

*En mémoire de ma mère*  
*Hélène Eltschinger,*  
*1941-2001*

*Pour M. Didier Monay*

## Avant-propos

Dans l'édition de GNOLI (1960), PV I compte 340 stances didactiques enchâssées dans un long autocommentaire (PVSV). Beaucoup de patience et d'abnégation vaudraient à un lecteur peu familier du japonais – comme c'est mon cas – de pouvoir lire, en gros, PV I.1–223 et une part notable de son autocommentaire en l'une ou l'autre des langues «occidentales».<sup>1</sup>

Sur la section finale (PV[SV] I.213–340) consacrée aux Écritures et à la critique de la Mīmāṃsā, l'érudition «occidentale» a projeté, au contraire de la recherche japonaise,<sup>2</sup> des lumières très inégales.

---

<sup>1</sup> On lira PV(SV) I.1–51 dans la traduction de MOOKERJEE/NAGASAKI (1964; pour PV[SV] I.1–10, voir aussi GILLON/HAYES [1991]), et s'initiera à la doctrine de l'*apoha* (PV[SV] I.40–185) avec, au choix, la monumentale traduction commentée des strophes par FRAUWALLNER (1932, 1933), ou l'étude de ZWILLING (1976). Dès PV(SV) I.52–94 puis I.163–180, on comparera ces traductions avec celles de VORA/OTA (1979, 1980, 1982) et de OTA (1981). PV(SV) I.185–197 trouve des parallèles dans PVin II (surtout PV[SV] I.193cd–196), édités et traduits par STEINKELLNER (1979). PV(SV) I.198–223 a fait l'objet d'une traduction par YAITA (1985, 1985b, 1987, 1988). La toujours indispensable étude de VETTER (1964) inclut nombre de traductions ponctuelles.

<sup>2</sup> Ce passage a été presque intégralement traduit en langue japonaise: PV(SV) I.224–268 par ŌMAE (1988, 1988b, 1989, 1990, 1990b, 1991), PV(SV) I.292–340 par WAKAHARA (1988, 1990).

Cette section se peut diviser en deux segments: PV(SV) I.214–217 a fait l’objet de traductions et de discussions multiples (TILLEMANS 1990: I.24–29 et 1993: 9–24, YAITA 1987, DUNNE 2004: 361–373); PV(SV) I.220–340 n’a en revanche retenu d’attention qu’extrêmement marginale: sur l’ensemble du passage, KIMURA (1991) a osé une synopsis qu’on dira approximative; deux études ont été consacrées à la critique dharmakīrtienne du *sphoṭa*: celle, pionnière, de IHARA (1961), et la mienne (ELTSCHINGER 2001b); sur la position de Dharmakīrti en matière de phonèmes, on dispose d’une étude par ŌMAE (1999); enfin, j’ai commis récemment une monographie (ELTSCHINGER 2001a) relative à la doctrine dharmakīrtienne des mantra. C’est à peu près tout.

Je n’identifie aucune des raisons susceptibles de justifier pareil désintérêt pour PV(SV) I.224–340. Ce passage ne voit certes Dharmakīrti développer aucun de ses thèmes logiques, épistémologiques et ontologiques de prédilection (à l’exception de la longue inférence de la périssabilité des choses, PV[SV] I.269–282). Mais si l’hypothèse de FRAUWALLNER (1954: 147sq) est exacte, et je crois qu’elle l’est, ce passage n’épuise pas moins d’un tiers du *\*Hetu-prakarāṇa*, l’«œuvre de jeunesse» de Dharmakīrti. C’est dire que, dans l’esprit du premier Dharmakīrti, la critique de l’incrétion<sup>3</sup> du Veda présente autant d’importance que la théorie des raisons logiques, la refondation de l’*apoha* ou la polémique avec son maître en logique Īśvarasena. Le bouddhiste Dharmakīrti touche ici au cœur même de la rhétorique ultra-orthodoxe brahmanique, aux fondations d’une Mīmāṃsā dont il ne critique ailleurs que des théorèmes plus ou moins périphériques. Plus que d’autres, ce passage semble inscrire Dharmakīrti dans les vicissitudes socio-religieuses de son temps.

\*

La traduction française annotée de PVSV 107,14–141,14 (PV I.213–268) forme le cœur de la présente étude. J’ai flanqué cette traduction de deux groupes de matériaux: historiques et doctrinaux

---

<sup>3</sup> Sur ce terme et la doctrine qu’il désigne, voir pp. 115–116.

dans une longue introduction, textuels au sens large dans une série d'appendices. L'argumentation et l'érudition de Dharmakīrti d'un côté, les problèmes liés à l'établissement du texte et la matière volumineuse des commentaires de l'autre, rendaient en effet pratiquement impossible de consigner toute l'information dans l'annotation infrapaginale de la traduction. Par principe, j'ai donc réservé celle-ci aux explications fournies par les commentateurs indigènes (Śākyabuddhi dans PVT, Karṇakagomin dans PVSVT, Manorathanandin dans PVV): objections introductives, explications, conclusions et «formalisations» des arguments. Les notes de la traduction ne consistent d'informations historiques, littéraires et doctrinales que celles dont le caractère strictement ponctuel ne nécessitait pas que je les traitasse en introduction ou en appendice. Pour l'essentiel donc, cette annotation présente, fortement condensée, l'irremplaçable explication indigène du texte de Dharmakīrti.

