de manifestation de cette [entité unique en tant qu'elle existe] dans le passé, et il surgirait la cognition "c'est celui-ci", mais pas [la cognition]: "celui-ci est le même que celui-là" ». Sur la différence entre « celui-là » (déictique lointain paradigmatique de la manière dont la conscience se saisit de l'objet appréhendé comme passé dans le souvenir) et « celui-ci » (déictique proche paradigmatique de la manière dont la conscience se saisit de l'objet comme appréhendé comme présent dans la perception), voir ci-dessus, n. 274, et ci-dessous, chapitre 4, n. 494.

283 *Cf.* PVSVṬ, p. 94-95 : *sa ity anena pūrvakālasambandhī svabhāvo viṣayīkriyate, ayam ity anena ca vartamānakālasambandhī. anayoś ca bhedo na ca kathañcid abhedo vartamānakālabhāvirūpaikasvabhāvatvād vastunaḥ. tasmād bheda eva pratyabhijñāne sati bhāsata iti katham anena kṣaṇikatvānumānabādhā.* « [Dans la reconnaissance formulée comme "celui-ci est le même que celui-là",] c'est une nature liée à un moment passé qui est visée sous la [forme du déictique lointain] "celui-là" (*sa*) ; et c'est [une nature] liée au moment présent [qui est visée] sous la [forme du

> Parce que [la reconnaissance] fonctionne en déterminant (*adhyavasāya*) une identité [entre deux entités] alors que [celles-ci] ont des natures distinctes, il est établi qu'elle est erronée, de même que la cognition de la balle d'un magicien[284].

L'allusion à la cognition de la « balle d'un magicien » (balle qu'un prestidigitateur peut faire disparaître puis réapparaître en un endroit différent parce qu'il dispose en réalité de deux balles semblables que le public croit « reconnaître » comme la même) a son importance, car il est possible que Śāntarakṣita en use ici pour mieux souligner une continuité dans la défense bouddhique de l'impermanence : ainsi le MSABh expliquait-il déjà que la reconnaissance provient d'une simple *similitude* et non d'une véritable *identité* « comme dans le cas de la balle d'un magicien »[285].

---

déictique proche] "celui-ci" (*ayam*). Or il y a une différence entre ces deux [entités dénotées par "celui-ci" et "celui-là"], et il n'y a en aucune manière d'identité [entre elles], puisqu'une chose réelle a une nature unique dont la forme existe [seulement] au moment présent. Par conséquent, une différence se manifeste nécessairement lorsqu'il y a reconnaissance ; comment donc cette [reconnaissance] invaliderait-elle l'inférence de l'instantanéité [universelle] ? ».

284 TS 450 : *abhedādhyavasāyena bhinnarūpe'pi vṛttitaḥ / māyāgolakavijñānam iva bhrāntam idaṃ sthitam // Cf.* PVSVṬ, p. 238 : *bhinnāsv api vyaktiṣv ekākāraṃ pratyabhijñānam ekatvam āropayatīty uktam.* « Et on a [déjà] dit que la reconnaissance, qui a une apparence unique, surimpose cette unité sur des particuliers qui sont pourtant distincts [les uns des autres] ».

285 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 136. Sur cette thèse bouddhique selon laquelle la reconnaissance repose sur une simple similitude et non sur une véritable identité, *cf.* par exemple PVSVṬ, p. 95 : *na tatra vā pratyabhijñāne nityatvam pratibhāsate, kevalaṃ sa evāyam iti tattvam adhyavasīyate, na ca tattvaṃ bālavṛddhāvasthayor bhedāt. nāpi tattvagrahaṇānyathānupapattyā nityatvādikalpanā, sadṛśāparotpattibhrāntinimittād apy utpattisambhavāl lūnapunarjāteṣv iva keśeṣu.* « Ou [bien encore, il faut admettre que] dans cette reconnaissance, la permanence ne se manifeste pas : c'est seulement qu'on détermine une identité [sous la forme] "celui-ci est le même que celui-là", mais [en fait] ce n'est pas une identité, puisque les deux états de l'enfance et de l'âge adulte diffèrent. Et on n'a pas non plus à postuler [quelque chose] comme une permanence [de la personne] au motif que l'appréhension de cette identité serait impossible autrement, puisque [cette appréhension] peut [aussi bien] surgir grâce à la cause qu'est la cognition erronée surgissant à l'égard d'une [chose à certains égards] semblable (*sadṛśa*) [à une autre et cependant] différente [d'elle], de même que dans [le cas des] cheveux qui sont tombés et ont repoussé [et qu'on croit reconnaître comme étant les mêmes que ceux qu'on a vus dans le passé] ».

La reconnaissance n'est donc en rien perception[286], car elle ne répond à aucun des deux critères dharmakīrtiens de la perception, à savoir le fait d'être « dépourvu de conceptualisation » et de « n'être pas erroné » (*kalpanāpoḍham abhrāntam*)[287] : non seulement elle s'exprime verbalement, mais encore elle est fondamentalement erronée (*bhrānta*) dans la mesure où elle présente comme un ce qui est pourtant divers[288].

---

[286] On notera d'ailleurs que selon Śāntarakṣita, quand bien même elle le serait, elle n'annulerait pas pour autant le raisonnement inférentiel qui prouve l'instantanéité universelle selon les bouddhistes, car Kumārila a tort de considérer que la perception prime sur l'inférence. Voir TS 459-460 : *pratyakṣeṇa ca bādhāyām anumānādigocare / nānumānādimānaṃ syād bādhātas taimirādivat // arthasaṃvādakatve ca samāne dveṣyatāsya kā / tadabhāve tu naiva syāt pramāṇam anumādikam //* « Et si la perception invalidait [nécessairement] ce qui appartient au domaine de l'inférence par exemple, [alors] il n'y aurait [rien de tel qu']un moyen de connaissance [constitué par] l'inférence, etc., puisqu'il serait invalidé [même par une perception elle-même invalide,] comme dans [le cas d'une illusion d'optique due à] une maladie oculaire par exemple. Et puisque la fiabilité quant à l'objet (*arthasaṃvāda*) est commune [à tous les moyens de connaissance valide,] quelle est cette haine qu'on voue à l'[inférence] ? Bien plutôt, admettons qu'en l'absence de cette [fiabilité], l'inférence par exemple n'est pas du tout un moyen de connaissance valide[, et non pas qu'elle serait également un moyen de connaissance, mais moins puissant que la perception] ».

[287] Chez Dignāga, la perception est *kalpanāpoḍha* (PS 1.3c ; *cf.* HATTORI 1968, p. 25 et 82) mais pas *abhrānta*, et Dharmakīrti, après avoir suivi dans le PV la définition donnée par Dignāga (voir PV, *Pratyakṣapariccheda*, 123a), a ensuite ajouté la seconde caractéristique (*abhrānta*) dans PVin 1.4a et *Nyāyabindu* 1. 4. Voir HATTORI 1968, p. 83, ainsi que FUNAYAMA 2005, p. 278 et 283 (lequel montre que cette addition est moins une innovation de la part de Dharmakīrti qu'une « re-adoption of what had once been omitted in Dignāga's definition », cette notion étant déjà présente dans des textes bouddhiques tels que la *Yogācārabhūmi* ou l'*Abhidharmasamuccaya*).

[288] C'est ce que Kamalaśīla fait explicitement remarquer alors qu'il commente TS$_K$ 2448/TS$_Ś$ 2447 : *pratyakṣapratyabhijñā tu prāg eva vinivāritā / bhrānteḥ sakalpanatvāc ca nāto nityatvaniścayaḥ //* « Quant à [la thèse selon laquelle] la reconnaissance [serait] perception, on l'a déjà réfutée ; et parce qu'une cognition erronée est toujours associée à la conceptualisation, il ne peut y avoir aucune certitude concernant la permanence grâce à cette [reconnaissance] ». Voir TSP$_K$, vol. II, p. 666/TSP$_Ś$, vol. II, p. 811 : *kalpanāpoḍham abhrāntam iti hi pratyakṣalakṣaṇam, na ca pratyabhijñānaṃ kalpanāpoḍham, sa evāyam iti śabdākārollekhena pravṛtteḥ. nāpy abhrāntaṃ pūrvadṛṣṭapratyutpannayor aikyānusandhānāt, na ca yad eva pūrvadṛṣṭaṃ tad eva paścād dṛśyate, akramiṇaḥ sakāśāt kramijñānānutpatteḥ.* « En effet, la définition de la perception est [la suivante] : "ce qui est dépourvu de conceptualisation, non er-

III. 5. Contre-attaque de Kumārila : la différence et l'identité ne sont pas contradictoires dans le cas du Soi (TS 264-267)

Le *mīmāṃsaka* reprend la parole dans les vers suivants, et selon l'introduction que Kamalaśīla donne au vers 264, il va tenter de répondre à l'objection selon laquelle l'acceptation de l'existence d'un Soi permanent et celle de la diversité de ses états sont contradictoires. Le vers 264 précise d'ailleurs que la réponse de Kumārila a pour but d'expliquer comment le Soi, s'il a une nature permanente, peut ne pas être affecté par ces divers états. Dans le vers 265, Kumārila affirme que le Soi, tout en passant par divers états (plaisir, douleur, etc.), demeure identique à lui-même ou dure en ce qu'il conserve « sa nature de conscience, de substance, d'être, etc. » Dans son commentaire, Kamalaśīla explique que ce sont là les propriétés générales (*sāmānyadharma*) du Soi, par opposition aux propriétés particulières (*viśeṣadharma*). Ainsi Pārthasārathimiśra distingue-t-il, à la suite de Kumārila, les propriétés transitoires (littéralement, « qui vont et viennent », *āgamāpāyin*) de la conscience, de la substance et de l'être, au motif que ces derniers constituent la nature propre du Soi (*svaṃ naijaṃ rūpam*)[289]. On l'a déjà constaté, le fait que Kumārila mentionne à cet égard la conscience avant même d'énumérer substance et être est remarquable dans la mesure où le Nyāya et le Vaiśeṣika notamment préfèrent considérer la conscience comme une propriété adventice du Soi[290]. Et selon le *mīmāṃsaka*, il convient de dis-

---

roné" ; or la reconnaissance n'est pas dépourvue de conceptualisation, puisqu'elle a lieu grâce à la représentation d'une apparence de nature verbale [sous la forme] "celui-ci est le même que celui-là". Elle n'est pas non plus non erronée, puisqu'elle vise synthétiquement (*anusandhāna*) une unité de ce qui a été perçu dans le passé et de ce qui existe à présent ; or ce qui a été perçu dans le passé n'est pas ce que l'on perçoit plus tard, parce que la cognition d'une [entité] comportant une succession ne peut surgir d'une entité qui ne comporte pas de succession ». On notera à ce sujet que Ratnakīrti ne semble pas adopter cette stratégie dans sa critique de la reconnaissance ; voir MIMAKI 1976, p. 18 et n. 59, p. 221, qui suggère que Ratnakīrti n'insiste pas sur la définition dharmakīrtienne de la perception « peut-être parce qu'il l'a assouplie, en exprimant au sujet de la compréhension de l'inclusion (*vyāpti*) que même le concept peut être aussi objet d'une perception ».

289 Voir ŚD, p. 370, cité ci-dessus, chapitre 1, n. 90.

290 Comme on l'a également constaté, Pārthasārathimiśra, probablement sous l'influence du Nyāya, tend dans ses explications à réduire considérablement cette prééminence de la conscience en tant que propriété constituant la nature même du Soi, et

tinguer les états transitoires, qui ne concernent pas la nature même du Soi et lui demeurent adventices, des propriétés qui forment la nature même du Soi[291] et qui, parce qu'elles durent, permettent au Soi de durer. Dans le ŚV, il justifie cette assertion en faisant remarquer que s'il n'en allait pas ainsi, et si la modification de toute propriété du Soi (qu'elle soit ou non adventice) devait entraîner la destruction totale du Soi, un individu malheureux devrait cesser d'être conscience, substance ou être en devenant heureux, si bien que, sous peine de disparaître, il serait condamné à demeurer malheureux :

> Si la destruction (*vināśa*)[292] consistait en une [simple] modification, quand un [individu] qui souffre [atteint] l'état d'un [individu] heureux, toutes ces [pro-

---

explique que dans l'état libéré, le pouvoir de la conscience demeure une pure potentialité qui ne trouve jamais à s'exercer : voir ci-dessus, chapitre 1, § V.

[291] Kamalaśīla explique encore dans son commentaire que le « etc. » renvoie implicitement à d'autres propriétés générales telles que le fait d'être un objet de connaissance ou un objet visé par un instrument de connaissance, un agent et un sujet de l'expérience.

[292] E. Steinkellner a souligné à raison l'ambiguïté de la traduction de *vināśa* par « destruction » (voir STEINKELLNER 2013, vol. I, p. XLI), dans la mesure où ce dernier terme peut avoir un sens actif ou passif, et désigner soit l'acte de détruire, soit le fait d'être détruit ; or le terme sanskrit *vināśa* désigne seulement le fait d'être détruit. Par ailleurs, les philosophes bouddhiques et brahmaniques entendent *vināśa* en des sens fort différents, puisque pour les seconds, *vināśa* résulte de causes externes sans lesquelles une entité donnée continue d'exister indéfiniment, tandis que pour les premiers, il s'agit d'une propriété inhérente à tout ce qui existe, et dont la survenue ne requiert aucune cause extérieure. E. Steinkellner considère (*ibid.*) que c'est le sens actif du terme que nous associons d'abord (« primarily ») au terme « destruction », et qu'en conséquence, en contexte bouddhique au moins, il convient d'éviter une telle traduction, car « translating *vināśa* with "destruction" would already imply some external agent of this state ». Il est cependant bien difficile de trouver un terme français qu'on puisse employer en contexte bouddhique comme brahmanique et qui soit dépourvu de l'ambiguïté relevée par E. Steinkellner tout en constituant un équivalent satisfaisant de *vināśa*. Il me semble en effet qu'une traduction par des termes tels que « périssement » ou « cessation », relativement peu usités en français, échouerait à faire sentir au lecteur occidental le caractère parfaitement banal de la notion de *vināśa* ; « corruption » implique une altération mais pas nécessairement un anéantissement ; et nous considérons d'ordinaire que la « mort » ne s'applique pas à toute chose existante mais seulement aux entités vivantes. Par ailleurs, il me semble que nous n'attribuons pas nécessairement (ni même peut-être d'abord) un sens actif au terme « destruction », et que le terme *vināśa* lui-même comporte d'ailleurs une certaine ambiguïté, puisque, précisément, pour les uns, *vināśa* implique un

> priétés d'être conscience, substance, être, etc.] sans exception devraient périr ; ou bien [son] état [d'individu] malheureux devrait durer [indéfiniment][293].

Dans le vers 266 du TS, le *mīmāṃsaka* fait un pas de plus et affirme que même les états transitoires par lesquels passe le Soi ne sont pas purement et simplement anéantis lorsque l'un d'entre eux en remplace un autre : si ces états sont incompatibles entre eux (comme l'état heureux est incompatible avec l'état souffrant, etc.)[294], ils cessent de l'être pour autant qu'ils appartiennent tous au Soi, car ils sont « immergés » (*lī-*) dans sa nature ou se fondent en elle comme autant de particularités subsumées sous la généralité (*sāmānya*) de cette nature. Ou encore, selon la formule de Pārthasārathimiśra :

> Afin d'être compatible avec l'apparition de l'état suivant, [l'état précédent] est immergé dans le Soi, qui est commun (*sādhāraṇa*) aux [divers] états par sa na-

---

agent externe, tandis qu'il est pour les autres inhérent à toute forme d'existence. J'ai donc conservé la traduction (d'ailleurs classique en français comme en anglais : voir par exemple MIMAKI 1976, p. 26 *sq*., TANI 2004, SAKAI 2011, etc.) de *vināśa* par « destruction », mais conformément aux remarques d'E. Steinkellner, il convient de garder à l'esprit, d'une part, que *vināśa* désigne le fait pour une entité d'être détruite (et non l'acte de détruire), et d'autre part, que les philosophes bouddhiques et brahmaniques l'entendent en des sens fort différents.

293 ŚV, *Ātmavāda* 27 : *duḥkhinaḥ sukhyavasthāyāṃ naśyeyuḥ sarva eva te / duḥkhitvaṃ vānuvarteta* vināśe vikriyātmake //* [**vānuvarteta* conj. : *cānuvarteta* ŚV.] *Cf.* l'introduction à ce vers dans NR, p. 492 : *yas tv avasthāntararūpavikārāpattimātre svarūpocchedam, svarūpānuvṛttau vāvasthānām anuvṛttim ātiṣṭhate, tasyāyaṃ doṣaḥ.* « En revanche, voici [quelle est] la faute de celui qui maintient qu'[il y a] anéantissement (*uccheda*) de la nature [du Soi] à la moindre apparition d'une modification consistant [à passer à] autre état, ou bien [que, si cet anéantissement n'a pas lieu et] si [par conséquent] la nature [du Soi] continue d'exister, [il doit y avoir] continuité [indéfinie] des états ».

294 *Cf.* l'objection à laquelle répond ŚV, *Ātmavāda* 31 selon Pārthasārathimiśra (NR, p. 493) : *nanv avasthānām audāsīnyakartṛtvādīnāṃ* mitho virodhāt pūrvasyāṃ dharmarūpeṇa** vyavasthitāyām uttarasyāḥ kathaṃ niṣpattiḥ.* [**audāsīnyakartṛtvādīnāṃ* conj. : *amaudāsīnyakartṛtvādīnāṃ* NR. ***dharmarūpeṇa* conj. : *dharmirūpeṇa* NR.] « Mais du fait de la contradiction mutuelle entre les états – tels que l'inactivité (*audāsīnya*)[, état qui est contradictoire avec l'état consistant à] être un agent, etc.–, comment un [état] postérieur pourrait-il venir à l'existence alors que le précédent existe [déjà] sous la forme d'une propriété [du Soi] ? ».

ture même ; autrement dit, [l'état précédent y] demeure sous cette [seule] forme [commune] [295].

Kamalaśīla explique pour sa part que selon le *mīmāṃsaka*, la nature du Soi n'est contradictoire avec aucun des états transitoires parce qu'elle est assez générale pour les inclure tous, et que c'est pour cette raison que, par exemple, la conscience demeure perceptible en tout état particulier. Kumārila met ainsi sa doctrine de la réalité des universaux[296] au service de sa théorie de la permanence du Soi : c'est elle qui confère au Soi la plasticité qui lui permet de changer sans s'anéantir, parce que selon le *mīmāṃsaka*, toute chose est à la fois particulière et générale[297], et parce que le particulier est à la fois identique au général et différent de lui[298], puisqu'il est l'un et l'autre à différents points de vue[299], si bien

---

[295] NR *ad* ŚV, *Ātmavāda* 30, p. 493 : *uttarāvasthotpattyānuguṇyāya svarūpeṇaiva yo'vasthānāṃ sādhāraṇaḥ pumāṃs tasmin līyate tena rūpeṇāvatiṣṭhata ity arthaḥ.*

[296] Sur cette théorie et sur la réaction de Kumārila à la critique nominaliste de ses adversaires bouddhistes, voir par exemple BHATT 1962, p. 396-411 et TABER 2005, p. 37-38, n. 40, et p. 235, n. 128.

[297] Voir par exemple ŚV, *Ākṛtivāda* 5 : *sarvavastuṣu buddhiś ca vyāvṛttyanugamātmikā / jāyate dvayātmatvena vinā sā ca na sidhyati //* « Et il surgit vis-à-vis de chaque chose une cognition qui consiste [à la fois] en une discontinuité (*vyāvṛtti*) et en une continuité (*anugama*) [vis-à-vis des autres choses avec lesquelles son objet forme une classe]. Et cette [cognition] ne pourrait avoir lieu si [la chose] ne consistait pas [elle-même] en cette dualité [du particulier et du général] ». On notera l'usage ici des termes *vyāvṛtti* et *anugama* (qui peuvent également signifier respectivement « exclusion » au sens bouddhique d'*apoha*, et inclusion), et dont le *mīmāṃsaka* se sert au tout début de son discours sur le Soi dans le *pūrvapakṣa* du TS pour exprimer le fait que le Soi est soumis à des altérations mais ne cesse pas pour autant d'exister (TS 222).

[298] Voir par exemple TABER 2005, p. 217 : « the doctrine that a thing is both universal and particular in nature, or that the particular is both identical and different from the universal, is one of the most distinctive teachings of Bhāṭṭa Mīmāṃsā ». J. Taber note également (*ibid.*) que dans l'*Ākṛtivāda* du ŚV, « the leading idea is that everything gives rise to notions of its being both distinct from other things and common to other things ».

[299] Voir par exemple ŚV, *Ākṛtivāda* 53-56ab : *ekānekatvam ekasya tathānyānanyatā katham / tat sāmānyaṃ viśeṣaś cetyevamādi ca duṣkaram // virodhas tāvad ekāntād vaktum atra na yujyate / sāmānyānanyavijñāte viśeṣe naikavṛttitā // sāmānyānanyavṛttitvaṃ viśeṣātmaikabhāvataḥ / evaṃ ca parihartavyā bhinnābhinnatvakalpanā / kenacid dhy ātmanaikatvaṃ nānātvaṃ cāsya kenacit /* « [– Objection : Si l'individu et la classe sont à la fois différents et identiques,] comment une même [chose] peut-

que *des propriétés contradictoires peuvent coexister dans une même nature générale*, de même que diverses couleurs particulières et par nature différentes coexistent sur une unique surface bariolée qui les comprend toutes[300] – et de même, la nature du Soi, qui se constitue de vastes catégories ontologiques telles que la conscience, la substance ou l'être, est suffisamment générale pour pouvoir inclure en elle la totalité des états transitoires (et en eux-mêmes incompatibles les uns avec les autres) que sont le plaisir, la douleur, etc.

III. 6. Riposte bouddhique : l'impossible relation entre le Soi et ses états (TS 268-272)

Dans les vers 268 et 269, Śāntarakṣita, qui a repris la parole, place le *mīmāṃsaka* devant une impossible alternative : soit les états transitoires du Soi ne sont pas absolument distincts de celui-ci, auquel cas le Soi doit être détruit lorsque ses états disparaissent (puisque le Soi et ses états transitoires ont en réalité une seule et même nature) ; soit il existe

---

elle être [à la fois] une et multiple, [et] de même, comment peut-[elle] être autre et la même ? Et la même [théorie concernant] le général et le particulier [qui seraient à la fois différents et identiques] est [tout aussi] problématique. [– Réponse :] Pour commencer, on ne peut pas dire qu'il y a nécessairement contradiction dans ce [cas]-ci ; [car] c'est [seulement] lorsque le particulier est connu [comme étant] identique au général qu'il [est considéré comme] n'existant pas en une [seule chose mais en plusieurs] ; et [c'est seulement] dans la mesure où [on considère le général comme] ne faisant qu'un avec ce qui consiste en un particulier qu'[on peut dire que] le général n'existe pas en autre [chose qu'en lui-même]. Et de même, la dichotomie (*kalpanā*) entre différence et identité doit être écartée, car l'unité [d'une chose existe] sous une certaine forme, et sa diversité, sous une [autre forme] ».

300 Voir ŚV, *Ākṛtivāda* 57cd-58ab : *yathā kalmāṣavarṇasya yatheṣṭaṃ varṇanigrahaḥ / citratvād vastuno'py evaṃ bhedābhedāvadhāraṇam /* « De même qu'on peut à volonté considérer isolément (*nigraha*) une couleur [particulière] dans un [ensemble formant une] couleur bariolée [unique], parce que la chose [qu'on examine] est bariolée, de même, on peut affirmer soit [qu'une chose] est différente, soit qu'[elle] est identique[, parce qu'elle est les deux selon qu'on la considère sous le rapport du particulier ou du général] ». *Cf.* NR, p. 396 : *nānāvarṇe hi vastuni ya eva varṇo niṣkriṣya darśayitum iṣyate sa eva śakyo darśayitum. evaṃ nānārūpe vastuni sarvasya bhedābhedādeḥ sambhava iti.* « Dans une chose qui a des couleurs variées, on peut montrer seulement une couleur [particulière] qu'on veut montrer après l'avoir distinguée [des autres]. De même, dans une chose aux formes variées, toutes les [propriétés] telles que la différence et l'identité peuvent coexister ».

une distinction radicale entre le Soi et ses états en vertu du fait qu'ils possèdent des propriétés contradictoires (le premier étant permanent tandis que les seconds sont transitoires), auquel cas les états du Soi doivent être aussi étrangers au Soi qu'une personne peut l'être à une autre. Car le *mīmāṃsaka* lui-même admet qu'un Soi est distinct d'un autre dans la mesure où chacun possède une nature qui lui est propre et dont les propriétés sont contradictoires avec celles des autres. En résumé donc, le bouddhiste accuse Kumārila de jouer sur les mots lorsqu'il affirme à la fois que le Soi passe par divers états et qu'il est permanent : soit l'*ātman est* ses états, et il est impermanent ; soit il diffère d'eux, et dès lors, on ne voit pas comment il pourrait en quelque manière *posséder* ses états.

Les vers 270 et 271, qui contraignent également le *mīmāṃsaka* à faire face à une alternative dont aucune option ne peut le satisfaire, s'attaquent à l'affirmation kumārilienne selon laquelle les divers états particuliers du Soi ne sont pas entièrement détruits lorsqu'ils disparaissent mais se fondent plutôt dans la nature générale de celui-ci : ou bien l'état qui se trouve selon Kumārila « immergé » dans la nature du Soi s'y trouve sous sa forme propre (et dans ce cas, même lorsqu'un état de plaisir remplace un état de douleur, on devrait continuer de sentir la douleur, puisque la douleur est présente dans la nature du Soi), ou bien cet état est immergé dans le Soi sous une forme qui n'est pas la sienne, mais le *mīmāṃsaka* lui-même admet qu'il n'y a aucun sens à affirmer qu'une chose passe dans une autre et y existe sous une forme qui lui est étrangère – il est donc condamné à choisir la première option, mais celle-ci n'a de sens que si le Soi et les états ont une même nature, car une entité ne peut se trouver immergée dans une autre qu'à cette condition. Par conséquent, le Soi, comme les états qui existent en lui, doit connaître apparition et disparition, et ne peut être permanent.

Le vers 272 s'attaque à une réponse que Kumārila a donnée dans le vers 227. Le bouddhiste faisait alors remarquer que si l'agent (*kartṛ*) de l'action et le sujet qui expérimente la rétribution karmique (*bhoktṛ*) sont constitués par différents états du Soi existant à des moments distincts, on ne voit guère comment la rétribution karmique pourrait s'appliquer à l'agent de l'action passée, puisque cet agent n'existe plus. Kumārila lui répondait que les propriétés d'être agent et d'être celui qui éprouve le plaisir et la douleur résultant de l'action passée n'appartiennent pas aux états transitoires du Soi mais au Soi lui-même. Ici, le bouddhiste lui rétorque que si tel est le cas, le Soi ne peut jamais être ni agent ni sujet de

l'expérience, parce que l'action et la rétribution karmique supposent une forme de changement dans la nature de ce qui agit et subit la rétribution karmique.

Dans son introduction au vers 273, Kamalaśīla laisse entendre que Dignāga est la source de cet argument en citant PS 1. 44[301]. On se souvient que selon ce vers, si le Soi est affecté par l'apparition de la cognition, il est impermanent, mais s'il n'est en rien affecté par celle-ci, il ne peut être, contrairement à ce que prétendent les *mīmāṃsaka*, un sujet connaissant, c'est-à-dire un agent de l'action de connaître. L'argument se fonde implicitement sur cette idée que toute action suppose une forme de modification chez celui qui agit – un principe qui était déjà au fondement de la démonstration par Vasubandhu du fait que le Soi ne peut produire les cognitions[302], et dont on trouve également un écho dans le PV de Dharmakīrti :

> Et l'action d'une [entité] dont la nature [demeure] la même lorsqu'[elle] produit comme lorsqu'[elle] ne produit pas [son effet] est contradictoire, ainsi que [l'hypothèse selon laquelle] la cause[, à savoir le fait que le Soi agit,] et l'effet[, à savoir le fait qu'il subit la rétribution karmique,] seraient une [seule et même entité. Et] si [l'adversaire considère plutôt que] ces deux [propriétés que sont le fait d'être agent et le fait d'être le sujet de l'expérience] sont distinctes du [Soi, alors il] abandonne [par là même l'hypothèse selon laquelle le Soi] serait un agent et un sujet de l'expérience ; et la capacité [du Soi à agir] n'est pas démontrée[303].

Si le Soi est permanent, il ne peut agir, de même qu'il ne peut être à la fois celui qui agit et celui qui subit la rétribution karmique, puisque ce sont là deux propriétés différentes que la nature d'une entité demeurant identique à elle-même ne saurait assumer à divers moments. Et si l'adversaire tente d'échapper à cette contradiction en affirmant que les propriétés consistant à être l'agent d'une action et à expérimenter son ré-

---

301 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 98.

302 Sur cette démonstration, voir YOSHIMIZU 1999, p. 236-237 (voir également ci-dessus, chapitre 1, n. 99).

303 PV, *Pramāṇasiddhi* 267b-268 : *... virudhyate / kriyāyām akriyāyāṃ ca kriyā ca sadṛśātmanaḥ // aikyaṃ ca hetuphalayor vyatireke tatas tayoḥ / kartṛbhoktṛtvahāniḥ syāt sāmarthyaṃ ca na sidhyati //.* Sur ce passage, voir VETTER 1984, p. 159-160, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 173-186.

sultat sont distinctes de la nature du Soi, il doit admettre que le Soi n'est ni l'agent ni celui auquel échoit le résultat de l'acte.

III. 7. Conclusion bouddhique : toute modification est anéantissement (TS 273-274)

Dans son introduction au vers 273, Kamalaśīla, après avoir cité le vers de Dignāga critiquant la thèse selon laquelle un Soi permanent serait un sujet exerçant l'action de connaître, ajoute que Kumārila a répondu à cette attaque et cite un vers qui figure dans le ŚV. Kamalaśīla ne mentionne pas ce vers par hasard : TS 273 en est un véritable pastiche. Ainsi, selon le vers 22 de l'*Ātmavāda* du ŚV, Kumārila ne refuse pas de qualifier le Soi d'« impermanent », si par ce terme on entend seulement l'état de ce qui est sujet à une simple modification, car une entité peut être modifiée sans pour autant être anéantie ; et selon le vers 273 du TS, Śāntarakṣita, quant à lui, ne refuse pas de qualifier le Soi de « permanent »... si par ce terme on entend seulement le fait que la série cognitive se perpétue grâce à la production, à chaque instant, d'une cognition instantanée par une autre ; mais parce que cette série est constamment modifiée, elle est aussi constamment anéantie.

Selon Pārthasārathimiśra, en effet, Kumārila admet l'argument de Dignāga au sens où il concède qu'une entité incapable de quelque modification que ce soit ne peut être ni agissante ni assujettie à la rétribution karmique ; et pourtant, il refuse d'identifier modification et anéantissement, au motif qu'une entité qui s'est modifiée peut encore être *reconnue* comme la même en dépit de ce changement[304]. Śāntarakṣita, qui

---

[304] Voir NR, p. 492 : *vibhos tāvat kartṛtvam upapādayiṣyate, nityasya tv avikriyatvena satyaṃ na kartṛtvabhoktṛtve, sa tu prāyam audāsīnyaṃ hitvā kartṛtvabhoktṛtvābhyāṃ vikriyata eva, na tv evam anityaḥ syāt.* « Pour commencer, on va démontrer que [le Soi] est un agent [bien qu'il soit] omniprésent. Néanmoins, [pour l'heure Kumārila explique qu']il est vrai qu'une [entité] permanente n'est ni agent ni sujet de l'expérience [de la rétribution karmique], parce qu'[une telle entité] ne comporte pas de modification ; cependant, [il faut plutôt considérer qu']après avoir abandonné son inactivité passée, [le Soi] est certes modifié par ses [nouveaux] états d'agent et de sujet de l'expérience, mais il n'est pas pour autant impermanent ». Pour la suite de ce commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 102 : selon Pārthasārathimiśra, la raison pour laquelle une modification n'équivaut pas à un anéantissement est précisément la reconnaissance (*pratyabhijñānāt*).

s'est quant à lui efforcé de montrer que la reconnaissance n'est pas un moyen valide d'établir la continuité de l'existence d'une entité donnée, et que la relation entre le Soi et ses états est impossible si le Soi dure tandis que ses états sont transitoires, peut donc conclure de son côté qu'on peut bien employer le terme « permanent » pour désigner le fait que toute conscience, bien que formée d'événements instantanés et hétérogènes, se constitue d'une *série* dans laquelle chaque événement conscient instantané en produit un autre ; mais parce que la nature même de cette conscience se modifie à chaque instant, il faut bien admettre qu'elle s'anéantit à chaque instant.

Le vers suivant reprend une analogie chère à Kumārila pour expliquer qu'en fait, le serpent peut s'enrouler dans ses anneaux[305] seulement s'il se constitue d'une série d'événements instantanés qui disparaissent aussitôt apparus mais permettent à la nature du serpent de changer parce que la nature du serpent n'est rien de plus que leur succession – et de même, le Soi peut passer par divers états seulement s'il n'est rien d'autre que la série de ces états instantanés. Le seul moyen de venir à bout des contradictions inhérentes à la relation du Soi et de ses états consiste en effet, selon Śāntarakṣita, à considérer qu'il s'agit en réalité d'une relation de pure et simple *identité*, ce que nous prenons pour le Soi n'étant rien d'autre qu'une succession d'événements conscients irréductiblement distincts les uns des autres.

IV. QUATRIÈME ÉCHANGE : L'EXPLICATION BOUDDHIQUE DE LA RECONNAISSANCE DE SOI

IV. 1. La cognition du Je est due à la vision personnaliste [erronée] (satkāyadṛṣṭi) (TS 275-277)

À partir du vers 275, Śāntarakṣita propose de la cognition du Je une explication alternative : selon lui, il n'est nul besoin de postuler l'existence d'un Soi pour en rendre compte, car en réalité, cette cognition est dépourvue de tout support objectif, et n'a lieu qu'en vertu de la « vision

[305] Sur cette analogie, voir ci-dessus, chapitre 1, § VI.

personnaliste [erronée] » (*satkāyadṛṣṭi*)[306]. Selon Dharmakīrti en tout cas[307], cette vision personnaliste selon laquelle le Je désigne une entité permanente et qui est adhésion au Soi (*ātmadarśana*, *ātmagraha*, *ātmābhiniveśa*) n'est autre que l'ignorance qui cause la douleur et les diverses impuretés morales[308], et seule la doctrine de l'inexistence du Soi constitue un véritable antidote (*pratipakṣa*) à cette ignorance[309]. Śāntarakṣita adopte cette position[310], et dans son commentaire aux vers qui ouvrent le TS, Kamalaśīla précise que le but du traité, à savoir le « bénéfice du monde [entier] » (*jagaddhita*), est atteint grâce à une conviction ferme (*abhisampratyaya*) concernant la relation entre l'acte et sa rétribution karmique, mais aussi grâce à « la compréhension correcte du fait que personnes et choses sont sans Soi »[311], avant d'ajouter que cette compréhension est la condition de la délivrance parce que la croyance au Soi est la racine de l'asservissement :

> Et la compréhension du fait que personnes et choses sont sans Soi, qui est la cause du *summum bonum* (*niḥśreyasa*), surgit grâce au [recours] progressif à l'étude, à la réflexion et à la cultivation [mentale][312]. Car quand cette [compré-

---

306 Sur la notion bouddhique de *satkāyadṛṣṭi* (et de *sattvadṛṣṭi*/*sattvadṛk*), voir par exemple LA VALLÉE POUSSIN 1923, p.15-17, RAHDER 1932, LAMOTTE 1949, p. 737, n. 3, VETTER 1984, n. 1, p. 42, n. 2, p. 112 et n. 3, p. 113, ELTSCHINGER 2009a, p. 62-76 et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 4-36.

307 Dharmakīrti tient en effet à l'égard de la *satkāyadṛṣṭi* une position originale (bien que nullement isolée au sein de la littérature bouddhique) en ce qu'il considère que celle-ci équivaut à l'ignorance (*avidyā*) tandis que selon l'AKBh par exemple, l'ignorance est la cause de la *satkāyadṛṣṭi*. Sur cette position de Dharmakīrti et ses antécédents scripturaires, voir ELTSCHINGER 2009a, p. 62-76. Par ailleurs, le *Mahāprajñāpāramitāśāstra* présente explicitement *avidyā* comme la cause de la *satkāyadṛṣṭi* : voir LAMOTTE 1949, p. 737.

308 Voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 4-16.

309 Voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 266-279.

310 Voir MCCLINTOCK 2010, p. 191-220.

311 TSP$_K$, vol. I, p. 9/TSP$_Ś$, vol. I, p. 12 : *aviparītapudgaladharmanairātmyāvabodhaś ca...*

312 Sur la conception *yogācāra* traditionnelle des trois intuitions (*prajñā*) nées de l'étude (*śruta*), de la réflexion (*cintā*) et de la cultivation [mentale] (*bhāvanā*), et sur la manière dont Dharmakīrti se l'approprie, voir par exemple SCHERRER-SCHAUB 1981, p. 195-196 (et n. 51 pour des références concernant l'usage ancien de cette

> hension] surgit, l'ignorance, qui est la cause du cycle des renaissances, est abolie. Et lorsqu'elle est abolie, la totalité des obstructions de [la réalité] à connaître [constituées par] les souillures [morales] (*kleśa*), [totalité] qui a pour racine cette [ignorance,][313] est [à son tour] abolie ; par conséquent, du fait que toutes les obstructions cessent d'exister, on obtient la délivrance (*apavarga*)[314].

Cette croyance au Soi est bien sûr instantanée, mais comme l'explique Śāntarakṣita, elle n'en est pas moins perpétuée par un mécanisme sans commencement (*anādi*) de tendances latentes ou d'empreintes[315]. Et si elle est dépourvue de tout support objectif extérieur, selon le vers 276, elle ne survient pas à propos de tout ; Kamalaśīla précise qu'elle a lieu seulement vis-à-vis du « support sextuple » (*ṣaḍāyatana*)[316] spécifique à chaque individu (*adhyātman*) », et non pas vis-à-vis d'une autre série cognitive ou d'un pot. Dans le vers 276, Śāntarakṣita explique cette restriction de la cognition du Je comme le résultat du pouvoir (*śakti*) spécifique aux traces résiduelles[317] qui font surgir la cognition du Je ; et dans le vers 277, il fait observer que quoi qu'il en soit, le *mīmāṃsaka* doit lui aussi faire face à la question embarrassante de l'origine de la restriction

---

triple distinction), SCHERRER-SCHAUB 1991, p. 137, n. 98, ELTSCHINGER 2005, p. 157-158, n. 12, p. 160 et p. 176-177, et ELTSCHINGER 2010b, p. 55.

313 Contrairement à MCCLINTOCK 2010, p. 108, je ne crois pas qu'ici il faille interpréter *tanmūlam* comme signifiant « [qui est] la racine de cette [ignorance] » (voir *ibid.* : « When that is produced, ignorance [...] is destroyed. And when that is destroyed, its root, i.e. the afflictive and epistemic obscurations, is entirely destroyed »), car selon Dharmakīrti et ses partisans, c'est la vision personnaliste erronée qui est la racine (*mūla*) des souillures [morales] (*kleśa*) et non l'inverse : voir par exemple ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 10.

314 TSP$_K$, vol. I, p. 10/TSP$_Ś$, vol. I, p. 13 : *pudgaladharmanairātmyāvabodhaś ca niḥśreyasahetuḥ śrutacintābhāvanākrameṇotpadyate. tadutpattau hy avidyā saṃsārahetur nivartate. tannivṛttau ca tanmūlaṃ sakalaṃ kleśajñeyāvaraṇaṃ nivartata iti sakalāvaraṇavigamād apavargasamprāptir bhavati. Cf.* MCCLINTOCK 2010, p. 108.

315 Sur ce mécanisme, voir par exemple ELTSCHINGER 2009a, p. 57.

316 Sur ce support sextuple, à savoir l'ensemble formé par les cinq organes sensoriels et le *manas*, ensemble qui constitue « essentiellement l'être vivant dont on dit qu'il transmigre » et le « point d'appui de la transmigration », voir par exemple LA VALLÉE POUSSIN 1923, p. 43-44 et 111.

317 Sur le fait que la trace résiduelle (*saṃskāra*) ou l'empreinte (*vāsanā*) est définie par les bouddhistes comme un pouvoir (*śakti*), voir par exemple, pour des sources bouddhiques, ELTSCHINGER 2009a, p. 57, n. 53, et pour des sources śivaïtes et *mīmāṃsaka*, RATIÉ 2010a, p. 454 et n. 55, p. 455.

de la cognition du Je à un seul Soi : étant donné que le *mīmāṃsaka* admet une pluralité d'*ātman*, il doit lui aussi expliquer pourquoi une cognition du Je surgissant dans une série cognitive donnée ne porte que sur un Soi et non sur tous les autres.

Il semble que dans ces vers, Śāntarakṣita s'inspire une fois encore d'arguments bouddhiques antérieurs : ainsi les vers 275 à 277 rappellent-ils irrésistiblement un passage du *Mahāprajñāpāramitāśāstra* selon lequel les cinq agrégats sont considérés comme le Soi à cause de la *satkāyadṛṣṭi*[318]. En réponse à l'objection selon laquelle on conçoit l'*ātman* « par rapport à sa propre personne (*svakāya*), et non pas par rapport à celle d'autrui »[319], on y explique d'une part (comme Śāntarakṣita dans le vers 277 du TS) que l'*ātmavādin* est en proie à la même difficulté[320], et d'autre part (comme Śāntarakṣita dans le vers 276) que la *satkāyadṛṣṭi* se limite à une collection particulière d'agrégats instantanés parce qu'elle est produite en relation avec cette collection par les empreintes (*vāsanā*)[321], si bien que, pour user de la formule d'Étienne Lamotte, « nous avons conscience du Moi par opposition au Soi du voisin et [...] nous ne confondons jamais notre Ātman avec celui d'autrui »[322].

IV. 2. La cognition du Je est dépourvue de support objectif, qu'il soit permanent ou impermanent (TS 278-279)

Dans les vers 278 et 279, Śāntarakṣita entreprend de justifier l'affirmation du vers 275 selon laquelle la cognition du Je est « sans support [ob-

---

318 Voir LAMOTTE 1949, p. 737 : « En outre, les cinq agrégats (*skandha*), étant nés des causes et conditions [...], sont vides [...] et ne sont pas l'Ātman. Mais, en raison de l'ignorance (*avidyā*), naissent les vingt sortes de *satkāyadṛṣṭi* (croyance au moi et au mien) ».

319 LAMOTTE 1949, p. 736. L'adversaire ajoute (*ibid.*) : « Si donc il considère faussement comme Ātman le Non-ātman [...] de sa propre personne, il devrait aussi considérer faussement comme Ātman le Non-ātman de la personne d'autrui ».

320 LAMOTTE 1949, p. 737 : « La difficulté nous est commune, car si l'homme concevait l'idée d'Ātman par rapport à la personne d'autrui, il faudrait encore demander pourquoi il ne conçoit pas l'idée d'Ātman par rapport à sa propre personne ».

321 LAMOTTE 1949, p. 738 : « Puisqu'elle naît de ces cinq agrégats, ce sont ces cinq agrégats, et non la personne d'autrui, qu'on considère comme étant l'Ātman. Cela est dû aux imprégnations (*vāsanā*) de l'[ignorance] ».

322 LAMOTTE 1949, p. 736, n. 2.

jectif] » en formulant une fois de plus le problème sous la forme d'une alternative : soit le support objectif de la cognition du Je est permanent, soit il est impermanent ; or dans les deux cas, on aboutit à des conséquences absurdes.

En effet, si le support objectif de l'expression du Je était une entité permanente, alors toutes les cognitions du Je devraient surgir constamment et simultanément, puisque l'existence même de l'entité permanente et subjective visée par la cognition du Je devrait suffire à causer cette cognition du Je.

Le raisonnement de Śāntarakṣita s'appuie ici largement sur un type d'argument *yogācāra* bien connu depuis Vasubandhu, et qui consiste à dénier aux entités supposément permanentes (telles Dieu ou le Soi) toute capacité à produire un effet au motif qu'elles ne peuvent produire ni successivement ni simultanément[323] ; et c'est en particulier du premier membre de l'alternative, selon lequel une entité permanente ne peut produire successivement, que Śāntarakṣita se sert ici[324]. Selon lui en effet, si la cognition du Je comporte un support objectif externe, la présence de ce support objectif doit nécessairement être cause de la cognition du Je (de même que le bleu est cause de la cognition du bleu, etc.), et puisque ce support objectif existe de manière permanente*, toute*

---

[323] Sur ce type d'argument, voir par exemple YOSHIMIZU 1999 et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 18-29 et p. 173-186. Sur son emploi chez Śāntarakṣita, voir par exemple TS 76ab, cité ci-dessous, n. 369.

[324] Sur ce premier membre, voir par exemple TS 395, qui explique pourquoi une entité permanente ne peut produire successivement : *kāryāṇi hi vilambante kāraṇāsannidhānataḥ / samarthahetusadbhāve kṣepas teṣāṃ hi kiṅkṛtaḥ //* « Car des effets tardent [à être produits] parce que leur cause est absente ; [mais] lorsque la cause capable [de produire un effet] est présente, d'où viendrait ce retard ? ». *Cf.* TSP$_{K}$, vol. I, p. 145/TSP$_{Ś}$, vol. I, p. 183 : *na hi kāryasya svecchayā bhavanam abhavanaṃ vā, kintu kāraṇasadasattānuvidhāyinī tasya sadasattve. tatra yady* asau sthiraikarūpo bhāvaḥ sarvadā sarvakāryāṇāṃ hetubhāvenāvasthitas tadā kimiti tatsattāmātrākāṅkṣīṇi sakṛd eva sarvāṇi** notpadyante, yena krameṇa bhaveyuḥ.* [**yady* TSP$_{K}$: *yad* TSP$_{Ś}$. ***sarvāṇi* TSP$_{K}$: s*arvāṇi kāryāṇi* TSP$_{Ś}$.] « En effet, l'existence ou l'inexistence d'un effet n'est pas due au bon vouloir de [l'effet] lui-même : bien plutôt, son existence et son inexistence découlent de l'existence et de l'inexistence de la cause. À cet égard, si une entité dont la nature est permanente et une existe toujours en tant que cause de tous les effets, alors comment se fait-il que toutes [choses] ne surgissent pas de manière simultanée, si bien qu'elles peuvent exister de manière successive, [puisque toutes ces choses] dépendent seulement de l'existence de cette [cause] ? ».

série cognitive devrait en permanence être occupée à penser le Je, étant donné que, comme le dit Kamalaśīla, la cause de la cognition du Je serait « complète » (autrement dit, cette cognition devrait nécessairement avoir lieu puisque les conditions de sa venue à l'existence seraient remplies)[325]. Or c'est là une conséquence absurde, puisque chacun peut constater qu'en fait, cette cognition du Je est seulement occasionnelle, et qu'elle n'existe pas dans des états tels que le sommeil profond, l'ivresse ou l'évanouissement.

Kamalaśīla précise également qu'il a déjà montré à plusieurs reprises dans le traité qu'une cause capable de produire un effet « ne dépend pas de causes auxiliaires (*sahakārikāraṇa*) ». C'est qu'on pourrait arguer du fait que la production de cet effet dépend non seulement de l'entité permanente mais encore de causes auxiliaires qui, elles, n'existent que de manière occasionnelle : on rendrait ainsi compte du fait que, bien qu'existant en permanence, le Soi ne provoque une cognition du Je que dans certaines circonstances[326].

Néanmoins, comme Vasubandhu[327] et Dharmakīrti[328] l'ont déjà fait remarquer, une entité permanente ne peut dépendre d'aucune cause

---

[325] Voir par exemple TSP$_K$, vol. I, p. 54/TSP$_Ś$, vol. I, p. 69 : *... yad avikalakāraṇaṃ* tad bhavaty eva, yathāntyāvasthāprāptāyāṃ sāmagryām avikalakāraṇo bhavann aṅkuraḥ.* [**avikalakāraṇaṃ* TSP$_K$: *avikalakāṇaṃ* TSP$_Ś$.] « Ce dont la cause est complète (*avikala*) existe nécessairement, comme par exemple la pousse qui existe [du fait que] sa cause est complète lorsque la totalité des conditions [de sa venue à l'existence] a atteint son étape finale ».

[326] Voir par exemple l'objection adressée à Śāntarakṣita en réponse à TS 395 (cité ci-dessus, n. 324) dans TS 396 : *athāpi santi nityasya kramiṇaḥ sahakāriṇaḥ / yān apekṣya karoty eṣa kāryagrāmaṃ kramāśrayam //* « Mais même [cette entité] permanente possède des [causes] auxiliaires qui sont successives[, et] c'est en dépendant de ces [causes auxiliaires] que cette [entité permanente] produit l'ensemble de ses effets de manière successive ». *Cf.* TSP$_K$, vol. I, p. 145/TSP$_Ś$, vol. I, p. 183 : *yady api sthiraḥ padārthaḥ sarvadā sannihitas tathāpi krameṇa sahakārīṇi tasya sannidhīyante. atas tadapekṣayā krameṇāsau kāryāṇi janayiṣyatīti.* « Bien qu'une chose permanente soit toujours présente, des [causes] auxiliaires viennent en sa présence de manière successive. C'est pourquoi, du fait de sa dépendance envers ces [causes auxiliaires successives,] elle peut produire ses effets de manière successive ».

[327] Voir YOSHIMIZU 1999, p. 236.

[328] Voir par exemple PVin 2, p. 67 (à propos de l'impossibilité pour la Parole védique telle que la décrivent les *mīmāṃsaka*, censément permanente, de produire son effet propre, à savoir désigner des objets) : *nāpi parāpekṣā, tasya tatrākiñcitkaratvāt,*

auxiliaire, car les causes auxiliaires ne peuvent produire quoi que ce soit (par exemple, la capacité à être cause) dans la cause permanente elle-même, faute de quoi cette cause permanente ne serait pas permanente. D'autre part, cependant, si ces causes auxiliaires produisent quelque chose qui est distinct de la cause permanente et sans quoi l'effet de la cause permanente ne peut surgir, cela signifie que seules les causes auxiliaires, et non l'entité permanente, constituent de véritables causes :

> Cette [thèse selon laquelle la cause permanente est accompagnée de causes auxiliaires] est bien jolie, mais est-ce que ces [entités] deviennent les causes auxiliaires de cette [cause permanente] parce qu'elles sont des causes [qui rendent] la nature [de la cause permanente] capable [de produire l'effet], ou bien parce qu'elles produisent le même objet [que la cause permanente] ? Si [ces causes auxiliaires] sont des causes [qui rendent] la nature [de la cause permanente] capable [de produire l'effet,] alors l'entité [permanente elle-même] doit être produite par ces [causes, puisqu'elles agissent sur sa nature] ; et [pourtant,] cette [entité] ne peut être produite, puisque sa nature[, qui est permanente,] existe [déjà] au moment [où les causes auxiliaires agissent ;] sinon, si [vous admettez qu']il y a production [de cette nature à ce moment-là,] alors [vous] abandonnez [la thèse selon laquelle] la nature [de cette entité] est permanente. Si [vous affirmez plutôt que les causes auxiliaires produisent] quelque chose de plus que la [cause permanente, autrement dit, une chose qui est] distincte [d'elle et permet la production de l'effet par la cause permanente], alors comment cette [cause permanente] pourrait-elle produire [l'effet] ? Car

---

anyakaraṇe tasyeti sambandhāyogāt. upakārasya tatsambandhe kaḥ sambandho'nupakāryopakārakayoḥ. « [La Parole védique permanente] ne dépend pas non plus d'une autre [entité qui serait cause auxiliaire et qui permettrait à la Parole de produire son effet,] puisque cette [cause auxiliaire] ne peut être cause vis-à-vis de la [Parole védique censément permanente et dont la nature ne peut donc être modifiée]. Si [l'adversaire répond] que cette [cause auxiliaire] produit [quelque chose qui est] distinct [de la nature de la Parole mais permet à la Parole de produire son effet, nous répondons que ce n'est pas vrai non plus,] car [si tel était le cas,] il ne pourrait y avoir de relation [entre la Parole et son effet telle qu'on l'exprime en disant "l'effet] *de* [la Parole" ; car] si cette relation consiste dans le fait [qu'une cause] contribue à produire (*upakāra*) [un effet], quelle relation peut-il y avoir entre [un effet] auquel [la cause] n'a pas contribué et [une cause] qui ne contribue pas à produire [son effet]? ». Pour la version tibétaine, voir PVin$_{\text{Tib.}}$ p. 18-19, et pour des traductions de la version tibétaine, voir STEINKELLNER 1979a, p. 67-68, et YOSHIMIZU 1999, n. 11, p. 234. Sur l'impossibilité pour la Parole védique de produire son effet, voir aussi ELTSCHINGER 2007, p. 247.

> [dans ce cas,] les effets [ne] surgissent [que] si cette [chose distincte de la cause permanente] est présente, [et] parce qu'[ils] ne surgissent pas lorsque cette [chose] est absente, il est ainsi établi que c'est cette [chose] seule[, et non l'entité permanente,] qui est cause[329] !

La cognition du Je ne peut donc avoir pour support objectif une entité permanente.

---

[329] TS 397-400 : *sādhv etat kintu te tasya bhavanti sahakāriṇaḥ / kiṃ yogyarūpahetutvād ekārthakaraṇena vā // yogyarūpasya hetutve sa bhāvas taiḥ kṛto bhavet / sa cāśakyakriyo yasmāt tatsvarūpaṃ tadā sthitam // kṛtau vā tat svarūpasya nityatāsyāvahīyate / vibhinno'tiśayas tasmād yady asau kārakaḥ katham // tasmin sati hi kāryāṇām utpādas tadabhāvataḥ / anutpādāt sa evaivaṃ hetutvena vyavasthitaḥ //* Dans son commentaire à TS 278-279, Kamalaśīla affirme que l'idée a déjà été maintes fois répétée, et de fait, elle apparaît très souvent dans le TS, par exemple au sujet de Dieu (*īśvara*) comme cause de l'univers : Śāntarakṣita ayant affirmé dans TS 87d que si Dieu, entité permanente, était la cause des créatures, « toutes [choses] devraient venir à l'être simultanément » (*sarvam... yugapad bhavet*), un adversaire avance la thèse selon laquelle Dieu est seulement cause efficiente (*nimittakāraṇa*), son action devant être secondée par diverses causes auxiliaires. Selon Kamalaśīla, voici la réponse qu'on doit lui faire (TSP$_K$, vol. I, p. 54-55/TSP$_Ś$, vol. I, p. 69) : *tad etad asamyak. yadi hi tasya sahakāribhiḥ kaścid upakāraḥ* kartavyo bhavet, tadā tasya sahakāriṇi vyapekṣā, yāvatā nityatvāt parair anādheyātiśayasya na kiñcit tasya sahakāribhyaḥ** prāptavyam astīti kimiti tāṃs tathābhūtān anupakāriṇaḥ sahakāriṇo'pekṣeta.* [**kaścid upakāraḥ* TSP$_Ś$: *kaścid upakāribhiḥ kaścid upakāraḥ* TSP$_K$. ***sahakāribhyaḥ* TSP$_Ś$: *sahakāribhiḥ* TSP$_K$.] « Cette [thèse] n'est pas correcte. Car si des [causes] auxiliaires doivent effectuer pour [Dieu] une quelconque contribution causale (*upakāra*), alors il dépend de [chaque cause] auxiliaire ; [mais] dans la mesure où il ne peut recevoir de la part d'autres [entités] rien de plus [que ce qu'il est déjà], puisqu'[il] est permanent, il ne peut rien obtenir des [causes] auxiliaires ; comment [donc] dépendrait-il de telles [causes] auxiliaires qui ne contribuent en rien [à sa nature] ? ». Ce n'est d'ailleurs pas seulement l'idée même qui revient souvent dans le traité, mais aussi la remarque par Kamalaśīla selon laquelle ce point a été maintes fois établi par Śāntarakṣita. Voir par exemple TSP$_K$, vol. I, p. 227/TSP$_Ś$, vol. I, p. 281 : *na tāvad utpattihetutayā, sarvadaivāvikalakāraṇatayā sukhādīnām utpattiprasaṅgāt. na ca parair anādheyātiśayasya sahakārivyapekṣā kācid astīti śataśaś carcitam etat.* « Pour commencer, [le Soi] n'est pas [le substrat (*āśraya*) des cognitions] au sens où il serait la cause de leur surgissement, parce que [si tel était le cas,] étant donné que cette cause serait complète, il s'ensuivrait que le plaisir, etc., surgiraient absolument toujours ; et une [entité permanente], qui ne peut recevoir de la part d'autres [entités] rien de plus [que ce qu'elle est déjà], ne peut avoir aucune dépendance vis-à-vis de [causes] auxiliaires – on l'a répété à maintes reprises ».

Mais elle ne peut pas non plus avoir pour support objectif une entité impermanente. Kamalaśīla explique en effet que si tel était le cas, toute expression du Je devrait comporter une manifestation aussi claire et distincte que la manifestation du bleu lorsque nous voyons une tache bleue. Autrement dit, si le support objectif de la cognition du Je était une entité impermanente, la cognition du Je serait tout simplement la *perception* d'une entité singulière réelle instantanée appréhendée sans aucune médiation d'ordre conceptuel (et verbal). Or tel n'est pas le cas, puisque l'adversaire doit reconnaître que l'objet de la cognition du Je est appréhendé en une cognition qui s'exprime *verbalement* sous une forme telle que « c'est moi qui ai connu hier, et c'est moi, qui suis le même, qui connais aujourd'hui ». La cognition du Je n'appréhende donc aucun support objectif externe, et c'est bien en vain que Kumārila demande quel objet cette cognition peut bien viser – car à proprement parler, elle n'en vise aucun, ou plutôt, elle ne correspond à aucun support objectif[330]. Elle est donc nécessairement une forme d'erreur due à l'ignorance fondamentale qui induit chacun à s'appréhender comme une entité permanente, et c'est de cette erreur qu'il faut se défaire pour accéder à la délivrance, car c'est elle qui, en rivant chacun à une individualité factice, est à l'origine de toute les formes de la souffrance.

---

[330] On notera à cet égard l'intérêt de cette seconde partie du raisonnement concernant ce qu'il faut entendre par « support [objectif] » (*ālambana*). Car à l'évidence, ce que Śāntarakṣita et Kamalaśīla désignent par ce terme n'est pas seulement un objet externe : c'est un objet *externe dont l'apparence serait fidèlement reproduite par la cognition*. Selon les deux auteurs, en effet, la cognition du Je, tout en étant parfaitement dépourvue de support objectif, *vise* pourtant quelque chose au sens où *elle se cristallise vis-à-vis d'une entité particulière* (à savoir le support sextuple), mais sans pour autant en donner une représentation fidèle. De ce point de vue, Kumārila et Śāntarakṣita n'emploient visiblement pas le terme de la même manière, puisque Kumārila considère que dans la cognition qui prend de la nacre pour de l'argent, il y a bel et bien un support objectif externe, à savoir l'argent perçu dans le passé, même si celui-ci est montré de manière différente d'un point de vue spatio-temporel par la cognition. Ce n'est pas à dire, cependant, qu'il y aurait à ce sujet une sorte de malentendu entre les uns et les autres au sens où l'entend M. Hulin (voir ci-dessus, Introduction, n. 30 et ci-dessous, chapitre 5), car Śāntarakṣita et Kamalaśīla semblent avoir parfaitement conscience de cette divergence et reprochent à Kumārila ce qu'ils considèrent comme une conception absurde du support objectif : selon eux, on ne peut considérer comme un support objectif externe une entité qui existe *autrement*, d'un point de vue spatial et temporel, que l'objet représenté par la cognition (voir par exemple ci-dessus, n. 269).

IV. 3. Attaque kumārilienne : l'argument de la validité de la cognition produite par l'empreinte et l'argument de la validité intrinsèque (svataḥ prāmāṇyam) (TS 280-281ab)

Dans le vers 280 et la seconde moitié du vers 281, Śāntarakṣita donne à nouveau la parole à Kumārila en citant ses vers (qu'on trouve, là encore, dans l'*Ātmavāda* du ŚV). La réplique du *mīmāṃsaka* consiste à faire observer que l'empreinte est certes capable de produire une reconnaissance du sujet connaissant par lui-même, mais pas une reconnaissance de soi erronée, autrement dit, une reconnaissance de soi qui aurait lieu à l'égard d'une autre entité qui ne serait pas le même sujet connaissant. Et la raison en est, selon lui, que l'empreinte ne peut être la cause d'une illusion : elle ne peut que reproduire fidèlement ce qu'on a déjà expérimenté dans le passé[331].

À première vue, l'argument semble d'autant plus médiocre qu'il paraît contredire ce que Kumārila a déjà affirmé, à savoir que la reconnaissance du sujet par lui-même ne peut s'expliquer, contrairement au souvenir ou à la reconnaissance d'un objet, grâce au mécanisme des empreintes[332] : ici, en revanche, il commence par concéder que la reconnaissance de soi peut bien être produite par une empreinte. Cependant, il n'y a certainement là qu'une apparence de contradiction, car ce que Kumārila semble vouloir montrer dans le vers 109 de l'*Ātmavāda*, ce n'est pas que l'empreinte ne jouerait aucun rôle dans le processus de la reconnaissance de soi, mais bien plutôt, que si l'empreinte seule permet d'expliquer le souvenir ou la reconnaissance d'un objet *s'il n'existe que des cognitions instantanées*, sa présence ne peut suffire à rendre compte de la reconnaissance de soi si la reconnaissance de soi ne vise pas un sujet permanent. En d'autres termes, selon Kumārila, l'empreinte, qui n'est rien d'autre que la trace laissée par l'expérience passée et qui rend possible toute remémoration du passé, ne peut jouer un rôle dans la reconnaissance que si celle-ci est valide et s'il y a bien en fait identité des

---

[331] *Cf.* NR *ad loc.*, p. 510 : *smṛtihetur hi saṃskāro vāsanā, sānubhūte'rthe smṛtiṃ janayatīti yuktam, na tv asau bhrāntihetuḥ, yenātasmiṃs tadgraho'nayā syād iti.* « Car la cause de la mémoire est la trace résiduelle qu'est l'empreinte ; il est vrai qu'elle produit le souvenir vis-à-vis d'un objet dont on a fait l'expérience [par le passé,] mais elle n'est pas une cause d'erreur, si bien qu'on appréhenderait grâce à elle une [chose] vis-à-vis de ce qui n'est pas cette [chose] ».

[332] Voir ŚV, *Ātmavāda* 109, cité ci-dessus, chapitre 1, n. 140.

deux entités que la reconnaissance identifie – et non pas si la reconnaissance est, comme les bouddhistes le croient, erronée.

Le bouddhiste pourrait certes rétorquer à cela que rien ne prouve que nos souvenirs ne sont pas (au moins parfois, sinon toujours) illusoires, et qu'il est possible que certaines *vāsanā* produisent des cognitions erronées ; après tout, Kumārila lui-même ne considère-t-il pas que les cognitions oniriques, si elles sont causées par des *vāsanā*, n'en sont pas moins erronées en ce qu'elles présentent des objets perçus autrefois comme s'ils existaient en un lieu et en un moment où ils n'existent pas ? John Taber a sans doute raison de souligner la faiblesse de l'argument avancé ici par le *mīmāṃsaka*[333]. Kumārila va cependant ajouter une autre raison[334] qui a sans doute bien plus de poids que la première[335], et qui consiste à affirmer qu'aucune cognition postérieure ne vient jamais invalider la cognition du Je.

Cette seconde raison est à peine expliquée par Kamalaśīla tant la notion kumārilienne sur laquelle elle repose est fameuse : il s'agit de la théorie de la validité intrinsèque (*svataḥ prāmāṇyam*) des cognitions[336]. Selon cette théorie, qui exprime une sorte d'optimisme épistémologique

---

333 Voir TABER 1990, p. 48 : « Kumārila asserts – rather dubiously – that it cannot be erroneous insofar as it is produced by a memory impression (*vāsanā*) ; for a memory impression always gives rise to an idea faithful to the experience that caused it ».

334 La leçon retenue dans les deux éditions, qui est également celle des manuscrits et de la version tibétaine du TS, ne comporte aucune conjonction de coordination liant « car elle n'est pas cause d'une cognition erronée » (*na hy asau bhrāntikāraṇam*) et « parce qu'il ne se trouve rien pour l'invalider » (*bādhavarjanāt*). Elle suggère donc plutôt que Kumārila invoque une seule raison pour justifier la thèse selon laquelle la *vāsanā* ne peut produire une reconnaissance de soi erronée, et que le second membre de la phrase constitue simplement la justification rationnelle du premier. Néanmoins, le vers tel qu'il est préservé dans le ŚV comporte une conjonction de coordination, et comme le commentaire de Kamalaśīla les présente aussi comme deux raisons inférentielles distinctes, il m'a semblé plus judicieux de suivre ici la leçon du ŚV (voir ci-dessous, chapitre 6, n. 976).

335 C'est également l'avis de TABER 1990, p. 48 : « more cogently, he goes on to point out that the notion "I" [...] is not overturned by a subsequent cognition ».

336 Sur cette théorie, voir BHATT 1962, p. 125-132, BIARDEAU 1964, p. 69-76, D'SA 1980, p. 180-191, TABER 1992b, HATTORI 1997, ARNOLD 2001a et b, ELTSCHINGER 2007, p. 116-122 et KATAOKA 2011, vol. II, p. 60-97.

fondamental[337], une cognition doit être considérée comme valide tant qu'elle n'a pas été contredite par une autre cognition[338], car elle possède de manière intrinsèque le pouvoir de produire la conscience de son objet[339]. Élaborée dans le but de garantir la validité du Veda[340], cette théo-

---

337 Voir par exemple TABER 1994, p. 44 : « [The theory of] *svataḥ prāmāṇya* says, in effect, that if a cognition appears in every way true, then it is. Falsehood cannot conceal itself forever ; a cognition that is really false will eventually be revealed as such ». Voir aussi TABER 1992b, p. 206.

338 Voir par exemple ŚV, *Codanāsūtra* 60 cd : *doṣajñāne tv anutpanne na śaṅkyā niṣpramāṇatā.* « Mais si aucune connaissance d'un défaut ne surgit, l'invalidité [d'une cognition] n'est pas à craindre ».

339 La thèse kumārilienne est présentée comme suit dans TSK 2813/TSŚ 2812 : *meyabodhādike śaktis teṣāṃ svābhāvikī sthitā / na hi svato'satī śaktiḥ kartum anyena śakyate* // [**śakyate* TSK : *pāryate* TSŚ]. « Le pouvoir (*śakti*) [de produire] la conscience d'un objet, etc., appartient par nature (*svābhāvikī*) aux [cognitions] ; car un pouvoir qui n'existe pas de manière intrinsèque (*svataḥ*) ne peut être produit par [quelque] autre [chose que ce soit] ». Sur ce vers, voir HATTORI 1997, p. 364-365 et n. 14, p. 370 (qui note que le second hémistiche est identique à ŚV, *Codanāsūtra* 47) et KATAOKA 2011, vol. I, p. 10 et vol. II, p. 247-249. *Cf.* le résumé que donnait déjà Kamalaśīla de la doctrine kumārilienne dans TSPK, vol. II, p. 745/TSPŚ, vol. II, p. 903 : *tathā hi śruteḥ prāmāṇyaṃ yathā syād iti manyamānāḥ sāmānyena sarvapramāṇānāṃ svataḥ prāmāṇyam aprāmāṇyaṃ tu parata ity āhur jaiminīyāḥ, parataḥ kila prāmāṇye'navasthādidoṣaprasaṅgāt pramāṇetaravyavasthocchedaḥ syāt.* « En effet, les partisans de [la doctrine de] Jaimini affirment que tous les moyens de connaissance en général ont une validité intrinsèque, tandis que [leur] invalidité est extrinsèque, pensant ainsi établir la validité de la révélation [védique]. Car si la validité [de tout moyen de connaissance] était extrinsèque, c'en serait fini de la distinction (*vyavasthā*) entre moyens de connaissance [valides et moyens de connaissance] qui ne le sont pas, puisqu'il s'ensuivrait des fautes telles qu'une régression à l'infini ». Concernant la régression à l'infini à laquelle se condamnent ceux qui considèrent que la validité d'une cognition est extrinsèque, voir ŚV, *Codanāsūtra* 49-51 : *jāte'pi yadi vijñāne tāvan nārtho'vadhāryate / yāvat kāraṇaśuddhatvaṃ na pramāṇāntarād gatam // tatra jñānāntarotpādaḥ pratīkṣyaḥ kāraṇāntarāt / yāvad dhi na paricchinnā śuddhis tāvad asatsamā // tasyāpi kāraṇe śuddhe tajjñāne syāt pramāṇatā / tasyāpy evam itītthaṃ ca na kvacid vyavatiṣṭhate //* « Si, même lorsqu'une cognition a surgi, [son] objet n'est pas déterminé tant que la pureté de [sa] cause n'est pas connue grâce à un autre moyen de connaissance, [alors] concernant cette [pureté de la cause de la première cognition,] le surgissement d'une autre cognition grâce à une autre cause est requis ; car cette pureté doit demeurer pour ainsi dire inexistante tant qu'elle n'a pas été déterminée [par une autre cognition]. [Mais c'est seulement] si la cause de cette [seconde cognition] aussi est pure que la cognition de la [pureté de la cause de la première cognition] est valide ! Et il en va de même de

rie ne sert visiblement pas à cette fin de manière exclusive[341] : elle est également employée par Śabara[342] et Kumārila afin d'asseoir un certain nombre de thèses propres à la Mīmāṃsā (et qui se rapportent toutes à la vision *mīmāṃsaka* d'un réel constitué de substances multiples et indépendantes de la conscience)[343], telles que la réalité du monde extérieur à la conscience ou l'éternité du langage[344], mais aussi l'existence du

---

cette [troisième cognition] aussi : ainsi, nulle part on ne trouve un fondement ultime ». *Cf.* KATAOKA 2011, vol. II, p. 254-255. Voir également TSK 2853-2854/TSŚ 2852-2853 : *maulike cet* pramāṇatve pramāṇāntarasādhyatā / tava tatraivam icchanto na vyavasthāṃ labhemahi // yathaiva prathamaṃ jñānaṃ tatsaṃvādam apekṣate / saṃvādenāpi saṃvādaḥ punar mṛgyas tathaiva hi //* [**cet* TSK : *ca* TSŚ.] « S'il faut démontrer à l'aide d'un autre moyen de connaissance la validité [d'une cognition] initiale, nous ne pourrons obtenir un fondement ultime pour vous qui cherchez ainsi ; car de même exactement que la première cognition requiert d'être corroborée (*saṃvāda*) par une [deuxième cognition], de même, on doit à nouveau se mettre en quête d'une corroboration [de cette corroboration] par une autre corroboration ! ».

