

Chapitre 2

La doctrine métareligieuse de Dharmakīrti

2.1. Sources et fondements de la doctrine métareligieuse de Dharmakīrti

2.1.1. Du point de vue systématique et du point de vue de l'économie interne de PV I et PVin II, la doctrine métareligieuse de Dharmakīrti s'inscrit dans (et retourne à) la problématique de la non-perception (*anupalabdhi*) conçue comme raison logique permettant d'introduire un jugement négatif (ou: un jugement d'inexistence). D'un point de vue historique, cette doctrine se présente comme un développement entièrement original sur PS II.5ab, une demi-strophe où Dignāga assigne à la parole d'une personne crédible (*āptavāda*) le statut épistémologique d'une inférence (*anumāna*). Quant à la philosophie proprement religieuse de Dharmakīrti, dont il ne sera qu'incidemment question ici, elle s'origine pour une large part à la stance bénédicive (*maṅgalaśloka*) du même PS, où Dignāga trace la ligne bouddhologique du courant logico-épistémologique (voir pp. 89–92).

2.1.2. La longue discussion relative à l'autorité scripturaire s'inscrit dans la problématique générale de la non-perception: elle relève donc de la section finale du chapitre initial (= PVSV), laquelle porte sur la troisième des raisons logiques reconnues par les théoriciens bouddhistes de la connaissance. Pourquoi inscrire la réflexion métareligieuse dans le traitement de l'*anupalabdhi*? D'un objet ou état de fait remplissant les conditions de la perceptibilité, la non-perception permet de conclure à l'absence/inexistence. Or les objets «scripturaire» ne remplissent pas les conditions de la perceptibilité pour les gens ordinaires: hors d'atteinte (*viprakṛṣṭa*, *vyavahita*) selon le lieu, le temps ou la nature propre, suprasensibles (*atīndriya*), transempiriques (*adrṣṭa*) ou radicalement imperceptibles (*atyantaparokṣa*), une non-perception simple ne peut en garantir

l'inexistence (*asattā, abhāva, nivṛtti*).¹ Mais, objectera-t-on, une non-perception dûment redéfinie comme la suspension (ou: la non-opération, *nivṛtti*) des trois moyens de connaissance valide (perception, inférence et Écriture),² pourrait garantir l'inexistence de tels états de fait. C'est à cette objection que répond PV I.199³: «[Hors d'atteinte selon la nature propre, etc.,] nombreux [sont] les états de fait sans rapport avec la matière d'un traité, suprasensibles et sans indice [inférentiel, c'est-à-dire ne remplissant pas les conditions d'un traitement scripturaire, perceptif ou inférentiel]: comment [donc] l'inexistence de ces [états de fait pourrait-elle être établie] par une non-perception [définie comme la suspension des trois moyens de connaissance valide]?» Quelle qu'en soit la définition, la non-perception est inapte à établir l'inexistence d'états de fait transempiriques. Dans PVSV 107,14–19, Dharmakīrti conduit une discussion analogue⁴: ici s'ouvre la considération des critères légitimant un recours à l'autorité scripturaire. Cet examen couvre 126 strophes (PV I.213–339). La discussion retourne à son point de départ dans PV I.339⁵: «Par conséquent, même la suspension de l'[Écriture] n'établit pas l'inexistence d'une entité [considérée comme

¹ Voir PVin II.64,9sq/16*,10sq, et STEINKELLNER 1979: 61sq.

² Dans la présente discussion, Dharmakīrti admet provisoirement trois moyens de connaissance valide (PVṬ P267a3/D229a7: *luṅ gi tshad ma khas blaṅs nas de skad du bśad do* ||): sur ce point, voir pp. 69–70 et n. 40, p. 199.

³ PV I.199: *sāstrādhikārāsambaddhā bahavo 'rthā atīndriyāḥ | aliṅgās ca ka-thaṃ teṣām abhāvo 'nupalabdhitāḥ* ||. Voir aussi PVSV 101,23–102,12 (traduction dans YAITA 1985: 215–214) ≈ PVin II.65,2–10/16*,26–17*,7 (traduction dans STEINKELLNER 1979: 62).

⁴ Cette fois, l'adversaire postule pour l'Écriture une portée universelle: si elle couvre tous les objets, le fait qu'elle ne mentionne pas l'un d'eux établit *ipso facto* l'inexistence de celui-ci. L'idée selon laquelle l'Écriture couvre toutes choses intervient dans l'épopée, par exemple (concernant le Veda) dans MBh 1.62.33 (*yad ihāsti tad anyatra yan nehāsti na tat kvacit*, cité RENOUE 1960: 2; voir aussi MBh 8.49.18: *śrutena jñāyate sarvaṃ tac ca tvaṃ nāvabudhyase*, cité SUTTON 2000: 31). L'idée n'est pas totalement absente côté bouddhique si l'on se réfère à MSABh 53,18–19 sous MSA XI.1.

⁵ PV I.339: *tasmān na tannivṛtṭyāpi bhāvābhāvaḥ prasidhyati | tenāsannīś-cayaphalā 'nupalabdhir na sidhyati* ||.

devant être niée]. Donc [même définie comme la suspension des trois moyens de connaissance valide,] la non-perception n'est pas établie résulter dans une détermination [en tant qu']inexistant [lorsqu'il est question d'états de fait hors d'atteinte selon le lieu, le temps ou la nature propre].» Comme son parallèle dans PVin II, ce long développement métareligieux présente le caractère d'un excursus où le thème de la non-perception fait place à une polémique acharnée contre la Mīmāṃsā.

2.1.3. Vaiśeṣika excepté,⁶ la majorité des courants philosophico-religieux indiens assignent à l'autorité scripturaire un statut (mais pas nécessairement un fonctionnement) autonome dans l'économie générale des *pramāṇa*. Durant sa période systématique, le bouddhisme (de tendance [proto-]idéaliste surtout) reconnaît régulièrement trois moyens de connaissance valide (à l'instar du Sāṅkhya et de Bhartṛhari⁷): perception directe (*pratyakṣa*), inférence (*anumāna*), Écriture autorisée (*āptāgama*, *āgama*).⁸ Dignāga paraît le premier docteur bouddhiste à avoir subsumé le témoignage d'autorité/Écriture sous l'inférence. L'idée, dont on ne sait si elle représente la pensée de Dignāga bien plutôt que celle du Vaiśeṣika, tient en

⁶ Voir PDhS §256.

⁷ Pour le Sāṅkhya, voir SK 4ab₁; pour Bhartṛhari, voir AKLUJKAR 1989 et HOUBEN 1997.

⁸ BoBh W37,25–26 = D25,17: *pratyakṣam anumānam āptāgamaṃ pramāṇaṃ nīśrītya*; MAV III.12b: *trayād yuktiprasiddhakam*; MAVBh 97,17 *ad loc.*: *pramāṇatrayaṃ nīśrītya*; MAVT 98,14–16 *ad loc.*: *pramāṇatrayaṃ punaḥ pratyakṣam anumānam āgamaś ca | tatra pratyakṣaṃ pañcendriyaṃ mānaś ca | sukhaduḥkhādīśaṃvedanam | trirūpaṅgena anumeyārthajñānam anumānam | āptavāg āgamaḥ | āptāḥ punar anṛtāhetuvimuktāḥ |*. Voir aussi TUCCI 1930: 58–60 et, dans le cadre des règles du débat, WAYMAN 1958: 35a, n. 33 (*āptāgama* défini: *yat sarvajñabhāṣitaṃ tato vā śrutvā tatra anudharmaṃ vā |*), YAITA 1989 et YAITA 1999: 442n. 5. MHK V.8a₂b: *pramāṇaṃ naḥ sarvaṃ tāthāgataṃ vacaḥ*; PrP 268,1–2: *buddhānām eva bhagavatām vacanaṃ pramāṇam ity upavarṇayanti vicakṣaṇāḥ sopapattikatvena avisaṃvādakatvāt*. On nuancera ces deux citations *mādhyamika*: celle de Bhā(va)viveka/Bhavya, car celui-ci, dans MHK IX au moins, suit Dignāga (voir pp. 97-99); celle de Candrakīrti, car celui-ci dénie toute validité aux *pramāṇa*.

une demi-strophe⁹: «Puisque la parole d’une personne crédible est semblable en fiabilité [à une inférence]/a la fiabilité pour caractère général, c’est une inférence.» La prose explicative de Dignāga, extrêmement sibylline, invite à la plus grande prudence exégétique. S’appuyant sur VS II.i.19 (*pratyakṣapūrvakatvāt samjñākarmaṇah*), Dignāga paraît admettre que la fiabilité d’un *āptavāda* tient à cela que le locuteur a toujours effectivement *perçu* les états de faits (p. ex. *svarga*, au contraire de *pradhāna/prakṛti*) dont il parle. Tandis qu’une connaissance verbale ordinaire informe sur le seul contenu intentionnel du locuteur (*vivakṣā*, *vaktur icchā/abhiprāyah*) et n’est donc pas fiable quant aux choses mêmes,¹⁰ la parole d’une personne crédible informe de façon fiable sur des états de fait réels.¹¹

C’est à Dharmakīrti qu’il revient d’avoir, sous la probable inspiration de Pakṣilasvāmin, (Āryadeva)/Dharmapāla et Bhā(va)viveka/Bhavya, élaboré une critériologie complète de cette fiabilité (voir pp. 92–114).

2.1.4. Dharmakīrti fonde son interprétation de PS II.5ab sur une anthropologie religieuse d’inspiration pragmatique. L’auteur distingue trois types d’objets: objets perceptibles (*pratyakṣa*), (actuellement) imperceptibles (*parokṣa*), et radicalement imperceptibles (*atyantaparokṣa*). Les deux premiers types composent la catégorie des objets empiriques (*drṣṭa*); le troisième coïncide avec la catégo-

⁹ Deux variantes de PS II.5ab: (1) < RANDLE 1981: 17: *āptavākyāviśaṃvādasāmānyād anumānatā* |; (2) < PVSV 108,1 et 109,5 = PV I.216ab: *āptavādāviśaṃvādasāmānyād anumānatā* |. Sur l’interprétation de PS II.5ab et PSV, voir HAYES 1988: 238–239, VAN BIJLERT 1989: 80–82 et TILLEMANS 1990: I.18–22, 69–71. Pour un aperçu des interprétations de PS II.5ab ainsi qu’une discussion relative à sa proximité avec le Vaiśeṣika, voir LASIC (à paraître).

¹⁰ Selon PV II.1c₂–2: *śābda* n’est un *pramāṇa* que relativement à l’intention du locuteur (que l’on infère valablement de ses paroles; *abhiprāyanivedana*): son *prāmāṇya* ne se fonde pas sur la vraie nature de l’objet (*nārthatattvanibandhanam*). Voir KATSURA 1984: 219, et pp. 140–142.

¹¹ Voir aussi PVSV 109,10–11: *tataḥ śabdaprabhavā api satī na śābdavad abhiprāyaṃ nivedayaty eva ity arthāviśaṃvādād anumānam api* |.

rie des objets transempiriques (*adr̥ṣṭa*) ou suprasensibles (*atīndriya*). Les possibilités cognitives humaines sont ordinairement (et non: «naturellement», ce qui conduirait à une épistémologie *mīmāṃsaka*) limitées aux objets perceptibles et (actuellement) imperceptibles: de ceux-ci, la perception directe et l'inférence «procédant en vertu de [quelque chose de] réel» (*vastubalāyāta°pravṛtta*) assurent, dans des conditions optimales, une connaissance congruente, fiable, «objective» (*avisamvādaka°*, *avisamvādi°*, *samyagjñāna*). Tel est l'être humain dans sa condition ordinaire (*prākṛtapuruṣa*): ses possibilités cognitives limitées (*arvāgdarśana* > *arvāgdarśin*) lui interdisent tout accès cognitif au suprasensible, à l'ordre des états de fait transempiriques (TSP 900,6–7 sous TS n°3463–3464). La connaissance de ces réalités ressortit tout entière à l'Écriture – que celle-ci soit théorisée comme parole d'une personne crédible ou comme impersonnelle/incréée.