Dharmakīrti ne prend que rarement la peine de présenter la position à partir de laquelle il argumente et polémique; de plus, le philosophe ne juge pas utile d'exposer les points de doctrine qu'il critique. À l'exégète revient donc d'identifier, de présenter et, le cas échéant, de reconstruire, les unes et les autres positions doctrinales. Plutôt que de reléguer ces matériaux dans des notes de fin complétant l'annotation infrapaginale, je me suis résolu à les *organiser thématiquement* dans cinq des six chapitres introductifs. J'ai cherché, tout en lui préservant un caractère aisément accessible et repérable, à structurer cette érudition, à lui donner une forme suivie, lisible. Ces chapitres introductifs se découpent donc en paragraphes, dont chacun tient lieu *à la fois d'une section de l'introduction et d'une note introductive et/ou explicative à tel thème abordé par Dharmakīrti*. À ces subdivisions de l'introduction, je renvoie dans la traduction comme on renverrait à des notes de fin. On est donc libre de les lire à la façon d'un texte suivi, ou de s'y référer au gré des renvois que je propose en cours de traduction. De même est-on libre de juger trop longue et peu originale cette introduction: son seul mérite est d'organiser rationnellement des informations qui, reportées dans des notes de fin par principe décousues, eussent à mes yeux pâti de disparate. Le nombre des chapitres se conforme

aux divisions thématiques du passage étudié: doctrine métareligieuse, critique des versions réalistes de la relation sémantique, critique de l'éternité du Veda, critique d'un énoncé transphonétique, critique de l'énoncé comme ordre de succession phonétique. Chaque chapitre a pour vocation de présenter les doctrines critiquées par Dharmakīrti, puis la position propre à partir de laquelle celui-ci argumente (chapitre 4 excepté).

Par un même souci d'organisation rationnelle de l'information, j'ai relégué tous les matériaux et remarques d'ordre textuel dans des appendices. L'**APPENDICE A** contient une édition de la version tibétaine du passage traduit. Dans l'**APPENDICE B**, je me suis efforcé de consigner, en les identifiant et traduisant dans la mesure du possible, toutes les citations produites par les textes examinés, soit surtout par PVSVT. Ces citations sont groupées dans l'ordre de leur apparition, et appelées dans les notes de la traduction. L'**APPENDICE C** regroupe tous les amendements apportés à l'édition GNOLI; ces amendements sont appelés dans la traduction elle-même par la mise entre “<>” des passages les suggérant. Paraphraser en introduction les arguments de Dharmakīrti eût été fastidieux et incertain; j'ai donc dressé, dans un **APPENDICE E**, la table analytique détaillée de l'*argumentaire* dirigé contre la doctrine de l'incréation du Veda, soit de PVSV 112,6–141,11. J'espère exhiber ainsi la structure complexe de l'argumentation du maître, si arbitraire que puisse par ailleurs apparaître le découpage proposé. L'**APPENDICE D** fait exception à la règle. Celui-ci présente en effet certains aspects de la position de Dharmakīrti en matière de fautes morales, de nescience et de destruction des fautes morales. Mes introductions s'accommodant mal de ce thème difficile, j'en ai relégué le traitement en fin d'étude. Cet appendice n'en forme pas moins une manière d'introduction à PVSV 110,15–112,6.

\*

J'aurais aimé ne jamais interpréter Dharmakīrti à la lumière de textes qu'il ne pouvait connaître. Voilà un principe auquel les textes de l'Inde, si malaisément datables, imposent pourtant de constantes infractions. Le texte même de Dharmakīrti reste presque entière-

ment scellé sans recours à des commentaires par définition postérieurs. N'y point recourir par dogmatisme méthodologique condamnerait l'exégète, sinon à la mécompréhension du texte, du moins à d'infinies et vaines conjectures. Je n'ai fait prévaloir aucun ordre de préséance parmi les trois commentaires utilisés. Hormis les cas où Kaṛṇakagomin et Manorathanandin se référaient à des doctrines ou littératures manifestement anachroniques, j'ai toujours évalué les commentaires à l'aune parfois arbitraire de la *cohérence philosophique* des explications qu'ils proposaient. Il eût été absurde de se priver de PVSVṬ ou de PVV pour n'utiliser que le commentaire le plus ancien à notre disposition, la PVṬ: préservée en entier dans sa seule version tibétaine (du moins pour le passage ici étudié), le maniement de celle-ci est plus incertain que celui des deux autres, dont on possède le sanskrit original. Que les deux tiers de PVSVṬ reproduisent littéralement PVṬ, que, donc, la lecture détaillée de PVṬ présuppose celle de PVSVṬ, suffit à ruiner tout méthodologisme obtus. Le moins mal qu'on puisse faire ici semble de distinguer clairement la provenance des explications utilisées, et de signaler tout (risque d')anachronisme.