340 Ce que souligne Kamalaśīla : voir TSPK, vol. II, p. 745/TSPŚ, vol. II, p. 903, cité ci-dessus, n. 339.

341 TABER 1992b note à cet égard que la théorie du *svataḥ prāmāṇyam* peut être considérée comme un échec au sens où elle ne parvient pas à assurer de fait la validité du Veda : que le Veda ne soit pas contredit par quelque cognition que ce soit ne prouve rien, puisque selon les *mīmāṃsaka* eux-mêmes, les êtres humains sont incapables de prendre connaissance des sujets traités dans le Veda autrement qu'à travers le Veda (« the Veda stands uncontradicted, it seems, merely by default », TABER 1992b, p. 217).

342 Sur les éléments de la notion de *svataḥ prāmāṇyam* déjà présents chez Śabara, et notamment sur l'idée selon laquelle une cognition ne peut être considérée comme fausse tant qu'elle n'a pas été invalidée par une cognition contradictoire, voir par exemple ŚBhF, p. 16-18 : *yo hi janitvā pradhvaṃsate naitad evam iti sa mithyāpratyayaḥ. na caiṣa kālāntare puruṣāntare'vasthāntare deśāntare vā viparyeti. tasmād avitathaḥ.* « Car une cognition erronée est une [cognition] qui est anéantie [sous la forme de la cognition postérieure] "il n'en va pas ainsi" après qu'on en a eu conscience ; or [la cognition "qui désire le ciel doit effectuer le sacrifice"] n'est invalidée ni à un autre moment, ni chez quelqu'un d'autre, ni en une circonstance différente ou en un autre lieu. Par conséquent, elle n'est pas erronée ». Voir également FRAUWALLNER 1968, p. 17-19, D'SA 1980, p. 60 et 75, ARNOLD 2001a, p. 28-29 et ARNOLD 2001b, p. 594-595.

343 *Cf.* TABER 1992b, p. 218, qui voit en la théorie du *svataḥ prāmāṇyam* « the germ, as it were, of realism in Mīmāṃsā » (*cf.* aussi *ibid*., p. 220 : « *svataḥ prāmāṇya* is the chief instrument of realism in Mīmāṃsā »).

344 Voir TABER 1992b, p. 218-220.

Soi[345] : selon les *mīmāṃsaka*, la reconnaissance de soi ne peut pas être fausse parce que, contrairement aux cognitions erronées, *elle n'est jamais contredite par une cognition postérieure*[346]. C'est également ainsi qu'ailleurs dans le TS, l'adversaire *mīmāṃsaka* défend la validité de la reconnaissance des choses[347]. On notera d'ailleurs que dans le SSD du bouddhiste Ratnakīrti, l'adversaire *mīmāṃsaka* défend lui aussi la validité de la reconnaissance en expliquant qu'aucune connaissance postérieure ne vient annuler la reconnaissance et que cette absence d'annulation ne saurait constituer en elle-même une cause de doute[348] ; il cite à cette occasion non seulement un passage du ŚV[349] mais encore un vers de la *Bṛhaṭṭīkā*[350], et conclut, tout en citant à nouveau le ŚV[351] et la

---

345 C'est ce que souligne TABER 1992b, p. 220 à propos de ŚV, *Ātmavāda* 125cd (devant la critique bouddhique selon laquelle la cognition du Je est dépourvue de tout support objectif, « Kumārila simply points out that the notion "I" cannot be considered an error or illusion, because it is never overturned by a contradicting cognition. *Svataḥ prāmāṇya* guarantees its truth »).

346 On notera à cet égard que l'argument est déjà présent chez Śabara pour ce qui est de la cognition du Je. Voir ŚBh$_F$, p. 56 : *na cāhampratyayo vyāmoha iti śakyate vaktum, bādhakapratyayābhāvāt.* « Et on ne peut pas dire que la cognition du Je est une erreur, parce qu'il n'y a pas de cognition pour l'invalider ». Voir également BIARDEAU 1968, p. 114, FRAUWALLNER 1968, p. 57 et HATTORI 1997, p. 362-363.

347 Voir TS 444-445, cité ci-dessus, chapitre 1, n. 131.

348 Voir par exemple SSD, p. 112 : *na cānavagatāpi bādhā kadācid api bhaviṣyatīti śaṅkā yuktimatī, nirbījaśaṅkānupapatteḥ.* « Et le doute [qui prend cette forme :] "bien que l'invalidation [de cette reconnaissance] n'ait pas [encore] eu lieu, elle aura lieu [à un moment ou à un autre]" n'est pas rationnel, car on ne peut douter [si ce doute est] sans motif (*nirbīja*) ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 85.

349 Voir SSD, p. 112 : *nāśaṅkā niṣpramāṇikā* / « Le doute ne [peut] être dénué de fondement rationnel ». On peut s'interroger sur la nécessité d'amender la citation en *na śaṅkyā niṣpramāṇatā*, car Ratnakīrti semble faire référence à ŚV, *Codanāsūtra* 60cd (voir ci-dessus, n. 338; *cf.* MIMAKI 1976, p. 85 et n. 299, p. 284). On notera néanmoins que la citation apparaît déjà dans la *Vyāpticarcā* (ci-après VC) du maître de Ratnakīrti, Jñānaśrīmitra, avec la leçon qu'on retrouve dans le SSD (voir VC, p. 34).

350 SSD, p. 112 : *utprekṣeta hi yo mohād ajñātam api bādhakam / sa sarvavyavahāreṣu saṃśayātmā kṣayaṃ vrajet //* « [Celui] qui, à cause de [son] égarement, imaginerait [l'existence d'une seconde cognition] qui invaliderait [la première], bien que [cette seconde cognition] demeure inconnue, courrait à sa perte[, car il ne serait] lui-même que doute vis-à-vis de toutes les pratiques [mondaines] ». Comme l'a noté MIMAKI 1976, n. 300, p. 284, le vers est également cité par Jñānaśrīmitra (voir VC, p. 34) ; il

Bṛhaṭṭīkā[352], que précisément en raison de cette absence d'annulation, il faut admettre la validité de la reconnaisance[353] : ici comme dans le TS, le *mīmāṃsaka* garantit la validité de la reconnaissance à l'aide de sa théorie de la validité intrinsèque[354].

IV. 4. La critique de la validité intrinsèque par Śāntarakṣita : ce que le bouddhiste ne rétorque pas ici

Le lecteur qui s'attendrait à trouver dans la réponse de Śāntarakṣita à l'objection kumārilienne une critique de la théorie de la validité intrinsèque des cognitions serait déçu : en ce point du traité, il ne cherche absolument pas à s'attaquer au grand principe épistémologique de la Mī-

---

est aussi mentionné dans un autre ouvrage de Ratnakīrti (l'*Īśvarasādhanadūṣaṇa*, ci-après ĪSD, p. 38) et on le trouve déjà dans TS_K 2872/$TS_Ś$ 2871.

351 SSD, p. 113 (= ŚV, *Codanāsūtra* 80, avec la variante *na visaṃvādam au lieu de nāpi saṃvādam*) : *tasmād dṛḍhaṃ yad utpannaṃ na visaṃvādam ṛcchati / jñānāntareṇa vijñānaṃ tat pramāṇaṃ pratīyatām //* « Par conséquent, une cognition qui surgit en étant ferme [et] ne se trouve pas [plus tard] démentie par une autre cognition doit être considérée comme un moyen de connaissance valide ». Voir MIMAKI 1976, p. 89 et n. 302, p. 284.

352 SSD, p. 113 : *tatrāpūrvārthavijñānaṃ niścitaṃ bādhavarjitam / aduṣṭakāraṇārabdhaṃ pramāṇaṃ lokasammatam //* « À cet égard, une cognition dont l'objet n'était pas [connu] auparavant, [et] qui est sûre [dans la mesure où] elle n'est pas invalidée [par une autre cognition et] résulte de causes qui ne sont pas défectueuses, est considérée par tous comme un moyen de connaissance valide ».

353 SSD, p. 113 : *etac ca lakṣaṇam uktanyāyena pratyabhijñāne'pi sambhavatīti pramāṇam evedam.* « Et puisque cette définition, étant donné le raisonnement formulé [ci-dessus,] convient également dans le [cas de] la reconnaissance, [la reconnaissance] est nécessairement un moyen de connaissance valide ».

354 Cette stratégie de la Mīmāṃsā se retrouve jusque dans des textes fort tardifs. Voir par exemple le MMU, rédigé au XVIIe siècle par Nārāyaṇa Bhaṭṭa et Nārāyaṇa Paṇḍita (voir VERPOORTEN 1987, p. 49 sur ces deux auteurs), et qui donne encore l'argument suivant (p. 228) : *jvālaikatvapratyabhijñānavad bhrāntimūlam idaṃ varṇaikatvapratyabhijñānam iti na vācyam, kāraṇadoṣabādhakapratyayayor anyatarasyābhāve bhrāntimūlatvakalpanānupapatteḥ.* « On ne peut pas affirmer que, de même que la reconnaissance de l'unité d'une flamme, la reconnaissance de l'unité d'une syllabe a pour racine une erreur, parce que, dans la mesure où il n'y a [présence d']aucun des deux [critères de l'erreur que sont] un défaut dans la cause [d'une perception] ou bien une cognition [postérieure] qui invaliderait [celle-ci], on ne peut faire la supposition que [cette cognition] a pour racine une erreur ».

māṃsā, certainement parce qu'il va le faire ailleurs dans le traité de manière détaillée (il se peut d'ailleurs qu'il soit le premier bouddhiste à le faire)[355].

Un chapitre entier du TS (la *Svataḥprāmāṇyaparīkṣā*, l'« Examen de la validité intrinsèque ») lui est en effet consacré[356]. Il ne saurait être question d'examiner ici le détail de cette argumentation[357], mais il importe de noter que Śāntarakṣita y recourt une fois de plus[358] à l'argument selon lequel une entité permanente ne peut être cause d'effets surgissant graduellement. Car le *mīmāṃsaka* peut vouloir dire deux choses bien distinctes lorsqu'il affirme que la validité des cognitions leur est naturelle (*svābhāvikī*) : soit il considère que cette validité est *sans cause* (et donc permanente), soit il considère qu'elle est *sans cause extrinsèque*, autrement dit, qu'elle est produite par les causes mêmes qui produisent la cognition parce qu'elle appartient à la nature (*svabhāva*) même des cognitions impermanentes[359].

Si le *mīmāṃsaka* entend le terme « naturel » au premier sens, alors le pouvoir qu'a la cognition de faire connaître un objet est permanent, et comme il appartient aux cognitions, cela signifie que les cognitions aussi sont sans cause et permanentes, si bien qu'elles devraient produire la totalité de leurs effets simultanément (et que l'on devrait connaître

---

355 Voir HATTORI 1997, p. 364.

356 Il s'agit de TS$_K$ 2811-3123/TS$_Ś$ 2810-3122.

357 Cette critique est partiellement examinée dans HATTORI 1997, p. 364-369, ARNOLD 2001b, p. 631-637 et ARNOLD 2005, p. 97-103.

358 *Cf.* ci-dessus, § IV. 2.

359 Sur cette alternative, voir par exemple TSP$_K$, vol. II, p. 747/TSP$_Ś$, vol. II, p. 905 : *tatra svābhāvikīti* ko'rtho'bhipretaḥ, kiṃ nityatvena nirhetukatvāt svābhāvikī**, āhosvid anityo'pi satī svahetubhyo jñānānāṃ svabhāvaniṣpattikāla eva bhavati na tūttarakālaṃ hetvantareṇādhīyata iti kṛtvā svābhāvikīti vikalpadvayam.* [**svābhāvikīti* TSP$_Ś$: *svābhavikīti* TSP$_K$. ***svābhāvikī* TSP$_Ś$: *svabhāvikī* TSP$_K$.] « À cet égard, qu'entend [au juste le *mīmāṃsaka* lorsqu'il affirme que la validité de la cognition est] naturelle (*svābhāvikī*) ? [Veut-il dire] que [cette validité] est naturelle au sens où elle serait sans cause du fait de sa permanence ? Ou bien [veut-il] plutôt [dire] que, tout en étant impermanente, elle existe au moment même où la nature (*svabhāva*) des cognitions surgit de ses propres causes, mais n'est pas imposée [à la nature de ces cognitions] à un moment postérieur par quelque autre cause ? De ce point de vue, il y a [donc] une alternative entre deux [manières bien distinctes de comprendre ce terme] "naturel" ».

l'univers entier en une seule cognition), alors que l'expérience montre que cette production est seulement occasionnelle[360]. Si cependant le *mīmāṃsaka* préfère considérer que la validité de la cognition lui est intrinsèque au second sens, c'est-à-dire au sens où elle surgit de la même cause que la cognition dont elle partage la nature, alors il admet par là-même que ce pouvoir ne dure pas plus que la cognition instantanée[361], ce qui est contradictoire avec son affirmation selon laquelle la cognition est par nature valide *tant qu'elle n'a pas été invalidée par une autre cognition*[362].

---

[360] Voir TSK 2820-2822/TSŚ 2819-2821 : *svābhāvikyāṃ hi śaktau syān nityatāhetutāthavā* / pramāṇānāṃ ca tādātmyān nityatāhetute dhruvam // sadā bhāvo'thavābhāvo'hetutve'py anapekṣaṇāt / ataḥ kāryaṃ tadāyattaṃ kādācitkaṃ na yujyate // dṛśyate ca pramāṇānāṃ svarūpaṃ kāryam eva ca / kādācitkam ataḥ śaktir vyaktā svābhāvikī na vaḥ //* [**nityatāhetutāthavā* corr. : *nityatā hetutāthavā* TSK : *nityatā hetutātha vā* TSŚ.] « Car si le pouvoir [des cognitions leur] appartient par nature, [ce pouvoir] doit être permanent [et] sans cause, mais les moyens de connaissance aussi doivent certainement être permanents et sans cause, puisqu'ils ont pour nature [ce pouvoir lui-même]. Et si [les cognitions] sont sans cause, [elles] sont soit toujours existantes, soit [toujours] inexistantes, puisqu'elles ne dépendent de rien [pour exister] ; par conséquent, il est impossible que l'effet résultant de ces [cognitions] soit [seulement] occasionnel ; or on constate que la nature comme l'effet des moyens de connaissance sont occasionnels ; par conséquent, il [doit désormais] être clair, [même] pour vous, que le pouvoir [des cognitions] ne peut appartenir à la nature [même des cognitions] ».

[361] Voir par exemple TSPK, vol. II, p. 747/TSPŚ, vol. II, p. 906 : *athāvyatirikteti pakṣas tadā svābhāvikī na syāt, arthasya hetubalabhāvitvenānityatvāt tadavytiriktāyā api śakter hetubalabhāvitvenānityatāprasaṅgāt. anyathā hi bhinnayogakṣematvād abhedo na syāt.* « Mais [si le *mīmāṃsaka*] choisit [l'option] selon laquelle [la validité de la cognition] n'est pas distincte [de la cognition elle-même], alors elle ne peut [lui] être naturelle, parce que du [seul] fait qu'une chose vient à exister par la force de causes [données], elle est impermanente, et ce pouvoir aussi, [s'il] n'est pas distinct de cette [chose], doit être en conséquence impermanent du fait qu'il vient à exister par la force des causes [qui produisent la cognition]. Car si tel n'était pas le cas, puisque [la cognition et son pouvoir] auraient des propriétés différentes, [elles] ne pourraient être identiques ».

[362] Voir par exemple TSK 2927/TSŚ 2926 : *ataś ca śakyate vaktuṃ svata eva na vartate / paścāt pramā svakāryeṣu nairūpyād gaganābjavat //* « Et par conséquent, on ne peut pas affirmer que [la cognition impermanente est valide] par elle-même, [puisque c'est] plus tard que la validité (*pramā*) surgit, lorsque les effets propres [à la cognition ont lieu,] car [au moment de la cognition, elle est] dépourvue de [toute] nature, de même qu'un lotus dans le ciel ». *Cf.* HATTORI 1997, p. 367.

Dans le chapitre consacré à la critique de la théorie kumārilienne de la validité intrinsèque, Śāntarakṣita résout également le problème de la régression à l'infini mis en évidence par le *mīmāṃsaka*[363] en affirmant que certaines cognitions sont intrinsèquement valides et d'autres non (si bien qu'il n'y a pas de régression à l'infini, les cognitions intrinsèquement valides suffisant à fonder la validité des cognitions extrinsèquement valides)[364]. Mais ici, il n'est nullement question de cette critique, parce qu'en ce point du débat sur l'*ātman*, il suffit à Śāntarakṣita de montrer que la cognition du Je est bel et bien invalidée par une autre cognition (si bien que, même à accepter la théorie de la validité intrinsèque, on ne peut accorder aucune validité à la cognition du Je) et de prendre Kumārila en flagrant délit de contradiction avec lui-même.

IV. 5. Riposte bouddhique : la contradiction avec les arguments antithéistes de la Mīmāṃsā (TS 281cd-282)

Śāntarakṣita rappelle en effet, dans le deuxième hémistiche du vers 281, qu'il existe de fait une cognition qui invalide la cognition du Je, puisqu'il vient de démontrer par son raisonnement que la cognition du Je doit être erronée. Mais – peut-être parce que, comme on l'a vu, Kumārila pourrait répondre que la cognition du Je, de nature perceptive[365], invalide les raisonnements des bouddhistes qui ne produisent qu'un savoir inférentiel[366] – Śāntarakṣita avance dans le vers 282 un second type d'argument qui, lui, consiste à mettre en évidence une intenable contradiction dans la position kumārilienne.

Kumārila vient en effet d'affirmer qu'une trace résiduelle ou empreinte (*vāsanā*) peut certes assurer la remémoration ou la reconnaissance d'un objet effectivement perçu dans le passé, mais ne peut produire une cognition erronée par laquelle on croirait reconnaître une entité qu'on n'a en fait jamais perçue. Śāntarakṣita se contente donc de rappeler au *mīmāṃsaka* qu'il considère la notion d'un Seigneur ou d'un

---

363 Voir ci-dessus, n. 339.

364 Sur cette théorie de la « non-restriction » (*aniyama*) à la validité extrinsèque ou intrinsèque, voir HATTORI 1997, p. 368, ARNOLD 2001b, p. 631-632 et ARNOLD 2005, p. 97-103.

365 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 128 et 129.

366 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 132 et 133.

Dieu (*īśvara*) créateur de l'univers (fût-ce au seul sens où il organiserait une matière préexistante) comme parfaitement erronée[367]. Śāntarakṣita connaît bien cette critique kumārilienne de la notion d'un dieu créateur, puisqu'il s'appuie sur la démonstration dharmakīrtienne de l'inexistence d'*īśvara* dans le second chapitre du TS consacré à l'examen de la thèse d'un dieu créateur[368] ; or, comme Helmut Krasser l'a montré, Dharmakīrti fonde en partie[369] sa critique de l'idée selon laquelle la

---

[367] Sur la critique kumārilienne de la notion d'un dieu créateur/organisateur de l'univers, son influence sur la critique bouddhique de cette notion, ainsi que les différentes réponses que les adversaires théistes de la Mīmāṃsā ont pu lui donner, voir par exemple CHEMPARATHY 1972, p. 79, 100-102 et 166-167, TABER 1986, p. 111-112, VATTANKY 1984, p. 16 et 77, SHAH 1995, p. 135-145, KRASSER 1999 et 2002, p. 35-38, 72-73 et 152, et RATIÉ à paraître b.

[368] De ce point de vue, la TSP constitue d'ailleurs une précieuse source d'information, car Kamalaśīla identifie explicitement les adversaires *naiyāyika* de Dharmakīrti (à savoir Aviddhakarṇa, dont l'œuvre est perdue, et Uddyotakara) dans cette querelle : voir par exemple VATTANKY 1984, p. 17, KRASSER 1999, p. 216 et KRASSER 2002, n. 39, p. 35-36 et p. 151.

[369] En partie seulement, car le cœur de l'argumentation dharmakīrtienne contre la notion d'un dieu créateur est une fois de plus (*cf.* ci-dessus, § IV. 2) l'idée selon laquelle une entité permanente est incapable de produire. Voir en particulier PV, *Pramāṇasiddhi* 21 : *yathā tat kāraṇaṃ vastu tathaiva tad akāraṇam / yadā tat kāraṇaṃ kena mataṃ neṣṭam akāraṇam //* « Si la chose [appelée *īśvara*, parce qu'elle est permanente,] a exactement la même [nature] lorsqu'elle] n'est pas cause[, avant de créer l'univers,] que [lorsqu'elle est] une cause, [au moment où elle crée l'univers,] en vertu de quoi la considérez-[vous] comme une cause ? [Or vous] n'acceptez pas qu'elle ne soit pas cause ». Voir aussi PV, *Pramāṇasiddhi* 23 : *svabhāvabhedena vinā vyāpāro 'pi na yujyate / nityasyāvyatirekitvāt sāmarthyaṃ ca duranvayam //* « [Qu'une entité permanente qui n'est pas cause ait] une activité est également impossible s'il ne [surgit] pas de différence dans la nature [de cette entité qui lui permette de devenir cause]. Et puisqu'un [Dieu] permanent ne peut comporter aucune différence, il est impossible qu'[il] possède cette capacité [à produire] ». Voir JACKSON 1986, p. 330-335, HAYES 1988, p. 12-14, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 173-186. Sur cet argument chez Śāntarakṣita, voir TS 76ab : *kramākramavirodhena nityā no'kāryakāriṇaḥ* /* [**no'kāryakāriṇaḥ* corr. : *no kāryakāriṇaḥ* TSP$_{K}$, TSP$_{Ś}$.] « Selon nous, les [entités] permanentes ne produisent aucun effet, à cause de la contradiction [qu'il y a pour une entité permanente à produire] de manière graduelle comme de manière simultanée ». *Cf.* TSP$_{K}$, vol. I, p. 50/TSP$_{Ś}$, vol. I, p. 64 : *na hīśvarādayo nityabhāvāḥ kāryakāriṇaḥ, nityasya kramayaugapadyābhyām arthakriyāvirodhāt. tasmād anityā evārthakriyākāriṇaḥ. te ca pratikṣaṇam aparāparasvabhāvā bhavantīti siddham anityatvam anekatvaṃ ca buddhimataḥ kartuḥ.* « En effet, les [entités] telles que Dieu qui existent de manière permanente ne produisent aucun ef-

cause de l'univers serait une entité divine omnipotente et permanente sur une réfutation de la notion d'*īśvara* qui appartient à Kumārila[370], ou à tout le moins, à un auteur *mīmāṃsaka* inconnu de nous dont Kumārila pourrait s'être inspiré[371]. Et puisque Kumārila considère que toute cog-

---

fet, parce que pour [une entité] permanente, être efficace est contradictoire [à la fois] de manière graduelle et de manière simultanée ; par conséquent, seules les entités impermanentes produisent un effet, et ces [entités impermanentes] ont une nature différente à chaque instant ; il est donc [désormais] établi qu'un créateur intelligent [de l'univers] doit être impermanent et multiple ». Que cette ligne argumentative soit proprement bouddhique ne fait aucun doute (sur ses antécédents, voir par exemple NAGATOMI 1967-1968, p. 64-69, CHEMPARATHY 1968, et YOSHIMIZU 1999, p. 242-243, n. 23 ; sur le refus bouddhique du théisme en général, voir aussi HAYES 1988 et KAPSTEIN 2005).

370 Voir KRASSER 1999 et KRASSER 2002, p. 22 et 33-40, qui montrent que la critique de la notion d'*īśvara* dans PV, *Pramāṇasiddhi* 10 n'est compréhensible qu'à la lumière de ŚV, *Sambandhākṣepaparihāra* 75-78.

371 On notera toutefois que cette seconde hypothèse est rejetée par H. Krasser pour les motifs suivants (KRASSER 1999, p. 222) : « Because [...] it is quite obvious that all of these fallacies alluded to by Dharmakīrti are illustrated by his commentators in the very same way as they have been demonstrated by Kumārila and because PV II 10 could not have been understood at the time in a proper context without knowledge of the critique as formulated in the *Ślokavārttika*, we safely may conclude that Dharmakīrti was aware of this criticism by Kumārila when he set out to refute the Nyāya-Vaiśeṣikas' proofs for the existence of God ». Si les matériaux analysés par H. Krasser sont à l'évidence d'un grand intérêt en ce qu'ils semblent révéler de manière indubitable une connection directe entre la pensée de Dharmakīrti et celle de Kumārila, et si les travaux de H. Krasser sur la question constituent de ce point de vue un immense progrès, il me semble cependant qu'hélas, il manque encore à cette analyse une preuve qui mettrait définitivement fin à la querelle quant à la datation respective des œuvres de Kumārila et de Dharmakīrti (sur cette querelle, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 35), dans la mesure où l'hypothèse d'une source commune ne s'en trouve pas pour autant éliminée. Il est vrai qu'elle paraît fort improbable dans la mesure où à ma connaissance, *aucun des commentateurs de Kumārila et de Dharmakīrti ne fait jamais allusion à une telle source*. Il n'en reste pas moins que si H. Krasser a raison, on ne peut que s'étonner de l'absence, dans l'œuvre de Dharmakīrti, d'une réfutation de concepts proprement kumāriliens dont la fortune fut pourtant immense (y compris en tant que cible des auteurs bouddhiques) dans la littérature postérieure – et au premier rang de ces étranges absences se trouve bien sûr l'argument kumārilien de la reconnaissance de soi comme preuve de l'existence du Soi (sur la critique dharmakīrtienne de la notion de l'*ātman*, voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013). J'avoue n'avoir pour ma part aucune certitude quant à cette question, si ce n'est qu'il me semble que la quasi unanimité qui se fait aujourd'hui quant à la thèse d'un Dharmakīrti connaisseur du ŚV ne constitue pas en elle-même une raison suffi-

nition erronée n'est rien d'autre qu'un souvenir qui n'est pas appréhendé comme tel (et qui est associé à un temps et à un lieu différents de ceux de l'objet perçu dans le passé)[372], il admet par là-même que c'est une empreinte qui est responsable de cette cognition erronée, étant donné qu'il accepte l'idée selon laquelle le souvenir résulte de l'« éveil » d'une empreinte[373].

On notera que le vers 282 mentionne « l'erreur » que constitue la croyance en un dieu créateur *parmi d'autres erreurs* du même genre (ces « diverses erreurs » surgissent « à propos de Dieu, etc. », *īśvarādiṣu*). Le commentaire de Kamalaśīla donne certes quelques éclaircissements sur ce « etc. » (*-ādi*) dans la mesure où il détaille plusieurs formes d'erreurs relatives à l'idée d'un dieu créateur et qui consistent à le considérer comme « la cause de toutes les [choses] qui viennent à l'existence », mais aussi comme « omniscient » ou comme « le substrat d'une conscience permanente » – autant de traits que les *naiyāyika* attribuent (évidemment à tort selon les bouddhistes) à *īśvara*[374]. Mais Kama-

---

sante pour considérer que le problème n'en est plus un, car certains des arguments de J. Taber en faveur de la thèse adverse n'ont toujours pas trouvé de réponse satisfaisante (voir en particulier TABER 2001, p. 85 : « while Dharmakīrti is often attacking Mīmāṃsā positions that are similar to those of Kumārila, he never quotes from Kumārila, and more importantly, he can be seen to neglect points raised by Kumārila that tell against his own position »). Il me semble donc que la question ne pourra pas être considérée comme définitivement tranchée tant qu'une étude complète des matériaux qui lui sont relatifs n'aura pas pris en compte et expliqué l'absence (au moins apparente) dans l'œuvre de Dharmakīrti d'une critique de notions kumāriliennes que les auteurs indiens postérieurs ont à l'évidence considérées comme importantes, voire cruciales dans telle ou telle controverse brahmanico-bouddhique.

372 Voir ci-dessus, n. 220.

373 Voir par exemple ŚV, *Ātmavāda* 109, cité ci-dessus, chapitre 1, n. 140.

374 Voir par exemple TSP$_{K}$, vol. I, p. 49/TSP$_{Ś}$, vol. I, p. 63, alors que Śāntarakṣita débat avec un *naiyāyika* : *na hi bhavatāṃ buddhimatpūrvakatvamātraṃ sādhayitum iṣṭaṃ kiṃ tu nitya ekaḥ, sarvajñāyā buddher nityāyā samāśrayaḥ* sakalabhuvanahetur buddhimān īśvarābhidhāno yaḥ padārthaḥ, tatpūrvakatvam asya sādhayitum iṣṭam, tasyaiva vivādāspadībhūtatvāt.* [**samāśrayaḥ* TSP$_{Ś}$: *āśrayaḥ* TSP$_{K}$.] « En effet, vous ne prétendez pas seulement démontrer [que l'univers] présuppose [l'existence d'un créateur] intelligent, mais encore que [l'univers] présuppose [l'existence] d'une entité intelligente appelée "Dieu" qui est permanente, une, substrat d'une conscience permanente [et] omnisciente, [et] cause de tous les mondes ; car c'est cela précisément qui constitue l'objet du débat ».

laśīla lui-même recourt au terme *-ādi* pour signifier qu'il ne s'agit là que d'une série d'exemples. Quelle autre forme d'erreur Śāntarakṣita et Kamalaśīla pourraient-il avoir en tête en l'occurrence ? À première vue, on pourrait penser que leur « etc. » est une allusion au refus kumārilien d'accepter la validité des perceptions extraordinaires dont les yogins seraient capables[375] ; mais il est fort peu problable que Śāntarakṣita fasse ici allusion à ces cognitions yogiques, car contrairement à Kumārila, il ne les considère pas comme des erreurs[376]. Il est en revanche possible que Śāntarakṣita pense ici à la thèse du Sāṅkhya dit théiste[377] selon laquelle Dieu et une matière (*pradhāna*) préexistante constituent à eux deux la cause de l'univers – thèse à laquelle Śāntarakṣita consacre un chapitre critique immédiatement après la réfutation du théisme *naiyāyika*[378].

IV. 6. Conclusion bouddhique : la cognition du Je ne vise pas un sujet permanent (TS 283-284)

Le vers 283 résume à lui seul toute la tactique de Śāntarakṣita : contrairement à ce qu'affirme Kumārila, l'existence du Soi ne peut être établie grâce à la cognition du Je comprise comme une reconnaissance de soi, parce qu'une telle cognition est parfaitement dénuée de support objectif, si bien qu'elle ne prend aucun sujet connaissant pour objet.

---

375 Sur la thèse kumārilienne selon laquelle ces cognitions (pourtant considérées comme valides par divers courants indiens, bouddhiques ou non) seraient erronées, voir MCCREA 2009.

376 Sur la définition de la cognition yogique dans la tradition bouddhique philosophique, voir STEINKELLNER 1978 ; sur cette définition chez Dharmakīrti (définition qui a donné lieu à des interprétations parfois diamétralement opposées parmi les savants contemporains), voir par exemple MCDERMOTT 1991, DUNNE 2006, ELTSCHINGER 2009b, p. 190-207, et FRANCO 2011; sur cette définition chez Śāntarakṣita et Kamalaśīla, voir par exemple FUNAYAMA 2005, p. 287-292 et MCCLINTOCK 2010, p. 198-200.

377 On trouve souvent dans la littérature philosophique indienne une distinction entre Sāṅkhya théiste et athée (littéralement, « avec/sans Dieu », *seśvara/anīśvara*) et Kamalaśīla lui-même y recourt dans TSP_K, vol. I, p. 16/$TSP_Ś$, vol. I, p. 21. En fait cependant, selon BRONKHORST 1983, jusqu'à la fin du premier millénaire au moins, le Sāṅkhya dit athée n'aurait pas nié l'existence même de Dieu mais seulement son rôle causal dans la manifestation cosmique.

378 Il s'agit de TS 94-109.

Cette dernière affirmation est quelque peu déroutante, puisque comme on l'a constaté, Śāntarakṣita affirme dans le vers 263 que la reconnaissance de soi consiste en une cognition conceptuelle qui surimpose sur les cognitions diverses une unité cognitive factice – Śāntarakṣita admet donc bien que la reconnaissance de soi, si elle est dépourvue de support objectif au sens où l'objet qu'elle présente ne correspond pas à une entité réelle, prend néanmoins pour objet ce sujet connaissant purement instantané qu'est la cognition au sens où elle l'appréhende d'une manière déformée.

Kamalaśīla explique cependant dans son commentaire qu'ici, Śāntarakṣita ne veut pas seulement dire que la reconnaissance de soi ne prendrait aucun sujet connaissant (fût-ce une collection de cognitions instantanées) pour objet. Car le vers 284, qui tire la conséquence de ce qui vient d'être dit, est en réalité une critique des trois formules inférentielles avancées par le *mīmāṃsaka* dans les vers 238 à 240[379], critique qui vise en premier lieu l'exemple (*dṛṣṭānta*) employé dans ces formules. Selon Kamalaśīla, en effet, Śāntarakṣita veut dire qu'il n'existe aucun sujet connaissant – qu'il soit permanent, comme le Soi, ou impermanent, comme la cognition – qui serait *dṛṣṭāntadharmin*, c'est-à-dire qui comporterait la propriété censément possédée par l'exemple invoqué dans l'inférence du *mīmāṃsaka*[380] ; car les deux premières formules de l'argument requièrent un sujet connaissant qui, comme le dit Kamalaśīla, « serait l'objet de la cognition du Je [tout en] existant à la fois aujourd'hui et hier » (*idānīntanasya hyastanasya cāhampratyayagamyasya*). Ainsi, selon le premier raisonnement avancé par Kumārila, le sujet connaissant visé par une cognition du Je passée doit continuer d'exister à présent parce que, *comme le sujet connaissant actuel, on le reconnaît*

---

379 Voir ci-dessus, chapitre 1, § XI.

380 C'est là évidemment une faute qui invalide l'inférence, parce que le *dṛṣṭānta* doit présenter un cas semblable au sujet de l'inférence en ce que comme lui, il possède la propriété à prouver (*sādhyadharma*). Ainsi, selon la typologie bouddhique, classique depuis Dignāga, des « pseudo-exemples » (*dṛṣṭāntābhāsa*), figure en deuxième place l'exemple « auquel manque la propriété à prouver » (*sādhyavikala*, voir par exemple KATSURA 2004, p. 170). Un tel défaut rend caduque le raisonnement inférentiel qui le comporte puisque l'exemple a précisément pour fonction de mettre en évidence le fait qu'au moins une entité concrète constitue un cas semblable en ce qu'elle « possède la propriété [à prouver] », (*sādharmya* ; voir par exemple IWATA 2004, p. 91).

comme ayant existé hier et comme existant aujourd'hui encore ; ou encore, selon la seconde formule, le sujet connaissant actuel doit avoir existé dans le passé parce que, *comme le sujet connaissant passé, on le reconnaît comme ayant existé hier et comme existant aujourd'hui encore*[381] – or un tel sujet connaissant n'existe tout simplement pas, et c'est pourquoi, selon Kamalaśīla en tout cas, le vers 283 affirme que la cognition du Je ne prend aucun sujet connaissant pour objet : en réalité, l'intention de Śāntarakṣita serait d'affirmer que la cognition du Je ne prend pour objet aucun sujet connaissant *qui serait capable d'exister à la fois hier et aujourd'hui*, autrement dit, de durer.

Quant à la troisième formule proposée par le *mīmāṃsaka*, Kamalaśīla explique qu'elle est tout aussi incorrecte, puisque l'exemple qui y est donné (« de même qu'une [seule et même] cognition [du Je] a un seul et même objet ») ne possède ni la propriété dont il faut prouver que le sujet de l'inférence la possède (à savoir le fait d'avoir un seul et même objet), ni la raison censée prouver l'inférence (à savoir le fait que les cognitions du Je visent un sujet connaissant lié à une seule et même série cognitive)[382], puisque le *mīmāṃsaka* est en réalité incapable de démontrer qu'une unique cognition du Je peut, sous la forme d'une reconnaissance de soi (« c'est moi qui ai connu hier et c'est moi, qui suis le même, qui connais aujourd'hui »), viser un seul et même sujet connaissant.

---

[381] C'est du moins ainsi que je comprends les deux premiers *prayoga* de Kumārila (voir ci-dessus, chapitre 1, § XI), et il me semble que leur critique par Kamalaśīla confirme cette interprétation.

[382] Il s'agit donc, comme Kamalaśīla le précise, d'un exemple fallacieux en ce qu'il lui « manque [à la fois] la propriété à prouver et la [raison inférentielle] qui la prouve » (*sādhyasādhanavikala*). Autrement dit, selon la typologie des pseudo-exemples élaborée par Dignāga, il s'agit du troisième type de cas, c'est-à-dire de l'exemple « auquel manque à la fois [la propriété à prouver et la raison inférentielle qui la prouve] » (*ubhayavikala*, voir KATSURA 2004, p. 170). Là encore, le fait que l'exemple invoqué ne comporte pas la raison de l'inférence (raison qui doit par ailleurs être une propriété du sujet de l'inférence) est considéré comme rédhibitoire : ainsi, parmi les trois caractéristiques (*trairūpya*) ou conditions qui doivent selon Dignāga être remplies pour qu'une inférence soit valide, figure en seconde place la condition selon laquelle la raison de l'inférence doit être présente au moins dans certains cas semblables (*sapakṣa* ; voir par exemple IWATA 2002, n. 3, p. 226), et c'est ce que l'exemple doit montrer.

Enfin, selon le second hémistiche du vers 284, ce ne sont pas seulement les exemples, mais encore les raisons inférentielles invoquées par Kumārila, qui sont défectueuses. Ainsi Kamalaśīla fait-il remarquer que les raisons des deux premières formules (raisons qui se résument toutes deux au fait qu'un même sujet connaissant est appréhendé par la reconnaissance de soi) sont fautives en ce qu'elles ne sont pas établies à l'égard du sujet de l'inférence (lequel est, dans le premier cas, le sujet connaissant visé par une reconnaissance de soi passée, et dans le second, le sujet connaissant visé par une reconnaissance de soi présente), puisqu'on ne peut trouver aucun sujet connaissant qui serait véritablement l'objet visé par la reconnaissance de soi[383]. Quant à la troisième formule, Kamalaśīla concède que sa raison (à savoir le fait que diverses cognitions sont des cognitions du Je visant un sujet connaissant lié à une seule et même série cognitive) est établie dans la mesure où il est évident qu'il existe diverses cognitions du Je, mais pas dans la mesure où ces diverses cognitions se rapporteraient toutes à un sujet connaissant unique, car, comme Kamalaśīla l'explique une fois de plus, ces cognitions sont en fait dénuées de tout support objectif.

---

[383] Sur ce type de raisonnement fautif, qui comporte une raison inférentielle « dont le substrat n'est pas établi » (*āśrayāsiddha*), voir par exemple TILLEMANS 2000, p. 194-195 et n. 650, qui fait notamment remarquer que « this type of fallacy [...] is recognized by Buddhists and others to occur when the subject (*dharmin*) of an argument is nonexistent » ; or c'est précisément en montrant que les sujets des deux inférences avancées n'existent pas que Kamalaśīla justifie l'affirmation selon laquelle les deux raisons sont *āśrayāsiddha.*

Chapitre 3

En quel sens la critique de Śāntarakṣita est-elle originale ?

I. Les sources de la critique de Śāntarakṣita

I. 1. La première critique du Soi de Kumārila ?

À ma connaissance, parmi les textes bouddhiques indiens préservés, le TS est le premier à s'attaquer d'une manière aussi systématique au Soi de la Mīmāṃsā, et en particulier à ce qui constitue le cœur de la doctrine *bhāṭṭa* de l'*ātman*, à savoir la notion de reconnaissance de soi : avant Śāntarakṣita, les auteurs bouddhistes semblent s'être contentés d'éliminer la reconnaissance de la liste des moyens de connaissance valide[384], mais autant que je sache, aucun d'entre eux ne s'est penché sur la notion de reconnaissance de soi en tant que telle. C'est d'ailleurs là un fait difficile à expliquer, en tout cas pour ce qui concerne Dharmakīrti : si l'on admet, avec la majorité des savants contemporains, que Dharmakīrti connaissait l'œuvre de Kumārila[385], rendre compte de l'absence de toute allusion à cette reconnaissance de soi chez Dharmakīrti est une tâche d'autant plus ardue que la doctrine du Soi de Kumārila semble s'être constituée comme une réponse à l'attaque de Dignāga[386] ; on s'attendrait donc à ce que Dharmakīrti prenne la défense de son prédécesseur. On peut certes se demander si cette absence dans l'œuvre

---

[384] Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 134 pour la critique bouddhique de la reconnaissance antérieure à Dignāga, n. 125 pour Dignāga, et chapitre 2, n. 278 pour Dharmakīrti.

[385] En tout cas une partie de cette œuvre, à savoir le ŚV – voir ci-dessus, chapitre 1, n. 35 et chapitre 2, n. 371.

[386] Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 98, 99 et 100.

dharmakīrtienne ne tient pas au fait que pour le Nyāya, le Vaiśeṣika et le Sāṅkhya comme pour Dharmakīrti, l'enjeu de la question de l'existence du Soi est avant tout de nature sotériologique[387], alors que pour les *mīmāṃsaka*, le véritable enjeu de cette querelle n'est autre que la validité du Veda[388] – or Dharmakīrti a consacré de longs développements à la critique de la position *mīmāṃsaka* à cet égard[389], et l'on peut supposer que, fidèle à sa concision coutumière, il n'a pas cru bon de revenir à un sujet qu'il lui semblait avoir déjà traité dans sa critique du Veda[390].

Mais quelles que soient les raisons du silence de Dharmakīrti, il n'en reste pas moins que le TS semble offrir la première attaque bouddhique en règle de la démonstration kumārilienne de l'existence du Soi : en cela, Śāntarakṣita paraît faire œuvre originale.

---

387 Concernant le Nyāya et le Sāṅkhya, voir par exemple ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 188-195. La question du caractère sotériologique du Vaiśeṣika (du moins à l'origine) est encore controversée : parmi les études qui considèrent que la dimension sotériologique du Vaiśeṣika n'est apparue que tardivement, voir UI 1917, p. 73-74, FADDEGON 1918, p. 12, FRAUWALLNER 1956, p. 90 et 339, n. 387, FRAUWALLNER 1984, WEZLER 1982, p. 647, WEZLER 1983, p. 57 et HALBFASS 1991, p. 314-315 et 311. Cependant, plusieurs savants ont récemment défendu – de manière convaincante me semble-t-il – la thèse selon laquelle le Vaiśeṣika aurait eu dès l'origine un intérêt marqué pour la question de la délivrance. Voir BIARDEAU 1964, p. 242-243, n. 3 (*cf.* BIARDEAU 1968, p. 111), BRONKHORST 1993, ISAACSON 1993 et surtout HOUBEN 1994, p. 732. Quant à l'orientation sotériologique de la critique dharmakīrtienne du Soi, elle ne fait aucun doute : voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 199 *sq.*

388 Voir ci-dessus, chapitre 1, § III, notamment n. 50.

389 Voir ELTSCHINGER 2007 et ELTSCHINGER, KRASSER & TABER 2012.

390 Il arrive que Dharmakīrti lui-même mentionne la doctrine du Soi comme l'un des éléments typiques de la révélation védique : voir ci-dessus, chapitre 1, n. 52. Ce n'est d'ailleurs pas une simple coïncidence si le chapitre du TS consacré à la validité du Veda est beaucoup plus long (il compte 725 vers, si bien que, comme l'a noté VERPOORTEN 1994, p. 117, il constitue près d'un cinquième du traité) que celui qui a trait à l'*ātman* de la Mīmāṃsā : cette importance accordée, ne fût-ce que d'un point de vue formel, à la question de l'origine et de la validité du Veda est sans doute un héritage de la tradition dharmakīrtienne.

I. 2. Les deux points essentiels de la critique de Śāntarakṣita et leurs sources bouddhiques

Et pourtant, à y regarder de plus près, il faut bien admettre que les arguments bouddhiques qui se révèlent cruciaux dans le débat sont presque tous empruntés à des textes antérieurs. Car le cœur de la critique de Śāntarakṣita se résume à deux points essentiels, à savoir, d'une part, l'impossibilité pour le *mīmāṃsaka* d'expliquer la relation entre le Soi permanent et les cognitions impermanentes si le Soi et les cognitions ont pour nature la conscience ; et d'autre part, le fait qu'on peut rendre compte de la reconnaissance de soi invoquée par le *mīmāṃsaka* sans présupposer l'existence de l'*ātman*[391].

Le premier point[392] se cristallise en plusieurs lignes argumentatives. Selon la première d'entre elles, le Soi ne peut être l'agent de l'acte de connaître s'il est permanent, c'est-à-dire demeure le même en dépit du surgissement et de la disparition des cognitions[393] : l'idée est empruntée

---

[391] On notera que de ce point de vue, le TS diffère de manière flagrante de l'œuvre ostensiblement *mādhyamika* de Śāntarakṣita : ainsi, dans le *Madhyamakālaṅkāra*, l'existence du Soi est réfutée avant tout grâce à l'argument typiquement *mādhyamika* du « ni un ni multiple » (sur la réfutation du Soi dans le *Madhyamakālaṅkāra*, voir par exemple BLUMENTHAL 2004, p. 81-136 ; sur l'argument du « ni un ni multiple » en général, voir par exemple TILLEMANS 1995), argument employé pour réfuter à la fois l'existence de l'*ātman* entendu comme le foyer permanent de la subjectivité, et celle de l'*ātman* entendu comme la nature propre (*svabhāva*) des objets en général. On a ainsi l'impression, à lire le *Madhyamakālaṅkāra*, que l'existence de l'*ātman* (compris comme le substrat permanent de la subjectivité) est au fond une question moins importante qu'elle ne l'est dans le TS, puisque du point de vue *mādhyamika*, le Soi n'est en dernière instance qu'une forme de *svabhāva* parmi d'autres, et il importe surtout de montrer que les événements conscients instantanés considérés par le *vijñānavādin* comme l'ultime réalité sont en fait tout aussi dépourvus de *svabhāva* que le Soi brahmanique. Il est d'ailleurs possible que l'*ātman* constitue une cible de moindre intérêt pour les *mādhyamika* que pour les *vijñānavādin*, dans la mesure où ces derniers reconnaissent dans une certaine forme au moins de la conscience un absolu, et sont sans doute davantage gênés de ce point de vue par la proximité de leur position avec les doctrines brahmaniques de l'*ātman* qui associent Soi et conscience, si bien qu'ils éprouvent davantage le besoin de distinguer leur système de ceux de leurs rivaux brahmaniques.

[392] Il est exprimé dès que Śāntarakṣita prend la parole : voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 1.

[393] Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 6.

à Vasubandhu[394], à Dignāga[395] et à Dharmakīrti[396], et si Śāntarakṣita a certainement conscience du fait que Kumārila prétend avoir répondu à cette objection en montrant qu'altération et altérité ne peuvent être confondues[397], il s'efforce de montrer que contrairement à ce que Kumārila affirme, les *mīmāṃsaka* n'échappent à cette objection bouddhique déjà ancienne qu'à la faveur d'un artifice rhétorique[398]. Selon le second type d'argument, si le Soi est une entité permanente, il ne peut produire les cognitions car une telle production devrait nécessairement être simultanée, alors qu'on constate que les cognitions se succèdent[399] : là encore, l'idée remonte à Vasubandhu[400] et à Dharmakīrti[401]. Enfin, si le Soi et les cognitions ont une même nature, on ne voit pas en quoi ils peuvent différer, car l'explication kumārilienne selon laquelle les cognitions sont différenciées par leurs objets respectifs ne tient pas, puisque les cognitions erronées par exemple sont dépourvues de support objectif[402] : ici, Śāntarakṣita recourt à un argument qui rappelle celui, bouddhique, que Kumārila lui-même mentionne déjà dans le ŚV, à savoir l'idée selon laquelle l'apparence objective présentée par une cognition erronée ne peut avoir pour cause un objet extérieur mais seulement la cognition elle-même[403], et Kamalaśīla, dans son commentaire, s'appuie sur un ar-

---

394 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 302.

395 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 98 et ci-dessous, dans le chapitre 7, l'introduction de Kamalaśīla au vers 273.

396 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 303.

397 Sur le fait que Kumārila prétend répondre à l'objection de Dignāga, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 99 ; sur le fait que Kamalaśīla en tout cas en a conscience, voir ci-dessous, dans le chapitre 7, l'introduction de Kamalaśīla au vers 273.

398 Voir ci-dessous, dans le chapitre 7, TS 273, qui se présente comme un pastiche de ŚV, *Ātmavāda* 22. Voir aussi, dans le contexte d'une autre discussion, TS$_K$ 2578-2582/TS$_Ś$ 2577-2581 (cité ci-dessus, chapitre 2, n. 269) qui considère comme une « belle rhétorique » (*subhāṣita*) l'affirmation selon laquelle une même chose peut continuer d'exister « autrement » (*anyathā*) qu'elle n'existait jusque-là.

399 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 1 et IV. 2 ; voir aussi chapitre 2, § I. 2.

400 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 323.

401 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 255-257 et 328.

402 Voir ci-dessus, chapitre 2, § II.

403 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 230.

gument dharmakīrtien[404] lorsqu'il montre que Kumārila ne peut justifier la différence entre la conscience et les cognitions du seul fait qu'elles sont désignées par des termes différents, parce que ce fait révèle moins une différence de nature entre la première et les secondes que le caractère arbitraire des distinctions verbales.[405]

Le second point essentiel de la critique de Śāntarakṣita (à savoir le fait qu'on peut rendre compte de la reconnaissance de soi sans présupposer l'existence de l'*ātman*) doit sans doute encore plus à ses prédécesseurs : l'idée selon laquelle la reconnaissance de soi n'a pas pour support objectif un Soi permanent dont elle révèlerait l'existence à la manière d'une perception, mais consiste en une conceptualisation illusoire[406], s'appuie bien sûr sur les œuvres de Dignāga[407] et de Dharmakīrti[408], mais on la trouve déjà, par exemple, dans le MSABh, auquel une formule de Śāntarakṣita semble d'ailleurs faire directement écho[409]. Quant à l'explication du fait même de cette conceptualisation illusoire comme le résultat de la « vision personnaliste [erronée] », cette ignorance fondamentale à l'origine de toute souffrance qui est adhésion aveugle au Soi et dont le seul antidote réside dans la doctrine et la cultivation (*bhāvanā*) du non-Soi[410], elle est à l'évidence empruntée à Dharmakīrti[411], mais elle rappelle en fait des idées dont la littérature bouddhique antérieure est imprégnée et qu'on trouve en particulier dans le *Mahāprajñāpāramitāśāstra*[412].

---

404 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 240.

405 De même, la digression dans laquelle Śāntarakṣita entreprend de démontrer l'irréalité des reflets (afin d'établir que Kumārila ne peut à juste titre comparer la conscience à un miroir ne manifestant que les objets disposés à sa proximité) repose en grande partie sur un argument déjà formulé dans l'AKBh : voir ci-dessus, chapitre 2, n. 267.

406 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

407 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 135.

408 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 278 et 288.

409 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 136 et chapitre 2, § III. 4, en particulier n. 284.

410 Voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 1.

411 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 307-310.

412 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 318-322.

Vue ainsi, la critique de Śāntarakṣita ressemble un peu à un jeu de construction dont les briques seraient des arguments déjà élaborés par ses prédécesseurs. Et de fait, selon Kamalaśīla, Śāntarakṣita lui-même ne prétend rien faire de plus :

> Par conséquent, [Śāntarakṣita] a entrepris [d'écrire] ce traité avec cette idée en tête : « Ce *Tattvasaṅgraha* ne sera pas vain si [j']entreprends [de l'écrire] afin de permettre une compréhension aisée à celui qui, faible d'esprit, est incapable de comprendre aisément les vérités (*tattva*) pourtant démontrées par les maîtres qui [m']ont précédé, parce que [ces démonstrations] sont particulièrement dispersées (*ativiprakīrṇa*) ». C'est précisément pour cette raison que [Śāntarakṣita] affirme [au début du traité] entreprendre un *Compendium des vérités* (*Tattvasaṅgraha*) ; si tel n'avait pas été le cas, il aurait affirmé entreprendre une *Détermination des vérités* (*Tattvaniścaya*)[413].

Le TS n'est qu'un *compendium*, et Śāntarakṣita se contente de rassembler des arguments jusque-là épars : son but lorsqu'il critique le Soi kumārilien n'est pas de présenter des arguments originaux, mais seulement de rassembler divers arguments bouddhiques et de montrer que ces arguments permettent, une fois exposés de manière synthétique, de réfuter les doctrines adverses. Quant à Kamalaśīla, il ne prétend nullement faire davantage :

> Les [gens] tels que moi, dont l'esprit est engourdi, ne sont capables en aucune [circonstance] d'énoncer une vérité inouïe ; ou [encore,] quel chemin n'a pas [déjà] été foulé à maintes reprises, jour après jour, à quelque [égard que ce soit,] par les sages[414] ?

Proclamer n'être qu'un gardien de la tradition est certes un topos des traités philosophiques indiens, et si les auteurs osant présenter leurs œu-

---

413 TSP$_K$, vol. I, p. 9/TSP$_Ś$, vol. I, p. 11 : *tasmāt pūrvācāryaiḥ pratipāditāny api tattvāni yo mandadhīr ativiprakīrṇatayā sukham avadhārayitum aśaktas taṃ prati sukhāvadhāraṇāya tattvasaṅgraha ārabhyamāṇo na viphalatām eṣyatīti manyamānaḥ śāstram idam ārabhate. ata eva kriyate tattvasaṅgraha ity āha, anyathā kriyate tattvaniścaya ity evam uktaṃ syāt.* Voir McCLINTOCK 2010, p. 92, n. 250.

414 Voir TSP$_K$ 2ab, vol. I, p. 1/TSP$_Ś$ 2ab, vol. I, p. 1 : *vaktuṃ vastu na mādṛśā jaḍadhiyo'pūrvaṃ kadācit kṣamāḥ kṣuṇṇo vā bahudhā budhair ahar ahaḥ ko'sau na panthāḥ kvacit* / Sur ce passage, voir McCLINTOCK 2010, p. 92, n. 249.

vres comme une innovation sont fort rares[415], cela ne signifie évidemment pas que la philosophie indienne serait exempte de progrès ou de révolutions, mais seulement qu'elle se donne une *apparence* anhistorique[416]. Il n'en est pas moins vrai que dans sa réfutation du Soi kumārilien, Śāntarakṣita se montre particulièrement fidèle au programme que, selon Kamalaśīla, il s'est donné en entreprenant d'écrire son traité sous la forme d'un simple compendium. Et pour rendre compte de ce fait, il nous faut tenter de répondre à la question : pour *qui* Śāntarakṣita écrivait-il ?

II. POUR QUI LE TS EST-IL ÉCRIT ?

II. 1. Le TS, manuel de dialectique à l'usage des étudiants bouddhistes ?

Śāntarakṣita présente le TS comme une synthèse des démonstrations de maîtres antérieurs destinée à des « esprits faibles » incapables de comprendre par eux-mêmes la nature du réel ; et peut-être faut-il prendre très au sérieux cette déclaration, car le TS pourrait bien avoir été d'abord et surtout conçu comme un manuel à l'usage des moines bouddhistes – comme une sorte d'anthologie des problèmes philosophiques qui présenterait aux étudiants apprenant à débattre et à défendre la cause bouddhique les diverses thèses adverses et les diverses manières d'en venir à bout dans une joute orale[417].

---

[415] Sur l'attitude du śivaïte non dualiste Utpaladeva qui constitue l'une des rares exceptions à cette règle, voir RATIÉ 2011, p. 6.

[416] Voir par exemple BIARDEAU 1969b, p. 83-96, et POLLOCK 1989, et à propos du TS, MCCLINTOCK 2010, p. 91-93.

[417] MIMAKI 1976, p. 2 décrit le TS comme un « manuel de philosophie indienne et bouddhique » sans chercher à justifier cette affirmation. *Cf.* MCCLINTOCK 2010, p. 56, qui évoque l'hypothèse selon laquelle « the texts were intended as pedagogical tools to prepare monks for public debates against non-Buddhist opponents », et ajoute, p. 57, que « the text might conceivably have been used to provide Buddhist monks with the ammunition they needed to win intersectarian debates ». Comme souligné ci-dessous (§ II. 3), on sait relativement peu de choses de ces débats publics entre représentants de différents courants religieux tels qu'ils se déroulaient dans l'Inde médiévale. Sur les descriptions de tels débats dans la littérature (y compris épigraphique) en sanskrit, mais aussi en chinois ou en tibétain, voir par exemple

On pourrait soupçonner ici que l'attitude systématiquement polémique de l'ouvrage de Śāntarakṣita n'a cependant pas grand-chose à voir avec une entreprise scolaire et reflète plutôt l'appartenance du TS au Madhyamaka, dont la dialectique dissolvante s'attaque à toutes les thèses philosophiques pour mieux révéler la vacuité universelle ; et on pourrait arguer, pour défendre cette opinion, de l'écho par lequel les premiers vers du traité rappellent irrésistiblement les *Mūlamadhyamakakārikā* de Nāgārjuna[418]. Néanmoins, outre que, comme diverses études l'ont souligné, la perspective du Madhyamaka (que Śāntarakṣita et Kamalaśīla considèrent assurément comme la plus haute)[419] demeure implicite dans le TS[420], alors que celle du Vijñānavāda y domine clairement[421], plusieurs indices permettent d'étayer l'hypothèse selon laquelle le TS serait avant tout pensé comme un manuel scolaire[422] – et en premier lieu, la manière qu'ont Śāntarakṣita et Kamalaśīla de citer leurs adversaires.

Car certes, le TS partage avec les grands traités de la tradition philosophique bouddhique une dimension polémique et apologétique : il s'agit avant tout, dans le TS comme dans les traités de Dignāga ou de

---

SOLOMON 1978, p. 833-875, MULLENS 1994, p. 63-64, BRONKHORST 2002, p. 814 *sq.*, DEZSŐ 2005, p. XIV-XXIV, BRONKHORST 2007 et CABEZÓN 2008 ; sur l'importance de la pratique du débat dans l'éducation des moines bouddhistes, voir par exemple DREYFUS 2003, p. 195-294 et DREYFUS 2008.

418 C'est une position qu'a défendue Matthew Kapstein lors de la soutenance de la thèse d'Habilitation à Diriger des Recherches dans le cadre de laquelle j'ai présenté en juin 2013 une première version de cette étude. Pour ce qui est de la proximité des vers d'introduction du TS avec ceux des *Mūlamadhyamakakārikā*, voir MCCLINTOCK 2010, p. 88.

419 Sur leur affiliation au Madhyamaka, voir ci-dessus, n. 4.

420 Voir par exemple ICHIGO 1985, p. XCVI, FUNAYAMA 2005, p. 279, et MCCLINTOCK 2010, p. 85-91.

421 Voir par exemple MCCLINTOCK 2010, p. 87. Comme le fait remarquer l'auteur, c'est la raison pour laquelle certains interprètes contemporains veulent voir dans le TS une entreprise de défense du Vijñānavāda : voir par exemple WOOD 1991, p. 219-221.

422 Cette hypothèse est d'ailleurs parfaitement compatible avec le fait (souligné dans MCCLINTOCK 2010, p. 90) qu'à l'évidence, Śāntarakṣita considère son œuvre explicitement *mādhyamika* comme une continuation, voire un dépassement du TS : la perspective ultime du Madhyamaka supposerait d'abord la pleine compréhension par l'étudiant de la pensée du Vijñānavāda.

Dharmakīrti, de défendre la voie bouddhique en exhibant les erreurs des adversaires qui pourraient conduire à la méconnaître[423]. Néanmoins, on ne peut qu'être frappé par le vif contraste entre la manière dont Dharmakīrti par exemple mentionne les thèses de ses adversaires, et celle qu'adoptent Śāntarakṣita et Kamalaśīla : chez le premier, ces mentions demeurent si elliptiques qu'il arrive que le sujet même d'un débat ne soit pas explicitement mentionné[424], et c'est sans doute parce qu'il s'adresse à un public savant, parfaitement au fait des querelles brahmanico-bouddhiques de son temps et de toute la terminologie technique qu'elles comportent, que Dharmakīrti peut se permettre de procéder par allusions et de laisser implicites maints présupposés. En revanche, comme l'a souligné Ernst Steinkellner, Śāntarakṣita ne mentionne jamais une théorie adverse sans l'expliquer de manière détaillée[425], et Kamalaśīla prend même la peine d'expliquer, y compris par l'intermédiaire de citations *verbatim*, presque toutes les thèses mentionnées par son maître, et

---

423 Sur cette dimension polémique et apologétique dans la littérature philosophique bouddhique en général, voir par exemple KRASSER 2004 et ELTSCHINGER 2014. Pour ce qui est de TS/P, voir par exemple TSP$_{K}$, vol. I, p. 10/TSP$_{Ś}$, vol. I, p. 13 : *sa cāyaṃ pratītyasamutpādaḥ parair viṣamahetuḥ pramāṇavyāhatapadārthādhikaraṇaś ceṣyate. atas tannirāsena yathāvad eva bhagavatokta iti darśanārthaṃ vakṣyamāṇasakalaśāstrapratipādyārthatattvopakṣepārthaṃ ca bahūnāṃ yathoktapratītyasamutpādaviśeṣaṇānām upādānam.* « Et nos adversaires considèrent que cette origination en dépendance [enseignée par le Buddha afin de conférer à tous le *summum bonum*] est [justifiée par] des raisons [inférentielles] défectueuses et fondée sur des choses que contredisent les moyens de connaissance valide. Par conséquent, afin de montrer, grâce à la réfutation de ces [arguments des adversaires,] que [l'origination en dépendance] a été expliquée par le Bienheureux exactement comme il se doit, et aussi afin de suggérer la nature réelle (*tattva*) des points que doit démontrer la totalité du traité que [Śāntarakṣita] s'apprête à énoncer, [l'auteur] énumère [ici] les nombreuses particularités de l'origination en dépendance telle que [le Buddha] l'a expliquée ». *Cf.* ELTSCHINGER 2012, p. 477.

424 *Cf.* l'exemple de la discussion (intra-bouddhique il est vrai) concernant l'existence du *pudgala* dans le PV, au cours de laquelle le terme *pudgala* n'apparaît jamais (voir ELTSCHINGER & RATIÉ 2010, p. 186-187).

425 Voir STEINKELLNER 1963, p. 116-117 : « Während z. B. Dharmakīrti die Praxis übt, dass er die Theorie oder den Einwand des Gegners meist nur mit einer knappen Andeutung erwähnt, die entweder die Kenntnis der betreffenden Ansicht oder den mündlichen oder schriftlichen Kommentar erfordert, bringt Śāntarakṣita den Pūrvapakṣa immer breit und meist ausführlich bis ins Detail, sodass es in vielen Fällen nicht schwer ist, den vorausgesetzten Gegner zu erkennen ».

surtout de nommer les auteurs concernés – une pratique tout à fait extraordinaire par comparaison avec la plupart des grandes œuvres philosophiques indiennes de l'époque classique et médiévale[426]. Kamalaśīla consacre également une partie non négligeable de son commentaire à distinguer clairement les différentes positions brahmaniques ; dans la section du texte examiné ici, on a ainsi constaté qu'il prend la peine de distinguer le Soi de la Mīmāṃsā de celui du Sāṅkhya[427], et de ce point de vue, il faut peut-être nuancer l'affirmation de Michel Hulin selon laquelle « la critique de Śāntarakṣita et Kamalaśīla, tout en reconnaissant formellement l'existence de divergences entre les systèmes brahmaniques qu'elle examine, ne modifie guère sa ligne d'argumentation en passant de l'un à l'autre »[428]. Il est certes évident que dans ses grandes lignes, la critique du Soi, qu'elle s'adresse au Nyāya, à la Mīmāṃsā ou au Sāṅkhya, etc., demeure la même dans la mesure où c'est toujours, en dernière instance, l'idée d'un sujet permanent qui s'y trouve combattue. Mais le TS et son commentaire semblent s'efforcer de montrer à leurs lecteurs *comment réagir à une thèse brahmanique selon ses présupposés spécifiques* : ainsi Śāntarakṣita et Kamalaśīla insistent-ils sur le fait que les partisans du Sāṅkhya n'identifient pas *buddhi* et *caitanya*, contrairement aux *mīmāṃsaka*, précisément parce que leur critique du Soi kumārilien a essentiellement porté sur l'idée selon laquelle la relation entre un Soi et des cognitions (*buddhi*) ayant tous pour nature la conscience (*caitanya*) est impossible à comprendre et à justifier rationnellement – or une telle critique devient évidemment parfaitement inadéquate dans le cas du Sāṅkhya[429].

Ce n'est d'ailleurs pas seulement la présentation des thèses adverses particulièrement longue et explicite qui donne au lecteur du TS la sensation qu'il a dans les mains un manuel de dialectique bouddhique : c'est évidemment aussi la manière dont les arguments bouddhiques

---

426 Voir *ibid.*, p. 117: « Kamalaśīla hat sich die Mühe gemacht, fast alle von seinem Lehrer zitierten Theorien und Argumente mit Hinweisen und Zitaten unter Verwendung einer umfangreichen Literatur zu belegen. Mehr noch, er zitiert nicht nur, sondern nennt auch die Autoren der zitierten Stellen in den meisten Fällen mit Namen ; eine Praxis, die in dem Kreis der uns bekannten polemischen Literatur der Zeit vor und nach ihm nie in so "philologischem" Ausmass geübt worden ist ».

427 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 96 et chapitre 2, n. 214.

428 HULIN 1978, p. 99.

429 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 96.

eux-mêmes sont présentés. Ils sont en effet accompagnés de longues explications et parfois même de citations visant à donner un aperçu clair et synthétique de ce qui, dans l'œuvre d'un Vasubandhu, d'un Dignāga ou d'un Dharmakīrti, demeure hermétique à un lecteur novice qui n'a pas encore étudié l'épaisse littérature des commentaires aux œuvres des grands maîtres[430]. Qu'il s'agisse des arguments adverses ou de ceux des docteurs bouddhistes, Kamalaśīla ne manque d'ailleurs jamais de faire remarquer à son lecteur que tel raisonnement correspond à tel type d'inférence dans la typologie de Dignāga et de Dharmakīrti[431] ou de lui rappeler comment on nomme telle faute logique[432]. Ce sont là autant de traits qui, par leur manière évidemment (et même parfois pesamment) didactique, donnent à penser que le TS n'a pas été rédigé pour le même public que le PS de Dignāga ou le PV de Dharmakīrti[433].

---

[430] Voir par exemple, à propos de la critique dharmakīrtienne du *pudgala*, la longue explication de PV, *Pramāṇasiddhi* 203cd et PVin 3.116 dans TSP$_K$, vol. I, p. 128-129/TSP$_Ś$, vol. I, p. 116 (cité dans ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 113-115), ou bien, à propos de la critique dharmakīrtienne de l'*ātman* dans PV, *Parārthānumāna* 208-210, TSP$_K$, vol. I, p. 88-89/TSP$_Ś$, vol. I, p. 82-83 (cité *ibid.*, p. 134-135).

[431] Voir par exemple, dans le seul texte qui nous occupe, l'explication des trois « formules inférentielles » (*prayoga*) de Kumārila dans le commentaire de Kamalaśīla à TS 238-239 (*cf.* ci-dessus, chapitre 1, § XI), ou de celles de Śāntarakṣita dans TS 268, 269 et 272 (*cf.* ci-dessus, chapitre 2, § III. 6).

[432] Dans le texte qui nous occupe, voir par exemple le commentaire de Kamalaśīla à TS 283-284, *cf.* ci-dessus, chapitre 2, § IV. 6.

[433] On notera à cet égard que selon les récentes recherches de H. Krasser, un certain nombre de textes bouddhiques d'ordinaire considérés comme des traités philosophiques écrits pour des cercles de savants aussi bien brahmaniques que bouddhiques, textes qui sont aussi (voire plus) pesamment didactiques que TS/P, qui mentionnent parfois des discussions entre maître et élève(s), qui présentent d'étranges défauts de structure ainsi que des divergences considérables entre manuscrits et/ou traductions tibétaines, ne seraient en réalité que des collections de notes prises par des étudiants pendant la classe de leurs maîtres. Ce serait le cas, entre autres, de la PSV de Dignāga, du *Hetubindu* et du *Vādanyāya* de Dharmakīrti (voir KRASSER 2013), des *Madhyamakahṛdayakārikā* et de la *Tarkajvālā* de Bhāviveka (voir KRASSER 2011 et KRASSER 2012, p. 569-577). L'une des conséquences importantes de cette hypothèse réside dans la mise en question de la notion même d'« Ur-Text » dans le cas d'un certain nombre de textes bouddhiques philosophiques (de même que la notion d'« Ur-Text » a été mise en question dans le cas d'un certain nombre de *mahāyānasūtra* : voir par exemple SEYFORT RUEGG 2004 et SCHOPEN 2009).

II. 2. L'intérêt de la critique de Śāntarakṣita et de Kamalaśīla : en quel sens le TS et la TSP sont systématiques

Que le TS ait probablement été pensé par son auteur comme un manuel de dialectique à l'usage des bouddhistes ne signifie pourtant évidemment pas que le texte serait dénué d'intérêt ou même d'originalité. Ainsi les savants contemporains ont-ils souvent été frappés par le caractère systématique de cette œuvre[434].

Systématique, le traité l'est en effet à plusieurs égards. D'abord parce que, comme l'a souligné John Taber, il se donne pour tâche de réfuter *toutes* les doctrines adverses[435], mais aussi parce qu'il est remarquablement structuré[436] – selon Sara McClintock, c'est même ce qui fait l'originalité majeure du texte de Śāntarakṣita (et du commentaire de Kamalaśīla, même si ce dernier ne fait sans doute que se conformer à la structure du texte qu'il commente)[437].

Il me semble cependant que c'est en un sens un peu différent que la systématicité de TS/P constitue son intérêt majeur. Śāntarakṣita s'y donne en effet pour tâche de rassembler des arguments bouddhiques jusque-là épars ; mais ce rassemblement n'a rien d'une collection sans ordre. Non seulement les arguments de Vasubandhu, de Dignāga ou de Dharmakīrti y sont au contraire examinés jusque dans leurs moindres conséquences à propos de tel ou tel sujet de controverse constituant l'objet de chaque chapitre, mais encore ils sont systématiquement intégrés les uns aux autres de manière synthétique : il s'agit visiblement pour Śāntarakṣita et pour son commentateur de *montrer comment la*

---

434 Voir par exemple STEINKELLNER 1963, p. 116, qui présente le TS comme « ein überaus systematisches Werk ».

435 Voir TABER 2001, p. 73 : « the *Tattvasaṅgraha* [...] exhaustively refutes the doctrines of competing systems, Hindu and Buddhist alike ».