De la connaissance du suprasensible, l'être humain pourrait à la rigueur faire l'économie si elle ne touchait qu'à des faits de démonologie, de magie médicale ou de cosmologie. L'Écriture couvre cependant toute la sphère de la praxis humaine: de la morale, de l'agir éthico-rituel, de l'eschatologie et de la sotériologie, il n'est de connaissance *que* scripturaire. En d'autres termes, il n'est d'agir que scripturairement fondé. Tels sont les premiers mots du maître sur PS II.5ab¹²: «La personne [désireuse d'agir] ne peut vivre sans recourir à l'autorité d'une Écriture[, et ce pour deux raisons:] parce qu'elle [y] apprend les bénéfiques et infortunes immenses [qu'il y a] à renoncer et à consentir à certains [actes] dont les résultats [lui demeurent] invisibles, et parce que [cette personne] ne perçoit pas d'incompatibilité à l'existence des [résultats désirable et indésirable que prévoit l'Écriture].» Si l'être humain n'a d'autre choix que de subordonner sa praxis aux recommandations d'une Écriture, *il garde en revanche et en théorie le choix de l'Écriture*; plutôt qu'à une adhésion aveugle, il peut obéir à une décision rationnelle cen-

¹² **PVSV 108,2–5**: *na ayaṃ puruṣo 'nāsritya āgamaprāmāṇyam āsituṃ samarthah | atyakṣaphalānāṃ keṣāṃcit pravṛttinivṛtṭyor mahānuśaṃsāpā[y]aśra-vaṇāt tadbhāve virodhādarśanāc ca |*.

sée maximiser ses chances de succès¹³: «Toute [personne, si elle] procède avec prudence [et] non par inclination [aveugle], analyse [si tel traité] est Écriture ou n'est pas Écriture, désireuse [qu'elle est] d'agir [sur la base d'une Écriture après avoir dûment écarté ce qui n'est pas Écriture; cette personne se dit en effet:] "Puissé-je connaître par l'[Écriture] ce qu'il [me] faut mettre en pratique pour voir mon agir couronné de succès!"» Qu'une procédure évaluative engendre la décision rationnelle de fonder sa praxis sur tel traité, ne dispense toutefois nullement de témoigner, sinon du scepticisme, du moins de la prudence à l'égard des énoncés scripturaires portant sur le suprasensible¹⁴: «Puisque [seule] cette [Écriture-]ci peut parfois se révéler fiable, l'action d'une personne en proie au doute sur les [seuls] états de fait [radicalement imperceptibles], est préférable à l'action d'une personne qui dans tel autre [traité aurait] constaté une contravention aux moyens de connaissance valide.» Sur cette prudence, Dharmakīrti insiste encore dans une synthèse remarquable de sa propre position métareligieuse¹⁵: «[Seul] l'ignorant recherche, afin de prendre connaissance de l'objet qu'elle expose, une Écriture [qui soit pour lui] moyen de connaissance valide, parce que les [personnes] qui ont [déjà] atteint la vérité ne dépendent [plus] de l'enseignement [d'autrui], et que l'ignorant n'a pas la capacité de distinguer [parmi plusieurs] une person-

¹³ PVSV 110,3–5: *sarva eva āgamam anāgamaṃ vā pravṛttikāmo 'nveṣate prekṣāpūrvakārī na vyasanena | api nāma anuṣṭheyam ato jñātvā pravṛtito 'rthavān syām iti |*

¹⁴ PVSV 173,28–174,2: *artheṣu varaṃ samśayitasya vṛttiḥ | tatra kadācid avisaṃvādasambhavāt | na tv anyatra drṣṭapramāṇoparodhasya puruṣasya pravṛttir iti |* «Cette [Écriture-]ci», c'est-à-dire l'Écriture ayant passé avec succès les tests d'évaluation (voir pp. 92–114).

¹⁵ PVSV 175,27–176,4: *āgamaṃ pramānaṃ tadādarśitārthapratipattaye 'jñō janaḥ samanveṣate samadhigatayāthātathyānām upadeśānapekṣanāt | ajñāsyā ca atīndriyaguṇapuruṣavivecane 'sāmarthyāt | vacanānām samūhitārthasattām antareṇa api vṛttiṃ paśyato bhavitavyam eva adrṣṭavyabhicāravacaśām api puruṣāṇām vāci śaṅkayā kiṃ yathārthā na vā iti | tena na yuktam anena kasyacid vacanena kiṃcin niścetum |*

ne [omnisciente ou véridique,]¹⁶ dont les qualités [lui demeurent] suprasensibles. [Donc] pour qui constate l’usage d’énoncés sans pourtant [pouvoir constater] l’existence de l’objet escompté, un doute doit s’installer même eu égard à la parole de personnes dont il n’aurait pas constaté que le propos fût fallacieux,¹⁷ [un doute quant à savoir] si [cette parole] est véridique ou non. Celui-ci¹⁸ n’est donc¹⁹ fondé à s’assurer d’aucune [entité] à partir de l’énoncé d’une [personne].»

2.1.5. Praśastapāda, Dignāga et Bhā(va)viveka/Bhavya subsument l’Écriture sous l’inférence: la démarche ne revient pas à nier la validité épistémique (*prāmānya*) de l’Écriture, mais à nier que celle-ci constitue un *pramāṇa* autonome. Dharmakīrti ne se satisfait pas de ranger l’Écriture au côté de l’inférence: il lui refuse encore, dans ses idées métareligieuses du moins, toute validité épistémique.²⁰ Chez lui, l’Écriture n’a de *prāmānya* que faute de mieux, en raison seulement de l’impossibilité où se trouve l’être humain ordinaire d’accéder non scripturairement au suprasensible (*agatyā*). C’est là l’intention qu’il prête au Dignāga de PS II.5ab²¹: «[C’est] en raison de l’impossibilité [où l’on se trouve sinon] d’accéder [à des objets radicalement imperceptibles, que le maître Dignāga] a déclaré que, puisque la parole d’une autorité est semblable en fia-

¹⁶ PVT *ñe* P83b3–4/D69a6–7: ‘*di ni thams cad śes pa yin gyi gzan ni ma yin pa’am* | ‘*di phyin ci ma log par brjod pa yin gyi gzan ni ma yin no źes ...* Comparer PVSVT 617,12, et voir pp. 92–96.

¹⁷ PVT *ñe* P83b7/D69b2 = PVSVT 617,17: *śakyavicāre vastuni*, «sur une entité dont l’examen [par les moyens de connaissance valide] est possible.»

¹⁸ C’est-à-dire, selon PVT *ñe* P83b8–84a1/D69a3 = PVSVT 617,19, l’agent ignorant (*ajñah pratipattā*).

¹⁹ PVT *ñe* P83b8/D69b3: *the tshom gyi rgyu gañ yin pa des na*.

²⁰ PV IV.101ab: *prāmānyam āgamānām ca prāg eva vinivāritam* |. «Et [nous avons déjà] écarté plus haut la validité épistémique des Écritures.» Sur cette demi-strophe et son contexte, voir TILLEMANS 2000: 138–142. Sur ce qui suit, voir en premier lieu TILLEMANS 1999.

²¹ **PV I.216ac**: *āptavādāviśaṃvādasāmānyād anumānatā* | *buddher agatyābhihitā*.

bilité [à une inférence], la connaissance [que l'on en tire] est une inférence.» Que l'autorité de l'Écriture tienne aux seules exigences de la praxis et non à ses propriétés épistémologiques, ressort en toute netteté d'un autre commentaire direct de Dharmakīrti sur PS II.5ab²²: «Donc étant donné que s'il faut agir [sur la base d'une Écriture], mieux vaut agir ainsi[, en ayant évalué l'Écriture au préalable, le maître Dignāga] propose une autorité [procédant] par évaluation [de l'Écriture].» Śākyabuddhi et Karṇakagomin explicitent le propos de la façon suivante²³: «Ce n'est pas en professant une validité épistémique réelle que le maître [Dignāga] a dit de l'Écriture qu'elle est une inférence, mais en considérant l'agir humain.» La praxis impose à l'être humain d'agir sur l'autorité d'une Écriture; la rationalité pratique,²⁴ de soumettre cette autorité à une

²² PVSV 108,5–6: *tat sati pravartitavye varam evaṃ pravṛtta iti parīkṣayā prāmāṇyam āha* |.

²³ PVT P286a2–3/D242b5–6 = PVSVT 390,21–22: *na ācāryeṇa bhāvikaṃ prāmāṇyaṃ kathayatā āgamasya uktam api tu puruṣapravṛttim apekṣya* |.

²⁴ TSP 4,1–6 (TSP₁ P ye 162a6–b2): *yāvatā dṛśyante hi kecid apratyakṣa-phalānāṃ keśāṃcit pravṛttinivṛtyor mahānuśaṃsāpāyāśravaṇād anāśritya āgamaprāmāṇyam āsitum aśaknuvanto vacanāt pravṛttamānāḥ* | *na ca etāvātā teṣāṃ prekṣāvattāhāniḥ, *abhyupāyena eva pravṛtteḥ; na hy āgamād ṛte 'tyantaparokṣārthaviṣaye pravṛttāv anyo **'bhyupāyo 'sti* | *avaśyaṃ ca pravartitavyaṃ tv² āgamāt* | *vyāhatāgamaparigrahaṃ hi kurvāṇā apreḥṣāpūrvakāriṇaḥ syuḥ* | *avyāhatāgamasamāśrayeṇa tu pravṛttau kathaṃ na prekṣāvanto bhaveyus tasya eva samyagupāyatvāt* |. *TSP₁: *thabs khyad par can gyis*; **TSP₁: *thabs*. «On constate en effet que des [gens] agissent [sur la base] d'une parole [d'autorité], incapables [qu'ils sont] de vivre sans recourir à l'autorité scripturaire: en effet, [c'est dans l'Écriture qu'ils apprennent les bénéfiques et infortunes immenses qu'il y a à consentir ou à éviter certains [actes] aux résultats imperceptibles. Or ces [gens] ne cessent pas pour autant d'être rationnels, car c'est [sur la base] d'un (excellent_{ib}) moyen qu'ils agissent. Il n'est en effet [nul] autre moyen que l'Écriture pour agir [par rapport] à un objet qui est un état de fait radicalement imperceptible. Et [dès lors qu'il faut nécessairement agir [sur la base] d'une Écriture, ceux qui feraient allégeance à une Écriture contredite [par des moyens de connaissance valide] n'agiraient effectivement pas avec rationalité; en revanche, s'ils agissent en se fondant sur une Écriture non contredite, en quoi ne seraient-ils pas rationnels puisque seule cette [Écriture-]ci est un moyen correct [d'agir]?»

évaluation critique. Dérivée, transférée ou inférée au terme d'une évaluation qui ne porte pas directement sur des énoncés relatifs au suprasensible (pour lesquels seuls sauraient prévaloir des critères cohérentistes), la crédibilité de l'Écriture demeure hypothétique en matière de suprasensible; invérifiable *hic et nunc* sur ce point, incapable d'offrir une connaissance constative des objets qu'elle évoque,²⁵ l'Écriture ne satisfait pas aux critères retenus par l'école en matière de *prāmānya*: elle n'est pas un *pramāṇa* de plein droit.

2.2. Personnes d'autorité

2.2.1. L'être humain désireux d'une praxis éthico-religieuse ne dispose pas, des moyens gnoséologiques d'accéder au suprasensible. Pour agir, il doit donc s'en remettre à l'autorité d'une Écriture. L'Inde ancienne accuse toutefois une pluralité religieuse marquée.