Presque rien de ce qu'a écrit Dharmakīrti n'est resté lettre morte, et PV(SV) I.213–268 n'y fait aucunement exception. Hormis les commentaires directs et indirects aux œuvres fondatrices, les littératures logico-épistémologiques postérieures à Dharmakīrti se caractérisent, dès le 8<sup>e</sup> siècle et Śubhagupta, par leur tendance à la systématisation et à l'«autonomisation» des problématiques. La matière de notre passage alimentera quatre directions générales de recherche. (1) Dans le sillage des controverses relatives au nombre des *pramāṇa* (les [*pramāṇa*]*saṅkhyāvipratipatti*), les docteurs «tardifs» ménagent une place de choix à la critique de la connaissance verbale (*śābda/śabda*) comme *pramāṇa* autonome.<sup>4</sup> Depuis Śāntarakṣita (TS XIXa, n° 1487–1488), cette critique comprend deux chapitres distincts: réfutation de la version «*āptavādin*» du Nyāya, et réfutation de la version «incrétionniste» de la Mīmāṃsā. Le premier volet s'inspire directement de PV(SV) I.218–219, et se re-

---

<sup>4</sup> Voir ELTSCHINGER 2003.

trouve sans changement notable dans la *Pramāṇaviniścayaṭīkā* de Dharmottara, dans TS(P) XIXa, le *Pramāṇāntarbhavaprakaraṇa* de Ratnakīrti et la *Tarkabhāṣā* de Mokṣākaragupta;<sup>5</sup> le second volet trouve quant à lui son origine dans PV(SV) I.229cd; réévalué par Śāntarakṣita (TS XIXa, n°1513–1514), il trouvera son exploitation la plus fructueuse dans la *Vedāprāmāṇyasiddhi* de Jitāri (= R99,16–101,17). (2) Consacré à la critique systématique de l'incrédation proprement dite, PV(SV) I.224–268 alimentera un genre qu'on dira de «*śrutipariḥṣā*». Dans ŚPK, TS(P) XXIV et probablement la *Śrutikarṭṣiddhi*, Śubhagupta, Śāntarakṣita et Jitāri condensent ou développent les aspects les plus techniques (d'ordre généralement linguistique) de l'argumentaire dharmakīrtien: critique de la relation sémantique (exploitée également par les réfutations de *śabda/sabda*), de l'éternité du Veda, du *sphoṭa* (TS[P] seul), de l'énoncé comme ordre de succession phonétique (TS[P] seul). (3) Quoiqu'ils aient reçu passablement d'attention de la part de l'érudition moderne, les développements de PV(SV) I.213–217 semblent avoir davantage inspiré les docteurs tibétains<sup>6</sup> que leurs prédécesseurs indiens, Kamalaśīla (TSP et NBPS) paraissant seul faire exception à ce constat. (4) Quant à PV(SV) I.220–223, où Dharmakīrti démontre l'irréversibilité du caractère moralement immaculé (*nirdoṣatā*), sa matière trouve une postérité immédiate dans PV II, et sera généralement reversée au dossier de l'omniscience (SSK, TS[P] XXVI, etc.). Les ambitions de la présente étude excluaient de traiter tous ces développements et redimensionnements tardifs. A moins que ces sources ne favorisent l'intelligence littérale de Dharmakīrti, je me suis par conséquent limité à signaler par de simples renvois (en introduction ou dans les notes de la traduction) les *loci* tardifs exploitant tel ou tel aspect de PV(SV). On dispose heureusement, avec VERPOORTEN 1994, d'une très utile synopsis de TS(P) XXIV, le seul texte à reprendre en toutes rigueur et profondeur la matière de notre passage.

\*

---

<sup>5</sup> Voir AKIMOTO 1993.

<sup>6</sup> Voir TILLEMANS 1993.

J'ai cru bon de faire précéder mes cinq sections introductives d'un chapitre dans lequel j'ose quelques conjectures d'ordre historique et idéologique quant aux conditions susceptibles d'avoir présidé à une telle critique de l'incréation du Veda. Ce chapitre initial appelle quelques remarques. Le (pauvre) débat méthodologique interne aux études bouddhiques indiennes tend à opposer approches «philologique» et «herméneutique». Outre l'attachement qu'elle témoignerait à la constitution scrupuleuse des textes, l'approche philologique acquiescerait à la possibilité d'une interprétation censément objective de ceux-ci. Cette approche supposerait qu'en ramenant les textes étudiés à leurs contextes originels de production, il soit possible d'en dégager une signification contemporaine de leur composition. Sceptiques quant à ce qu'ils tiennent pour une ambition à la fois présomptueuse et vaine, les «herméneutes» n'attacheraient de prix qu'aux conditions dans lesquelles *nous* recevons et lisons les textes. Comme s'ils étaient autant de lettres personnellement adressées, de jeux ou de pièces n'existant que joués, les textes n'auraient ni existence ni signification par eux-mêmes, indépendamment du lecteur qui les lit. Toute prétention à une objectivité interprétative serait à condamner comme chimérique.

Pour Gregory SCHOPEN en revanche, le problème n'est pas tant de définir les canons de la méthode à appliquer aux textes, que de critiquer les présupposés disciplinaires à l'œuvre dans notre constant «*assigning of primacy to literary materials in the study of religion*». <sup>7</sup> Dans cette primauté du texte sur les *realia* archéologiques, dans l'ancillarité même de l'archéologie par rapport à la philologie, <sup>8</sup> SCHOPEN dénonce des «présupposés protestants» <sup>9</sup> quant à la

---

<sup>7</sup> SCHOPEN 1997: 13.

