

ISABELLE RATIÉ

UNE CRITIQUE BOUDDHIQUE
DU SOI SELON LA MĪMĀṢĀ

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 857. BAND

BEITRÄGE ZUR KULTUR- UND GEISTESGESCHICHTE ASIENS

NR. 84

ÖSTERREICHISCHE AKADEMIE DER WISSENSCHAFTEN
PHILOSOPHISCH-HISTORISCHE KLASSE
SITZUNGSBERICHTE, 857. BAND

Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā

Présentation, édition critique et traduction
de la *Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā* de Śāntarakṣita
(*Tattvasaṅgraha* 222-284 et *Pañjikā*)

Isabelle Ratié

Verlag der
Österreichischen Akademie
der Wissenschaften



Wien 2014

OAW

Vorgelegt von w. M. ERNST STEINKELLNER
in der Sitzung vom 27. Juni 2014

Diese Publikation wurde einem anonymen, internationalen
Peer-Review-Verfahren unterzogen.

This publication has undergone the process of anonymous, international peer review.

Die verwendete Papiersorte ist aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff hergestellt,
frei von säurebildenden Bestandteilen und alterungsbeständig.

Alle Rechte vorbehalten.
ISBN 978-3-7001-7665-7
Copyright © 2014 by
Österreichische Akademie der Wissenschaften, Wien
Druck und Bindung: Prime Rate kft., Budapest
Printed and bound in the EU
<http://hw.oeaw.ac.at/7665-7>
<http://verlag.oeaw.ac.at>

Table des matières

Table des matières	v
Avant-propos	xi
Introduction. Pourquoi l'étude de TS/P 222-284 ?	1
Chapitre 1. La thèse kumārilienne de l'existence du Soi et sa présentation dans TS/P 222-240.....	9
I. Une source importante pour la compréhension de la thèse kumārilienne du Soi	9
II. Des fragments de la <i>Bṛhaṭṭīkā</i> ?	11
III. L'enjeu de la querelle pour Kumārila : la validité du Veda plutôt que la délivrance par la connaissance de l' <i>ātman</i> ?.....	13
IV. La prétention de la Mīmāṃsā à dépasser le Nyāya et le Vaiśeṣika, et la place du <i>pūrvapakṣa</i> kumārilien dans l' <i>Ātmaparīkṣā</i> du TS	23
V. La définition kumārilienne du Soi comme conscience (TS 222).....	24
VI. Kumārila et la plasticité de l' <i>ātman</i> (TS 223-225)	30
VII. La nécessité de postuler cette plasticité de l' <i>ātman</i> pour sauver la notion de rétribution karmique (TS 226-227)	32
VIII. La preuve <i>mīmāṃsaka</i> de l'existence du Soi : la reconnaissance (<i>pratyabhijñā</i>) de soi ou la cognition du Je (<i>ahampratyaya</i>) (TS 228).....	42
IX. Pourquoi la thèse bouddhique est insuffisante dans le cas de la reconnaissance de soi (TS 229-237).....	54
X. Sur l'absence dans le <i>pūrvapakṣa</i> d'un examen critique de l'hypothèse d'une visée du corps par la cognition du Je.....	56

XI. Les trois formules inférentielles qui démontrent l'existence du Soi (TS 238-240)	61
XII. La dette et l'originalité de Kumārila vis-à-vis de Śabara, du Nyāya et du Vaiśeṣika.....	65
Chapitre 2. La contre-attaque de Śāntarakṣita : analyse de TS/P 241-284	73
I. Premier échange : le problème de la relation entre conscience et cognitions	73
I. 1. Attaque bouddhique : si cognition et conscience sont une même entité, la cognition doit être permanente (TS 241).....	73
I. 2. Riposte <i>mīmāṃsaka</i> : les analogies du miroir et du feu (TS 242-248)	76
II. Deuxième échange : le cas des cognitions erronées.....	80
II. 1. Attaque bouddhique : les différences des cognitions erronées ne sont pas dues à leurs objets (TS 249).....	80
II. 2. Riposte <i>mīmāṃsaka</i> : les cognitions erronées aussi ont un substrat objectif – <i>viparītakhyātivāda</i> contre <i>asatkhyātivāda</i> (TS 250)	81
II. 3. Contre-attaque bouddhique : la position de Kumārila est absurde et contradictoire avec sa théorie du <i>nirākāravāda</i> (TS 251-252)	86
II. 4. Première conclusion de l'échange : l'unité de la conscience est réfutée (TSP ad 251-252)	91
II. 5. Deuxième conclusion de l'échange : la thèse kumārilienne selon laquelle la conscience n'est pas conscience de soi (<i>svasaṃvedana</i>) est réfutée	94
III. Troisième échange : pourquoi Kumārila ne peut comparer la conscience au feu ou au miroir.....	101
III. 1. Attaque bouddhique : si la nature de la cognition était une conscience une, chaque cognition serait conscience de toutes choses (TS 253-254)	101