Chaque dénomination (hors Mīmāṃsā et apparentés) rapporte les Écritures fondant et consignat ses spécificités socio-religieuses, à une (ou plusieurs) «personne(s) d'autorité» (ou: «personne[s] crédible[s]», humaine[s] ou divine[s]), que les littératures philosophico-religieuses, dès le début de notre ère, nomment génériquement «*āpta*».²⁶ L'expression s'entend de toute personne pour laquelle une dénomination confessionnelle revendique des qualités telles qu'elles assurent à cette personne le statut d'enseignant par excellence²⁷: l'*āpta* est ou fait autorité pour la tradition ou l'obédience

²⁵ PVSV 168,1–3: *agatyā ca idam āgamalakṣaṇam iṣṭam | na ato niścayaḥ | tan na pramāṇam āgama ity apy uktam |*. «Now we accept this defining character of scripture for lack of any [other] way. There is no certainty from this [scripture]. Thus it was said that scripture is not a *pramāṇa*.» Traduction TILLEMANS 1999: 400.

²⁶ YD 87,1–13 (sous SK 5d), NBh 14,4–5 (sous NS I.i.7), 96,18–19 et 97,7 (sous NS II.i.68), PrP 75,7 (sous MK I.1) et 268,1–269,3 (sous MK XV.6), NSāra 5 (où *prāk. atta* = skt. *āpta*), NA 9, CS *sūtrasthāna* 11,18–19 et 27–29. Autres dénominations: *puruṣaviśeṣa* dans YBh 39,1–2 et YS I.24; *paramarṣi* dans YBh 41,2 (sous YS I.25); *rṣi* dans Nir. I.20, PDhS §288, NS I.i.7, MSA XVIII.31, CS *sūtrasthāna* 11,27–29.

²⁷ Qualités de *yathābhūtārthacikhyāpayiṣā* dans NBh 96,19 (sous NS II.i.68); de *guru* dans YS I.26; d'*upadeṣṭr* dans NBh 14,4–5 (sous NS I.i.7); de *satya-*

qui se reconnaît dans son enseignement; surtout, l'autorité scripturaire dérive généralement de l'autorité attachée à sa personne.²⁸

Nos sources visent des personnalités aussi diverses que Kapila, les *ṛṣi* védiques, les *śiṣṭa* brahmaniques, les Bouddha Bienheureux, les Tīrthaṅkara ou Īśvara.²⁹ A ces personnalités, les mêmes sources rapportent la parole d'autorité (*āptavacana*), le témoignage d'autorité (*āptopadeśa*), la révélation d'autorité (*āptaśruti*), le traité (autorisé, *śāstra*), l'Écriture (*āgama*), la parole (en tant que moyen de connaissance valide, *śabda*) et parfois, plus tardivement, le Tantra.³⁰ Pour la majorité de ces traditions, l'Écriture, parole ou témoi-

vādin dans MBh 18.5.31. Noter aussi le *jñānadharmopadeśa* de YBh 40,5–41,1 (sous YS I.25) et l'*anuśāsanaprātihārya* des Bouddha dans AKBh 424,13–425,3 (sous AK VII.47b₂d).

²⁸ Fondamental sur ce point et pour les littératures hindouistes, OBERHAMMER 1974b; pour le Nyāya et le Vaiśeṣika, voir CHEMPARATHY 1983, VAN BIJLERT 1989: 16–19 et 30–34, LYSSENKO 1998; pour le jainisme, voir SHAH 1967: 33–36; pour l'aspect de la connaissance objective (de type perceptif/direct surtout), voir d'abord SEYFORTH RUEGG 1994b, puis 1994a et 1995. A ces auteurs (surtout à SEYFORTH RUEGG 1994b), je dois une part notable des références données ci-dessous.

²⁹ TJ *ad* MHK IX.3 (P310a7–8/D274b4–5) présente les Sāṅkhya, les Vaiśeṣika, les Jaina, les nihilistes (tib. *med par smra ba pa*, sans doute les matérialistes *lokāyata*) et les bouddhistes comme autant de formations dérivant l'autorité scripturaire d'une personne d'autorité: Kapila (*ser skya*), Kaṇāda (*gzegs zan*), Nagna⁷ (*gcer bu*), 'Jig rten 'di pa⁷ et Buddha (*sañs rgyas*); plusieurs de ces noms réapparaissent, dans le contexte de l'omniscience et de la perception du suprasensible, dans TS(P) (voir aussi NB, *passim*): Sugata, Kapila, Kaṇabhakṣa (= Kaṇāda), Akṣapāda (TSP 822,16 sous TS n°3148); Jina et Buddha (TS n°3150); Vardhamāna (TS n°3325); Rṣabha (TS n°3348). Sur ces passages, voir ELTSCHINGER 1998: 65–66.

³⁰ *Āptavacana* dans YD 70,14 (sous SK 4ab₁), 87,1–13 (sous SK 5d), AKVy 525,10; *āptopadeśa* dans NS I.i.7, NBh 97,5–6 (sous NS II.i.68), MHK V.8, CS *sūtrasthāna* 11,17; *āptāgama* dans CS *sūtrasthāna* 11,27; *āptaśruti* dans YD 87,4–13 (et SK 5d); *śāstra* dans YBh 37,3–4 (sous YS I.24); *āgama* dans NSāra 8, PrP 75,7 (sous MK I.1) et 268,1–269,3 (sous MK XV.6). Les notions de *āgama* et de *tantra* ont été décrites et définies par OBERHAMMER (1974a). NBh 14,4–5 dit *āpti* l'action de l'*āpta*. TSūBh sous TSū I.20: *śrutam āptavacanam āgama upadeśa aitihiyam āmnāyaḥ pravacanam jinava-*

gnage d'une personne crédible, est un moyen de connaissance valide,³¹ possède une autorité épistémique.³² Régulièrement, cette autorité s'attache à la personne crédible elle-même (celle de sa parole en dérivant): cette dernière est alors réputée «être (devenue/comme) un moyen de connaissance valide» (*pramāṇabhūta*),³³ et parfois être une «personne étant (devenue/comme) un moyen de connaissance valide» (*pramāṇabhūtapuruṣa*).³⁴

Les Écritures sont généralement dites (au moins sinon exclusivement) porter sur l'ordre des états de fait reconnus comme suprasensibles ou radicalement imperceptibles par la tradition, c'est-à-dire sur l'ordre des réalités demeurant inaccessibles aux lumières ordinaires de la connaissance humaine: elles informent alors sur les modalités de la praxis éthico-rituelle et ses conséquences eschatologiques, sur des faits de cosmologie ou de théologie, sur des événements passés et futurs.³⁵ Surtout, avant d'exiger d'elles une

canam ity anarthāntaram |.

³¹ MHK V.8ab (*pramāṇam naḥ sarvaṃ tāthāgataṃ vacaḥ*), PrP 268,1 sous MK XV.6 (*buddhānām bhagavatām vacanaṃ pramāṇam*), NBh 97,6–7 sous NS II.i.68 (*āptopadeśaḥ pramāṇam*), YD 87,10 (*niḥsamśayaṃ pramāṇam*) et 87,12 (*yad vacas tat pramāṇam*) sous SK 5d, NA 8 (*mānam*).

³² MHK V.8c (*āptopadeśaprāmāṇyāt*), NBh 96,18 (*āptānām prāmāṇyam*) et 97,6 (*trividhena āptaprāmāṇyena*) sous NS II.i.68, PrP 269,2 sous MK XV.6 (*prāmāṇyam*).

³³ NBh 97,2 sous NS II.i.68 (*āptaḥ pramāṇam*). Selon SEYFORTH RUEGG 1994b: 309sq, la première attestation indienne du composé *pramāṇabhūta* est MBhāṣya sous Pā. I.i.1/*vārttika* 7 (I.39,10), et désigne un *ācārya*; dans MSABh 138,5 sous MSA XVIII.31 (SEYFORTH RUEGG 1994b: 306–307), LV 319,9 (SEYFORTH RUEGG 1994b: 306) et PS *maṅgala*, elle vise le (Bouddha) Bienheureux; voir aussi YD sous SK 4ab₁.

³⁴ L'expression est rare dans les textes indiens mais, sous la forme de **pramāṇapuruṣa* (*tshad ma'i skyes bu*), a donné lieu à d'abondants développements tibétains (voir STEINKELLNER 1983 et TILLEMANS 1993). MABh sous MA VI.2 la dit d'un *ācārya* autorisé (tel Nāgārjuna; voir SEYFORTH RUEGG 1994b: 303–304); TJ P310a8/D274b4 sous MHK IX.3 (*tshad mar gyur pa'i skyes bu*; pour le contexte, voir n. 29, p. 76). Voir n. 69, p. 89.

³⁵ Nonobstant le fait que certaines traditions ne limitent pas au suprasensible la sphère de compétence scripturaire (voir n. 4, p. 68). *Atīndriya* dans NV

doctrine du monde, plusieurs parmi ces écoles (Yoga, Nyāya, bouddhisme, jainisme) demandent à leurs personnes d'autorité d'administrer une thérapie à la douleur existentielle, d'articuler une sotériologie.³⁶

2.2.2. Selon l'adversaire de **PVSV 109,23–110,1** (*naiyāyikādi* selon Manorathanandin), est *āpta* une personne que distinguent des qualités (*guṇa*) mentales particulières, une personne exceptionnelle

54,16–20 (sous NS I.i.7), où Uddyotakara compte *svarga*, *apūrva*, *devatā* (voir aussi NS I.i.3); dans VP I.38, MBh 18.5.32 (dit de Vyāsa; voir SUTTON 2000: 27–28); dans PDhS §§288–289 (dit de *dharmādi* et des trois temps); dans PrP 75,6–7 (sous MK I.1); dans YBh 39,4 (sous YS I.25) et CS *sūtrasthāna* 11,18–19 (où l'on se réfère aux trois temps); dans CS *sūtrasthāna* 11,27–29, où l'on se réfère à «*Geben, Aszese, Opfer, Wahrheit, Gewaltlosigkeit, Keuschheit*» (OBERHAMMER 1974b: 53). *Atyantaparokṣārtha* dans YD 70,15 (sous SK 4ab₁); *atyantākṣaparokṣa* dans MHK IX.5. Noter aussi NAV 382,8–9: *tan na kṣīṇadoṣavacanam vyatiricya anyataḥ prekṣāvātām paralokādāv adṛṣṭe 'rthe pravṛttir yuktā*. ĀM I.5 évoque des *sūksmāntaritatadūrārtha*, que AŚ 4,33 et ĀMV 4,22 comprennent comme des états de fait hors d'atteinte (*viprakṛṣṭa*, *viprakarṣin*) selon la nature propre, le temps, l'espace respectivement.

³⁶ WEZLER (1984) a montré que le bouddhisme d'abord, puis le Yoga, le Nyāya (dès le NBh) et, périphériquement, la médecine elle-même, affectionnent une métaphore médicale de structure quadripartite pour décrire leur propre doctrine du salut. Comme le médecin identifie la maladie (*roga*), la cause de la maladie (*rogahetu*), et envisage la santé (*ārogya*) à recouvrer avec la médecine (*bhaiṣajya*) à administrer dans ce but, ces doctrines du salut élucident le mal à éliminer (*heya*), la cause de ce mal (*heyahetu*), l'élimination (*hāna*) proprement dite et le moyen de cette élimination (*hānopāya*). Dharmakīrti et Pakṣilasvāmin (ce dernier se référant à l'*āyurveda*), usent des termes structurant cette métaphore lorsqu'ils discutent *āpta*^o et *āgamaprāmānya*: pour tous deux, *āpta* et/ou *āgama* font autorité parce qu'ils enseignent véridiquement *heya*_{Dh}/*hātavya*_P, *heyopāya/hānihetu*, *upādeya/adhigantavya* et *upādeyopāya/adhigamahetu* (voir **PV I.217ab**, **PVSV 109,15**, **PV II.32ab**₁, **NBh 96,19–97,1** [sous NS II.i.68]). Hors toute référence à la métaphore médicale, le jainiste Kundakunda (NSāra 2–4) ne trouve pas autre chose dans le *jinaśāsana*: le Chemin (*mārga* = *mokṣopāya* = *niyama* = *jñānadarśanacāritra*) et le Fruit du Chemin (*phala* = [*parama*]nirvāna). A rapprocher du *sāstralakṣaṇa* (NRĀ 288,11) de ŚV *śabdapariccheda* 4: *pravṛttir vā nivṛttir vā nityena kṛtakena vā | puṃsām yenopadiśyeta tac chāstram abhidhīyate ||*.