<sup>8</sup> SCHOPEN 1997: 7: «*Textuality overrides actuality. And actuality – as expressed by epigraphical and archaeological material – is denied independent validity as a witness.*»

<sup>9</sup> Cf. le titre de l'essai («*Archaeology and Protestant Presuppositions in the Study of Indian Buddhism*», = SCHOPEN 1997: 1–22), et SCHOPEN 1997: 13: «*Embedded ... in apparently neutral archaeological and historical method might very well be a decidedly nonneutral and narrowly Protestant assumption*»

«*location of real religion*», au «*locus of "true religion"*». <sup>10</sup> De Burnouf à Lamotte en passant par Bühler, les études bouddhiques partageraient en effet «*the implicit judgement ... that real Buddhism is textual Buddhism*». <sup>11</sup> Or si les textes enregistrent «*what a small, atypical part of the Buddhist community wanted that community to believe or practice*», les témoignages archéologiques reflètent selon SCHOPEN «*what Buddhists – both lay people and monks – actually practiced and believed*». <sup>12</sup> A l'idéalité et à la normativité des sources littéraires (en particulier canoniques), l'auteur préfère des matériaux archéologiques reflétant une «*actual religious practice*», un «*actual behavior*». <sup>13</sup> En effet, «*the ascription of primacy to textual sources in Buddhist studies not only effectively neutralizes the independence of archaeological and epigraphical sources as witnesses, it also effectively excludes what practicing Buddhists did and believed from the history of their own religion*». <sup>14</sup> De façon souvent très convaincante, l'auteur montre en quoi les textes – disciplinaires surtout – véhiculent une représentation normative, idéalisée et, au final, historiquement inobjective, du moine et des institutions qui l'abritent.

Pour pertinente et précieuse que me paraisse la critique historiographique de SCHOPEN, elle appelle de ma part quelques remarques. Que Dharmakīrti soit à la doctrine ce que tel Vinaya est aux comportements réguliers – une œuvre normative –, ne fait pas du *Pramānavārttika* une production moins réelle ou historiquement moins pertinente que telle inscription votive attestant le transfert des mérites. Rendre raison de l'historicité de cette production requiert de l'interprète qu'il en mette à jour les procédés, la logique et les finalités, bien sûr, mais aussi les déterminants sociaux, insti-

---

*tion as to where religion is actually located.*»

<sup>10</sup> SCHOPEN 1997: 9 et 13.

<sup>11</sup> SCHOPEN 1997: 9.

<sup>12</sup> SCHOPEN 1997: 1.

<sup>13</sup> SCHOPEN 1997: 14 et 12.

<sup>14</sup> SCHOPEN 1997: 9.



tutionnels, économiques et politiques. Or pas plus que les «méthodes» philologique ou herméneutique, la démarche préconisée par SCHOPEN ne donne à l'historien les outils nécessaires à rendre raison de cette historicité multiple et complexe. C'est qu'au fond, les uns et les autres mobilisent des témoignages strictement *internes* pour *décrire* telle circonstance ou dynamique: pour SCHOPEN, des *realia* archéologiques confrontés ou non, ensuite, à des matériaux textuels (par exemple, les belles études relatives au *Mūlasarvāstivādinaya*); pour l'exégète, des données textuelles en rapports d'interaction et de chronologie relative. Descriptives et internalistes, toutes deux démarches présentent un commun déficit *explicatif* en ce qu'elles négligent les déterminants externes des productions qu'elles envisagent. Combinant habilement ces données avec les textes et l'archéologie, l'approche intégrée que développe LIU (1988) me paraît à cet égard rendre meilleur compte des déterminations socio-historiques sous-tendant les institutions monastiques bouddhiques et leurs productions.

«Essencifier» le courant logico-épistémologique en simples termes de *pramāṇa*(*vāda*) ou de *hetuvidyā*, proposer donc une interprétation strictement «internaliste» du mouvement et des textes, menace de faire oublier que la plupart de ses figures dominantes composent et enseignent dans les grandes «universités» conventuelles du Magadha voire du Kaśmīr; qu'il prend son essor au 6<sup>e</sup> siècle sur les décombres de l'empire gupta; que ses docteurs se voient souvent attribuer, par des sources majoritairement tibétaines il est vrai, des œuvres et des *sādhana* «tantriques». Les textes de l'école trahissent une mutation profonde dans les intérêts, les cibles et l'auto-représentation des bouddhistes qui les écrivent; leur nature reflète la structure de l'enseignement dispensé dans les «universités», telle du moins que la décrivent Xuanzang et Yijing. Quant à l'école elle-même, elle apparaît avec ces «universités», semble les présupposer sinon en incarner les idéaux. Enfin comme l'ésotérisme bouddhique tardif (le «tantrisme»), le Madhyamaka ou le Vijñānavāda, l'école transcende les enracinements sectaires traditionnels. Il y a donc lieu de penser que l'agenda philosophique des docteurs de l'école n'est pas dicté par les seuls thèmes, intérêts et influences

que nous offre de dégager l'interprétation interne des textes. Fixé dans sa physionomie définitive par Dharmakīrti, ce programme méthodologique et doctrinal paraît obéir à des déterminants institutionnels et socio-historiques qu'il revient à l'historien des idées d'identifier.

Qu'on ne se méprenne pas sur mon intention: pas plus que je ne revendique une interprétation marxisante des textes, je n'invite à ramener les idées et arguments *ponctuels* à des conditions externes et pour partie inconscientes de production: ce serait mécomprendre le génie même de la philosophie. Mon chapitre initial n'entend donc pas réformer la méthode qui préside à notre interprétation des textes, mais propose simplement une tentative, sans doute maladroite et en tout état de cause programmatique, d'identifier certains des déterminants socio-historiques du texte dont je propose la traduction. Ma démarche s'inscrit idéalement dans une philologie exigeant que soient dûment pris en compte, à titre de facteurs explicatifs, les déterminants extratextuels des textes. Sur ce point, ai-je besoin d'y insister, tout reste encore à faire.