436 Voir MCCLINTOCK 2010, p. 47-48 (qui critique en particulier l'opinion de CHATTERJEE 1988, p. I, selon laquelle « the *Tattvasaṅgraha* is not a single work. It is, on the contrary, a collection of several works severally dealing with all conceivable problems of Buddhism »), et p. 95-98, qui offre une brève analyse de cette unité structurelle.

437 Voir MCCLINTOCK 2010, p. 95 : « But no matter whether we finally judge these authors as innovators or preservers of tradition, there is one area in which their creativity is beyond dispute, and that is in their masterful structuring of the *Tattvasaṅgraha* and the *Pañjikā* as a whole ».

philosophie bouddhique fait système, de lutter contre la dispersion dont souffrent ces arguments en mettant en évidence leur profonde cohésion – et la vertu pédagogique du traité tient précisément en ceci qu'il met en évidence le système formé par ces arguments[438].

De même, c'est contre la pensée de Kumārila *en tant que système* que Śāntarakṣita et Kamalaśīla présentent leurs arguments. S'il leur importe de réfuter la thèse kumārilienne de l'*ātman*, ce n'est pas seulement parce que cette thèse va à l'encontre de la thèse bouddhique du *nairātmya* ; c'est aussi et surtout parce qu'elle fait corps avec d'autres éléments conceptuels kumāriliens tout aussi dangereux du point de vue bouddhique (la théorie *mīmāṃsaka* de l'erreur bâtie contre l'idéalisme bouddhique des *vijñānavādin*, la notion de validité intrinsèque censée établir la validité du Veda, etc.) ; autrement dit, c'est parce qu'elle est un élément d'un système tout entier tourné contre le bouddhisme, et qui doit donc être attaqué en tant que totalité organique.

C'est pourquoi la stratégie mise en œuvre dans tout le TS contre les doctrines non bouddhiques consiste avant tout à montrer leur absence de cohésion : Śāntarakṣita et Kamalaśīla ne cessent de confronter, pour chaque système non bouddhique examiné, les diverses théories qui le composent, et ils entreprennent de montrer qu'elles sont contradictoires les unes avec les autres, si bien que le système qu'elles sont censées for-

---

[438] Voir par exemple TSP$_K$, vol. I, p. 9/TSP$_Ś$, vol. I, p. 11 : *yato'nena śāstreṇa teṣāṃ tattvānām itas tato viprakīrṇānām ekatra buddhau viniveśalakṣaṇaḥ saṅgrahaḥ kriyate. atas tām eva saṅgrahaśabdena darśitavān. asyāś ca tattvasaṅgrahakriyāyāḥ pratipattṛsantānagatas* tattvasukhāvabodhaḥ phalam, tad api saṅgrahaśabdena prakāśitam eva. ekatra hi saṅkṣiptasya tattvasya pratipattuḥ sukhenodgraho jāyate, duḥkhena tu viprakīrṇasya.* [**pratipattṛsantānagatas* conj. : *pratipādya(pattṛ?)-santānagatas* TSP$_K$: *pratipādyasantānagatas* TSP$_Ś$.] « [L'action qu'accomplit le traité consiste à rassembler des vérités,] parce que ce traité effectue le *saṅgraha*, c'est-à-dire le rassemblement selon une disposition appropriée (*viniveśa*), en une [seule] cognition, de ces vérités qui sont dispersées (*viprakīrṇa*) ici et là ; par conséquent, c'est précisément cette [action de rassembler] que [Śāntarakṣita] a indiquée grâce au mot "compendium". Et le résultat de cette action [consistant à] rassembler les vérités, c'est la compréhension facile de ces vérités, [compréhension] qui a lieu dans la série cognitive des sujets pragmatiquement engagés – cela aussi, le mot "compendium" l'indique. Car la compréhension d'une vérité survient facilement chez un sujet pragmatiquement engagé [si cette vérité] est présentée de manière synthétique (*saṅkṣipta*) en une [seule œuvre], tandis qu'[elle n'a lieu que] difficilement [si cette vérité] est dispersée ».

mer n'en est pas un. Dans cette section de l'*Ātmaparīkṣā* consacrée au Soi de Kumārila, nos auteurs bouddhistes s'efforcent ainsi avant tout de relever chez le *mīmāṃsaka* un « amoncellement de contradictions » (*virodharāśi*)[439] ou le « fait que ses propres assertions se contredisent » (*svavacanavirodha*)[440]. C'est d'ailleurs la raison pour laquelle ce ne sont pas seulement les thèses concernant le Soi qui sont exhibées comme autant de pièces à conviction de ce que Kumārila tient un discours incohérent : on voit également évoquées tour à tour maintes doctrines propres à Kumārila qui ne sont pourtant pas directement liées à celle de l'*ātman*, et dont la mention en ce point du traité est pour le moins surprenante au premier abord. Il en va ainsi de sa théorie de l'erreur – théorie selon laquelle la cognition erronée est une « perception [de l'objet] autrement [qu'il n'est] » (*viparītakhyātivāda*) – dont on montre qu'elle est contradictoire avec sa doctrine selon laquelle [la cognition] est sans apparence (*nirākāravāda*)[441]; de sa théorie optique du reflet comme résultat d'un rebond des rayons visuels[442], dont on montre qu'elle est également contradictoire avec le *nirākāravāda*[443] ; ou encore, de sa théorie de la validité intrinsèque (*svataḥ prāmāṇyam*) et de l'impossibilité pour une empreinte de produire une cognition erronée[444], dont on montre qu'elles sont contradictoires avec sa critique d'un dieu créateur[445]. Et lorsqu'il arrive à Śāntarakṣita de concéder au moins implicitement une forme de cohérence interne dans le système de son adversaire, c'est pour mieux montrer que la réfutation de l'une de ses thèses entraîne *ipso facto* celle d'une autre de ses thèses (ainsi la thèse selon laquelle une cognition n'est pas consciente d'elle-même se trouve-t-elle invalidée par le raisonnement même qui réfute la théorie kumārilienne de l'erreur)[446].

---

439 C'est l'expression de Kamalaśīla (voir son introduction à TS 242).

440 C'est encore l'expression de Kamalaśīla (voir son commentaire à TS 241).

441 Voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 3.

442 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III.

443 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3.

444 Voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 3.

445 Voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 5.

446 Voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 5.

Si la plupart de ces thèses adverses sont évoquées parce qu'il s'agit de montrer qu'elles sont contradictoires entre elles, certaines semblent d'ailleurs être mentionnées afin de montrer comment l'adversaire peut invoquer, pour sauver l'une de ses thèses du feu de la critique bouddhique, une autre de ses thèses qui ne lui est pas directement liée. Ainsi l'adversaire de Śāntarakṣita exploite-t-il la théorie catoptrique défendue par Kumārila pour secourir la définition *mīmāṃsaka* du Soi, puisque, explique-t-il, le Soi a le pouvoir de connaître comme le miroir a le pouvoir de réfléchir[447] ; de même la théorie kumārilienne des universaux vient-elle justifier, dans le discours du *mīmāṃsaka*, l'affirmation kumārilienne selon laquelle différence et identité ne sont pas contradictoires dans le cas du Soi[448], etc. Śāntarakṣita semble ainsi vouloir montrer à ses lecteurs qu'il ne suffit pas de prendre pour cible telle thèse de l'adversaire, mais qu'il faut encore connaître et prendre en compte la totalité du système qui la porte pour pouvoir la réfuter correctement.

Si donc l'ouvrage de Śāntarakṣita et son commentaire par Kamalaśīla se distinguent par leur systématicité, celle-ci ne se limite pas au caractère exhaustif de leur examen des thèses adverses, ni même à la complétude de la synthèse des arguments bouddhiques qu'elle met en avant : le système y est le mode d'expression par excellence de la pensée philosophique et l'aune à laquelle se mesure la qualité de cette pensée. De ce point de vue, le TS et la TSP sont très certainement l'une des plus belles réalisations de la philosophie scolastique indienne, si par scolastique on entend une pensée à la fois *scolaire* (parce que la dimension didactique du traité semble tout à fait évidente, mais aussi parce qu'on y pense les rivalités et les alliances philosophiques, sinon en termes d' « écoles », du moins en termes de traditions philosophico-religieuses différentes) et *systématique* (au sens où elle se préoccupe essentiellement de se structurer sous la forme d'une totalité conceptuelle cohérente).

---

447 Voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

448 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 5.

II. 3. Le « dialogue » brahmanico-bouddhique dans TS/P : un simple artifice ?

Les savants contemporains parlent volontiers d'un « dialogue » brahmanico-bouddhique lorsqu'il est question de controverses philosophiques indiennes telles que celle du Soi. Et de fait, c'est exactement ainsi que se présente la section du TS consacrée à la réfutation du Soi de la Mīmāṃsā : Śāntarakṣita y débat avec un *mīmāṃsaka* que Kamalaśīla désigne à plusieurs reprises comme étant Kumārila lui-même. Or si la chronologie de la philosophie indienne comporte encore maintes zones d'ombres, il est au moins assuré que Kumārila et Śāntarakṣita n'ont pu être contemporains[449] : dans le TS, Śāntarakṣita se met en scène dialoguant avec un mort. Cet anachronisme patent a conduit Birgit Kellner à souligner le caractère factice ou du moins très « idéalisé » de ce débat[450]. Néanmoins, si Kumārila lui-même était mort depuis longtemps lorsque Śāntarakṣita a rédigé le TS, la tradition *mīmāṃsaka* s'appuyant sur son œuvre était quant à elle bien vivante[451], si bien que, à suivre l'hypothèse selon laquelle le TS serait avant tout un manuel de dialectique, on voit fort bien quel rôle didactique Śāntarakṣita pourrait avoir attribué à ce dialogue idéalisé : il s'agirait de préparer les étudiants bouddhistes à une joute orale avec un adversaire qui, sans être Kumārila lui-même, n'en serait pas moins kumārilien, en montrant quels arguments un tel adversaire pourrait opposer à la doctrine bouddhique du *nairātmya*, et quelles réponses un partisan du bouddhisme pourrait lui faire.

Une telle interprétation comporte cependant une difficulté de taille pour l'historien de la philosophie indienne : faut-il considérer que le TS s'adresse *exclusivement* aux étudiants bouddhistes désireux d'apprendre l'art du débat philosophique ? Ou bien s'adresse-t-il *aussi* aux non-bouddhistes dont il prend les théories pour cibles ? Il est vrai que, comme l'a fait remarquer Sara McClintock, l'hypothèse selon laquelle le TS serait un manuel n'exclut pas une influence au moins indirecte de ce texte sur les adversaires de Śāntarakṣita et de Kamalaśīla, c'est-à-dire une influence médiatisée par des débats avec des moines formés à

---

449 Voir ci-dessus, Introduction, n. 1 et chapitre 1, n. 35.

450 Voir KELLNER 1997a, p. XXVIII.

451 Voir MCCLINTOCK 2010, p. 58, n. 132.

la dispute philosophique grâce au TS et à son commentaire[452]. Le TS pourrait donc n'être pas seulement une série de dialogues factices ou théâtralisés avec des adversaires non bouddhistes, et participer réellement, bien qu'indirectement, à une forme de débat avec ces adversaires.

Il n'en reste pas moins qu'au long des quelques 3645 vers du traité, Śāntarakṣita et Kamalaśīla eux-mêmes ne laissent jamais soupçonner que leur public pourrait se constituer exclusivement de bouddhistes : comme l'a montré Sara McClintock, à lire le TS, la figure du lecteur potentiel qui se dégage est plutôt celle de la « personne judicieuse » (*prekṣāvant*) ou « personne qui examine d'abord [les choses] avant d'agir » (*prekṣāpūrvakārin*), qui procède en se fondant sur l'enquête rationnelle plutôt que sur l'autorité scripturaire, et qui, dans la mesure où elle « adopte un discours [fondé sur le] raisonnement » (*nyāyavādin*), connaît au moins dans une certaine mesure les règles indiennes de la dialectique[453] : rien dans ce portrait du public idéal de Śāntarakṣita ne trahit une confession bouddhique plutôt que brahmanique. Et d'une manière plus générale, Helmut Krasser a mis en évidence le fait que la littérature bouddhique philosophique prétend s'adresser *avant tout à ceux qui ne sont pas bouddhistes* en réfutant les thèses adverses pour mieux convaincre ce public d'adhérer au bouddhisme[454]. Faut-il donc considé-

---

[452] Voir MCCLINTOCK 2010, p. 57-58 (en particulier la conclusion : « That the intended audience for the work includes Buddhist monks is not in dispute ; that it should be limited to them, however, seems an unnecessary restriction ») ; voir également ci-dessous, n. 483.

[453] Sur ce *prekṣāvant/prekṣāpūrvakārin*, voir par exemple ELTSCHINGER 2007, p. 61, 74, 78 et 103, et MCCLINTOCK 2010, p. 58-62.

[454] Voir KRASSER 2004, p. 145-146, où l'auteur résume la position de Dignāga, Dharmakīrti et Dharmottara concernant le rôle de l'épistémologie en affirmant que pour eux, « the addressees of epistemological works are primarily non-Buddhists », et que « the aim of these works is not to introduce the opponents to the teaching of Buddha, but to turn the adherents of heretical views away from these views by revealing the faults in the *pramāṇa* theories of the heretics and by revealing the good qualities of one's own *pramāṇa*s ». Voir également la citation de la PSV dans laquelle Dignāga affirme avoir composé cet ouvrage pour détourner des présuppositions adoptées par les hérétiques ceux qui y adhèrent (voir *ibid*., p. 134) ou le passage de la *Bodhisattvabhūmi* qui classe l'épistémologie (*hetuśāstra*) parmi les sciences externes (*bāhyaka*, voir *ibid*., p. 135), alors que le terme *bāhyaka* en contexte bouddhique désigne les « outsiders » par oppositions aux *ābhyantaraka* ou « Buddhist insiders » (*ibid.*, p. 136), et le passage semblable dans le MSA. *Cf.* ELT-

rer que de fait, Śāntarakṣita et Kamalaśīla n'écrivent pas seulement pour les étudiants bouddhistes, mais s'adressent aussi, au moins en partie, à ceux qui adhèrent aux doctrines brahmaniques ? Ou bien faut-il admettre qu'il y a entre le lecteur idéal de l'ouvrage tel que le présente Śāntarakṣita et le public qu'il vise réellement[455] un infranchissable fossé, et que si le philosophe bouddhiste fait mine de s'adresser à un *prekṣāvant* sans confession déterminée, il ne s'adresse réellement qu'à un public déjà converti ?

La dernière hypothèse a ses partisans. Ainsi Paul Griffiths fait-il remarquer qu'à moins de considérer les divers arguments que comportent les grandes controverses brahmanico-bouddhiques comme autant d'« échecs dialectiques »[456] (car les arguments des uns ne semblent guère avoir persuadé les autres, et réciproquement), on ne peut qu'accepter l'hypothèse selon laquelle les protagonistes du prétendu dialogue brahmanico-bouddhique ne s'appliquaient en fait qu'à prêcher des convertis : leurs ouvrages ne s'adressaient réellement qu'à des membres de leur propre mouvement religieux, dans le but d'en faire de bons spécialistes des subtilités de leur propre tradition dialectique[457] bien plus que dans le but de convaincre qui que ce soit[458]. Helmut Krasser tient à pro-

---

SCHINGER 20008a, p. 525, selon qui ce type de textes « n'a pas tant vocation sotériologique que vocation réfutative, défensive et apologétique, conformément au programme traditionnellement assigné à la *hetuvidyā* », et ELTSCHINGER 2012, p. 473-479.

455 Sur cette distinction entre « ideal audience » et « actual intended audience »,voir MCCLINTOCK 2010, p. 52-62.

456 Sur cette « dialectical failure », voir par exemple GRIFFITHS 1999, p. 517.

457 Voir GRIFFITHS 1999, p. 520 (à propos de l'exemple de la querelle quant à l'existence d'un dieu créateur) : « Most Buddhist antitheistic argumentation appears to have been developed for the purpose of training monks to understand and deploy the technicalities of their own tradition, to become skilled practitioners of a certain mode of intellectual activity. Mokṣākaragupta's *Tarkabhāṣā* certainly has the character of a manual intended for that purpose, as do most of the other Indian works in which such arguments are developed. And in so far as that is the central purpose of antitheistic argument in the Indian Buddhist tradition, persuasive power is hardly relevant at all ».

458 P. Griffiths admet cependant (*ibid.*) que « there are also indications [...] that at least some Buddhist scholastics engaged themselves directly and deeply with Naiyāyika (and other nonbuddhist) works, responded to them, and hoped or intended that their responses should in turn provoke a response (which they sometimes did : Buddhist

pos de la PSV de Dignāga un raisonnement qui n'est pas sans similarité avec celui de Paul Griffiths : selon lui, bien que Dignāga *prétende* s'adresser d'abord aux non-bouddhistes, il est si improbable que ce texte ait jamais pu provoquer la conversion d'aucun d'entre les brahmanes lettrés censés constituer son public[459] qu'il vaut mieux admettre l'hypothèse selon laquelle la PSV, comme bien d'autres traités du même ordre, avait plutôt pour but de former les étudiants bouddhistes à débattre contre les thèses non bouddhiques[460].

On peut cependant s'interroger sur la réalité – ou en tout cas sur le véritable poids historique et le but réel – de ces joutes orales dont on sait si peu de choses et dont les recensions anciennes, relativement rares, sont pour la plupart figées dans des formes légendaires voire my-

---

critiques were among the influences upon the development of thought about many things among Naiyāyikas, Mīmāṃsakas, Jains, and many others in India) ». Néanmoins, l'auteur ne donne aucune indication quant à l'identité de ces « Buddhist scholastics », et conclut : « my own preliminary judgment [...] is that antitheistic argument for Indian Buddhists was principally a tool for elaborating, embroidering, and knitting together the conceptual fabric of their tradition, and only secondarily (if at all) a device for convincing anyone or anything ».

459 Voir KRASSER 2013, p. 162 : si le but de Dignāga était réellement de convaincre des brahmanes lettrés de l'inanité de leurs propres thèses et de les inciter ainsi à se convertir au bouddhisme, « then it is quite certain that Dignāga didn't achieve his aims. Indeed, no Brahmin author showed any indication that he was even slightly impressed by the PSV. On the contrary, the available texts of Dignāga's opponents that react to this criticism dislike his teachings and refute them. Why should these Brahmins give up their home, their family, their religious affiliation, and their income merely because they read some of Dignāga's arguments ? ».

460 Voir KRASSER 2013, p. 163 : « But if we assume – as is the case with Bhāviveka's *Tarkajvālā*, the digressions in his *Prajñāpradīpa*, and with Dharmakīrti's *Hetubindu* and *Vādanyāya* – that Dignāga's teaching served the purpose of preparing students for debates with Mīmāṃsakas, Vaiśeṣikas, etc., then the indirect purpose for composing the PSV, namely to turn the followers of the Tīrthikas away from their erroneous beliefs, can be understood. Dignāga is teaching his students how to refute the main pillars of these non-Buddhist religious groups so that their followers might give up their beliefs and eventually follow the Buddha and his teachings, and join his community ». D'où l'intérêt en particulier de leur donner une connaissance suffisante des thèses brahmaniques (*ibid.*, p. 165) : « students were to be prepared for discussions with non-Buddhists : oral discussions, not written competitions. Thus, they had to learn to grasp the argument of a rival quickly, arguments that the latter has tried to formulate in a manner as complicated as possible, hoping that the former might not be able to follow ».

thologiques[461], et à tout le moins littéraires[462] – donc suspectes de présenter la réalité de manière pour le moins idéalisée. Et parce qu'à cet égard les documents sont si rares, les historiens contemporains de la philosophie indienne se trouvent pris entre deux modèles dont ils usent pour la plupart de manière purement implicite et entre lesquels ils semblent souvent hésiter en dépit de leur profonde différence.

II. 4. Deux modèles du « dialogue » brahmanico-bouddhique pour l'historien de la philosophie indienne

Selon le premier de ces modèles, en effet, les textes, souvent théâtralisés en ce sens qu'ils imitent la joute orale par leur structure en *pūrva-* et *uttara-pakṣa*, auraient essentiellement constitué des instruments pédagogiques au service de la véritable activité philosophique, à savoir le débat oral[463] (au point que, selon Helmut Krasser par exemple, ces textes rédigés à des fins pédagogiques auraient été soustraits aux yeux des adversaires non bouddhistes[464] – une idée qui n'est à vrai dire pas sans rappeler la biographie fantaisiste de Dharmakīrti par le tibétain Tāranātha, selon laquelle le philosophe bouddhiste serait parvenu à dérober

---

461 Sur la difficulté d'interpréter ces recensions, voir en particulier CABEZÓN 2008.

462 Il est vrai que la description de la joute orale (dont le sujet est d'ailleurs l'existence du Soi) entre un moine bouddhiste (nommé Dharmottara !) et le héros *mīmāṃsaka* de la célèbre pièce de Jayanta Bhaṭṭa, l'*Āgamaḍambara* (voir DEZSŐ 2005, p. 65-81), donne l'impression d'être une image vivante et fidèle de la réalité sociale qu'elle se charge de représenter ; mais il est bien difficile de décider si cette impression est juste ou résulte plutôt du seul talent littéraire de Jayanta.

463 La méfiance vis-à-vis de l'écriture (par opposition à l'oralité) affichée en particulier dans les milieux brahmaniques est l'un des facteurs qui confèrent à ce premier modèle sa vraisemblance. Sur cette méfiance, voir par exemple SALOMON 1998, p. 7-8, BRONKHORST 2002, MALAMOUD 2002, p. 127-145, SCHARFE 2002, p. 12 *sq.* et TORELLA 2011, p. 197-211. Par contraste, sur l'intérêt que les *jaina* portent au livre, voir par exemple JOHNSON 1993, et sur le « culte du livre » dans le bouddhisme du *mahāyāna*, voir par exemple SCHOPEN 1975.

464 Voir KRASSER 2013, p. 164 : « if the assumption that Dignāga's teachings were addressed to his students is correct, then texts like the PSV were never meant to end up in the hands of his opponents, although they finally did, of course. They were to be kept out of their reach. Why, after all, would someone provide a rival the arguments with which he intends to refute him ? According to my understanding, these texts were meant to be circulated only within an inner circle ».

par ruse le contenu secret des enseignements de Kumārila)[465]. Selon le second modèle, au contraire, le débat oral n'aurait été au mieux qu'une sorte de convention un peu folklorique (peut-être le vestige d'une pratique ancienne[466] depuis longtemps disparue), tandis que les véritables assauts se seraient donnés par traités interposés, le « dialogue » brahmanico-bouddhique étant bien réel, mais avant tout médiatisé par l'écrit et théâtralisé par les conventions d'écriture du *śāstra.*

Je ne prétends pas être en mesure de démontrer que l'un de ces modèles est plus adéquat que l'autre – la question me semble d'ailleurs d'autant plus difficile à trancher qu'elle comporte également un aspect diachronique : la philosophie indienne a pu, au cours de sa longue histoire, hésiter elle-même entre ces deux modèles, et il est possible que les auteurs bouddhistes eux-mêmes n'aient pas été d'accord quant à la

---

[465] Voir CHIMPA & CHATTOPADHYAYA 1970, p. 230-231 : Dharmakīrti « wanted to learn the secret teachings of the *tīrthika* systems. In the disguise of a servant, he went to the south, enquired about the scholar of the *tīrthika* systems. [He was told about] the *brāhmaṇa* Kumārila, who, as a scholar of all the systems, was without any rival [...]. The story of tying a chord on the second toe of the wife of the *brāhmaṇa* while stealing the secret teachings of the system is not known in India. Though it may appear as true, it is actually far from it [...]. Kumārila [...] was highly pleased with him. "What do you desire ?" "I desire to listen to philosophy". Thus he began to listen to everything that Kumārila preached to his disciples. But some of the teachings were not taught to anybody other than the son and the wife. He learnt these by pleasing the son and the wife with his efficient services to them. Thus he learnt all the secrets of philosophy. When there was nothing more for him to learn about the technique of refuting others, he even found out from the other disciples the appropriate fee for the lessons. He also calculated the amount needed as the fee for learning a new argument ». L'allusion à l'histoire de la corde attachée à l'orteil de la femme de Kumārila est une référence à la biographie de Dharmakīrti par Buston ; voir OBERMILLER 1932, p. 153 : « the teacher, in order to apprehend the secret terms of the Sāṅkhya system, assumed the form of a slave, became the servant of his uncle's wife and, as the latter was very pleased with him, he told her that it was necessary for him to inquire about the weak points of the system. She said : – Ask thou at the time of merriment and thou shalt apprehend. Accordingly, he fastened a cord to the leg of the woman. At every difficult point he pulled the cord, and (the woman having told him), he apprehended all that he wanted, came to know the secret points of the system, and became known as superior (to all his adversaries) ».

[466] *Cf.* l'hypothèse (controversée) selon laquelle la pratique du débat philosophique en Inde serait un héritage de la culture grecque (à ce sujet, voir par exemple BRONKHORST 1999a, p. 21-25, BRONKHORST 2001, p. 27 *sq.* et BRONKHORST 2009, p. 48-49).

fonction et au public de leur dialectique[467], sans compter que le dialogue brahmanico-bouddhique qu'on présente souvent comme le moteur ou l'essence de la philosophie indienne est sans doute apparu assez tardivement[468].

Il me semble cependant important de noter que si l'hypothèse de Helmut Krasser a le mérite considérable d'expliquer enfin maints problèmes textuels[469], l'argument soutenant la thèse qu'il partage au moins en partie avec Paul Griffiths (thèse selon laquelle les traités philosophiques bouddhiques ne s'adressaient pas directement aux adversaires non bouddhistes mais étaient plutôt destinés aux étudiants bouddhistes s'entraînant à la joute orale) n'est pas entièrement satisfaisant ; car si un auteur bouddhiste comme Dignāga ne pouvait espérer convaincre des non-bouddhistes directement, grâce à la seule lecture de son traité, en quoi pouvait-il davantage espérer les convaincre indirectement, grâce à ces mêmes arguments reformulés par quelque champion du bouddhisme dans un affrontement oral ? Le problème tient d'ailleurs peut-être à une confusion entre apologétique et prosélytisme, car il est au moins évident que les penseurs brahmaniques, tout en protégeant contre le bouddhisme ce qu'ils considéraient comme le cœur doctrinal de leur propre religion, ne cherchaient nullement à *convertir* leurs adversaires bouddhistes ; et il est possible que, dans les textes ou dans les débats, les

---

467 Ainsi, pour ce qui est du bouddhisme, V. Eltschinger souligne-t-il (voir ELTSCHINGER 2012, p. 431) que l'examen des textes bouddhiques qui s'efforcent de justifier l'usage de la dialectique « reveals that these legitimations reflect fairly different understandings of the function (didactic/catechetic, polemical/apologetic, prozelytizing) and addressees/targets (Buddhists vs. non Buddhists) of dialectics ».

468 Voir ELTSCHINGER 2012, qui montre que pendant la période dite moyenne du bouddhisme (du début de l'ère chrétienne à 450 environ), la dialectique bouddhique semble avoir plutôt concerné des querelles intra-bouddhiques (l'auteur relève cependant quelques exceptions : voir p. 442 et 448). Le dialogue brahmanico-bouddhique aurait donc réellement débuté autour de la fin du Ve siècle ou du début du VIe, époque à laquelle « the addressees of many Buddhist intellectuals' polemics shifted from co-religionists to outsiders, a turn that is reflected in both the decline of Abhidharmic creativity *and* the exactly concomitant rise of the Buddhist epistemological school (where the supersectarian self-designations and the allusions to *tīrthika* philosophical schools are as frequent as the references to Buddhist coreligionists are rare) ».

469 Voir ci-dessus, n. 433.

bouddhistes aussi aient moins cherché à convertir qu'à *défendre* une doctrine alors assiégée par les critiques brahmaniques[470].

Enfin, il me semble également qu'on s'imagine trop volontiers les cercles bouddhiques et non bouddhiques de l'Inde médiévale comme des milieux cloisonnés qui se seraient développés en demeurant pour ainsi dire imperméables les uns aux autres, alors que les textes préservés semblent au contraire témoigner d'une circulation de l'information telle que ces milieux doivent avoir communiqué de maintes façons. Ainsi le śivaïte non dualiste Abhinavagupta affirme-t-il avoir appris auprès de maîtres *naiyāyika*, *mīmāṃsaka*, bouddhistes, *jaina* et viṣṇouites[471] ; et l'œuvre d'Abhinavagupta est certes unique à bien des égards, mais il est difficile d'imaginer qu'il fut le seul philosophe indien à s'engager dans l'étude des systèmes de ses adversaires sous la conduite de maîtres qui appartenaient eux-mêmes à ces courants religieux. Comme on l'a constaté, il semble également indéniable que Śāntarakṣita a rédigé le TS en ayant sous les yeux un exemplaire de la *Bṛhaṭṭīkā*

---

[470] Voir ELTSCHINGER 2012, p. 478-479 : « Apologetics does not amount to proselytism [...]. I am aware of no statement, in the Buddhist epistemologists, to the effect that this intellectual tradition could have developed with a view to increase the number of the Buddhist devotees. At this point, we should be cautious not to imagine the Buddhist "logicians" as wandering debaters or even preachers making use of their undisputable dialectical skills in order to convert huge masses of "heretics", as the Chinese, Tibetan and probably even Indian hagiographies would have us believe. I am much more inclined to see them as institution-based *literati* specialized in Buddhist apologetics, i.e., responsible for the Buddhist answer to outward criticism of a philosophical order. As *epistemologists*, these philosophers were neither dogmaticians nor missionaries : no more than they ever championed a new Buddhist path, did they seek to proselytize the non-Buddhists ».

[471] Voir *Tantrāloka* 13. 345cd-346ab : *aham apy ata evādhaḥśāstradṛṣṭikutūhalāt // tārkikaśrautabauddhārhadvaiṣṇavādīn aseviṣi /* « Pour cette raison même, [autrement dit] par curiosité pour les doctrines des traités inférieurs, j'ai servi [des maîtres] appartenant au Nyāya, à la tradition de la révélation [védique], à celle des bouddhistes, des *jaina*, des viṣṇouites, etc. » *Cf. Tantrāloka* 13. 335 : *āmodārthī yathā bhṛṅgaḥ puṣpāt puṣpāntaraṃ vrajet / vijñānārthī tathā śiṣyo guror gurvantaraṃ vrajet //* « De même qu'une abeille désirant le pollen va de fleur en fleur, de même, le disciple désirant la connaissance va de maître en maître ». Sur la possibilité qu'Abhinavagupta ait notamment eu pour maître le bouddhiste Śaṅkaranandana, voir ELTSCHINGER 2008c, n. 11, p. 117.

(et peut-être aussi du ŚV)[472], et il n'est certainement pas le seul parmi les auteurs bouddhistes à avoir possédé des manuscrits d'œuvres composées par ses adversaires, comme le montre l'étude des codes de discipline monastique bouddhiques : ainsi le *vinaya* du Mūlasarvāstivāda prescrit-il diverses procédures d'héritage selon que les livres du défunt sont bouddhiques ou non[473]. On sait d'ailleurs que les moines bouddhistes étaient autorisés à étudier les livres de leurs adversaires dans le but de les réfuter (cette autorisation est explicite dans les *vinaya* des *mahīśāsaka* et des *sarvāstivādin*[474] ainsi que dans la *Mahāvibhāṣā*[475]). Il est aussi certain que les grandes universités bouddhiques offraient des cours consacrés au Sāṅkhya et à d'autres sujets non bouddhiques[476] ; or on imagine mal comment un tel enseignement aurait pu être prodigué si leurs enseignants n'avaient pas disposé d'ouvrages *sāṅkhya*, etc.[477] Mais le même type de remarque vaut certainement pour les auteurs brahmaniques, ainsi que pour ceux qui, sans être bouddhistes, n'appartiennent pas non plus à la sphère brahmanique[478] : il semble évident que d'un

---

472 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 45. *Cf.* SCHARFE 2002, p. 160 : « Nālanda's teachers used their library treasures to compose large encyclopedias such as Śāntarakṣita's *Tattva-saṃgraha* with Kamalaśīla's commentary ».

473 Voir SCHOPEN 1995, p. 485 et 500, HINÜBER 2001, p. 359, WALSER 2005, p. 142 et p. 312, n. 46, et ELTSCHINGER 2012, p. 441, n. 43 ; voir également SCHARFE 2002, p. 159, n. 184 sur le témoignage de Yijing à ce sujet.

474 Voir WALSER 2005, p. 133 et p. 310, n. 23, et ELTSCHINGER 2012, p. 441, n. 43.

475 Voir KRASSER 2004, p. 138, n. 26, et ELTSCHINGER 2012, p. 441, n. 43.

476 Voir par exemple MULLENS 1994, p. 67-70 et p. 169-170, et BRONKHORST 2002, p. 816 (voir aussi STEINKELLNER 2013, vol. I, p. XXIV).

477 Sur le fait que les bibliothèques du monastère Jetavana (près de Śrāvasti) comportaient vraisemblablement des ouvrages védiques et plus généralement non bouddhiques, voir SCHARFE 2002, p. 159-160.

478 Pour ce qui est des auteurs brahmaniques, voir par exemple, dans BRONKHORST 1996a et BRONKHORST 2002, p. 820, l'analyse de la connaissance des *sūtra* bouddhiques dont le *nayāyika* Uddyotakara fait preuve. Il va sans dire que la remarque vaut également pour les grands oubliés de ce qu'on appelle encore aujourd'hui le débat brahmanico-bouddhique, à savoir les philosophes śivaïtes (voir ci-dessus, Introduction, n. 11), lesquels ont visiblement une connaissance intime des œuvres de leurs rivaux bouddhistes et brahmaniques (à titre d'exemple, on notera que l'ĪPVV d'Abhinavagupta, qui comporte maintes citations des ouvrages de Śaṅkaranandana, a longtemps constitué la source d'information majeure quant à l'œuvre du philosophe bouddhiste : sur ces citations, voir BÜHNEMANN 1980b). Enfin, il est bien con-

côté comme de l'autre, les protagonistes du débat n'ont pas pris connaissance des doctrines de leurs adversaires par le seul biais de la joute orale[479], mais ont au contraire passé une partie importante de leur temps à étudier les œuvres écrites de leurs rivaux[480]. Je ne suis donc pas sûre

---

nu que les *jaina* ont fait preuve d'une remarquable curiosité pour les textes des autres courants religieux – une curiosité liée à la théorie *jaina* de l'*anekāntavāda* (à ce sujet, voir par exemple MATILAL 1981, SHAH ed. 2000, BRONKHORST 2003, BALCEROWICZ 2011 et TRIKHA 2012) et exprimée notamment dans la littérature doxographique *jaina* (voir par exemple QVARNSTRÖM 1999). Cette curiosité les a notamment conduits à jouer un rôle crucial dans la préservation de manuscrits de bien des textes non *jaina* (voir JOHNSON 1993 et CORT 1995) ; ainsi les seuls manuscrits préservés de TS/P proviennent-ils de bibliothèques *jaina*.

479 C'est pourtant la thèse que paraît défendre QVARNSTRÖM 1999, p. 172 : « philosophical systems were, so to speak, private property. To learn about the "exoteric" views of an opponent one might attend or participate in a public debate (*vāda*). In those early days when the habit of committing one's philosophical ideas to written records had not yet gained ground, a "historian" would often be confined to rely on sheer hearsay. Once admitted within the circles of a philosophical school one may learn about the succession of teachers (*paramparā*), the "esoteric" views of this particular *darsana* and perhaps even be able to consult written documents if such existed at all [...]. The situation did not change in any considerable way once philosophical ideas were written down and the copying of texts was considered commendable, even supported by various kings who equipped the scribes with pens and ink. The supremacy of the orally transmitted word within the traditions of learning in India was still alive it seems, resulting in difficulties getting access to written philosophical knowledge ». Pour une critique du « pessimisme » de cette thèse, voir par exemple HINÜBER 2001, p. 39 et BRONKHORST 2002, p. 823.

480 Voir par exemple BRONKHORST 2002, p. 812 : « There will be a limit to the extent of what even the best memorizer can memorise, and to what he will be willing, or allowed, to memorise. It is difficult to believe that people put much effort into memorising texts which they looked upon as heretical, wrong, or dangerous ». Voir aussi *ibid.*, p. 820, à propos de la période classique de la philosophie indienne : « if the opponent belongs to a tradition altogether different from one's own – as is the case in a confrontation between a Brahmin and a Buddhist – [...] the most obvious way of gaining access to the position and defensive arguments of one's opponent is to study the texts which the opponent himself has read [...]. For much of the history of Indian philosophy there can be no doubt that the main participants in the ongoing debate read the writings of their opponents. Authors criticize each other and show considerable familiarity with the writings of their worst ennemies. For this part of the history of Indian philosophy the importance of writing cannot be doubted ». *Cf.* TORELLA 2011, qui note (p. 203) que la pratique des joutes orales, aussi fréquentes qu'elles aient pu être, « does not seem sufficient to explain the often vast knowledge of opponents' positions, nor do the frequent quotations, largely found in the philoso-

que les auteurs de l'époque aient vu quelque intérêt que ce soit à tenter de dérober leurs œuvres – fussent-elles conçues d'abord comme des traités de dialectique – aux yeux de leurs adversaires, sachant que, comme Helmut Krasser lui-même le concède, ces œuvres devaient « bien sûr »[481] finir dans les mains de ces adversaires.

En résumé, il me semble donc que si l'étude du TS est d'un grand intérêt pour les historiens de la philosophie indienne précisément en raison de son caractère didactique (car le traité de Śāntarakṣita nous donne à voir ce que la plupart des autres ouvrages philosophiques indiens de l'époque taisent ou mentionnent sous une forme redoutablement elliptique), on ne peut tirer de ce caractère évidemment didactique la conclusion que le TS était exclusivement destiné à des bouddhistes, ou qu'il n'a dû avoir d'influence que dans des cercles bouddhiques. Nous savons en effet, pour l'heure en tout cas, bien peu de choses quant à la fonction exacte que les traités philosophiques pouvaient avoir dans l'Inde médiévale, en particulier vis-à-vis de la pratique orale du débat ; pour cette raison, nous ne sommes pas en mesure d'affirmer que le TS a été écrit *seulement* pour instruire un public strictement bouddhiste, et même à supposer qu'il ait été rédigé à l'usage exclusif d'un tel public, il a certainement eu dans les faits une influence sur les cercles non bouddhiques[482], qu'on conçoive cette influence comme purement indirecte à la manière suggérée par Sara McClintock (c'est-à-dire par la médiation de joutes orales impliquant des interlocuteurs bouddhistes formés grâce

phical literature [...]. Although it is likely that the follower of a certain school was bound to memorize his "own" texts, it is less probable that he exercised his art of memory on texts that he did not agree with, or even despised. Moreover, although this could be held of authors focusing on a specific rival school, what should we say of those who practised the doxographic genre, which requires a very wide range of textual competence, often – as in the *Sarvadarśanasaṅgraha* – providing acurate literal quotations ? The only plausible answer is that manuscripts circulated much more widely than the prescriptive texts would have us believe, as also confirmed by the enormous quantity of Indian manuscripts that have come down to us, despite the perishability of their material [...] ».

481 Voir ci-dessus, n. 464.

482 Voir ci-dessous, chapitre 4, § 2 : il est au moins certain que Vācaspatimiśra connaissait le TS, qu'il cite dans la NVTṬ.

au TS)[483] ou, comme il me semble personnellement beaucoup plus probable[484], qu'on suppose que des exemplaires du TS ont également dû circuler parmi différents cercles non bouddhiques et faire l'objet d'une lecture attentive de la part des adversaires de Śāntarakṣita et de Kumārila.

[483] *Cf.* MCCLINTOCK 2010, p. 57 : « Even if the non-Buddhist opponents cited in the text never directly encountered the *Tattvasaṃgraha* and the *Pañjikā*, they could still be expected to encounter their arguments and refutations, perhaps in memorized form, in a public forum. It would thus still be the case that non-Buddhists comprise part of the intended audience, albeit in an indirect fashion ».

[484] En particulier pour les raisons mentionnées ci-dessus, n. 480.

Chapitre 4

La postérité du débat : quelques exemples

On a constaté dans le chapitre précédent que le TS semble avant tout avoir été conçu comme un manuel de dialectique à l'usage des étudiants bouddhistes. Ce n'est pas à dire, cependant, que l'ouvrage de Śāntarakṣita tiendrait un rôle négligeable dans l'histoire de la philosophie indienne : synthèse magistrale des positions philosophiques bouddhiques de son temps, il a certainement influencé les auteurs postérieurs, bouddhistes ou non[485]. Le présent chapitre ne prétend nullement constituer une recension exhaustive de toutes les œuvres susceptibles d'avoir subi directement ou indirectement l'influence du TS ; il s'agit seulement d'examiner, à propos de la critique bouddhique du Soi kumārilien, quelques exemples d'arguments postérieurs au TS intéressants en ce qu'ils montrent que le texte de Śāntarakṣita, en dépit de sa dimension « scolaire », a dû avoir un impact notable sur les milieux philosophiques indiens, bouddhistes et non bouddhistes.

I. La postérité bouddhique des arguments de Śāntarakṣita contre le Soi kumārilien : Karṇakagomin, Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti, Jitāri, Mokṣākaragupta

Comme on l'a constaté, Karṇakagomin (début du IXe siècle ?)[486], tout en commentant le PV de Dharmakīrti, donne contre la reconnaissance un

---

[485] La découverte récente de fragments d'un commentaire sanskrit au TS autre que celui de Kamalaśīla témoigne d'ailleurs de l'importance du texte de Śāntarakṣita dans les milieux bouddhiques au moins : voir ci-dessus, Introduction, n. 2.

[486] Sur la date présumée de cet auteur, voir Steinkellner 1979b (*cf.* Steinkellner & Much 1995, p. 73), qui montre que, contrairement à ce que supposent Gnoli 1960,

certain nombre d'arguments très semblables à ceux qu'on trouve dans le TS : elle ne peut être un moyen de connaissance valide puisqu'elle se donne comme la perception d'une identité mais porte nécessairement sur des objets différents sur lesquels elle surimpose une unité factice, et n'est donc pas perception mais construction conceptuelle[487]. Or, comme l'a montré Akihiko Akamatsu, Karṇakagomin doit avoir connu l'œuvre de Śāntarakṣita[488] – il est donc très vraisemblable que Karṇakagomin a emprunté une partie au moins de ces arguments au TS, même si certains d'entre eux sonnent un peu différemment. Ainsi Śāntarakṣita s'efforçait-il surtout de montrer que la reconnaissance doit être une simple construction conceptuelle parce qu'elle ne peut viser un *objet* unique[489], tandis que dans la PVSVṬ, la critique semble parfois porter davantage sur l'impossible unité de la *cognition* qu'est la reconnaissance que sur celle de son objet : le *mīmāṃsaka* lui-même souligne que la reconnaissance semble participer à la fois de la perception et du souvenir, or c'est là une impossibilité[490]. L'argument est au fond fort semblable à celui de

---

p. XXI-XXII et FRAUWALLNER 1961, p. 145-146 (lesquels le placent tous deux beaucoup plus tôt), c'est Karṇakagomin qui s'est servi du commentaire de Śākyabuddhi et non l'inverse, et que Karṇakagomin devait connaître Dharmottara.

487 Sur la critique de la reconnaissance dans la PVSVṬ, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 135, 137, et chapitre 2, n. 274 et 282-285.

488 Voir AKAMATSU 1981, qui met en évidence le fait que la PVSVṬ et le TS ont en commun un certain nombre de vers, et qui s'appuie sur la démonstration dans STEINKELLNER 1979b concernant la date de Karṇakagomin (voir ci-dessus, n. 486) pour montrer que c'est Karṇakagomin qui doit avoir cité Śāntarakṣita et non l'inverse. On notera néanmoins que Karṇakagomin avait aussi une connaissance directe de certaines des sources de Śāntarakṣita (voir par exemple la table des citations dans ELTSCHINGER 2007, p. 482-487).

489 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

490 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 135. Selon Karṇakagomin, en effet, la reconnaissance doit comporter un aspect mémoriel (PVSVṬ, p. 498) : *sa ity aṃśaś ca na pratyakṣo'sannihitaviṣayatvāt, smaraṇarūpatve cāsya na pūrvadṛṣṭārthagrāhitvaṃ spaṣṭapratibhāsābhāvāt.* « Et [dans la reconnaissance qui s'exprime sous la forme "celui-ci est le même que celui-là",] l'aspect "celui-là" n'est pas une perception, puisque son objet n'est pas présent ; et si cette [reconnaissance] consiste en un souvenir, [elle] n'appréhende pas [de manière perceptive] l'objet qui a été perçu dans le passé, puisqu'il n'y a pas de manifestation claire et distincte [de cet objet dans le souvenir] ». Mais elle doit aussi comporter un aspect de perception, or une seule et même cognition ne peut être à la fois perception et souvenir (*ibid.*) : *ayam iti cāṃśaḥ pratyakṣa iṣyate smaraṇapratyakṣayoś caikatvaṃ virudhyate. tasmāt pūrvavijñānaviṣa-*

Śāntarakṣita, car selon Karṇakagomin, la cognition qu'est la reconnaissance comporte des aspects incompatibles précisément en ce qu'elle vise des objets différents ; on notera néanmoins que des auteurs brahmaniques postérieurs semblent avoir distingué les deux approches[491].

On notera en tout cas que les arguments mentionnés par Karṇakagomin portent sur la reconnaissance en général comme argument *mīmāṃsaka* contre la thèse bouddhique de l'instantanéité universelle, plutôt que sur la reconnaissance de soi comme argument *mīmāṃsaka* contre la thèse bouddhique du *nairātmya*. Néanmoins, Karṇakagomin lui-même précise qu'il a expliqué ces arguments en détail dans une *Démonstration de l'inexistence du Soi* (*Nairātmyasiddhi*) aujourd'hui perdue[492] et y renvoie le lecteur désireux d'étudier plus avant sa critique de la reconnaissance :

> Mais [j'ai déjà] procédé à cet examen critique de la reconnaissance [de manière] détaillée dans [ma] *Nairātmyasiddhi* ; par conséquent, c'est là qu'il faut étudier [cet examen critique][493].

À l'évidence donc, comme Śāntarakṣita, Karṇakagomin a exploité ces arguments pour critiquer non seulement la reconnaissance des choses en général, mais encore la reconnaissance de soi en particulier – c'est-à-dire l'argument de Kumārila en faveur de l'*ātman*[494].

---

yatvarahite puro'vasthite'rthe sādṛśyena pūrvajñānaviṣayatvam āropya sa evāyam iti mānasaṃ jñānaṃ gṛhṇāti. « Et [l'on] considère que l'aspect "celui-ci" est une perception, or il est contradictoire que le souvenir et la perception soient une [seule et même chose]. Par conséquent, après avoir surimposé grâce à une [simple] similitude (*sādṛśya*) [et non grâce à une véritable identité la propriété d']être l'objet d'une cognition passée sur un objet qui est présent devant [nous et qui en réalité est] dépourvu de la propriété d'être l'objet d'une cognition passée, [la reconnnaissance, qui est] une cognition [résultant d'une élaboration] mentale (*mānasa*) [et non une perception], appréhende [l'objet] sous la forme "celui-ci est le même que celui-là" ». Le même argument apparaît chez Ratnakīrti et Mokṣākaragupta (voir ci-dessous, n. 525).

491 Voir ci-dessous, n. 544.

492 Sur ce texte, voir par exemple STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 73.

493 PVSVṬ, p. 95 : *vistaras tv ayaṃ pratyabhijñābhaṅgavicāro nairātmyasiddhau kṛta iti tatraivāvadhāryaḥ.*

494 On notera que dans sa KBhS, Dharmottara (qui, selon KRASSER 1992, aurait été actif entre 740 et 800 et aurait composé certaines de ses œuvres au moins après la rédaction du TS, tandis que Kamalaśīla aurait eu connaissance des ouvrages de Dhar-

Il est cependant d'autres auteurs bouddhistes qui semblent s'être inspirés du passage du TS qui fait l'objet du présent ouvrage.

Ainsi Katsumi Mimaki s'est-il déjà efforcé de mettre en évidence le fait que les arguments du TS et de la TSP ont eu une influence majeure sur un important auteur bouddhiste postérieur, Ratnakīrti (environ 990-1050 ?)[495], et ont en particulier joué un rôle crucial dans la rédaction de son SSD[496]. Il me semble cependant que Katsumi Mimaki ne parvient

---

mottara) mentionne aussi l'argument *mīmāṃsaka* selon lequel la reconnaissance invalide l'inférence bouddhique de l'instantanéité universelle (voir FRAUWALLNER 1935b, p. 552-553) et réfute l'objection en expliquant que la reconnaissance n'est pas de l'ordre de la perception (voir *ibid.*, p. 565-566) et que l'usage même du déictique lointain et du déictique proche dans la formule par laquelle on exprime la reconnaissance (« celui-ci [*ayam*] est le même que celui-là [*sa*] : *cf.* PVSVṬ, p. 94-95, cité ci-dessus, chapitre 2, n. 274 et 283) montre qu'elle ne vise pas un seul et même objet mais deux entités irréductiblement distinctes (voir *ibid.*, p. 568), si bien que la reconnaissance n'est que la surimposition (*samāropa*) d'une unité sur une multiplicité (*ibid.*). Cependant, le traité de Dharmottara (contrairement à celui de Karṇakagomin par exemple) ne semble pas faire allusion à l'argument de la reconnaissance comme preuve de l'existence de l'*ātman.* Certes, parmi les auteurs bouddhistes mentionnés ici, autant que je sache, Jñānaśrīmitra et Ratnakīrti ne font pas non plus allusion au problème de l'*ātman,* tandis que Karṇakagomin (qui renvoie à sa *Nairātmyasiddhi*) mais aussi Jitāri (qui mentionne explicitement le passage du TS qui fait l'objet de cette étude) et Mokṣākaragupta (qui rappelle que la critique de la reconnaissance invalide la preuve *mīmāṃsaka* de l'existence d'un agent permanent) semblent examiner la reconnaissance *à la fois* comme argument contre l'inférence bouddhique de l'instantanéité universelle (comme Śāntarakṣita dans TS 444-460) et comme argument contre la doctrine bouddhique du *nairātmya* (comme Śāntarakṣita dans TS 282-284). Néanmoins, il me semble qu'une influence de TS 282-284 sur les œuvres de Jñānaśrīmitra et de Ratnakīrti est possible (même s'il ne s'agit évidemment que d'une conjecture) dans la mesure où chez Ratnakīrti au moins, les arguments mentionnés à propos de l'instantanéité universelle ressemblent fort à ceux qu'on trouve dans TS 282-284 (en particulier 263, 278-279 et 280-281ab ; voir ci-dessous), tandis que ceux que mentionne Dharmottara dans sa KBhS rappellent davantage les passages du TS consacrés au problème de la permanence du mot (voir la thèse *mīmāṃsaka* à cet égard présentée dans TS_K 2117-2118/$TS_Ś$ 2116-2117, cités ci-dessus, n. 130, et la réfutation qui suit) – mais là encore, il ne s'agit que d'une hypothèse que de plus savants que moi sauront infirmer ou confirmer.

[495] Sur la date présumée et l'œuvre de Ratnakīrti, voir par exemple STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 99-102.

[496] Voir par exemple l'Introduction à MIMAKI 1976, p. 5, qui se propose notamment de montrer comment « la notion du *sthirasiddhidūṣaṇa*, en passant par une étape transi-

pas entièrement à ses fins, parce qu'il cherche à déterminer une influence de Śāntarakṣita tout en concentrant son attention sur le seul chapitre du TS intitulé *Sthirabhāvaparīkṣā* (l'« Examen de [la thèse de] l'existence permanente [des choses] »)[497]. Or toute la première partie du SSD[498], qui prend pour cible un adversaire *mīmāṃsaka*[499] et est entièrement consacrée à la critique de la reconnaissance, doit beaucoup à TS 222-284 : si Katsumi Mimaki estime (à tort me semble-t-il) qu'« on ne peut pas trouver d'exemple où les *mīmāṃsaka* critiquent la théorie de la momentanéité des choses au moyen de la reconnaissance avec une insistance aussi forte que celle des Bouddhistes eux-mêmes »[500], et plus généralement, que la reconnaissance est une objection attribuée par les bouddhistes à leurs adversaires plutôt qu'une objection réellement formulée par les *mīmāṃsaka*[501], c'est sans doute parce qu'il ne prend pas en compte les arguments de Kumārila destinés à défendre la thèse de l'existence du Soi, et la partie du TS consacrée à l'examen de ces arguments. Car certes, le chapitre du TS consacré à l'examen critique de la

toire dans le *Tattvasaṅgraha*, arrive à une telle clarification doctrinale et à un tel raffinement conceptuel dans le *Sthirasiddhidūṣaṇa* de Ratnakīrti ».

497 Voir par exemple le « tableau synoptique du TS (SBhP) et du RNA (SSD) » dans MIMAKI 1976, p. 10-11. MIMAKI 1976, p. 44-45, souligne néanmoins avec justesse le fait que le chapitre du TS consacré à la critique de la thèse de l'instantanéité universelle n'est pas le *seul* passage de l'ouvrage de Śāntarakṣita dont le SSD semble se faire l'écho, étant donné que le chapitre du TS consacré à l'examen de la rétribution karmique constitue certainement une source importante du traité de Ratnakīrti (sur ce dernier chapitre, voir ci-dessus, chapitre 1, § VII et n. 115). Ne lisant pas le japonais, je n'ai pas eu accès à MIMAKI 1972, qui porte sur la relation entre la *Sthirabhāvaparīkṣā* du TS et le SSD, mais étant donné que le tableau présenté p. 903 dans MIMAKI 1972 est identique à celui de la p. 45 dans MIMAKI 1976, je présume que les deux textes vont dans le même sens.

498 Voir SSD, p. 112-118 (*cf.* MIMAKI 1976, p. 83-125).

499 Ainsi Ratnakīrti cite-t-il explicitement le ŚV (qu'il présente comme « [l'ensemble de] vers », *kārikā*) et la *Bṛhaṭṭīkā* (voir SSD, p. 112) ; il cite un peu plus loin deux autres vers dont l'un se trouve dans le ŚV, *Codanāsūtra* 80 et dont l'autre est explicitement désigné par Ratnakīrti comme provenant de la *Bṛhaṭṭīkā* (voir SSD, p. 113, *cf.* ci-dessus, n. 351).

500 MIMAKI 1976, p. 24.

501 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 141.

permanence des choses comporte une analyse de la reconnaissance[502], mais ni la thèse *mīmāṃsaka* que critique ce passage ni la réponse bouddhiste que Śāntarakṣita lui donne dans ce chapitre ne sont pleinement intelligibles si l'on fait abstraction de l'analyse de la reconnaissance entamée *auparavant* dans le TS, c'est-à-dire à l'occasion de la critique de l'*ātman* kumārilien. Ainsi, dans le *pūrvapakṣa* du SSD, le *mīmāṃsaka* commence-t-il par expliquer (comme dans le passage du TS examiné ici)[503] que la reconnaissance, forme de perception qui constitue la preuve de la permanence des choses[504], est un moyen de connaissance valide en vertu du principe kumārilien de la validité intrinsèque[505], autrement dit, parce que, comme le montre le *mīmāṃsaka* dans TS 280-281ab, elle n'est pas invalidée par une cognition ultérieure[506] ; et comme Śāntarakṣita dans TS 263 et 278-279[507], Ratnakīrti s'efforce en réponse de montrer que la reconnaissance n'est qu'un concept et non une perception, et qu'elle est par conséquent dépourvue de support objectif car son objet n'est pas réel (*avastu*)[508], puisqu'elle présente comme identiques deux choses pourtant distinctes[509].

Il est cependant très probable que le TS de Śāntarakṣita a surtout influencé l'œuvre de Ratnakīrti par le biais d'une autre œuvre, à savoir celle de Jñānaśrīmitra (environ 980-1040 ?)[510], le maître de Ratnakīrti. Le deuxième chapitre du KBhA de Jñānaśrīmitra prend en effet pour cible la notion *mīmāṃsaka* de reconnaissance[511], et son auteur y entre-

---

502 Dans TS 444-460 (auxquels MIMAKI 1976, p. 13 fait allusion) ; sur les vers de ce passage, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 126, 131 et 135-136, et chapitre 2, n. 281-284.

503 Voir ci-dessus, chapitre 1, § VIII.

504 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 128.

505 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 348 à 353.

506 Voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 3.

507 Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 4 et IV. 2.

508 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 273.

509 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 135 et 136, et chapitre 2, n. 276.

510 Sur la date présumée de cet auteur (dont l'œuvre a eu, selon FRAUWALLNER 1932b, un impact bien plus considérable sur les auteurs brahmaniques que celle de son disciple), voir par exemple STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 92-95.

511 Voir par exemple le *pūrvapakṣa* énoncé dans KBhA, p. 11 : *na ca pramāṇabalāvalambanād ambude kṣaṇabhaṅgasiddhiḥ, pratyakṣato hi sa evāyaṃ toyada iti pratya-*

prend également de montrer que la reconnaissance ne peut être considérée comme un moyen de connaissance valide[512] ; or on trouve dans le SSD nombre de passages dans lesquels les idées autant que leur formulation sont quasiment identiques à celles de Jñānaśrīmitra dans le KBhA[513] : à l'évidence, le KBhA est une source majeure du SSD, et

---

bhijñānam asya kālāntarasthāyitām evopasthāpayati. « Et on ne peut établir l'instantanéité d'un nuage [par exemple] en se fondant sur la force [de nécessité] d'un moyen de connaissance [valide] ; car la reconnaissance "c'est le même nuage" établit de manière perceptive le fait que [ce nuage] continue d'exister à un autre moment ». Pour des analyses de la manière dont Jñānaśrīmitra établit l'instantanéité universelle (analyses qui, hélas, ne portent pas sur la section du KBhA consacrée à la critique de la notion de reconnaissance), voir TANI 1999 et 2004, et KYUMA 2005. Sur la difficulté des textes de Jñānaśrīmitra, dont un seul a été traduit en tibétain et qui semblent souvent « extrêmement confus et elliptiques », voir MIMAKI 1976, p. 4.

512 Voir par exemple KBhA, p. 15 : *pratyabhijñā nāma kriyatāṃ mā vā, kevalaṃ sā pramāṇam eva na bhavatīti vaktavyam.* « Qu'on reconnaisse [les choses] ou non, en tout cas (*kevalam*), il faut admettre que la [reconnaissance] n'est absolument pas un moyen de connaissance valide ».

513 Curieusement, ces similitudes ne sont pas signalées dans MIMAKI 1976. On ne mentionnera ici que deux exemples. Ainsi le passage du SSD, p. 117 mentionné ci-dessus (voir chapitre 2, n. 276) est quasiment identique à KBhA, p. 11 : ... *arthakriyāpi naikapratibaddhā siddhā kācit, bhinnenāpi tatsamānaśaktinā tādṛgarthakriyāyāḥ karaṇāvirodhāt, tathā hi yathaiko ghaṭo vāri dhārayatīti tatkālabhāvino'py anyasya na vāridhāraṇavāraṇam*, tathā dvitīyakṣaṇe'py anyo yadi vāri dhārayati tadā kīdṛśo doṣaḥ syāt. visadṛśakriyāyāṃ tu cintaiva nāsti.* [**vāridhāraṇavāraṇam* conj. (*cf.* SSD, p. 117) : *vāridhāraṇam* KBhA.] « Il n'est pas établi qu'une quelconque efficacité appartiendrait à une [seule et même chose], puisqu'il n'est pas contradictoire qu'une [chose] pourtant distincte [d'une autre] ait une efficacité semblable [à celle de cette autre chose parce qu'elle] a le même pouvoir que cette [autre chose]. En effet, de même que [le fait] qu'un pot contient de l'eau n'empêche pas qu'un autre [pot] existant *au même moment* [puisse également] contenir de l'eau [sans être pour autant le premier pot lui-même], de même, quelle faute y aurait-il [à affirmer comme nous le faisons] qu'un autre [pot, tout en existant] à un second moment [succédant au premier], etc., contient [lui aussi] de l'eau [sans être le pot du premier moment] ? Et il est impossible même d'imaginer [qu'un autre pot aurait] une action différente [du premier du seul fait qu'il est distinct du premier] ». De même, KBhA, p. 15, est quasiment identique au passage du SSD, p. 116, cité ci-dessus, chapitre 1, n. 136 : *api ca māyākaraḥ śirasi nimajjitaṃ golakam āsyena niḥsārayatīti pratyabhijñā śirasi chidraprasaṅgasaṅgatenānumānena bādhyamānā kiṃ nopalabdhā.* « De plus, ne constate-t-on pas que la reconnaissance [qui prend cette forme :] "un magicien fait sortir de sa bouche une balle qu'il avait fait disparaître [quelque part] sur sa tête", est invalidée par l'inférence comportant la conclusion selon laquelle [il doit y

Jñānaśrīmitra y cite explicitement l'ouvrage de Śāntarakṣita[514]. Que Śāntarakṣita soit cité dans ce contexte d'une critique de la reconnaissance est d'ailleurs d'autant plus frappant que, comme l'a souligné Kenjo Shirasaki, Jñānaśrīmitra et Ratnakīrti n'ont guère de goût pour les références à Śāntarakṣita[515], et la citation de TS 395 pourrait bien être la seule citation du TS dans toute l'œuvre de Jñānaśrīmitra[516].

Il est en revanche un auteur bouddhique qui affectionne à l'évidence le TS et son commentaire, et qui semble s'être beaucoup servi du passage du TS examiné ici : il s'agit de Jitāri[517] (environ 940-1000 ?)[518], qui, dans le premier chapitre de son SMVBh (lequel n'est hélas préservé en son entier qu'en tibétain)[519], défend la théorie de l'instantanéité universelle (*kṣaṇabhaṅga*), entreprend de réfuter la notion d'un agent permanent – qu'il s'agisse de l'*ātman* ou d'*īśvara* – et se livre à une cri-

---

avoir] une cachette [quelque part] sur sa tête ? ». *Cf.* MCDERMOTT 1969, p. 5, qui note à propos de la KBhS(R) que le texte « must be understood in the light of the philosophy of Jñānaśrīmitra » (voir aussi *ibid.*, p. 36 – avec les réserves sur la traduction formulées dans STEINKELLNER 1972) et SEYFORT RUEGG 1970, p. 300, selon qui la KBhS(R) est « a very brief reworking of the extensive *Kṣaṇabhaṅgādhyāya* by the author's teacher Jñānaśrī(mitra) » : il me semble que le SSD doit également beaucoup au KBhA.

514 Voir KBhA, p. 17, qui cite TS 395 (sur ce dernier vers, voir ci-dessus, chapitre 2, n. 324).

515 Voir SHIRASAKI 1978, p. 495 : « Jñānaśrīmitra and Ratnakīrti are disinclined to cite Śāntarakṣita » (voir cependant BÜHNEMANN 1980a, p. 173 pour des références à quelques passages de l'œuvre de Ratnakīrti citant le TS).

516 Voir SHIRASAKI 1978, n. 4, p. 493.

517 Voir SHIRASAKI 1984, p. 83 : « When Jitāri deals with epistemological topics in the *Sugatamatavibhaṅgabhāṣya*, he closely follows Śāntarakṣita and Kamalaśīla ».

518 Sur la date présumée et l'œuvre de cet auteur, voir par exemple SHIRASAKI 1984 et STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 86-90.

519 Voir SHIRASAKI 1984, 1985, 1986 et 1987. Le texte explique les *S*[*a*]*ugatamatavibhaṅgakārikā*, lesquelles sont identiques aux vers 21-28 du *Jñānasārasamuccaya* attribué à Āryadeva (voir SHIRASAKI 1984, p. 77). Ce dernier texte, également conservé en tibétain seulement, est édité et traduit avec le *Jñānasārasamuccayanibandhana* dans l'Appendice II de MIMAKI 1976, p. 184-207. Il s'agit d'un exposé de la quadruple division des partisans de la doctrine bouddhique en *vaibhāṣika*, *sautrāntika*, *yogācāra* et *mādhyamika*, quadruple division qui constitue un lieu commun de la littérature bouddhique tardive.

tique de la notion de reconnaissance (*pratyabhijñā*)[520]. Jitāri y cite ou paraphrase TS 227, 265, 270, 271[521], et dans le quatrième chapitre du même ouvrage, sa démonstration du fait que la conscience se constitue d'entités multiples et instantanées et non d'un *ātman* permanent comporte encore maintes allusions au passage du TS examiné ici : on y retrouve TS 228 à 240, 276 et 283-284[522].

À son tour, Mokṣākaragupta (entre 1050 et 1292 ?)[523], qui cite dans la TBh un grand nombre de passages du SMVBh[524], reprend la critique de la reconnaissance que Karṇakagomin[525] et Jitāri[526] semblent avoir au

---

520 Voir SHIRASAKI 1984, p. 83. *Cf.* le fragment d'un texte de Jitāri édité dans IYENGAR 1952, p. 85 : *pratyabhijñānasañjñātaṃ pramāṇaṃ kaiścid iṣyate / ekatvaviṣayam*... //* [*ekatvaviṣayam* conj. : *ekatvaṃ viṣayaṃ* IYENGAR 1952.] « Certains considèrent que le moyen de connaissance connu [sous le nom de] reconnaissance vise une unité... ». Selon STEINKELLNER & MUCH 1995, il pourrait s'agir d'une réfutation du système de la Pratyabhijñā d'Utpaladeva – voir p. 87 et 88, où le fragment est mentionné comme une « Widerlegung des Pratyabhijñā-Systems (?) » –, mais il s'agit sans doute plutôt d'une critique de la notion *mīmāṃsaka* de reconnaissance soit en tant qu'argument contre l'instantanéité universelle en général, soit en tant qu'argument contre l'existence d'un *ātman* en particulier (il est d'ailleurs fort possible que le fragment provienne d'un passage du SMVBh qui critique la reconnaissance).

521 Voir SHIRASAKI 1986, p. 42 et p. 46-47.

522 Voir SHIRASAKI 1985, p. 120-121.

523 Sur la date présumée et l'œuvre de cet auteur, voir par exemple KAJIYAMA 1966, p. 1-11 et STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 106.

524 Voir SHIRASAKI 1984, p. 88 : « the *Tarkabhāṣā* of Mokṣākaragupta quotes many passages from the *Sugatamatavibhaṅgabhāṣya* of Jitāri. Dealing with the doctrines of the four Buddhist schools in the third chapter of the *Tarkabhāṣā*, he follows Jitāri, in proving "universal momentariness" (*kṣaṇabhaṅga*) and in refuting *ātman*, God as the "eternal agent" (*nityasahakārin*) and "recognition" (*pratyabhijñā*) ».

525 Ainsi Mokṣākaragupta et Karṇakagomin ont-ils en commun l'argument selon lequel la reconnaissance telle que la décrivent les *mīmāṃsaka* ne peut être valide parce qu'elle se constitue en fait de deux cognitions hétérogènes. Concernant l'argument chez Karṇakagomin, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 135, et chapitre 4, n. 490. *Cf.* TBh, p. 59 : *smaraṇagrahaṇasvarūpaṃ tarhi pratyabhijñānaṃ syāt, na tu grahaṇasvarūpam eva, smaryamāṇe grahaṇāyogāt, gṛhyamāṇe ca smaraṇāyogāt. na caikasya smaraṇagrahaṇe sambhavataḥ, parasparavirodhāt. yena hi svarūpeṇa smaraṇaṃ tena svarūpeṇa grahaṇam ity anunmattena na* śakyate vaktum. rūpāntareṇa caikasya smaraṇagrahaṇe na syātām.* [**tena svarūpeṇa grahaṇam ity anunmattena na* conj. (*cf.* KAJIYAMA 1966, p. 132, n. 360) : *na tena svarūpeṇa grahaṇam ity anunmattena śakyate vaktum* TBh.] « Alors la reconnaissance doit avoir une nature

moins en partie empruntée à Śāntarakṣita, et précise lui aussi que cette critique de la reconnaissance permet de réfuter la notion d'un agent permanent (autrement dit, en l'occurrence, celle du Soi de Kumārila)[527].

Enfin, on ne peut que déplorer le fait que le *Dharmālaṅkāra* de Śaṅkaranandana n'ait pas encore fait l'objet d'une édition, car on sait que le premier chapitre de cet ouvrage est une « Démonstration de l'instantanéité [universelle] » (*Kṣaṇabhaṅgasiddhi*), le second, une « Démonstration de l'inexistence du Soi » (*Nairātmyasiddhi*) et le troisième, une « Démonstration de l'absence de preuve réfutant l'instantanéité [universelle] » (*Kṣaṇikatvabādhābhāvasiddhi*)[528], si bien qu'on peut conjecturer que Śaṅkaranandana y critique la notion de reconnaissance comme moyen de réfuter les deux thèses bouddhiques de l'instantanéité

[qui est à la fois] souvenir et appréhension [perceptive], et non pas une nature qui est seulement appréhension [perceptive], puisqu'on n'appréhende pas [de manière perceptive] ce dont on se souvient, et puisqu'on ne se souvient pas de ce qu'on est en train d'appréhender [de manière perceptive]. Et le souvenir et l'appréhension [perceptive] ne peuvent appartenir à une seule [cognition], puisqu'ils sont mutuellement incompatibles. Car personne qui soit sain d'esprit ne peut affirmer que l'on appréhende [les choses de manière perceptive] grâce à la même nature qui [nous] permet de [nous] souvenir. Et [si l'on dit plutôt qu'on les appréhende de manière perceptive] grâce à une nature autre [que le souvenir, en conséquence] le souvenir et l'appréhension [perceptive] n'appartiennent pas à la même [cognition] ». Sur ce passage, voir KAJIYAMA 1966, p. 132, et quant au fait que Mokṣākaragupta pourrait devoir en partie son analyse de la reconnaissance à Karṇakagomin, voir KAJIYAMA 1966, p. 88, n. 235, ainsi que ci-dessus, chapitre 1, n. 135. On notera néanmoins que la même idée figure dans SSD, p. 118 : *tasmāt spaṣṭāspaṣṭākāradvayaviruddhadharmādhyāsāt pratyabhijñānaṃ pratyayadvayam etad iti sthitam.* « Par conséquent, il est établi que la reconnaissance [consiste en fait] en deux cognitions, puisqu'[elle] possède les propriétés contradictoires que sont deux apparences [d'objets] dont l'une est claire et distincte [puisqu'elle est de nature perceptive et a lieu maintenant, tandis que l'autre] n'est pas claire et distincte[, puisqu'elle appartient au domaine du souvenir et n'a pas lieu maintenant] ».