III. 2. Critique bouddhique des analogies kumāriliennes du feu et du miroir (TS 255-258)	104
III. 3. Démonstration bouddhique de l'irréalité du reflet (TS 259-262)	106
III. 4. Explication bouddhique de la reconnaissance comme surimposition d'une unité sur le divers (TS 263).....	117
III. 5. Contre-attaque de Kumārila : la différence et l'identité ne sont pas contradictoires dans le cas du Soi (TS 264-267)	124
III. 6. Riposte bouddhique : l'impossible relation entre le Soi et ses états (TS 268-272).....	128
III. 7. Conclusion bouddhique : toute modification est anéantissement (TS 273-274)	131
IV. Quatrième échange : l'explication bouddhique de la reconnaissance de soi	132
IV. 1. La cognition du Je est due à la vision personaliste [erronée] (<i>satkāyadr̥ṣṭi</i>) (TS 275-277)	132
IV. 2. La cognition du Je est dépourvue de support objectif, qu'il soit permanent ou impermanent (TS 278-279).....	135
IV. 3. Attaque kumārilienne : l'argument de la validité de la cognition produite par l'empreinte et l'argument de la validité intrinsèque (<i>svataḥ prāmāṇyam</i>) (TS 280-281ab).....	141
IV. 4. La critique de la validité intrinsèque par Śāntarakṣita : ce que le bouddhiste ne rétorque pas ici.....	146
IV. 5. Riposte bouddhique : la contradiction avec les arguments antithéistes de la Mīmāṃsā (TS 281cd-282)	149
IV. 6. Conclusion bouddhique : la cognition du Je ne vise pas un sujet permanent (TS 283-284)	153
Chapitre 3. En quel sens la critique de Śāntarakṣita est-elle originale ?	157
I. Les sources de la critique de Śāntarakṣita	157
I. 1. La première critique du Soi de Kumārila ?	157

I. 2. Les deux points essentiels de la critique de Śāntarakṣita et leurs sources bouddhiques.....	159
II. Pour qui le TS est-il écrit ?.....	163
II. 1. Le TS, manuel de dialectique à l'usage des étudiants bouddhistes ?.....	163
II. 2. L'intérêt de la critique de Śāntarakṣita et de Kamalaśīla : en quel sens le TS et la TSP sont systématiques.....	168
II. 3. Le « dialogue » brahmanico-bouddhique dans TS/P : un simple artifice ?.....	172
II. 4. Deux modèles du « dialogue » brahmanico-bouddhique pour l'historien de la philosophie indienne.....	176
Chapitre 4. La postérité du débat : quelques exemples.....	185
I. La postérité bouddhique des arguments de Śāntarakṣita contre le Soi kumārilien : Karṇakagomin, Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti, Jitāri, Mokṣākaragupta.....	185
II. De la difficulté d'évaluer l'influence du TS sur les ouvrages non bouddhiques postérieurs.....	195
II. 1. Vācaspatimiśra.....	197
II. 2. Jayanta Bhaṭṭa et Bhāsarvajña.....	199
II. 3. Les śivaites : Utpaladeva et Abhinavagupta, Rāma-kaṇṭha.....	210
Chapitre 5. TS/P 222-284 et la querelle brahmanico-bouddhique : malentendu structurel ou mauvaise foi philosophique ?.....	223
Chapitre 6. Édition critique de la <i>Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā</i> (TS/P 222-284).....	233
I. Introduction.....	233
I. 1. Les manuscrits sanskrits.....	233
I. 2. Les sources tibétaines.....	235
I. 3. Les éditions du texte sanskrit.....	236