(*puruṣātīśaya*) au regard de ses propriétés; est fiable (*avisamvāda*) ou objective (*yathārtha*), c'est-à-dire autorisée, la parole d'une telle personne.³⁷ Parmi ses propriétés, Dharmakīrti compte la connaissance objective (*yathārthadarśana*) et le caractère (moralement) immaculé (*nirdoṣatā*), à quoi ses commentateurs ajoutent la compassion (*dayā*).³⁸ Trois ordres de choses qualifient donc l'*āpta* à l'autorité: la connaissance objective, notamment en matière suprasensible; l'éradication des vices; la commisération avec les êtres. Cette triple caractérisation est amplement corroborée par les littératures philosophico-religieuses de l'Inde ancienne, antérieures à ou contemporaines de Dharmakīrti.

On doit à David SEYFORTH RUEGG d'importantes études relatives au volet cognitif ou gnoséologique des représentations de l'*āpta*, notamment à trois expressions récurrentes décrivant l'accès perceptif direct à l'invisible dont bénéficient les personnes crédibles: celles-ci sont réputées «avoir directement réalisé/perçu le(s) *dharma*» (*sākṣātkṛtadharman*), «être des témoins directs au suprême degré» (*paramasākṣībhūta*), être des personnes «pour qui le(s) *dharma* est/sont perceptible(s)» (*pratyakṣadharman*).³⁹ De nombreuses sources insistent sur l'omniscience de leur(s) autorité(s);⁴⁰ d'autres,

³⁷ **PVV 365,14**: *naiyāyikādayaḥ*, alors que **PVSVT 396,10** dit simplement *vādin*; «objective» gl. *satyārtha*, «véridique», dans **PVV 365,15**; «autorisée» selon **PVV 365,16**: *puruṣātīśayapraṇītaṃ vacanaṃ pramāṇam iti ... ayam arthaḥ* |.

³⁸ **PVT P292b5/D247a7** ≈ **PVSVT 396,10** disent encore *kṣīṇadoṣatādikatva* («avoir notamment éliminé les fautes morales [de la série psychique]») et, **PVT P292b6/D247b1** ≈ **PVSVT 396,11–12**, *vairāgya* («dépassionnement»); **PVV 365,14**: *yathābhūtārthadarśin*; **PVT P294a4/D248a7–b1** = **PVSVT 397,12–13**: *bodha*; **PVT P292b6/D247b1** ≈ **PVSVT 396,11–12**: *kṛpā*. Voir STEINKELLNER 1979: 65–66 + nn. 202–203.

³⁹ Voir SEYFORTH RUEGG 1994a, 1994b et 1995, qui renvoient, pour *sākṣātkṛtadharman*, à NBh 14,4–5 (sous NS I.i.7), 96,18 (sous NS II.i.68) et Nir. I.20; pour *paramasākṣībhūta*, à LV 319,9; pour *pratyakṣadharman*, à MBhāṣya I.11 et MBhD *ad loc.*

⁴⁰ *Sarvajña* dans YS I.25 et YBh 39,5 et 40,2 *ad loc.* (de Īśvara); MBh 18.5.32 (de Vyāsa = Muni Kṛṣṇa); ĀM I.9; les sources jainistes utilisent aussi l'ex-

sur la physiologie subtile de ce maximum gnoséologique;⁴¹ d'autres encore, sur l'accès cognitif au suprasensible ou sur l'objectivité de leur connaissance.⁴² Quant au motif de l'éradication des fautes morales ou caractère moralement immaculé, il est pour ainsi dire constant: l'*āpta* de la YD est «affranchi [des passions] de concupiscence, etc.» (*rāgādiviyukta*), «possède un esprit [moralement] immaculé» (*aduṣṭamanas*); celui de Kundakunda et de Candrakīrti est dénué de toutes les fautes morales sans exception; le Brahmā du PDhS est «pourvu de dépassionnement» (*vairāgya...sampanna*); le Vyāsa du MBh «possède une âme purifiée» (*bhavitātman*); l'*āpta* de la CS est immaculé (*adoṣa*), affranchi du *rajas* et du *tamas*, a vu disparaître peur (*bhaya*), concupiscence (*rāga*), haine (*dveṣa*), convoitise (*lobha*), hébétude/erreur (*moha*) et orgueil (*māna*).⁴³ L'association de la compassion à l'*āpta* est à peine moins régulière: l'*āpta* de la YD agit en vue du *summum bonum* des êtres humains (*puruṣaṇiḥśreyasārtham*); l'Īśvara du YBh par disposition favorable envers les êtres (*bhūtānugraha*), par compassion (*kāruṇya*); l'*āpta* du NBh est animé de compassion envers les êtres (*bhūtadayā*); la CS évoque une doctrine (*śāstravāda*) introduite pour le bien du monde (*lokānugraha*); l'AKBh décrit par le menu la grande compassion (*mahākaruṇā*) qui, en tant

pression de *kevalajñāna* (NSāra 5; NSāra 1ab dit *ananta...jñānadarśanasvabhāva*; ŚDS 45d); voir TSū I.9 et JAINI 1979: 121–122 pour les catégories jainistes de la connaissance; pour des sources bouddhiques relatives à l'omniscience, voir pp. 83–85.

⁴¹ Motifs du *divya*^o ou *ārṣacakṣus* dans CS *sūtrasthāna* 11,29, MBh 18.5.33, VP I.38, ainsi que d'innombrables sources bouddhiques relatives à cette *abhijñā*; motif *vaiśeṣika* de l'*ārṣajñāna* dans PDhS §§288–289 (LYSENKO 1998: 99–101).

⁴² *Atīndriyārthavid* dans PrP 75,6–7 (sous MK I.1); *yathārthanivedanam jñānam* dans PDhS §288; *sadbhūtārthopadeśaka* dans ŚDS 46b.

⁴³ Respectivement: YD 87,4 et 11–12 (sous SK 5d); *vyapagatāśeṣadoṣa* (NSāra 3), *niḥśeṣadoṣarahita* (NSāra 5), *prahīnāśeṣadoṣa* (PrP 268,2 sous MK XV.6); PDhS §59; MBh 18.5.32; CS *sūtrasthāna* 11,18, 11,27 et 11,29. Noter aussi ĀM I.6: *nirdoṣa* (ĀMV 5,17: *nirdoṣo 'vidyārāgādivirahitaḥ kṣudhādivirahito vā*); NAV 382,8–9: *āptaḥ prakṣīnāśeṣarāgādidoṣagaṇah*; ŚDS 45bc: *rāgadveṣavivarjitaḥ | hatamohamahāmallaḥ*.

que l'un des dix-huit *āveṇikadharmā*, est propre aux Bouddha.⁴⁴ Sur le thème de l'*āpta* comme ailleurs, Dharmakīrti a visé au plus large, c'est-à-dire toutes les écoles fondant l'*āgamaprāmānya* sur les qualités spécifiques de l'*āpta*.

2.3. Perception du suprasensible et autorité épistémique chez Dharmakīrti

2.3.1. Pour partie dans le sillage de Pakṣilasvāmin, Dharmakīrti demande à une «théorie» des mantra et de leur efficacité de faire la preuve, contre la Mīmāṃsā, (de la possibilité) d'un accès cognitif direct au suprasensible.⁴⁵ Dharmakīrti réfute longuement la notion censément *mīmāṃsaka* (en fait attestée dans des textes médicaux et tantriques) d'une efficacité naturelle et originaire (*bhāvaśakti*) des mantra. Si nous disposons de mantra, dit-il, c'est que des hommes possèdent la capacité de distinguer entre énoncés efficaces et énoncés inefficaces, autrement dit entre mantra et *amantra*. Cette distinction demeurant inaccessible à la perception et à l'inférence, il faut la mettre au crédit d'hommes en quelque façon exceptionnels;⁴⁶ et si ces mantra sont efficaces, c'est en raison du serment

⁴⁴ Respectivement: YD 87,9 (sous SK 5d); YBh 40,5 (sous YS I.25); NBh 96,19 (sous NS II.i.68); CS *sūtrasthāna* 11,27; AKBh 411,11 (sous AK VII.28ab) et AKBh 414,17–415,10 (sous AK VII.33).

⁴⁵ Pour un examen détaillé de ces questions, voir ELTSCHINGER 2001a. Deux passages traitent des mantra: PVSV 123,14–124,26 et PVSV 155,17–164,24 (voir respectivement ŌMAE 1989 et WAKAHARA 1988).

⁴⁶ PVSV 162,17: ... *ity asti paroṣṣārthadarśī puruṣaḥ* |. Pour une traduction de tout le passage ainsi conclu, voir ELTSCHINGER 2001a: 89, pp. 89–90 pour le passage parallèle de TS n°3452–3455ab, et pp. 123–124 pour le passage parallèle de SSK 20–25. La série de phonèmes qui est mantra, c'est-à-dire qui octroie un résultat, n'est discernée que «par certains hommes dotés d'une capacité particulière [en matière] de suprasensible» (PVT *ñe* P42b2–3/D37b4 = PVSVT 576,8–9: *kaiścid eva puruṣair atīndriyaśaktibhedayuktaiḥ*). «Le Mīmāṃsaka doit donc nécessairement admettre [qu'il existe] un homme qui perçoit des états de fait [ordinairement] imperceptibles, [un homme] qui distingue la nature propre [qui est celle] d'un mantra [de celle] d'un [énoncé] qui n'est pas mantra.» (PVSVT 576,28–29: *avaśyaṃ mīmāṃsakena atīndriyārthadarśī puruṣo 'bhigantavyo yo mantrāmantrasvabhāvaṃ vivecayati* |;

(*samaya*, ou promesse, *pratijñā*) et du soutien surnaturel (ou bénédiction, *adhiṣṭhāna*) de l'auteur ou divulgateur des mantra. A la notion d'une *bhāvaśakti*, Dharmakīrti substitue par conséquent une théorie selon laquelle l'efficacité des mantra est d'origine strictement humaine. Relevons ici que l'auteur/divulgateur des mantra est exceptionnel (*asādhāraṇa*, au regard de ses qualités mentales, *asādhāraṇaguṇa*), particulier (*viśeṣavat*) ou supérieur (*atīśayavat*) par rapport aux hommes ordinaires (*prākṛtapuruṣa*), dont la perception est limitée (*arvāgdarśin*, *arvāgdarśana*). Son caractère exceptionnel tient à sa perception d'objets aussi radicalement imperceptibles (*atīndriyadarśana*, *atīndriyārthadarśin*, *parokṣārthadarśin*) que la capacité d'une parole à figer un poison.

Selon Dharmakīrti, différentes Écritures enseignent les moyens de réaliser des mantra (*mantrakriyāsādhana*), les «causes des mantra» (*mantrahetu*).⁴⁷ Nos textes dénombrent huit moyens ou causes: vér(ac)ité (*satya*), austérités (*tapas*), réminiscence (des naissances antérieures, *smṛti*), discernement (de la pensée d'autrui, *matī*), intuition (de la nature des choses, *prativēdha*), capacité (*śakti*), succès particulier (d'un mantra, *siddhiviśeṣa*), destinée particulière (*gativiśeṣa*).⁴⁸ Aucun de ces facteurs n'est spécifiquement bouddhique: *satya* et *tapas* sont «panindiennement» associés aux prestiges magiques et visionnaires;⁴⁹ [*mantra*]*siddhiviśeṣa* et *gativiśeṣa* recou-

comparer PVT *ñe* P43b1–2/D38b1.) Cet homme «connaît le mantra, son efficacité et sa mise en pratique» (PVT *ñe* P42b3/D37b4–5 ≈ PVSVT 576,10–11: *parokṣārthadarśīpuruṣo yo mantram tatsāmarthyam tadanuṣṭhānam ca veti*).