526 Voir le premier chapitre du SMVBh dans SHIRASAKI 1986, p. 39, qui correspond à TBh, p. 36 (cité ci-dessus, chapitre 1, n. 136 ; *cf.* SHIRASAKI 1986, p. 39, n. 22 et 23), et SHIRASAKI 1986, p. 54, qui correspond à TBh, p. 59 (cité ci-dessus, chapitre 1, n. 135 et chapitre 2, n. 280 ; *cf.* SHIRASAKI 1986, p. 54, n. 46).

527 Voir la conclusion de l'analyse critique de la reconnaissance dans TBh, p. 60 : *tasmāt sthitam etan nityaḥ kartā nāstīti.* « Par conséquent, il est [désormais] établi qu'il n'existe pas d'agent permanent ».

528 Voir ELTSCHINGER 2008c, p. 120, n. 32.

universelle et de l'inexistence de l'*ātman*, mais la validité de cette hypothèse attend encore d'être vérifiée.

II. DE LA DIFFICULTÉ D'ÉVALUER L'INFLUENCE DU TS SUR LES OUVRAGES NON BOUDDHIQUES POSTÉRIEURS

Mesurer l'influence du TS sur les milieux non bouddhiques est une tâche ardue[529], d'abord parce que, contrairement à Śāntarakṣita et Kamalaśīla, la plupart des philosophes indiens cultivent l'allusion et le sous-entendu dès lors qu'il s'agit d'attaquer tel ou tel adversaire, mais aussi parce que, comme on l'a constaté, la pensée de Śāntarakṣita se présente souvent comme la synthèse d'arguments bouddhiques antérieurs, si bien qu'il est parfois fort difficile de déterminer si la mention de tel argument bouddhique est une allusion à son élaboration chez Vasubandhu, Dignāga ou Dharmakīrti ou bien à sa reformulation par Śāntarakṣita[530]. Comme l'a d'ailleurs noté Sara McClintock, les textes non bouddhiques postérieurs semblent préférer de beaucoup faire référence aux œuvres de Dharmakīrti plutôt qu'au TS et à son commentaire[531], et peut-être est-ce le cas parce que les textes non bouddhiques postérieurs n'avaient pas accès au TS mais seulement à Dharmakīrti[532], mais il est également possible que les auteurs de ces textes, tout en exploitant le TS et son commentaire, aient préféré citer l'œuvre prestigieuse de Dharmakīrti plutôt que ce qu'ils considéraient comme un simple manuel. Dans ces conditions, l'historien de la philosophie indienne médiévale semble condamné à collectionner des incertitudes, à quelques exceptions près. Parmi ces dernières, on a déjà noté que des au-

---

529 *Cf.* MCCLINTOCK 2010, p. 54, n. 124 : « It is still not clear to me to what degree the TS/P elicited any significant *direct* response from later non-Buddhist Indian authors ».

530 Cette remarque vaut évidemment aussi bien pour les auteurs bouddhistes postérieurs mentionnés dans le paragraphe précédent.

531 MCCLINTOCK 2010, p. 54, n. 124.

532 *Cf.* MCCLINTOCK 2010, p. 54, n. 124 : « Whether this is because late authors understood Śāntarakṣita and Kamalaśīla as expounding essentially the same views as their predecessor, or whether this attests to a relatively scant readership of this work is a question that remains, for the moment at least, unanswered ».

teurs *jaina* au moins connaissaient le TS et son commentaire[533]. On pourrait certes considérer que les *jaina* sont un cas à part dans la mesure où ils ont coutume de s'intéresser aux ouvrages philosophiques de toutes origines religieuses[534] ; mais il est au moins un important auteur d'obédience brahmanique qui connaissait assurément le TS, à savoir Vācaspatimiśra. Il est en effet possible que le TS ait constitué la source d'une thèse de premier abord formulée par Vācaspatimiśra concernant la perception yogique[535], et si l'on ne peut écarter la possibilité que ces similitudes textuelles soient plutôt dues au fait que Śāntarakṣita et Vācaspatimiśra exploitaient la même source, néanmoins, comme me l'a fait remarquer Matthew Kapstein[536], la NVTṬ comporte au moins une citation d'un vers du TS[537], si bien qu'il est en tout cas certain que Vācaspatimiśra connaissait l'ouvrage de Śāntarakṣita.

---

533 Voir par exemple IWATA 1991a, vol. II, p. 81, n. 82, selon qui le tenant d'un *pūrvapakṣa* dans le *Syādvādaratnākara* du *jaina* Vādidevasūri n'est autre que l'auteur de la TSP. Voir également KELLNER 1997a, p. 89-90, qui mentionne plusieurs ouvrages doxographiques *jaina* semblant faire écho à l'interprétation par Śāntarakṣita de la définition d'*abhāvapramāṇa* chez Kumārila. Il est vrai que dans un cas comme dans l'autre, ces similitudes pourraient être dues au fait que ces ouvrages *jaina* et le TS exploitaient la même source (l'hypothèse, envisagée par B. Kellner, est mentionnée dans MCCLINTOCK 2010, p. 54, n. 124). Il est cependant évident, comme l'a montré GRANOFF 1999, que les auteurs *jaina* ont directement emprunté à Śāntarakṣita son interprétation et sa critique du *satkāryavāda* du Sāṅkhya ; ainsi Abhayadeva cite-t-il le TS et la TSP : voir *ibid.*, p. 583.

534 Voir ci-dessus, chapitre 3, n. 478.

535 Voir PEMWIESER 1991, p. 44-47, selon qui TS/P pourrait être la source d'un *pūrvapakṣa* bouddhique dans la *Nyāyakaṇikā* (ci-après NKaṇ) de Vācaspatimiśra (*cf.* STEINKELLNER 1978, p. 128 et n. 29, et MCCLINTOCK 2010, p. 54, n. 124, même si cette dernière considère étrangement que PEMWIESER 1991 présente le TS comme « the probable *indirect* source » de Vācaspatimiśra, alors que PEMWIESER 1991, p. 46-47 indique clairement sa préférence pour la thèse d'une influence directe).

536 Courriel du 28 février 2014, dans lequel M. Kapstein ajoute que « there may be further citations scattered about the NVTṬ as well ».

537 Voir NVTṬ, p. 180, qui cite TS 200 en l'introduisant d'un *yac coktaṃ paraiḥ*, « et c'est ce qu'affirment [nos] adversaires » : *nartakībhrūlatābhaṅgo* naivaikaḥ** paramārthataḥ*** / anekāṇusamūhatvād ekatvaṃ tasya kalpitam //* [**nartakībhrūlatābhaṅgo* TSK, TSŚ : *nartakībrūlatākṣepo* NVTṬ. ***naivaikaḥ* TSK : *naivekaḥ* TSŚ : *na hy ekaḥ* NVTṬ. ****paramārthataḥ* TSK, TSŚ, ms. J de la NVTṬ (cité n. 4) : *pāramārthikaḥ* NVTṬ.] « [Contrairement à ce que prétend notre interlocuteur *naiyāyika*], le mouvement du sourcil arqué d'une danceuse n'est absolument pas unitaire en réa-

Qu'en est-il du long passage du TS consacré à la critique de la défense kumārilienne de l'*ātman* ? Je n'ai connaissance d'aucune citation de ce passage dans des textes non bouddhiques et ne peux donc proposer davantage que des conjectures quant à la possibilité qu'il ait été connu des cercles brahmaniques et pseudo-brahmaniques. Ces conjectures sont d'ailleurs d'emblée restreintes hors de la sphère de la Mīmāṃsā, puisque, parmi les trois commentateurs les plus importants de Kumārila, ni le commentaire d'Umbeka[538] ni celui de Sucaritamiśra ne couvrent (aujourd'hui du moins) le chapitre du ŚV consacré à l'*Ātmavāda* ; quant au NR de Pārthasārathimiśra, il est trop succinct pour donner quelque indication que ce soit en la matière, et si la ŚD est plus riche en informations, elle semble aussi se préoccuper bien moins de la question de la permanence du Soi que de la nature de l'état libéré.

II. 1. Vācaspatimiśra

En revanche, Jñānaśrīmitra[539] et Ratnakīrti citent souvent parmi leurs adversaires le polymathe Vācaspatimiśra (environ 950-1000 ?)[540], et Ratnakīrti le range au côté des *bhāṭṭa mīmāṃsaka* parmi les défenseurs de la notion de reconnaissance[541]. Ainsi dans la NKaṇ (qu'à l'évidence

---

lité, car il [ne] s'agit [que] d'une collection de divers atomes : son unité est conceptuellement construite ». Sur ce vers du TS (il s'agit en fait de la réfutation d'un argument d'Uddyotakara destiné à démontrer l'existence du Soi), voir KAPSTEIN 2001, p. 146-151.

538 Bien qu'Umbeka soit cité par Kamalaśīla (voir par exemple VERPOORTEN 1987, p. 38), autant que je sache il n'est pas impossible qu'il ait eu connaissance du TS.

539 Voir par exemple KAJIYAMA 1966, p. 8.

540 Sur la date présumée de cet auteur, voir par exemple SLAJE 1986, ACHARYA 2006, pp. XVIII-XXVIII et MUROYA 2011.

541 Voir SSD, p. 117 : *yat punar vācaspatir uvāca saṃskārendriyayor militayor eva pratyabhijñānaṃ prati kāraṇatvam iti, tad ayuktam...* « Quant à ce que Vācaspati affirme, [à savoir] que la cause de la reconnaissance [réside] dans la trace résiduelle et l'organe [sensoriel, mais] seulement [en tant qu'ils sont] assemblés [et non séparément], cela n'est pas juste... ». *Cf.* MIMAKI 1976, p. 13 et n. 35, p. 216, qui cependant ne se prononce pas quant au texte de Vācaspatimiśra auquel Ratnakīrti pourrait faire allusion. Il me semble pour ma part (sans certitude absolue) qu'ici, Ratnakīrti pourrait bien ne pas citer à proprement parler, mais plutôt paraphraser une idée exposée dans NKaṇ, p. 89 : *tad iha yady apīndriyaṃ kevalam asamarthaṃ yady api ca saṃskāramātraṃ saṃskārasadhrīcīnaṃ tv indriyaṃ sāvayiṣyati pratyabhijñātadbhā-*

Jñānaśrīmitra connaissait déjà)[542], Vācaspati défend-il la validité de la reconnaissance contre un bouddhiste qui entend établir l'instantanéité universelle en montrant que cette reconnaissance, qui est d'ordre conceptuel et ne révèle aucune entité réelle[543], n'est une ni par son objet, ni par sa cause, ni par sa nature[544]. Il est donc tentant de considérer que

---

vābhāvānuvidhānāt pratyabhijñābhāvābhāvayoḥ. « Par conséquent, dans le [cas qui nous occupe], bien que l'organe sensoriel seul ne soit pas capable [de produire la reconnaissance,] et bien que la trace résiduelle seule [n'en soit pas plus capable], néanmoins, l'organe sensoriel, lorsqu'il s'allie à la trace résiduelle, permet de produire [la reconnaissance], puisque, lorsque la reconnaissance a lieu comme lorsqu'elle n'a pas lieu, la présence et l'absence de l'[organe sensoriel allié à la trace résiduelle] se conforme nécessairement [à la présence et à l'absence] de la reconnaissance[, cette dernière n'apparaissant que lorsque le premier existe] ».

542 Voir par exemple KBhA, p. 239, qui cite explicitement la NKaṇ (*vācaspatis tu kaṇikāyām... āha*).

543 Voir NKaṇ, p. 88 : *na cāsya prāmāṇyam, vikalpatvenāvastunirbhāsatvāt smārtād aviśeṣāc ca. tasmāt pratyabhijñāṃ sthāpayati bhāvān iti manorathamātram.* « Et la [reconnaissance] n'est pas valide, parce que, dans la mesure où [elle] est une construction conceptuelle, elle ne manifeste pas une chose réelle, et parce qu'elle n'est pas distincte du souvenir [qui n'est pas lui-même un moyen de connaissance valide]. Par conséquent, [affirmer, comme le fait le *mīmāṃsaka*,] que la reconnaissance établit les choses [comme étant permanentes], c'est seulement [prendre ses] désirs [pour des réalités] ». On notera que le passage (comme d'autres d'ailleurs dans ce *pūrvapakṣa* de la NKaṇ) est quasiment identique à SSD, p. 113 (voir ci-dessus, chapitre 2, n. 273). On pourrait soupçonner que Ratnakīrti et Vācaspatimiśra puisent à une même source, à savoir le KBhA auquel le SSD emprunte tant (voir ci-dessus, n. 513), mais comme le KBhA cite la NKaṇ (voir ci-dessus, n. 542), il faut soit faire l'hypothèse d'une source commune que je n'ai pu identifier, soit soupçonner Ratnakīrti de reprendre à son compte une partie du *pūrvapakṣa* bouddhique formulé par Vācaspatimiśra.

544 Voir NKaṇ, p. 88, où un bouddhiste répond à l'affirmation selon laquelle la reconnaissance permet d'établir la permanence d'un objet comme le cristal (« C'est la vénérable reconnaissance, [sous la forme] "c'est ce même cristal [que j'ai déjà perçu]", qui permet d'établir le cristal [comme existant de manière permanente] », *so'yaṃ sphaṭika iti pratyabhijñaiva bhagavatī sthāpayiṣyati sphaṭikam*) : *nanv iyaṃ na sphaṭikasya pūrvāparakṣaṇāvasthānalakṣaṇaṃ sthiratvaṃ gocarayitum arhati. na khalv etad vijñānam ekam, kāraṇabhedād viṣayabhedāt svabhāvavirodhāc ca.* « Mais cette [reconnaissance] est incapable de prendre pour objet la permanence du cristal, laquelle consiste en l'existence [du cristal] à un moment antérieur et à un moment postérieur. [Car] assurément, cette cognition [qu'est la reconnaissance] n'est pas une, puisqu'elle comporte des différences du point de vue de sa cause [et] de son objet, et puisque sa nature est contradictoire ». Sa nature est en effet contra-

Vācaspatimiśra, qui connaissait au moins un vers du TS[545], s'est inspiré de la critique de la reconnaissance telle qu'on la trouve dans le passage du texte de Śāntarakṣita examiné ici. Cependant, la critique bouddhique décrite par Vācaspatimiśra rappelle également la stratégie légèrement différente de Karṇakagomin (que reprendront Ratnakīrti et Mokṣākaragupta), et qui consiste à mettre en question non seulement l'unité de l'objet reconnu, mais encore celle de la nature même de la cognition qu'est la reconnaissance. Dans ces passages de la NKaṇ, Vācaspatimiśra ne semble d'ailleurs pas s'intéresser à la reconnaissance en tant qu'argument en faveur du Soi, mais seulement à la reconnaissance en tant qu'elle met en péril la thèse générale des bouddhistes quant à l'instantanéité universelle.

II. 2. Jayanta Bhaṭṭa et Bhāsarvajña

Parmi les auteurs non bouddhistes qui ont pris part au débat concernant l'*ātman* et examiné la notion de reconnaissance de soi après la rédaction du TS, plusieurs sont affiliés au Nyāya[546]. C'est le cas de Jayanta Bhaṭṭa et de Bhāsarvajña, et de ce point de vue, il n'est pas sans intérêt d'observer les différences qui séparent les stratégies de ces deux auteurs.

---

dictoire dans la mesure où elle comporte à la fois une dimension médiate et une dimension immédiate (*ibid.*) : *tathā hi sa iti pārokṣyam ayam iti ca* sākṣātkaraḥ.* [**ayam iti ca* conj. : *iti ca* NKaṇ.] « En effet, [dans la reconnaissance exprimée sous la forme "ceci est le même que cela", la forme] "cela" [exprime] l'invisibilité [de l'objet visé], tandis que [la forme] "ceci" [exprime] la perception directe [de l'objet visé] ». Quant à la diversité des causes, elle tient au fait que selon Vācaspatimiśra lui-même, la reconnaissance naît d'un organe sensoriel associé à une trace résiduelle (voir ci-dessus, n. 541), or selon l'adversaire bouddhiste, il est impossible qu'une cause multiple donne lieu à un effet unique (voir *ibid.* : *na ca kāraṇabhede'pi kāryābhedasambhavaḥ.* « Et si la cause comporte des différences, il n'est pas possible que l'effet ne comporte pas de différences »).

[545] Voir ci-desssus, n. 537.

[546] Comme le note MIMAKI 1976, p. 216, n. 35, le cas de Vācaspatimiśra est singulier, car s'il est célèbre pour son commentaire au NV d'Uddyotakara, sa NKaṇ appartient plutôt au domaine de la Mīmāṃsā : « on a donc du mal à décider si Vācaspatimiśra est *mīmāṃsaka* ou *naiyāyika* dans le cas de la discussion sur la reconnaissance (*pratyabhijñā*) ».

On notera d'abord que Jayanta Bhaṭṭa (environ 840-900 ?)[547] est parfaitement au fait de la doctrine kumārilienne de la reconnaissance de soi considérée comme une forme de perception, et de la prétention des *bhaṭṭa* à réfuter à l'aide de cette notion la doctrine bouddhique du *nairātmya*[548]. Il défend d'ailleurs lui-même la validité de la reconnaissance comme moyen de connaissance capable de réfuter la doctrine bouddhique de l'instantanéité universelle, et certains détails de cette défense semblent parfois constituer une réponse directe à telle remarque de Śāntarakṣita. Pour ne prendre qu'un exemple, on se souvient que selon Kumārila, la reconnaissance invalide la thèse bouddhique de l'instantanéité universelle dans la mesure où cette dernière est inférentielle tandis que la première est une forme de perception[549]. Śāntarakṣita répond à

---

[547] Sur la date présumée de cet auteur (l'une des mieux assurées, à quelques années près, pour ce qui est des auteurs *naiyāyika*), voir par exemple HACKER 1951, p. 110 *sq.*, STEINKELLNER 1961, p. 158-159, SLAJE 1986, p. 245, et DEZSŐ 2005, p. X.

[548] Voir le discours prêté à un *mīmāṃsaka* dans NMV, vol. II, p. 202/NMM, vol. II, p. 269 : *jñānamātrāvabhāso'pi vāritaḥ pratyabhijñayā / jñātavān aham evādāv aham evādya vedmi ca // nottarasya na pūrvasya na jñānakṣaṇayor dvayoḥ / na santānasya caitasmin pratyaye'sty avabhāsanam // nottaro jñātavān pūrvaṃ pūrvo jānāti nādhunā / na dvayor dvayam apy asti santānas tu na vāstavaḥ //* « Et [la thèse bouddhique selon laquelle] ne se manifestent que des cognitions [et pas de Soi] est réfutée par la reconnaissance [qui prend la forme] "c'est moi qui ai connu autrefois, et c'est moi, qui suis le même, qui connais aujourd'hui" : dans cette cognition, il n'y a manifestation ni de [la seule cognition] postérieure, ni de [la seule cognition] antérieure, ni des deux entités instantanées que sont ces cognitions, ni de la série [cognitive ; car] la [cognition] postérieure n'a pas connu par le passé, [et la cognition] antérieure ne connaît pas à présent ; et il n'existe pas [en même temps] deux [cognitions] visant [ensemble] les deux cognitions [passée et présente] ; quant à la série, elle n'est pas réelle ». Le *mīmāṃsaka* dépeint par Jayanta conclut un peu plus loin (NMV, vol. II, p. 203/NMM, vol. II, p. 269) : *tasmād aham eva hyo jñānatvān aham evādya jānāmīty asmin pratyaye hyaś cādya cānuvartamāno jñātā pratibhātīti* gamyate.* [**pratibhātīti* NMM : *pratīyata iti* NMV.] « Par conséquent, on réalise qu'un sujet connaissant qui dure à la fois hier et aujourd'hui se manifeste (*pratibhāti*) dans cette cognition : "j'ai connu hier, [et] c'est moi, qui suis le même, qui connais aujourd'hui" ». Il précise également que cette reconnaissance de Soi est une forme de perception (ce qu'indique d'ailleurs le verbe *pratibhā-* employé dans le passage précédent et qui désigne une manifestation immédiate, par opposition au concept) ; voir NMV, vol. II, p. 203/NMM, vol. II, p. 270 : *tasmād ahampratyayagamyatvād ātmā pratyakṣa iti.* « Par conséquent, dans la mesure où [il] est appréhendé par la cognition du Je, le Soi est directement perçu (*pratyakṣa*) ».

[549] Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 132.

cela qu'il n'y a aucune raison pour que la perception soit considérée comme un moyen de connaissance plus éminent que l'inférence, puisqu'il est des perceptions erronées (par exemple, les illusions d'optique)[550]. Or voici ce que fait remarquer Jayanta à cet égard :

> Et il n'existe certes rien de tel que cette [prétendue] nécessité : « lorsque perception et inférence se contredisent, la perception est [la] plus forte », parce qu'on constate que la perception qui appréhende un brandon ardent en train de tournoyer – et qui est erronée à cause de la grande vitesse [du mouvement qui crée l'illusion d'un cercle de feu] – est susceptible d'être contredite par l'inférence ; néanmoins, en l'occurrence, l'inférence de l'instantanéité [universelle] est [purement] contingente (*anyathāsiddha*) [en ce que la relation entre la propriété à prouver et la raison de l'inférence n'est pas nécessaire], tandis que la perception ne l'est pas ; par conséquent, [dans le cas qui nous occupe], c'est la perception qui invalide l'inférence de l'instantanéité [universelle][551].

Il arrive également que la présentation de la position bouddhique dans la NM paraisse faire écho au TS. Ainsi le bouddhiste mis en scène par Jayanta explique-t-il que la reconnaissance suppose en fait une différence (au moins temporelle)[552], et qu'elle repose sur une simple similitude et non sur une véritable identité[553] – autrement dit, elle est d'ordre

---

[550] Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 286.

[551] NM$_V$, vol. II, p. 248/NM$_M$, vol. II, p. 336 *: yady api ca naiṣa niyamaḥ pratyakṣānumānayor virodhe pratyakṣaṃ balīya iti tvaritataraparibhramitacakrībhavadalātagrāhiṇaḥ pratyakṣasyānumānabādhyatvadarśanād* iti, tathāpi** prakṛtaṃ kṣaṇikatvānumānaṃ anyathāsiddham, ananyathāsiddhaṃ tu pratyakṣam iti pratyakṣam eva kṣaṇikatvānumānasya bādhakam*. [**pratyakṣasyānumānabādhyatvadarśanād* NM$_M$: *pratyakṣasyānumānabādhitatvadarśanād* NM$_V$. ***tathāpi* NM$_M$: *tathā* NM$_V$.] *Cf.* ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

[552] Voir NM$_V$, vol. II, p. 230/NM$_M$, vol. II, p. 307 : *... pratyabhijñāyāḥ kṣaṇabhaṅgapakṣe'pi sadṛśaparāparakṣaṇagaṇaprasavapratāritamatīnām upapadyamānatvāt**. [* *upapadyamānatvāt* NM$_M$: *upalabhyamānatvāt* NM$_V$.] « Car même si [l'on admet] la thèse de l'instantanéité universelle, la reconnaissance est possible [seulement] pour ceux dont l'esprit s'étire selon le flux de l'ensemble des moments antérieurs et postérieurs qui sont semblables [les uns aux autres sans être identiques] ». *Cf.* ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

[553] Voir NM$_V$, vol. II, p. 232/NM$_M$, vol. II, p. 311 : *api ca lūnapunarjātakeśanakhādiṣu sādṛśyād dṛśyamānā pratyabhijñā* stambhādiṣv api tadvad eva na** sthiratām upapādayet*. [**sādṛśyād dṛśyamānā pratyabhijñā* NM$_M$: *sādṛśyadṛśyamānapratyabhijñā* NM$_V$. ***eva na* NM$_M$: *eva* NM$_V$.] « De plus, on constate que la reconnaissance vis-

conceptuel (et non perceptif) puisqu'elle est le produit d'une exclusion[554]. Toutefois, par certains de ses aspects (notamment l'affirmation de ce que la reconnaissance serait en réalité un amalgame de deux cognitions distinctes)[555], cette critique rappelle également les arguments de Karṇakagomin[556].

à-vis de [choses] telles que des cheveux ou des ongles qui sont tombés et ont repoussé [a lieu] en vertu d'une [simple] similitude [et non d'une véritable identité ; par conséquent,] de la même manière exactement, [la reconnaissance] vis-à-vis de [choses] telles qu'un poteau ne peut démontrer la permanence [de ces choses] ». *Cf.* ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

554 *Cf.* ci-dessus, chapitre 2, § II. 4. Le bouddhiste à qui Jayanta donne la parole fait d'ailleurs remarquer que même en tant que cognition conceptuelle, la reconnaissance est contradictoire dans la mesure où elle se donne comme la cognition *de l'objet présent* qu'elle reconnaît – mais par définition, la cognition conceptuelle d'un objet présent doit exclure tout objet passé puisque le concept repose précisément sur l'exclusion de tout ce que son objet n'est pas. Voir NM$_V$, vol. II, p. 231-232/NM$_M$, vol. II, p. 310 : *yathā hi nīlābhāvāvinābhūtalohitādyapasāraṇam* / kurvatā nīlabodhena nīlaṃ bhavati niścitam // tadvad ihāpi, tadabhāvāvinābhūtabhūtakālādyapohanam** / vidadhad*** vartamānārthajñānaṃ tadgrāhitāṃ vrajet*** //* [* *-lohitādyapasāraṇam* NM$_M$: *-lauhitādyapasāraṇam* NM$_V$. ** *tadabhāvāvinābhūtabhūtakālādyapohanam* conj. : *tadabhāvāvinābhūtatadbhūtakālādyapohanam* NM$_M$: *tadabhāvāvinābhūtasvasvakālādyapohanam* NM$_V$. ****vidadhad* NM$_M$: *vedayad* NM$_V$. *****tadgrāhitāṃ vrajet* NM$_M$: *tadgrāhitā bhavet* NM$_V$.] « Car de même que le bleu est déterminé grâce à la cognition du bleu qui exclut le rouge et [autres éléments] invariablement concomitants avec ce qui n'est pas bleu, de même, dans ce [cas de la reconnaissance] aussi, la cognition de l'objet présent devient ce qui appréhende cet [objet présent] en excluant le moment passé et [autres éléments] invariablement concomitants avec l'absence de [l'objet présent] ! ».

555 Voir NM$_V$, vol. II, p. 230/NM$_M$, vol. II, p. 308 : *api ca keyaṃ pratyabhijñā nāmeti naipuṇyena nirūpayitum arhanty atrabhavantaḥ. kiṃ sa evāyaṃ stambha* ity ekaṃ jñānam uta dva ete smṛtyanubhavajñāne. yady ekaṃ tad asya kāraṇaṃ vācyaṃ yata utpadyate. nendriyaṃ sa ity asminn aṃśe tasyāsāmarthyāt, na saṃskāras tasyāpy ayam ity aṃśe kauśalābhāvāt.* [**stambha* NM$_M$: *kumbha* NM$_V$.] « De plus, ces messieurs [les bouddhistes] sont capables de répondre habilement [à la question] : "qu'est-ce donc qu'on appelle reconnaissance ?"[, et ils le font de la manière suivante] : est-ce que la cognition "c'est le même poteau" est une [seule et même cognition], ou bien s'agit-il de deux cognitions, [l'une étant] un souvenir[, et l'autre,] une expérience ? Si elle est une, il faut dire quelle est la cause de [cette cognition, cause] grâce à laquelle [la reconnaissance] surgit. [Cette cause] n'est pas un organe sensoriel, parce que cet [organe sensoriel] n'a pas de pouvoir concernant l'aspect "celui-là" [de la reconnaissance formulée comme "celui-ci est le même que celui-là". Mais ce] n'est pas une trace résiduelle non plus, car [la trace résiduelle] n'est

Quoi qu'il en soit des sources de Jayanta concernant ce débat entre un *mīmāṃsaka* et un bouddhiste, il importe cependant de noter que le *naiyāyika* adopte à cet égard une attitude qu'on pourrait qualifier de conservatrice : elle consiste essentiellement à défendre ce qu'il estime être l'orthodoxie du Nyāya, à savoir l'interprétation que Vātsyāyana a donnée des NS. Pour cette raison, il juge que la reconnaissance de soi kumārilienne *ne constitue pas un argument valide en faveur de l'existence du Soi*. Jayanta refuse en effet avec l'auteur du NBh de considérer le Soi comme l'objet d'une perception directe[557] (or la doctrine *bhāṭṭa* de la reconnaissance de soi suppose cette perceptibilité de l'*ātman*). Il entreprend donc de montrer que les bouddhistes ont beau jeu de montrer que le Soi n'est jamais directement perçu[558] ; il accuse Kumārila de contradiction lorsqu'il refuse d'accorder à la cognition le statut de conscience de soi (*svasaṃvedana*) au motif qu'une même entité ne saurait

---

capable de rien concernant l'aspect "celui-ci" [de la reconnaissance] ». Le bouddhiste poursuit en expliquant que les causes du souvenir et de l'expérience ne peuvent produire un effet unitaire (NM$_V$, vol. II, p. 231/NM$_M$, vol. II, p. 308-309) : *saṃskārasya smṛtir eva kāryam indriyasyānubhava eva. sambhūya tu* na tābhyām ekaṃ kāryam ārabhyate. na hi mṛtpiṇḍatantunirvartyam ekaṃ ghaṭapaṭarūpaṃ** kāryam upalabdham.* [**tu* NM$_M$: om. NM$_V$. ***ghaṭapaṭarūpaṃ* NM$_V$: *ghaṭapaṭarūpa-* NM$_M$.] « C'est le souvenir qui est produit par la trace résiduelle, et c'est l'expérience [qui est produite] par l'organe sensoriel ; mais ces deux-là ensemble ne [peuvent] produire un effet unitaire, car on ne constate pas qu'une [entité] unitaire consistant [à la fois] en un pot et en une étoffe serait produite par une boule d'argile [associée à] des fils ! ». La conclusion est ainsi formulée dans NM$_V$, vol. II, p. 231/NM$_M$, vol. II, p. 309 : *tasmād dva ete jñāne, sa iti smaraṇam ayam ity anubhavaḥ.* « Par conséquent, ce sont deux cognitions, [à savoir d'une part] un souvenir [exprimé sous la forme] "celui-là", [et d'autre part,] une expérience [exprimée sous la forme] "celui-ci" ».

556 Sur le même raisonnement chez Karṇakagomin, voir ci-dessus, n. 490.

557 Pour une description synthétique des diverses positions adoptées par les grands auteurs *naiyāyika* à l'égard de la question de la perceptibilité du Soi, voir par exemple WATSON 2006, n. 25, p. 131.

558 Voir par exemple NM$_V$, vol. II, p. 203/NM$_M$, vol. II, p. 270 : *atra vadanti śabdamātrocchāraṇam etad ahaṃ jānāmy aham icchāmy ahaṃ sukhy ahaṃ duḥkhīti, na tu jñānādisvarūpātiriktas tadāśrayaḥ kaścid etāsu buddhiṣu parisphuratīti.* « À ceci [les bouddhistes] objectent : ceci, "*je* connais, *je* veux, *je* suis heureux, *je* suis malheureux", n'est que formules verbales, mais il n'existe aucune [entité] qui serait distincte de la nature de la cognition, du [désir], du [plaisir] ou de la [douleur], qui en serait le substrat, [et] qui se manifesterait dans ces cognitions ».

être à la fois instrument de connaissance et objet connu, tout en admettant que dans la reconnaissance de soi, le Soi est à la fois agent connaissant et objet connu[559] ; et comme Śāntarakṣita, il s'attaque à l'idée selon laquelle le Soi et les cognitions auraient pour nature la conscience, montrant (dans une critique qui n'est pas sans rappeler TS 253-254 par certains aspects) que si le Soi était conscience, toute cognition serait omnisciente[560]. Car en dernière instance, pour Jayanta, le Soi ne peut être connu que médiatement, autrement dit, par l'intermédiaire d'une inférence qui démontre la nécessité d'un substrat des cognitions, et c'est à ce titre seulement que la reconnaissance (comprise comme la recon-

---

[559] Voir NMV, vol. II, p. 203/NMM, vol. II, p. 270 : *katham ekasyām eva saṃvidi kartā ca karma cātmā bhavet. grāhyagrāhakataikasya jñānasyāpākariṣyate / tvayāpi neṣyate ceti tathā nāsty ātmano'pi sā* //* [**nāsty ātmano'pi sā* NMM : *saty ātmano'pi sā* NMV.] « Comment donc le Soi serait-il [à la fois] l'agent [connaissant] et l'objet [de connaissance] en une seule [et même] cognition ? On doit rejeter [la thèse selon laquelle] une [seule] cognition serait [à la fois] l'objet [appréhendé] et le sujet appréhendant, et vous-même, [*mīmāṃsaka*,] vous ne l'admettez pas ; [puisqu'il en est] ainsi, le Soi ne [peut] pas non plus [être à la fois l'objet appréhendé et le sujet appréhendant] ».

[560] Voir NMV, vol. II, p. 207/NMM, vol. II, p. 275 : *yad api svataś cetanasvabhāvatvam ātmanaḥ kalpyate* tad api na sopapattikam, sa cetanaś** citā yogāt tadyogena vinā jaḍaḥ / nārthāvabhāsād anyad dhi caitanyaṃ nāma manmahe // yadi ca svata evārthāvabhāsasāmarthyam ātmanaḥ***, tat kim indriyaiḥ prayojanaṃ manaḥsaṣṭhair indriyanirapekṣapadārthaparicchedasāmarthyapakṣe ca**** sarvasarvajñatāpattiḥ*****.* [**kalpyate* NMM : *kathyate* NMV. ***sa cetanaś* conj. : *sacetanaś* NMV, NMM. ****evārthāvabhāsasāmarthyam ātmanaḥ* NMM : *evārthāvabhāsasāmarthyapakṣe ca* NMV. *****tat kim indriyaiḥ prayojanaṃ manaḥsaṣṭhair indriyanirapekṣapadārthaparicchedasāmarthyapakṣe ca* NMM : om. NMV. ******sarvasarvajñatāpattiḥ* NMM : *sarvajñatāpattiḥ* NMV.] « Quant à ce que [les *mīmāṃsaka*] supposent, [à savoir] que le Soi aurait une nature consciente par elle-même, cela n'est pas non plus possible : le [Soi] est conscient en vertu de son association avec la conscience, [et] sans cette association il est inerte ; car nous considérons que ce qu'on appelle conscience n'est pas différent de la manifestation de l'objet. Et si le Soi est capable de manifester les objets par lui-même, quel est donc le but des [cinq organes sensoriels et du sixième [organe, à savoir] l'organe interne ? Et si [l'on adopte] la thèse [selon laquelle le Soi] est capable de déterminer les objets indépendamment des organes sensoriels, il doit s'ensuivre que chacun est omniscient ! ». *Cf.* la stratégie de Śāntarakṣita dans TS 253-254 (voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 1).

naissance des *objets* et non du sujet) peut constituer un élément de preuve en faveur de l'existence du Soi[561].

La position de Bhāsarvajña (environ 950-1000 ?)[562] – autre auteur *naiyāyika* d'importance que Jñānaśrīmitra présente comme un défenseur de la reconnaissance[563] – est assez éloignée de celle de Jayanta. Car comme Jayanta, Bhāsarvajña exploite l'argument de la reconnaissance des choses pour critiquer la théorie bouddhique de l'instantanéité universelle, mais il mentionne également la reconnaissance exprimée sous la forme « c'est moi » (*sa evāham*) comme un argument en faveur de l'existence du Soi[564]. Néanmoins, la manière dont Bhāsarvajña formule cet argument concernant le Soi n'est pas sans ambiguïté.

---

561 Voir par exemple NM_V, vol. II, p. 209-210/NM_M, vol. II, p. 278, qui fait explicitement référence à NS 1. 1. 10 (cité ci-dessus, chapitre 1, n. 185) et à son interprétation (mentionnée ci-dessus, chapitre 1, n. 186) par Vātsyāyana : *anumeyatvam evāstu liṅgenecchādinātmanaḥ // tad āha sūtrakāraḥ, icchādveṣaprayatnasukhaduḥkhajñānāny ātmano liṅgam. icchā nāma tāvad ittham upajāyate yajjātīyam artham* upayuñjānaḥ puruṣaḥ purā sukham anubhūtavān, punaḥ kālāntare tajjātīyam** upalabhya sukhasādhanatām anusmṛtya tad ādātum icchati. seyam anena krameṇa samupajāyāmānecchā pūrvāparānusandhānasamartham āśrayam anumāpayati...* [**artham* NM_M : *artham ittham* NM_V. ***tajjātīyam* NM_V : *tajjātīyam artham* NM_M.] « Admettons [donc] que le Soi ne peut être qu'inféré grâce à une marque [inférentielle] telle que le désir, etc. C'est ce qu'a affirmé l'auteur des [*Nyāya*]*sūtra* : "le désir, l'aversion, l'effort, le plaisir, la douleur, les cognitions sont la marque du Soi". [Car] pour commencer, ce qu'on nomme "désir" naît ainsi : l'individu, qui a expérimenté par le passé un plaisir en s'appropriant un objet d'une certaine sorte, et qui perçoit plus tard, à un moment postérieur, [un objet] de la même sorte, se souvenant que [cet objet] est un moyen d'éprouver du plaisir, désire l'acquérir. Le désir même qui surgit de ce processus [nous] conduit à inférer un substrat [permanent] qui rende possible (*samartha*) la synthèse (*anusandhāna*) [des moments] antérieurs et postérieurs [essentielle à ce processus] ».

562 Sur la date présumée de cet auteur, voir par exemple SLAJE 1986 et MUROYA 2011.

563 Voir KBhA, p. 11, qui cite nommément le *Nyāyabhūṣaṇa* (ci-après NBhūṣ), p. 519 (pour le contenu du passage, voir n. suivante).

564 Voir NBhūṣ, p. 519 (cité dans KBhA, p. 11) : *yathā cedam asya kāryam* ity asyāḥ pratīter visaṃvādābhāvād eva prāmāṇyam, tathānenaitāni krameṇa kṛtāny etāni** yugapad iti pratīteḥ sa evāyaṃ sphaṭikaḥ sa evāham*** ityevamādipratyabhijñāyāś ca visaṃvādābhāvād eva prāmāṇyam eṣṭavyam, tulyayogakṣematvāt.* [**asya kāryam* NBhūṣ : *asatkāryam* KBhA. ***etāni* NBhūṣ : *etāni na* KBhA. ****sa evāyaṃ sphaṭikaḥ sa evāham* NBhūṣ : *sa evāhaṃ sa evāyaṃ sphaṭika* KBhA.] « Et de même que la cognition "ceci est l'effet de cela" est valide parce qu'[elle] n'est pas démentie [plus

D'une part, en effet, son usage de la reconnaissance dans la démonstration de l'existence du Soi rappelle davantage la stratégie de Vātsyāyana adoptée par Jayanta que la thèse kumārilienne visée par le TS. Ainsi, après avoir défendu la validité de la reconnaissance d'objets comme le cristal, Bhāsarvajña ajoute-t-il :

> De même, dans le cas du Soi également, la reconnaissance, qui appréhende le fait que le désir, etc. (*icchādi*), ont un [seul et même] substrat, n'est pas erronée, puisqu'elle n'est pas invalidée [par une cognition postérieure]. Ainsi donc, il est établi que [le Soi,] qui est distinct du corps, etc., est le substrat du désir, etc.[565].

Autrement dit, dans ce passage du NBhūṣ comme dans le NBh et la NM, la substance de l'argument consiste en l'affirmation qu'on désire un objet perçu parce qu'on se souvient en avoir déjà fait l'expérience agréable et parce que que la synthèse que ce souvenir implique suppose un substrat permanent, à savoir le Soi : comme Vātsyāyana et Jayanta, Bhāsarvajña semble considérer le fait de la reconnaissance comme un argument en faveur du Soi dans la seule mesure où la reconnaissance d'un même *objet* suppose une identité de substrat des cognitions passée et présente de cet objet, tandis que l'argument Kumārilien met en jeu une reconnaissance du *sujet* par lui-même[566].

Il arrive cependant que Bhāsarvajña formule l'argument de la reconnaissance dans le cas du Soi d'une manière qui rappelle bien davantage la position de Śabara et de Kumārila, comme dans le passage suivant :

---

tard], de même, la cognition "ces [choses-]ci sont produites par cela de manière graduelle [tandis que] ces [choses-]là [sont produites] de manière simultanée" [est valide parce qu'elle n'est pas démentie plus tard] ; et il faut [aussi bien] admettre la validité de la reconnaissance [qui prend des formes] telles que "c'est le même cristal [que j'ai déjà vu", et] "c'est moi", précisément parce que [cette reconnaissance] n'est pas démentie [plus tard], si bien qu'[elle doit] partager le même sort [que les deux autres types de cognitions qui sont valides selon le bouddhiste lui-même] ». Voir aussi JOSHI 1986, p. 466-467, à propos d'un passage du NBhūṣ (p. 184) dans lequel Bhāsarvajña défend la validité de la reconnaissance en s'efforçant de montrer contre la thèse bouddhique qu'elle constitue une forme de perception.

565 NBhūṣ, p. 543 : *tathātmany api pratyabhijñānam icchādīnām ekāśrayatvagrāhakaṃ na bhrāntam, abādhyamānatvāt. tad evam icchādīnām āśrayaḥ śarīrādivyatiriktaḥ siddha iti.*

566 Sur la différence entre l'argument de la reconnaissance dans le NBh ou dans le NV et celui de Kumārila, voir ci-dessus, chapitre 1, § XII.

> Et on appréhende la permanence d'un [objet] comme un cristal grâce à la perception appelée « reconnaissance », puisque surgit, immédiatement après l'activité de l'organe visuel, une cognition [exprimée sous la forme] « c'est le même cristal », qui appréhende l'objet comme étant caractérisé [par l'existence] au moment passé et au moment présent ; [et] de même, il y a une reconnaissance qui appréhende la nature du sujet connaissant comme étant caractérisée [par l'existence] à des moments divers – par exemple [sous cette forme] : le fruit de la pousse que j'ai vue [par le passé,] c'est moi, qui suis le même, qui le vois à présent[567].

Le bouddhiste, qui admet la validité de la cognition par laquelle on prend conscience de la relation de causalité, doit concéder que lorsqu'il réalise qu'un objet qu'il perçoit est l'effet d'une cause qu'il a déjà vue, il *se* reconnaît lui-même dans ce processus comme celui qui a perçu dans le passé et perçoit encore à présent : le *naiyāyika* n'est pas loin, ici, de l'argument kumārilien de la reconnaissance, dans la mesure où ce sur quoi la reconnaissance porte essentiellement n'est plus l'objet mais le sujet.

Bhāsarvajña semble donc osciller entre deux interprétations de l'argument de la reconnaissance – l'une, d'origine *naiyāyika*, qui se fonde sur la capacité du sujet connaissant à reconnaître des objets, et l'autre, mise en avant par les *mīmāṃsaka*, qui se concentre sur la capacité du sujet connaissant à se reconnaître comme sujet connaissant. Et il est vrai que Bhāsarvajña peut se le permettre dans la mesure où, contrairement à Jayanta Bhaṭṭa, il considère que le Soi peut être l'objet d'une perception[568]. On pourrait cependant opposer à cela le fait que le *naiyā-*

---

[567] NBhūṣ, p. 509 : *pratyabhijñākhyena ca pratyakṣeṇa sphaṭikādiṣv akṣaṇikatvaṃ gṛhyate, yasmād akṣavyāpārānantaram eva sa evāyaṃ sphaṭika iti pūrvāparakālāvacchinnārthagrāhivijñānam utpadyate, tathānekakālāvacchinnapramātṛsvarūpagrāhi pratyabhijñānaṃ bhavati, tad yathā – yasyāṅkuram aham adrākṣam, tasyāham evedānīṃ phalaṃ paśyāmīti.*

[568] Voir par exemple NBhūṣ, p. 496 : *tad evam aham ity etasmin vijñāne yo 'rthaś cakāsti, tadadhikaraṇāḥ smṛtyanusandhānecchādayaḥ pratyakṣataḥ pratibhāntīty ataḥ pratyakṣeṇāpy ātmā gṛhyate, na hy aham iti jñānaṃ sandigdhaṃ bhrāntaṃ vā, nāpi laiṅgikaṃ śābdaṃ vā.* « Ainsi donc le souvenir, la synthèse, le désir, etc., se manifestent de manière immédiate (*pratyakṣataḥ*) [dans la mesure où ils] ont pour support l'objet qui se manifeste (*cakāsti*) dans cette cognition "Je" ; par conséquent, le Soi est aussi appréhendé de manière immédiate, car la cognition "Je" n'est ni douteuse ni erronée, ni fondée sur une marque [inférentielle], ni verbale ».

yika Udayana (environ 1050-1100 ?)[569], qui exploite comme Bhāsarvajña la notion de reconnaissance en général pour critiquer la thèse bouddhique de l'instantanéité universelle[570] et qui admet également la perceptibilité du Soi[571], n'use pas de la reconnaissance de soi kumārilienne, mais plutôt de l'argument du NBh concernant la nécessité d'inférer le Soi pour rendre compte de la synthèse qui a lieu lorsqu'on reconnaît un objet déjà vu comme le même[572] : contrairement à Jayanta, il ne suit pas

---

569 Sur la date présumée de cet auteur, voir par exemple CHEMPARATHY 1972, p. 19-21 et ACHARYA 2006, p. XVIII-XIX.

570 Voir par exemple le long passage qui commence ainsi dans l'*Ātmatattvaviveka* (ci-après ĀTV), p. 106 : *kutaḥ punaḥ sthirasiddhiḥ, pratyabhijñānāt kṣaṇikatvānupapatteś ca*. « Mais comment établit-on [que les choses] sont permanentes ? Grâce à la reconnaissance et à [la démonstration de] l'impossibilité de l'instantanéité [universelle] ». Udayana défend en particulier la validité de la reconnaissance en arguant du fait que s'il n'est aucune forme d'unité dans les choses, la diversité (qui n'est que le résultat du processus conceptuel d'exclusion de l'unité, car en sanskrit, elle est, littéralement, la non-unité, *anekatva*) n'existe pas non plus, si bien que le bouddhiste ne peut plus rien considérer comme étant réel. Voir ĀTV, p. 107 : *na viruddhadharmasaṃsargānāskanditasyaikatvapratyayasya vyabhicāre sarvatraikatvocchedaprasaṅgāt, tathā cānekatvam api na syād iti bhavo* niṣkiñcanaḥ.* [**bhavo* corr. : *bhava* ĀTV.] « Non, parce que si la cognition de l'unité qui n'est pas affectée par une combinaison de propriétés contradictoires n'était pas fiable (*vyabhicāra*), en conséquence l'unité serait absolument anéantie, et ainsi, il n'existerait pas même de diversité – l'existence serait donc réduite à néant ».

571 Voir ĀTV, p. 336-337 : *athātmasadbhāve kiṃ pramāṇam. pratyakṣam eva tāvat, aham ity avikalpasya* prāṇabhṛnmātrasiddhatvāt. na cāyam avastukaḥ sandigdhavastuko vā, aśābdatvād apratikṣepāc ca. na ca laiṅgikaḥ, ananusaṃhitaliṅgasyāpi svapratyayāt.* [* *ity avikalpasya* conj. : *iti vikalpasya* ĀTV.] « Mais quel moyen de connaissance [permet de démontrer] l'existence du Soi ? Pour commencer, la perception [constitue un tel moyen de connaissance], car il est établi que la [cognition] non conceptuelle "Je" [existe] chez n'importe quel être vivant. Et cette [cognition] n'est pas sans [viser une] chose réelle, et la chose réelle qu'elle [vise] n'est pas [non plus] douteuse, parce que [cette cognition] n'est pas verbale et n'est pas contredite [par quelque autre cognition]. Elle n'est pas non plus fondée sur une marque [inférentielle], parce que même [quelqu'un] qui n'appréhende pas synthétiquement une marque [inférentielle] a conscience de soi ».

572 Voir ĀTV, p. 342 : *kaḥ punar atra nyāyaḥ. pratisandhānam.* « Mais quel est le raisonnement [démontrant] cette [existence du Soi] ? C'est la synthèse ». Udayana précise d'ailleurs que « dans ce cas-ci, ce n'est pas une simple reconnaissance qu'on désigne [avec le terme de synthèse] » (*ibid.* : *na hi pratyabhijñānamātram atra vivakṣitam*), dans la mesure où cette synthèse est plutôt « le fait de juger que [le Soi

l'opinion de Vātsyāyana mais celle d'Uddyotakara[573] quant à la question de la perceptibilité du Soi, mais il ne cherche pas pour autant à s'approprier l'argument de Kumārila. La raison de cette différence tient sans doute au fait que, contrairement aux autres auteurs *naiyāyika*, Bhāsarvajña considère que la conscience n'est pas une simple propriété adventice du Soi qui disparaîtrait dans l'état libéré, mais fait partie intégrante de la nature même de l'*ātman*[574]. De ce point de vue, l'auteur du NBhūṣ défend une vision du Soi beaucoup plus proche de celle de Kumārila que de celle de ses prédécesseurs (et successeurs) *naiyāyika*, et c'est sans doute pourquoi l'idée d'une reconnaissance immédiate de l'*ātman* par lui-même lui apparaît comme une manière possible d'interpréter l'argument classique *naiyāyika* selon lequel toute connaissance synthétique requiert le Soi comme son substrat. Il semble d'ailleurs fort probable que si Bhāsarvajña est ainsi tenté de faire sien cet argument, c'est parce qu'il a pris conscience de l'importance de la preuve kumārilienne en constatant avec quelle insistance ses adversaires bouddhistes l'attaquent. Néanmoins, les objections bouddhiques qu'il mentionne sont trop générales pour pouvoir être attribuées à Śāntarakṣita en particulier, et la seule conséquence que l'on puisse tirer de ce bref examen de la notion de reconnaissance de soi chez Jayanta et chez Bhāsarvajña consiste en ceci qu'après la rédaction du TS, la théorie kumārilienne du Soi a

---

doit] être l'agent unique des cognitions antérieures et postérieures » (ĀTV, p. 343 : *pūrvāparadhiyām ekakartṛtkatayā viniścayaḥ*).

573 Voir NV, p. 323 : *pratyakṣeṇa tāvad ātmopalabhyate. kathaṃ pratyakṣeṇa ? liṅgaliṅgisambandhasmṛtyanapekṣaṃ viṣayasvabhāvabhedānuvidhāyy aham iti vijñānaṃ rūpādivijñānavat pratyakṣam.* « Pour commencer, le Soi est appréhendé de manière perceptive. Comment [est-il ainsi appréhendé] de manière perceptive ? La cognition "Je", qui ne dépend pas du souvenir de la relation entre marque [inférentielle] et possesseur de cette marque, et qui se conforme aux variations de la nature de [son] objet, est une perception directe, tout comme la cognition d'une forme [corporelle] ». On notera que l'objection bouddhique à laquelle répond Udayana dans le passage de l'ĀTV qui affirme la perceptibilité du Soi (ĀTV, p. 364 : *astu tarhi nairātmyam anupalabdher iti cet*, « Si [le bouddhiste objecte] : "admettons donc l'inexistence du Soi, puisque [le Soi] n'est pas perçu" ») est la même que celle qui introduit le passage du NV, p. 323 (*nāsty ātmānupalabdher iti cet*, « Si [le bouddhiste objecte] que le Soi n'existe pas parce qu'[il] n'est pas perçu... »). Sur le dialogue qui suit dans le NV, voir OETKE 1988, p. 364 *sq.*

574 Sur cette position hétérodoxe de Bhāsarvajña, voir par exemple NARAYANAN 1983, CHAKRABARTI 1983, p. 171 and 173-175, OBERHAMMER 1984, p. 285 *sq.*, HALBFASS 1997, p. 156 et RATIÉ 2011, p. 86-91.

continué de susciter l'intérêt de partisans du Soi en dépit du fait qu'ils n'appartenaient pas eux-mêmes à la Mīmāṃsā, soit pour critiquer l'argument de Kumārila, soit pour se l'approprier.

II. 3. Les śivaïtes : Utpaladeva et Abhinavagupta, Rāmakaṇṭha

Parmi tous les auteurs susceptibles d'avoir été influencés directement ou indirectement par la critique chez Śāntarakṣita de la thèse kumārilienne concernant l'existence de l'*ātman*, le cas du śivaïte non dualiste Utpaladeva (environ 925-975 ?)[575] est sans doute le plus intéressant, d'une part parce que cette influence y est – me semble-t-il – la plus évidente, et d'autre part, parce qu'Utpaladeva exploite ce débat entre bouddhistes et *mīmāṃsaka* d'une manière assez inattendue et même non dénuée d'humour.

Alexis Sanderson a montré que le courant religieux auquel appartient Utpaladeva fait preuve vis-à-vis de l'orthodoxie brahmanique d'une attitude de renversement systématique des valeurs socio-religieuses de pureté et d'impureté omniprésentes dans l'univers brahmanique : le śivaïsme non dualiste les subvertit radicalement, notamment en présentant les objets d'interdits traditionnellement considérés comme impurs (la consommation de viande ou d'alcool, certaines pratiques sexuelles, etc.) comme des instruments de pouvoir susceptibles de constituer un chemin vers la délivrance[576]. L'œuvre d'Utpaladeva constitue quant à elle un bouleversement majeur dans l'histoire du śivaïsme non dualiste, dans la mesure où elle est le résultat d'une vaste entreprise de reformulation, dans la langue philosophique du dialogue brahmanico-bouddhique, des fondements métaphysiques de ce mouvement religieux[577], fondements jusque-là transmis à un cercle restreint d'adeptes par l'intermédiaire d'une littérature ésotérique[578]. Cette reformulation

---

575 Sur la date présumée de cet auteur, voir SANDERSON 2007, p. 411.

576 Voir en particulier SANDERSON 1985.

577 Voir par exemple SANDERSON 2007, p. 382 et TORELLA 1994, p. XIII.

578 Sur le fait que, contrairement à un préjugé répandu, ce n'est pas le śivaïsme non dualiste (improprement appelé « śivaïsme du Cachemire ») qui dominait le Cachemire à l'époque d'Utpaladeva, mais le mouvement śivaïte dualiste du Śaivasiddhān-

conformément aux règles du débat philosophique indien n'a pas seulement constitué un changement formel : elle a affecté le fond même de la pensée śivaïte non dualiste, qu'elle a transformé en un véritable système philosophique à travers ce débat avec des auteurs aussi bien bouddhistes que brahmaniques[579]. Or non seulement Utpaladeva place au centre de son traité philosophique – l'ĪPK et ses deux auto-commentaires –[580] le débat sur l'existence et la nature de l'*ātman*, mais encore il nomme son traité *Īśvarapratyabhijñā*, « Reconnaissance du Seigneur ». La notion de reconnaissance y est entendue comme une reconnaissance de soi et par soi capable d'éliminer tous les discours susceptibles de mettre en doute l'existence du Soi, et elle sonne dès le début du traité comme un emprunt avoué à l'œuvre de Kumārila[581]. Et pourtant, à cette notion *mīmāṃsaka*, Utpaladeva accole le terme *īśvara*, qui désigne d'ordinaire une divinité créatrice ou tout au moins organisatrice de l'univers – bref, il associe à la notion kumārilienne de reconnaissance l'essence même du théisme que Kumārila combat avec la même énergie qu'il dépense dans sa lutte contre le *nairātmya* bouddhique[582]. La stratégie philosophique d'Utpaladeva semble ainsi prolonger la stratégie religieuse engagée avant lui par le śivaïsme non dualiste : Utpaladeva s'approprie le cœur conceptuel du brahmanisme, mais pour mieux le subvertir par le biais d'une métamorphose de l'athéisme *mīmāṃsaka* en une forme extrême de théisme[583], car le but du traité d'Utpaladeva est de faire accéder ses

---

ta, moins ésotérique et plus proche (en tout cas de son propre point de vue) de l'orthodoxie brahmanique, voir par exemple SANDERSON 1985, p. 203.

579 Voir par exemple FRAUWALLNER 1962b, p. 22, SANDERSON 1985, p. 203, SANDERSON 1988, p. 694, TORELLA 1992, TORELLA 1994, p. XX-XXXVI, BRONKHORST 1996b, p. 603-604 et RATIÉ 2011, p. 4-14 et 713-740.

580 Si la *Vṛtti* d'Utpaladeva a été éditée et traduite dans TORELLA 1994, on ne connaît hélas pour l'heure que des fragments de la *Vivṛti* (voir TORELLA 1988, 2007a, 2007b, 2007c, 2007d et 2012, RATIÉ à paraître a et c et KAWAJIRI à paraître).

581 Voir ci-dessous, ainsi que RATIÉ 2011, p. 51-61 et p. 254-265.

582 Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 367.

583 J'entends par là un théisme qui, contrairement à celui des *naiyāyika* et du Śaivasiddhānta, ne se contente pas de poser l'existence d'une divinité qui serait simple cause efficiente (*nimittakāraṇa*) de l'univers et organiserait une matière préexistante comprise comme une cause matérielle (*upādānakāraṇa*) : les śivaïtes non dualistes rejettent cette distinction parce qu'ils considèrent que la matière même n'est qu'une manière pour la conscience unique de s'apparaître, et défendent par conséquent une forme de panthéisme, lequel n'exclut pas cependant le caractère transcendant d'*īś-*

lecteurs (ou ses auditeurs) à une reconnaissance de soi par laquelle les individus réalisent leur identité en tant que sujets avec *īśvara* entendu comme la conscience unique qui manifeste l'univers et hors de laquelle rien n'existe.

Dès les premières pages de l'ouvrage d'Utpaladeva[584], un adversaire bouddhiste s'emploie ainsi à réfuter l'idée selon laquelle le Soi serait directement perçu en une cognition du Je (*ahampratīti*, *ahampratyaya*)[585], et si la thèse qu'il critique rappelle autant, à première vue, une position tenue par des partisans du Vaiśeṣika et du Nyāya (tel Uddyotakara) que celle de Kumārila[586], il est au moins certain qu'Abhinavagupta (environ 975-1025 ?)[587], le célèbre commentateur d'Utpaladeva, avait de la Mīmāṃsā (celle des *bhāṭṭa* comme celle des *prābhākara*) une connaisssance intime[588], et Kṣemarāja, le disciple d'Abhinavagupta, attribue explicitement la thèse dont il est question ici aux *mīmāṃsaka*[589] – la thèse brahmanique par laquelle s'ouvre le débat avec le bouddhiste dans l'ouvrage d'Utpaladeva est donc très probablement celle de Kumā-

---

vara par rapport à l'univers créé (sur la distinction entre ces deux formes de théisme et la relation qu'ils entretiennent à l'époque d'Utpaladeva, voir RATIÉ à paraître b). On notera à cet égard que chez Bhāsarvajña, la tentative (certes beaucoup moins achevée et spectaculaire) pour s'approprier l'argument kumārilien de la reconnaissance de soi n'est pas non plus sans ironie, dans la mesure où Bhāsarvajña défend contre les assauts *mīmāṃsaka* la notion *naiyāyika* d'un dieu organisateur de l'univers (voir par exemple KRASSER 2002, p. 113-127). Abhinavagupta cite d'ailleurs Bhāsarvajña avec admiration (voir RATIÉ 2011, p. 88-91).

584 C'est-à-dire en fait à partir du deuxième chapitre (*āhnika*) de la première partie (*adhikāra*) des ĪPK, le premier chapitre constituant une introduction au débat qui va suivre.

585 Voir ĪPK 1. 2. 2cd : *ahampratītir apy eṣā śarīrādyavasāyinī //* « Quant à la cognition du Je, elle détermine [simplement] le corps et [les cognitions] ». Voir TORELLA 1994, p. 90, n. 5 et RATIÉ 2011, p. 51-61.

586 Voir RATIÉ 2011, p. 52-54.

587 Sur la date présumée de cet auteur, voir par exemple SANDERSON 2007, p. 411.

588 Voir par exemple RATIÉ 2011, p. 316-317, n. 17 et 18 et p. 326-327.

589 Voir *Pratyabhijñāhṛdayavṛtti ad Pratyabhijñāhṛdaya* 8, p. 44 : *ahampratītipratyeyaḥ sukhaduḥkhādyupādhibhis tiraskṛta ātmeti mīmāṃsakāḥ...* « Les *mīmāṃsaka* [considèrent] que le Soi, qui est connu par la cognition du Je (*ahampratīti*), est voilé par des particularités adventices telles que le plaisir, la douleur, etc. ».

rila[590]. Le bouddhiste mis en scène par le śivaïte va ensuite réfuter une longue série d'arguments en faveur du Soi empruntés tour à tour au Sāṅkhya[591], au Vaiśeṣika[592] ou au Nyāya, et dans ce dernier cas notamment, il va critiquer un argument semblable à celui qu'emploie Vātsyāyana dans le NBh, à savoir l'idée selon laquelle le souvenir de n'importe quel objet comporte une synthèse cognitive (*anusandhāna*) qui ne peut avoir lieu qu'à condition de reposer sur un substrat permanent[593]. Mais il va également opposer à la thèse kumārilienne deux arguments qu'on retrouve au cœur de la critique de Śāntarakṣita : tout d'abord, l'argument selon lequel la cognition du Je n'est pas perceptive mais conceptuelle car elle est de nature verbale[594], et surimpose une unité factice sur une multiplicité en déterminant (*avasāyin*) une série hétérogène de cognitions instantanées comme étant une entité durable et unitaire[595] (un argument qui rappelle évidemment TS 263 et son commen-

---

590 Un autre indice qui permet de supposer qu'il s'agit de la thèse de Kumārila est le terme *anuyāyin* (« continu »), qui à ma connaissance n'est pas employé dans le ŚV à propos du Soi, mais que Kamalaśīla utilise à plusieurs reprises pour expliquer la position *mīmāṃsaka* : voir ci-dessous, dans les chapitres 6 et 7, TSP *ad* 223-225, qui affirme que la nature (*rūpa*) de la conscience est *anuyāyin*, et TSP *ad* 267, qui précise que le Soi est *anuyāyin* (voir également TSP *ad* 276). Or Abhinavagupta emploie également le terme pour expliquer la position du partisan de l'existence du Soi en question, et dans l'ĪPV, vol. I, p. 57, le terme qualifie à la fois la nature (*rūpa*) de l'entité manifestée dans la cognition du Je et la manifestation du Je lui-même (voir RATIÉ 2011, p. 52).

591 Voir par exemple RATIÉ 2011, p. 94-106.

592 Voir par exemple RATIÉ 2011, p. 75-80.

593 Voir par exemple RATIÉ 2011, p. 62-79.

594 Voir par exemple ĪPV, vol. I, p. 57-58 : *ka evam āha bhātīti, bhānaṃ hy avikalpakam, aham iti ca* śabdānuviddho vikalpapratyayaḥ.* [**iti ca* conj. (voir RATIÉ 2011, p. 56) : *iti* ĪPV]. « Mais qui peut dire ainsi que [cette cognition du Je] "se manifeste" ? Car la manifestation n'est pas d'ordre conceptuel, tandis que le Je, imprégné par le mot, est une cognition conceptuelle ».

595 Voir ĪPK 1. 2. 2cd (cité ci-dessus, n. 585) et l'explication d'Abhinavagupta dans ĪPV, vol. I, p. 57-58 : *nanu tathāpi kim anena vikalpyate, śarīro vā kṛśo'ham ityādipratyayāj jñānasantāno vā sukhy aham ityādipratīteḥ.* « [– L'*ātmavādin* :] Mais même s'[il est vrai que la cognition du Je est d'ordre purement conceptuel], qu'est-ce [donc] qui est conceptualisé par ce [concept] ? [– Le bouddhiste :] la série [des états qui constituent] le corps, à cause des cognitions telles que "je suis maigre", ou bien la série des cognitions, à cause des cognitions telles que "je suis heureux" ».

taire)[596] ; puis l'affirmation selon laquelle le défenseur du Soi qui considère qu'*ātman* et cognitions partagent une même nature consciente est incapable de rendre compte de la relation entre le Soi et les cognitions, car si les cognitions ont la nature du Soi, elles doivent être, comme le Soi, permanentes[597] (c'est l'argument formulé par Śāntarakṣita dans TS 241)[598].

Utpaladeva ne se contente d'ailleurs pas de mettre en scène la défaite d'un *mīmāṃsaka* à l'aide d'arguments bouddhiques qui rappellent ceux qu'expose le TS : lorsque le śivaïte entreprend de répondre au bouddhiste qui vient de triompher de tous ces partisans du Soi, il semble avoir une conscience aiguë (sans doute exacerbée par les critiques bouddhiques de la position kumārilienne dont il a connaissance) de la double nécessité de justifier l'idée selon laquelle la conscience se reconnaît de manière immédiate ou perceptive comme une entité capable de durer, et de rendre compte rationnellement de la relation entre le Soi et les cognitions si tous deux ont pour forme la conscience. Il reformule donc le principe métaphysique fondamental du śivaïsme non dualiste (à savoir l'idée selon laquelle l'univers est la manifestation d'une conscience unique se présentant, par liberté ou par jeu, sous l'apparence d'une infinie diversité phénoménale) en lui donnant une forme épistémologique compatible avec ces deux requisits : cette conscience unique capable de prendre une infinité de formes, c'est le Soi, et les cognitions ne sont que des aspects limités du Soi, c'est-à-dire des formes de la conscience dans lesquelles la conscience absolue infiniment plastique s'apparaît à elle-même comme temporellement figée dans l'instant[599].

L'idée n'est évidemment pas sans rappeler l'affirmation kumārilienne selon laquelle les cognitions ne sont que des états ou des modes d'être instantanés du Soi-conscience qui diffèrent de lui pour autant

---

[596] Voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

[597] Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 199. *Cf.* la formulation de l'argument dans ĪPVV, vol. I, p. 134 : *evaṃ yadi citsvarūpaṃ jñānam, tan nityavibhurūpaṃ tad apīty ātmāntaraṃ tat.* « Si donc la cognition a pour nature la conscience, alors elle aussi doit avoir une nature permanente et omniprésente ; par conséquent, elle est un autre Soi ! ».

[598] Voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 1.

[599] Voir RATIÉ 2011, p. 185-189.

seulement qu'ils sont limités par leur objet[600], et tout comme Kumārila, Utpaladeva met l'accent sur le fait que ce Soi-conscience n'est pas une réalité statique et inerte au sens où l'entendent le Vaiśeṣika, le Nyāya, le Sāṅkhya ou l'Advaitavedānta (c'est-à-dire comme un substrat immuable) : selon Utpaladeva, le Soi est avant tout un dynamisme, car l'essence du Soi est la liberté ou la capacité à être agent[601], or si cette idée est évidemment présente dans les textes śivaïtes antérieurs (on pense notamment à la théorie du *spanda*)[602], dans le champ philosophique brahmanico-bouddhique, le discours qu'elle rappelle irrésistiblement est évidemment celui de Kumārila lorsqu'il répète que le Soi peut être permanent tout en étant capable de changement et accuse les bouddhistes de méconnaître le Soi parce qu'ils sont incapables de distinguer altération et altérité[603].

---

600 Voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2, et *cf.* par exemple ĪPK 1. 5. 18 : *māyāśaktyā vibhoḥ saiva bhinnasaṃvedyagocarā / kathitā jñānasaṅkalpādhyavasāyādināmabhiḥ //* « C'est cette même [conscience (*cit*), lorsqu']elle vise des objets de connaissance [manifestés comme] séparés grâce au pouvoir de *māyā* du Seigneur, qu'on désigne par des noms tels que "cognition [perceptive]", "construction [de l'imagination]", "cognition déterminée", etc. ». Voir TORELLA 1994, p. 124, et RATIÉ 2011, p. 186-187.

601 Voir par exemple BRONKHORST 1996b et RATIÉ 2011, notamment p. 713-724.

602 Voir par exemple TORELLA 1994, p. XIII-XIV et p. 121, n. 28, et RATIÉ 2011, p. 691-693.

603 Voir par exemple ĪPV, vol. II, p. 117-118, qui rappelle la position kumārilienne et par son esprit (*cf.* ci-dessus, chapitre 1, § VI et n. 102 et 103) et par sa lettre (on notera en particulier l'opposition *anuvṛtti / vyāvṛtti* et l'affirmation selon laquelle les deux peuvent co-exister, *cf.* ci-dessous, dans les chapitres 6 et 7, TSP *ad* TS 222), même si Abhinavagupta vise à la fois les *vedāntin* et les bouddhistes, alors que Kumārila ne s'en prenait qu'aux bouddhistes à cet égard : *ihānuvṛttaṃ vyāvṛttaṃ ca cakāsad vastv ekatareṇa* vapuṣā na satyam ucyatām ubhayatrāpi bādhakābhāvāt ; satyato hi yadi bādhaka evaikatarasya syāt tat tadudaye sa eva bhāgaḥ punarunmajjanasahiṣṇutārahito vidyudvilāyaṃ vilīyeta, na caivam. ata eva bhedābhedayor virodhaṃ duḥsamartham abhimanyamānair ekair avidyātvenānirvācyatvam, aparaiś cābhāsalagnatayā sāṃvṛtatvam abhidadhadbhir ātmā paraś ca vañcitaḥ.* [**vastv ekatareṇa* conj. (voir RATIÉ 2011, p. 657) : *vastu katareṇa* ĪPV.] « En ce [monde], on ne peut pas dire d'une chose se manifestant [à la fois] en étant continue (*anuvṛtta*) et discontinue (*vyāvṛtta*) qu'elle est réelle sous une seule de ces formes seulement, parce qu'il n'existe rien qui contredise aucune de ces deux [formes]. Car si réellement [l'une d'entre elles] contredisait l'autre, alors, au moment où surgirait celle [des deux qui contredit l'autre], cet aspect précisément [qui se trouverait contredit,] étant

Par ailleurs, le bouddhiste ayant attaqué la position *mīmāṃsaka* en affirmant qu'en fait le Soi n'est jamais perçu en aucune perception (*pratyakṣa*), mais seulement par la médiation d'un concept qui ne présente qu'un objet factice, Utpaladeva s'efforce de montrer que le Soi est effectivement appréhendé sous une forme immédiate, mais pas au sens où le Soi pourrait être visé comme un simple objet du monde : selon Utpaladeva, la perceptibilité du Soi, c'est bien plutôt le fait que toute cognition est, sans aucune médiation et de par sa nature même, consciente d'elle-même. Dans cette mesure, il s'oppose évidemment à l'une des thèses de Kumārila les plus connues (et les plus débattues) dans la sphère philosophique indienne, à savoir l'idée selon laquelle la cognition n'est pas capable de s'appréhender elle-même comme conscience[604]. On se souvient que Jayanta par exemple, qui refuse d'accepter l'idée kumārilienne d'une perceptibilité du Soi, met en évidence le fait que l'affirmation selon laquelle le Soi se reconnaît lui-même dans ses cognitions passées et présentes est contradictoire avec le refus d'accepter la thèse selon laquelle une cognition serait capable de se connaître elle-même[605], et Utpaladeva a sans doute vu là l'une des grandes faiblesses du système *bhāṭṭa* : il associe donc l'idée d'une reconnaissance du Soi par lui-même à celle selon laquelle toute conscience est nécessairement conscience non seulement de son objet mais encore d'elle-même en tant que conscience d'objet. Ainsi, selon le śivaïte, la reconnaissance de soi n'est pas une cognition qui viserait le Soi comme on vise un objet, c'est-à-dire qui le prendrait pour objet, car comme les bouddhistes – et Śāntarakṣita en particulier – l'affirment, la conscience est ce qui, étant par nature purement subjectif, ne se laisse pas objectiver[606] – cette

---

dépourvu de la capacité à apparaître à nouveau, s'évanouirait comme s'évanouit un éclair – or tel n'est pas le cas. Pour cette raison même, les uns, qui considèrent que la contradiction entre la différence et l'identité est impossible à justifier – [autrement dit,] qu'[elle] est inexplicable du fait qu'elle consiste en ignorance –, et les autres, qui parlent de [sa] vérité relative parce qu'[elle] repose entièrement sur l'apparence, se sont trompés eux-mêmes autant qu'ils ont trompé autrui ». Sur ce passage, voir RATIÉ 2011, p. 657-658.