I. 4. Ce qu'on peut conjecturer concernant les relations entre ces différentes sources	237
I. 5. Les citations des vers ou demi-vers de Kumāṛila et le problème des variantes.....	238
I. 6. Conventions adoptées	240
II. Le texte	241
Chapitre 7. Traduction de l' <i>Examen du Soi [tel que] se l'imaginent les mīmāṃsaka</i> (TS/P 222-284).....	273
Bibliographie	321
A. Manuscrits mentionnés.....	321
B. Éditions mentionnées.....	321
C. Ouvrages mentionnés : traductions, études, philosophie occidentale	326
Index général.....	355
Index locorum.....	367

À la mémoire de Helmut Krasser (1956-2014)

... You cannot solder an Abyss
With Air.

(E. Dickinson, *To Fill a Gap*)

Avant-propos

Le présent ouvrage consiste en la présentation, l'édition critique et la traduction d'un long extrait du *Tattvasaṅgraha* (un traité philosophique bouddhique du VIII^e siècle rédigé en sanskrit, ci-après TS) et de son commentaire, la *Tattvasaṅgrahapañjikā* (ci-après TSP). Les auteurs respectifs de ces deux textes, Śāntarakṣita et son disciple Kamalaśīla, y exposent et critiquent la définition du Soi (*ātman*) défendue par le plus grand champion de l'orthodoxie brahmanique, le philosophe *mīmāṃsaka* Kumāriḷa Bhaṭṭa (VI^e siècle ?). Selon Kumāriḷa, en effet, il existe une substance consciente dont la permanence garantit l'identité personnelle de tout individu et justifie par conséquent l'injonction védique à sacrifier afin de jouir plus tard des résultats du sacrifice. Cette entité est ce que, en dépit des changements constants auxquels nous sommes soumis, nous reconnaissons lorsque nous disons et pensons « Je », car dans la cognition du Je, nous nous appréhendons comme la *même* conscience existant continûment autrefois et à présent. Śāntarakṣita et Kamalaśīla entreprennent pour leur part de défendre la doctrine bouddhique de l'absence de Soi (*nairātmya*) selon laquelle la douleur existentielle a pour racine la croyance erronée en une entité subjective permanente désignée par le Je. Ils se livrent donc à une critique virulente de la thèse kumāriḷienne, s'efforçant en particulier de montrer que la reconnaissance de soi exprimée par le Je n'est que le fruit d'un mécanisme d'identification erronée.

Les vers de Śāntarakṣita et leur commentaire par Kamalaśīla constituent un document extrêmement précieux pour l'historien de la philosophie indienne, non seulement parce qu'ils contiennent maints fragments de la *Bṛhaṭṭīkā* – texte capital, et aujourd'hui perdu, de leur adversaire – mais aussi parce que, dans cette querelle quant à l'existence du Soi qui a agité des siècles durant l'ensemble de la scène philosophique indienne, leur texte est sans doute la plus ancienne critique bouddhique préservée de la thèse kumārilienne, ainsi qu'un magnifique exemple de la manière dont la compétition religieuse entre milieux brahmaniques et bouddhiques a pu nourrir le débat proprement philosophique dans l'Inde médiévale.

Afin d'éviter un appareil de notes trop lourd, j'ai cru bon de faire précéder l'édition et la traduction (chapitres 6 et 7) d'une introduction et de plusieurs chapitres consacrés à l'examen détaillé des arguments philosophiques employés par Śāntarakṣita et du contexte historique dans lequel ces arguments ont été élaborés. On trouvera donc également dans cette étude une analyse de la thèse de Kumāriila et de sa critique par Śāntarakṣita (chapitres 1 et 2) ; une tentative d'évaluation de l'originalité de cette critique et de son influence sur la littérature philosophique indienne postérieure (chapitres 3 et 4) ; et enfin, quelques réflexions plus générales sur la nature de la querelle brahmanico-bouddhique au sujet du Soi dont ce texte porte témoignage (chapitre 5).