⁴⁷ D'après PVSV 124,19–20: *tatsādhanasampradāyabhedavad guṇāntarasā-dhanāny api syuḥ* |.

⁴⁸ Sur ce point, voir ELTSCHINGER 2001a: 20 et 75sq.

⁴⁹ Dans la SuSam, les mantra sont réputés *satyatapomaya* en tant qu'ils ont été révélés (*prokta*) par les *deva* et les *brahmarṣi* (*kalpasthāna* 5,9; cf. AV VI.12 et AVBh II.657,19–20 et 23–24). L'association de *satya* et *tapas* aux *ṛṣi* brahmaniques (auteurs/révélateurs visionnaires des mantra) est constante, y compris dans les littératures bouddhiques: voir VSū 223,2–12 et ŚKA 637,1–12 (ELTSCHINGER 2000a: 45–47); ces propriétés qualifient également les *ārya* et «vrais brahmanes» du bouddhisme. Dharmakīrti reconnaît aux *ṛṣi* la

pent certains des facteurs que les YS et l’AKBh associent respectivement aux *siddhi* et aux *ṛddhi* (pouvoirs merveilleux, surnaturels);⁵⁰ *śakti*, qu’on glose *prabhāva* (pouvoir), se peut entendre comme *ṛddhi*;⁵¹ enfin, *smṛti* et *mati* sont des superconnaissances (*abhijñā*).⁵² Diverses écoles et littératures bouddhiques concédant cinq des six *abhijñā* aux profanes (*prthagjana*) et aux hérétiques (*tīrthika*),⁵³ l’identité de ces huit qualités mentales assure à la position de Dharmakīrti un caractère confessionnellement neutre. Le maître est dès lors justifié à reconnaître des mantra et des Kalpa «barbares» (*śabara*), bouddhiques (*bauddha*) et védiques (*vaidika*); ses commentateurs, à étendre la liste aux jainistes (*ārghata*), aux śivaïtes (*māheśvara*) et aux *gārud[ik]a*.⁵⁴ Dharmakīrti et ses commentateurs concèdent donc *ipso facto* à certains profanes et hérétiques la perception du suprasensible, rendant du coup impossible une définition de l’autorité par *atīndriy[ārth]adarśana*.

2.3.2. Les logiciens tardifs (Jñānaśrīmitra, Ratnakīrti, Mokṣākara-gupta⁵⁵) distinguent deux types d’omniscience: l’omniscience touchant à la totalité des connaissables (*sarvasarvajñatā*), et l’omniscience entendue comme plénitude des connaissances utiles au salut (*upayuktasarvajñatā*). Quoique présente à l’état embryonnaire dans PV II.31cd–32, cette distinction est postérieure à Dharmakīrti, lequel ne s’est jamais prononcé clairement sur l’omniscience; lors-

paternité des mantra védiques (PVSV 120,15–16).

⁵⁰ Voir YS IV.1, AKBh 429,2–3, et ELTSCHINGER 2001a: 75–76.

⁵¹ PVSVT 452,30: *śaktiḥ prabhāvaḥ* | *Śakti* = *prabhāva* recoupe *ṛddhi*: les chapitres I.5 (*Prabhāvaṇa*) de la BoBh et VII (*Prabhāvādhikāra*) du MSA ne sont autres que des exposés relatifs aux *ṛddhi*.

⁵² Selon les définitions consignées n. 355, p. 306, *smṛti* fait écho à l’*abhijñā* de *pūrvanivāsānasmṛti*, et *mati* à celle de *paraśya cetaḥparyāyājñānam*.

⁵³ Voir BAREAU 1955: 113, 116, 140, 183, 192. MVastu II.96,1, SPUSū 49,15, MmVr 256,9–12 et Div. 637,7–8 disent les *ṛṣi* «*pañcābhijñā*».

⁵⁴ Sur ces questions, voir PVSV 123,19–124,1, et ELTSCHINGER 2001a: 17sq, 29sq et 59sq.

⁵⁵ R1,15–16 (voir BÜHNEMANN 1980: viii–ix, 2 et n. 9), PVA 52,15, KAJIYAMA 1966: 136n. 369, JACKSON 1991.

qu'il y fait nommément allusion, c'est dans une acception voisine de *atīndriyadarśana*, pour procéder à une réfutation strictement «formelle» de la critique *mīmāṃsaka*.⁵⁶ Pour anachronique qu'elle soit, la distinction n'en constitue pas moins une grille herméneutique utile à la lecture de Dharmakīrti. Dans PV II.29–33, celui-ci distingue en effet très clairement entre *atīndriyadarśana/sarvajñāna*, et *prāmāṇya*; surtout, l'omniscience n'y paraît ni nécessaire ni suffisante à garantir l'autorité, laquelle s'évalue au seul critère pragmatico-religieux de *heyopādeyatattvajñāna*⁵⁷: «Certains[, tels les Jaiminīya,] prétendent que [si] l'autorité tient à la connaissance des états de fait imperceptibles, il n'y a [alors] de pratique [pour personne], parce qu'il n'est pas de moyen de réaliser cette [autorité]. [Réponse:] Ceux qui craignent d'être trompés si l'instruction [religieuse] est le fait d'un ignorant recherchent une [personne] détenant une connaissance [de ces objets-ci] en vue de mettre en pratique [le moyen] que recommande cette [personne. Puisque c'est de la personne enseignant le moyen d'apaiser la douleur qu'on recherche la connaissance,] il convient donc d'examiner la connaissance qui est la sienne concernant ce qu'il faut pratiquer[, c'est-à-dire sa connaissance relative au moyen d'apaiser la douleur du Saṃsāra];

⁵⁶ NB III.71–73, PV I.14 et PVSV 10,21–25, **PVSV 124,22–23** et 164,13–24, ELTSCHINGER 2001a: 103–109. Chez Dharmakīrti, la nature de l'omniscience paraît affaire de public: non précisée ou de type *upayuktasarvajñatā* en contexte de discussion avec la Mīmāṃsā, mais susceptible d'une interprétation en termes de *sarvasarvajñatā* dans des segments bouddhologiques d'un type plus dogmatique (par exemple PV II.280, mais aussi, et par implication doctrinale, dans PV II.139–144: voir ELTSCHINGER 2005a: 408–434 et ELTSCHINGER 2005b: 162–179).

⁵⁷ PV II.29–33: *prāmāṇyaṃ ca parokṣārthajñānaṃ tatsādhanasya ca | abhāvān nāsty anuṣṭhānam iti kecit pracakṣate || jñānavān mṛgyate kaścit tadukta-pratipattaye | ajñopadeśakaraṇe vipralambhanaśaṅkibhiḥ || tasmād anuṣṭheyagataṃ jñānam asya vicāryatām | kīṭasaṅkhyāparijñānaṃ tasya naḥ kvopayujyate || heyopādeyatattvasya sābhyupāyasya vedakaḥ | yaḥ pramāṇam asāv iṣṭo na tu sarvasya vedakaḥ || dūraṃ paśyatu vā mā vā tattvam iṣṭam tu paśyatu | pramāṇaṃ dūradarśī ced eta gṛdhrān upāsmahe ||*. Voir le passage parallèle de TS n°3136–3140 dans ELTSCHINGER 2001a: 113n. 491; voir aussi TS n°3529.

à quoi nous sert en effet sa connaissance exhaustive du nombre des insectes? Nous acceptons pour autorité celui qui fait connaître la réalité à éviter avec son expédient[, c'est-à-dire impartit la connaissance de la douleur et de l'origine de la douleur], et la réalité à cultiver avec son expédient[, c'est-à-dire impartit la connaissance de la cessation de la douleur et du chemin qui y conduit], et non pas celui qui ferait tout connaître. Que [celui qui connaît les buts de l'homme] voie au loin, ou [au contraire] ne voie pas[, peu nous importe], mais qu'il voie la vérité [à pratiquer] dont [nous] avons besoin[, c'est-à-dire les quatre Vérités Saintes]! [Car] si [l'on accepte] celui qui voit au loin comme autorité, [alors] approchez[, ô vous qui aspirez à la libération]: nous vénérons les vautours!» En d'autres termes, l'autorité ne se mesure pas tant à la connaissance du suprasensible ou à l'omniscience, dûment assimilées ici (→ *sarvasarvajñatā*), qu'à la fiabilité de l'enseignement en matière sotériologique (→ *upayuktasarvajñatā*). Voilà qui corrobore plusieurs traits de la réflexion métareligieuse de Dharmakīrti dans PV I: un *sāstra* n'est digne d'évaluation qu'à condition de présenter un but de l'homme (*puruṣārtha*, tels *svarga*, *apavarga*, *abhyudaya*, *niḥśreyasa*, *nīrvāṇa*), et d'ordonner à cette fin des expédients appropriés (voir pp. 102–104); un *sāstra* n'est fiable sur sa matière principale qu'à condition d'exposer correctement les maux à éviter et les biens à cultiver, avec leurs expédients respectifs (voir pp. 110–112).

2.3.3. A l'explicite et de façon générale, PV III.281–286 traite de la «connaissance des *yogin*» (*yoginām jñānam*): par «connaissance des *yogin*», il faut entendre une connaissance issue de, ou causée par la cultivation mentale (*bhāvanā*).⁵⁸ A mots couverts, ces six

⁵⁸ Fondamental sur le sujet de *yoginām jñānam*, STEINKELLNER 1978; voir aussi MCDERMOTT 1991, et ELTSCHINGER (à paraître 3). PV III.281b: *bhāvanā-maya*, glosé *bhāvanāhetuka* (PVA 326,22–23), *bhāvanāhetuniṣpattika* (PVV 203,1–2), *bden pa bsgom pa rdzogs pa las skyes pa 'i ses pa* (sur ces explications de °*maya* dérivées de Pā. 5.4.21, voir aussi AKBh 335,6 [*hetau mayatīdhānāt*] et AKVy 525,9–16). PV III.284d: *bhāvanābalanirmita*, «créée à force de cultivation mentale». Cette connaissance apparaît au terme de la cultivation (PV III.285c: *bhāvanāniṣpattau*), c'est-à-dire, selon PVV 204,4–

strophes servent cependant à établir la fiabilité des connaissances du Bouddha. Selon Dharmakīrti, toute connaissance issue de *bhāvanā* possède deux propriétés: elle présente une apparence claire ou distincte; elle est (donc) de nature non conceptuelle.⁵⁹ Deux types de connaissance cultivationnelle doivent cependant être distingués: (1) Celle dont l'objet est irréel (*abhūta*), telles les connaissances issues de la «(méditation de) l'horrible» (*aśubhā*), ou de la «(base de) totalité "terre"» (*pr̥thivīkṛtsnāyatana*)⁶⁰: celles-ci sont analogues aux connaissances de personnes abusées (*upapluta*, gl. *bhrānta*) par les troubles mentaux nés du désir, du chagrin et de la peur, ou par des rêves de voleurs.⁶¹ (2) Celle dont l'objet est réel

5, «au terme d'une cultivation pratiquée avec attention sans interruption durant une longue période» (*bhāvanāyāḥ sādaranirantaradīrghakālapravartitāyā niṣpattau*). Voir PVin I.27,9–10/72,30–74,1 (VETTER 1966: 73–75).

⁵⁹ PV III.281d: *spaṣṭam evāvabhāsate*; PV III.283b: *spaṣṭārthapratibhāsītā* (variante *spaṣṭārthāvabhāsītā*); PV III.284c: *spaṣṭābha*; PV III.285d: *sphuṭa*. PV III.281c: *vidhūtakaḷpanājāla*, «affranchie du filtre de la pensée hypostasiant»; PV III.284c: *nirvikalpa*; PV III.285d: °*akalpa*°; voir aussi PVP P246b8–247a1, PVA 326,23 et PVV 203,2–3.