604 Voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 5.

605 Voir ci-dessus, n. 559.

606 Ainsi Śāntarakṣita explique-t-il que le caractère conscient de soi de la cognition ne signifie pas que la cognition se prendrait elle-même pour objet mais seulement qu'elle se manifeste par elle-même : voir TS_K 2000/TS_K 1999 et le commentaire *ad*

reconnaissance est par conséquent bien plutôt l'immédiate conscience de soi qui accompagne nécessairement toute cognition d'objet. Utpaladeva entreprend ainsi de « sauver » la thèse kumārilienne de la critique bouddhique en identifiant la reconnaissance kumārilienne de soi avec la conscience de soi bouddhique : cette dernière, conçue par le bouddhiste comme parfaitement instantanée et singulière en chaque cognition, devient ainsi, dans l'univers conceptuel śivaïte non dualiste, la capacité du Soi permanent ou de la conscience absolue à s'appréhender sous n'importe quelle forme, y compris la forme limitée à l'instant de la cognition.

Utpaladeva conserve donc, de la thèse kumārilienne, l'idée selon laquelle la preuve ultime de l'existence du Soi est une reconnaissance subjective (et non pas simplement objective, comme chez Vātsyāyana et ses partisans *naiyāyika*), y compris dans une expérience telle que le souvenir d'un objet : lorsque je me souviens de l'objet X, je sais avoir fait l'expérience de l'objet X, et cette conscience subjective d'avoir été conscience de X dans le passé, ma conscience ne la vise pas comme un objet (car l'objet visé par le souvenir de X n'est autre que X lui-même). Le souvenir n'est pas seulement conscience d'objet (faute de quoi il se réduirait à la perception passée de l'objet)[607] : il est aussi conscience d'avoir été conscience d'objet, et c'est cette conscience subjective que les bouddhistes sont incapables d'expliquer en recourant à la théorie des traces résiduelles. Parce que rien d'autre ne peut en rendre compte, il faut admettre que la conscience de soi de la cognition passée dure jusqu'à l'instant où le sujet se remémore et a conscience de lui-même comme se remémorant – cette conscience de soi qui dure de la cognition passée à la cognition présente et se reconnaît comme telle n'est autre que le Soi[608].

---

loc. de Kamalaśīla, cités ci-dessus, chapitre 2, n. 241. Sur l'impossibilité d'objectiver la cognition selon Utpaladeva, voir RATIÉ 2011, p. 112-130. Utpaladeva et Abhinavagupta font d'ailleurs constamment usage du terme *ajaḍa* (littéralement, « non inerte », c'est-à-dire spontané, vivant, actif par opposition à l'objet qui se laisse passivement manifester) lorsqu'ils décrivent le caractère conscient de soi de la cognition, or il est possible que Śāntarakṣita ait été le premier à user de ce terme dans ce contexte : voir WILLIAMS 1998, p. 25.

607 Sur ce raisonnement, voir par exemple RATIÉ 2011, p. 64-65 et 124-130.

608 Voir par exemple ĪPVV, vol. II, p. 365-366 : *sa cedānīṃ pṛthag vedyatvena na nirbhāsate'bhāvāt tasya ; bhāve'pi vedyatvena bhāsane jñātajñānaṃ syāt, tan na sma-*

Non sans ironie donc, Utpaladeva emprunte au plus orthodoxe des brahmanes tout en présentant sa propre doctrine (hautement suspecte du point de vue de l'orthodoxie brahmanique) comme supérieure dans la mesure où, contrairement à la thèse kumārilienne, elle est capable de résister aux assauts bouddhiques. Que le śivaïte ait ou non eu une connaissance directe du TS, il est évident qu'il exploite les principaux arguments présentés dans TS 222-284 pour mieux montrer comment son système constitue à la fois une continuation et un dépassement de l'effort *mīmāṃsaka* : Utpaladeva prétend réussir précisément là où Kumārila a échoué[609].

---

raṇam ; na cāpi jñānaṃ jñānāntaravedyam iti darśitaṃ bahuśaḥ. tad asya sato'pi pṛthak svaprakāśatāyām anyonyānanuṣaktaṃ saṃvedanadvayam eva syān na smaraṇam. tad iyad aṅgīkartavyam : yat smaraṇakāle'py anubhavaḥ prācyo'ntaḥ svasaṃvedanātmā sann eva smṛtisvarūpasadbhāvāvedakasvasaṃvedanād abhinnaḥ prakāśata iti. na hy atra pratyakṣānumānādi tatsvasaṃvedanāt paraṃ vyatiriktaṃ pramāṇaṃ kramate ; tāvatkālavyāpakaṃ ca yad avicchinnaṃ saṃvedanam, tad eva pramātṛtattvam. « Et cette [expérience passée] ne se manifeste pas maintenant[, au moment du souvenir], séparément [de la cognition], comme un objet de connaissance, car elle n'existe [plus au moment du souvenir]. [Mais] même si [elle] existait [encore au moment du souvenir], si elle se manifestait [alors] en tant qu'objet de connaissance, [il y aurait simplement] cognition d'un [objet] connu, et [une telle cognition] n'est pas un souvenir ; de plus, [Utpaladeva] a montré à de nombreuses reprises que la cognition ne peut pas être l'objet d'une autre cognition. Par conséquent, puisque, même si elle existait [au moment du souvenir], elle serait [certes] auto-manifeste, [mais] séparément (*pṛthak*) [de la cognition du souvenir], il y aurait nécessairement *deux* cognitions, qui ne seraient pas conjointes – [et] ce ne serait pas [non plus] un souvenir. Il faut donc admettre ceci au moins : au moment du souvenir aussi, l'expérience passée, qui existe bel et bien intérieurement, sous la forme d'une conscience de soi (*svasaṃvedana*), se manifeste en n'étant pas distincte de la conscience de soi qui nous fait connaître l'existence de [la cognition] consistant en un souvenir. Car à cet égard, aucun autre moyen de connaissance distinct de la conscience de soi du [souvenir] – tel que la perception, l'inférence, etc. – ne peut s'appliquer. Cette conscience ininterrompue qui s'étend dans le laps de temps qui [sépare l'expérience passée du souvenir actuel], c'est précisément la nature du sujet connaissant ». Voir RATIÉ 2011, p. 244-245.

609 Qu'Utpaladeva ait eu connaissance (une fois de plus, directement ou non) des problèmes et des thèses formulées dans le TS est d'ailleurs visible à bien d'autres indices – par exemple, à la manière dont les śivaïtes considèrent (comme Kumārila et comme Śāntarakṣita) le problème optique du phénomène de la réflexion comme le paradigme du problème du statut ontologique de l'univers phénoménal, et à la manière dont ils critiquent à la fois la thèse kumārilienne du reflet et sa réfutation par

Du côté du śivaïsme dualiste, Alex Watson a également souligné que Rāmakaṇṭha (environ 950-1000 ?)[610] semble avoir été influencé par Kumārila dans sa défense de l'existence du Soi[611]. En fait, cette influence pourrait d'ailleurs remonter à Sadyojyotis (environ 675-725 ?)[612], qui connaît l'œuvre du *mīmāṃsaka*[613] et affirme comme lui que le Soi est connu de manière perceptive dans la cognition du Je (*ahampratyaya*)[614]. Par ailleurs, Rāmakaṇṭha, tout comme Kumārila, considère que le Soi consiste en conscience (*jñānātman*, *saṃvidrūpa*)[615] ; comme Kumārila, il doit donc répondre à l'objection (formulée par Śāntarakṣita dans TS 241)[616] selon laquelle si tel est le cas, la cognition doit également être permanente, c'est-à-dire demeurer la même, si bien qu'on ne peut plus s'expliquer comment une cognition unique peut manifester des objets divers[617]. Comme Kumārila, Rāmakaṇṭha répond que l'aspect différencié des cognitions ne provient que de l'objet visé par celles-ci[618].

Śāntarakṣita. Sur ce débat entre *mīmāṃsaka* et bouddhistes, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3 ; sur la position d'Abhinavagupta à cet égard, voir RATIÉ 2011, p. 284-286 ; sur le fait que cette théorie du reflet se trouve déjà (avec ses implications ontologiques) chez Utpaladeva, voir RATIÉ 2014, p. 154, n. 95, et RATIÉ à paraître d.

610 Sur la date de cet auteur, voir par exemple GOODALL 1998, p. XIII-XVIII et SANDERSON 2006, p. 44-45.

611 Sur le fait que Rāmakaṇṭha emploie notamment une stratégie très semblable à celle de Kumārila dans l'*Ātmavāda* du ŚV, faisant éliminer par l'adversaire bouddhiste les thèses du Nyāya et du Vaiśeṣika pour les mêmes motifs, et sur la probabilité que le ŚV ait été l'une des sources directes de Rāmakaṇṭha, voir WATSON 2006, p. 154-157.

612 Sur la date de cet auteur, voir SANDERSON 2006.

613 Voir SANDERSON 2006, p. 64-67.

614 Voir *Nareśvaraparīkṣā* (ci-après NP) 1. 15ab : *ātmany asattvaṃ no yuktam ahampratyayagocare /* « [Affirmer] que le Soi n'existe pas n'est pas correct étant donné que [le Soi] est ce que vise la cognition du Je ». *Cf.* WATSON 2006, p. 257 et 272.

615 Voir WATSON 2006, p. 334.

616 Voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 1.

617 *Cf.* l'objection bouddhique dans NPP, p. 26 : *kas tarhi nīlaprakāśāt pītaprakāśasya bhedaḥ*. « Alors quelle différence [peut-il y avoir] entre la manifestation du bleu et la manifestation du jaune ? » (voir WATSON 2006, p. 335).

618 Voir par exemple la réponse du *saiddhāntika* à cette objection bouddhique dans NPP, p. 26 : *na kaścit, yugapatprakāśa iva.* « Il n'y a aucune [différence entre la manifestation du bleu et la manifestation du jaune], de même que, lorsque [le bleu et le

Contrairement à Kumārila cependant, Rāmakaṇṭha n'adopte pas la position selon laquelle la cognition serait un état transitoire du Soi différencié par son objet spécifique, mais s'efforce plutôt de démontrer que la thèse bouddhique selon laquelle toute cognition est instantanée (thèse acceptée par la plupart des grands courants brahmaniques à l'époque de Rāmakaṇṭha) est erronée : selon lui, l'illusion d'une discontinuité cognitive n'est due qu'au fait que les objets de la cognition changent, tandis que la cognition, elle, demeure la même, à savoir une pure luminosité que la variété de ses objets n'affecte pas[619]. Autrement dit, contrairement à Kumārila, Rāmakaṇṭha considère que l'aspect différencié des cognitions est une pure et simple illusion. Rāmakaṇṭha considère d'ailleurs non seulement que le Soi (qui n'est rien d'autre que cette cognition dénuée de changement) est connu à travers la cognition du Je (une idée kumārilienne qu'il hérite de Sadyojyotis) mais encore qu'il est également connu par simple *svasaṃvedana* – une idée que Kumārila refuse évidemment, et qui, comme Alex Watson l'a fait remarquer, est déjà soutenue par le père de Rāmakaṇṭha, Nārāyaṇakaṇṭha (environ 950-1000 ?)[620], alors qu'elle n'apparaît pas chez Sadyojyotis[621]. Il paraît cependant très probable que Nārāyaṇakaṇṭha a emprunté cette dernière thèse à Utpaladeva[622], dont il connaît les œuvres[623] : si Rāmakaṇṭha ex-

---

jaune] sont manifestés simultanément[, la manifestation elle-même ne s'en trouve pas modifiée] ».

619 Voir par exemple *Mataṅgavṛtti*, p. 174 (cité dans WATSON 2006, p. 360) : ... *tatrotpattyapavargayoḥ saṃvedanābhāvād yugapatpratibhāsa iva kramapratibhāse'pi prameyabhedena ghaṭajñānādibhedasyātra kalpitatvād iti*. « Car [nous] n'avons conscience ni du surgissement ni de la cessation de cette [cognition censément instantanée], étant donné que la différence entre la cognition d'un pot par exemple [et la cognition d'une autre chose] est conceptuellement construite (*kalpita*) par le biais de la différence [affectant] les objets de connaissance, lorsque [la cognition] manifeste [l'objet] de manière graduelle comme lorsqu'[elle le] manifeste de manière simultanée ». Sur cette thèse selon laquelle la cognition est en fait dénuée de différences et n'est autre que le Soi permanent, voir WATSON 2006, p. 333-382.

620 Sur la date présumée de cet auteur, voir SANDERSON 2006, p. 45.

621 Voir WATSON 2006, p. 100-101.

622 *Cf.* WATSON 2006, p. 100-101, n. 155, à propos de l'idée, qu'on trouve chez Nārāyaṇakaṇṭha, selon laquelle le Soi serait « connu par [simple] conscience de soi » (*svasaṃvedanasaṃvedya*) : « Prof. Sanderson pointed out to me that Nārāyaṇakaṇṭha is not the first Śaiva author to speak of the Self as *svasaṃvedanasaṃvedya.* The idea

ploite un certain nombre d'arguments kumāriliens tout en prétendant échapper à la critique bouddhique de la thèse kumārilienne, c'est, me semble-t-il, d'une part parce que le Śaivasiddhānta (qui, par maints aspects socio-religieux, fait preuve d'un certain conservatisme, et qui partage notamment avec la Mīmāṃsā une vision pluraliste et substantialiste de l'univers) veille, depuis Sadyojyotis au moins, à souligner sa parenté métaphysique avec la pensée de Kumārila ; et d'autre part, à cause de l'influence que la stratégie d'Utpaladeva a pu avoir sur Rāmakaṇṭha[624].

and terminology are found in Utpaladeva's *Īśvarapratyabhijñākārikā* and *vṛtti* thereon ».

623 Voir SANDERSON 2006, p. 45, et RATIÉ à paraître b, n. 150.

624 Sur les relations entre Śaivasiddhānta et śivaïsme non dualiste dans les textes philosophiques, voir WATSON 2006, p. 88-89 et RATIÉ à paraître b. Sur la différence entre la relation du Soi et des cognitions selon Utpaladeva et selon Rāmakaṇṭha, voir RATIÉ 2006, n. 160, p. 96.

Chapitre 5

TS/P 222-284 et la querelle brahmanico-bouddhique : malentendu structurel ou mauvaise foi philosophique ?

Alors que l'examen de TS/P 222-284 est achevé, il nous reste à répondre à la question posée dans l'Introduction : la querelle brahmanico-bouddhique à l'œuvre dans le débat sur l'existence du Soi est-elle, comme le pense Michel Hulin, l'indice et le produit d'un malentendu « structurel » et « métahistorique »[625] auquel seraient condamnées les sphères culturelles et religieuses du bouddhisme et du brahmanisme en vertu des profondes différences qui séparent leurs fondements mêmes ? Dans son opuscule consacré à la querelle du Soi, Michel Hulin décrit ainsi la structure de ce malentendu :

> Il y a d'un côté ce que les brahmanes ne comprennent pas dans le bouddhisme et de l'autre ce que les bouddhistes ne comprennent pas dans le brahmanisme. Les premiers attribuent aux seconds un impersonnalisme « primaire ». Ils ne rendent pas justice à leur manière d'admettre – sur un mode conditionnel, pragmatique et provisoire – quelque chose comme l'équivalent d'un sujet psychologique et moral. Inversement, les bouddhistes ne voient pas que les philosophies brahmaniques n'attribuent – elles aussi – qu'une réalité phénoménale, à demi fictive, aux différents niveaux de manifestation du sujet (percevant, agissant, jouissant, etc.). Ils croient pouvoir déceler à tous ces niveaux la position par les brahmanes d'un *ātman* « upanishadique », suprapersonnel, éternel, immuable[626].

---

625 Voir ci-dessus, Introduction, n. 30.

626 HULIN 2008, p. 170.

Michel Hulin soupçonne d'ailleurs qu'en dernière instance, la racine de ce malentendu réside moins en une radicale incompatibilité entre les visions du monde brahmanique et bouddhique qu'en une incapacité, *chez les uns comme chez les autres*, à justifier conceptuellement l'individualité empirique :

> Les uns et les autres butent sur une réalité dont ils ne parviennent pas vraiment à rendre compte sur le plan conceptuel : celle du sujet individuel ou du moi fini[627].

C'est parce que penseurs bouddhistes et brahmaniques seraient au fond également perdus dans l'universel et incapables de penser la singularité (et plus précisément la singularité personnelle) qu'ils seraient condamnés à ne pas s'entendre sur le plan de la raison mais seulement (et peut-être) sur celui d'une forme de communion mystique :

> On se demandera cependant si le point d'aboutissement des deux voies ne pourrait pas être, malgré tout, le même. De part et d'autre, on procède, à grand renfort de méditations et de dialectique, à une complète évacuation des phénomènes internes et externes hors du champ de conscience. Demeure quelque chose qui ne comporte plus la moindre différenciation. Peut-on alors encore vraiment distinguer ce qui d'un côté s'appelle « pure vacuité » et de l'autre « parfaite plénitude » ? [...] Ainsi, peut-être, s'expliquera-t-on la violence des polémiques entre des penseurs qu'à nos yeux peu de chose sépare. Peut-être que leur réconciliation ne peut avoir lieu qu'à la toute dernière extrémité des deux voies, dans le silence, au-delà des mots et de la conscience personnelle[628].

C'est donc finalement sur une vision très hégélienne de la pensée indienne[629] que Michel Hulin tente de fonder cette thèse du malentendu, ce dernier étant compris comme le résultat d'une incapacité, d'un côté

---

627 HULIN 2008, p. 171.

628 HULIN 2008, p. 172-174.

629 Sur l'incapacité de la pensée indienne à appréhender l'individualité selon Hegel, voir par exemple RUBEN 1954, p. 564 et HULIN 1979, en particulier p. 68 et 103. Par ailleurs, il est vrai que Hegel distingue le bouddhisme comme religion de « l'être en soi-même » de l'hindouisme comme religion de la « fantaisie », mais il y voit en fait deux formes de la même « religion de la substantialité » (voir par exemple HULIN 2008, p. 77).

comme de l'autre, à penser la différence en général, et l'individualité subjective en particulier.

Il me semble cependant que cette interprétation de la querelle brahmanico-bouddhique n'est pas entièrement satisfaisante, et ce pour deux raisons.

La première consiste en ceci que la thèse hégélienne d'une pensée indienne noyée dans l'abstraction de l'universel et incapable de penser la singularité individuelle ne résiste pas à l'examen des systèmes indiens eux-mêmes ; et si l'on peut invoquer à la décharge de Hegel le fait que celui-ci n'avait de l'histoire de la philosophie indienne et de ses différents courants qu'une vision extrêmement partielle, déformée et vedāntinisée[630], il est aujourd'hui évident pour quiconque lit les textes philosophiques indiens que le cliché selon lequel la pensée indienne (brahmanique ou bouddhique) n'aurait pas su ou pas voulu penser l'individualité empirique (fût-ce pour la dépasser) constitue un sérieux obstacle à la compréhension des débats philosophiques indiens et de leurs enjeux. L'examen détaillé de ce point excéderait évidemment de beaucoup l'ambition et les dimensions de la présente étude, mais j'espère que l'analyse de TS/P 222-284 a au moins rendu le lecteur attentif au fait qu'on aurait mauvaise grâce à porter cette accusation vis-à-vis de Kumārila (qui défend la thèse d'une irréductible multiplicité d'*ātman* individuels, et qui accuse les bouddhistes ne pas savoir rendre compte de cette individualité), et qu'elle ne vaut en réalité pas plus pour ses adversaires bouddhistes (lesquels s'efforcent de montrer que la manière kumārilienne de rendre compte du *fait* de l'individualité empirique n'est pas rationnellement satisfaisante, contrairement à l'explication génétique de cette individualité par la théorie bouddhique de la série et des traces résiduelles). Mais quoi qu'on pense de ce prétendu échec de l'Inde à penser l'individualité empirique, il me semble surtout que cette interprétation est faussée en ce qu'elle croit déceler au cœur de la querelle brahmanico-bouddhique une sorte d'éternel malentendu[631].

---

630 Sur les principales sources de Hegel, voir par exemple HULIN 1979, p. 218-221, et VIYAGAPPA 1980, p. 11-60.

631 *Cf.* ELTSCHINGER 2008b, p. 188 : « Si la réflexion de Michel Hulin paraît pouvoir se justifier sur le plan d'une anthropologie philosophique, on peut douter que "malentendu" (qui suppose la possibilité d'un accord et le brouillage, délibéré ou non, de la communication) désigne adéquatement le débat indien : quelque fréquente qu'y soit

Il est vrai que le passage étudié ici révèle souvent, de la part de ses protagonistes, une manière de raideur dans laquelle chacun se fige et qui peut faire songer à un malentendu (par exemple, l'attitude du bouddhiste qui considère par principe que ce qui demeure le même ne peut devenir autre sans s'anéantir, et celle de Kumārila, qui considère par principe qu'une substance peut changer sans pour autant périr). Mais que chacun des interlocuteurs refuse de se défaire de ce qui lui paraît être une vérité si fondamentale qu'elle ne peut être mise en doute autrement que par une vaine rhétorique[632] signifie-t-il pour autant que chacun camperait en fait sur d'immuables positions sans chercher à comprendre celles de l'adversaire, ou en ne cherchant à les comprendre que d'une manière toute superficielle ?

La réponse à cette question suppose la prise en compte de la manière dont les philosophes indiens présentent les thèses de leurs adversaires dans leurs *pūrvapakṣa*. Or à cet égard, les historiens de la philosophie indienne semblent osciller entre deux extrêmes : certains s'émerveillent de l'honnêteté intellectuelle de leurs auteurs (on songe au lyrisme de Satkari Mookerjee à propos de la manière, précisément, dont Śāntarakṣita dépeint la position kumārilienne)[633], tandis que d'autres soupçonnent plus ou moins systématiquement les auteurs indiens de réfuter à bon compte des thèses adverses parfaitement artificielles : c'est par exemple le cas de Katsumi Mimaki, qui considère qu'en fait, « ce n'est pas en vue de critiquer directement la preuve bouddhique de la momentanéité [...] que les *mīmāṃsaka* ont insisté sur la reconnaissance », les

---

la caricature, chacun de ses protagonistes est appelé à rendre raison de son acceptation ou de son refus de ce que "*ātman*" comporte un corrélat extralinguistique ».

632 Voir par exemple le refus chez Śāntarakṣita de considérer sérieusement l'affirmation selon laquelle une chose peut demeurer la même tout en existant « autrement » dans TS$_K$ 2578-2582/TS$_Ś$ 2577-2581, cité ci-dessus, chapitre 2, n. 269.

633 Voir MOOKERJEE 1935, p. 171-172 : « It is [...] gratifying to observe that Śāntarakṣita and Kamalaśīla have given an accurately correct account of Kumārila's theory, which has been either misunderstood or badly represented by some orthodox writers, who should have known better. This fidelity to a formidable opponent, whom they have subjected to a scathing criticism, instinctively inspires our respect for Śāntarakṣita and his worthy disciple and commentator. The intellectual honesty of these two authors is an object of sincere admiration, particularly when we consider that authors of even outstanding merit have sometimes failed to do justice to their rivals and sought to gain a cheap victory. But Śāntarakṣita is too great to have love for claptrap and easy triumphs, gained by not very scrupulous means ».

bouddhistes ayant en grande partie fabriqué l'argument « adverse » de la reconnaissance pour être mieux à même de le réfuter[634]. Pour cette raison notamment[635], Katsumi Mimaki présente aussi la querelle entre *mīmāṃsaka* et bouddhistes concernant la question de l'instantanéité comme une sorte de dialogue de sourds :

> En général, la polémique qui se déroule entre les deux écoles philosophiques indiennes, sans que celles-ci ne cèdent en rien les unes aux autres de leur position fondamentale, a tendance à être superficielle et à se noyer dans des détails sophistiques. Souvent elle forge de toutes pièces ou même néglige la position des opposants[636].

La position de Michel Hulin paraît certes plus charitable que celle de Katsumi Mimaki dans la mesure où elle consiste à affirmer que les bouddhistes et leurs adversaires brahmaniques ne sont pas empêchés de communiquer par une sorte de mauvaise volonté dogmatique, mais par une incapacité « structurelle » à se comprendre. Et pourtant, la thèse du malentendu, comme celle de la mauvaise volonté, aboutit à cette étrange idée que les philosophes indiens se sont mutuellement méconnus, et que s'ils ont jeté toutes leurs forces dans le débat, c'est bien en vain qu'ils l'ont fait. Dans ces conditions, on se demande dans quelle mesure l'entreprise philosophique du *mīmāṃsaka* (comme toute entreprise philosophique indienne d'ailleurs) n'est pas un cinglant échec, puisqu'elle a précisément pour but de combattre une pensée bouddhique qu'elle est condamnée à ne pas comprendre. Ainsi Michel Hulin explique-t-il que Kumārila *ne comprend pas* la thèse bouddhique de l'instantanéité[637] : s'il « croit [...] pouvoir traiter » les cognitions décrites par le bouddhiste « comme des sortes d'atomes de conscience qui, par eux-mêmes, ne porteraient aucun signe d'appartenance à une série personnelle déterminée et seraient ainsi foncièrement anonymes et interchan-

---

634 MIMAKI 1976, p. 24 ; sur cette opinion (qui me semble erronée), voir ci-dessus, chapitre 1, n. 142.

635 En fait, MIMAKI 1976, p. 22-23, invoque également le fait que les bouddhistes s'efforcent de montrer que la reconnaissance n'est pas une perception en s'appuyant sur la définition dharmakīrtienne de la perception comme connaissance non conceptuelle, laquelle n'a évidemment « pas de valeur » pour les *mīmāṃsaka.*

636 MIMAKI 1976, p. 22.

637 Voir HULIN 2008, p. 115.

geables », c'est parce qu'« il réalise mal que pour les bouddhistes un instant de conscience quelconque serait aveugle, donc nul et non avenu, s'il ne s'insérait dans la dynamique propre d'un courant de conscience déterminé », étant donné que « s'ils récusent toute espèce de moi-substance, les bouddhistes n'en admettent pas moins *de facto* l'existence d'individualités empiriques dont chacune se concrétise [...] autour d'un projet particulier ». C'est là, me semble-t-il, faire bien peu de cas de l'intelligence kumārilienne : il me paraît pour ma part évident que Kumārila est parfaitement conscient de ce point, et que ce qu'il met en doute, ce n'est pas le fait que le bouddhisme admet l'existence factuelle de l'individualité empirique, mais plutôt *la capacité du bouddhiste à rendre compte comme il le prétend de cette existence*.

De même, je crois que Katsumi Mimaki a tort de considérer que la controverse sur la reconnaissance est un dialogue de sourds parce que ses protagonistes sont trop dogmatiquement attachés à leurs positions pour prendre vraiment en compte les arguments de leurs adversaires : il me semble que cette controverse révèle plutôt, dans l'ensemble, une remarquable attention de chacun aux arguments des autres[638], et que d'une manière générale, il convient de manier avec une extrême prudence, étant donné l'étendue de notre ignorance et la perte de tant de textes philosophiques indiens, le soupçon selon lequel tel ou tel *pūrvapakṣa* n'aurait jamais été défendu par tel ou tel adversaire réel[639].

---

638 Il ne me semble d'ailleurs pas que l'argument de la perception invoqué dans MIMAKI 1976 (voir ci-dessus, n. 635) soit en lui-même pertinent, dans la mesure où les bouddhistes ne se sont pas contentés d'opposer à leurs adversaires une théorie de la perception (celle de Dharmakīrti) que ces derniers n'admettaient pas pour mettre en évidence le fait que la reconnaissance n'est pas un moyen de connaissance valide, mais se sont efforcés de *démontrer* la validité de cette théorie de la perception. Il est vrai que dans la controverse quant à la possibilité pour la perception d'être conceptualisée, les uns comme les autres font souvent appel à des arguments qui ressemblent parfois davantage, à première vue du moins, à des affirmations dogmatiques (la perception peut/ne peut pas être conceptualisée) qu'à des justifications rationnelles. Mais cela tient au moins en partie au fait que toute analyse de la perception comporte en dernière instance une dimension phénoménologique, et que l'examen rationnel doit y céder la place à une forme d'appel à l'expérience brute dans laquelle la perception est simplement *vécue* comme conceptualisée ou non.

639 Voir ci-dessus, chapitre 1, n. 142, ou encore chapitre 2, n. 211 (à propos de l'affirmation dans HULIN 1978 selon laquelle Śāntarakṣita et Kamalaśīla auraient projeté sur la Mīmāṃsā les « métaphores du cristal et du miroir » appliquées à la cons-

Néanmoins, le fait que dans l'ensemble, les auteurs indiens présentent d'une manière relativement fidèle la thèse de leurs adversaires nous en dit peut-être moins sur l'« honnêteté intellectuelle » de ces penseurs que sur les conditions dans lesquelles ils devaient s'affronter. Car il est probable qu'en Inde (comme en Occident d'ailleurs), ce qui a pu garantir cette fidélité tient moins à l'éthique personnelle des protagonistes de la controverse philosophique qu'à une sorte de régulation naturelle du débat en vertu de laquelle toute tentation de déformer une thèse adverse s'est trouvée bridée par le fait que ce débat (qu'il ait été oral ou qu'il ait eu lieu avant tout par le biais de traités) était suivi par un public lettré connaissant non seulement le système de son propre camp mais encore celui des autres, et par conséquent parfaitement à même de juger de la pertinence de la présentation d'une thèse adverse[640].

Il est certes évident que tout l'art dialectique indien réside dans une certaine manière (ou plutôt dans une variété de manières) de reformuler la thèse de l'adversaire afin de mettre en évidence ses faiblesses ; et comme toute reformulation, un tel changement de forme implique, au

---

cience alors qu'elles ne joueraient un « rôle organique » que dans « le Sāṅkhya-Yoga »), ainsi que chapitre 2, n. 224 (à propos de l'opinion formulée dans RAO 1988 selon laquelle les thèses de l'*asatkhyāti* et de l'*ātmakhyāti* auraient été « entirely defended within the imaginary confines of the *pūrvapakṣa* »).

640 C'est pourquoi j'avoue n'être pas entièrement d'accord avec l'affirmation de J. Taber dans ELTSCHINGER, KRASSER & TABER 2012, p. 149 : « Dharmakīrti, after all, is addressing his own community – other Buddhists. He is not trying to convince Mīmāṃsakas or, it would appear, even get at the truth. In general, philosophical debate in classical India was characterized by *jalpa*, "disputation", not *saṃvāda*, "discussion". It was acceptable to raise prima facie objections to the views of one's adversaries, as a means of protecting one's own position, without necessarily having to represent those views sympathetically or completely accurately, placing the burden on one's opponent to set the record straight ». Il me semble en effet qu'il est réducteur de considérer que Dharmakīrti ne s'adresse qu'à sa propre communauté : s'il n'a sans doute jamais caressé l'espoir de convertir aucun *mīmāṃsaka*, il s'est mis en devoir de défendre la doctrine bouddhique contre les attaques de ses détracteurs brahmaniques, et pour ce faire, il a dû prendre part à un débat dont le public comportait certainement des *mīmāṃsaka* autant que des bouddhistes (car les *mīmāṃsaka* avaient, autant que Dharmakīrti, intérêt à se tenir au fait des arguments de leurs adversaires). Or s'il était certainement « acceptable » aux yeux de ce public de présenter les thèses de l'adversaire d'une manière peu amène, il était tout aussi certainement inacceptable d'attribuer à l'adversaire une position qu'il n'eût pas lui-même revendiquée.

sens propre du terme, une certaine dé-formation. Mais sans compter que c'est tout aussi vrai de la dialectique occidentale, et qu'on voit mal par conséquent comment on pourrait faire d'un tel trait une singularité de la philosophie indienne, cet art dialectique réside plus précisément dans une habileté à déformer la thèse adverse *sans pour autant la trahir*.

Il y a en effet, en Inde comme en Occident, des manières légitimes et des manières illégitimes de déformer une thèse adverse, car le jeu philosophique comporte ses règles, et la première d'entre elles consiste en ceci *qu'on ne peut combattre un adversaire en lui attribuant une thèse qu'il ne revendique pas*. Or le malentendu, qui suppose précisément l'attribution à autrui d'une thèse qu'il ne fait pas sienne, et qui marque la fin de toute possibilité de dialogue (on pense par exemple au type de malentendu propre aux dialogues platoniciens aporétiques), peut être évité tant que le public peut condamner comme une infraction aux règles du jeu philosophique toute tentative d'attribution à l'adversaire d'une thèse qu'il ne soutient pas dans les faits. Et cependant, en Inde comme ailleurs, il est des coups qui sont permis, et qui sont même indispensables, parce que le dialogue philosophique est une forme de joute, et l'un des traits essentiels de ce dialogue me semble résider dans le fait qu'on y présente la thèse adverse d'une manière qui n'est certes pas à son avantage, mais qui n'en est pas moins *légitime* dans la mesure où l'interprétation qu'on fait de cette thèse est *rendue possible par les silences ou les ambiguïtés de l'adversaire lui-même*. En d'autres termes, le dialogue philosophique, s'il exclut le pur et simple malentendu, n'en suppose pas moins une sorte de mauvaise foi proprement philosophique qui consiste à exploiter dans une certaine mesure (c'est-à-dire sans pour autant trahir l'intention fondamentale de l'interlocuteur) les maladresses d'expression de l'adversaire pour lui faire dire un peu plus ou un peu moins qu'il ne dit. Car si les philosophes indiens s'efforcent de mettre en évidence les faiblesses de la thèse adverse, et d'exhiber en particulier ce qu'elle comporte d'ambigu, ainsi que, par exemple, les conséquences fâcheuses qu'elle implique et dont leur propre auteur n'a pas pris conscience, ils condamnent explicitement l'attitude qui consisterait à réduire sciemment une thèse adverse à une proposition qui serait contraire à l'intention originelle de son auteur. Ainsi Dharmakīrti insiste-t-il (à la suite de Dignāga) sur le fait que le dialecticien doit impérativement s'attaquer à la thèse de l'auteur telle que celui-ci l'entend

(*iṣṭa*) et non telle qu'on pourrait la comprendre à la lumière d'une interprétation littérale ne tenant pas compte du contexte de la discussion[641].

L'affirmation de Michel Hulin selon laquelle les bouddhistes ne verraient dans tout Soi brahmanique rien d'autre qu'un « *ātman* "upanishadique", suprapersonnel, éternel, immuable », me paraît donc inexacte : au contraire, dans le *pūrvapakṣa* énoncé dans TS/P 222-240, dont on a constaté à quel point il est fidèle à la position kumārilienne, Śāntarakṣita met essentiellement en avant le fait que Kumārila s'efforce de montrer que le Soi *ne peut être qu'une réalité plastique*, et que son *ātman* est certes permanent, mais absolument pas immuable, puisque selon le *mīmāṃsaka*, la permanence du Soi réside précisément dans sa capacité à passer par des états différents. Ce que Śāntarakṣita reproche à Kumārila, ce n'est donc pas de défendre un *ātman* immuable ; c'est bien plutôt d'être incapable de rendre rationnellement compte du caractère changeant de la conscience qu'il prétend pourtant justifier. Dire que l'*ātman* de Kumārila n'est finalement rien d'autre qu'un Soi immuable n'est pas le fruit d'un malentendu de la part de Śāntarakṣita, mais tout au plus de la mauvaise foi philosophique qui, me semble-t-il, anime tout débat philosophique en Inde comme en Occident, et qui consiste à présenter la thèse de l'adversaire d'une manière certes peu avantageuse, mais légitimée par les défauts dans la manière dont cette thèse a été formulée par son auteur lui-même : si, en dernière instance, le Soi de Kumārila est pour Śāntarakṣita un Soi immuable, ce n'est pas parce que Śāntarakṣita se méprendrait sur le sens de la thèse kumārilienne, c'est parce que Śāntarakṣita considère que son adversaire *ne parvient pas à tenir ses promesses*, puisqu'il est incapable d'expliquer comment un tel Soi peut changer tout en demeurant le même.

Il me semble donc, comme à Johannes Bronkhorst, que ce dialogue philosophique entre religions brahmanique et bouddhique n'a consisté ni en une sorte d'éternel malentendu, ni en une parfaite harmonie œcuménique[642] ; qu'en dépit d'un désaccord « total » entre ses protagonis-

---

641 Voir PV, *Parārthānumāna* 31cd : *anuktāv api vāñchāyā bhavet prakaraṇād gatiḥ //* « Même si l'intention [de l'adversaire] n'est pas [explicitement] énoncée, on doit la comprendre à partir du contexte de la discussion (*prakaraṇa*) ». Pour un examen détaillé de ce passage, voir TILLEMANS 2000, p. 50-67.

642 Voir BRONKHORST 1996a, qui note p. 779 que « ce dialogue ne s'est pas constamment perdu en des malentendus incessants, des préjugés incorrigibles, une ignorance

tes, on a continué de s'y « écouter »[643] ; que c'est précisément dans ce dialogue que les uns et les autres ont pu affiner leurs armes conceptuelles ; et que le texte de Śāntarakṣita traduit ci-dessous en porte témoignage.

totale », et ajoute (n. 2) qu'« il ne se base pas non plus sur ce que Ernest Gellner [...] appelle "a kind of facile relativistic ecumenism" ». Sur les stratégies indiennes d'« inclusivisme » religieux qu'on a parfois prises à tort pour une forme de tolérance œcuméniste et qui consistent plutôt à annexer des mouvements religieux concurrents en les présentant comme des formes incomplètes d'une religion considérée comme suprême, voir par exemple HACKER 1957, WEZLER 1976, HALBFASS 1988, p. 403-418, HOUBEN 1997, p. 47, n. 11, TRIKHA 2012 et RATIÉ 2013.

643 BRONKHORST 1996a, p 794.

Chapitre 6

Édition critique de la *Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā* (TS/P 222-284)

I. Introduction

I. 1. Les manuscrits sanskrits

Les manuscrits sanskrits suivants ont été systématiquement consultés pour la préparation de cette édition[644] :

J_{TS}. Il s'agit d'un manuscrit du TS (conservé à Jaisalmer) sur feuille de palmier, rédigé en caractères *jainanāgarī* (187 folios, 4 à 7 lignes par page ; chaque folio mesure environ 5 sur 42 cm ; le folio 186 manque ; il pourrait dater du XIe ou du XIIe siècle)[645].

P_{TS}. Il s'agit d'un manuscrit du TS (conservé à Patan) sur papier, rédigé en caractères *jainanāgarī* (66 folios, 17 lignes par page ; chaque folio mesure environ 11,5 sur 29 cm ; selon le colophon, le manuscrit date de *saṃvat* 1492, c'est-à-dire 1436 de l'ère chrétienne)[646]. Le manuscrit est partiellement endommagé pour ce qui est de TS 222-284, et

---

644 On trouvera les références détaillées de ces manuscrits ci-dessous dans la bibliographie.

645 Pour une description détaillée de J_{TS}, voir Giunta 2008-2009, p. 126-128. La photographie (en couleurs) dont je dispose m'a été fournie par Helmut Krasser et a été prise le 30 janvier 2012 à Jaisalmer par Mai Shida et Hiroko Matsuoka.

646 Pour une description détaillée de P_{TS}, voir Giunta 2008-2009, p. 128-130. La copie (en couleurs) dont je dispose m'a été fournie par Helmut Krasser et a été photographiée le 4 mars 2009 à Patan par Hiroko Matsuoka et Hisataka Ishida.

bien souvent, j'ai conjecturé plutôt que lu (d'où l'emploi fréquent du signe [?] pour signaler mes doutes).

J_{TSP}. Il s'agit d'un manuscrit de la TSP (conservé à Jaisalmer) sur feuille de palmier, en caractères *jainanāgarī* (314 folios, 4 à 8 lignes par page ; chaque folio mesure 5 sur 63,5 cm ; il pourrait dater du XIe ou du XIIe siècle)[647].

P_{TSP}. Il s'agit d'un manuscrit de la TSP (conservé à Patan) sur papier, en caractères *jainanāgarī*[648] (260 folios, 17 lignes par page ; chaque folio mesure environ 11,5 sur 29 cm). Selon le colophon, le manuscrit date de *saṃvat* 1492, c'est-à-dire 1436 de l'ère chrétienne[649].

On trouvera également ci-dessous une liste complémentaire de manuscrits que je n'ai pu consulter ou qu'il m'a paru inutile de prendre en considération pour les raisons mentionnées ci-dessous (§ I. 4).

K_{TS}. Il s'agit d'un manuscrit du TS (conservé à Koba) sur papier, en caractères *jainanāgarī* (11 folios, 12 lignes par page ; chaque folio mesure 12,5 sur 26,5 cm). Selon Paolo Giunta[650], ce manuscrit est « incomplete [...], very incorrect, practically useless »[651].

$J2_{TSP}$. Il s'agit d'un manuscrit de la TSP (conservé à Jaisalmer) sur papier (338 folios, chaque folio mesurant environ 12,5 sur 28 cm ; selon le colophon, il daterait de *saṃvat* 1983, c'est-à-dire 1927 de l'ère chré-

---

647 Pour une description détaillée de J_{TSP}, voir GIUNTA 2008-2009, p. 131-132. La copie (en noir et blanc) dont je dispose m'a été fournie par Helmut Krasser ; j'ignore qui a effectué les photographies.

648 Il arrive toutefois que les voyelles *e*, *o*, *ai*, *au* ne soient pas formées à la manière usuelle dans cette écriture (ainsi *e* est parfois noté à l'aide d'un simple accent grave au-dessus de l'*akṣara* et non d'une hampe placée devant l'*akṣara*, etc.). Cette manière différente de noter les voyelles est certes minoritaire dans le manuscrit mais n'en revient pas moins assez régulièrement (dans des passages corrigés postérieurement par une autre main ?).

649 Pour une description détaillée de P_{TSP}, voir GIUNTA 2008-2009, p. 132-134. La photographie (en couleurs) dont je dispose m'a été fournie par Helmut Krasser et a été prise du 4 au 6 mars 2009 à Patan par Hiroko Matsuoka et Hisataka Ishida.

650 Courriel du 15/06/2012.

651 Pour une description détaillée de ce manuscrit, voir GIUNTA 2008-2009, p. 130-131.

tienne)[652]. Il semble avoir disparu de la bibliothèque où il était originellement préservé[653].

SP_{TSP}. Il s'agit d'un manuscrit de la TSP conservé à Saint-Pétersbourg (1524 folios en caractères *devanāgarī*, qui, selon le colophon, daterait de *saṃvat* 1964, c'est-à-dire 1908 de l'ère chrétienne).

I. 2. Les sources tibétaines

Les versions tibétaines du texte (tib. TS_D, TS_P, TSP_D et TSP_P)[654] constituent une importante source d'information, même s'il n'est pas certain qu'elles aient été exécutées à date ancienne. Certes, le TS et la TSP figurent déjà dans les catalogues tibétains *lHan kar ma*[655] et *'Phaṅ thaṅ ma*[656], lesquels ont probablement été rédigés au début du IXe siècle[657]. Néanmoins, les titres de ces ouvrages n'y apparaissent que sous la rubrique *'gyur 'phro* qui rassemble les traductions inachevées (l'expression est une sorte d'équivalent de notre « à paraître »), et il est fort possible qu'en fait aucun travail de traduction n'ait été engagé à l'époque[658]. La traduction du TS par Guṇākaraśrībhadra et Źi ba 'od[659], plus tardive, a dû être effectuée avant le milieu du XIe siècle[660], et la traduction de la TSP par Devendrabhadra et Grags 'byor śes rab[661] doit avoir été terminée autour de 1100[662].

---

652 Voir GIUNTA 2008-2009, p. 134.

653 Cette information m'a été fournie par P. Giunta dans un courriel du 15/06/2012.

654 Les références détaillées en sont fournies ci-dessous dans la bibliographie.

655 Voir LALOU 1953, p. 337 et HERRMANN-PFANDT 2008, p. 410-411.

656 Voir KAWAGOE 2005, p. 34, n° 699.

657 Sur la date du *lHan kar ma*, voir par exemple LALOU 1953, p. 315-316, HERRMANN-PFANDT 2008, p. XVIII-XXII et HALKIAS 2004, p. 48, n. 4. Sur la date du *'Phaṅ thaṅ ma* (postérieur au *lHan kar ma*, mais sans doute également rédigé au IXe siècle), voir HALKIAS 2004, en particulier p. 54-58.

658 C'est Matthew Kapstein qui m'en a fait la remarque.

659 Sur ces deux traducteurs, voir par exemple NAUDOU 1968, p. 173, notamment n. 5.

660 Voir STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 57 (§ 14. 1. T1).

661 Sur ces deux traducteurs, voir par exemple NAUDOU 1968, p. 171 et 174.

662 Voir STEINKELLNER & MUCH 1995, p. 66 (§ 17. 1. T1).

Comme je l'ai signalé dans l'avant-propos de la présente étude, mes très maigres connaissances en tibétain ne m'eussent en aucun cas permis d'exploiter ces sources sans l'aide de Vincent Eltschinger. Le texte tibétain auquel le sigle « tib. » fait référence dans l'édition critique ci-dessous est celui de l'édition établie par Vincent Eltschinger à partir de TS_D, TS_P, TSP_D et TSP_P au cours de nos séances de lecture simultanée des sources sanskrites et tibétaines[663].

I. 3. Les éditions du texte sanskrit

À ma connaissance, deux éditions intégrales du texte sanskrit de TS/P ont été publiées à ce jour, à savoir TS/P_K (dont l'éditeur connaissait l'existence de J_{TS} et de J_{TSP} mais n'avait accès qu'à P_{TS} et P_{TSP})[664] et, plus récemment, $TS/P_{Ś}$ (dont l'auteur dit avoir tenu compte des quatre manuscrits mentionnés ci-dessus ainsi que de la version tibétaine[665] et de TS/P_K)[666]. Je n'ai pas pris en compte le texte des diverses rééditions (1968, 1988, 1997 et 2006) de $TS/P_{Ś}$ bien qu'il diffère souvent de celui que présente l'édition originale, car ces différences (outre l'absence des *pratīka* mentionnés dans l'édition originale ou le changement dans la disposition du commentaire, à l'origine présenté à l'écart des vers puis intégré au texte du TS) se résument le plus souvent à des coquilles supplémentaires[667].

---

663 Voir ELTSCHINGER à paraître.

664 Voir l'introduction d'E. Krishnamacharya à TS/P_K, p. IX. L'éditeur procède à un certain nombre d'amendements indiqués entre parenthèses dans le texte (voir par exemple ci-dessous, n. 966).

665 Comme le note GIUNTA 2008-2009, p. 135, l'auteur de l'édition ne précise pas sur quelle source tibétaine il se fonde.

666 Voir l'introduction de D. Shastri à $TS/P_{Ś}$, p. 25.

667 Je n'ai pas cru bon de les mentionner systématiquement, mais à titre d'exemple, voir ci-dessous, dans TSP *ad* TS 225, *aśeṣasvabhāvānugamaḥ* TSP_K, $TSP_{Ś}$, J_{TSP}, P_{TSP}, tib. : *aśeṣatvabhāvānugamaḥ* $TSP_{Ś}$ (réédition). De même, dans TSP *ad* TS 226, *abhoktravasthāto bhoktravasthāyāṃ* TSP_K, $TSP_{Ś}$, P_{TSP}, J_{TSP}, tib. : *abhoktravasthāyāṃ* $TSP_{Ś}$ (réédition) – etc.

I. 4. Ce qu'on peut conjecturer concernant les relations entre ces différentes sources

Le très incorrect K_{TS} mis à part, $J2_{TSP}$ et SP_{TSP} semblent être des copies peu exactes de J_{TSP}[668], et selon Paolo Giunta, qui suit ici l'opinion de Dwarikadas Shastri[669], P_{TS} doit être une copie de J_{TS}. Les raisons invoquées à l'appui de cette hypothèse sont les suivantes[670] : (1) P_{TS} a d'ordinaire les mêmes leçons que J_{TS} même lorsque les leçons de J_{TS} sont à l'évidence erronées[671], et dans les cas plutôt rares où P_{TS} diffère de J_{TS}, il s'agit visiblement soit d'erreurs de copie, soit de corrections évidentes ; (2) P_{TS} comporte les mêmes gloses que J_{TS} ; (3) les erreurs de J_{TS} concernant la numérotation des vers se retrouvent régulièrement dans P_{TS} ; (4) P_{TS} est visiblement l'œuvre d'un copiste qui est aussi l'auteur de P_{TSP}, lequel dépend de J_{TSP}. Selon Paolo Giunta, en effet, P_{TSP} doit également être une copie de J_{TSP} pour les raisons suivantes[672] : comme dans le cas de P_{TS} et J_{TS}, toutes les différences entre P_{TS} et J_{TS} seraient attribuables soient à des erreurs de copie, soit à des corrections évidentes ; (2), le texte est omis dans P_{TSP} là où J_{TSP} est illisible ou abîmé ; (3), les gloses attribuables au copiste de P_{TSP} sont également présentes dans J_{TSP}.

Paolo Giunta ne porte aucun jugement concernant la relation entre J et les versions tibétaines. Il m'est évidemment impossible de porter moi-même un tel jugement, non seulement parce que ma connaissance du tibétain ne me le permet pas mais aussi parce que la portion de texte examinée ci-dessous est trop courte pour qu'on puisse se faire une idée claire à ce sujet. On notera cependant que s'il arrive parfois que J_{TSP} s'accorde avec la version tibétaine contre P_{TSP}[673], y compris lorsqu'il s'agit d'erreurs corrigées après coup dans le manuscrit sanskrit mais pas dans la version tibétaine[674], la version tibétaine semble souvent traduire un texte sanskrit qui devait présenter des leçons assez différentes de celles qui sont préservées dans les manuscrits sanskrits.

---

668 Voir l'introduction de D. Shastri à TS/Pś, p. 17-18, et GIUNTA 2008-2009, p. 134.

669 Voir son introduction à TS/Pś, p. 26.

670 Voir GIUNTA 2008-2009, p. 129-130.

671 Pour un exemple ici, voir ci-dessous, n. 837.

672 Voir GIUNTA 2008-2009, p. 133-134.

673 Voir par exemple ci-dessous, n. 715, 755, 759 ou 760.

674 Voir par exemple ci-dessous, n. 851.

I. 5. Les citations des vers ou demi-vers de Kumārila et le problème des variantes

Comme on l'a déjà fait remarquer, TS/P 222-284 contient maintes citations de Kumārila[675], et nombre d'entre elles sont soit identiques, soit très semblables à des vers qu'on trouve dans le ŚV. En voici la liste :

- TS 226ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 23ab[676]
- TSP *ad* TS 226 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 28
- TS 227 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 29
- TSP *ad* TS 228 = ŚV, *Ātmavāda* 136ac
- TS 229ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 110ab[677]
- TS 232ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 116cd[678]
- TS 233cd ≈ ŚV, *Ātmavāda* 117cd[679]
- TS 235cd = ŚV, *Ātmavāda* 119cd[680]
- TS 236 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 120[681]
- TS 238-239 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 137-138
- TS 240 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 139
- TSP *ad* TS 241 = ŚV, *Pratyakṣasūtra* 55
- TS 242-248 ≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 404-410[682]

---

675 Voir ci-dessus, chapitre 1, § I et II.

676 NAITO 1986, p. 355 indique TS 226 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 23-24, mais d'un point de vue textuel (comme d'ailleurs du point de vue du sens), TS 226cd a bien peu à voir avec ŚV, *Ātmavāda* 23cd-24.

677 NAITO 1986, p. 355 indique TS 229 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 110, mais TS 229cd et ŚV, *Ātmavāda* 110cd diffèrent considérablement.

678 Et non 116ab, comme indiqué dans NAITO 1986, p. 355.

679 NAITO 1986, p. 355 indique TS 233 = ŚV, *Ātmavāda* 117. TS 233ab et ŚV, *Ātmavāda* 117ab sont certes semblables quant au sens, mais les termes employés diffèrent.

680 Selon NAITO 1986, p. 355, TS 234 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 118. Les deux vers sont certes semblables quant au sens, mais les termes employés diffèrent, et la même remarque vaut pour l'indication TS 235ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 119ab (*ibid.*).

681 Selon NAITO 1986, p. 355, TS 237 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 131. Les deux vers diffèrent pourtant considérablement à la fois par leur formulation et par leur sens.

- TS 250cd ≈ ŚV, *Nirālambanavāda* 108ab
- TSP *ad* TS 262ab = ŚV, *Ākṛtivāda* 29ab[683]
- TSP *ad* TS 262cd = ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 409ab
- TSP *ad* TS 263 = ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 410cd
- TS 265 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 26
- TS 266 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 30
- TS 267 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 31[684]
- TSP *ad* TS 270 = ŚV, *Ātmavāda* 30ab
- TSP *ad* TS 272 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 29ab
- TSP *ad* TS 273 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 22
- TS 280-281ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 124cd-125[685]

Dans quelques cas seulement, on peut déterminer avec une certitude quasi absolue que telle variante est le fait de Śāntarakṣita (une variante dictée non par quelque malhonnêteté intellectuelle, mais par de simples considérations syntaxiques, étant donné que Śāntarakṣita insère parfois un vers ou un demi-vers dans ce qui n'est qu'une paraphrase ou un résumé)[686]. Il arrive aussi que les manuscrits sanskrits et le tibétain présentent une même leçon différente de celle du ŚV et clairement meilleure du point de vue du sens, auquel cas on est évidemment tenté de considérer que le texte du ŚV tel qu'il nous est parvenu est corrompu et qu'il convient de l'amender conformément à la leçon du TS[687]. Néanmoins, dans la plupart des cas, on ne peut pas non plus écarter l'hypothèse selon laquelle le texte cité par Śāntarakṣita et Kamalaśīla (et semblable à tel vers du ŚV mais présentant une leçon meilleure du point de vue du sens) aurait été amélioré par Kumārila lui-même au cours de sa

---

682 Selon NAITO 1986, p. 355, ces vers sont identiques ; à l'exception de TS 247, les vers du TS comportent cependant un certain nombre de variantes importantes.

683 NAITO 1986, p. 355, ne signale pas cette citation.

684 Selon NAITO 1986, p. 355, TS 265-267 = ŚV, *Ātmavāda* 26 et 30-31 ; cependant les trois vers cités dans le TS comportent des variantes.

685 Selon NAITO 1986, p. 355, TS 280-281ab = ŚV, *Ātmavāda* 124cd-125 ; cependant le passage est cité avec d'importantes variantes dans le TS.

686 Voir par exemple ci-dessous, n. 840.

687 Voir par exemple ci-dessous, n. 725, 727 et 920.

rédaction de la *Bṛhaṭṭīkā*[688]. Mais il ne s'agit évidemment que d'une hypothèse, et comme il est par ailleurs souvent impossible de déterminer quelle leçon est meilleure du point de vue du sens, on est souvent bien en peine de juger s'il s'agit d'une modification effectuée par Kumārila lui-même, si la variante résulte plutôt du fait que Śāntarakṣita et/ou Kamalaśīla disposai(en)t d'une mauvaise copie de la *Bṛhaṭṭīkā* (car on sait qu'un certain nombre de vers du ŚV ont été intégrés sans le moindre changement à la *Bṛhaṭṭīkā*), ou s'il ne s'agit que d'une corruption apparue lors de la transmission du texte sanskrit.

I. 6. Conventions adoptées

Les vers du TS sont cités en gras. Dans tib. TSP_D et TSP_P comme dans P_{TSP} et J_{TSP}, seuls les premiers mots de chaque vers sont cités ; je n'ai pas mentionné ces omissions de vers dans l'édition.

Dans les notes, p.c. signifie « post correctionem » ; a.c. signifie « ante correctionem » ; om. signifie « omis dans... » ; p.n.p. signifie « passage non préservé dans... ». Le signe = signifie que tel vers est strictement identique à tel autre, et le signe ≈, que tel vers est très semblable à tel autre sans toutefois lui être identique. Les termes sanskrits reconstitués à partir du tibétain sont suivis d'un astérisque.

J'ai pris la liberté d'harmoniser l'orthographe des manuscrits (par exemple : *anuvarttate* → *anuvartate*, *saṃtāna* → *santāna*, *aṃtara* → *antara*, *tatva* → *tattva*, *tātvikī* → *tāttvikī*, *purassara/purasarasya* → *puraḥsara*, etc.) et de ponctuer le texte en prose de la TSP.

---

[688] *Cf.* KATAOKA 2011, vol. II, Introduction, pour d'autres exemples de ce qu'on peut supposer être des améliorations apportées au texte du ŚV par Kumārila lui-même lors de sa rédaction de la *Bṛhaṭṭīkā.* Voir cependant ci-dessous, n. 807, pour un exemple de divergence de leçons à propos duquel on ne peut pas même supposer que Kumārila aurait cherché à améliorer la qualité de son vers après coup en rédigeant la *Bṛhaṭṭīkā*, car la leçon de l'édition du ŚV est tout simplement contraire à ce que son auteur veut à l'évidence dire étant donné le contexte du ŚV et le commentaire de Pārthasārathimiśra.

II. LE TEXTE

[TSP_K, vol. I, p. 94] *mīmāṃsakaparikalpitātmanirākaraṇam āha vyāvṛttyanugamātmānam ityādi.*

(TS 222). ***vyāvṛttyanugamātmānam ātmānam apare punaḥ / caitanyarūpam icchanti caitanyaṃ buddhilakṣaṇam //***

vyāvṛttiḥ sukhaduḥkhādyavasthānāṃ parasparato bhedaḥ[689]*, anugamaś caitanyadravyasattvādīnām*[690] *anuvṛttiḥ. tāv etau vyāvṛttyanugamāv ātmā svabhāvo yasyeti vigrahaḥ. etad uktaṃ bhavati. sukhādirūpeṇa vyāvṛttaṃ sattvādirūpeṇānugatam ātmānaṃ cidrūpam apare jaiminīyā varṇayanti. tac ca caitanyaṃ na buddhivyatirekeṇānyad*[691] *yathā sāṅkhyair iṣyate, kiṃ tarhi buddhir eveti darśayati caitanyaṃ buddhilakṣaṇam iti. buddhilakṣaṇaṃ buddheḥ svarūpam ity arthaḥ, buddhivyatirekeṇāparasya cidrūpatvāpratīter*[692] *iti bhāvaḥ.*

kathaṃ punar ekasyātmanaḥ[693] *parasparaviruddhaṃ vyāvṛttyanugamātmakaṃ svabhāvadvayaṃ yujyata ity āha yathāher ityādi.* [TSP_K, vol. I, p. 95]

(TS 223-225). ***yathāheḥ kuṇḍalāvasthā vyapaiti tadanantaram / sambhavaty ārjavāvasthā sarpatvaṃ tv anuvartate // tathaiva nityacaitanyasvabhāvasyātmano'pi na / niḥśeṣarūpavigamaḥ sarvasyānugamo'pi vā // kintv asya vinivartante sukhaduḥkhādilakṣaṇāḥ / avasthās tāś ca jāyante caitanyaṃ tv anuvartate //***

yathā kilāheḥ sarpasyaikasyāpi sataḥ kuṇḍalāvasthānivṛttāv ārjavāvasthāprādurbhāvaḥ[694]*, sarpatvaṃ punar avasthādvaye'py anuvartate, tathātmano'pi nityacaitanyasvabhāvasyaikasyāpi sato nāśeṣasvabhāvavi-*

---

689 *bhedaḥ* J_{TSP}, $TSP_Ś$: *bhedāḥ* P_{TSP}, TSP_K. Le tib. (*tha dad pa*), sans marque du pluriel, paraît plutôt soutenir la leçon *bhedaḥ.*

690 *caitanyadravyasattvādīnām** tib. (*sems pa can gyi rdzas daṅ yod pa la sogs pa*) : *caitanyadravyatvasattvādīnām* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$. *Cf.* également le composé *caitanyadravyasattvādirūpam* dans TS 265 ci-dessous. Sur la manière dont le tib. interprète le composé, voir également ci-dessous, n. 998.

691 *buddhivyatirekeṇānyad* P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *buddhivyatirekiṇānyad* J_{TSP}.

692 *cidrūpatvāpratīter* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *cidrūpāpratītir** tib. (*sems kyi ṅo bo… ma rtogs pa*).

693 *ekasyātmanaḥ* J_{TSP}, tib. (*bdag gcig pu*), TSP_K, $TSP_Ś$: *ekasyātmānaḥ* P_{TSP}.

694 *ārjavāvasthāprādurbhāvaḥ* J_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *ārjavāvasthāḥ prādurbhāvaḥ* P_{TSP}. Le tib. ne permet pas de trancher.

gamo nāpi naiyāyikādiparikalpitātmavad aśeṣasvabhāvānugamaḥ. kiṃ tarhi sukhādyavasthā nivartante pravartante ca, caitanyarūpaṃ tu sarvatrānuyāyīty ato na virodha iti samudāyārthaḥ. avayavārthas tūcyate – nityacaitanyasvabhāvasyeti nityaṃ caitanyaṃ svabhāvo yasyeti vigrahaḥ. sarvasyeti rūpasyeti śeṣaḥ. anugamo'pi veti neti prakṛtena sambandhaḥ. tāś ceti sukhaduḥkhādyavasthāḥ.

atha[695] *kasmād ekāntena vyāvṛttipakṣa eva nāśrīyate yathā bauddhair niranvayavināśavādibhir iṣyata aikāntiko*[696] *vānvayo yathā naiyāyikādibhir āśrīyata ity āha syātām ityādi.*

(TS 226)[697]**.** ***syātām atyantanāśe hi***[698] ***kṛtanāśākṛtāgamau / sukhaduḥkhādibhogaś ca naiva syād ekarūpiṇaḥ //***

yadi hi niranvayo vināśaḥ syāt tadā kṛtasya karmaṇo nāśaḥ syāt kartuḥ phalānabhisambandhāt. akṛtābhyāgamaś ca syād akartuḥ phalābhisambandhanāt. ekarūpatve cātmanaḥ sukhaduḥkhādibhogo[699] *na syād ākāśavad abhoktravasthāto bhoktravasthāyāṃ viśeṣābhāvāt. tathā coktaṃ kumārileṇa – tasmād ubhayahānena vyāvṛttyanugamātmakaḥ / puruṣo'bhyupagantavyaḥ kuṇḍalādiṣu sarpavat*[700] *//*[701] *iti.*

nanu cobhayarūpe puṃsi yāvasthā kartrī na sā bhoktrīti tāv eva kṛtanāśākṛtābhyāgamāv ihāpi prāptāv ity āha na cetyādi.

(TS 227)[702]**.** ***na ca kartṛtvabhoktṛtve puṃso'vasthāṃ samāśrite***[703] ***/ tato'vasthāvatas tattvāt***[704] ***kartaivāpnoti tatphalam //***

---

695 *atha* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *athāpi*/atha ca*/atha punar** tib. (*ci ste yaṅ*).

696 *aikāntiko* J_{TSP}, P_{TSP} : *ekāntiko* TSP_K, $TSP_Ś$. Le tib. ne permet pas de trancher.

697 TS 226ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 23ab.

698 *syātām atyantanāśe hi* J_{TS}, P_{TS}[?], $TS_Ś$: *syātāṃ hy atyantanāśe hi* TS_K : *syātām atyantanāśe'sya* ŚV. Kamalaśīla ne commente pas de *asya* ; quant au tib., il ne donne d'équivalent ni de *asya* ni de *hi* (mais *hi* n'est pas rendu de manière systématique dans les traductions tibétaines) – le texte traduit par le tib. et celui que commente Kamalaśīla semblent donc plutôt correspondre à la leçon des manuscrits et de $TS_Ś$.

699 *sukhaduḥkhādibhogo* J_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *sukhaduḥkhādibhāgo* P_{TSP}.

700 *sarpavat* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*sbrul bźin no*), TSP_K, $TSP_Ś$: *svarṇavat* ŚV (la leçon *sarpavat* est néanmoins indiquée dans la n. 4, et elle semble meilleure : *cf.* par exemple NM_M, vol. II, p. 346/NM_V, vol. II, p. 255, cité ci-dessus, n. 101).

701 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 28.

702 TS 227 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 29.

[TSP_K, vol. I, p. 96] *na hi puṃsaḥ kartṛtvabhoktṛtve'vasthāṃ samāśrite kintu puruṣam eva yasmāt pumān eva karoti bhuṅkte ca, na tv avasthā. tataḥ – tasmād*[705] *avasthāvataḥ puruṣasya tattvād aparityaktapūrvarūpatvāt*[706] *kartaiva tatphalam – tasya karmaṇaḥ phalam āpnotīty adoṣaḥ.*

kiṃ punar[707] *asyātmano'stitve sādhakaṃ pramāṇam ity āha pumān ityādi.*

(TS 228). ***pumān evaṃvidhaś cāyaṃ pratyabhijñānabhāvataḥ / pratīyate***[708] ***prabādhā ca nairātmyasyāmunaiva hi //***

aham eva jñātavān aham eva vedmītyāder[709] *ekakartṛviṣayasya pratyabhijñānasya bhāvataḥ – sattvāt, ātmā prasiddhaḥ. amunaiva ca pratyabhijñānena bauddhādiparikalpitasya*[710] *nairātmyasya*[711] *bādhāpi sid-*

---

[703] *'vasthāṃ samāśrite* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_ś$: *'vasthāsamāśrite* ŚV. Le tib. (*gnas la de... brten*), qui intercale *de* entre *gnas la* et *brten*, semble plutôt indiquer qu'il ne s'agit pas d'un composé.

[704] *tato'vasthāvatas tattvāt* J_{TS}, tib. (*de phyir skabs ldan de ñid phyir*), $TS_ś$: *tato'vasthāsu tattattvāt* P_{TS}[?],TS_K : *tenāvasthāvatas tattvāt* ŚV.

[705] *tataḥ – tasmād* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*de'i phyir te de lta bas na*), $TSP_ś$: *tataḥ – tasmāt, (tasya)* TSP_K.

[706] *tattvād aparityaktapūrvarūpatvāt* P_{TSP} (p.c.), tib. (*de ñid phyir te sṅar gyi ṅo bo yoṅs su ma btaṅ ba'i phyir*), $TSP_ś$: *tattvāparityaktapūrvatvāt* J_{TSP} : *tattvāparityaktapūrvarūpatvāt* P_{TSP} (a.c.) : *tattvāt parityaktapūrvarūpatvāt* TSP_K.

[707] *kiṃ punar* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_ś$: *atra*/iha*/tatra** tib. (*'di la*).

[708] *pratīyate* J_{TS}, tib. (*rtogs par 'gyur te*) : *pramīyate* TS_K, $TS_ś$. Je ne suis pas parvenue à lire P_{TS} ici.

[709] °*ityāder* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_ś$: °*ity evam** tib. (*źes bya ba de lta bu*).

[710] *bauddhādiparikalpitasya* J_{TSP}, TSP_K, $TSP_ś$: *bauddhādiparikalpitam* P_{TSP}. On notera que P_{TSP} omet d'abord la suite du texte, enchaînant directement sur un passage comportant également *parikalpitam* et suivi par *ekāntavinaśvaraṃ kṣaṇikam iti kalpanādvayam* (au début du commentaire de Kamalaśīla à TS 229-237), jusqu'à *tadākhilaṃ*, après quoi le manuscrit revient au texte jusque-là omis. Le libellé du tib. (*saṅs rgyas pa la sogs pas kun brtags pa'i*) ne permet pas, comme tel, de déterminer la forme du sanskrit, mais indique que *bauddhādiparikalpita* est au même cas que *nairātmya.*

[711] *nairātmyasya* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_ś$: *nairātmyavādasya** tib. (*bdag med par smra ba la*).

dhā[712]*. yathoktam – tenāsmāt*[713] *pratyabhijñānāt sarvalokāvadhāritāt / nairātmyavādabādhaḥ syāt //*[714] *iti.*

kathaṃ punaḥ pratyabhijñānapratyayata[715] *etad dvayaṃ prasidhyatīty āhāham ityādi.*

(TS 229-237). ***[716]ahaṃ vedmīty ahambuddhir jñātāraṃ pratipadyate***[717] ***/ sa cātmā yadi vā***[718] ***jñānaṃ syād ekāntavinaśvaram // yady ātmā viṣayas tasyāś caturasraṃ tadākhilam / kṣaṇikajñānapakṣe tu sarvam evātidurghaṭam // tathā hi jñātavān pūrvam aham eva ca samprati / aham eva pravedmīti yā buddhir upajāyate //*** [719]***tasyā***[720] ***jñānakṣaṇaḥ ko nu viṣayaḥ parikalpyate***[721] ***/ atītaḥ sāmprataḥ kiṃ vā kiṃ vobhāv***[722] ***atha santatiḥ //*** [723]***tatrādye viṣaye jñāne***[724] ***jñātavān iti yujyate / jānāmīti na yuktaṃ***[725] ***tu***[726] ***nedānīṃ vetty asau yataḥ***[727] ***// vartamāne tu***

---

[712] Dans P_{TSP}, le scribe a tracé le début d'un *ya* avant *siddhā* (pour le *yathoktam* qui suit ce mot ?) et l'a laissé inachevé.

[713] *tenāsmāt* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *tena pratyabhijñānena pramāṇasiddhena tenāsmāt** tib. (*des na ṅo śes pa tshad mar bsgrubs pa des na... 'dis*).

[714] = ŚV, *Ātmavāda* 136ac.

[715] *pratyabhijñānapratyayata* J_{TSP}, tib. (*ṅo śes pa'i śes pas*), TSP_K, $TSP_{Ś}$: *pratyabhijñānam iti pakṣapratyayata* P_{TSP}.