\*

Cette thèse était vieille de quelques mois lorsque j'appris la parution récente du livre de Ronald M. DAVIDSON (2002), *Indian Esoteric Buddhism: A Social History of the Tantric Movement*. De cet ouvrage monumental et innovateur, on peut d'ores et déjà prévoir qu'il n'échappera pas à la critique, soit en raison de l'extrême conservatisme méthodologique prévalant dans nos études, soit parce que le livre promet parfois davantage qu'il ne produit (notamment dans son approche de l'ésotérisme «institutionnel»). DAVIDSON 2002 n'en représente pas moins une rupture extrêmement bienvenue dans l'historiographie des productions intellectuelles bouddhiques: il y marque l'irruption d'une socio-histoire théoriquement articulée, dont les options méthodologiques sont à la fois externalistes et discontinuistes. Externaliste, la perspective l'est en ce qu'elle privilégie les déterminants externes (sociaux, économiques, politico-militaires, religieux) ayant présidé à la formation de l'éso-

térisme bouddhique;<sup>15</sup> discontinuiste, elle l'est en ce que, envisageant l'émergence du *mantrayāna* comme la réponse bouddhique à un environnement socio-politique en profonde mutation,<sup>16</sup> elle mobilise les concepts du paradigme,<sup>17</sup> du tournant (*turn, shift*),<sup>18</sup> de la rupture (et, ce faisant, espère produire la «*demonstration that incrementalist presumptions on the emergence of new Indian systems are problematic*»<sup>19</sup>). En décrivant le tarissement des patronages (consécutif à l'érosion des guildes, aux monopoles commerciaux non indiens, à une forme d'étatisation du commerce et à la démonétarisation concomitante), l'étude de DAVIDSON fait l'histoire économique des institutions monastiques tardives; en analysant l'émergence de nouveaux modèles de la royauté (féodalisme des *sāmanta* et féodalisation concomitante du divin, «*military adventu-*

---

<sup>15</sup> Dans l'ésotérisme bouddhique, DAVIDSON voit «*the most politically involved of Buddhist forms and the variety of Buddhism most acculturated to the medieval Indian landscape*» (DAVIDSON 2002: 114, voir aussi 2002: 4); pour lui, «*the rise and development of the esoteric form of Buddhism is the result of a complex matrix of medieval forces*» (DAVIDSON 2002: 114), des «*sociopolitical matrices of the Indian environment*» (DAVIDSON 2002: 3).

<sup>16</sup> Par exemple: «*esoteric Buddhism is a direct response to the feudalization of Indian society in the early medieval period, a response that involves the sacralization of much of the period's social world*» (DAVIDSON 2002: 2); «*[t]he emergence of the esoteric dispensation is both a response and a strategy on the part of facets within Buddhist communities: it was a response to the difficult medieval environment and a strategy for religious reaffirmation in the face of unprecedented challenges to the Buddhist social horizon*» (DAVIDSON 2002: 113).

<sup>17</sup> Par exemple: «*with the Buddhists seeking to transform the political paradigms into vehicles for sanctification*» (DAVIDSON 2002: 5); «*challenges to previous paradigms*» (DAVIDSON 2002: 29–30); «*extraordinary paradigm shift in intellectual values*» (DAVIDSON 2002: 99); «*paradigm of dominance, hierarchy, and regal power*» (DAVIDSON 2002: 123); «*relationship to a paradigm of power, most fundamentally expressed in medieval feudal form*» (*ibid.*).

<sup>18</sup> Par exemple: «*the new, ritually oriented Buddhist system*» (DAVIDSON 2002: 3); «*new form of Buddhist practice*» (DAVIDSON 2002: 76); «*esoteric turn*» (*ibid.*); «*the new turn to ritual*» (DAVIDSON 2002: 163).

<sup>19</sup> DAVIDSON 2002: 118.

*ism*», esthétique érotisante et belligérante, régionalisation/décentralisation, etc.), en s'efforçant de montrer en quoi l'ésotérisme bouddhique (*abhiṣeka*,<sup>20</sup> *maṇḍala*,<sup>21</sup> métaphore impériale de l'auto-visualisation du myste en tant que Bouddha,<sup>22</sup> mythe de la prédication du *mantrayāna*,<sup>23</sup> etc.) se présente comme une «internalisation<sup>24</sup>» et une «sacralisation<sup>25</sup>» de l'environnement politico-militai-

---

<sup>20</sup> Par exemple: «*the explicitly imperial significance of the abhiṣeka*» (DAVIDSON 2002: 126).

<sup>21</sup> Par exemple: «*Maṇḍalas are implicitly and explicitly articulations of a political horizon in which the central Buddha acts as the Rājādhirāja in relationship to the other figures of the maṇḍala. In their origin and evolution, religious maṇḍalas represent a Buddhist attempt to sanctify existing public life and recreate the meditator as the controlling personage in the disturbing world of Indic feudal practice*» (DAVIDSON 2002: 131); ou encore: «*the identity of maṇḍalas as articulations of the Buddhist response to the early medieval military and political situation*» (DAVIDSON 2002: 133); «*[i]ndeed, the Buddhist maṇḍala is a classic analysis of the system of sāmanta feudalism in early medieval India*» (DAVIDSON 2002: 139).

<sup>22</sup> Par exemple: «*the introduction and employment of self-visualization in the tantras appear to stem from the consequences of the imperial model: a king becomes divine when he is coronated and given dominion over a circle of vassals (sāmanta maṇḍala)*» (DAVIDSON 2002: 129).