⁶⁰ PV III.284: *aśubhapr̥thivīkṛtsnādy abhūtam api varṇyate | spaṣṭābham nirvikalpaṃ ca bhāvanābalanirmitam* ||. «Quoique irréelles, [la méditation de] l'horrible, la [base de] totalité "terre", etc., créées à force de cultivation mentale, sont présentées [par nous] comme étant d'apparence distincte et comme étant non conceptuelles.» PVV 203,22 énumère les éléments n°1, 2 et 9 (*vinīla*, «cadavre bleuissant», *vipūyaka*, «cadavre en putréfaction», et *asthisankalā*, «squelette») de la liste nonuple traditionnelle (voir BHSD 80ab et AKBh 337,14–19). Ces exemples réapparaissent dans PVin I.28,7–8/74,19–21 (voir VETTER 1966: 105n. 47). Selon Vasubandhu (AKBh 338,1–2; cf. AKVy 526,11–12), «l'*aśubhā* ... est un acte d'attention portant, non sur la réalité, mais sur une représentation volontaire» (LA VALLEE POUSSIN 1980: IV.150).

⁶¹ PV III.282 = PVin I.29 (voir VETTER 1966: 74–75). Ces personnes voient ces objets «comme s'ils étaient situés devant elles» (*purato 'vasthitān iva*, PV III.282d) du fait de leur cultivation intensive de ceux-ci, «car elles adoptent un comportement adéquat à la [présence effective de] l'objet de leur désir, de leur chagrin, de leur peur» (PVV 203,9: *yasmāt tadanurūpāṃ pravṛttiṃ ceṣtante*, à comparer avec PVP P247a5–6). Sur ce point, voir déjà MŚaṅgr II.8 et III.6.4, et LAMOTTE 1973: 96–97 et 160; voir aussi TSP 874,18–20 sous TS n°3338, TSP 896,16–17 sous TS n°3441.

(*bhūta*), telles les connaissances portant sur les Vérités Saintes ou plutôt tel aspect de celles-ci, impermanence par exemple.⁶² Or toute connaissance issue de *bhāvanā*, si distincte et non conceptuelle qu'elle soit, n'est pas perception directe; seule l'est, disent les commentateurs, celle dont il a été question dans PV II, c'est-à-dire celle qui porte sur les (aspects des) quatre Vérités Saintes.⁶³ Comprendons: est perception directe la connaissance que le (futur) Bouddha a tirée de la cultivation mentale des Vérités, connaissance dont il détermine la nature et qu'il développe en tant qu'enseignant (*śāstr*), voit aboutir en tant que Sugata, enseigne en tant que protecteur et sauveur des êtres (*tāyin*).⁶⁴ Depuis Dignāga et selon nos commentateurs, cette connaissance est perception de l'objet sans

⁶² PVV 204,3 explique *bhūta* par *āryasatyādi*; PVP P247b8–248a1, par *mi rtag pa la sogs pa*. Voir aussi NBT_{Dh} 11,18 sous NB I.11 (*bhūtaḥ sadbhūto 'rthaḥ | pramāṇena dr̥ṣṭas ca sadbhūtaḥ | yathā catvāry āryasatyāni*) et NBT_V 47,5 (*'phags pa'i bden pa bži po dag go* ||). Selon STEINKELLNER 1978: 128sq, il revient à Jñānaśrīmitra d'avoir, le premier, développé systématiquement les aspects épistémologiques de *yogipratyakṣa*. Selon Jñānaśrī, cette perception cultivationnelle ne porte pas sur les entités discrètes instantanées, mais sur les propriétés des entités (*vastudharma*), ici identiques aux aspects des Vérités (*anīyatā, nairātmya*, etc.): «*Diese Wirklichkeitsbegriffe bezeichnen die Wirklichkeit der Dinge und damit deren wahre Natur (vastutattvam), indem sie sie bestimmen (adhyavasāyaḥ). Die Betrachtung bezieht sich auf sie, weil sie die wahre Natur der Dinge deutlich machen will; die wirklichen Dinge selbst sind dabei nur indirekt im Spiele. Was daher in der yogischen Erkenntnis klar erscheint, sind diese Beschaffenheiten, aber nicht die Dinge selbst...*» (STEINKELLNER 1978: 132). Sur la question des aspects des Vérités, voir aussi ELTSCHINGER (à paraître 3, §§4–5).

⁶³ PVP P246b6–7: *rnal 'byor ba'i śes pa thams cad mñon sum ma yin no || 'o na ci yin ze na | śnar bśad rnal 'byor śes pa ni | śnar 'phags pa'i bden pa bži'i yul can du bśad pa na | bden pa dpyod pa gañ yin pa de zes bya ba'i don to* ||, PVA 326,22: *caturāryasatyaviṣayaṃ yogināṃ jñānaṃ prāg uktam*; PVV 203,1: *yogināṃ jñānaṃ satyaviṣayaṃ uktam*.

⁶⁴ Explicitement dans PVin I.27,11–12/74,4–5: *āryasatyadarśanavad yathā nir-ñitam asmābhiḥ pramāṇavārttike* |. «*Ein Beispiel wäre das Sehen der (vier) edlen Wahrheiten, wie es von uns im Pramāṇavārttikam (II.145ff.) ausgeführt ist.*» Traduction VETTER 1966: 75. Sur ces qualificatifs, voir pp. 89–92.

plus, non mêlée de concepts scripturaires,⁶⁵ et celle-là seule est moyen de connaissance valide⁶⁶: «Par conséquent, quoi que l'on cultive intensément, réel [à l'instar de l'impermanence ou des Vérités Saintes], ou irréel [à l'instar de la base de totalité "terre" ou de la méditation de l'horrible], cela résulte, à complétion de la cultivation mentale, dans une connaissance [d'apparence] claire et [de nature non conceptuelle. Mais] parmi ces [connaissances cultivationnelles d'apparence distincte et de nature non conceptuelle], on admet que [seule est] moyen de connaissance valide la perception, née de la cultivation mentale, qui comme la matière exposée plus haut,⁶⁷ est fiable; [quant aux connaissances] restantes[, elles ne sont qu']erreurs[, i.e. illusions trompeuses].» Dans la bouddhologie de Dharmakīrti comme dans la gradation classique des *prajñā*,⁶⁸ la cultivation mentale correspond à un moment précis dans la carrière du saint bouddhique. Pour le comprendre, tournons-nous vers la bouddhologie de PV II.

⁶⁵ Vibh. 203n. 1: *yoginām apy āgamavikalpāvyavakīrṇam arthamātradarśanaṃ pratyakṣam* | PVP P246b5–6: *rnaḥ 'byor ba 'i mñon sum yañ luñ gi rnam par rtog pa dañ ma 'dres pa don tsaṃ mthoñ ba yin no* ||. Il s'agit là de PSV sous PS I.6cd (*yoginām gurunirdeśāvyatibhinnārthamātradr̥k*): voir HATTORI 1968: 27 et 94–95nn. I.48–49.

⁶⁶ PV III.285–286: *tasmād bhūtam abhūtaṃ vā yad yad evābhibhāvyate | bhāvanāpariniṣpattau tat sphuṭākālpadhīphalam || tatra pramāṇaṃ samvādi yat prāñnirñītavastuvat | tadbhāvanājaṃ pratyakṣam iṣṭaṃ śeṣā upaplavāḥ* ||. PV III.285 = PVI.1.31 (voir STEINKELLNER 1978: 127 et VETTER 1966: 75); PVV 204,9 explique *pramāṇam* par *upadarśitārthaprāpakam*. Selon PVV 204,13–14, par *śeṣāḥ*, il faut entendre *ayathārthāḥ*, c'est-à-dire, selon PVP P248a5 et PVV *ibid.*, *aśubhapr̥thivīkṛtsnādi*.

⁶⁷ C'est-à-dire comme ce qui a été traité dans le chapitre relatif aux Vérités (PVP P248a5) ou dans le *Pramāṇasiddhipariccheda* (PVV 204,12–13), c'est-à-dire les quatre Vérités Saintes (*[ārya]satyacatuṣṭaya*, PVV *ibid.*). Le *paraloka* de Prajñākara Gupta (PVA 327,32–33: *paralokacaturāryasatyādi*) fait ici figure d'exception.

⁶⁸ Sur ce point, voir AK(Bh) VI.5sq (LA VALLEE POUSSIN 1980: IV.142sq) et AKVy 524,31sq. Pour Dharmakīrti et les théoriciens de la connaissance, voir PVI.1.27,9–12/72,30–74,5 et PVA 327,15–18, ainsi que ELTSCHINGER (à paraître 2).

2.3.4. Dans la strophe bénédicitive du PS, Dignāga dit successivement du Bienheureux qu'il est (devenu semblable à?) un *pramāṇa* (*pramāṇabhūta*), recherche le bien des êtres (*jagaddhitaṣin*), est l'enseignant (*śāstr*), le Sugata, le protecteur (*tāyin*).⁶⁹ Chez Dharmakīrti, le Bouddha devient (semblable à) un *pramāṇa* (PV II.1–33) par ses qualités de compassion (visées par «*jagaddhitaṣin*», PV II.34–131b), d'éradication définitive des fautes morales et de leur relent (visées par «*śāstr*» et «*sugata*», resp. PV II.131c–138 et 139–144) et d'enseignement objectif (visées par «*tāyin*», PV II.145–279). Ces qualificatifs visent les propriétés mêmes que la doctrine métareligieuse prêtait à la personne de l'*āpta*: laissées vides de contenu doctrinal dans PV I et ses commentaires, ces propriétés reçoivent un contenu bouddhique dans PV II, avec ce résultat que le Bouddha y est démontré être la personne crédible par excellence.

⁶⁹ PV II forme en son entier un commentaire libre à cette strophe. Sur le *maṅgalaśloka* de Dignāga et sa *Vṛtti*, voir en premier lieu HATTORI 1968: 23 et 73–75; sur la légende liée à ce vers, voir OBERMILLER 1999: 149–152 et CHATTOPADHYAYA 1997: 182–184; sur l'interprétation générale de Dharmakīrti, voir en premier lieu VETTER 1990: 13–35 et FRANCO 1997: 15–43; sur la signification historico-religieuse de la séquence *maṅgalaśloka*-PV II, voir STEINKELLNER 1982; sur la structure générale de PV II, voir INAMI/TILLEMANS 1986 et FRANCO 1994; sur l'épithète de *pramāṇabhūta*, voir JACKSON 1988, STEINKELLNER 1989, SEYFORT RUEGG 1994b et 1995, KRASSER 2001 (montrant de façon convaincante que chez Dharmakīrti, l'épithète *pramāṇabhūta* doit être comprise comme «qui est devenu [semblable à] un *pramāṇa*»); sur la compassion que vise l'épithète de *jagaddhitaṣin*, voir FRANCO 1997 et ELTSCHINGER (à paraître 1); sur les épithètes de *śāstr* et de *sugata*, voir ELTSCHINGER 2005a; l'épithète de *sugata* (litt. «bien-allé», mais voir FRANCO 1997: 20n. 9, et contre FRANCO, ELTSCHINGER 2005a: 408–410 et 425–426) reçoit dès la *Vṛtti* de Dignāga une interprétation triple (cf. PV II.139ab; *hetoh praḥāṇam triguṇam sugatatvam*), selon que *su*^o vaut comme excellence (*praśastatā*, PV II.139b₂d), comme irréversibilité (*apunarāvṛtti*, PV II.140–141a) ou comme exhaustivité (*niḥśeṣatā*, PV II.141b–142a); dès la *Vṛtti* aussi, c'est dans l'épithète de *sugata* (chez Dharmakīrti, surtout dans son acception de *niḥśeṣatā*) que cristallise la supériorité du Bouddha par rapport aux autres catégories de saints; sur l'épithète de *tāyin* et son étymologie, voir SEYFORT RUEGG 1994a: 415–416n. 45 et FRANCO 1997: 32n. 41.