Je voudrais signaler ici ma dette à l'égard de deux ouvrages. Le premier, MIMAKI 1976, est une étude érudite consacrée à la preuve bouddhique de l'instantanéité universelle, tandis que le second, HULIN 2008, est un opuscule destiné à donner au grand public un aperçu de la querelle indienne concernant l'existence du Soi. Pour fort différents qu'ils soient dans leur but et dans leur manière, ces livres ont tous deux stimulé ma curiosité à l'égard du texte étudié ici, et s'il m'est souvent arrivé d'exprimer dans les pages qui suivent mon désaccord vis-à-vis de telle des thèses qu'ils défendent, le présent travail leur doit beaucoup, tant dans sa forme (laquelle tente, à l'instar du livre de Katsumi Mimaki, de combiner l'étude historique d'un concept philosophique indien avec l'édition et la traduction d'un texte particulier) que dans la formulation des questions auxquelles je me suis efforcée de répondre (notamment celle du fondement de la querelle indienne du Soi dont Michel Hulin a souligné l'importance).

Je voudrais également remercier ici Lyne Bansat-Boudon, qui m'a proposé de faire acte de candidature sous sa responsabilité à une Habilitation à Diriger des Recherches (le présent ouvrage est la version remaniée d'un mémoire rédigé à cette occasion et présenté en juin 2013 à l'École Pratique des Hautes Études), et qui, comme à son habitude, m'a laissé la plus grande liberté dans mes travaux tout en me prodiguant maints conseils avisés ; Eli Franco, qui, alors qu'il dirigeait à l'Institut für Indologie und Zentralasienwissenschaften (Université de Leipzig) un projet consacré à l'*Īśvarapratyabhijñāvimarśinī* d'Abhinavagupta auquel je travaillais, m'a laissé toute latitude dans l'organisation de mes recherches et permis cette incursion dans un texte bouddhique ; Helmut Krasser, qui m'a fourni des photographies de manuscrits indispensables à l'élaboration de l'édition critique du texte présenté ci-dessous ; Paolo Giunta, qui a bien voulu répondre par courriel à mes questions concernant les manuscrits du TS et de la TSP ; Toshihiko Watanabe, qui m'a communiqué divers renseignements bibliographiques concernant la littérature secondaire japonaise consacrée au TS, et envoyé plusieurs exemplaires d'articles publiés au Japon ; et Georgios Halkias, qui m'a envoyé par courriel des informations relatives aux catalogues tibétains mentionnant le TS et la TSP. Elisa Freschi, Paolo Giunta et Helmut Krasser ont également eu la gentillesse de me faire parvenir certains de leurs travaux encore inédits. Les membres du jury auquel ce texte a été soumis en juin 2013, à savoir Lyne Bansat-Boudon, Matthew Kapstein, Francesco Sferra, Ernst Steinkellner, Albrecht Wezler et Raffaele Torella, ont tous contribué de maintes manières à améliorer la qualité de ce travail. Je suis également redevable à Elisa Freschi et Judit Törzsök pour leur lecture attentive de certaines parties de l'ouvrage et leurs utiles suggestions. Enfin et surtout, cet ouvrage n'eût pas vu le jour sans l'aide précieuse de Vincent Eltschinger, qui a accepté de participer à des séances de lecture parallèle des sources sanskrites et tibétaines du TS et de la TSP lors desquelles il a déchiffré et traduit les sources tibétaines (si bien que j'ai pu les comparer systématiquement aux sources sanskrites en dépit de la maigreur de mes connaissances en tibétain), et qui a également relu la totalité de ce manuscrit en le débarrassant de nombreuses coquilles et erreurs.

Introduction

Pourquoi l'étude de TS/P 222-284 ?

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

¹⁹ Voir ci-dessus, n. 13.