<sup>23</sup> Par exemple: «*the most important factor in the consideration of these myths is the recognition that they articulate a form of belligerence that is quintessentially early medieval Indian. The narrative use of violence in the context of Buddhist institutions allowed institutional esotericism to compete with Śaivism, to appeal to the worst instincts of the warlords of the medieval period and yet to delimit the nature of approved violence*» (DAVIDSON 2002: 152).

<sup>24</sup> Par exemple: «*Esoteric Buddhism ... directly reflects the internalization of the medieval conceptual and social environment*» (DAVIDSON 2002: 115); «*central aspects of esoteric Buddhism came to embody directly and unequivocally the structure, aesthetics, and ideology of medieval Indian feudalism. In short, esoteric Buddhism is the form of medieval Buddhism that internalized, appropriated, reaffirmed, and rearranged the structures most closely associated with the systems of power relations, ritual authentication, aesthetics, gift-giving, clan associations, and sense of dominion that defined post-Gupta Indian polities*» (DAVIDSON 2002: 115); «*internalization of fundamentally non-Buddhist social models*» (DAVIDSON 2002: 98); «*esoteric Buddhism as internalizing the political models of medieval India*» (DAVIDSON 2002:

re, l'ouvrage propose une histoire politique de l'ésotérisme bouddhique. Avec sa critique lucide de l'historiographie britannique et indienne de la «*early medieval India*», ou du concept allogène de la féodalité, DAVIDSON produit en outre une réflexion stimulante quant aux présupposés ayant présidé/présidant à la périodisation de l'Inde.

En ce qu'elle coordonne aux textes les données épigraphiques et monumentales, l'histoire économique ou les déterminants socio-politiques, l'étude de DAVIDSON défriche, «théorise» et applique le modèle méthodologique socio-historique dont le chapitre initial de mon introduction se voulait une esquisse. Je me satisfais d'observer que mes conclusions générales d'ordre historique et idéologique sont généralement corroborées, et ce sur une base autrement mieux documentée, par les recherches de DAVIDSON.<sup>26</sup> Que nos appréciations respectives du courant «logico-épistémologique» divergent fortement, ne change rien à l'affaire: plutôt que d'en faire une critique philologique étroite, on saluera et méditera cette œuvre comme une contribution méthodologique décisive aux études indiennes et bouddhiques.

\*

L'un des termes figurant dans le titre de cette étude, «Écritures», appelle un certain nombre de remarques. «Écriture(s)» (ou son équivalent anglais «*scripture(s)*») rend ici couramment le mot sanskrit *āgama* (tib. *luñ*), mot par lequel le bouddhisme d'expression sanskrite désigne la section la plus vénérable de son Canon (celle

---

160); noter aussi les expressions de «*implicit political model of the Mantra-yāna*» (DAVIDSON 2002: 123), de «*politization of Buddhism*» (DAVIDSON 2002: 114), de «*extension of the medieval milieu*» (DAVIDSON 2002: 118), de «*accelerated engagement of monks in the ideology of the feudal universe*» (DAVIDSON 2002: 164), de «*political environment providing the basic model for esoterism*» (DAVIDSON 2002: 166).

<sup>25</sup> Par exemple: «*sacralization of the socio-political environment, as it was seen on the ground in seventh- to eighth-century India*» (DAVIDSON 2002: 114).

<sup>26</sup> Là où la chose me paraissait possible, j'ai cherché à incorporer les résultats de DAVIDSON 2002 aux notes de ce chapitre introductif.

des Sūtra ou Sermons prêchés par le Bouddha), voire, collectivement et par extension, son Canon lui-même (et ce quels que soient les textes individuels tenus pour canoniques par telle ou telle dénomination bouddhique, ou le degré de réalisation d'un Canon textuellement arrêté). A l'époque de Dharmakīrti, la fixation de ces textes par écrit remonte, pour les bouddhistes, à plusieurs siècles déjà; de plus, et parallèlement à son usage intrabouddhique comme un nom propre désignant génériquement les textes autorisés, *āgama* désigne également chez les docteurs bouddhistes (ne fût-ce que provisoirement) les textes reconnus comme autorisés par les dénominations non bouddhiques concurrentes. Parmi ceux-ci figure en premier lieu le Veda, que nonobstant d'importantes variations de stratégie légitimatrice, Naiyāyika, Vaiśeṣika et Mīmāṃsaka tiennent unanimement pour autorisé en matière pratico-sotériologique. Or à l'époque de Dharmakīrti, le Veda n'a pas ou qu'exceptionnellement été fixé par écrit: jusqu'au 9<sup>e</sup> ou 10<sup>e</sup> siècle (avant le témoignage de al-Bīrūnī sur la rédaction kaśmīrienne), la transmission du Veda procède oralement, par prescription sinon par définition.<sup>27</sup> Si orale qu'en soit la perpétuation, le Veda compte donc parmi les «Écritures». Or comme l'a fait remarquer W.A. GRAHAM,<sup>28</sup> *«etymologically speaking, "oral scripture" is a contradiction in terms and "written scripture" a redundancy.»* La contradiction dans les termes est facile à lever.

Le mot sanskrit *āgama* ne comporte aucune connotation liée à l'écrit (sanskrit *LIKH*); bien plutôt,<sup>29</sup> *«[d]as Wort āgamaḥ bedeutet zunächst "das Herankommen" und bezeichnet dann der Sache nach die Überlieferung, die von Lehrer zu Schüler durch die Generationen auf uns gekommen ist und glaubwürdige Belehrung über die Fragen des Daseins bietet, die nicht durch andere profane Erkenntnismittel (pramāṇāni) beantwortet werden können.»* Pour les groupes ou auteurs utilisant le terme – bouddhistes, jainistes, śi-

---

<sup>27</sup> Voir BRONKHORST 2002: 798–802.