Le possessif *kṣīṇadoṣa* apparaissant dans la description de l'*āpta* fait écho aux composés (décrivant le *nirvāṇa* et l'obtention de l'état d'*arhat*, de la sainteté) *āsravakṣaya*, «destruction des influx néfastes», ou *āsravakṣayajñāna*, «connaissance de la destruction des influx néfastes», troisième des trois sciences (*vidyā*) constitutives de l'Éveil, seule des six *abhiññā* à être unanimement refusée aux hérétiques (*tīrthika*) et aux profanes (*prthagjana*).⁷⁰ Dharmakīrti a détaillé la relation entre destruction des influx néfastes et enseignement des Vérités. Commentant PV II.145ab (*mārgokti*), Devendrabuddhi évoque l'enseignement du Chemin par le Bouddha en termes d'*anuśāsanaprātihārya*, «miracle de prédication» qui selon Vasubandhu est inséparable de l'*āsravakṣayajñāna*.⁷¹ La pensée de Dharmakīrti suit très précisément cette ligne: le Bouddha tire sa perfection d'enseignement⁷² (*śāstrivasampad*) de la destruction des fautes morales, de la pratique exhaustive du moyen ou antidote permettant d'abolir la (cause de la) douleur.⁷³

D'abord⁷⁴ il est *śāstr*, «enseignant», «maître»: par recours à l'argumentation rationnelle et aux Écritures (*yuktyāgamābhyām*, PV II.132c),⁷⁵ le futur Bouddha identifie la cause de la douleur (*sneha*, PV II.135) et le contrecarrant de cette cause (*nairātmyadarśana*, PV II.135). L'épithète de «maître» vise à la fois la détermination, la mise à l'épreuve et la pratique répétée (*abhyāsa*) de ce moyen contrecarrant afin de susciter la perfection d'enseignement⁷⁶: «A ce

⁷⁰ Sur *āsrava/āśrava* et *prahīṇāsrava*, voir PVSV 110,18–19.

⁷¹ Voir PVP P69b6–7, et AKBh 424,13–425,3 (sous AK VII.47).

⁷² PVP P64b6–7: *ston pa ñid phun sum tshogs pa*.

⁷³ Douleur (*duḥkha*) définie par PV II.146cd comme *samsāriṇaḥ skandhāḥ*, «les agrégats [d'appropriation] en transmigration». Selon LA VALLEE POUSSIN (1980: IV.125n. 4b), cette définition est aussi celle de la *Nāmasaṅgīti*.

⁷⁴ PV II.131cd–135, VETTER 1990: 39–43.

⁷⁵ Sur ce point, voir STEINKELLNER 1978: 127 + n. 23, FRANCO 1989: 84–90, ELTSCHINGER 2005a: 398–400 et ELTSCHINGER (à paraître 2, n. 88).

⁷⁶ PV II.136–138ab: *bahuśo bahudhopāyaṃ kālena bahunāsyā ca | gacchanty abhyasyatas tatra guṇadoṣāḥ prakāśatām || buddheś ca pātāvād dhetor vāsānātaḥ prahīyate | parārthavṛtṭeḥ khaḍgāder viśeṣo 'yaṃ mahāmuneḥ || upāyā-*

[Bodhisattva altruiste] qui, de façon répétée, de manière ininterrompue et durant une [très] longue période, pratique assidûment le moyen [par lui déterminé, la perception de l’insubstantialité, tous] les qualités et défauts [respectifs] du [moyen et de son antidote] deviennent [entièrement] clairs. Grâce à l’acuité de la connaissance [obtenue] par cette [pratique assidue], le relent de la cause [de la douleur] est éliminé: voilà ce qui différencie le grand saint œuvrant au bien d’autrui d’un [saint] tel que le Rhinocéros[, c’est-à-dire du Bouddha-pour-soi-même, ainsi que de l’Auditeur]. L’enseignement que vise [Dignāga dans sa stance bénédictive], c’est cette pratique assidue des moyens [par le Bodhisattva], car elle a pour finalité l’[enseignement].» La pratique répétée de la perception de l’insubstantialité n’est autre que la cultivation mentale de PV III.281–286, au terme de laquelle le *yogin* futur Bouddha parvient à une connaissance perceptive des (aspects des) Vérités.

Ensuite, le Bouddha est *sugata*, «bien-allé»: de sa pratique exhaustive du moyen, propédeutique à l’enseignement proprement dit, il obtient l’élimination excellente, définitive et exhaustive de la cause de la douleur. Enfin, le Bouddha est *tāyin*, «protecteur» (et sauveur) des êtres⁷⁷: «Protéger [consiste pour le Bienheureux à] enseigner le Chemin dont il a fait lui-même l’expérience (*svadṛṣṭa*) [en tant que mettant un terme définitif à la douleur]. N’[y] ayant nul intérêt, il n’enseigne pas ce qui est faux; et puisque par [son] caractère compatissant il s’est appliqué à tout entreprendre pour autrui, [le Bienheureux est] de ce fait moyen de connaissance valide; ou bien protéger[, pour le Bienheureux, consiste à] révéler [aux êtres] les quatre Vérités Saintes[, lesquelles forment la cause permettant d’apaiser la douleur du Saṃsāra].» Sa compassion, sa pratique exhaustive du moyen et sa destruction définitive de la cause de la douleur, confèrent au Bouddha le statut de protecteur et sauveur

bhyāsa evāyaṃ tādārthyāc chāsanaṃ matam | PVP P65a3–5 propose un intéressant exposé des différences (voir ELTSCHINGER 2005a: 418–425).

⁷⁷ PV II.145–146ab: *tāyaḥ svadṛṣṭamārgoktir vaiphalyād vakti nāṇṛtam* | *dayā-lutvāt parārthaṃ ca sarvārambhābhīyogataḥ* || *tataḥ pramāṇaṃ tāyo vā ca-tuḥsatyaparakāśanam* |.

des êtres engagés dans la souffrance de l'existence, un statut qui fait de lui une autorité en matière sotériologique⁷⁸: «Puisque par [sa] compassion il enseigne le Bien, par [sa] connaissance le Vrai, et qu'il s'est appliqué à le communiquer [aux êtres] avec le moyen de [l']établir, [le Bienheureux] est moyen de connaissance valide.» L'autorité tient chez Dharmakīrti à la façon dont le Bienheureux a déterminé, cultivé et prêché les Vérités Saintes, et plus notablement la quatrième d'entre elles, le Chemin consistant dans la perception de l'insubstantialité (*nairātmyadarśana*, ou de la vacuité, *sūnyatādr̥ṣṭi*).

2.4. Autorité de la personne crédible et autorité scripturaire

2.4.1. Ce qui précède suffit à montrer que Dharmakīrti admet le principe d'une personne crédible, à laquelle il demande d'éclairer les modalités de la praxis humaine; qu'il s'accorde avec la plupart des écoles indiennes sur le rôle, les propriétés et le statut de la personne crédible. De ces écoles, Dharmakīrti se distancie pourtant nettement lorsqu'il s'agit de préciser les rapports qu'entretiennent autorité scripturaire et autorité personnelle. Pour ses devanciers et concurrents, l'autorité scripturaire dérive de l'autorité personnelle, c'est-à-dire des propriétés mentales caractérisant la personne crédible.⁷⁹ Dharmakīrti suit une démarche inverse: l'autorité doit être

⁷⁸ PV II.282: *dayayā śreya ācaṣṭe jñānād bhūtaṃ sasādhanam | tac cābhiyogavān vaktuṃ yatas tasmāt pramāṇatā* ||. Selon PVV 107,21 (*jagaddhitaiṣitvasya sugatatvaśāstrvatāyītvasahitasya prāmāṇyasādhanam āha*), PV II.282 montre que «le fait de rechercher le bien des êtres, accompagné du fait d'être bien-allé, enseignant et protecteur, permet de prouver l'autorité [du Bienheureux]». Devendrabuddhi paraît interpréter *sādhana* au sens épistémologique (PVP P140b6–7: *de 'i phyir 'di tshad ma ñid du rigs pa yin pa*); Manorathanandin, au sens sotériologique (PVV 107,27–28: *sasādhanam vidyamānopāyābhyāsam*). Selon PVV 108,1, *tad* = *satyacatuṣṭayam*.

⁷⁹ L'attitude est claire dans NS II.i.68 (*tatprāmāṇyam āptaprāmāṇyāt*) et NBh 96,15–16 *ad loc.*; dans CS *sūtrasthāna* 11,19 (*vākyam asaṃśayaṃ satyam*); dans YD 70,14–15 sous SK 4ab₁ (*āptavacanam tu pramāṇabhūtadvārako 'tyantaparokṣe 'rthe niścayaḥ*) et 87,12 sous SK 5d (*yad vacas tat pramāṇam ity etat siddham bhavati*); dans NSāra 8 (*tasya mukhodgatavacanam ... āgamaḥ*).

transférée de l'Écriture à la personne, «du texte à l'auteur» si j'ose dire, de l'effet à la cause. L'attitude est profondément bouddhique,⁸⁰ et s'atteste dans les nombreuses variations littéraires auxquelles a donné lieu le *Catuḥpratiśaraṇasūtra*, consacré à la critique d'interprétation.⁸¹ Selon l'un des quatre «recours» exégétiques, «le recours est la Loi, non la personne»;⁸² et selon l'interprétation qu'en donne la BoBh, l'enquête rationnelle (*yukti*) prime la conviction (*adhimukti*)⁸³: «[Le Bodhisattva] n'a pas recours à [l'autorité] des personnes [elles-mêmes, en se disant par exemple:] "Ces articles ont été prêchés par un Ancien, ou par une personne instruite, ou par le Tathāgata, ou par la Communauté"; le [Bodhisattva], ayant ainsi recours à l'enquête rationnelle et non à [l'autorité] des personnes [elles-mêmes], ne s'écarte pas de la réalité, et ne dépend pas d'autrui quant aux articles [examinés rationnellement].»

A cette attitude bouddhique, Dharmakīrti donne comme un soubassement philosophique: les propriétés mentales caractérisant une série psychique sont suprasensibles,⁸⁴ accessibles donc au seul dé-

⁸⁰ Malgré PrP 75,6–7 (*sākṣād atīndriyārthavidām āptānām yad vacanaṃ sa āgamaḥ* |) et 268,1–2 (*ata eva buddhānām eva bhagavatāṃ vacanaṃ pramāṇam ity upavarṇayanti vicakṣaṇāḥ*), MHK V.8ab (*atrocyate pramāṇam naḥ sarvaṃ tāthāgataṃ vacaḥ* |).

⁸¹ Sur ce texte et ses recensions, voir LAMOTTE 1949; sur les quatre *pratiśaraṇa*, voir aussi LA VALLEE POUSSIN 1938: 158–160 et 1980: V.246–248; sur la doctrine des *mahāpadeśa* que ces recours présupposent, voir LAMOTTE 1947, JAINI 1977: 22–32 et DAVIDSON 1990.

⁸² AKVy 704,21: *dharmāḥ pratisaraṇaṃ na pudgalaḥ* | DhS LIII/11,13: *dharmapratīśaraṇatā na pudgalapratīśaraṇatā* |.

⁸³ BoBh W257,4–8/D175,18–21: *na sthavireṇa abhijñātena vā pudgalena tathāgatena vā saṅghena vā ime dharmā bhāṣitā iti pudgalapratīśaraṇo bhavati* | *sa evaṃ yuktipratīśaraṇo na pudgalapratīśaraṇas tattvārthān na vicalati* | *aparapratyayaś ca bhavati dharmeṣu* |. «[Examinés rationnellement]» selon BoBh W108,18–19/D76,19: *yuktiparīkṣiteṣu dharmeṣu*.