[716] TS 229ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 110ab.

[717] *pratipadyate* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*rtogs byed*), TS_K, $TS_{Ś}$: *adhigacchati* ŚV.

[718] Le tib. (*gal te de ni bdag yin nam*) confirme la leçon *yadi vā* que comportent J_{TS}, P_{TS}, TS_K et $TS_{Ś}$ (et qui peut avoir le même sens qu'un simple *vā*).

[719] TS 232ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 116cd.

[720] *tasyā* J_{TS}, TS_K, $TS_{Ś}$: *tasyāṃ* P_{TS}[?] : *tasya* ŚV. (Le tib. *de yi* [*yul*] traduit un génitif mais ne permet pas de déterminer le genre).

[721] *parikalpyate* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_{Ś}$: *parikalpyatām* ŚV. (Le tib. ne permet pas de trancher).

[722] *vobhāv* J_{TS}, P_{TS}[?], tib. (*gñis ka'am*) : *vāsāv* TS_K, $TS_{Ś}$. *Cf.* TS 235 et le commentaire de Kamalaśīla ci-dessous ; voir aussi ci-dessous, chapitre 7, n. 1015.

[723] TS 233cd ≈ ŚV, *Ātmavāda* 117cd.

[724] *viṣaye jñāne* J_{TS}, P_{TS} : *viṣaye jñāte* tib. (*śes pa'i yul*), TS_K, $TS_{Ś}$. *Cf.* le commentaire ci-dessous, qui comporte *jñāne* et non *jñāte*.

[725] *yuktaṃ* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*rigs*), TS_K, $TS_{Ś}$: *satyaṃ* ŚV.

[726] *tu* J_{TS}, P_{TS}, $TS_{Ś}$: *tat**[?] tib. (*de*) : *ca* TS_K : *syān* ŚV.

[727] *yataḥ* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*gaṅ phyir*), $TS_{Ś}$: *tataḥ* TS_K, ŚV.

viṣaye pravedmīty upapadyate / jñātavān ity asatyaṃ tu naivāsīt prāg idaṃ yataḥ[728] // [729]ata eva dvayaṃ grāhyaṃ naiva tasyāḥ prakalpyate / na hy ubhau[730] jñātavantau vā jānīto[731] vādhunā punaḥ // [732]santāno'pi na[733] tadgrāhyo[734] dvitayasyāpy asambhavāt[735] / na hy asau jñātavān[736] pūrvam[737] avastutvān na vādhunā // [TSP$_K$, vol. I, p. 97] ***tasmād ayam ahaṅkāro vartate yatra gocare / uktād anyatra siddho'sāv ātmā śāśvatarūpavān[738] //***

ahaṃ vedmīty ayam ahampratyayo jñātāraṃ pratipadyata ity atrāvivāda eva, vedmīti kartṛpratyayasāmānādhikaraṇyāt[739]. sa ca jñātā bhavann ātmā vā bhavej jñānaṃ vā bhavatparikalpitam[740] ekāntavinaśvaraṃ kṣaṇikam[741] iti kalpanādvayam[742].

---

728 *naivāsīt prāg idaṃ yataḥ* J$_{TS}$, P$_{TS}$, TS$_K$, TS$_Ś$: om. tib.

729 TS 235cd = ŚV, *Ātmavāda* 119cd.

730 *ubhau* J$_{TS}$, P$_{TS}$[?], tib. (*gñis ka*), TS$_K$, TS$_Ś$: *etau* ŚV.

731 *jānīto* P$_{TS}$, tib. (*gñis ka śes byed*), TS$_K$, TS$_Ś$, ŚV : *jānīte* J$_{TS}$.

732 TS 236 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 120.

733 *'pi na* J$_{TS}$, P$_{TS}$, tib. (*yaṅ… min*), TS$_K$, TS$_Ś$: *na ca* ŚV.

734 *tadgrāhyo* J$_{TS}$, P$_{TS}$, tib. (*de gzuṅ bya*), ŚV : *tadbāhyo* TS$_K$, TS$_Ś$.

735 *dvitayasyāpy asambhavāt* J$_{TS}$, P$_{TS}$, tib. (*gñis ka yaṅ ni med phyir ro*), TS$_K$, TS$_Ś$: *dvairūpyasyāsambhavāt* ŚV.

736 *na hy asau jñātavān* tib. (*'di ni śes par gyur min źiṅ*), TS$_K$, TS$_Ś$: *na hy asau jñānavān* J$_{TS}$, P$_{TS}$: *jñātavān na hy asau* ŚV.

737 *pūrvam* J$_{TS}$, P$_{TS}$, TS$_K$, TS$_Ś$, ŚV : om. tib.

738 *śāśvatarūpavān* J$_{TS}$, P$_{TS}$, TS$_K$, TS$_Ś$: *śāśvatarūpatvāt** tib. (*rtag pa'i dṅos ldan phyir*).

739 *kartṛpratyayasāmānādhikaraṇyāt* TSP$_K$, TSP$_Ś$: *kartṛpratyayasāmānādhekaraṇāt* J$_{TSP}$: *kartṛpratyayasamānādhikaraṇyāt* P$_{TSP}$. Le tib. (*byed pa po'i rkyen gźi mthun pa ñid yin pa'i phyir*) ne permet pas de trancher entre la première et la dernière leçons.

740 *bhavatparikalpitam* tib. (*khyed cag gis kun brtags pa*), TSP$_K$: *bhavat parikalpitam* TSP$_Ś$.

741 *kṣaṇikam* tib. (*skad cig ma*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *kṣaṇakam* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$.

742 *kalpanādvayam* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *vikalpadvayam** tib. (*rnam par rtog pa gñis*).

tatra yady ātmeti pakṣas tadākhilaṃ caturasram – sarvaṃ śobhanam ity arthaḥ[743]*, abhimatārtha-*[744]*prasiddheḥ. atha jñānam iti pakṣas tadā sarvam atidurghaṭam.*

tathā hy ahaṃ jñātavān aham eva ca sāmprataṃ vedmīti yeyam[745] *ekakartṛpratyavamarśenāhambuddhir upajāyate tasyā vijñānakṣaṇo*[746] *viṣayatvena kalpyamānaḥ kadācid atīto vā kalpyate*[747] *yadvā sāmprato vartamāna ubhau vātītasāmpratau*[748] *yadvā santatir iti catvāraḥ pakṣāḥ.*

tatrādye'tīte jñāne viṣayatvena kalpyamāne[749] *jñātavān ity*[750] *ayam ākārāvasāyo yujyate pūrvaṃ tena jñātatvāt, samprati jānāmīty etat tu na yuktam, na hy asāv atīto jñānakṣaṇa*[751] *idānīṃ vartamānakāle*[752] *vetti tasya pūrvaniruddhatvāt.*

atha vartamānaṃ jñānaṃ viṣaya iti[753] *dvitīyaḥ pakṣas tadā vedmīty etad yuktam idānīṃ tasya vedakatvāt, jñātavān ity evam ākāragrahaṇaṃ tu na yuktam. kasmāt*[754] *– naivāsīt prāg idaṃ yataḥ. idam iti vartamānaṃ jñānam.*

---

[743] *caturasram – sarvaṃ śobhanam ity arthaḥ* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*'tshams te thams cad mdzes so źes bya ba'i don te*), $TSP_{ś}$: *caturasram* TSP_{K}.

[744] *abhimatārtha-* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_{K}, $TSP_{ś}$: *abhimata-** tib. (*mṅon par 'dod pa*).

[745] *yeyam* J_{TSP}, P_{TSP} (p.c. ; le texte a.c. n'est plus lisible) : *yo'yam* TSP_{K}, $TSP_{ś}$. Le tib. ne permet pas de trancher.

[746] *tasyā vijñānakṣaṇo* tib. (*de'i... śes pa'i skad cig*), $TSP_{ś}$: *tasyāvijñānakṣaṇo* TSP_{K}.

[747] *kalpyate* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_{K}, $TSP_{ś}$: om. tib.

[748] *ubhau vātītasāmpratau* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*gñi ga'am ste 'das pa daṅ da ltar dag gam*), $TSP_{ś}$: *utātītasāmprato* TSP_{K}.

[749] *kalpyamāne* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*rtog par byed na*) : *kalpyamāno* TSP_{K}, $TSP_{ś}$.

[750] *ity* $J_{TSP,}$ P_{TSP}, TSP_{K}, $TSP_{ś}$: *ity evam** tib. (*źes bya ba de ltar*).

[751] *atīto jñānakṣaṇa* J_{TSP}, P_{TSP} : *atītajñānakṣaṇa* TSP_{K} : *atīte jñānakṣaṇa* $TSP_{ś}$. Le tib. (*'das pa'i śes pa'i skad cig*) ne permet pas de trancher entre la première et la deuxième leçons.

[752] *vartamānakāle* P_{TSP}, tib. (*da ltar byuṅ ba'i dus na*), TSP_{K}, $TSP_{ś}$: *vartamānākāle* J_{TSP}.

[753] *atha vartamānaṃ jñānaṃ viṣaya iti* J_{TSP}, P_{TSP} : *atha vartamānaṃ viṣaya iti* tib. (*ci ste da ltar yul yin no źes bya ba*), TSP_{K}, $TSP_{ś}$.

[754] *kasmāt* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_{K}, $TSP_{ś}$: om. tib.

ata evāsyā buddher dvaimukhyena[755] *pravṛtter nātītaṃ sāmprataṃ ca vijñānadvayaṃ grāhyam iti siddham*[756]*. na hi vartamānātītāv ubhau jñānakṣaṇau*[757] *jñātavantau*[758] *nāpi sāmprataṃ jānītaḥ. kiṃ tarhy eko jñātavān*[759] *aparo jānāti.*

ata eva santāno'pi tayāhambuddhyā grāhyo na bhavati dvitayasya[760] *– atītavartamānajñānakriyādvayasyāsambhavāt*[761]*. tathā hi nāsau santāno jñātavān pūrvaṃ nāpy adhunā jānāti, tasya kalpitatvenāvastutvāt, na cāvastuno jñātṛtvaṃ bhavati tasya vastudharmatvāt. tasmād yathoktajñānavyatirekeṇa yatra viṣaye'yam ahaṅkāro vartate sa ātmeti siddham.*

atha śāśvatarūpatvam[762] *asya kathaṃ siddham ity āha vyatītetyādi.*

(TS 238-239)[763]**.** ***vyatītāhaṅkṛtigrāhyo***[764] ***jñātādyāpy anuvartate / ahampratyayagamyatvād idānīntanaboddhṛvat // eṣa vā hyastano jñātā jñātṛtvāt tata eva vā / hyastanajñātṛvat teṣāṃ pratyayānāṃ ca sādhyatā***[765] ***//***

---

755 °*asyā buddher dvaimukhyena* J_{TSP}, P_{TSP} (a.c.)[?], tib. (*blo 'di sgo gñis nas*) : °*asyā buddher vaimukhyena* P_{TSP} (p.c.), TSP_K, $TSP_Ś$. G. Jha semble avoir conjecturé la leçon retenue ici puisqu'il traduit (JHA 1937-1939, vol. I, p. 168) « inasmuch as the conception operates both ways... ».

756 *iti siddham* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *iti yuktam** tib. (*źes bya bar rigs so*).

757 *jñānakṣaṇau* tib. (*śes pa'i skad cig*), $TSP_Ś$: *jñānalakṣaṇau* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K.

758 *jñātavantau* tib. (*śes par gyur pa*), TSP_K, $TSP_Ś$: *jñānavantau* J_{TSP}, P_{TSP}.

759 *jñātavān* J_{TSP}, tib. (*śes par gyur pa*), TSP_K, $TSP_Ś$: *jñānavān* P_{TSP}.

760 *dvitayasya* J_{TSP}, tib. (*gñis pa*), TSP_K, $TSP_Ś$: *dvitāyasya* P_{TSP}.

761 *atītavartamānajñānakriyādvayasyāsambhavāt* P_{TSP}, tib. (*'das pa daṅ da ltar gyi śes pa'i bya ba gñis med po'i phyir ro*), TSP_K, $TSP_Ś$: *atītavartamānajñānakriyādvāyasyāsambhavāt* J_{TSP}.

762 *śāśvatarūpatvam* TSP_K, $TSP_Ś$: *sāśvatarūpatvam* J_{TSP}, P_{TSP} : *jñānarūpatvam** tib. (*śes pa'i ṅo bor*).

763 TS 238-239 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 137-138.

764 *vyatītāhaṅkṛtigrāhyo* J_{TS}, P_{TS}[?] : *vyatītāhaṅkṛtir cādyo* TS_K : *vyatītāhaṅkṛtir grāhyo* $TS_Ś$: *hyastanāhammatigrāhyo* ŚV. Le tib. (TS_D et TS_P) semble traduire *vyatīto'haṅkṛter grāhyo* [*jñātā*]*... (*ṅa źes pas bzuṅ 'das pa [yi śes byed]*), mais le *pratīka* dans TSP_D et TSP_P (*'das pa'i ṅa rgyal gyis*) associe clairement *vyatīta** à *ahaṅkṛti**.

765 *sādhyatā* tib. (*bsgrub bya ñid*), TS_K : *sādhyate* J_{TS}, P_{TS}, $TS_Ś$.

[TSP_K, vol. I, p. 98] *yo'tītāhampratyayagamyaḥ*[766] *so'dyāpy anuvartate, yathedānīntano*[767] *boddhā,* [768]*ahampratyayagamyaś ca vyatītāhaṅkāraviṣayo boddheti svabhāvahetuḥ. athavā yo jñātāhampratyayagrāhyo vā*[769] *sa vyatītāhaṅkṛtigrāhyaḥ*[770]*, yathā hyastano*[771] *jñātā, jñātā cāhampratyayagamyaś cāyam*[772] *idānīntano*[773] *boddheti*[774] *svabhāvahetuḥ. eṣa vetīdānīntano*[775] *boddhā tata evety*[776] *ahampratyayagamyatvāt. evaṃ jñātāraṃ dharmiṇaṃ kṛtvā prayogau darśitau*[777]*, sāmpratam ahampratyayānāṃ sādhyadharmitāṃ kṛtvā prayogāntaraṃ darśayann āha teṣām ityādi. teṣām ity atītādyatanānām ahampratyayānāṃ sādhyateti sādhyadharmitety arthaḥ.*

katham ity āhaikasantānetyādi.

(TS 240)[778]**.** ***ekasantānasambaddha-***[779]***jñātrahampratyayatvataḥ / hyastanādyatanāḥ sarve tulyārthā ekabuddhivat***[780] **//**

---

[766] *yo'tītāhampratyayagamyaḥ* $TSP_Ś$: *yo'hampratyayagamyaḥ* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*gaṅ źig ṅa'i śes par rtogs par bya ba*), TSP_K.

[767] *yathedānīntano* J_{TSP}, tib. (*dper na da ltar ba'i... bźin no*), TSP_K, $TSP_Ś$: *yathedānīntato* P_{TSP}.

[768] La phrase qui suit (jusqu'à *hyastano jñātā* inclus) apparaît dans J_{TSP}, P_{TSP}, $TSP_Ś$ et le tib. ; elle est omise dans TSP_K.

[769] *jñātāhampratyayagrāhyo vā* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*śes pa po yin pa'am ṅa'i śes pas gzuṅ bar bya ba*) *: jñātāhampratyayabāhyo vā* $TSP_Ś$.

[770] *vyatītāhaṅkṛtigrāhyaḥ* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*'das pa'i ṅa rgyal gyis gzuṅ bar bya ba*) : *vyatītāhaṅkṛtir grāhyaḥ* $TSP_Ś$.

[771] *hyastano* P_{TSP}, tib. (*khar tshaṅ*), TSP_K, $TSP_Ś$: *hyasteno* J_{TSP}.

[772] *jñātā cāhampratyayagamyaś cāyam* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*'di yaṅ śes pa po daṅ ṅa'i śes pas rtogs par bya ba*) : *ahampratyayagamyaś cāyam* TSP_K, $TSP_Ś$.

[773] *idānīntano* J_{TSP}, tib. (*da ltar ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: *idānīntato* P_{TSP}.

[774] *boddheti* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *buddhir iyam iti** tib. (*blo 'di... źes bya ba*).

[775] °*idānīntano* J_{TSP}, tib. (*da ltar ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: °*idānīntato* P_{TSP}.

[776] *tata evety* P_{TSP}, tib. (*de ñid las… źes bya ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: *tata evevety* J_{TSP}.

[777] *prayogau darśitau* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*sbyor ba gñis bstan to*) : *prayogo darśitaḥ* TSP_K, $TSP_Ś$.

[778] TS 240 = ŚV, *Ātmavāda* 139.

[779] *ekasantānasambaddha-* $TS_Ś$: *ekasantānasambaddhā-* J_{TS} : *ekasantānasambandhā-* P_{TS} : *ekasantānasambandha-* TS_K : *ekasantānasambandhi-* ŚV. Le tib. ne permet pas de trancher.

hyastanādyatanāḥ sarve'hampratyayā ity ayaṃ sādhyadharminirdeśaḥ. tulyārthā iti sādhyadharmaḥ. ekaviṣayā ity arthaḥ. ekena devadattādisantānena sambaddho[781] *yo jñātā tatra*[782] *tasya vā*[783] *ye'hampratyayā ekasantānasambaddhajñātrahampratyayās tadbhāvas tattvam ayaṃ ca hetunirdeśaḥ. ahampratyayatvamātraṃ puruṣāntarīyeṣv apy ahaṅkāreṣu pravartata ity ato'naikāntikatvaparihārārtham ekasantānasambaddhajñātṛviṣayatvaṃ hetuviśeṣaṇaṃ kṛtam. ekabuddhivad iti dṛṣṭāntaḥ. teṣām evāhampratyayānāṃ madhye vivakṣitaikabuddhivad ity arthaḥ.*

tad atretyādinottarapakṣam ārabhate.

(TS 241). ***tad atra cintyate nityam ekaṃ caitanyam iṣyate / yadi buddhir api prāptā tadrūpaiva tathā sati //***

yadi hi caitanyaṃ nityaikarūpam aṅgīkriyate tadā buddhir api caitanyarūpāvyatirekān nityaikarūpā prāpnoti. na caivam iṣṭam ato'bhyupagamavirodhaḥ pratijñāyāḥ. tathā hi bhāṣyakāreṇoktam – kṣaṇikā hi sā na buddhyantarakālam avatiṣṭhata[784] *iti*[785]*. tathā jaimininā̄py uktam – satsamprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma tat pratyakṣam iti*[786] *nityatve sati janmāyogāt*[787]*. svavacanavirodhaś ca kumārilasya, yathoktaṃ tenaiva – na hi tat kṣaṇam apy āste jāyate vāpramātmakam / yenārthagrahaṇe paścād vyāpriyetendriyādivat // iti*[788]*. ekatvāc ca buddheḥ pramāṇaṣaṭkābhyupagamavirodhaś ca, tathā pratyakṣavirodho'pi niranta-*

---

780 *tulyārthā ekabuddhivat* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$: *tulyārthāś caikabuddhivat* ŚV. Le tib. (*don mtshuṅs can yin blo gcig bźin*) ne permet pas de déterminer la présence d'un *ca.*

781 *sambaddho* TSP_K, $TSP_Ś$: *sambaddhau* J_{TSP} : *sambaddhā* P_{TSP} (il y a bien un accent grave au-dessus de *ddh-* (ajouté après coup ?), mais il manque une hampe à gauche pour former *-ddhau*). Le tib. (*'brel ba'i śes pa po'i… gaṅ yin pa*) confirme que *sambaddha* se rapporte à *yo jñātā.*

782 Le tib. explique que le locatif est à prendre au sens d'*artha**, d'« [objet] visé » (*śes pa po'i don bdun pa der*).

783 *tatra tasya vā* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*der ram de'i*), TSP_K : *tatra vā* $TSP_Ś$.

784 *avatiṣṭhata* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*gnas so*), TSP_K, $TSP_Ś$: *avasthāsyata* $ŚBh_F$.

785 $ŚBh_F$, p. 28.

786 MS 1. 1. 4.

787 Il n'est pas impossible que *janmāyogāt* soit une corruption pour *janmāyogaḥ* ; néanmoins, J_{TSP}, P_{TSP}, le tib. (*skye bar mi ruṅ ba'i phyir ro*), TSP_K et $TSP_Ś$ comportent (ou reflètent) tous la leçon *janmāyogāt.*

788 = ŚV, *Pratyakṣasūtra* 55.

ram adhyāropitānekavidhārthacaitanyānām[789] *udayavyayānuṣaṅgiṇīnāṃ buddhīnām ativispaṣṭam anubhūyamānatvāt.*

kumārilas[790] *tu sarvaṃ virodharāśim apaśyann*[791] *āha buddhīnām ityādi.*

(TS 242)[792]**.** ***buddhīnām***[793] ***api caitanyasvābhāvyāt puruṣasya naḥ***[794] **/** ***nityatvam ekatā ceṣṭā bhedaś ced***[795] ***viṣayāśrayaḥ.***

[TSP_K, vol. I, p. 99] *buddhīnāṃ puruṣasya ca nityatvam ekatā ceṣṭā, kasmāt – caitanyasvābhāvyād buddhilakṣaṇacaitanyasvābhāvyāt puruṣasyāsmanmatenety arthaḥ*[796]*. kathaṃ tarhi rūpabuddhī rasabuddhir ityādibhedaḥ pratīyata ity āha bhedaś ced viṣayāśraya iti. cecchabdaḥ paramatābhyupagame, yady evaṃ kalpyata ity arthaḥ.*

syād etad yadi nityaikā buddhis[797] *tadā kimiti krameṇa rūpādīn pratipadyate*[798] *yāvatā sakṛd eva pratīyād viśeṣābhāvād ity āha svarūpeṇetyādi.*

(TS 243)[799]**.** ***svarūpeṇa yathā***[800] ***vahnir nityaṃ dahanadharmakaḥ / upanītaṃ dahaty arthaṃ dāhyaṃ nānyan na cānyadā***[801] **//**

---

789 *adhyāropitānekavidhārthacaitanyānām* conj. : *adhyāropitānekavidhārthacintāyām* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *adhyāropitānekavidha-cittānām*/-caitanyānām** [?] tib. (*sgro 'dogs pa rnam pa du ma sems pa can*).

790 *kumārilas* J_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *kumāralas* P_{TSP}.

791 *apaśyann* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *paśyann** tib. (*mthoṅ nas*).

792 TS 242 ≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 404.

793 *buddhīnāṃ* J_{TS}, tib. (*blo dag*), TS_K, $TS_{Ś}$: *ekabuddhīnām* P_{TS}.

794 *naḥ* tib. (*ṅed kyi*), ŚV : *ca* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_{Ś}$. *Cf. asmanmatena* qui semble expliquer *naḥ* dans le commentaire ci-dessous.

795 *ced* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*gal te*), TS_K, $TS_{Ś}$: *tu* ŚV.

796 *puruṣasyāsmanmatenety arthaḥ* J_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *puruṣasyānmatenety arthaḥ* P_{TSP} : *puruṣasya… na ity asmanmatenety arthaḥ** tib. (*skyes bu… kho bo cag ste / ṅed kyi lugs kyis źes bya ba'i don to*).

797 *nityaikā buddhis* P_{TSP}, tib., TSP_K, $TSP_{Ś}$: *nityaikabuddhis* J_{TSP}.

798 *rūpādīn pratipadyate* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *rūpādiviṣayān pratipadyeta** [?] tib. (*gzugs la sogs pa'i yul rtogs par 'gyur*).

799 TS 243 ≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 405.

800 *yathā* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*dper na*), $TS_{Ś}$, ŚV : *tathā* TS_K. *Cf.* l'introduction au vers 253 ci-dessous.

801 *cānyadā* J_{TS}, tib. (*gźan gyi tshe na'aṅ*), TS_K, $TS_{Ś}$: *canyadā* P_{TS} : *cānyathā* ŚV.

yathā kila vahnir nityaṃ dahanātmako'pi san na sarvadā sarvaṃ dahati kiṃ tarhy upanītam[802] *– ḍhaukitam eva dahati. tatrāpi yad eva dāhyaṃ dagdhuṃ śakyaṃ tad eva dahati nābhrādikam ity ato dāhyam ity āha.*

yathā vetyādinā dṛṣṭāntantaram āha.

(TS 244-245)[803]**.** ***yathā vā darpaṇaḥ svaccho***[804] ***yathā vā***[805] ***sphaṭikopalaḥ***[806] ***/ yad evādhīyate***[807] ***tatra tacchāyāṃ pratipadyate // tathaiva nityacaitanyāḥ pumāṃso dehavṛttayaḥ / gṛhṇanti karaṇānītān rūpādīn dhīr asau ca naḥ***[808] ***//***

malinasya cchāyāpratipattyabhāvāt svaccha ity uktam, ādhīyata iti ḍhaukyata ity arthaḥ. tathaiveti dārṣṭāntikopadarśanam, yady api pumāṃso vyāpinas tathāpy adṛṣṭavaśād deha eva vartamānāś cakṣurādikaraṇopanītān viṣayān[809] *gṛhṇanti nānyatra. yac ca tan*[810] *nityaṃ*[811] *caitanyam asāv asmākaṃ dhīḥ – buddhir na tu sāṅkhyavat tadvyatirekiṇī buddhiḥ*[812]*.*

yady evaṃ katham asau dhīr bhaṅginī[813] *prasiddhety etad āśaṅkya tenetyādinā sūcitam eva kāraṇam upadarśayan buddher bhaṅginītvaṃ samarthayate.*

(TS 246)[814]**.** ***tenopanetṛsaṃrambhabhaṅgitvād***[815] ***bhaṅginī matiḥ / na nityaṃ dāhako vahnir dāhyāsannidhinā yathā //***

---

802 *upanītaṃ* P_{TSP}, tib. (*ñe ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: *upānītaṃ* J_{TSP}.

803 TS 244-245 ≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 406-407.

804 *darpaṇaḥ svaccho* P_{TS}, tib. (*gsal ba'i me loṅ*), TS_K, $TS_Ś$: *darpaṇasvaccho* J_{TS}.

805 *vā* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$: *ca* tib. (*daṅ*), ŚV.

806 *sphaṭikopalaḥ* J_{TS}, P_{TS}[?], tib. (*śiṅ gi rdo*), TS_K, $TS_Ś$: *sphaṭiko'malaḥ* ŚV.

807 *yad evādhīyate* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*gaṅ źig kho na ñer gyur pa*), TS_K, $TS_Ś$: *yad yan nidhīyate* ŚV.

808 *ca naḥ* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*kho bo'i…*), TS_K, $TS_Ś$: *matā* ŚV.

809 *viṣayān* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *rūpādiviṣayān** tib. (*gzugs la sogs pa'i yul*).

810 *yac ca tan* J_{TSP} : *yat tvatan* P_{TSP} : *yan** tib. (*gaṅ*) : *yat tv etan* TSP_K, $TSP_Ś$.

811 *nityaṃ* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: om. tib.

812 *tadvyatirekiṇī buddhiḥ* P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *tadvyatirekiṇī* J_{TSP} : *caitanyavyatirekiṇī** tib. (*sems pa can las tha dad pa*).

813 *bhaṅginī* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *bhaṅginīti** tib. (*'jig pa źes bya bar*).

814 TS 246 = ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 408.

upanetāraḥ – rūpādīnāṃ viṣayāṇāṃ prāpayitāraś cakṣurādayas teṣāṃ saṃrambhaḥ[816] *– vyāpāras tasya bhaṅgitvāt – vināśitvāt*[817]*, bhaṅginī matir lakṣyate. na*[818] *tv asau svato vināśinī. yadi tarhi na svato vināśinī, tadā sarvam artham upalabheteti*[819] *tadavastham eva codyam ity ata* [TSP$_K$, vol. I, p. 99-100] *āha na nityaṃ dāhaka ityādi. tathā na nityaṃ buddhiḥ sarvam artham upalabhate, sarvadā sarvasya viṣayasyāsannidhānād*[820] *iti bhāvaḥ.*

atha nityatvam asyāḥ[821] *katham avagamyata ity āha tatretyādi.*

(TS 247)[822]***. tatra bodhātmakatvena pratyabhijñāyate matiḥ / ghaṭahastyādibuddhitvaṃ tadbhedāl lokasammatam //***

tatreti vākyopanyāse. bodhātmakatvena – buddhir buddhir iti, pratyabhijñāyamānatvāt, śabdavan nityā buddhiḥ. yady evam iyaṃ ghaṭabuddhir iyam paṭabuddhir iti[823] *katham idaṃ buddhīnāṃ vailakṣaṇyaṃ*[824] *loke pratipattṛbhir upagatam*[825] *ity āha ghaṭetyādi tadbhedād iti ghaṭahastyādibhedāt*[826]*.*

saivetyādinaitad eva spaṣṭayati.

---

[815] *tenopanetṛsaṃrambhabhaṅgitvād* J$_{TS}$, P$_{TS}$, tib. (*de phyir ñe bar thob byed pa'i byed pa 'jig phyir…*), TS$_K$, TS$_Ś$: *tenopanetṛsambandhabhaṅgitvād* ŚV.

[816] *saṃrambhaḥ* J$_{TSP}$ (p.c.[?], le o de *saṃrambho* étant formé à l'aide d'une hampe à droite et d'un accent grave au lieu des deux hampes habituelles à gauche et à droite), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *saṃrāmbhā* P$_{TSP}$.

[817] *vināśitvāt* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, tib. (*rnam par 'jig pa'i phyir*), TSP$_K$: om. TSP$_Ś$.

[818] *na* J$_{TSP}$, tib. (*ma yin no*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *ta* P$_{TSP}$.

[819] *upalabheteti* J$_{TSP}$, tib. (*rtogs par 'gyur ro źes bya ba*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *upalabhateti* P$_{TSP}$.

[820] *sarvasya viṣayasya°* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: om. tib.

[821] *asyāḥ* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *asyā buddheḥ** tib. (*'di'i blo*).

[822] TS 247 = ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 409.

[823] *iyaṃ ghaṭabuddhir iyaṃ paṭabuddhir iti* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *iyaṃ hastibuddhir iyaṃ rathabuddhir iti** tib. (*'di ni glaṅ po che'i blo'o śiṅ rta'i blo'o źes bya ba*).

[824] *vailakṣaṇyaṃ* tib. (*mtshan ñid mi mthun pa*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *vilakṣaṇam* J$_{TSP}$: *vailakṣa-* P$_{TSP}$.

[825] Le passage *pratipattṛbhir upagatam* (TSP$_K$, TSP$_Ś$, J$_{TSP}$, P$_{TSP}$) est rendu dans le tib. par *rtogs pa gźan du 'gyur*, une expression dont la reconstruction est malaisée.

[826] *ghaṭahastyādibhedāt* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *hastyādibhedāt** tib. (*glaṅ po la sogs pa tha dad pa'i phyir ro*).

(TS 248)[827]***. saiveti nocyate buddhir arthabhedānusāribhiḥ / na cāsty apratyabhijñānam***[828]*** arthabhede'nupāśrite***[829]*** //***

arthabhedānusāribhir iti pratipattṛbhiḥ, anenānvayavyatirekābhyām arthabhedakṛta eva buddher bheda[830] *iti darśayati. na cāsty apratyabhijñānam ity asty eva pratyabhijñānam*[831] *ity arthaḥ.*

nanv ityādinā pratividdhatte.

(TS 249). ***nanu hastyādiśūnyāyāṃ bhūmāv āropakāriṇaḥ / pratyayā ye pravartante bhedas tatra kimāśrayaḥ //***

yadi hy arthabhedakṛta eva buddher bhedas tadā ye hastyādiśūnyāyāṃ bhuvi krameṇa gajaturagādīn[832] *avasthitān*[833] *samāropayantaḥ*[834] *pratyayāḥ pravartante teṣu bhedaḥ kimāśrayaḥ pratīyeta. naiva kaścid bhedavyavasthāśrayo'stīti yāvat. tathā hi na svato bhedo'sti sarvabuddhīnām ekatvābhyupagamān nāpy upadhānabhūtaviṣayanānātvāt*[835] *tatropadhāyakasya kasyacid arthasyābhāvāt.*

syād etad arthaśūnyatvam asiddham, tathā coktaṃ kumārileṇa – svapnādipratyaye bāhyaṃ sarvathā na hi neṣyate / sarvatrālambanaṃ bā-

---

827 TS 248 ≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 410.

828 *na cāsty apratyabhijñānam* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*ṅo śes med pa ma yin no*), TS_K, $TS_Ś$: *na cāsyāḥ pratyabhijñānam* ŚV. Ici, étant donné le sens, il semble évident que le vers du ŚV doit être amendé conformément à la leçon du TS ; *cf.* NR, p. 591, qui explique à propos du second hémistiche *asty eva pratyabhijñā* (« il y a bel et bien reconnaissance »), une explication qui requiert une double négation (quelque chose comme « il n'y a pas d'absence de reconnaissance ») dans le vers.

829 *arthabhede'nupāśrite* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*don tha dad la mi brten na*), $TS_Ś$: *arthabheda upāśrite* TS_K. Le vers est à nouveau cité deux fois dans le commentaire de Kamalaśīla à 263 (voir ci-dessous), et à chaque fois (y compris dans TSP_K), c'est la leçon *arthabhede'nupāśrite* qui apparaît.

830 *buddher bheda* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *buddher buddhibheda** tib. (*blo'i blo tha dad pa*).

831 *na cāsty apratyabhijñānam ity asty eva pratyabhijñānam* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *nāsti pratyabhijñānam** tib. (*ṅo śes pa yod pa ma yin no*).

832 *gajaturagādīn* P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *jagaturagādīn* J_{TSP}.

833 *avasthitān* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *anavasthitān** tib. (*mi gnas pa*).

834 *samāropayantaḥ* J_{TSP}, tib. (*sgro 'dogs par byed pa*), TSP_K, $TSP_Ś$: *samaropayantaḥ* P_{TSP}.

835 *upadhānabhūtaviṣayanānātvāt* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*khyad par du byed par 'gyur ba'i yul sna tshogs pa'i phyir*), TSP_K : *upadhānabhūtaviṣayanānātvaṃ* $TSP_Ś$.

hyaṃ deśakālānyathātmakam //[836] *iti tad etad*[837] *āśaṅkate'nyadeśādibhāvinya ityādi.*

(TS 250)[838]**.** ***anyadeśādibhāvinyo***[839] ***vyaktayaś cen nibandhanam / sarvatrālambanaṃ yasmād***[840] ***deśakālānyathātmakam //***

[TSP_K, vol. I, p. 101] *nibandhanam iti buddher bhedavyavasthānaṃ*[841] *prati kāraṇam ity arthaḥ. deśakālāv anyathātmakāv anyaprakārau yasya tat tathoktam, deśakālābhyāṃ vānyathātmā*[842] *yasyeti vigrahaḥ.*

nanv ityādinā pratividdhatte.

(TS 251). ***nanu taddeśasambandho naiva tāsāṃ tathāsti tat / kimiti pratibhāsante tena rūpeṇa tatra ca //***

yasmin hi deśe yena krameṇa yāḥ[843] *samāropitā vyaktayas tadā pratibhāsante*[844] *tena deśena sambandho naiva tāsāṃ*[845] *deśāntarakālāntaragatānāṃ tathā tena krameṇāsti*[846]*, tat kimiti tena svecchāsamāropitarūpeṇa pratibhāsante. na hy anyena rūpeṇānyasya pratibhāsanaṃ yuktam atiprasaṅgāt*[847]*. evaṃ hi sarvam eva jñānaṃ sarvaviṣayaṃ prasajyeta. tataś ca pratiniyatārthavyavasthoccheda eva syāt.*

---

836 = ŚV, *Nirālambanavāda* 107cd-108ab.

837 *tad etad* TSP_K, $TSP_Ś$: *(e)tad** tib. (*de*) : *taded* J_{TSP}, P_{TSP}.

838 TS 250cd ≈ ŚV, *Nirālambanavāda* 108ab.

839 *anyadeśādibhāvinyo* P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$: *anyadeśādibhāvinya-* J_{TS}. Le tib. (*yul gźan sogs yod pa'i*) ne permet pas de trancher.

840 *yasmād* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*gaṅ phyir*), TS_K, $TS_Ś$: *bāhyaṃ* ŚV. Dans son introduction à TS 250, Kamalaśīla cite le même demi-vers avec la variante du ŚV (voir ci-dessus, n. 836), et il est probable qu'ici, la différence tient au fait que Śāntarakṣita doit insérer la citation dans un discours (en l'occurrence le premier hémistiche) qu'il prête au *mīmāṃsaka* mais qui n'est sans doute qu'une paraphrase.

841 *bhedavyavasthānaṃ* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *vyavasthānaṃ** tib. (*rnam par gźag pa*).

842 *vānyathātmā* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*yaṅ na... gźan gyi bdag ñid*), TSP_K : *vā yathātmā* $TSP_Ś$.

843 *yāḥ* conj. : *tāḥ* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*de dag*), TSP_K, $TSP_Ś$.

844 *pratibhāsante* J_{TSP}, tib. (*snaṅ ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: *pratiprāsante* P_{TSP}.

845 *tāsāṃ* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: om. tib.

846 *tena krameṇāsti* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *tena krameṇa nāsti** tib. (*rim pa des yod pa ma yin no*).

847 *atiprasaṅgāt* P_{TSP}, tib. (*ha caṅ thal bar 'gyur ro*), TSP_K, $TSP_Ś$: *iti prasaṅgāt* J_{TSP}.

(TS 252). ***bhavanmate hi nākāro buddher bāhyas tu varṇyate[848] / na[849] vivakṣitadeśe ca gajavāsyādayaḥ[850] sthitāḥ //***

kiṃ ca bhavato mīmāṃsakasya mate yo[851] bhāsamānaḥ sa ākāro na buddheḥ[852], kintv asau bāhyārthasvabhāvo varṇyate, ākāravān bāhyo'rtho nirākārā buddhir iti vacanāt.

yadi nāmaivambhūtaṃ tataḥ kim ity āha na vivakṣitetyādi. vivakṣito deśo yatra tatsamāropaḥ[853] kṛtas tataś ca yaddeśakālasambaddhās te gajādayas taddeśasambandhitvenaiva pratibhāseran[854], svavirahiṇi tu deśāntare kālāntare ca kimiti pratibhāsante. tasmān nirālambanā evaite[855] pratyayāḥ paramārthato'saṅkīrṇasvabhāvāś calātmānaś ca, kādācitkatvād iti siddham, tatsvabhāvasya ca puṃso'nityatve'nekatve ca[856] siddhe[857].

syān matam – pratyayas tasya puruṣasya dharmas tena tasya bhede'pi na puṃso bhedo dharmitvāt tasyeti. tad ayuktaṃ pratyayaś caitanyaṃ buddhir jñānam ity anarthāntaratvāt. na hi nāmabhedamātreṇa vastūnāṃ svabhāvo bhidyate. kiṃ ca nāmabhede'pi teṣāṃ pratyayānāṃ caitanyātmakam ekam anugāmirūpam iṣṭam eva, tasya ca caitanyasyā-

---

[848] Le premier hémistiche de ce vers est rendu en tib. d'une manière telle que la reconstruction en est malaisée (*khyod kyi gźuṅ gis blo rnam ni blo min phyi rol tu rjod byed*).

[849] *na* P_{TS}, TS_K, $TS_{Ś}$: *na ca* J_{TS}. Le tib. ne permet pas de trancher.

[850] *gajavāsyādayaḥ* J_{TS}, P_{TS}, $TS_{Ś}$: *gajayaṣṭyādayaḥ* TS_K. Une fois amendé en *glaṅ po sta sogs*, le tib. (*glaṅ po rta sogs*, *gajāśvādayaḥ**) paraît corroborer la leçon *gajavāsyādayaḥ*.

[851] *yo* J_{TSP} (p.c.), P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: om. J_{TSP} (a.c.), tib.

[852] *na buddheḥ* J_{TSP}, P_{TSP} (p.c. ; le texte a.c. n'est pas lisible), TSP_K, $TSP_{Ś}$: *na buddhiḥ** tib. (*blo ma yin*).

[853] *tatsamāropaḥ* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *samāropaḥ** tib. (*sgro btags pa*).

[854] *taddeśasambandhitvenaiva pratibhāseran* P_{TSP}, tib. (*yul de daṅ 'brel pa ñid du snaṅ ba yin na*), TSP_K, $TSP_{Ś}$: *taddeśasambandhetvenaiva pratibhāsaran* J_{TSP}.

[855] *nirālambanā eva°* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: om. tib.

[856] *'nityatve'nekatve ca* conj. : *'nityatvānekatve ca* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$. Le tib. ne permet pas de trancher.

[857] *siddhe* J_{TSP}, tib. (*grub po*), TSP_K, $TSP_{Ś}$: *siddheḥ* P_{TSP}.

bhede pratyayānām api tatsvabhāvānām[858] *avibhāga eva. anyathā hi viruddhadharmādhyāsād aikāntiko*[859] *bheda eva syāt.*

etenaiva nirālambanapratyayapratipādanenāpratyakṣatvam api[860] *buddheḥ pratyuktam. tathā hi sa parisphurann ākāro na bāhyo gajādir iti*[861] *sādhitam, tataś ca taṃ tathā parisphurantam ākāram ātmabhūtam eva pratipadyamānā*[862] *buddhayaḥ svayamprakāśarūpatvāt svasaṃvidrūpāḥ sidhyanti.*

[TSP$_K$, vol. I, p. 102] *yac coktam – svarūpeṇa yathā vahnir ityādi, taddūṣaṇārtham atraivopacayam*[863] *āha sarvārthety*[864] *ādi.*

(TS 253). ***sarvārthabodharūpā ca yadi buddhiḥ sadā sthitā / sarvadā sarvasaṃvittis tat kimarthaṃ na vidyate*[865] //**

yadā[866] *sarvārthabodharūpā sadā buddhir avasthitā*[867] *tadā sarvadā sarvārthavedanaprasaṅgaḥ.*

katham ity āha śabdopadhānetyādi.

(TS 254). ***śabdopadhānā yā buddhī rasarūpādigocarā / saiva hīti na ced bhedaḥ svavācaivopapāditaḥ*[868] //**

---

858 *tatsvabhāvānām* J$_{TSP}$, tib. (*de'i raṅ bźin*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *tatsvavānām* P$_{TSP}$.

859 *aikāntiko* TSP$_Ś$: *ekāntiko* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$. Le tib. (*gcig tu*) ne permet pas de trancher.

860 °*apratyakṣatvam api** tib. (*mṅon sum ma yin pa yaṅ*) : °*apratyakṣatvaṃ* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$.

861 *gajādir iti* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: om. tib.

862 *pratipadyamānā* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$: *pratipādyamānā* TSP$_Ś$. Le tib. (*rtogs pa na*) paraît corroborer la leçon retenue.

863 *atraivopacayam* J$_{TSP}$, tib.[?] (*'di ñid du ñe bar bsag pa*) : *atraivopacayann* P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$. *Cf.* TSP$_K$, vol. I, p. 252/TSP$_Ś$, vol. I, p. 310 (*tatraivopacayam āha*), TSP$_K$, vol. I, p. 395/TSP$_Ś$, vol. I, p. 483 (*upacayam āha*), etc. JHA 1937-1939, vol. I, évite de traduire le passage problématique (« This argument is refuted in the following text »).

864 *sarvārthety* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$: *sarvathety* TSP$_Ś$. Cela n'apparaît pas dans le *pratīka* du tib., mais la strophe du tib. comporte bien *sarvārtha* (*don kun*).

865 *vidyate* P$_{TS}$ (a.c.), TS$_K$, TS$_Ś$: *vedyate* J$_{TS}$, P$_{TS}$ (p.c.). Le tib. (*rig*) ne permet guère de trancher.

866 *yadā* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$: *yadi* tib. (*gal te*), TSP$_K$, TSP$_Ś$. Kamalaśīla emploie fréquemment *yadā... tadā* pour *yadi... tat/tataḥ* (voir par exemple ci-dessous, TSP *ad* TS 274).

867 *buddhir avasthitā* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *buddher avasthā** tib[?]. (*blo'i gnas skabs*).

tathā hi yā śabdopadhānā – śabdaviṣayā buddhiḥ saiva rasarūpādiviṣayā nānyā, tataś caikārthānubhavavelāyām aśeṣārthānubhavaprasaṅgaḥ, tadupalambhātmikāyā buddheḥ sarvadā vyavasthitatvāt. yathoktam[869] *– ekayānekavijñāne budhyeta*[870] *sakṛd eva tat / aviśeṣāt*[871] *krameṇāpi mā bhūt tadaviśeṣataḥ //*[872] *iti. na ced iti yadi yā*[873] *śabdopadhānā buddhiḥ saiva rasādigocarā nāṅgīkriyate, evaṃ sati bhedo buddhīnāṃ bhavatā svavācaivopapāditaḥ syāt.*

yaś cāyaṃ vahnidṛṣṭāntaḥ so'py asiddha iti darśayann āha samastetyādi.

(TS 255). ***samastadāhyarūpāṇāṃ na nityaṃ dahanātmakaḥ / kṛśānur api niḥśeṣam anyathā bhasmasādbhavet***[874] ***//***

na hy aśeṣadāhyadahanasvabhāvo dahano nityam avasthito'nyathā sakalam eva dāhyaṃ bhasmasādbhaved[875] *dahanajvālānuṣaktadāhyavat sadāsannihitasvadāhakatvāt. na kevalaṃ buddhiḥ sarvārthabodhasvabhāvā na bhavatīty apiśabdena darśayati.*

yady evaṃ[876] *nityadahanātmakaḥ kṛśānur na bhavati, kathaṃ tarhy upanītam apy arthaṃ dahed ity āha – dāhyārthasannidhāv ityādi.*

(TS 256). ***dāhyārthasannidhāv eva tasya taddāhakātmatā / yuktā sarvārthadāho hi sakṛd evaṃ na sajyate***[877] ***//***

---

[868] *bhedaḥ svavācaivopapāditaḥ* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*tha dad raṅ gi tshig gis bstan*) : *bhedās tvayā caivopapāditāḥ* TS_K, $TS_{Ś}$. *Cf.* le commentaire ci-dessous.

[869] *yathoktam* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *yac coktam** tib. (*gaṅ yaṅ... bśad do*).

[870] *ekayā... budhyeta* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: *ekayā... buddhyāstu* PV, PVV. Quoique sans équivalent de *astu*, le tib. (*blo gcig gis*) paraît plutôt corroborer la leçon de PV et PVV.

[871] *aviśeṣāt* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*khyad par med phyir*), TSP_K, $TSP_{Ś}$: *avirodhāt* PV, PVV.

[872] PV, *Pramāṇasiddhi* 106 (voir ci-dessus, chapitre 2, n. 257).

[873] *yā* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_{Ś}$: om. tib.

[874] *bhasmasādbhavet* J_{TS}, tib. (*thal bar byed par 'gyur*), TS_K, $TS_{Ś}$: *bhasmasadyet*[?] P_{TS}.

[875] *bhasmasādbhavet* tib. (*thal bar byas par 'gyur*), TSP_K, $TSP_{Ś}$: *bhasmasānbhavet* J_{TSP}, P_{TSP}.

[876] *yady evam* tib. (*gal te de lta na*), TSP_K : *yady evaṃ yadi* J_{TSP}, P_{TSP}, $TSP_{Ś}$.

[877] *na sajyate* J_{TS} (p.c.), P_{TS}, tib. (*thal mi 'gyur*), TS_K : *na yujyate* $TS_{Ś}$. *Cf.* le commentaire ci-dessous.

evam iti samanantaroditārthābhyupagame sati, sarvārthadāho yugapan na sajyate[878] *– na prasajyata ity arthaḥ.*

yac coktaṃ yathā vā darpaṇa ityādi tad api darpaṇāder nityaikarūpatve sati na yujyata iti darśayann āha [TSP_K, vol. I, p. 103] *nīlotpalādisambandhād ityādi.*

(TS 257-258). ***nīlotpalādisambandhād darpaṇasphaṭikādayaḥ / tacchāyāvibhramotpādahetavaḥ kṣaṇabhaṅginaḥ // sopadhānetarāvastha eka eveti sarvadā / tacchāyas tadviyukto vā*[879] *sa dṛśyetānyathā punaḥ //***

sphaṭikadarpaṇādiḥ pratikṣaṇadhvaṃsī san nīlotpalādisamparkād viparyastajñānotpattāv ādhipatyaṃ[880] *pratipadyate. anyathā yady akṣaṇikaḥ san tacchāyāṃ*[881] *pratipadyeta tadā ya eva sopadhānāvasthaḥ sa evānupadhānāvasthitir iti kṛtvā nīlādyupadhānaviyukto'pi nīlādicchāyaḥ samupalabhyetāparityaktapūrvarūpatvāt. yadvopadhānāvasthāyām api nīlādyākāraviyukto dṛśyeta pūrvarūpāviśeṣād iti. etenākṣaṇikapakṣe sāmānyena sarveṣām eva sphaṭikadarpaṇādīnāṃ chāyāpratipattir apāstā.*

samprati kṣaṇikākṣaṇikapakṣayoś chāyāpratipattiṃ pratyekaṃ nirākaroti – sthiratvād ityādi.

(TS 259). ***sthiratvān nirvibhāgatvān mūrtānām asahasthiteḥ*[882] */ bibharti darpaṇatalaṃ naiva chāyāṃ kadācana //***

sthiratvāt – akṣaṇikatvād darpaṇatalaṃ pūrvavac chāyāṃ[883] *na*[884] *bibhartīti sambandhaḥ. kṣaṇikatve'pi*[885] *nirvibhāgatvān na bibhartīti sambandhanīyam. tathā hi kūpāntargatodakavad darpaṇatale pratibimba-*

---

878 *na sajyate* tib. (*thal bar mi 'gyur te*), TSP_K : *na yujyate* J_{TSP}, P_{TSP}, $TSP_Ś$.

879 *tacchāyas tadviyukto vā* tib. (*de yi rnam pa'am de daṅ bral bar*), TS_K, $TS_Ś$: *tacchāyās tadviyukto vā* J_{TS} : *tacchāyā tadviyukto vā* P_{TS}.

880 *ādhipatyam* tib. (*bdag*), TSP_K, $TSP_Ś$: *ādhepatyam* J_{TSP}, P_{TSP}.

881 *tacchāyāṃ* J_{TSP}, tib. (*de'i gzugs brñan*) : *tachāyāṃ* P_{TSP} : *chāyāṃ* TSP_K, $TSP_Ś$.

882 *mūrtānām asahasthiteḥ* tib. (*lus can lhan cig mi gnas phyir*), TS_K, $TS_Ś$: *mūrtānāṃ vāsahasthiteḥ* J_{TS} : *mūrtānāṃ v*[*ā*]*sahasthite*[?] P_{TS}.

883 *pūrvavac chāyāṃ* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*sṅar bźin du... gzugs brñan*) : *pūrvacchāyāṃ* TSP_K, $TSP_Ś$.

884 *na* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*ma yin*), $TSP_Ś$: om. TSP_K.

885 *kṣaṇikatve'pi* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: tib. *akṣaṇikatve'pi** (*skad cig ma ma yin na yaṅ*).

kam antargatam upalabhyate, na ca darpaṇatalasya vibhāgaḥ – randhram asti nibiḍatarāvayavasanniveśāt, tasmād bhrāntir iyam. athavā nirvibhāgatvaṃ pūrvottarāvasthāyām anānātvam, atra kāraṇaṃ sthiratvād iti. tenāyam artho bhavati, sthiratvena nirvibhāgatvāt, pūrvottarāvasthārahitatvād ity arthaḥ. kiṃ ca mūrtānām asahasthiteḥ, naiva darpaṇatalaṃ chāyāṃ bibhartīti sambadhyate. tathā hi darpaṇatale taddeśāny eva parvatādipratibimbāny upalabhyante[886]*, na ca mūrtāḥ padārthāḥ kadācid ekadeśatām āpadyante, aikātmyaprasaṅgāt. etac ca kṣaṇikākṣaṇikatve sādhāraṇaṃ dūṣaṇam.*

sphaṭikasyāpi bhāvato[887] *nopadhānachāyāpratipattir astīti darśayati pārśvetyādi.*

(TS 260). ***pārśvadvitayasaṃsthāś ca suśuklaṃ sphaṭikopalam*[888] */ samīkṣante*[889] *tad eṣo'pi na chāyāṃ pratipannavān //***

[TSP_K, vol. I, p. 104] *tathā hi yadaivāgrataḥ sthitaḥ pratipattā japākusumasamparkād raktaṃ sphaṭikam upalabhate, tadaiva ye pārśvadvitayāvasthitās te sakalam eva sphaṭikopalaṃ suśuklam upalabhante na bhāgaśaḥ. tataś ca*[890] *yadi chāyāpratipattis tasyābhaviṣyat tadā puro'vasthitapuṃsa iva pārśvadvitayāvasthitayor api pratipattro raktāvabhāsā pratipattir*[891] *abhaviṣyat. ayaṃ ca kṣaṇikākṣaṇikapakṣayor api*[892] *sādhāraṇo doṣaḥ.*

bhedaḥ pratyupadhānaṃ cetyādinā tv akṣaṇikatvapakṣa[893] *eva doṣam āha.*

(TS 261). ***bhedaḥ pratyupadhānaṃ ca sphaṭikādeḥ prasajyate*[894] */ tacchāyāpratipattiś cet tasya vidyeta tāttvikī //***

---

886 *upalabhyante* P_{TSP}, tib. (*dmigs*), TSP_K, $TSP_Ś$: *upabhyante* J_{TSP}.

887 *bhāvato* P_{TSP}, tib. (*yaṅ dag par*), TSP_K, $TSP_Ś$: *bhāvāto* J_{TSP}.

888 *sphaṭikopalam* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$: *sphaṭikopalavat**[?] tib. (*śel rdo bźin du*).

889 *samīkṣante* J_{TS} (p.c.) : *samīkṣyante* J_{TS} (a.c.), P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$. Le tib. (*mthoṅ 'gyur*) ne permet pas de trancher.

890 *na bhāgaśaḥ. tataś ca* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*cha śas kyis ni ma yin no // de lta yin daṅ*), TSP_K : *tadaiva* $TSP_Ś$.

891 *raktāvabhāsā pratipattir* TSP_K : *raktāvabhāsāpratipattir* $TSP_Ś$.

892 *kṣaṇikākṣaṇikapakṣayor api* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *kṣaṇikākṣaṇikayor api** tib. (*skad cig ma daṅ skad cig ma ma yin pa dag la yaṅ*).

893 *akṣaṇikatvapakṣa* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *kṣaṇikatvapakṣa** tib. (*skad cig ma yin pa'i phyogs*).

yadi hi paramārthataḥ sphaṭikāder upadhānoparāgapratipattir bhavet tadā yathā kramabhāvinīnām upadhānachāyānāṃ[895] *svabhāvabhedān*[896] *naikātmyam, tadvat tadātmanaḥ sphaṭikāder apy upadhānam upadhānaṃ prati*[897] *– pratyupadhānaṃ bhedaḥ prasajyeta. yadi punar bhrāntir iyam ity aṅgīkriyate tadāyam adoṣa*[898] *iti jñāpanārthaṃ tāttvikīty āha.*

(TS 262ab). ***tasmād bhrāntir iyaṃ teṣu vicitrācintyaśaktiṣu /***

yataś caivaṃ pakṣadvaye'pi chāyāpratipattir na yujyate tasmād bhrāntir iyam iti sthitam. yady evaṃ kasmāt sphaṭikādāv eva sā bhrāntir bhavati na kuṭyādāv ity āha vicitrācintyaśaktiṣv iti. vicitrāḥ – nānāprakārāḥ, acintyāḥ śaktayo yeṣāṃ te tathoktāḥ. na hi bhāvānāṃ śaktipratiniyamaḥ paryanuyogam arhati, svahetuparamparākṛtatvāt tasya. bhavatām api cātrāṃśe nāsti vivādaḥ. yathoktam – agnir dahati nākāśaṃ ko'tra paryanuyujyatām / iti[899]*.*

yady evaṃ buddhāv api tarhi viṣayachāyāpratipattir bhrāntir evāstu mā bhūc chāyāpratipattir ity āha na buddhāv ityādi[900]*.*

(TS 262cd). ***na buddhau bhrāntibhāvo'pi***[901] ***yukto bhedaviyogataḥ***[902] ***//***

na buddhau bhrāntisadbhāvo yuktaḥ, na kevalaṃ chāyāpratipattir na yuktety apiśabdaḥ. kasmāt, bhedaviyogataḥ – bhedābhāvāt. sphaṭikādiṣu hi bhrāntir yuktā tebhyo bhinnāyā buddher bhrāntāyāḥ sambhavāt, na tv evaṃ buddhāv aparā bhrāntirūpā buddhir asti yasmād ekaiva buddhir

---

894 *prasajyate* P_{TS}[?], tib. (*thal bar 'gyur*), TS_K, $TS_Ś$: *prasadyate* J_{TS}.

895 *upadhānachāyānāṃ* J_{TSP}, tib. (*yul gyi gzugs brñan rnams kyi*), $TSP_Ś$: *upadhānam upadhānachāyānaṃ* P_{TSP} : *upadhānam upadhānaṃ chāyānāṃ* TSP_K.

896 *svabhāvabhedān* tib. (*raṅ bźin tha dad pa'i phyir*), TSP_K, $TSP_Ś$: *svabhāvabhedon* J_{TSP}, P_{TSP}.

897 *upadhānam upadhānaṃ prati* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *upadheyopadhāyaka/upadheyopadhānaṃ prati** tib. (*bsgyur bya daṅ sgyur byed la*).

898 *tadāyam adoṣa* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *tatraivāyam adoṣa** tib. (*'di ñid la ñes pa 'di med do*).

899 = ŚV, *Ākṛtivāda* 29ab.

900 *na buddhāv ityādi* n'apparaît ni dans J_{TSP} ni dans P_{TSP}, qui pourtant donnent d'habitude les *pratīka* (peut-être à cause d'une confusion avec les premiers mots du commentaire ?). Le tib. donne quant à lui un *pratīka* (*blo la* [*em.* : om. TSP_D, TSP_P]*'khrul ṅo bo yaṅ źes bya ba la sogs pa*).

901 *bhrāntibhāvo'pi* P_{TS}, tib. (*'khrul pa'i dṅos po yaṅ*), TS_K, $TS_Ś$: *bhrāntibhāve'pi* J_{TS}.

902 *bhedaviyogataḥ* J_{TS}, tib. (*tha dad bral phyir ro*), TS_K, $TS_Ś$: *bheviyogadataḥ*[?] P_{TS}.

iṣṭā. na ca svayam eva vibhramarūpā jāyate dhīr iti yuktaṃ vaktum, buddher nityatvābhyupagamāt.

[TSP_K, vol. I, p. 105] *yat punar ekatvanityatvasādhanārthaṃ tatra bodhātmakatvena pratyabhijñāyate matir ity uktaṃ tatrāhābodharūpabhedaṃ tv ityādi.*

(TS 263). ***abodharūpabhedaṃ tu samānaṃ sarvabuddhiṣu / āropya pratyabhijñānaṃ nānātve'pi pravartate //***

anaikāntikam etat pratyabhijñānaṃ yasmād abodharūpebhyo ghaṭādibhyo bhedam – vyāvṛttiṃ samāropya pratyabhijñānaṃ sarvabuddhiṣu nānātve saty api pravartamānam aviruddham eva. avaśyaṃ caitad vijñeyaṃ yan nānātva eva sati vijātīyavyāvṛttinibandhanakṛtam etat pratyabhijñānaṃ na punar anānātva eveti. tathā hi nirālambanāsu samāropabuddhiṣv arthabhede'nupāśrite'py apratyabhijñānam asty eva[903]*, na hi tatraivaṃ bhavati yaiva gajabuddhir*[904] *āsīt*[905] *saiva turaṅgasyandanabuddhir iti. prasādhitaṃ*[906] *cānālambanatvam āsāṃ buddhīnām iti na punar ucyate. tena yad uktaṃ na cāsty apratyabhijñānam arthabhede'nupāśrita iti tad asiddham iti grahītavyam.*

kiṃ ca yadi nityaikarūpa ātmeṣyate bhavadbhis tadā sukhādyavasthābhedo na prāpnoti, atha sukhādyavasthābhedo'bhyupagamyate, na tarhi nityaikarūpatvam asyābhyupetavyam, na hy ekasya bhedābhedau parasparaviruddhau svabhāvau yuktāv iti. etaccodyaparihārārthaṃ yat kumārileṇoktaṃ tat tāvad dūṣayitum upakṣipann āhāvasthābhedabhedenetyādi.

(TS 264). ***avasthābhedabhedena śūnye'py*[907] *ekāntataḥ sthite / sthirātmany ātmanīdaṃ ca yat*[908] *paraiḥ parikalpyate //***

---

[903] *apratyabhijñānam asty eva* TSP_K, $TSP_Ś$: *apratyabhijñāsty eva* J_{TSP}, P_{TSP}. Le tib. (*ṅo mi śes pa yod pa ñid do*) ne permet pas de trancher.

[904] *yaiva gajabuddhir* J_{TSP}, tib. (*gaṅ kho na la glaṅ po'i blo*), TSP_K, $TSP_Ś$: *yaivāgajabuddhir* P_{TSP}.

[905] *āsīt* J_{TSP}, tib. (*'gyur ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: *āśīt* P_{TSP}.

[906] *prasādhitaṃ* P_{TSP}, tib. (*bsgrubs zin pa*), TSP_K, $TSP_Ś$: *prasādhetaṃ* J_{TSP}.

[907] *śūnye'py* J_{TS}, P_{TS}, $TS_Ś$: *śūnyo'py* TS_K. Quoique sans équivalent de *api*, le tib. (*stoṅ*) suggère *śūnye* par sa syntaxe.

[908] *sthirātmany ātmanīdaṃ ca yat* conj. : *sthirātmany ātmanīdaṃ yat* tib. (*brtan pa'i raṅ bźin can bdag la gaṅ... 'di*), $TS_Ś$: *sthirātmanīdaṃ ca yat* J_{TS} : *sthi...* [p.n.p.] *yat* P_{TS} : *sthirātmani...r yat* TS_K.

avasthānām – sukhādīnām, bhedaḥ – nānātvam, tena bhedaḥ – puruṣasya nānātvam eva tena śūnya iti[909]*. avasthānānātve'py ekasvabhāva evety arthaḥ. atra kāraṇam āha sthirātmanīti. sthiraḥ – nityaḥ, ātmā – svabhāvo yasyātmanaḥ, sa tathoktaḥ. yadi vāvasthābhedāḥ – avasthāviśeṣāḥ sukhādayas tebhya ekāntena bhedaḥ – pṛthagbhāvaḥ, tena śūnyas tadavyatirikto'pīty*[910] *arthaḥ.*

kiṃ tad[911] *parikalpyata ity āha sukhetyādi*[912]*.*

(TS 265)[913]***. sukhaduḥkhādyavasthāś***[914] ***ca gacchann api naro mama / caitanyadravyasattvādirūpaṃ***[915] ***naiva vimuñcati //***

gacchann apīti pratipadyamāno'pi, nara[916] *ity ātmā. sattvādīty ādiśabdena*[917] *jñeyatvaprameyatvakartṛtvabhoktṛtvādisāmānyadharmaparigrahaḥ.*

[TSP$_K$, vol. I, p. 106] *nāpi viśeṣadharmasyāpy atyantasamuccheda iti darśayann āha na cetyādi.*

(TS 266)[918]***. na cāvasthāntarotpāde pūrvātyantaṃ vinaśyati***[919] ***/ uttarānuguṇārthaṃ tu***[920] ***sāmānyātmani līyate //***

---

[909] *śūnya iti* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *śūnya iti saṅgrahaḥ** tib. (*stoṅ źes bsdu'o*).

[910] *tadavyatirikto'pi* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, tib. (*de daṅ tha mi dad pa yin na yaṅ*), TSP$_K$: *tadavyatirikte'pi* TSP$_Ś$.

[911] *kiṃ tad* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, tib. (*de ci źig yin*) : *kiṃ tad yat* TSP$_K$, TSP$_Ś$.

[912] *sukhetyādi* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *sukhaduḥkhādīti** tib. (*bde sdug la sogs źes bya ba*).

[913] TS 265 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 26.

[914] *sukhaduḥkhādyavasthāś* J$_{TS}$, P$_{TS}$, TS$_K$, TS$_Ś$: *duḥkhādyavasthāś** tib. (*sdug bsṅal sogs gnas skabs*). On notera que le *pratīka* du tib. (voir ci-dessus, n. 912) n'en donne pas moins la leçon des sources sanskrites.

[915] *caitanyadravyasattvādirūpaṃ* J$_{TS}$, TS$_K$, TS$_Ś$: *cetanaḥ*[?] *dravyasattvādirūpaṃ* P$_{TS}$: *caitanyadravyasattādirūpaṃ* ŚV : *sphaṭikadravyasattvādirūpam** tib. (*śel daṅ rdzas yod ñid sogs kyi ṅo bo* ; le tib. ne permet pas de trancher entre *sattvādi-* et *sattādi-* ; et *śel* pourrait être une corruption de *sems*).

[916] *nara* J$_{TSP}$, tib. (*mi*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *tara* P$_{TSP}$.

[917] *sattvādīty ādiśabdena* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *caitanyadravyasattvādīty ādiśabdena** tib. (*sems can rdzas yod ñid sogs la źes bya ba la sogs pa'i sgras*).

[918] TS 266 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 30.

[919] *na… pūrvātyantaṃ vinaśyati* J$_{TS}$, tib. (*sṅa ma śin tu 'jig mi 'gyur*), TS$_K$, TS$_Ś$: *pūrv...* [p.n.p.] P$_{TS}$.

pūrveti sukhādyavasthā. yady evaṃ sukhādyavasthāyām api duḥkhāvasthā[921] *kiṃ na saṃvedyata ity āhottarānuguṇārtham ityādi. svarūpeṇaiva hi sthitāyāṃ sukhāvasthāyāṃ*[922] *nottarā duḥkhāvasthā bhavatīty ataḥ sā līyamānā sāmānyātmani sarvāvasthānugāmini caitanyadravyasattvādilakṣaṇa*[923] *uttaraduḥkhāvasthotpādānuguṇā bhavatīti tadarthaṃ sā tatra līyate.*

yady evam avasthāntaravat sāmānyātmany api layo'vasthānām ayukto virodhād ity āśaṅkyāha svarūpeṇa hītyādi.

(TS 267)[924]**.** ***svarūpeṇa hy avasthānām anyonyasya virodhitā / aviruddhas tu sarvāsu sāmānyātmā pratīyate***[925] ***//***

svena sukhādirūpeṇāvasthānāṃ[926] *parasparaṃ virodhād anyonyaṃ layo na yuktaḥ, avasthāntare tu sāmānyātmani laye ko virodho yenāsau tatra na bhavet, tathā hy asau sāmānyātmā sarvāvasthāsv aviruddho'nuyāyī dṛśyate sarvasyām avasthāyāṃ caitanyādīnām upalambhāt.*

tatretyādinā prativibhatte.

(TS 268). ***tatra***[927] ***no ced avasthānām ekāntena vibhinnatā / puruṣāt tadvyayotpāde***[928] ***syātām asyāpi tau tathā //***

---

[920] *uttarānuguṇārthaṃ tu* JTS, PTS, tib. (*phyi ma'i rjes mthun don du na*), TSK, TSś : *uttarānuguṇatvāt* ŚV (mais *cf.* n. 1, p. 493, qui mentionne la variante [*uttarānu*]*guṇārthā*[*t tu*] ; par ailleurs, la leçon du TS semble meilleure ici, du point de vue du sens, que celle qui est conservée dans le ŚV).

[921] *duḥkhāvasthā* JTSP, PTSP, TSPK, TSPś : *duḥkhādi** tib. (*sdug bsṅal la sogs pa*).

[922] *sthitāyāṃ sukhāvasthāyāṃ* JTSP, PTSP, TSPK, TSPś : *avasthāyāṃ** tib. (*gnas skabs na*).

[923] *caitanyadravyasattvādilakṣaṇa* conj. : *caitanyadravyatvādilakṣaṇa* JTSP, PTSP, TSPK, TSPś : *caitanyadravyādilakṣaṇa** tib. (*sems pa can daṅ rdzas la sogs pa'i mtshan ñid can*).

[924] TS 267 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 31.

[925] *pratīyate* JTS, tib. (*śes par bya*), TSK, TSś : *pratī...* [p.n.p.] PTS : *pravartate* TSś, ŚV. Étant donné la glose de la TSP (*dṛśyate*), il est au moins certain que le texte dont disposait Kamalaśīla comportait bien *pratīyate.*

[926] *svena sukhādirūpeṇāvasthānāṃ* JTSP, PTSP, TSPK : *svena sukhaduḥkhādirūpeṇāvasthānāṃ** tib. (*bde ba daṅ sdug bsṅal la sogs pa'i raṅ gi ṅo bos gnas skabs rnams*) : *svena sukhādirūpeṇāvasthānaṃ* TSPś.

[927] *tatra* JTS, tib. (*de la*), TSK, TSś : p.n.p. PTS.

[928] *tadvyayotpāde* PTS, tib. (*de dag skye 'jig yod pa na*), TSK, TSś : *tadvyatpāyātpāde* JTS.

yadi hi puruṣād avasthānām ekāntena bhedo neṣyate, tadā tadvyayotpāde – tāsām avasthānāṃ vyayotpāde sati, asyāpi puṃsas tau vyayotpādau syātām. ekānteneti vacanaṃ kathañcid apy avyatireke'vasthāvad udayavyayaprasaṅgo durvāra iti jñāpanārtham. prayogaḥ – yo yadavyatiriktas tasya tadutpādavināśe saty utpādavināśau bhavato yathā[929] *teṣām eva sukhādīnāṃ svarūpasya, sukhādyavyatiriktasvabhāvaś ca puruṣa iti svabhāvahetuḥ.*

na cāyam anaikāntiko hetur ity ādarśayann āha viruddhetyādi.