<sup>28</sup> GRAHAM 1987: 134<sup>a</sup>.

<sup>29</sup> OBERHAMMER 1974a: 17–18.

vāites, adeptes du Yoga et Bhartṛhari<sup>30</sup> –, *āgama* n'a donc pas pour critère un médium physique, mais, avant tout, une modalité de transmission: le terme vise étymologiquement une catégorie de textes dans leur qualité de nous être traditionnellement «provenus» (*āgata*). De façon générale donc, *āgama* désigne les textes reconnus comme autorisés<sup>31</sup> par une tradition/dénomination religieuse donnée, quel qu'en soit le médium physique, dans une acception qui coïncide largement avec l'usage moderne de «Écriture(s)»/«scripture(s)». <sup>32</sup> Dans leur sens générique, courant depuis le 19<sup>e</sup>

<sup>30</sup> On doit à Bhartṛhari (5<sup>e</sup> siècle, MBhD IV.7,16sq) l'une des plus anciennes définitions de *āgama*: *pāramparyeṇa avacchinna upadeśa āgamaḥ | śrutilakṣaṇaḥ smṛtilakṣaṇaś ca* |. «*āgama* ist [autoritative] Belehrung, die durch das Vermittelte sein in einer Tradition bestimmt ist. Diese besteht einerseits in der gehörten, andererseits in der erinnerten [Belehrung].» Traduction dans OBERHAMMER/PRETS/PRANDSTETTER 1991: 117<sup>a</sup>. Pour différentes désignations concurrentes de l'Écriture en Inde ancienne, voir n. 30, pp. 76–77.

<sup>31</sup> Je me permets, ici comme ailleurs dans mon introduction, d'utiliser «autorité» en lieu et place de «validité épistémologique», qui traduit le mot sanskrit *prāmānya*. *Prāmānya* désigne la qualité d'être un *pramāna*, une source/un moyen de connaissance valide. En milieu logico-épistémologique bouddhique, est connaissance valide (1) une connaissance fiable (*avisamvādin*), la fiabilité ayant pour critère, selon Dharmottara (740–800?), la capacité que possède la connaissance incriminée de nous faire atteindre/obtenir (*prāpanaśakti*) l'objet (de la praxis humaine, *pravṛtṭiṣaya*) qu'elle indique (voir KRASSER 1995: 247–249); (2) une connaissance révélant un objet jusque-là inconnu (*ajñātārthaprakāśa[ka]*). Comme l'a récemment montré KRASSER (2001: 186–195), le premier critère a les faveurs du bouddhiste, alors que le second est directement inspiré et adapté de la Mīmāṃsā (l'autorité du Bouddha se pouvant prouver *soit* à l'aune du premier critère, *soit*, face au Mīmāṃsaka, à l'aune du second). Pour Dharmakīrti, le Bouddha est devenu (semblable à) une connaissance valide (*pramāṇabhūta*) en ce qu'il (i.e. sa parole) fait atteindre/obtenir aux humains ordinaires le *summum bonum* (*niḥśreyasa*) auquel ils aspirent, et que sa prédication des Vérités Saintes révèle quelque chose qui leur était inconnu (et inconnaissable), le Chemin dont il a fait lui-même l'expérience (*svadṛṣṭa*, PV II.145–146ab).

<sup>32</sup> L'étymologie latine renvoie bien évidemment à l'écrit physique. *Scriptura(e)* traduit régulièrement *graphê*, équivalent grec de l'hébreu *ketav*, et note l'écrit: lettre, inscription, décret ou texte sacré rédigé. L'emploi qui nous intéresse remonte à l'usage que firent de ces termes les auteurs païens, chrétiens

siècle au moins, ces deux termes notent en effet l'ensemble des textes religieux ou sapientiaux (oraux ou écrits) que signalent une sacralité et une autorité particulières pour les communautés qui les révèrent.<sup>33</sup>

\*

La variété des thèmes abordés par Dharmakīrti, le haut vol constant de son argumentation, les difficultés d'établissement du texte, invitent l'exégète à la plus profonde humilité. Sur ce passage, il reste beaucoup à dire, et beaucoup sans doute à mieux dire. Nombre de

---

et juifs en se référant à tel ou tel texte de la *Bible* hébraïque, de la *Septante* ou de la *Vulgate* latine, et, pour les chrétiens, aux *Évangiles* ou aux *Épîtres* pauliniennes. Parallèlement à d'autres (*litéra[e]/gramma[ta]*, *biblos*, *biblion*, etc.), ces termes tendent à être employés comme des noms propres désignant les textes testamentaires autorisés, le pluriel désignant collectivement le tout. Si l'usage générique de «Écriture(s)»/«*scripture(s)*» n'apparaît pas avant le 18<sup>e</sup> siècle (avec, selon GRAHAM [1987: 137<sup>a</sup>], la découverte européenne du Veda ou des «Classiques» chinois), il trouve quelques préfigurations singulières sous les plumes de Pierre le Vénérable (en 1156, l'hérésiologue distingue *sacra scriptura* chrétienne et *nefaria scriptura* islamique, GRAHAM 1987: 136<sup>b</sup>) ou du Franciscain Guillaume de Ru[y]brouck (qui, en 1254 dans la capitale mongole, évoque les écritures nestoriennes par opposition aux écritures mongoles/«khānesques», i.e. bouddhiques, GRAHAM 1987: 136<sup>b</sup>-137<sup>a</sup>). GRAHAM (1987: 137<sup>a</sup>) attire également l'attention sur l'expression arabe *ahl al-kitāb*, par laquelle l'islam désigne les communautés chrétienne et juive, mais aussi, le cas échéant, mandéenne, mazdéenne ou (parfois) hindoue. En français le mot «écriture(s)», attesté au sens de «écrit», «inscription» ou «art d'écrire» dès 1150 (*escriture*), n'apparaît semble-t-il que vers 1560 comme «Écriture sainte» (voir REY *et al.* 1992: 659<sup>a</sup>).