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

La seconde raison tient au fait que TS 222-284 en particulier est d'un grand intérêt en ce qu'il nous renseigne sur la thèse qu'y combat Śāntarakṣita, à savoir la théorie du Soi défendue par le *mīmāṃsaka* Kumārila, et pourrait même contenir un certain nombre de citations *verbatim* d'une œuvre perdue de Kumārila²². Or, bien que, comme l'a souligné Michel Hulin, ce passage constitue la section la plus longue du chapitre consacré à l'*ātman*²³, il n'a guère attiré l'attention des historiens de la philosophie indienne en Europe²⁴, et s'il a connu au Japon une for-

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

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

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

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

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

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

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

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

²⁵ Voir ci-dessus, n. 13.

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

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

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

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

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

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

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

³² Voir ci-dessous, chapitre 5.

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 fidélité³³ ; or dans le passage qui fait l'objet de cette étude, Śāntarakṣita cite un certain nombre de vers que Kamalaśīla attribue nommément à Kumārila³⁴. Les historiens de la philosophie indienne s'accordent aujourd'hui sur l'importance considérable de cet auteur *mīmāṃsaka* (VI^e 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 VI^e au VII^e 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 bouddhique³⁶. 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 aisée³⁷. 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 VI^e siècle plutôt que dans la première moitié du VII^e. 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 eternity 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 ŚV³⁸ : 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 Pārthasārathimiśra³⁹.

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 Śāntaraḥṣita 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 identiques⁴⁰ – on pourrait donc être tenté d'en conclure que Śāntaraḥṣita s'est mis en devoir de citer *in extenso* des passages du ŚV⁴¹.

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_S, vol. II, p. 982), mais sa *Tātparyaiḥkā* (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 (XII^e 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 inexistantes dans l'*Ātmavāda*, tels que la nature de l'état libéré). On peut également glaner ça et là, dans divers passages 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, Śāntaraḥṣita 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 ŚV⁴⁴ – 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 systématique⁴⁵. 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 *Sarvajñāsiddhi*, 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 identiques⁴⁶.

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 *samsāra* 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 Śāntarākṣita 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 Śāntarākṣita a préféré la *Bṛhaṭṭīkā* au ŚV en raison du caractère plus achevé de la première. Quoi qu'il en soit des raisons de Śāntarākṣita, 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 *kārikās* attributed to the Mīmāṃsā but not locatable or precisely matched in Kumārila's *Śloka-vārttika* 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 libérer⁴⁷. 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 Veda⁴⁸ : *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 sacrificiant 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_S, p. 41 dans BIARDEAU 1968, p. 110 est erronée, il s'agit en fait de ŚBh_S, 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 sacrificiant, le texte] dit “ce même sacrificiant 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 sacrificiant 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 Veda⁴⁹ qu'on démontre ici [l'existence du] Soi⁵⁰.

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'action⁵¹ ; 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 Pārthasārathimīśra 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 vijñānamātratre bhokṛkartṛtvasambhavaḥ // śarīravinipātāc ca paraṃ nānyad yadeṣyate / adattaphala iṣṭyādau tadā tadvacanaṃ mṛṣā // tasmād vedapramāṇārthaṃ ātmātra pratipādyate /*

⁵¹ Par exemple, selon *Sāṅkhyakārikā* (ci-après SK) 17, le fait qu'il existe quelqu'un qui expérimente (*bhokṛbhāva*) le résultat d'actes effectués dans le passé est l'une des raisons justifiant l'existence de la Personne (*puruṣa*), tandis que Śāntarākṣita et Prajñākaramati soulignent que dans le Nyāya et le Vaiśeṣika, le Soi est à la fois le *kartṛ* et le *bhokṛ*, 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 Soi⁵². 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-)Mīmāṃsā⁵⁵. 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 *bhokṭṛ* qui justifie aux yeux des bouddhistes personalistes 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 *Pramāṇavārttikasavvṛtti* (ci-après PVS), p. 174 : *apracyutānutpannapūrvāpararūpaḥ pumān kartā krameṇa karmaṇām karma-phalānām ca bhoktā... āha vedaḥ. tac cāyuktam ity āveditaprāyam*. « Le Veda affirme qu'une personne (*pums*) qui ne perd pas sa nature antérieure ni n'assume une nouvelle nature est successivement l'agent (*karṭṛ*) des actions [bonnes et mauvaises] et celui qui expérimente (*bhokṭṛ*) 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 etadvaiśyaś 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) ».