(TS 269). ***viruddhadharmasaṅge tu bheda aikāntiko*[930] *bhavet / puṃsām iva svarūpena*[931] *pratisvaṃ*[932] *niyatena te //***

yadi hy avasthānām evotpādavyayau na puruṣasyety evam utpādānutpādalakṣaṇo viruddhadharmasaṅgo[TSP$_K$, vol. I, p. 107]*'bhyupagamyate, tadā bhedaprasaṅgaḥ, yathā puṃsāṃ bahūnāṃ parasparaṃ pratisvaṃ niyatena – pratyātmaniyatena svabhāvena parasparato bhedaḥ, etāvanmātranibandhanatvād bhedavyavahārasyeti bhāvaḥ. puṃsām api vastvādirūpeṇa parasparato bhedo nāstīty*[933] *ataḥ sādhyavikalatānivṛttyarthaṃ pratisvaṃ niyatenety uktam. pratyātmaniyataṃ rūpam eṣām ekāntena bhinnam, anyathānubhavasmaraṇādīnāṃ pratiniyamābhāvād vyavasthāsaṅkaraḥ*[934] *syāt. prayogaḥ – yad yadekayogakṣemaṃ na bhavati na tat tena sahābhedi, yathā pumāṃsaḥ parasparaṃ pratyātmaniyatena rūpeṇa bhinnayogakṣemāḥ*[935]*, naikayogakṣemāś ca sukhādyavasthāḥ puṃsā saheti vyāpakānupalabdhiḥ*[936]*.*

---

929 *yathā* P$_{TSP}$, tib. (*dper na… bźin no*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *yāthā* J$_{TSP}$.

930 *aikāntiko* TS$_Ś$: *aikān...* [p.n.p] P$_{TS}$: *ekāntiko* J$_{TS}$, TS$_K$. Le tib. (*gcig tu*) ne permet pas de trancher.

931 *svarūpeṇa* J$_{TS}$: *sva...* [p.n.p.] P$_{TS}$: *svabhāvena* tib.[?] (*raṅ bdag*), TS$_K$, TS$_Ś$. Je suppose (sans certitude) que *svabhāvena* dans TSP *ad loc.* est une glose (qui a dû être considérée par erreur comme une citation, d'où la variante ici ?) ; *cf. rūpam eṣām* plus loin dans le commentaire.

932 *pratisvaṃ* J$_{TS}$ (p.c.), tib. (*so sor*), TS$_K$, TS$_Ś$: *prativiśvaṃ* J$_{TS}$ (a.c.) : p.n.p. P$_{TS}$.

933 *nāstīty* J$_{TSP}$ (p.c.), P$_{TSP}$, tib. (*med pas de'i phyir*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *astīty* J (a.c.).

934 *vyavasthāsaṅkaraḥ* tib. (*rnam par gźag pa 'chol 'gyur ro*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *vyavasthāśaṅkaraḥ* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$.

935 *bhinnayogakṣemāḥ* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: om. tib.

936 *saheti vyāpakānupalabdhiḥ** tib. (*lhan cig... źes bya ba ni khyab par byed pa mi dmigs pa'o*) : *saheti vyāpakānupalabdheḥ* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$.

yac coktam na cāvasthāntarotpāde[937] *pūrvātyantaṃ vinaśyatīti*[938] *tatrāha svarūpeṇaivetyādi.*

(TS 270). ***svarūpeṇaiva līyante yady avasthāś ca puṃsi vaḥ / duḥkhādy apy anubhūyeta tat sukhādisamudbhave //***

avasthā hi sāmānyātmani[939] *līyamānāḥ svarūpeṇaiva vā līyeran pararūpeṇa vā. yady ādyaḥ pakṣas*[940] *tadā sukhādisamudbhave'pi – sukhādyavasthānubhave'pi tad duḥkhādy*[941] *anubhūyetopalabdhilakṣaṇaprāptatvāt*[942].

atha pararūpeṇeti pakṣas tatrāha na cetyādi.

(TS 271). ***na cānyarūpasaṅkrāntāv anyasaṅkrāntir iṣyate***[943] ***/ tādātmyena ca saṅkrāntir ity ātmodayavān bhavet //***

kiṃ ca puṃsi[944] *sukhādīnāṃ*[945] *saṅkrāntis tādātmyenaiveṣṭā, tataś ca duḥkhādivat tadavyatirekād ātmā – puruṣa udayavān – utpattimān bhavet.*

yac coktam na ca kartṛtvabhoktṛtve puṃso'vasthāṃ samāśrita iti tatrāha yadītyādi.

---

937 *na cāvasthāntarotpāde* JTSP, tib. (*gnas skabs gźan ni skye 'gyur tshe… mi...*), TSPŚ : *na cāyavasthāntarotpāde* PTSP : *na cāyam avasthāntarotpāde* TSPK.

938 *vinaśyatīti* PTSP, TSPK, TSPŚ : *vinasyatīti* JTSP : *vinaśyatītyādi** tib. *('jig… 'gyur źes bya ba la sogs pa*).

939 *sāmānyātmani* JTSP, PTSP, TSPK, TSPŚ : *sāmānyāvasthāyām** tib. (*spyi'i gnas skabs la*).

940 *yady ādyaḥ pakṣas* JTSP, PTSP, TSPK, TSPŚ : *tatra yadi svarūpeṇa** tib. (*de la gal te raṅ gi ṅo bos yin*).

941 *duḥkhādy** tib. (*sdug bsṅal la sogs par*) : *duḥkhādy api* JTSP, TSPŚ : *duḥkhāpy* PTSP : *duḥkham api* TSPK. Il est vrai que dans le vers, *api* suit *duḥkhādi*, ce qui confère *a priori* davantage de poids à la leçon de JTSP adoptée par TSPŚ. Il me semble néanmoins que selon Kamalaśīla, le *api* doit être compris comme étant *bhinnakrama* et associé en fait à *sukhādisamudbhave.*

942 °*upalabdhilakṣaṇaprāptatvāt* PTSP, tib. (*dmigs pa'i mtshan ñid du gyur pa'i phyir ro*), TSPK, TSPŚ : °*upālabdhilakṣaṇaprāptatvāt* JTSP.

943 *anyasaṅkrāntir iṣyate* JTS, tib. (*gźan 'pho bar…'dod*), TSŚ : p.n.p. PTS : *anyasaṅkrānti(sambhavaḥ)* TSK.

944 *puṃsi* JTSP, PTSP, tib. (*skyes bu la*), TSPK : *-ṃsi* TSPŚ.

945 *sukhādīnāṃ* JTSP, PTSP, TSPK, TSPŚ : *duḥkhādīnām** tib. (*sdug bsṅal la sogs pa*).

(TS 272). ***yadi kartṛtvabhoktṛtve naivāvasthāṃ samāśrite / tadavasthāvatas*[946] *tattvān na kartṛtvādisambhavaḥ //***

yadi hi pumāṃsam evāśritaṃ kartṛtvādi syāt tad atyaktapūrvarūpasyātmano na sambhavet. prayogaḥ – yo'parityaktākartrabhoktravasthaḥ sa na karoti na cāpi bhuṅkte yathākāśam, aparityaktākartrabhoktravasthaś[947] *ca sarvadā puruṣa iti vyāpakaviruddhopalabdhiḥ.*

[TSP_K, vol. I, p. 108] *buddhijanmani puṃsaś ca vikṛtir yady anityatā / athāvikṛtir*[948] *ātmākhyaḥ*[949] *pramāteti na yujyate //*[950] *iti yad etad ācāryadiṅnāgapādair uktaṃ tatra kumārileṇoktam – nānityaśabdavācyatvam ātmano vinivāryate / vikriyāmātravācitvān*[951] *na vyucchedo*[952]*'sya tāvatā //*[953] *iti tad atra nigamanavyājena doṣam āha*[954] *tad ityādi*[955].

(TS 273). ***tan nityaśabdavācyatvaṃ nātmano*[956] *vinivāryate / svarūpavikriyāvattvād vyucchedas tasya vidyate //***

tat – tasmān nityaśabdavācyatvaṃ na vāryate'smābhiḥ svopādānapuraḥsarasya pratikṣaṇadhvaṃsinaś caitanyasyāsaṃsāram avicchedāt. kintu svarūpasya – svabhāvasya vikriyāvattvāt – niyamena pūrvasva-

---

946 *tadavasthāvatas* J_{TS} (p.c.), P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$: *tad avasthātas** tib. (*de phyir skabs ldan*) : *tadavatas* J_{TS} (a. c). (Le tib. interprète le *tad* initial comme un *tasmāt*).

947 *aparityaktākartrabhoktravasthaś* $P_{TSP.}$ tib. (*byed pa po daṅ za ba po ma yin pa'i gnas skabs yoṅs su ma btaṅ ba*), TSP_K, $TSP_Ś$: *aparityaktakartrabhoktravasthaś* J_{TSP}.

948 *athāvikṛtir* P_{TSP}, tib. (*'on te 'gyur ba ma yin na*), TSP_K, $TSP_Ś$, PS 1 : *athavāvikṛtir* J_{TSP}.

949 *ātmākhyaḥ* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *ātmānyaḥ** tib. (*bdag gźan*), TṬ (p. 132) : *ātmāyaṃ* PS 1, *Kāśikā* (vol. I, p. 228), NR (p. 108).

950 PS 1. 44.

951 *vikriyāmātravācitvān* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*rnam par 'gyur ba tsam brjod phyir*), TSP_K, $TSP_Ś$: *vikriyāmātravācitve* ŚV.

952 *na vyucchedo* J_{TSP}, P_{TSP} : *tadvyucchedo* TSP_K, $TSP_Ś$: *na hy ucchedo* ŚV. *Cf.* TS 273 ci-dessous (qui est un pastiche de ce vers et qui comporte le terme *vyuccheda*). Le tib. (*chad mi 'gyur*) exclut la leçon *tadvyucchedo* mais ne permet pas de trancher entre *na hy ucchedo* et *na vyucchedo.*

953 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 22.

954 *doṣam āha* P_{TSP}, tib. (*skyon bśad pa'o*), TSP_K, $TSP_Ś$: *doṣom āha* J_{TSP}.

955 *tad ityādi* est omis dans le tib., qui donne pourtant d'ordinaire les *pratīka* mais passe ici directement au début du commentaire au vers suivant.

956 *nityaśabdavācyatvaṃ nātmano* J_{TS}, tib. (*rtag smras brjod bya min bdag la*), TS_K, $TS_Ś$: *nitya...* [p.n.p.] P_{TS}.

bhāvaparityāgāt svabhāvāntaraprādurbhāvaś ceti vyucchedo – vināśo'sya sphuṭataram evāsajyate.

yaś cāpi sarpādidṛṣṭānta upāttaḥ sa[957] *nityaikarūpo na sidhyatīti darśayann āha sarpo'pītyādi.*

(TS 274). ***sarpo'pi kṣaṇabhaṅgitvāt kauṭilyādīn prapadyate / sthirarūpe tu puṃsīva nāvasthāntarasaṅgatiḥ //***

yathaiva hi puṃsi sthiraikarūpatvād avasthāntarasambhavo na yuktas tathā sarpasyāpi, yadā tu kṣaṇabhaṅgitāsya[958] *bhavet tadā yukto'vasthāntarasambhavaḥ svabhāvāntarodayalakṣaṇatvād avasthāntaraprādurbhāvasya.*

yac coktam ahaṃ vedmīty ahambuddhir jñātāraṃ pratipadyata iti tad asiddham iti darśayann āha nirālambana evāyam ityādi.

(TS 275). ***nirālambana evāyam ahaṅkāraḥ pravartate / anādisattvadṛgbījaprabhāvāt kvacid eva hi //***

na hy asyāhaṅkārasya paramārthataḥ kiñcid ālambanam asti yenāsya viṣayo jñātā syāt. yady evaṃ kim asyotpatter nibandhanam ity āhānādītyādi. sattvadṛk – satkāyadṛṣṭiḥ, tasyā bījam – vāsanā śaktir ity arthaḥ, anādi ca tat sattvadṛgbījaṃ ceti vigrahaḥ. tasya prabhāvaḥ – ādhipatyam[959]*. kvacid evety adhyātmaniyata eva*[960] *ṣaḍāyatane.*

atha sarvatra kasmān na pravartata ity āha kecid eva hītyādi[961]*.*

(TS 276). ***kecid eva hi saṃskārās tadrūpādhyavasāyini / ādhipatyaṃ***[962] ***prapadyante tan na sarvatra vartate //***

[TSP_K, vol. I, p. 109] *tadrūpādhyavasāyinīti*[963] *pūrvottarakālānuyāyijñātṛrūpādhyavasāyiny ahaṅkāre. na sarvatreti santānāntare ghaṭādau.*

---

[957] *sa* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *so'pi** tib. (*de yaṅ*).

[958] *yadā tu kṣaṇabhaṅgitāsya* conj. : *yadānukṣaṇabhaṅgitāsya* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$. Le *yaṅ* du tib. (*gaṅ gi tshe yaṅ 'di skad cig ma 'jig par 'gyur ba*) traduit probablement un *tu.*

[959] *ādhipatyaṃ* P_{TSP}, tib. (*bdag po*), TSP_K, $TSP_Ś$: *ādhepatyaṃ* J_{TSP}.

[960] *eva* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*ñid*), TSP_K : *iva* $TSP_Ś$.

[961] *kecid eva hītyādi* J_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *nirālambana evāyam ityādi* P_{TSP}. (P_{TSP} répète ainsi le *pratīka* de TS 275 dans l'introduction à TS 276, puis TSP *ad* 275, jusqu'à *ity āhānādītyādi* inclus ; puis il donne *kecid eva hītyādi*, et reprend le fil du texte à partir de là). Comme J_{TSP}, TSP_K et $TSP_Ś$, le tib. donne le *pratīka* de TS 276.

[962] *ādhipatyaṃ* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*bdag po*), $TS_Ś$: *avetyaṃ* (*ādhipatyaṃ* ?) TS_K.

(TS 277). ***tulyaḥ paryanuyogo'yam anyathā puruṣe'pi vaḥ / tac chaktibhedasadbhāvāt sarvam eva nirākulam //***

kiṃ cātmālambanatve'py ahaṅkārasya tulyaḥ[964] *paryanuyogaḥ kimity ātmāntare'pi na pravartata iti. śaktipratiniyamān naivam iti cet, yady evam asmākam api śaktipratiniyamāt*[965] *kvacid evādhyātmike vastuni pravartate na sarvatreti vyavasthānaṃ sarvam eva nirākulam.*

syād etat – bhavatv etad vyavasthānaṃ[966] *kintu nirālambanatvam asya kathaṃ siddham ity āha nityetyādi.*

(TS 278-279). ***nityālambanapakṣe tu sarvāhaṅkṛtayas tataḥ / sakṛd eva prasūyeran śaktahetuvyavasthiteḥ // anityālambanatve'pi spaṣṭābhāḥ syus tataḥ pare / ālambanārthasadbhāvaṃ vyarthaṃ paryanuyuñjate //***

tathā hy asyālambanaṃ bhavan nityaṃ vā bhaved anityaṃ vā. yadi nityam tadā sarvā ahaṅkṛtayaḥ – ahaṅkārā yugapad bhaveyur avikalakāraṇatvāt, na hy akāraṇam ālambanaṃ yuktam atiprasaṅgāt. na cāpi śaktasya kāraṇasya sahakārikāraṇāpekṣā[967] *bhavatīty asakṛc carcitam*[968] *etat. na cāpy eka*[969] *evāyam ahaṅkāra iti śakyaṃ vaktuṃ kādācitkatayānekatvasiddheḥ. tathā hi gāḍhasvāpamadamūrchāsu nāhaṅkāraḥ saṃve-*

---

963 *tadrūpādhyavasāyinīti* J_{TSP}, tib. (*de yi ṅo bor ṅes*), TSP_K, $TSP_Ś$: *tadrūpādhyavasāryanīti* P_{TSP}.

964 *ahaṅkārasya tulyaḥ* J_{TSP}, tib. (*ṅa rgyal gyi… mtshuṅs so*), TSP_K, $TSP_Ś$: *ahaṅkāratulyaḥ* P_{TSP}.

965 *śaktipratiniyamāt* J_{TSP} : *śaktiniyamāt* P_{TSP}, tib. (*nus pa ṅes pa'i phyir*), TSP_K, $TSP_Ś$.

966 *etad vyavasthānam* J_{TSP}, tib. (*rnam par gźag pa 'di*), TSP_K, $TSP_Ś$: *edvyavasthānam* P_{TSP}.

967 *sahakārikāraṇāpekṣā* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *sahakāryapekṣā** tib. (*lhan cig byed pa dag la ltos pa*).

968 *carcitam* J_{TSP}, P_{TSP}, tib. (*dpyad zin to*) : *carvitam* TSP_K, $TSP_Ś$. Le terme *carvitam* signifie littéralement « mâché », et je suppose qu'ici il pourrait signifier « rabâché », ce qui conviendrait bien au contexte ; on notera cependant qu'au sujet de la même idée, Kamalaśīla emploie ailleurs le terme plus neutre *carcitam* (« répété », voir par exemple TSP_K, vol. I, p. 227/$TSP_Ś$, vol. I, p. 281, cité ci-dessus, chapitre 2, n. 329), et il me semble que *carcitam* est plus vraisemblable ici, mais je n'ai pas de certitude absolue (les caractères *c* et *v* sont très semblables, et parfois difficiles à distinguer, dans l'écriture employée dans ces manuscrits).

969 *na cāpy eka* J_{TSP}, P_{TSP} (p.c. ; le texte a.c. est illisible), $TSP_Ś$: *na caika* TSP_K. Le tib. ne permet pas de trancher.

dyate punar anyadā ca saṃvedyata iti siddham asya sarvadānupalambhāt kādācitkatvam, kādācitkatvāc cānekatvam api siddham ity ekatve[970] *sarvā ahaṅkṛtayas tadbhāvamātrabhāvinyo yugapat prasūyeran.*

athānityam ālambanam iti pakṣaḥ, tadā cakṣurādivijñānavat sphuṭatarapratibhāsāḥ sarvā ahaṅkṛtayaḥ prasajyeran sākṣād vastusvalakṣaṇagrāhitvāt. tataḥ – tasmāt, pare tīrthikāḥ kumārilaprabhṛtayo vyartham evāsyālambanaṃ paryanuyuñjate tasyā jñānakṣaṇaḥ[971] *ko nu viṣayaḥ parikalpyata*[972] *ityādi.*

tatra yad uktam anālambana evāyam ahaṅkāro'nādisatkāyadṛṣṭivāsanābalād bhrāntaḥ pravartata ity atra kumārileṇoktaṃ dūṣaṇam āśaṅkate jñātarītyādi.

(TS 280-281ab)[973]**.** ***jñātari pratyabhijñānaṃ***[974] ***vāsanā kartum arhati / nātasmin sa iti prajñāṃ***[975] ***na hy asau bhrāntikāraṇam // na cāhampratyayo***[976] ***bhrāntir iṣṭaś ced bādhavarjanāt***[977] **//**

vāsanā hi jñātṛviṣayāṃ pratyabhijñāṃ kartum arhati, na punar atasmin – ajñātari saḥ – jñāteti prajñām – jñānaṃ[978] *vāsanā*[979] *kartum arhatīti*

---

970 *ekatve* J_{TSP}, P_{TSP} : om. tib., TSP_K, $TSP_Ś$.

971 *jñānakṣaṇaḥ* J_{TSP}, tib. (*śes pa'i skad cig*) : *jñānalakṣaṇaḥ* P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$.

972 *parikalpyata* J_{TSP} *: parikalpita* P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$. *Cf.* ci-dessus, TS 232. Le tib. ne permet pas de trancher.

973 TS 280-281ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 124cd-125.

974 *jñātari pratyabhijñānaṃ* J_{TS}, tib. (*śes pa po la ṅo śes*), TS_K, $TS_Ś$: *jñātā/jñātāṃ*[?] *pratyabhijñānaṃ* P_{TS} : *jñātari pratyabhijñāṃ ca* ŚV.

975 *prajñāṃ* J_{TS}, P_{TS}, TS_K, $TS_Ś$: *jñānaṃ* tib. (*śes*), ŚV.

976 *na cāhampratyayo* ŚV : *tan nāhampratyayo* J_{TS}, P_{TS}, tib. (*de phyir ṅa sñam śes*), TS_K, $TS_Ś$. *Cf.* le commentaire de Kamalaśīla ci-dessous, qui distingue clairement deux raisons inférentielles (au lieu de considérer, comme la leçon des manuscrits et du tibétain le suggère, que *bādhavarjanāt* n'est que la justification de l'unique raison inférentielle constituée par *na hy asau bhrāntikāraṇam*), lorsqu'il explique notamment « du fait qu'elle surgit d'une empreinte, *et* du fait de l'absence d'un moyen de connaissance qui [l']invaliderait » (*vāsanāta utpadyamānatvād bādhakapramāṇābhāvāc ca*).

977 *iṣṭaś ced bādhavarjanāt* J_{TS}, P_{TS}, tib. ('*dod gnod med phyir źe na*), TS_K, $TS_Ś$: *iṣṭo bādhakavarjanāt* ŚV. *Cf.* le commentaire ci-dessous qui mentionne « le mot "si" » (*cecchabda*).

978 *prajñām – jñānam* J_{TSP}, P_{TSP}, TSP_K, $TSP_Ś$: *jñānam – pratyabhijñānam** tib. (*śes pa ste ṅo śes pa*).

sambandhaḥ. kasmāt, na hy asau bhrāntikāraṇam, api tu yathānubhūtārthaviṣayam evāsau[980] *jñānaṃ janayati na bhrāntam ity arthaḥ. tasmād ayam ahaṅkāro vāsanāta utpadyamānatvāt bādhakapramāṇābhāvāc ca na bhrānto yukta iti. cecchabdo bhinnakramo bādhavarjanād*[981] *ity asyānantaraṃ draṣṭavyaḥ.*

netyādinā pratividhatte.

(TS 281cd). ***nānantaroktayā yuktyā tasya bādhopadarśanāt //***

anantaroktā yuktir nityālambanapakṣe tv ityādiḥ.

yac coktaṃ na vāsanā bhrāntikāraṇam iti tad anaikāntikam iti darśayann āheśvarādiṣv ityādi.

(TS 282-284). ***īśvarādiṣu bhaktānāṃ taddhetutvādivibhramāḥ / vāsanāmātrabhāvāc ca jāyante*[982] *vividhāḥ katham // nirālambanatā caivam ahaṅkāre yadā sthitā / tan nāhampratyayagrāhyo*[983] *jñātā kaścana na vidyate // tataḥ sarvapramāṇeṣu na dṛṣṭānto'sti siddhibhāk*[984] *// hetavaś cāśrayāsiddhā yathāyogam udāhṛtāḥ //***

yadi hi vāsanā bhrāntikāraṇaṃ na bhavet tadānīm īśvaraḥ sarvotpattimatāṃ hetuḥ sarvajño nityabuddhisamāśraya ityādayo vibhramāḥ katham iva vāsanāmātrasambhavād udbhaveyuḥ. tathā hi kumārileṇāpīśvarādir jagataḥ kartā pratiṣiddha eva. vāsanāmātrabhāvāc ceti mātragrahaṇaṃ tathābhūtālambanārthavyavacchedārtham. tasmād ahaṅkārasya nirālambanatvān[985] *na tadgrāhyo jñātā kaścit prasiddho'stīti na tasmād ātmā sidhyatīti.*

---

[979] *vāsanā* JTSP, PTSP, TSPK : *vāsanāṃ* TSPś. Le tib. ne permet pas de trancher.

[980] *yathānubhūtārthaviṣayam eva°* JTSP, PTSP, TSPK, TSPś. Le tib. (*ji ltar ñams su myoṅ ba'i rgyu yul gyi don ñid la*) semble avoir une leçon légèrement différente (*yathānubhūtakāraṇaviṣayārtha eva** ?).

[981] *bādhavarjanād* PTSP, tib. (*gnod med phyir*), TSPK, TSPś : *bāvarjanād/vāvarjanād* JTSP.

[982] *jāyante* PTS, TSK, TSś : *jāyate* JTS. Le tib. ne permet pas de trancher.

[983] *°ahampratyayagrāhyo* JTS, PTS, tib. (*ṅa śes kyis bzuṅ ba'i*) : *°ahampratyayagrāhye* TSK, TSś.

[984] *siddhibhāk* JTS, PTS, TSK, TSś : om. tib.

[985] *nirālambanatvān* PTSP, tib. (*dmigs pa med pa'i phyir*), TSPK, TSPś : *nirālamnatvān* JTSP.

yac ca vyatītāhaṅkṛtigrāhya ityādi nityasādhanam uktaṃ tatrāha tad ityādi. kaścaneti nityo'nityo vā jñātā dṛṣṭāntadharmī nāstīty asiddho dṛṣṭāntaḥ. tathā hi prathamadvitīyayoḥ prayogayor dharmyasiddhir dṛṣṭāntadoṣaḥ, idānīntanasya hyastanasya cāhampratyayagamyasya jñātuḥ kasyacid abhāvāt. tṛtīye tu prayoge ekabuddhivad iti dṛṣṭāntaḥ sādhyasādhanavikalo [TSP$_K$, vol. I, p. 111]*'bhimatāyā*[986] *ekabuddher ekasantānasambaddhajñātrahampratyayatvasya ekaviṣayatvasya cāsiddhatvāt*[987]*. ato dharmadvayāsiddhimukhenāsyāpy*[988] *asiddhatvam uktam.*

yathāyogam udāhṛtā iti udāhṛtāḥ – pūrvam upanyastā ye hetavas te[989] *yathāyogam – yathāsambhavam āśrayāsiddhā iti*[990]*. tathā hi prathamadvitīyayoḥ prayogayor ye hetavas*[991] *ta āśrayāsiddhā ahampratyayagrāhyasya kasyacid api dharmiṇo jñātur asiddhatvāt. tṛtīye tu prayoge nāśrayāsiddhiḥ pratyayānāṃ dharmiṇāṃ siddhatvāt. kintu teṣām ekasantānasambaddhajñātṛviṣayatvam*[992] *asiddhaṃ nirālambanatvasya prasiddhatvāt. ato yathāyogam ity uktam.*

iti[993] *mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā.*

---

[986] *'bhimatāyā* J$_{TSP}$ (p.c.), P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *'bhimatayā* J$_{TSP}$ (a.c). Le tib. (*mṅon par 'dod pa ñid kyi blo gcig*) suggère que *abhimata* se rapporte à *ekabuddheḥ.*

[987] *cāsiddhatvāt* P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *nāsiddhatvāt* J$_{TSP}$: *vāsiddhatvāt** tib. (*…dam… ma grub pa'i phyir ro*).

[988] *dharmadvayāsiddhimukhenāsyāpy* J$_{TSP}$, tib. (*chos gñis ma grub pa'i sgo nas 'di yaṅ*), TSP$_K$, TSP$_Ś$: *dharmādvayāsiddhimukhenāsyāpy* P$_{TSP}$.

[989] *ye hetavas te* J$_{TSP}$, tib. (*gtan tshigs gaṅ dag yin pa de dag*) : *ye hetavaḥ* P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$.

[990] *yathāsambhavam āśrayāsiddhā iti* J$_{TSP}$: *yathāsambhavanāśrayāsiddha iti* P$_{TSP}$: *yathāsambhavam āśrayāsiddha iti* TSP$_K$, TSP$_Ś$. Le tib. ne permet pas de trancher, même si la première leçon semble plus probable.

[991] *ye hetavas* P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *ya hetavas* J$_{TSP}$: *tisro'pi hetavas** tib. (*gtan tshigs gsum ka yaṅ*).

[992] *ekasantānasambaddhajñātṛviṣayatvam* conj. : *ekasantānasambaddhajñātṛviśeṣaṇam* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$, TSP$_K$, TSP$_Ś$: *ekasantānasambaddhajñātṛviṣayatvaviśeṣaṇam** tib. (*rgyud gcig daṅ 'brel* [em. : *ma 'brel* TSP$_D$, TSP$_P$] *pa'i śes pa po'i yul ñid kyi khyad par*).

[993] *iti* TSP$_K$, TSP$_Ś$: *cha* J$_{TSP}$, P$_{TSP}$.

Chapitre 7

Traduction de l'*Examen du Soi [tel que] se l'imaginent les mīmāṃsaka* (TS/P 222-284)

[À présent, dans les vers] commençant par « [cependant, d'autres considèrent que le Soi] a une nature [qui est à la fois] discontinuité et continuité… », [Śāntarakṣita] procède à la réfutation du Soi [tel que] se l'imaginent les *mīmāṃsaka*.

(TS 222)[994]. Cependant, d'autres[995] considèrent que le Soi a une nature [qui est à la fois] discontinuité (*vyāvṛtti*) et continuité (*anugama*)[996][, et que ce Soi] consiste en conscience (*caitanya*) ; [quant à cette] conscience, elle est la caractéristique de la cognition (*buddhi*)[997].

La discontinuité [de la nature du Soi], c'est la différence [qui sépare] les uns des autres les états [transitoires] de plaisir, de douleur, etc. [par lesquels passe le Soi] ; la continuité, c'est l'inclusion de la conscience, de la substance, de l'être, et [de toutes les autres catégories caractérisant le Soi][998]. Le [composé *vyāvṛttyanugamātmānam*] s'analyse [de la manière

---

994 Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § V.

995 C'est-à-dire les *mīmāṃsaka*, par opposition aux *naiyāyika* dont la conception du Soi vient d'être réfutée.

996 Sur les termes *vyāvṛtti* et *anugama* dans ce contexte, voir ci-dessus, chapitre 2, n. 297, et chapitre 4, n. 603.

997 Mon interprétation du composé *buddhilakṣaṇam* dans ce vers suit celle de Kamalaśīla (voir son commentaire ci-dessous).

998 Autrement dit, la continuité, c'est le fait que les catégories telles que la conscience, la substance, etc., (qui caractérisent le Soi en tant que substance consciente perma-

suivante] : ce qui a pour *ātman* – [autrement dit, ici,] pour nature – [à la fois] une discontinuité et une continuité. Voici ce que [Śāntarakṣita] veut dire [dans ce vers] : d'autres [que les *naiyāyika*], [à savoir] les partisans de Jaimini[999], décrivent le Soi comme étant discontinu dans la mesure où [il a pour] forme [les états transitoires] tels que le plaisir, [mais] continu dans la mesure où [il a pour] forme [les catégories] telles que l'être, [et] comme ayant pour nature la conscience. Et cette conscience [qui constitue la nature du Soi] n'est pas une [entité] distincte de la cognition, contrairement à ce qu'admettent les [partisans du] Sāṅkhya ; bien plutôt, [l'adversaire *mīmāṃsaka*] montre [dans ce vers] que [cette conscience] n'est autre que la cognition [en disant] que la conscience est « la caractéristique de la cognition ». [Et qu'elle soit] la caractéristique (*lakṣaṇa*) de la cognition signifie [ici] qu'elle est la nature (*svarūpa*) de la cognition. L'idée implicite [ici est que la conscience est la nature de la cognition] parce qu'on ne constate pas que [quelque chose qui serait] distinct de la cognition [pourrait néanmoins] consister en conscience.

Mais comment est-il possible qu'un [seul et même] Soi possède deux natures consistant [respectivement] en discontinuité et en continuité, [et par conséquent] mutuellement contradictoires ? [Le *mīmāṃsaka*] répond [à cette objection dans le vers suivant] qui commence par « de même que [l'état "enroulé en] anneaux" d'un serpent... ».

(TS 223-225)[1000]. De même que l'état « [enroulé en] anneaux » d'un serpent disparaît, [et qu']immédiatement après cela, [son] état « en position droite » surgit, tandis que le fait [même qu'il] est serpent demeure ; de même exactement, bien que le Soi ait pour nature une

---

nente) ont pour nature d'inclure au lieu d'exclure, contrairement aux différences qui séparent les divers états transitoires affectant le Soi. On notera que selon le tib. (voir ci-dessus, n. 690), le composé ne mentionne pas explicitement trois éléments (la conscience, la substance et l'être) mais seulement deux (la substance qu'est la conscience, et l'être).

[999] Il s'agit bien sûr de l'auteur supposé des MS, considéré comme le fondateur de la Mīmāṃsā.

[1000] Pour une explication de ces vers et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § VI.

conscience permanente[1001], il n'y a ni anéantissement total de [sa] nature, ni continuité de [la nature du Soi dans son] entier. Bien plutôt, ces [divers] états du [Soi] caractérisés par le plaisir, la douleur, etc., apparaissent et disparaissent, mais la conscience existe continûment (*anuvartate*).

De même que, dit-on, lorsque l'état « [enroulé en] anneaux » d'un serpent – [ici le terme *ahi* est un synonyme de] *sarpa* – disparaît, bien que [le serpent] demeure un, l'état « en position droite » apparaît, [et] pourtant, le fait [même] qu'il s'agit d'un serpent demeure dans chacun des deux états ; de même, bien que le Soi ait pour nature une conscience permanente, [autrement dit,] bien qu'il soit un, il n'y a ni anéantissement total de sa nature, ni continuité de la nature [du Soi] dans son entier, contrairement au Soi que les *naiyāyika*, etc.[1002] s'imaginent [sous la forme d'une entité absolument immuable]. Bien plutôt, les états de plaisir et [de douleur, etc.], apparaissent et disparaissent, mais la nature de la conscience existe continûment (*anuyāyin*) dans tous [ces états]. Par conséquent, il n'y a pas de contradiction [entre la continuité et la discontinuité du Soi mentionnée dans le vers précédent] – tel était le sens de l'ensemble [de ces vers] ; quant au sens des [divers] éléments [qui forment ces vers, voici comment] on l'explique. [Le composé] *nityacaitanyasvabhāva* s'analyse [de la manière suivante : le Soi] a pour nature une conscience permanente. Dans [le membre de phrase « il n'y a ni anéantissement total de sa nature ni continuité] dans son entier », il faut suppléer « de la nature [du Soi] ». Dans [le membre de phrase] *anuga-*

[1001] On pourrait plutôt comprendre le composé *nityacaitanyasvabhāvasya* comme signifiant « [bien que le Soi] ait pour nature la conscience de manière permanente ». Le commentaire de Kamalaśīla ne permet pas de trancher entre ces deux interprétations, car *nityam* peut se comprendre soit comme un adverbe, soit comme un adjectif qualifiant *caitanyam*, et le tib. du TS interprète *nitya* comme un adverbe (*bdag ni rtag tu ni sems pa'i raṅ bźin can yin*), mais le tib. de la TSP (*sems pa can gyi raṅ bźin rtag pa gcig pu yin yaṅ…*) considère que dans le même composé figurant dans le commentaire de Kamalaśīla, *nitya* qualifie adjectivalement *svabhāva*.

[1002] Le « etc. » (*ādi*) est vraisemblablement une allusion aux *vaiśeṣika*, qui partagent avec les *naiyāyika* l'idée selon laquelle le Soi est immuable, et dont la doctrine a déjà été réfutée en même temps que celle des *naiyāyika* ; mais il n'est pas impossible que Kamalaśīla pense également aux partisans du Sāṅkhya, du Vedānta, etc., que Śāntarakṣita va affronter plus tard dans ce chapitre consacré à l'examen critique du Soi.

mo'pi vā, il faut lier la négation avec le point discuté[, autrement dit, comprendre qu'il n'y a *ni* anéantissement total, *ni* continuité de la nature du Soi dans son entier. Et dans la dernière phrase, le démonstratif « ces »] dans « et ces... » [désigne] les états de plaisir, de douleur, etc.

Mais d'où vient que [les *mīmāṃsaka*] ne recourent ni à la seule thèse de la discontinuité (*vyāvṛtti*) absolue – contrairement aux bouddhistes qui adoptent [cette position dans la mesure où] ils soutiennent la thèse de la destruction totale [de la personne à chaque instant] – ni à [la seule thèse de] la continuité (*anvaya*) absolue, contrairement aux *naiyāyika*, etc.[1003] ? [L'adversaire *mīmāṃsaka*] répond à cette [question] dans [le passage suivant] commençant par « [en effet, s'il y avait anéantissement total de la nature du Soi,] il y aurait... ».

(TS 226)[1004]. En effet, s'il y avait anéantissement total [de la nature du Soi,] il y aurait anéantissement [du résultat d'un acte] qui a été accompli et obtention[1005] [du résultat d'un acte] qui n'a pas été accompli ; et [le Soi] ne pourrait absolument pas faire l'expérience (*bhoga*) [d'une rétribution karmique sous la forme] du plaisir, de la douleur, etc., s'[il] n'avait qu'une [seule] forme.

En effet, s'il y avait anéantissement total [de la nature du Soi], alors il y aurait anéantissement [du résultat] d'un acte qui a été accompli, car l'agent[, étant anéanti,] ne [pourrait] jouir du résultat [de l'acte]. Et il y aurait [également] obtention [du résultat d'un acte] qui n'a pas été accompli, car [l'agent passé ayant disparu, quelqu'un] qui n'est pas cet agent devrait jouir du résultat [de l'acte passé]. Et si le Soi [n']avait [qu']une [seule] forme, [il ne ferait] pas l'expérience [d'une rétribution karmique sous la forme] du plaisir, de la douleur, etc., tout comme l'espace [que rien ne peut affecter][1006], car il ne [pourrait] y avoir de différence entre l'état du sujet qui fait l'expérience [de la rétribution karmi-

---

[1003] Voir ci-dessus, n. 1002.

[1004] Pour une explication de ce vers (dont le premier hémistiche ≈ ŚV, *Ātmavāda* 23ab) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § VII.

[1005] *Cf.* le commentaire de Kamalaśīla ci-dessous, qui explique qu'ici *āgama* doit s'entendre au sens d'*abhyāgama.*

[1006] Il s'agit probablement d'une allusion à un vers de la *Paramārthasaptatikā* perdue de Vasubandhu (voir ci-dessus, chapitre 1, n. 99).

que] et l'état de [celui qui] n'est pas le sujet faisant cette expérience. Ainsi Kumārila a-t-il dit :

> Par conséquent, puisqu'[on doit] refuser les deux [thèses de la destruction absolue et de la continuité absolue], on doit admettre que la personne consiste [à la fois] en une discontinuité et en une continuité, de même qu'un serpent [qui s'enroule] dans ses anneaux, etc., [est différent tout en demeurant le même][1007].

[Imaginons cependant que quelqu'un fasse l'objection suivante :] « mais si la personne consiste en ces deux [états, l'état passé de l'agent et l'état présent de celui qui expérimente la rétribution karmique], l'état qui est l'agent n'est pas l'[état] qui fait l'expérience [de la rétribution karmique] ; il en découle donc, dans ce cas aussi, ce même anéantissement [du résultat de l'acte] qui a été accompli et cette même obtention [du résultat de l'acte] qui n'a pas été accompli [qu'on présentait déjà tout à l'heure comme des conséquences absurdes] ». [L'adversaire *mīmāṃsaka*] répond à [cette objection dans le passage suivant] commençant par « de plus, [que la personne soit l'agent et le sujet de l'expérience de la rétribution karmique] ne [repose] pas... ».

(TS 227)[1008]. De plus, que la personne soit l'agent et le sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] ne repose pas sur l'état [transitoire dans lequel elle se trouve] ; par conséquent, du fait de la nature du [Soi] qui possède ces états, c'est bien l'agent qui obtient le résultat de l'[action].

En effet, que la personne soit l'agent et le sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] ne repose pas sur l'état [transitoire dans lequel elle se trouve,] mais sur la personne elle-même, puisque c'est la personne, et non l'état [transitoire dans lequel elle se trouve], qui agit et expérimente [la rétribution karmique]. Par conséquent, [autrement dit,] pour cette raison, à cause de la nature de la personne qui possède ces états, [c'est-à-dire] parce que [la personne] n'abandonne pas sa nature passée, c'est l'agent qui obtient le résultat de cela, [autrement dit,] le résultat de l'action – il n'y a par conséquent aucune faute [dans cette thèse].

[1007] ≈ ŚV, *Ātmavāda* 28.

[1008] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 29) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § VII.

Mais quel est donc le moyen de connaissance prouvant que ce Soi existe ? À [cette question, Śāntarakṣita] répond [dans le passage suivant] commençant par « [et on connaît cette] personne... ».

(TS 228)[1009]. Et on connaît cette personne telle [qu'on vient de la décrire] du fait de l'existence de la reconnaissance (*pratyabhijñāna*) ; et c'est grâce à cette même [reconnaissance] qu'on réfute [la thèse de] l'inexistence du Soi (*nairātmya*).

Le Soi est bien connu (*prasiddha*) grâce à l'existence – [ici le terme] *bhāva* [est un synonyme de] *sattva* – de la reconnaissance qui vise un agent unique [de l'acte de connaître, et qui s'exprime dans des formules] telles que : « c'est moi qui ai connu [dans le passé, et] c'est moi, qui suis le même, qui connais [à présent] ». Et la réfutation de [la thèse de][1010] l'inexistence du Soi [telle que] se l'imaginent les bouddhistes, etc.[1011], est elle aussi accomplie grâce à cette même reconnaissance. Comme [Kumārila] l'a dit[1012] :

> Par conséquent, grâce à cette reconnaissance connue de tous, on peut réfuter la thèse de l'inexistence du Soi.

Mais comment ces deux [faits, à savoir l'existence du Soi et la fausseté de la thèse de l'inexistence du Soi], sont-ils bien connus grâce à cette cognition qu'est la reconnaissance ? En [réponse à cette question, l'adversaire *mīmāṃsaka*] énonce [les vers suivants] commençant par « [la cognition du Je qui prend la forme :] "je [connais]"... ».

(TS 229-237)[1013]. La cognition du Je (*ahambuddhi*) [qui prend la forme] « je connais » vise (*pratipad-*) le sujet connaissant ; et ce [su-

---

[1009] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § VIII.

[1010] *Cf.* le tib. (voir ci-dessous, chapitre 6, n. 711).

[1011] Le « etc. » (*ādi*) renvoie sans doute aux matérialistes (*cārvāka*) qui refusent également d'admettre la permanence d'une entité subjective. Sur la critique matérialiste de l'*ātman* (qui semble avoir consisté en une identification du Soi au corps), voir par exemple NAMAI 1976a, p. 31, NAMAI 1976b, p. 62-69, FRANCO 1997, p. 123-124, BHATTACHARYA 2009, p. 98, n. 71 et p. 148-156, et ELTSCHINGER & RATIÉ 2013, p. 147, n. 99.

[1012] = ŚV, *Ātmavāda* 136ac.

[1013] Pour une explication de ces vers (dont TS 229ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 110ab ; TS 232ab ≈ ŚV, *Ātmavāda* 116cd ; TS 233cd ≈ ŚV, *Ātmavāda* 117cd ; TS 235cd ≈ ŚV, *Ātma-*

jet connaissant] peut être [soit] le Soi, soit la cognition qui est sujette à l'anéantissement total. Si le Soi est l'objet de cette [cognition du Je], alors tout [s'en trouve] parfait[ement expliqué][1014] ; en revanche, si [l'on adopte] la thèse [selon laquelle l'objet visé par la cognition du Je n'est que] la cognition instantanée, [alors] tout est impossible. En effet, quel objet [peut-on] bien imaginer pour la cognition qui naît [sous la forme] « c'est moi qui ai connu par le passé, et c'est moi, qui suis le même, qui connais à présent »[, si cet objet n'est qu']une entité instantanée [consistant en] une cognition ? [Cet objet est-il] passé, ou bien présent, ou bien les deux, ou bien encore est-il une série [d'entités cognitives instantanées] ? Parmi ces [quatre options[1015]], si l'objet [de la cognition du Je] est la cognition passée[1016], [la pensée] « j'ai connu » est [certes] possible, mais [la pensée] « je connais » ne l'est pas, parce que cette [cognition passée] ne connaît pas maintenant[, mais seulement dans le passé]. Néanmoins, si l'objet [de la cognition du Je] est présent, [la pensée] « je connais » est [certes] possible, mais [la pensée] « j'ai connu » n'est pas vraie, parce que cette [cognition présente] n'existait pas du tout auparavant. Pour cette raison même, on ne peut absolument pas imaginer

---

vāda 119cd ; et TS 236 ≈ ŚV, *Ātmavāda* 120) et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § IX et X.

[1014] Littéralement, « alors tout est carré ».

[1015] G. Jha considère que seules trois options sont mentionnées dans les strophes (voir JHA 1937-1939, vol. I, p. 167) parce qu'il s'en tient à la leçon *vāsau* (au lieu de *vobhau*) donnée dans TS_K et reprise dans $TS_Ś$. Néanmoins, le commentaire de Kamalaśīla (voir ci-dessous) indique clairement qu'il y a quatre options, et le tib. ainsi que J_{TS} confirment la conjecture *vobhāv* (voir ci-dessus, chapitre 6, n. 722). ŚV, *Ātmavāda* 119ab définit d'ailleurs clairement la troisième option mentionnée ici comme « ou bien les deux » (*vobhau*) : *ubhayagrāhyatāyāṃ tu... /* « Mais si les deux [cognitions, la passée et la présente, constituent] ensemble l'objet [de la cognition du Je]... ». Sur les quatre options auxquelles Śāntarakṣita fait allusion ici, voir aussi NM_V, vol. II, p. 202/NM_M, vol. II, p. 269, cité ci-dessus, chapitre 4, n. 548.

[1016] Le sens de *ādye* n'est pas facile à déterminer ici. On pourrait comprendre *tatra* comme signifiant « parmi ces [quatre options] », et *ādye* comme signifiant « dans le premier cas ». Néanmoins, ŚV, *Ātmavāda* 117ab (semblable par son sens sinon par sa lettre à TS 233ab) comporte *pūrvavṛtte hi viṣaye*, que je comprends comme « si l'objet [de la cognition du Je] est [la cognition] qui a eu lieu auparavant » et le commentaire de Kamalaśīla ci-dessous semble également gloser *ādye* avec *atīte* (entendu comme un adjectif qualifiant *jñāne*).

que ces deux-là [ensemble, à savoir la cognition du Je passée et la cognition du Je présente,] sont l'objet de cette [cognition du Je] ; car elles n'ont pas toutes deux connu [dans le passé,] ni ne connaissent à présent [toutes deux] à nouveau. Quant à la série [des cognitions instantanées], elle ne [peut pas non plus] être [l'objet] appréhendé par cette [cognition du Je], à cause de l'impossibilité de ces deux [aspects de la cognition du Je, à savoir « j'ai connu » et « je connais », si la série doit être l'objet de la cognition du Je] ; car cette [série] n'a pas connu dans le passé, ni [ne connaît] à présent, parce qu'elle n'est pas une entité réelle (*vastu*) [mais seulement une collection d'entités]. Par conséquent, il est [désormais] établi que l'expression du Je a lieu [pour autant qu'elle] vise [un objet] distinct de [ceux qu'on a déjà] décrits[, à savoir la cognition passée, la cognition présente, les deux cognitions présente et passée, et la série cognitive ; et cet objet qu'elle vise], c'est le Soi pourvu d'une nature permanente.

Cette cognition du Je (*ahampratyaya*) [qui prend la forme] « je connais » vise le sujet connaissant : il n'y a à cet égard aucun désaccord [entre les protagonistes du débat], parce que [la pensée] « je connais » a une relation de co-référence (*sāmānādhikaraṇya*)[1017] avec la cognition de l'agent. Et ce sujet connaissant [dont chacun admet au moins qu'il] existe peut être soit le Soi, soit la cognition telle que vous[, bouddhistes,] vous l'imaginez, [et] qui est sujette à l'anéantissement total[, autrement dit], instantanée. Il y a donc deux thèses [en lice].

Parmi ces [deux thèses], si [l'on accepte] la thèse selon laquelle [ce sujet connaissant est] le Soi, alors « tout est carré », autrement dit, tout [s'en trouve] parfait[ement expliqué], puisque ce qu'on considère [alors] comme l'objet [de la cognition du Je, à savoir le Soi,] est bien connu[1018]. En revanche, si la thèse [soutenue est celle] selon laquelle [ce sujet connaissant est] la cognition, alors tout est impossible.

En effet, [dans ce dernier cas,] on imagine une entité instantanée [consistant en] une cognition, qu'on se représente comme l'objet de la

---

[1017] Autrement dit, en l'occurrence, elle vise la même chose. Sur cette notion de co-référence, voir ci-dessus, chapitre 1, n. 151.

[1018] JHA 1937-1939, vol. I, p. 168 comprend autrement *abhimatārthaprasiddheḥ* (« as it accomplishes what is desired »), mais je ne crois pas que *prasiddhi* puisse avoir un tel sens ici (*cf.* par exemple ci-dessus, TSP *ad* 228 concernant cette idée selon laquelle le Soi est *prasiddha*, « bien connu » ou « connu de tous »).

cognition du Je qui naît de la prise de conscience[1019] d'un agent unique [des actes cognitifs passé et présent et prend la forme] : « c'est moi qui ai connu, et c'est moi, qui suis le même, qui connais à présent ». [On l'imagine comme étant la cognition] passée, [autrement dit, la cognition qui a eu lieu] à un certain moment [révolu], ou bien [comme étant la cognition] présente[, autrement dit, comme] étant en train d'avoir lieu ; ou bien encore, comme les deux [cognitions], passée et présente, ou bien comme une série [de cognitions]. Il y a donc quatre thèses [en présence].

Parmi ces [différentes thèses], si l'on imagine la cognition passée – [c'est-à-dire] révolue – comme étant l'objet [de la cognition du Je], la détermination de l'aspect [de la prise de conscience de l'agent unique qui prend la forme] « j'ai connu » est [certes] possible, parce que c'est cette [cognition] qui a connu dans le passé. Néanmoins, ceci n'est pas possible : [l'aspect de la prise de conscience de l'agent unique qui prend la forme] « je connais à présent » ; car cette entité instantanée qu'est la cognition passée ne connaît pas maintenant, au moment présent, puisqu'elle est confinée au passé.

Si, cependant, [on adopte] la deuxième hypothèse[, autrement dit, si] l'objet [de la cognition du Je est] la cognition [instantanée] présente, alors ceci, [à savoir l'aspect de la prise de conscience de l'agent unique qui prend la forme] « je connais », est [certes] possible, puisque cette [cognition] est à présent le sujet connaissant ; mais l'appréhension de l'aspect [de la prise de conscience de l'agent unique qui se manifeste] ainsi : « j'ai connu », n'est pas possible. Pourquoi ? Parce que cette

---

[1019] La formule n'est pas sans étonner au premier abord, car Kumārila semble plutôt vouloir dire que la cognition du Je naît *en tant que* prise de conscience d'un agent unique, et plus loin dans son commentaire à ces vers, Kamalaśīla parle de la cognition du Je comme de ce qui comporte les deux aspects « j'ai connu » et « je connais », si bien qu'on est tenté d'amender *ekakartṛpratyavamarśenāhambuddhir upajāyate* en *ekakartṛpratyavamarśatvenāhambuddhir upajāyate*. Néanmoins, sans compter que les manuscrits sont unanimes, le fait que la cognition du Je soit le résultat de la prise de conscience d'un agent unique des actes cognitifs passés et présents n'implique pas que la cognition du Je ne possède pas elle-même ces deux aspects, l'un passé (« j'ai connu ») et l'autre présent (« je connais »), au contraire : comme le précise Kamalaśīla ici, la cognition du Je elle-même (*yeyam...ahambuddhiḥ*) possède cette forme synthétique incluant à la fois le « j'ai connu » et le « je connais ».

[cognition] n'existait absolument pas auparavant. « Cette » [signifie] « cette cognition présente ».

Pour cette raison même, [autrement dit,] parce que cette cognition [du Je] fonctionne en étant orientée dans les deux directions [du passé et du présent à la fois], il est [également] établi que les deux cognitions, la passée et la présente, ne constituent pas [ensemble l'objet] appréhendé [par cette cognition du Je]. Car les deux cognitions instantanées présente et passée ne peuvent avoir connu [ensemble dans le passé,] ni ne peuvent connaître [ensemble] à présent. Bien plutôt, l'une a connu [dans le passé, et] l'autre connaît [à présent].

[Et] pour la même raison [encore], la série [cognitive] n'est pas non plus [l'objet] appréhendé par cette cognition du Je, à cause de l'impossibilité de ces deux [aspects, autrement dit], des deux activités cognitives [inhérentes à la cognition du Je que sont, d'une part, le « j'ai connu »] passé, et [d'autre part, le « je connais »] présent. En effet, cette série n'a pas connu par le passé, ni ne connaît à présent, puisque [selon le bouddhiste lui-même,] elle n'est pas une chose réelle étant donné qu'[elle n']est [que] le produit d'une construction conceptuelle. Or ce qui n'est pas une chose réelle n'est pas un sujet connaissant, parce qu'[être un sujet connaissant] est une propriété [qui ne peut appartenir qu'à] une chose réelle. Par conséquent, il est [désormais] établi que ce que vise l'expression du Je est [une entité] distincte des cognitions telles qu'on les a décrites, [et que cette entité,] c'est le Soi.

Mais comment établit-on le fait que ce [Soi] a une nature permanente ? [C'est à cette question que l'adversaire *mīmāṃsaka*] répond [dans le passage suivant] commençant par « [et le sujet connaissant qui est appréhendé par l'expression du Je] passée... ».

(TS 238-239)[1020]. Le sujet connaissant qui est appréhendé par l'expression du Je passée existe continûment (*anuvṛt-*) maintenant encore, parce qu'il est appréhendé par la cognition du Je [qui a lieu sous la forme « c'est moi qui ai connu, et c'est moi, qui suis le même, qui connais à présent »][1021], de même que le sujet conscient (*boddhṛ*) actuel. Ou encore, ce [sujet conscient actuel] est le sujet connaissant

---

[1020] Pour une explication de ces vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 137-138) et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § XI.

[1021] Voir ci-dessus, chapitre 1, § XI.

d'hier, parce qu'il est sujet connaissant, ou pour la même [raison qu'auparavant, autrement dit, parce qu'il est l'objet de l'expression du Je], de même que le sujet connaissant d'hier [est sujet connaissant, et objet de l'expression du Je]. Et ces cognitions [du Je, la passée et la présente, peuvent aussi] être [prises comme sujet de l'inférence] comportant la propriété à prouver[1022].

Le [sujet connaissant] qui a été appréhendé par la cognition du Je passée existe continûment aujourd'hui encore, comme le sujet conscient actuel ; et le sujet conscient qui a été l'objet de la cognition du Je passée est appréhendé par la cognition du Je [qui a lieu sous la forme « c'est moi qui ai connu, et c'est moi, qui suis le même, qui connais à présent » et appréhende également le sujet conscient actuel] – c'est donc un [raisonnement fondé sur une] raison [inférentielle] qui est une nature[1023]. Ou encore : ce [sujet connaissant actuel] qui est sujet connaissant, ou est appréhendé par la cognition du Je, est appréhendé par la cognition du Je [qui vise un objet] passé, comme le sujet connaissant d'hier. Or le sujet conscient actuel est un sujet connaissant et est appréhendé par la cognition du Je – c'est donc [un raisonnement fondé sur] une raison [inférentielle] qui est une nature[1024]. Ou encore, celui-ci, [autrement dit,] ce sujet conscient actuel [est le sujet connaissant d'hier] pour la même [raison qu'auparavant, autrement dit,] parce qu'il est l'objet de la cognition du Je. [Śāntarakṣita] a ainsi mis en évidence les deux formules inféren-

---

[1022] Voir le commentaire de Kamalaśīla ci-dessous, qui glose *sādhyatā* par *sādhyadharmitā*.

[1023] Autrement dit, l'inférence ici ne se fonde pas sur un rapport de causalité mais sur une identité de nature entre deux entités (à savoir le sujet conscient passé et le sujet conscient actuel), identité mise en évidence par le fait que ces deux entités partagent une même propriété essentielle, à savoir le fait d'être visées par la cognition du Je. Sur le type d'inférence fondé sur une « raison [inférentielle] qui est une nature » (*svabhāvahetu*) chez Dharmakīrti, et son rapport avec le type d'inférence fondé sur une « raison [inférentielle] qui est un effet » (*kāryahetu*), voir par exemple STEINKELLNER 1974, CHAKRABARTI 1987 et IWATA 1991b.

[1024] Voir ci-dessus, n. 738 : ce second raisonnement est encore fondé sur une « raison [inférentielle] qui est une nature », c'est-à-dire sur le fait que deux entités (à savoir le sujet connaissant actuel et le sujet connaissant passé) sont dans une relation d'identité, puisque ces deux entités partagent une même propriété essentielle, à savoir le fait d'être des sujets connaissants (lesquels sont également visés par la même cognition du Je) ; ou plus simplement, comme Kamalaśīla va l'expliquer, elles partagent la propriété d'être visées par la même cognition du Je.

tielles (*prayoga*) [qui s'appliquent] si l'on prend le sujet connaissant comme sujet de l'inférence ; maintenant [cependant], tout en montrant une autre formule inférentielle [qui s'applique] si l'on considère que les cognitions du Je sont le sujet de l'inférence comportant la propriété à prouver, il dit « et ces [cognitions du Je] », etc. : « ces [cognitions du Je]... » [signifie :] « ces cognitions du Je, passée et présente, sont la propriété à prouver », autrement dit, [ici il veut dire qu']elles sont le sujet de l'inférence comportant la propriété à prouver.

[Mais] comment [ces cognitions du Je peuvent-elles être le sujet de l'inférence] ? [C'est ce que l'adversaire *mīmāṃsaka* explique dans le passage] commençant par « [parce qu'elles sont des cognitions du Je visant le/appartenant au sujet connaissant qui est lié à] une [seule et même] série [cognitive]... ».

(TS 240)[1025]. Parce qu'[elles] sont des cognitions du Je [visant le/appartenant au][1026] sujet connaissant qui est lié à une [seule et même] série [cognitive], toutes [ces cognitions, qu'elles soient] d'hier ou d'aujourd'hui, ont un même objet, de même qu'une [seule et même] cognition [du Je a un même objet].

[Le membre de phrase] « toutes [ces cognitions, qu'elles soient] d'hier ou d'aujourd'hui », [désigne] les cognitions du Je : ceci constitue l'énoncé du sujet de l'inférence comportant la propriété à prouver ; la propriété à prouver, c'est [qu'elles] ont un même objet, [autrement dit,] un [seul et même] objet. Et voici l'énoncé de la raison [de l'inférence, à savoir] le fait que [ce] sont « des cognitions du Je [visant le/appartenant au] sujet connaissant qui est lié à une [seule et même] série [cognitive] » ; [autrement dit, le fait que ce sont] des cognitions du Je qui visent (*tatra*)[1027] le sujet connaissant lié à une [seule et même] série [cognitive] – [l'individu appelé] Devadatta par exemple – ou qui lui appartiennent (*tasya*). [Mais] ce simple fait que [des cognitions] sont des cognitions du Je se trouve également dans les expressions du Je appartenant aux autres personnes ; pour cette raison, [c'est-à-dire] afin d'éviter [que

---

[1025] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 139) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 1, § XI.

[1026] Selon le commentaire de Kamalaśīla ci-dessous, les deux interprétations sont possibles.

[1027] Voir ci-dessus, chapitre 6, n. 782.

le raisonnement] ne soit pas concluant (*anaikāntika*), [Śāntarakṣita] a précisé [sa formulation de] la raison [inférentielle en définissant cette raison comme] le fait de viser un sujet connaissant qui est *lié à une [seule et même] série [cognitive]*. L'exemple [de l'inférence], c'est « de même qu'une [seule et même] cognition » ; c'est-à-dire de même qu'une [seule et même] cognition choisie parmi ces mêmes cognitions du Je.

Avec [le passage] commençant par « à cet égard, voici [ce à quoi on doit réfléchir]... », [Śāntarakṣita] entame [l'exposé de] la thèse [posée] en réponse [à la thèse de premier abord].

(TS 241)[1028]. À cet égard, voici ce à quoi on [doit] réfléchir : si l'on admet que la conscience est permanente [et] une, la cognition aussi doit en conséquence avoir précisément la nature [permanente et une] de la [conscience], puisque [la nature de la cognition] est comme [la nature de la conscience].

En effet, si l'on admet que la conscience a une nature permanente et une, alors la cognition aussi doit en conséquence avoir une nature permanente et une, puisque [sa nature] n'est pas distincte de la nature de la conscience. Or telle n'est pas [la doctrine] que défendent [les *mīmāṃsaka*] ; par conséquent, il y a contradiction entre ce qu'[ils] admettent et la thèse qu'[ils] veulent démontrer. Ainsi l'auteur du *Bhāṣya*[, Śabara,] a-t-il déclaré :

> Car la [cognition,] qui est instantanée, ne [peut] durer jusqu'au moment où une autre cognition [surgit][1029].

De même, Jaimini aussi a dit :

> La perception est la production d'une cognition quand les organes sensoriels d'une personne sont en contact avec une [chose] existante[1030].

[La perception doit donc être impermanente selon lui,] car si [la cognition] était permanente, elle ne pourrait être produite. Et Kumārila [aus-

---

[1028] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 1.

[1029] ŚBh$_F$, p. 28.

[1030] MS 1. 1. 4.

si] a contredit ses propres assertions, [puisque,] comme il l'a dit lui-même :

> Car cette [cognition] ne dure pas même un instant, [et elle] ne surgit pas non plus en n'étant pas [dès son apparition un moyen de] connaissance [valide], de sorte qu'elle fonctionnerait [seulement] plus tard [afin de permettre] l'appréhension de l'objet, comme [c'est le cas] des organes sensoriels, etc. [qui existent avant de remplir leur fonction de moyens de connaissance][1031].

De plus, du fait que la cognition est une [si la conscience l'est], il y a aussi contradiction par rapport à la doctrine que [les *mīmāṃsaka*] admettent, [à savoir] les six moyens [valides] de connaissance. De même, il y a aussi contradiction par rapport à la perception [de chacun], puisqu'on expérimente de manière tout à fait évidente que les cognitions, sur la conscience desquelles des objets de diverses sortes sont surimposés, sont sujettes à l'apparition et à la disparition de manière immédiate.

Néanmoins, Kumārila, ne voyant pas tout cet amoncellement de contradictions [que Śāntarakṣita vient de mettre en évidence], répond [à l'objection qu'on vient de lui faire dans le passage] commençant par « [du fait que, selon nous, le Soi a pour nature la conscience, qui est aussi la nature] des cognitions... ».

(TS 242)[1032]. Du fait que, selon nous, le Soi a pour nature la conscience[, qui est] aussi [la nature] des cognitions, [nous] attribuons la permanence et l'unité [aux cognitions comme au Soi] ; si [l'on considère qu'elles comportent néanmoins] une différence, [il faut admettre que cette différence] repose sur l'objet.

[Nous] attribuons aux cognitions et à la personne la permanence et l'unité. Pourquoi ? Du fait que [les cognitions et la personne] ont pour nature la conscience, autrement dit, du fait que la personne a pour nature la conscience, [laquelle est également] la caractéristique des cognitions selon notre doctrine [*mīmāṃsaka*][1033]. Comment donc [se fait-il qu']on ait conscience d'une différence [entre les cognitions] – par exemple, [de la différence entre] la cognition d'une couleur [et] la cog-

---

[1031] = ŚV, *Pratyakṣasūtra* 55. Sur le contexte de cette citation, voir TABER 2005, p. 67.

[1032] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 404) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

[1033] Voir ci-dessous, TS 222 et chapitre 1, § V.

nition d'un goût ? [À cette question, le *mīmāṃsaka*] répond : si [l'on considère qu'elles comportent néanmoins] une différence, [il faut admettre que cette différence] repose sur l'objet. Le mot « si » indique que [le *mīmāṃsaka*] accepte l'opinion de [son] adversaire [selon laquelle il existe une différence entre les cognitions, et] signifie : « si on considère qu'il en va ainsi... ».

Admettons [que l'objection suivante soit formulée par le bouddhiste :] « si la cognition est permanente [et] une, alors comment se fait-il qu'on appréhende [les objets cognitifs] tels que la couleur de manière successive, puisque[1034] c'est simultanément qu'on devrait les appréhender, en vertu de l'indistinction [entre ces objets s'il n'y a qu'une seule cognition permanente] ? » [Le *mīmāṃsaka*] répond à [cette question dans le passage] commençant par « [de la même manière, le feu a en permanence la propriété de brûler] par nature... ».

(TS 243)[1035]. De la même manière (*yathā*), le feu a en permanence la propriété de brûler par nature, [et pourtant] il brûle [seulement] un objet combustible [lorsqu'on l']a approché [du feu, et] rien d'autre[, et] pas en quelque autre [circonstance] que ce soit.

De la même manière, le feu, bien qu'il soit réputé[1036] avoir en permanence la propriété de brûler, ne brûle pas tout, [ni ne brûle] en toutes [circonstances] ; bien plutôt, il brûle [un objet] seulement [lorsqu'on l']a approché [de lui, c'est-à-dire] placé auprès [de lui]. Et même dans ce cas [où l'on approche ainsi quelque chose du feu, le feu] brûle seulement ce qui est combustible[, autrement dit,] ce qui est susceptible d'être consumé, et non un nuage par exemple ; c'est pour cette [raison] que [le *mīmāṃsaka*] dit [de l'objet qu'il doit être] « combustible ».

Avec [le passage suivant] commençant par « ou bien encore, de même qu'un... », [le *mīmāṃsaka*] formule une autre analogie.

[1034] Le tib. traduit *yāvatā* par *gaṅ gi phyir*, une expression rendant d'ordinaire *yasmāt/yataḥ* (Kamalaśīla emploie fréquemment *yāvatā* en ce sens).

[1035] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 405) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

[1036] Le tib. traduit *kila* comme « dit-on/il est établi que » (*grags*).

(TS 244-245)[1037]. Ou bien encore, de même qu'un miroir limpide ou un morceau de cristal renvoie seulement le reflet de ce qui se trouve là [à proximité], de même exactement, les personnes, [tout en ayant] une conscience permanente, [n']appréhendent [les objets] tels que la couleur [que] lorsqu'elles existent dans un corps [et lorsque les objets leur sont] présentés par les organes [sensoriels] ; et selon nous, la cognition, c'est cela.

[Le *mīmāṃsaka*] parle [d'un miroir] « limpide » parce qu'un [miroir] sale n'est pas capable de produire un reflet ; « ce qui se trouve [là] » signifie « ce qui se trouve à proximité ». [Avec les mots] « de même exactement », [le *mīmāṃsaka*] indique l'objet de l'analogie (*dārṣṭāntika*) : même si les personnes existent continûment/partout (*vyāpin*)[1038], néanmoins, c'est seulement lorsqu'elles existent dans un corps à cause de [la force karmique] invisible (*adṛṣṭa*) qu'elles appréhendent les objets présentés par les organes [sensoriels] tels que l'organe visuel, et non en quelque autre circonstance que ce soit. Et c'est [précisément] cette conscience permanente [lorsqu'elle est ainsi incarnée et appréhende tel objet] qui est selon nous la cognition – [le terme] *dhī* [a ici le même sens que le terme] *buddhi* – et non pas une cognition qui serait distincte de la [conscience permanente], comme les *sāṅkhya* [l'affirment].

[Mais] s'[il en va] ainsi, comment se fait-il qu'on considère généralement (*prasiddha*) que la cognition est impermanente ? Anticipant cette [objection, l'adversaire *mīmāṃsaka*, tout en] mettant en évidence [dans le vers suivant] commençant par « [la cognition est] donc... » la cause [de cet état de fait] qu'[en réalité, il] a déjà suggérée, montre que la cognition est [effectivement] impermanente.

(TS 246)[1039]. La cognition est donc impermanente à cause de l'impermanence de l'activité des [organes sensoriels] qui permettent d'atteindre [les objets], de même que le feu n'est pas en permanence

---

[1037] Pour une explication de ces vers (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 406-407) et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

[1038] Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 208.

[1039] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 408) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

l'agent [de l'action] de brûler, parce que le combustible n'est pas [toujours] présent.

On constate que la cognition est impermanente à cause de l'impermanence, [c'est-à-dire] de la destruction, de l'activité – [le terme] *saṃrambha* [employé ici a le même sens que] *vyāpāra* – des [organes sensoriels] tels que l'organe visuel qui permettent d'atteindre – [c'est-à-dire] fournissent – les objets tels que la couleur. Néanmoins, cette [cognition] n'est pas impermanente *en elle-même*. [L'adversaire bouddhiste pourrait cependant répondre :] « si donc elle n'est pas impermanente en elle-même, alors elle devrait percevoir tout objet, si bien que l'objection [qu'on vient de faire] demeure parfaitement valable ! ». Pour cette raison, [l'adversaire *mīmāṃsaka*] dit : « le feu n'est pas en permanence l'agent [de l'action] de brûler », etc. L'idée implicite [ici] est que de même, la cognition ne perçoit pas en permanence tout objet, parce que tout objet n'est pas présent en toute circonstance.

Mais comment prend-on connaissance de la permanence de la [cognition] ? [À cette question, l'adversaire *mīmāṃsaka*] répond [dans le passage] commençant par « à cet égard... ».

(TS 247)[1040]. À cet égard, la cognition est reconnue (*pratyabhijñāyate*) en tant qu'elle consiste en conscience ; [tandis que] les gens considèrent que le fait qu'[elle] soit cognition [tantôt] d'un pot, [tantôt] d'un éléphant, etc., provient de la différence entre ces [divers objets].

[L'expression] « à cet égard » [sert ici] à introduire la phrase. Parce qu'on [la] reconnaît [à chaque instant][1041] en tant qu'elle consiste en conscience, [sous la forme :] « la cognition est cognition », la cognition est permanente, comme la Parole. [À l'objection :] « S'il [en va] ainsi, comment se fait-il que dans le monde, les sujets pragmatiquement engagés (*pratipattṛ*)[1042] admettent qu'il existe une différence entre des cogni-

---

[1040] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 409) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

[1041] On notera que le sanskrit comporte un participe présent (*pratyabhijñāyamānatvāt*).

[1042] Le terme désigne un sujet percevant en général (sur *pratipatti* comme « appréhension », voir par exemple ci-dessous, TSP *ad* TS 260), mais aussi et surtout quelqu'un qui se préoccupe d'agir et considère par conséquent les choses du seul point de vue de leur efficacité (*arthakriyā*).

tions telles que “ceci est la cognition d’un pot” [et] “ceci est la cognition d’un tissu” ? », [le *mīmāṃsaka*] répond [en disant que les gens considèrent que le fait qu’une cognition soit cognition tantôt] d’un pot, [tantôt d’un éléphant,] etc., provient [seulement] de la différence entre ces [divers objets, autrement dit], de la différence entre [les objets] tels que le pot ou l’éléphant.

[Le *mīmāṃsaka*] éclaircit cette même [idée] grâce [au vers suivant] commençant par « [ceux qui concentrent leur attention sur la différence entre les objets de la cognition ne disent pas qu’elle est] la même... ».

(TS 248)[1043]. Ceux qui concentrent leur attention sur la différence entre les objets [de la cognition] ne disent pas qu’elle est la même ; et [pourtant,] il y a bel et bien une reconnaissance [de la cognition] lorsqu’on ne se fonde pas sur la différence entre les objets.

« Ceux qui concentrent leur attention sur la différence entre les objets » sont les sujets pragmatiquement engagés. [L’adversaire *mīmāṃsaka*] montre grâce à cet [argument] que la différence de la cognition n’est que le résultat de la différence entre les objets [visés par la cognition – une différence qu’on discerne] grâce à la co-présence et à la co-absence (*anvayavyatireka*) [entre la variété des objets et celle de nos cognitions][1044]. Et [pourtant,] il y a bel et bien une reconnaissance [de cette cognition en tant que cognition] – tel est le sens de [la double négation employée dans le vers et qui signifie littéralement] « il n’y a pas d’absence de reconnaissance [de cette cognition] »[1045].