<sup>33</sup> GRAHAM voit dans «*scripture*» une catégorie *fonctionnelle* plutôt que littéraire, et discerne quatre traits caractéristiques des «*scriptures*» (1987: 140<sup>b</sup>-142<sup>b</sup>): (1) la puissance (*power*) ressentie comme inhérente à la parole scripturaire (caractères performatif, transformatif et parfois créationnel); (2) l'autorité (surtout pour les textes servant de fondement à la légalité communautaire) et sacralité (notamment dans les interdits gouvernant la manipulation des textes); (3) revendication d'unité/homogénéité quant à l'origine (ontologique) et au message/contenu (consistance interne en dépit de la stratigraphie historique) du texte scripturaire; (4) revendication d'antiquité (voire d'éternité), d'origine supramondaine et de transmission fidèle du texte scripturaire.



lignes me paraissent encore obscures, attendent de plus amples études sinon d'autres manuscrits. Si bref soit-il, le passage étudié n'a au fond jamais cessé de me paraître océanique. Je me satisferais d'avoir su attirer l'attention sur une préoccupation majeure du jeune Dharmakīrti, d'en avoir cartographié provisoirement les profondeurs et principaux récifs.

J'aimerais que cette étude ne déshonore pas trop toutes celles et tous ceux qui m'ont apporté leur aide. Ma plus profonde gratitude va d'abord à mes deux maîtres lausannois, les Professeurs Johannes Bronkhorst et Tom J.F. Tillemans. Durant plus de dix ans, tous deux ont guidé mes pas dans l'indianisme et les études bouddhiques. Sans leur inestimable apport, rien de tout cela n'eût pu voir le jour ou être seulement rêvé. J'ose espérer que le présent travail ne le leur fera ni regretter ni discontinuer. Je dois de très vifs remerciements au Professeur Ernst Steinkellner, de l'*Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens* (Österreichische Akademie der Wissenschaften), qui m'a fait l'honneur de prendre part au jury de cette thèse, et de bien plus que cela: peut-être n'aurais-je jamais achevé ce travail sans l'émulation décisive qu'il me valut en publiant, dans la série qu'il a longtemps dirigée, deux monographies bien personnelles. A Lausanne, j'ai pu compter sur le soutien et le précieux conseil de plusieurs ami(e)s et collègues, au premier rang desquel(le)s Mme Pascale Hugon et M. Tōru Tomabechi. Parmi eux figurent encore en bonne place les Professeurs Cristina Scherrer-Schaub, Maya Burger et Jacques May, ainsi que Mmes Maria-Piera Candotti et Danielle Feller, MM. Bogdan Diaconescu, Ryūsei Keira, Nicolas Mirimanoff, François Obrist, Yves Ramseier et François Vœgeli. Ailleurs ou de passage à Lausanne, d'autres encore m'ont prodigué leur aide, dont les Professeurs John Dunne, Jan Houben, Kei Kataoka, Shinjō Kawasaki, Hideyo Ogawa, Futoshi Ōmae et Helmut Tauscher, ainsi que Sara McClintock, Annemarie Mertens, Chizuko Yoshimizu, Piotr Balcerowicz et Tomoyuki Uno. A Vienne, j'ai contracté une dette presque inexprimable envers mon savant collègue et ami Helmut Krasser. Lui seul, s'il s'en souciait, saurait ce que je lui dois. Hors des études indiennes, au bistrot, plusieurs amis ont contribué de façon décisive

ve à l'élaboration de mes idées, au premier rang desquels il me faut bien sûr mentionner le fidèle et irremplaçable Didier Monay, mais aussi MM. Pierre-Antoine Schorderet, Christian Eicher et feu Frédéric Yerly. A l'émulation décisive de M. Jacques Schouwey, mon premier maître en philosophie, je dois mon impulsion initiale vers les études philosophico-religieuses: cette thèse forme le lointain écho de la confiance et de la liberté dont il m'honora jadis, à Saint-Michel. Ce tableau serait très incomplet si je ne disais mon amour et mon infinie gratitude à mon père Michel et à feu ma mère Hélène, tragiquement décédée au printemps 2001, ainsi qu'à Mme Françoise Genilloud. Enfin et dans un tout autre ordre de choses, ma plus vive reconnaissance va à la *Fondation Elisabet de Boer*, qui a financé mes publications précédentes et les cinq années de mon enseignement auprès de la Faculté des Lettres de l'Université de Lausanne. Elle me continue ses libéralités en couvrant aujourd'hui les frais de publication du présent ouvrage. Je dois enfin au *Fonds National Suisse de la Recherche Scientifique* et à l'*Österreichischer Fonds zur Förderung der Wissenschaftlichen Forschung* d'avoir pu apporter à Vienne la dernière main à ce travail.

Fribourg, le 6 mai 2003

Vienne, le 22 novembre 2006