Dans [le vers suivant] commençant par « mais... », [Śāntarakṣita] riposte.

(TS 249)[1046]. Mais dans les cognitions qui fonctionnent en produisant une surimposition (*āropa*) [de l’entité « éléphant » par exemple] sur un lieu [qui est en fait] dénué d’éléphant, etc., sur quel fondement la différence [entre les cognitions] reposerait-elle ?

[1043] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 410) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § I. 2.

[1044] Voir ci-dessus, chapitre 2, n. 215.

[1045] *Cf.* ci-dessous, TSP *ad* 263 et n. 1074.

[1046] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 1.

En effet, si la différence de la cognition résulte uniquement de la différence entre [ses] objets, alors, dans les cognitions qui fonctionnent en surimposant sur un lieu qui est [en fait] dénué d'éléphant, etc., des [entités] successivement déterminées [comme étant] éléphant, cheval, etc., sur quel fondement peut-on considérer que la différence [entre les cognitions] repose ? Autrement dit, [dans un tel cas, le *mīmāṃsaka* doit concéder qu']il n'existe aucun fondement établissant cette différence. En effet, [selon le *mīmāṃsaka*,] cette différence n'existe pas en elle-même, puisqu'[il] considère que toutes les cognitions sont [en fait] une [seule et même entité ; mais cette différence] ne peut pas non plus provenir d'une diversité des objets qui constituerait le fondement [de cette distinction entre les cognitions], puisque dans le [cas des cognitions erronées qu'on vient de mentionner,] il n'existe aucun objet qui pourrait fonder [cette distinction].

On pourrait [objecter à cet argument] que le fait qu'il n'y ait pas d'objet [dans ce cas des cognitions erronées] n'est nullement établi ; et ainsi, Kumārila a affirmé :

> Car dans la cognition du rêve ou [de toute autre illusion,] il n'est pas [vrai] qu'un objet extérieur ne soit absolument pas requis. Dans toute [cognition,] il y a un support [objectif] (*ālambana*) externe dont la nature est altérée [seulement] du point de vue du lieu et du temps[1047].

C'est cela que [Śāntarakṣita] envisage [à présent] à titre d'objection [dans le vers] commençant par « [si l'adversaire *mīmāṃsaka* objecte que les entités individuelles] qui existent, [mais] en un lieu et [un temps] différents... ».

(TS 250)[1048]. Si [l'adversaire *mīmāṃsaka* objecte que] les entités individuelles[1049] qui existent, [mais] en un lieu et [un temps] différents, [constituent] le fondement (*nibandhana*) [des différences propres aux cognitions erronées], puisque dans toute [cognition], il y a un support [objectif] (*ālambana*) dont la nature est altérée [seulement] du point de vue du lieu et du temps...

[1047] = ŚV, *Nirālambanavāda* 107cd-108ab.

[1048] Pour une explication de ce vers (dont le second hémistiche ≈ ŚV, *Nirālambanavāda* 108ab) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 2.

[1049] Sur ce sens du terme *vyakti* dans la Mīmāṃsā, voir par exemple BHATT 1962, p. 191.

Le « fondement » signifie la cause de l'établissement des différences propres à la cognition. [Le composé *deśakālānyathātmaka*] peut s'analyser [des deux façons suivantes : il signifie que] ce dont [seuls] le lieu et le temps ont une manière [d'être] différente est ainsi qu'on l'a dit[– autrement dit, ce dont seuls le lieu et le temps ont une manière d'être différente constitue le support objectif de la cognition du rêve, etc.] ; ou bien [il signifie que] ce dont la nature est altérée [seulement] du point de vue du lieu et du temps [est ainsi qu'on l'a dit, autrement dit, constitue le support objectif de la cognition du rêve, etc.][1050].

Dans [le vers suivant] commençant par « néanmoins... », [le bouddhiste] riposte.

(TS 251)[1051]. Néanmoins, ces [entités individuelles surimposées en un certain lieu et selon un certain ordre temporel] n'ont [en fait] aucune relation avec ce lieu [particulier, ni,] de même[, avec cet ordre temporel] ; par conséquent, pourquoi apparaîtraient-elles sous cette forme et en ce [lieu] ?

En effet, ces entités individuelles qui, [alors qu'elles sont] surimposées en un certain lieu selon un certain ordre temporel, se manifestent lorsque [survient une cognition erronée] (*tadā*), n'ont [en fait] aucune relation avec ce lieu, ni, de même, avec cet ordre temporel, [puisqu'elles] existent [en fait] en un lieu différent et en un moment différents. Par conséquent, pourquoi apparaîtraient-elles sous cette forme arbitrairement (*svecchā*) surimposée ? Car la manifestation d'une [forme donnée] sous une autre forme n'est pas possible, puisqu'il en découlerait une absurdité (*atiprasaṅga*) : en effet, [s'il en allait] ainsi, il s'ensuivrait que toute cognition sans exception viserait tout objet. Et par conséquent, l'appréhension en tant qu'entité distincte (*vyavasthā*) de chaque objet déterminé en serait purement et simplement anéantie.

[1050] La traduction du vers ci-dessus, qui reflète la seconde interprétation, se fonde sur les commentaires au ŚV de Kumārila : voir par exemple *Kāśikā ad* ŚV, *Nirālambanavāda* 107cd-108ab, vol. II, p. 64, et NR *ad loc.*, p. 174 (cités ci-dessus, chapitre 2, § II. 2, n. 220).

[1051] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 3.

(TS 252)[1052]. En effet, dans votre doctrine, l'apparence [d'objet] (*ākāra*) n'appartient pas à la cognition : [bien] plutôt, [vous la] décrivez comme extérieure [à la conscience] ; or l'éléphant [reflété] sur une lame par exemple[1053] ne se trouve pas à l'endroit visé [par la cognition].

De plus, dans votre doctrine – à vous *mīmāṃsaka* –, l'apparence [d'objet] qui est en train de se manifester [dans la cognition] n'appartient pas à la cognition [elle-même] : bien plutôt, [vous] décrivez cette [apparence] comme ayant pour nature l'objet externe, puisque [vous] affirmez que l'objet externe possède une apparence, [tandis que] la cognition est sans apparence (*nirākāra*).

[Mais] même à supposer qu'il en soit ainsi, qu'en ressort-il ? [À cette question, Śāntarakṣita] répond [ici dans le demi-vers commençant par] « [or l'éléphant reflété sur la lame d'une épé par exemple] ne [se trouve] pas [à l'endroit] visé [par la cognition] ». L'endroit visé [par la cognition] est l'[endroit] sur lequel la surimposition de l'[entité individuelle] est effectuée. Et par conséquent, [les objets] tels que l'éléphant, qui sont en relation avec un lieu et un moment [particuliers], devraient se manifester [dans la cognition] précisément en tant qu'[ils] sont en relation avec ce lieu [et ce temps particuliers] ; or comment se fait-il que [dans cette cognition erronée,] ils se manifestent [en fait] en un autre lieu et à un autre moment[, alors que cet autre lieu et cet autre moment sont en fait] dépourvus de ces [objets tels que l'éléphant] ? Il est donc établi que ces cognitions sont absolument dénuées de support [objectif],

---

[1052] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § II. 3 et II. 4.

[1053] Je ne suis pas certaine de comprendre correctement le composé *gajavāsyādayaḥ*. Il pourrait également signifier « les [choses] telles que l'éléphant, la hache (*vāsya*) /l'arme blanche (*vāsī*), etc. » ; mais je ne vois pas en quoi de tels exemples seraient pertinents ici, alors que Śāntarakṣita est en train d'invoquer des cas où l'on croit percevoir un objet là où il ne se trouve pas. La leçon de TSK, qui comporte *yaṣṭi* (« la lame d'une épée », plutôt que « le poteau » adopté dans JHA 1937-1939, vol. I, p. 175), est certes intéressante dans la mesure où le reflet dans la lame d'une épée est un exemple courant d'illusion dans la littérature philosophique indienne ; mais elle ne se trouve pas dans les manuscrits consultés (voir ci-dessus, n. 850). Par ailleurs, dans TSK 2578-2582/TSŚ 2577-2581 (voir ci-dessus, n. 269), Śāntarakṣita adresse à Kumārila la même critique qu'ici à propos d'un objet reflété dans l'eau ; je suppose donc (sans certitude) qu'ici, Śāntarakṣita invoque l'exemple d'entités telles qu'un éléphant qu'on croit voir sur une lame parce que son image s'y reflète.

qu'en réalité, leurs natures [respectives] ne se mêlent pas, et que leur être est mouvant (*calātman*), puisqu'elles [apparaissent seulement] occasionellement [et non toujours] ; et [de même,] il est établi que la personne qui possède cette nature [cognitive] est impermanente et multiple.

[Le *mīmāṃsaka*] pourrait [avancer cette] opinion [en réponse] : « la cognition est une propriété (*dharma*) de la personne ; par conséquent, même si la [cognition] comporte une différence, cette différence n'appartient pas à la personne, parce que cette [personne] est la [substance] comportant la propriété [qu'est la cognition] ». Ce [raisonnement] ne tient pas, parce que [les termes] *pratyaya*, *caitanya*, *buddhi*, *jñāna* ne dénotent pas des réalités différentes [mais une seule et même chose, à savoir la conscience] ; car la nature [même] des choses ne diffère pas du seul fait d'une différence nominale. De plus, en dépit de cette différence nominale, [le *mīmāṃsaka*] admet bel et bien que les cognitions ont une nature continue, [c'est-à-dire] une [et] consistant en conscience ; et s'il y a[, comme le *mīmāṃsaka* l'affirme,] une unité de la conscience, les cognitions ne peuvent pas non plus être distinctes en quoi que ce soit, [puisqu'elles] ont pour nature cette [conscience une]. Car si tel n'était pas le cas, étant donné que [la conscience et les cognitions] auraient des propriétés contradictoires, il s'ensuivrait une différence absolue [entre la première et les secondes].

Cette même démonstration [du fait que] les cognitions sont sans support [objectif] réfute également [la thèse *mīmāṃsaka* selon laquelle] la cognition n'est pas [directement] perceptible (*apratyakṣa*)[1054]. En effet, il est établi que l'apparence en train de se manifester [dans une cognition erronée] n'est pas un éléphant, etc. qui serait extérieur [à la cognition] ; et par conséquent, il est établi que les cognitions, qui appréhendent l'apparence se manifestant ainsi [alors que cette apparence] n'est autre que la nature [même de ces cognitions et n'existe pas hors d'elles], consistent en une conscience de soi (*svasaṃvit*), parce qu'elles consistent en auto-manifestations (*svayamprakāśa*).

[1054] La traduction de ce passage dans JHA 1937-1939, vol. I, p. 176, est erronée (« This same argument in proof of cognitions having no real basis serves also to prove the *imperceptibility* of cognition ») : Kamalaśīla est au contraire en train d'exprimer l'idée selon laquelle ce même argument permet de réfuter l'affirmation kumārilienne selon laquelle une cognition n'est pas directement perçue par elle-même.

Et afin de réfuter ce que [l'adversaire *mīmāṃsaka*] a affirmé [dans TS 243, autrement dit, dans le vers] commençant par « de la même manière, le feu a [en permanence la propriété de brûler] par nature... », [Śāntarakṣita] énonce la conséquence[1055] de cette même [affirmation] dans [le vers suivant] commençant par « [et si la cognition existe toujours sous la forme de la conscience] de toutes choses... ».

(TS 253)[1056]. Et si la cognition existe toujours sous la forme de la conscience de toutes choses, alors pourquoi n'y a-t-il pas en toutes circonstances une conscience de toutes [choses] ?

Si la cognition existe toujours sous la forme d'une conscience de toutes choses, alors il devrait s'ensuivre en toutes circonstances une conscience de toutes choses.

Comment [cela se fait-il] ? [Le vers suivant] commençant par « [car si tel est le cas, la même cognition] qui a pour support [objectif] le son... » répond [ainsi à cette question] :

(TS 254)[1057]. Car [si tel est le cas,] la même cognition qui a pour support [objectif] le son [doit] viser [également] le goût, la couleur, etc. Si [vous, *mīmāṃsaka*, répondez que ce] n'[est] pas [le cas, vous avez] par votre propre discours démontré qu'il y a bien une différence [entre les cognitions que vous présentez pourtant comme une seule et même conscience].

En effet, la même cognition qui a pour support [objectif] – [autrement dit,] pour objet – le son, [doit aussi] avoir pour objet le goût, la couleur, etc. ; [la même] et non une autre. Et par conséquent, au moment où l'on expérimente un objet [particulier], il devrait s'ensuivre l'expérience de tous les objets, puisque la cognition, qui consiste en cette perception [de tous les objets], existe [censément] en toutes circonstances. Comme l'a dit [Dharmakīrti] :

> Si [l'adversaire rétorque qu'on a] conscience d'une multiplicité [d'objets] grâce à une [seule cognition], on ne peut avoir conscience [de ces divers ob-

---

[1055] Je suppose que tel est le sens du terme *upacaya* (voir ci-dessus, chapitre 6, n. 863).

[1056] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 1.

[1057] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 1.

> jets] que simultanément, puisque [rien] ne différencie [cette cognition unique]. Quant à [avoir lieu] successivement, [cette appréhension de divers objets] ne le peut pas, puisque la [cognition] ne possède pas de différenciation [qui causerait cette succession][1058].

« Si [vous, *mīmāṃsaka*, répondez que ce]n'[est] pas [le cas] » [signifie] : si [vous] n'admettez pas que c'est la même cognition qui a pour support [objectif] le son [et] vise le goût, etc., s'il en va ainsi, la différence entre les cognitions [que vous niez par ailleurs] doit s'en trouver démontrée par votre propre discours, [autrement dit,] par vous[-même].

Et [tout en] montrant que [le bien-fondé de] cette analogie du feu [employée par le *mīmāṃsaka*][1059] n'est pas non plus établi, [Śāntarakṣita énonce le vers suivant] commençant par « [le feu n'a pas non plus en permanence pour nature de brûler] toutes [les choses]... ».

(TS 255)[1060]. Le feu n'a pas non plus en permanence pour nature de brûler toutes [les choses] ayant une nature combustible ; sinon, l'univers serait réduit en cendres.

En effet, le feu n'existe pas toujours en ayant pour nature de brûler tout combustible ; sinon, c'est la totalité du combustible sans exception[1061] qui serait réduite en cendres, de même qu'un combustible léché par les flammes du feu, puisque ce qui la brûle serait toujours présent. À l'aide des mots « [pas non] plus », [Śāntarakṣita] montre que ce n'est pas seulement la cognition qui n'a pas pour nature d'être conscience de tous les objets[, mais que le feu n'a pas non plus pour nature de tout brûler].

S'il [en va] ainsi, le feu n'a pas pour nature de brûler en permanence ; comment alors brûlerait-il fût-ce un objet posé à proximité ?

[1058] PV, *Pramāṇasiddhi* 106. En fait, le texte tel qu'il est cité par Kamalaśīla (et tel qu'il est rapporté par les manuscrits de la TSP) n'est pas très satisfaisant (en particulier à cause de la redondance qu'il implique), et l'argument de Dharmakīrti était sans doute un peu différent (voir ci-dessus, n. 257 pour ce qui constituait probablement le texte de ce vers ainsi que sa traduction).

[1059] *Cf.* TS 243.

[1060] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 2.

[1061] On notera que Kamalaśīla commente en ces termes la formation verbale *bhasmasādbhū-* employée dans le vers : *cf.* RENOU 1937, p. 43, sur le fait que ce type de formation exprime un changement « total » (*kārtsnye*, par opposition à *ekadeśena*).

[En réponse à cette question, Śāntarakṣita] énonce [le vers suivant] commençant par « [le feu ne peut avoir pour nature de brûler le combustible que lorsqu'il est] en présence d'un objet combustible... ».

(TS 256)[1062]. Le [feu] ne peut avoir pour nature de brûler le [combustible] que [lorsqu'il est] en présence d'un objet combustible ; car ainsi [seulement,] il ne s'en suit pas que toutes choses [doivent] être brûlées simultanément.

« Ainsi » [signifie] : « si l'on admet le point expliqué à l'instant » ; [Śāntarakṣita] veut dire [que si tel est le cas,] il ne s'ensuit pas – [ici la forme verbale] *sajyate* [a un sens équivalent à celui de] *prasajyate* – que toutes choses [doivent] être brûlées simultanément.

Quant à ce que [l'adversaire *mīmāṃsaka* a] affirmé [dans TS 244-245] commençant par « ou bien encore, de même qu'un miroir... », cela non plus n'est pas possible si [l'objet réfléchissant] tel que le miroir a une nature permanente et une. Tout en mettant [ce point] en évidence, [Śāntarakṣita] énonce [les vers suivants] commençant par « [le miroir, le cristal, etc., qui périssent à chaque instant, sont causes du surgissement de l'illusion qu'est le reflet d'un lotus bleu seulement] en raison de [leur] relation [momentanée] avec un lotus bleu par exemple... ».

(TS 257-258)[1063]. Le miroir, le cristal, etc., qui périssent à chaque instant, sont causes du surgissement de l'illusion qu'est le reflet d'un [lotus bleu seulement] en raison de [leur] relation [momentanée] avec un lotus bleu par exemple ; tandis que si tel n'était pas le cas, étant donné que [le miroir ou le cristal demeurerait] une seule [et même entité,] qu'il soit dans l'état où [le lotus bleu] est placé [à sa proximité] (*sopadhāna*) ou bien dans l'état où [le lotus bleu] n'est pas placé [à sa proximité], on le verrait toujours possédant ce reflet, ou bien [on le verrait toujours] dépourvu de ce [reflet].

Le cristal, le miroir, etc., périssant à chaque instant, ils acquièrent le pouvoir (*ādhipatya*) de faire surgir une cognition erronée [en produisant un reflet seulement] grâce à [leur] association [momentanée] avec un lotus bleu par exemple. Si tel n'était pas le cas[, autrement dit], s'ils

---

[1062] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 2.

[1063] Pour une explication de ces vers et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 2.

produisaient un reflet du [lotus bleu] sans être instantanés, alors, étant donné que le [cristal ou le miroir se trouvant] dans l'état où [le lotus bleu] est placé [à sa proximité] serait le même que le [cristal ou le miroir se trouvant] dans l'état où [le lotus bleu] n'est pas placé [à sa proximité], on le percevrait [comme] possédant le reflet du [lotus] bleu, etc., même quand [le lotus bleu] n'est pas placé [à sa proximité], puisque[, étant permanent,] il n'abandonnerait pas sa nature passée [de cristal ou de miroir reflétant le lotus bleu]. Ou bien encore, on le percevrait comme étant dépourvu de l'apparence de [lotus] bleu, etc., bien qu'il se trouve dans l'état où [le lotus bleu] est placé [à sa proximité], parce qu'il n'y aurait pas de distinction entre [sa nature actuelle et] sa nature passée [de cristal ou de miroir ne reflétant pas le lotus bleu]. Par conséquent, si [l'on admet] la thèse selon laquelle [les choses] ne sont pas instantanées, d'une manière générale, aucune [chose] quelle qu'elle soit – cristal, miroir, etc. – ne peut acquérir un reflet.

[Śāntarakṣita] réfute à présent, [dans le vers suivant] commençant par « parce qu'elle dure... », la possibilité [pour toutes choses] d'acquérir un reflet dans ces deux cas, [c'est-à-dire que l'on adopte] la thèse selon laquelle [les choses] sont instantanées ou celle selon laquelle [elles] ne le sont pas.

(TS 259)[1064]. Parce qu'[elle] dure, parce qu'[elle] est indivise, [et] parce que des [entités] matérielles ne peuvent coexister [en un même lieu], la surface du miroir ne porte absolument pas de reflet – en aucune circonstance.

Parce qu'[elle] dure, [autrement dit,] parce qu'[elle] n'est pas instantanée, la surface du miroir ne porte pas de reflet, comme [on l'a] déjà [constaté dans le vers précédent] – tel est le lien [de ce segment avec le reste de la phrase. Mais] même si [la surface du miroir est considérée comme] instantanée, elle ne porte pas [non plus le reflet], parce qu'elle est indivise – [c'est ainsi qu'] il faut lier [le segment suivant avec le reste de la phrase]. En effet, sur la surface du miroir, on perçoit un reflet [comme étant] à l'intérieur (*antargata*) [de la surface réfléchissante], de même que l'eau [qu'on perçoit] à l'intérieur d'un puits [et

[1064] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3.

non à sa surface][1065] ; or la surface du miroir est indivise – [autrement dit,] elle ne comporte pas d'espace vide, puisque ses parties sont assemblées d'une manière très compacte ; [le reflet] est donc une illusion. Ou bien encore[, on peut aussi interpréter le fragment de vers ainsi] : que [la surface du miroir] soit indivise [signifie, en un sens temporel cette fois, qu']il n'y a aucune diversité dans ses états antérieurs et postérieurs, [et] la cause en est « parce qu'elle dure ». Par conséquent, [dans cette seconde acception,] le sens est [le suivant : parce qu'[elle] est indivise du fait qu'[elle] dure, autrement dit, parce qu'elle n'a pas d'états antérieurs et postérieurs [qui diffèreraient les uns des autres]. De plus, parce que des [entités] matérielles ne peuvent coexister [en un seul lieu], la surface du miroir ne porte absolument pas de reflet – c'est ainsi qu'on lie [ce segment au reste de la phrase]. En effet, sur la surface du miroir, les reflets d'une montagne par exemple sont perçus comme ayant précisément pour lieu la [surface du miroir], or des choses matérielles [distinctes] ne peuvent jamais avoir un [seul et même] lieu, parce qu'il s'ensuivrait une [pure et simple] identité de nature [entre ces entités matérielles]. Et ceci est [désormais] réfuté d'une manière générale, [c'est-à-dire qu'on adopte la thèse selon laquelle les choses] sont instantanées ou [celle selon laquelle elles] ne sont pas instantanées.

Dans [le vers suivant] commençant par « [et ceux qui se tiennent des deux] côtés... », [Śāntarakṣita] montre [à présent] qu'en vertu de sa nature [même], le cristal ne peut pas non plus acquérir de reflet de [la chose] qu'on place [à proximité de lui].

(TS 260)[1066]. Et [ceux qui] se tiennent des deux côtés [d'un morceau de cristal] perçoivent le morceau de cristal [comme étant] parfaitement incolore ; par conséquent, ce [morceau de cristal] ne possède pas non plus de reflet.

En effet, au moment même où un sujet pragmatiquement engagé[1067] qui se tient devant [un morceau de cristal] perçoit le cristal [comme étant]

[1065] Concernant cette interprétation du composé *kūpāntargatodakavat*, voir AKBh$_P$, p. 120-121 (cité ci-dessus, chapitre 2, n. 267), qui comporte la même comparaison. *Cf.* AKVy, p. 269 : *yathā kūpe dūrāntargatam udakaṃ dṛśyate...*, « comme on voit l'eau dans un puits [comme] se trouvant loin à l'intérieur [du puits]... ».

[1066] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3.

[1067] Sur le sens du terme *pratipattṛ*, voir ci-dessus, n. 1042.

rouge à cause de son association avec un hibiscus [se trouvant derrière le cristal], ceux qui se tiennent des deux côtés [du cristal] perçoivent le morceau de cristal [comme étant] parfaitement incolore, [autrement dit,] entièrement [incolore], et non [seulement] en partie. Et par conséquent, si le [morceau de cristal] avait acquis un reflet, alors les deux sujets pragmatiquement engagés qui se tiennent des deux côtés [du cristal] auraient eux aussi une appréhension (*pratipatti*) [du cristal] comportant une apparence rouge, tout comme la personne se tenant devant [le cristal]. Et cette faute est commune [aux deux perspectives], [qu'on adopte] la thèse [selon laquelle les choses] sont instantanées ou celle [selon laquelle elles] ne le sont pas.

[Śāntarakṣita] énonce [à présent], dans [le vers] commençant par « et [il s'ensuivrait] une différence [pour le cristal, etc.,] selon chaque [objet] placé [à proximité]... », une faute qui concerne la seule thèse [selon laquelle les choses] ne sont pas instantanées.

(TS 261)[1068]. Et il s'ensuivrait une différence pour le cristal, etc., selon chaque [objet] placé [à proximité] s'il y avait acquisition réelle par ce [cristal] du reflet de l'[objet placé à proximité].

En effet, si vraiment il y avait acquisition par le cristal, etc., de la coloration de [l'objet] placé [à proximité], alors, de même que les reflets surgissant successivement de [l'objet] placé [à proximité] n'auraient pas d'identité de nature (*aikātmya*), à cause de la différence [temporelle] entre leurs natures (*svabhāva*) [respectives], de même, il s'ensuivrait aussi, selon chaque [objet] placé [à proximité], une différence pour le cristal, etc., lequel aurait pour nature ces [reflets changeants eux-mêmes]. Si, en revanche, on admet que cette [acquisition d'un reflet n']est [qu']une illusion, alors il n'y a plus de faute : c'est pour faire comprendre ceci que [Śāntarakṣita] parle d'[une acquisition] « réelle » [par opposition à une acquisition illusoire].

(TS 262ab)[1069]. Par conséquent, cette [acquisition d'un reflet n']est [qu']une illusion [qui a lieu] dans le [cas d'entités] pourvues de divers pouvoirs insondables (*acintya*).

[1068] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3.

[1069] Pour une explication de ce demi-vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3.

Et puisqu'ainsi, quelle que soit celle des deux thèses [qu'on adopte concernant la capacité des choses à durer], l'acquisition [réelle] d'un reflet est impossible, il est [désormais] établi que celle-ci est une illusion. [Mais] s'[il en va] ainsi, comment se fait-il que cette illusion ait lieu seulement dans le [cas d'une entité réfléchissante] telle qu'un cristal, et non dans le [cas d'une entité] telle qu'un mur ? [Śāntarakṣita] répond [à cette question en disant que cette illusion survient] « dans le [cas d'entités] pourvues de divers pouvoirs insondables ». [Autrement dit,] les choses qui ont des pouvoirs insondables [et qui sont] divers[, c'est-à-dire] de diverses sortes, sont ainsi qu'on l'a dit[, c'est-à-dire que l'illusion d'un reflet survient dans le cas de ces entités]. Car on ne saurait mettre en question le fait que les choses possèdent tel pouvoir particulier (*śaktipratiniyama*), parce que ce [fait] résulte de la série des causes propres [à une chose donnée]. Et vous-même n'êtes pas en désaccord [avec nous] en ce qui concerne cet aspect [de la discussion, puisque], comme [vous] l'avez dit :

> Le feu brûle, et non l'espace ; que pourrait-on [bien] mettre en question à cet égard[1070] ?

[Śāntarakṣita] énonce [le demi-vers suivant] commençant par « dans le cas de la cognition, [l'existence même de cette illusion] n'est pas [possible]... » [en réponse à l'objection suivante] : « s'[il en va] ainsi, alors admettons que dans le cas de la cognition aussi, l'acquisition d'un reflet d'objet n'est qu'une illusion : admettons qu'[en fait la cognition] n'acquiert pas [non plus] de reflet ».

(TS 262cd)[1071]. Dans le cas de la cognition, l'existence même de cette illusion n'est pas possible, parce qu'il n'y a aucune différence [entre cognition valide et cognition erronée].

[1070] = ŚV, *Ākṛtivāda* 29ab. Sur l'emprunt à Vasubandhu de l'idée selon laquelle le reflet est le résultat de divers pouvoirs insondables, et sur le sens du terme *acintya* en particulier dans l'AKBh, voir ci-dessus, n. 267. On notera que de ce point de vue, un certain glissement sémantique s'est opéré, en tout cas si l'on suit le commentaire de Kamalaśīla : *acintya* ne signifie plus tant ici « impénétrable » ou « incompréhensible » (en particulier pour ceux qui se contentent de la doctrine des *sarvāstivādin*) qu'« impossible à mettre en question ».

[1071] Pour une explication de ce demi-vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 3.

Dans le cas de la cognition, l'existence – [ici le terme *bhāva* est un synonyme de] *sadbhāva* – de cette illusion n'est pas possible. Le terme « même » [souligne] que ce n'est pas seulement l'acquisition d'un reflet qui est impossible[, mais encore l'illusion d'une telle acquisition]. Pourquoi ? Parce qu'il n'y a aucune différence – [ici le terme *viyoga* est un synonyme de] *abhāva* – [entre cognition valide et cognition erronée]. Car dans le cas des [objets réfléchissants] comme le cristal, l'illusion est possible, parce que la cognition erronée [qui présente l'illusion d'un reflet] peut être distinguée de ces [objets qu'on perçoit par ailleurs comme dénués de reflet][1072] ; mais dans le cas de la cognition, au contraire, il n'y a pas une cognition consistant en une erreur [parce qu'elle porte un reflet d'objet] qui serait autre [qu'une cognition sans reflet], puisque [le *mīmāṃsaka*] considère que la cognition doit être une. Et [le *mīmāṃsaka*] ne peut légitimement affirmer que [toute] cognition surgit d'elle-même[, c'est-à-dire de par sa nature même,] en ayant pour nature une erreur, puisqu'[il] admet la permanence de la cognition[, alors que l'erreur ne peut selon lui être permanente].

Quant à ce que [le *mīmāṃsaka* a] dit [dans TS 247] pour prouver l'unité et la permanence [de la cognition, à savoir] : « à cet égard, la cognition est reconnue en tant qu'elle consiste en conscience », en réponse à cette [affirmation, Śāntarakṣita] énonce [le vers suivant] commençant par « bien plutôt, [la reconnaissance a lieu... lorsqu'on surimpose sur toute les cognitions] la différence d'avec ce qui ne consiste pas en cognition... ».

[1072] On notera ici l'ambiguïté des termes sanskrits *bhrānti/bhrama*, qui désignent à la fois l'illusion (entendue comme l'apparence qui ne correspond à aucune réalité) et la cognition erronée qui appréhende cette apparence. Ce que Kamalaśīla semble vouloir dire ici, c'est que dans le cas où l'on croit à tort voir un cristal porter le reflet de la couleur rouge d'un ibiscus placé derrière le cristal, il existe un autre point de vue distinct (à savoir celui des observateurs placés sur les côtés du cristal) depuis lequel on voit que le cristal ne porte pas réellement le reflet en question, tandis que dans le cas de la cognition portant une apparence d'objet, l'adversaire ne peut invoquer une cognition dont on ferait l'expérience comme ne portant pas d'apparence, puisqu'il affirme que les cognitions ont une unité fondamentale et ne peuvent donc différer ainsi les unes des autres.

(TS 263)[1073]. Bien plutôt, la reconnaissance a lieu, en dépit de la diversité [réelle des cognitions], lorsqu'on surimpose (*āropya*) sur toutes les cognitions la différence d'avec ce qui ne consiste pas en cognition, [différence] qui est commune [à toutes ces cognitions].

Cette reconnaissance [mise en avant par l'adversaire *mīmāṃsaka*] n'est pas concluante (*anaikāntika*) [dans le débat sur l'existence du Soi], puisque rien ne l'empêche d'avoir lieu même s'il y a [en réalité] une diversité [et non une véritable unité] entre toutes les cognitions, [étant donné que] la reconnaissance [a lieu] lorsqu'on surimpose la différence – [c'est-à-dire, ici,] l'exclusion (*vyāvṛtti*) – d'avec [les choses] qui ne consistent pas en cognition, [à savoir] un pot par exemple. Et il faut nécessairement comprendre la [chose suivante] : [en fait] c'est seulement s'il y a diversité [de toutes les cognitions] que cette reconnaissance est produite par la cause qu'est l'exclusion des [entités] qui ne sont pas de la même sorte, et non pas si cette diversité n'existe pas. En effet, [contrairement à ce qu'affirme le *mīmāṃsaka* dans TS 248], même lorsqu'on ne se fonde pas sur la différence entre les objets [des cognitions et lorsqu'on se concentre sur les cognitions elles-mêmes], en fait il n'y a pas de reconnaissance[1074] à l'égard des cognitions qui surimposent [un objet là où il ne se trouve pas et] sont sans [véritable] support [objectif], car dans ce [cas, c'est-à-dire si l'on ne considère pas la différence entre les objets de ces cognitions,] une telle [pensée] ne peut avoir lieu : « la même [cognition] qui était cognition de l'éléphant est [désormais] cognition du cheval ou du char »[, puisque cette reconnaissance suppose précisément la diversité de l'éléphant, du cheval et du char]. Et que ces cognitions soient sans support [objectif – si bien que leurs différences ne peuvent provenir de la diversité de ces supports –] a déjà mis en évidence, c'est pourquoi [Śāntarakṣita] ne le répète pas [ici]. Par conséquent, il faut comprendre que ce que [le *mīmāṃsaka* a] prétendu [dans

---

[1073] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 4.

[1074] Littéralement, « il y a bel et bien non-reconnaissance » (*apratyabhijñānam asty eva*). L'expression est un pastiche de TS 248 (≈ ŚV, *Śabdanityatādhikaraṇa* 410), qui affirme à propos des cognitions examinées par quelqu'un qui ne concentre pas son attention sur les différences entre les objets de ces cognitions « et il y a bel et bien une reconnaissance », ou, littéralement, « et il n'y a pas d'absence de reconnaissance » (*na cāsty apratyabhijñānam*) : en sanskrit, la double négation a une fonction emphatique.

TS 248, à savoir] qu'« il y a bel et bien une reconnaissance [de la cognition] lorsqu'on ne se fonde pas sur la différence entre les objets », n'est pas établi.

De plus, si vous[, *mīmāṃsaka*,] considérez que le Soi a une nature permanente et une, alors la différence entre des états comme le plaisir [et la douleur], etc., ne peut exister ; mais si [vous] admettez la différence entre des états comme le plaisir [et la douleur], etc., alors [vous] ne pouvez admettre que le [Soi] a une nature permanente et une ! Car il n'est pas possible qu'une [seule chose] possède [à la fois] la différence et l'identité, lesquelles sont deux natures mutuellement contradictoires. [Śāntarakṣita] énonce [le vers suivant,] qui commence par « [de plus, à l'égard du Soi, qui, en dépit de la diversité de ses états, existe en étant absolument dépourvu] de la différence [produite] par la diversité de ces états... », en faisant d'abord allusion à ce que Kumārila a répondu pour éviter cette objection [qu'on vient de mentionner ; et Śāntarakṣita procède ainsi] afin de réfuter [plus tard la contre-attaque du *mīmāṃsaka*].

(TS 264)[1075]. De plus, à l'égard du Soi, qui, en dépit [de la diversité de ses états,] existe en étant absolument dépourvu de la différence [produite] par la diversité de [ces] états, étant donné qu'[il] a une nature permanente, voici ce que [nos] adversaires imaginent[1076] :

[Selon nos adversaires, le Soi] est dépourvu de la différence, [autrement dit,] de la diversité inhérente à la personne, [diversité elle-même produite] par la différence, [c'est-à-dire] par la diversité des états tels que le plaisir, etc. Cela signifie qu'en dépit de la diversité de ses états, [le Soi existe en étant absolument dépourvu de cette différence, autrement dit,] ne peut avoir qu'une nature une ; [Śāntarakṣita] en énonce la raison avec [les mots] « étant donné qu'[il] a une nature permanente ». [Autrement dit, le Soi] est dit tel qu'il a une nature – [ici le terme] *ātman* [est un synonyme du terme] *svabhāva* – qui est permanente – [ici le terme] *sthira* [est un synonyme du terme] *nitya* –. Ou bien encore, [on peut] interpréter [ce vers de la manière suivante] : bien que [le Soi] ne soit pas distinct de ces [états, autrement dit,] bien qu'il soit dépourvu d'une dif-

---

[1075] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 5.

[1076] C'est du moins ce que le vers signifie selon la première interprétation proposée par Kamalaśīla.

férence absolue [entendue comme] une existence distincte de [ses] divers états tels que le plaisir, etc.[, étant donné qu'il a une nature permanente, voici ce que nos adversaires imaginent. Le composé] *avasthābheda* [est dans ce cas un équivalent du composé] *avasthāviśeṣa*.

Qu'est-ce donc que [nos adversaires] imaginent ? [Śāntarakṣita] répond [à cette question dans le vers suivant] commençant par « [et bien que la personne passe par les divers états que sont] le plaisir... ».

(TS 265)[1077]. Et bien que la personne passe par les [divers] états que sont le plaisir, la douleur, etc., selon moi[, Kumārila, ce faisant,] elle n'abandonne absolument pas [sa] nature de conscience, de substance, d'être, etc.

Bien que la personne, [c'est-à-dire] le Soi, passe par [ces différents états] – [ici la racine verbale] *gam*-[, « aller », est un synonyme de] *pratipad*-[, « passer par » –, ce faisant, elle n'abandonne absolument pas sa nature de conscience, de substance, d'être, etc.]. Le mot « etc. » dans [l'expression] « d'être, etc. » indique implicitement les propriétés générales (*sāmānyadharma*) [suivantes] : [la propriété d']être un objet de connaissance, d'être l'objet d'un moyen de connaissance, d'être un agent, d'être celui qui expérimente [la rétribution karmique], etc.

Montrant [à présent] que même les propriétés particulières (*viśeṣadharma*) [du Soi] ne sont pas non plus totalement anéanties, [l'adversaire *mīmāṃsaka*] énonce [le vers suivant] commençant par « et [lorsque surgit un nouvel état, le précédent] n'[est] pas [totalement anéanti]... ».

(TS 266)[1078]. Et lorsque surgit un nouvel état, le précédent n'est pas totalement anéanti ; bien plutôt, afin d'[être rendu] compatible avec [l'état] suivant, il est immergé dans le Soi en tant que généralité (*sāmānyātman*).

« Le précédent » [signifie] un état [précédent] tel que le plaisir ; si, ainsi, [cet état précédent n'est pas totalement anéanti,] comment se fait-il que l'état de douleur ne soit pas expérimenté dans l'état de plaisir aussi

---

[1077] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 26) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 5.

[1078] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 30) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 5.

par exemple ? [À cette question, l'adversaire *mīmāṃsaka*] répond [en énonçant le second hémistiche] commençant par « bien plutôt, afin d'[être rendu] compatible avec [l'état] suivant... ». En effet, si l'état de plaisir existe [de manière indépendante,] sous sa forme propre, l'état de douleur [censé] lui succéder ne [peut] exister ; par conséquent, cet [état de plaisir] est compatible avec l'émergence de l'état de douleur suivant [pour autant seulement qu'il] est immergé dans le Soi en tant que généralité, lequel inclut (*anugāmin*) tous les états, [et] consiste en conscience, en substance, en être, etc. : c'est à cette fin que cet [état de plaisir] est immergé dans le [Soi en tant que généralité].

[Mais] s'il [en va] ainsi, l'immersion des [divers] états dans le Soi en tant que généralité est tout aussi impossible que [l'immersion] dans un autre état [particulier], parce qu'il y a contradiction [dans les deux cas, c'est-à-dire soit entre les états divers et le Soi unique, soit entre un état et un autre état incompatible avec le premier]. Anticipant [cette objection, l'adversaire *mīmāṃsaka*] énonce [le vers suivant] commençant par « car [les états particuliers sont certes mutuellement contradictoires pour autant qu'ils sont considérés] sous leur forme [propre]... ».

(TS 267)[1079]. Car les états [particuliers] sont [certes] mutuellement contradictoires [pour autant qu'ils sont considérés] sous leur forme [propre], mais on constate que le Soi en tant que généralité, qui n'est contredit [par aucun état particulier, existe] dans tous [ces états].

L'immersion [des divers états] les uns dans les autres n'est pas possible dans la mesure où ces états sont mutuellement contradictoires sous leur forme [propre], [autrement dit, sous leur forme] de plaisir, etc. ; mais concernant un état [particulier] distinct [des autres], qu'est-ce qui pourrait faire obstacle à [son] immersion dans le Soi en tant que généralité, si bien que cette [immersion] dans le [Soi] ne pourrait avoir lieu ? En effet, on constate que le Soi en tant que généralité n'est contradictoire vis-à-vis d'aucun des états particuliers, [autrement dit, qu'il] existe continûment [en eux] (*anuyāyin*), puisqu'on perçoit la conscience, etc., dans tout état [particulier].

[1079] Pour une explication de ce vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 31) et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 5.

Dans [le vers suivant] commençant par « à cet égard... », [Śāntarakṣita] répond [à l'adversaire *mīmāṃsaka*].

(TS 268)[1080]. À cet égard, si [l'adversaire] n'[admet] pas [que] les états [de plaisir, etc.,] sont absolument distincts de la personne, lorsque ceux-ci disparaissent et apparaissent, la [personne] aussi doit [disparaître] et [apparaître], de la même manière [que les états].

En effet, si [l'adversaire *mīmāṃsaka*] n'admet pas que les états sont absolument différents de la personne, alors, lorsque ceux-ci[, autrement dit], ces états, disparaissent et apparaissent, la personne aussi doit disparaître et apparaître. Le terme « absolument » a pour but de faire comprendre que s'il y a *en quelque manière* indistinction [de la personne et des états], il s'ensuit inévitablement que [la personne aussi,] tout comme les états, apparaît et disparaît. La formule inférentielle [de l'argument est la suivante] : une [entité A] qui n'est pas distincte d'une [entité B] doit apparaître et disparaître lorsque cette [entité B] apparaît et disparaît, comme la nature de ces mêmes [états] que sont le plaisir, etc.[, nature qui apparaît et disparaît] ; or la personne a une nature qui n'est pas distincte du plaisir, etc. – c'est donc [un raisonnement fondé sur] une raison [inférentielle] qui est une nature[1081].

Et montrant [à présent] qu'[il] n'est pas [vrai] que cette raison ne soit pas concluante, [Śāntarakṣita énonce le vers suivant] commençant par « [mais si l'adversaire reconnaît que des propriétés] contradictoires... ».

(TS 269)[1082]. Mais si [l'adversaire reconnaît que] des propriétés contradictoires [dont les unes appartiennent aux états et les autres à la personne doivent] coexister [dans l'individu empirique], il doit y avoir une différence absolue [entre les états et la personne], de même [qu'il y a une différence absolue], selon vous[, *mīmāṃsaka*], entre les personnes, du fait de la nature spécifique à chacune [d'entre elles].

[1080] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 6.

[1081] Voir ci-dessus, n. 1023.

[1082] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 6.

Si, en effet, [l'adversaire *mīmāṃsaka*] reconnaît que des propriétés contradictoires [doivent] coexister [dans l'individu empirique], à savoir [la propriété] d'apparaître et [celle] de ne pas apparaître, puisqu'[il considère] que seuls les états – et non la personne – apparaissent et disparaissent, alors [il faut en tirer] la conséquence [qu'il existe] une différence [entre la personne et les états], de même que les diverses personnes sont différentes les unes des autres du fait de la nature spécifique à chacune d'entre elles, [autrement dit, du fait de la nature] spécifique à chaque Soi. L'idée implicite est [qu'il doit y avoir une différence absolue entre les états et la personne] parce que les [divers] discours et comportements (*vyavahāra*) [qui supposent] une différence [entre telle et telle entité] n'ont d'autre fondement que cette seule [coexistence de propriétés contradictoires. Śāntarakṣita a] précisé « du fait de [la nature] spécifique à chacune » afin d'éviter [l'accusation selon laquelle] la propriété à prouver manquerait [dans l'exemple invoqué] (*sādhyavikalatā*), [accusation qu'on pourrait] tirer de [l'objection selon laquelle] les personnes ne diffèrent pas non plus les unes des autres du fait de leur nature [qui est la même en tant que] chose réelle (*vastu*)[, en tant que conscience], etc. Leur nature [doit être] absolument distincte, [autrement dit,] spécifique selon chaque Soi, car si tel n'était pas le cas, étant donné qu'il n'y aurait pas de spécificité (*pratiniyama*) des expériences, des souvenirs, etc., [propres à chaque personne,] il s'ensuivrait une confusion [de séries d'événements conscients] qui existent [pourtant] de manière distincte (*vyavasthā*). La formule inférentielle [de ce raisonnement est la suivante] : une [entité A] qui ne possède pas les mêmes [propriétés] qu'une [entité B] ne peut pas être dénuée de différence par rapport à cette [entité B] ; par exemple, les personnes possèdent des [propriétés] différentes les unes des autres du fait de leur nature spécifique selon chaque Soi ; or les états de plaisir, etc., ne possèdent pas les mêmes [propriétés] que la personne – c'est donc [un raisonnement fondé sur] le fait qu'on ne perçoit pas [qu'A et B auraient les mêmes propriétés, alors que cette identité de propriétés est] impliquée[1083] [par l'identité de A et B].

De plus, [en réponse] à ce que [le *mīmāṃsaka* a] affirmé [dans TS 266, à savoir] « et lorsque surgit un nouvel état, le précédent n'est pas

---

[1083] Sur les termes *vyāpakānupalabdhi/vyāpakadharmānupalabdhi*, voir STEINKELLNER 1979a, p. 136 *sq*., KELLNER 1997b et STEINKELLNER 1991, p. 318-322.

totalement anéanti », [Śāntarakṣita] énonce [le vers suivant] commençant par « [et si, selon vous,] c'est sous leur forme [propre que les états sont immergés]... ».

(TS 270)[1084]. Et si, selon vous, c'est sous leur forme [propre] que les états sont immergés dans la personne, [alors,] même[1085] lorsque surgit [un état] tel que le plaisir, on devrait expérimenter la douleur par exemple.

En effet, les états immergés dans le Soi en tant que généralité doivent [y] être immergés ou bien sous leur forme propre, ou bien sous la forme [de quelque chose] d'autre. Si [c'est] la première option [que l'adversaire choisit], alors [on lui répond que] même lorsque surgit [un état] tel que le plaisir, [autrement dit,] même lorsqu'on expérimente un état comme le plaisir, on devrait expérimenter la douleur par exemple, puisque les conditions de perception [de la douleur] se trouveraient remplies[1086].

Mais si [l'adversaire choisit] l'option [selon laquelle les états sont immergés] sous la forme de [quelque chose] d'autre [plutôt que celle selon laquelle ils sont immergés sous leur forme propre, Śāntarakṣita] énonce en [réponse le vers suivant] commençant par « de plus, [on] n'[admet] pas... ».

(TS 271)[1087]. De plus, on n'admet pas qu'[il puisse y avoir] transfert d'une [entité] donnée si ce transfert concerne la forme d'une autre [entité] ; et puisqu'il [peut y avoir] transfert [des états dans le Soi seulement] en vertu de [leur] identité (*tādātmyena*) [avec le Soi], le Soi devrait être[, tout comme les états,] sujet à l'apparition [et à la disparition].

[1084] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 6.

[1085] Sur le sens de *api* dans ce vers, voir ci-dessus, chapitre 6, n. 941.

[1086] Sur le sens du composé *upalabdhilakṣaṇaprāpta*, voir par exemple KELLNER 1999, 2001 et 2003. Kamalaśīla veut dire que si les divers états du Soi étaient immergés dans la nature du Soi sous leur forme propre, il n'y aurait aucune raison de ne pas continuer de percevoir la douleur une fois qu'elle y serait immergée, puisque la douleur y existerait sous sa forme propre, si bien que les conditions de sa perception se trouveraient réunies.

[1087] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 6.

De plus, on admet qu'[il] ne [peut y avoir] transfert des [états] comme le plaisir dans la personne qu'en vertu de [leur] identité [avec le Soi]. Et par conséquent, le Soi, [c'est-à-dire] la personne, devrait être, tout comme [les états] tels que le plaisir, sujet à l'apparition [et à la disparition] – [ici le terme] *udaya* [est un synonyme d']*utpatti* –, puisqu'[il] n'est pas distinct de ces [états].

Quant à ce que [l'adversaire *mīmāṃsaka* a] affirmé [dans TS 227, à savoir que] « de plus, que la personne soit l'agent et le sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] ne repose pas sur l'état [transitoire dans lequel elle se trouve] », [Śāntarakṣita] y répond [en énonçant le vers suivant] commençant par « si... ».

(TS 272)[1088]. Si [les propriétés d']être agent et [d']être le sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] ne reposent absolument pas sur l'état [transitoire dans lequel se trouve la personne], il n'est pas possible que [la personne possède les propriétés] d'être agent, etc., parce que [ces propriétés n']existent [que] pour ce qui possède ces états.

En effet, si [les propriétés d']être agent, etc., reposaient sur la personne même, ces [propriétés] ne pourraient appartenir au Soi, [puisque celui-ci] n'a pas abandonné sa nature passée [d'entité qui n'est pas agent, etc.]. La formule inférentielle [de l'argument est la suivante] : celui qui n'a pas abandonné un état [consistant en la propriété de] n'être ni agent ni sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] n'agit ni n'expérimente [la rétribution karmique], comme l'espace ; or la personne n'abandonne jamais son état [consistant en la propriété de] n'être ni agent ni sujet de l'expérience. [La raison inférentielle ici] est donc la perception [dans une chose] d'une [propriété] contradictoire avec [la propriété qui est censée être] impliquée [par cette chose][1089].

Le vénérable maître Dignāga a déclaré :

[1088] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 6.

[1089] Sur *vyāpakaviruddhopalabdhi*, voir par exemple MCALLISTER 2011, p. 73 (un exemple classique en est l'inférence du fait qu'il ne fait pas froid à tel endroit parce qu'il s'y trouve un feu, dont la propriété perçue d'être chaud est contradictoire avec le fait d'avoir froid).

> Et si la personne subit une modification lorsque surgit une cognition, [cette personne] est impermanente ; mais si [elle] ne subit pas de modification [lorsque surgit une cognition,] il est incorrect [d'affirmer] que ce qu'on appelle le Soi est un sujet connaissant[1090].

Kumārila y a répondu [de la manière suivante] :

> [Nous] ne nions pas que le Soi puisse être qualifié par le terme « impermanent », dans la mesure où [ce terme] exprime seulement une modification (*vikriyā*) ; [mais] il n'y a pas pour autant anéantissement de ce [Soi][1091].

En guise de conclusion, [Śāntarakṣita] énonce donc [dans le vers suivant] commençant par « par conséquent... » la faute [contenue] dans cette [réponse de Kumārila].

(TS 273)[1092]. Par conséquent, [nous] ne nions pas que le Soi puisse être qualifié par le terme « permanent » ; [mais] dans la mesure où sa nature comporte une modification, il y a anéantissement de ce [Soi].

Par conséquent – [ici le mot] *tat* [est un synonyme de] *tasmāt* –, nous ne nions pas que [le Soi] puisse être qualifié par le terme « permanent », parce que la conscience [telle que nous, bouddhistes, l'entendons, c'est-à-dire] précédée par ses causes matérielles propres[1093] [et] périssant à chaque instant, est ininterrompue jusqu'à [la fin du] cycle des renaissances[1094]. Néanmoins, dans la mesure où sa nature – [ici, le terme] *svarūpa* [est un synonyme de] *svabhāva* – comporte une modification, [au-

---

[1090] PS 1. 44.

[1091] ≈ ŚV, *Ātmavāda* 22.

[1092] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 7.

[1093] C'est-à-dire précédée par d'autres événements conscients instantanés qui entretiennent avec l'événement conscient présent un simple rapport de causalité et non d'identité.

[1094] Je suppose qu'ici *āsaṃsāram* signifie « jusqu'à la fin du cycle des renaissances » (plutôt que « depuis le début du cycle des renaissances »), puisque selon les bouddhistes, le *saṃsāra* est sans commencement (*anādi*). *Cf.* le tib. *'khor ba ji srid par*, autrement dit, « tant que [dure] le *saṃsāra** ». La permanence que le bouddhiste veut bien concéder n'est donc rien d'autre qu'une succession causalement déterminée d'événements instantanés irréductiblement multiples, succession qui ne cesse qu'avec la fin du cycle des renaissances.

trement dit,] dans la mesure où [la conscience] abandonne nécessairement sa nature passée [en tant qu'elle est affectée par le surgissement d'une cognition], et parce qu'une autre nature apparaît [en elle lors de ce surgissement], son anéantissement, [c'est-à-dire] sa destruction[1095], s'ensuit de manière parfaitement évidente.

Quant à l'analogie du serpent, etc., employée [par le *mīmāṃsaka* dans TS 223, Śāntarakṣita] va énoncer [à son sujet le vers suivant] commençant par « le serpent aussi... » en montrant qu'il n'est pas établi que le [serpent] ait une forme permanente et une.

(TS 274)[1096]. Le serpent aussi [n']a d'anneaux, etc., [que] parce qu'[il] périt instantanément ; tandis que s'[il] avait une forme permanente, comme la personne, [il] ne serait pas susceptible de [passer par] quelque autre état [que ce soit].

En effet, il en va pour le serpent exactement de même que pour la personne, [pour laquelle] on ne peut parler à juste titre de la possibilité [d'acquérir] quelque autre état [que ce soit], parce qu'[elle] a une nature permanente et une ; tandis que si le [serpent ou la personne] périt à chaque instant, alors on peut à juste titre parler de la possibilité d'un autre état, parce que l'apparition d'un autre état se définit comme l'apparition d'une autre nature.

Quant à ce que [le *mīmāṃsaka* a] dit [dans TS 229, à savoir que] « la cognition du Je qui prend la forme "je connais" vise le sujet connaissant », [Śāntarakṣita] énonce [à ce sujet le vers suivant] commençant par « cette [expression du Je a lieu] sans aucun support [objectif]... », en montrant que [cette assertion] n'est pas établie.

(TS 275)[1097]. Cette expression du Je a lieu sans aucun support [objectif], par la [seule] force du germe (*bīja*) sans commencement de la vision [erronée] d'un être [substantiel] (*sattvadṛk*) ; car [elle a lieu] seulement vis-à-vis d'une certaine [chose].

[1095] Sur cette traduction du terme *vināśa*, voir ci-dessus, n. 292.

[1096] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § III. 7.

[1097] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 1.

En effet, en réalité, cette expression du Je n'a aucun support [objectif] grâce auquel on pourrait [affirmer que] son objet est un sujet connaissant. À [la question] : « s' [il en va] ainsi, quelle est [donc] la cause de son surgissement ? », [Śāntarakṣita] répond [avec le composé] commençant par *anādi*. [Cette expression du Je a lieu par] la [seule] force, [c'est-à-dire grâce à la seule] capacité – [ici le terme] *prabhāva* [est un synonyme d']*ādhipatya* – du germe, autrement dit, du pouvoir qu'est l'empreinte (*vāsanā*) de la vision [erronée] d'un être [substantiel, autrement dit,] de la vision personnaliste [erronée] (*satkāyadṛṣṭi*) ; et ce germe de la vision [erronée] d'un être [substantiel] est sans commencement – [c'est ainsi que] s'analyse [le composé]. [Cette expression du Je a lieu] seulement vis-à-vis d'une certaine [chose, autrement dit], seulement vis-à-vis du support sextuple (*ṣaḍāyatana*) qui est spécifique à [tel ou tel] individu (*adhyātman*).

Mais comment se fait-il que [cette expression du Je] n'ait pas lieu vis-à-vis de toutes [choses] ? À [cette question, Śāntarakṣita répond dans le vers suivant] commençant par « car seules certaines [traces résiduelles]... ».

(TS 276)[1098]. Car seules certaines traces résiduelles (*saṃskāra*) ont la capacité [de produire cette cognition] qui détermine une forme [comme étant] le [Je] ; par conséquent, cette [expression du Je] n'a pas lieu vis-à-vis de toutes [choses].

[Seules certaines traces résiduelles ont la capacité de produire cette cognition] qui détermine la forme de cela ; [autrement dit, elles ont la capacité de produire] l'expression du Je qui détermine une forme [comme étant] le sujet connaissant existant continûment (*anuyāyin*) à un moment antérieur aussi bien qu'à un moment postérieur. [Par conséquent, cette expression du Je n'a pas lieu] vis-à-vis de toutes [choses, c'est-à-dire qu'elle a lieu seulement vis-à-vis d'une série cognitive donnée et non] vis-à-vis d'une autre série cognitive (*santānāntara*) [ou] vis-à-vis d'un [objet] comme un pot.

[1098] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 1.

(TS 277)[1099]. [De plus, même] si tel n'était pas le cas, cette question[, à savoir « pourquoi l'expression du Je n'a-t-elle pas lieu vis-à-vis de toutes choses ? », vaudrait] aussi bien concernant votre personne ; tout cela est donc éclairci en vertu de l'existence de différences entre les pouvoirs [qui produisent l'expression du Je].

De plus, même si [l'on admettait que] l'expression du Je a pour support [objectif] le Soi, la question « pourquoi [l'expression du Je] n'a-t-elle pas également lieu vis-à-vis d'un autre Soi ? » vaudrait aussi bien. Si [l'adversaire répond] que [l'expression du Je n'a pas] ainsi [lieu vis-à-vis d'un autre Soi] à cause de la spécificité du pouvoir [qui produit l'expression du Je, nous répondons que] s'[il en va] ainsi [selon vous], pour nous aussi, [il est légitime d'affirmer que l'expression du Je] a lieu seulement vis-à-vis d'une certaine réalité intérieure et non vis-à-vis de toutes [choses] en vertu de la spécificité du pouvoir [qui produit l'expression du Je]. Tout cela – [autrement dit,] cette spécificité (*vyavasthāna*) [de ce vis-à-vis de quoi l'expression du Je a lieu] – est donc éclairci.

On pourrait [néanmoins faire] l'[objection suivante] : « admettons cette spécificité [de ce vis-à-vis de quoi l'expression du Je a lieu] ; néanmoins, comment établit-on que cette [expression du Je] est sans support [objectif] ? ». En [réponse à cette objection, Śāntarakṣita] énonce [les deux vers suivants] commençant par « [en revanche, si l'on choisit la thèse [selon laquelle l'expression du Je a un support objectif] permanent... ».

(TS 278-279)[1100]. En revanche, si [l'on choisit] la thèse [selon laquelle l'expression du Je a] un support [objectif] permanent, alors c'est simultanément que toutes les expressions du Je devraient surgir, à cause de l'existence des causes capables [de les produire] ; [mais] même si [l'on admet] que [les expressions du Je] ont un support [objectif] impermanent, [ces expressions du Je] devraient être manifestes de manière claire et distincte (*spaṣṭa*)[1101][, ce qui n'est pas le

---

[1099] Pour une explication de ce vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 1.

[1100] Pour une explication de ces vers et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 2.

[1101] En contexte épistémologique, l'expression cartésienne « clair[e] et distinct[e] », consacrée dans la littérature philosophique française, me paraît rendre au mieux le sanskrit *spaṣṭa*.

cas]. Par conséquent, [c'est] en vain [que nos] adversaires s'interrogent sur l'existence d'un objet qui serait le support [objectif de l'expression du Je].

En effet, le support [objectif] de cette [expression du Je, s'il] existe, peut être soit permanent, soit impermanent. S'il est permanent, alors toutes les expressions du Je – [le terme] *ahaṅkṛti* [employé ici est un synonyme d']*ahaṅkāra* – devraient exister simultanément, parce que leur cause est complète[1102]. Car on ne peut pas légitimement affirmer que ce support [objectif] n'est pas cause [de l'expression du Je], puisqu'il s'ensuivrait une absurdité (*atiprasaṅga*). Et on a [déjà] maintes fois répété qu'une cause capable [de produire un effet] ne dépend pas de causes auxiliaires. On ne peut pas non plus dire que cette expression du Je est strictement une, parce que sa multiplicité est établie du fait qu'[elle surgit seulement] occasionnellement [et non toujours]. En effet, dans [des états] tels que le sommeil profond, l'ivresse ou l'évanouissement, on n'a conscience d'aucune expression du Je, et cependant on [en] a conscience en d'autres circonstances ; il est donc établi que, parce qu'on ne la perçoit pas en toutes circonstances, [elle] est [seulement] occasionnelle, et parce qu'elle est occasionnelle, il est aussi établi qu'elle est multiple ; c'est pourquoi [Śāntarakṣita dit que] si [le support objectif de la cognition du Je était permanent, c'est-à-dire] un, toutes les expressions du Je, qui existent du seul fait qu'existent les [causes capables de la produire], devraient surgir simultanément.

Mais [si l'adversaire adopte plutôt] la thèse selon laquelle le support [objectif de l'expression du Je] est impermanent, alors toutes les expressions du Je devraient en conséquence être manifestes d'une manière parfaitement claire, tout comme les cognitions [perceptives] telles que [celles qui sont causées par] l'organe visuel, etc., puisqu'elles [devraient] appréhender un particulier (*svalakṣaṇa*), qui est une chose réelle, de manière directe. Par conséquent – [ici le mot] *tataḥ* [est un synonyme de] *tasmāt* –, c'est en vain que les adversaires, [c'est-à-dire] les non-bouddhistes (*tīrthika*), à commencer par Kumārila, s'interrogent sur le support [objectif] de cette [cognition du Je, lorsqu'ils demandent, comme dans TS 232], « quel objet [peut-on] bien imaginer pour la [cognition qui naît sous la forme "c'est moi qui ai connu par le passé, et

[1102] Autrement dit, parce que les conditions de leur production sont réunies (voir ci-dessus, chapitre 2, n. 269).

c'est moi, qui suis le même, qui connais à présent," si cet objet n'est qu']une entité instantanée consistant en une cognition ? ».

[Dans les vers suivants] commençant par « [une empreinte est capable de produire la reconnaissance] à l'égard d'un sujet connaissant... », [Śāntarakṣita] présente l'objection que Kumārila a [par avance] faite à la [thèse, que Śāntarakṣita vient d']énoncer, selon laquelle cette expression du Je, qui est absolument dépourvue de support [objectif et qui est] erronée, a lieu par la [seule] force des empreintes de la vision personnaliste [erronée] sans commencement.

(TS 280-281ab)[1103]. Une empreinte est capable de produire la reconnaissance à l'égard d'un sujet connaissant, [mais elle] n'[est] pas [capable de produire] la connaissance « c'est lui » à l'égard de ce qui n'est pas ce [sujet connaissant], car elle n'est pas cause d'une cognition erronée (*bhrānti*), et on ne peut considérer la cognition du Je comme une cognition erronée, parce qu'il ne se trouve rien pour l'invalider. Si [l'adversaire réplique ceci,] …

En effet, une empreinte est capable de produire une reconnaissance visant le sujet connaissant, mais cette empreinte n'est pas capable de produire une connaissance – [ici le terme] *prajñā* [est un synonyme de] *jñāna* – [sous la forme] « c'est lui » – [autrement dit,] « c'est le sujet connaissant » – à l'égard de ce qui n'est pas celui-ci, [autrement dit,] à l'égard de ce qui n'est pas le sujet connaissant ; c'est ainsi qu'[il faut] construire [la phrase]. Pourquoi [en va-t-il ainsi] ? [L'adversaire *mīmāṃsaka* répond à cette question en disant] : « car elle n'est pas cause d'une cognition erronée ». Bien plutôt, cette [empreinte] produit une connaissance visant exclusivement l'objet tel qu'il a été expérimenté, et non une [cognition] erronée – tel est le sens [de cette réponse]. Par conséquent, on ne peut légitimement [affirmer que] cette expression du Je est erronée, du fait qu'elle surgit d'une empreinte et du fait de l'absence d'un moyen de connaissance qui [l']invaliderait. L'expression « si [l'adversaire réplique ceci] » (*cet*) n'est pas à sa place naturelle [dans le texte sanskrit] : il faut considérer qu'elle est [en fait placée] immédiatement après le [composé] « parce qu'il ne se trouve rien pour l'invalider ».

[1103] Pour une explication de ces vers (≈ ŚV, *Ātmavāda* 124cd-125) et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 3.

Grâce à [l'hémistiche suivant] commençant par « ... [nous répondons :] non », [Śāntarakṣita] réfute [cette objection].

(TS 281cd)[1104]. [... Nous répondons :] non, puisqu'on a [déjà] montré que cette [cognition du Je] est invalidée par le raisonnement exposé à l'instant.

Le raisonnement exposé à l'instant, [c'est le raisonnement exposé dans TS 278,] qui commence par « en revanche, si [l'on choisit] la thèse [selon laquelle l'expression du Je a] un support [objectif] permanent... ».

Quant à ce que [l'adversaire *mīmāṃsaka* a] affirmé [dans TS 280, à savoir] que l'empreinte n'est pas cause d'erreur, [Śāntarakṣita] énonce [à ce sujet les vers suivants] commençant par « [et si l'empreinte n'est pas cause d'erreur, comment se fait-il que vous admettiez vous-même qu']à l'égard de Dieu, etc., ... », en montrant que ce [raisonnement] n'est pas concluant.

(TS 282-284)[1105]. Et [si l'empreinte n'est pas cause d'erreur,] comment se fait-il que [vous admettiez vous-même qu']à l'égard de Dieu (*īśvara*), etc., diverses erreurs [consistant à croire] qu'il est cause [de l'univers], etc., naissent chez les dévots (*bhakta*) du fait de la présence des seules empreintes ? Et puisqu'ainsi, l'absence de support [objectif] a été établie concernant l'expression du Je, en conséquence, il ne se trouve aucun sujet connaissant qui serait [l'objet] appréhendé par la cognition du Je. Parmi tous les moyens de connaissance [censés démontrer son existence], il n'y a donc aucun exemple (*dṛṣṭānta*) établi [d'un tel sujet connaissant] ; et [on a montré] comme il se doit que les raisons [inférentielles] invoquées [par l'adversaire] ne sont pas [non plus] établies à l'égard du sujet de l'inférence (*āśrayāsiddha*).

En effet, si l'empreinte n'était pas une cause d'erreur, alors comment donc des erreurs telles que « Dieu est la cause de toutes les [choses] qui viennent à l'existence, [il est] omniscient, [il est] le substrat d'une conscience permanente » pourraient-elles naître du fait de la présence des seules empreintes ? En effet, Kumārila lui-même a réfuté [l'idée selon

---

[1104] Pour une explication de ce demi-vers et de son commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 5.

[1105] Pour une explication de ces vers et de leur commentaire, voir ci-dessus, chapitre 2, § IV. 5 et IV. 6.

laquelle] Dieu, etc., serait le créateur de l'univers. [Dans] « et [...] du fait de la présence des seules empreintes », l'emploi [du terme] « seules » a pour fin d'exclure un objet qui serait un tel support [objectif, autrement dit, le support objectif d'une cognition erronée comme celle du Seigneur]. Par conséquent, puisque l'expression du Je n'a pas de support [objectif], on ne connaît de manière évidente (*prasiddha*) aucun sujet connaissant qui serait appréhendé par cette [cognition] – le Soi n'est donc pas établi.

Quant à la démonstration [du fait que le sujet connaissant] est permanent[, démonstration] énoncée [dans TS 238] qui commence par « [le sujet connaissant] qui est l'objet de l'expression du Je passée... », [Śāntarakṣita] y répond [ici dans le passage] commençant par « en conséquence... ». [Le sens de ce passage est le suivant. Dans l'objet appréhendé par la cognition du Je, il ne se trouve] aucun [sujet connaissant] ; [autrement dit,] il n'y a aucun sujet connaissant, qu'il soit permanent ou impermanent, qui comporterait la propriété de l'exemple (*dṛṣṭāntadharmin*) [invoqué dans l'inférence, à savoir la propriété d'être un sujet connaissant existant à la fois hier et aujourd'hui] ; par conséquent, l'exemple [invoqué dans l'inférence] n'est pas établi. En effet, dans les deux premières formules inférentielles [de l'argument en faveur du Soi énoncées par l'adversaire *mīmāṃsaka* dans TS 238-239], il y a dans l'exemple une faute [constituée par] le fait qu'il n'est pas établi que [cet exemple] comporte la propriété [à prouver], car il n'existe aucun sujet connaissant qui serait l'objet de la cognition du Je [tout en] existant à la fois aujourd'hui et hier. Quant à la troisième formule inférentielle [de l'argument en faveur du Soi énoncée dans TS 240 par le *mīmāṃsaka*], l'exemple [qui] y [est donné, à savoir] « de même qu'une [seule et même] cognition [du Je a un seul et même objet] », est dépourvu [à la fois] de la [propriété] à prouver (*sādhya*) [– à savoir le fait d'avoir un seul et même objet –] et de [la raison] qui [la] prouve (*sādhana*) [– à savoir : parce que les cognitions du Je visent un sujet connaissant lié à une seule et même série cognitive. Il en va ainsi] parce qu'il n'est pas établi que [ce que l'adversaire] considère comme une cognition unique est une cognition du Je [visant] un sujet connaissant lié à une [seule et même] série cognitive, ni qu'elle vise un [seul et même] objet. Par conséquent, [Śāntarakṣita] vient de montrer que l'[exemple] lui-même n'est pas établi en [mettant en évidence le fait que] les deux propriétés [censées appartenir à cet exemple – à savoir, dans les deux premiers cas, le fait d'être un sujet connaissant visé par la cognition du Je et existant à la

fois aujourd'hui et hier, et dans le troisième, le fait d'être une reconnaissance de soi visant un seul et même objet –] ne sont pas établies.

[Śāntarakṣita ajoute qu'on a montré] comme il se doit – [c'est-à-dire] selon chacune d'entre elles – [ici le composé] *yathāyogam* [est un synonyme de] *yathāsambhavam* – que [les raisons inférentielles] invoquées, [c'est-à-dire] les raisons [inférentielles] qui ont été précédemment mentionnées [par l'adversaire – ici le terme] *udāhṛta* [est un synonyme d']*upanyasta* – ne sont pas établies à l'égard du sujet de l'inférence (*āśrayāsiddha*). En effet, les raisons [invoquées] dans la première et la seconde formules inférentielles ne sont pas établies à l'égard du sujet de l'inférence, [lequel est, dans la première formule, le sujet connaissant que vise la cognition du Je passée, et dans la seconde, le sujet connaissant que vise la cognition du Je actuelle ; et ces raisons ne sont pas établies] parce qu'on ne peut établir aucun sujet de l'inférence [défini comme] un sujet connaissant qui serait l'objet appréhendé par la cognition du Je. Cependant, dans la troisième formule inférentielle, il n'y a pas [de faute consistant en] l'absence d'établissement [de la raison logique] à l'égard du sujet de l'inférence, parce que [dans cette troisième formule,] les sujets de l'inférence – [à savoir] les cognitions [du Je] – sont établis ; néanmoins, il n'est pas établi que ces [cognitions du Je] auraient pour objet un sujet connaissant lié à une série [cognitive] unique, puisqu'il est [désormais] bien connu que [ces cognitions du Je] sont dépourvues de support [objectif]. C'est pourquoi [Śāntarakṣita] affirme [ici] qu'[il a montré] « comme il se doit » [que les diverses raisons invoquées par le *mīmāṃsaka* ne sont pas établies].

Ainsi [s'achève] l'*Examen du Soi [tel que] se l'imaginent les mīmāṃsaka.*