⁸⁴ Le passage ici discuté trouve un parallèle dans PVin II.66,9–67,5/18*,1–19 (traduction dans STEINKELLNER 1979: 65–66); pour la *Ṭīkā* de Dharmottara *ad loc.*, voir AKIMOTO 1993, qui a réuni la plupart des textes logico-épistémologiques traitant de ce problème. Cf. TSP 4,7–8: *na ca āgamasya puruṣā-*

tenteur de l'*abhijñā*. Que ces propriétés soient imperceptibles nous paraîtra évident; qu'elles soient ininférables l'est beaucoup moins. Une telle inférence pourrait procéder selon la nature propre (< *svabhāvaliṅga*) ou selon l'effet (< *kāryaliṅga*). Ces propriétés étant suprasensibles, leur nature propre demeure inétablie: la première hypothèse s'en trouve *ipso facto* exclue. On pourrait alors, deuxième hypothèse, inférer l'existence de ces propriétés à partir des comportements corporels et langagiers (*kāyavāgyavahāra*) censés les manifester ou en être les effets. Mais pour que l'inférence soit concluante, il faut une corrélation fixe entre propriétés mentales et

*tīśayapraṇītataṅgā yathārthatvam avadhārya tatra niścayād eva pravartanta iti yuktaṃ vaktum | puruṣātīśayasya eva *arvāḅdarśanair niścetum aśakya-tvāt | *arvāḅ° pour apara° selon TSP_i ye P162b4: tshu rol mthoñ ba rnam kyis.* «Et il est incorrect d'affirmer que, une fois déterminé que l'Écriture est objective en tant qu'elle a été composée par un homme exceptionnel, c'est grâce à une certitude sur ce point² que l'on agit, car c'est précisément [cet] homme exceptionnel que les [gens] de perception limitée ne peuvent connaître avec certitude.» L'argumentaire de Dharmakīrti rappelle celui que développe Kumāriila dans ŚV *codanā* 133–136: *na cāpi smṛtyavicchedāt sarvajñāḅ parikalpyate | vigānāc chinnamūlatvāt kaiścid eva parigrahāt || sarvajñō 'sāv iti hy eva takāle tu bubhutsubhiḅ | tajjñānañneyavijñānarahitair gamyate katham || kalpanīyās ca sarvajñā bhavēyur bahavas tava | ya eva syād asarvajñāḅ sa sarvajñāḅ na budhyate || sarvajñō 'navabuddhaś ca yenaiva syān na taḅ prati | tadvākyānāḅ pramāṅatvaḅ mūlājñāne 'nyavākyavat ||.* «On ne [peut] pas non plus postuler un omniscient [sur la base] d'une ininterruption de la tradition (*smṛti*) [à son sujet], car seules quelques [personnes l']admettent étant donné qu'elle est controversée [tant par les nihilistes eux-mêmes que par les avocats du Veda, et] qu'elle est coupée de [tout] fondement (*chinnamūla*): du temps de ce [supposé omniscient] en effet, comment ceux qui souhaitaient [le re]connaître auraient-ils pu, ignorants [qu'ils étaient] du contenu (*jñeya*) de la connaissance de cette [personne], savoir (*gamyate*) qu'elle était omnisciente? Et il va [donc] vous falloir postuler de nombreux omniscients, [car une personne] qui ne serait pas [elle-même] omnisciente ne [pourrait re]connaître un omniscient. Or pour la [personne] qui ne reconnaîtrait pas l'omniscient [supposé], l'autorité des paroles de celui-ci s'apparenterait, à défaut de connaître un fondement [à cette autorité], à [celle] des paroles de [toute] autre [personne, de l'homme de la rue ou du charlatan par exemple].»

comportements empiriques. Or tel n'est pas le cas, car⁸⁵ «les comportements [corporels et langagiers] peuvent pour la plupart également être consentis de façon délibérément trompeuse, parce que [les comportements] sont fonction des intentions humaines, et que les [gens] affectent des motivations [très] variées.» Illustration⁸⁶: «C'est ainsi que même des [personnes] passionnées se montrent elles-mêmes sous un jour dépassionné, et qu'[à l'inverse] des [personnes] dépassionnées [se montrent elles-mêmes] sous un jour passionné.» La diversité des desseins au principe des comportements empiriques interdit toute possibilité d'opérer avec certitude le départ entre comportements issus de fautes et comportements issus de qualités mentales.⁸⁷ La conclusion s'impose⁸⁸: «Donc si, de par la confusion de l'indice [inférentiel, elle ne peut] s'assurer [qu'une personne a détruit les fautes morales], comment [la personne inférant qualités et fautes morales] pourrait-elle reconnaître [l'auteur d'une Écriture]?» Ni la perception, ni l'inférence ne donnant accès aux propriétés mentales d'autrui, nul ne sera en mesure de distinguer un *āpta* d'un non-*āpta*: fonder l'autorité scripturaire sur celle de la personne se révèle donc impossible.⁸⁹

⁸⁵ **PVSV 110,13–14**: *vyavahārās ca prāyaśo buddhipūrvam anyathā api kartuṃ śakyante | puruṣecchāvṛttitvāt | teṣāṃ ca citrābhisandhitvāt |*.

⁸⁶ **PVṬ P294b3–4/D248b4–5** ≈ **PVSVṬ 397,19–20**: *tathā hi sarāgā api vītarāgavad ātmānaṃ darśayanti | vītarāgās ca sarāgavat |*. Voir aussi PVSV 9,7–9 (MOOKERJEE/NAGASAKI 1964: 39–40).

⁸⁷ **PVṬ P294b6–7/D248b6–7** = **PVSVṬ 397,23–24**: *tato yatheṣṭaṃ vyavahārāḥ pravartanta iti na asti guṇadoṣaprabhavānāṃ vyavahārānāṃ vivekaniśca-yaḥ |*.

⁸⁸ **PVSV 110,15**: *tad ayaṃ liṅgaśaṅkarāt katham aniścinvan pratipadyeta |*. La position ne contredit pas celle que défend la *Santānāntarasiddhi*: que les propriétés d'une série psychique particulière soient ininférables n'empêche pas que l'existence de cette série soit, elle, inférable: voir INAMI 2001: 465–468.

⁸⁹ Tel n'est pas l'avis du philosophe jainiste Akalaṅka, qui a critiqué la position de Dharmakīrti sur ce point (voir SHAH 1967: 286, notamment n. 11 pour le texte de l'AS).

Dharmakīrti fondera donc l'autorité scripturaire sur les traités (*śāstra*) eux-mêmes: un traité est Écriture dès lors qu'il est fiable (*avisamvāda*). Dharmakīrti est le premier docteur bouddhiste à avoir systématiquement développé une procédure d'évaluation de la fiabilité des traités en matière de suprasensible: sa doctrine métareligieuse représente une critique lucide du recours à l'argument d'autorité. Ce faisant, il intègre et organise des matériaux de diverses provenances. C'est à un inventaire provisoire de cet héritage que je me propose de procéder maintenant.

2.4.2. Les énoncés scripturaires de portée transempirique sont par définition invérifiables aux hommes du commun – philosophes compris. Comment dès lors établir l'autorité scripturaire en matière de suprasensible? Docteurs brahmaniques et bouddhistes (Gautama/Akṣapāda dès le 2^e siècle et Āryadeva dès le 3^e siècle) ont apporté au problème une solution analogue: par un transfert (inférentiel) d'autorité, procédant des énoncés de portée empirique aux énoncés de portée transempirique. Telle que le Bhāṣyakāra la développe à partir de NS II.i.68, la solution *naiyāyika* est schématiquement la suivante.⁹⁰ L'*āpta* tire on l'a vu sa crédibilité des trois propriétés de *sākṣātkrtadharmatā*, *bhūtadayā* et *yathābhūtārthacikhyāpayiṣā*. De son autorité (*prāmāṇya*) dérive celle d'une première catégorie d'énoncés (servant d'exemple dans la preuve): ceux, de portée empirique (*dr̥ṣṭārtha*), de l'Āyurveda et des mantra (védiques). L'autorité de cette première catégorie d'énoncés est avérée. Or les visionnaires (*draṣṭṛ*) et énonciateurs (*pravakṭṛ*) de l'Āyurveda sont identiques à ceux des portions du Veda (*vedabhāga*) dont la portée est transempirique (*adr̥ṣṭārtha*). Puisque la cause (l'*āptaprāmāṇya*) des deux catégories d'énoncés est commune (*samāna*) et que la fiabilité de la première est avérée, on peut inférer

⁹⁰ Sur cette preuve, voir BIARDEAU 1964: 117–128, CHEMPARATHY 1983: 40–52 et VAN BIJLERT 1989: 30–34; pour une comparaison entre Pakṣilasvāmin et Dharmakīrti sur la fonction des mantra dans la preuve, voir ELTSCHINGER 2001a: 101–114.

que les énoncés védiques de portée transempirique eux aussi sont fiables, qu’eux aussi sont *pramāṇa*.⁹¹

Quoiqu’elle vise l’autorité du Veda et s’inscrive dans une épistémologie reconnaissant la parole d’autorité comme un *pramāṇa* autonome, cette démarche paraît très voisine de celle de Bhā(va)viveka/Bhavya. Un siècle s’est écoulé entre le PS de Dignāga et le PV de Dharmakīrti. A ma connaissance, Bhā(va)viveka/Bhavya est le seul docteur bouddhiste⁹² à avoir, dans l’intervalle, explicitement admis, défendu et développé le statut inférentiel de l’Écriture.⁹³ De façon générale, connaissance verbale (*śābda*) et inférence partagent deux traits caractéristiques: quant à leur objet d’abord, toutes deux informant sur des états de fait actuellement imperceptibles (*parokṣa*); quant à leur fonctionnement ensuite, toutes deux reposant sur

⁹¹ Selon NBh 97,8–9 et 15–16 sous NS II.i.68: *dṛṣṭārthena āptopadeśena āyurvedena adṛṣṭārtho vedabhāgo ’numātavyaḥ pramāṇam iti, āptaprāmāṇyasya hetoḥ samānatvād iti ... draṣṭṛpravaktṛsāmānyāc ca anumānam | ya eva āptā vedārthānām draṣṭāraḥ pravaktāraś ca ta eva āyurvedaprabhṛtīnām api ity āyurvedaprāmāṇyavad vedaprāmāṇyam anumātavyam iti |*

⁹² Pakṣilasvāmin déjà critiquait la position réductrice du Vaiśeṣika (voir BIAR-DEAU 1964: 204–211).

⁹³ Il répond ainsi à l’objection d’un Mīmāṃsaka qui oppose quatre arguments à l’inclusion de *āgama/śābda* dans l’inférence. MHK IX.8–9: *anumānāt pṛthak cāsau pramāṇatvāt tadanyavat | ekānekārthaviśayapratipattir athāpi vā || adṛṣṭalingasambandhapadārthamatihetaḥ | bhinnagocaradhījanmakāraṇatvād athāpi vā ||*. «L’[Écriture est] séparée de l’inférence, car elle est un moyen de connaissance valide, comme un [moyen de connaissance valide] autre qu’elle[, la perception directe notamment]; en outre, [l’Écriture est] une connaissance dont l’objet est [à la fois] un état de fait un[, la délivrance par exemple, comme celui de la perception directe,] et un état de fait multiple[, les différents ciels par exemple, comme celui de l’inférence: donc, n’ayant pas le même objet que l’inférence, elle en est distincte; que l’Écriture soit chose différente de l’inférence s’établit sur deux autres arguments:] car elle est la cause de la connaissance d’une entité[, le ciel par exemple,] dont on ne perçoit pas la relation à un [quelconque] indice [inférentiel], et aussi car elle est la cause de ce que naît la notion d’un domaine distinct.» La réponse de Bhā(va)viveka/Bhavya aux arguments (1), (2) et (4), de nature très «formelle», n’a pas à nous retenir ici (voir respectivement MHK IX.50, 52 et 51, et LINDTNER 1997: 103 pour une traduction).

le souvenir d'une relation déjà connue au préalable (*sambandha-smṛtyapekṣa*).⁹⁴ Selon le troisième argument invoqué par un adversaire *mīmāṃsaka*, l'Écriture est distincte de l'inférence, car elle porte sur des états de fait dont on ne perçoit pas la relation à un quelconque indice inférentiel (*adr̥ṣṭaliṅgasambandha*). Ces états de fait (*svarga*, *apavarga*) sont donc ininférables. A cet argument Bhā(va)viveka/Bhavya répond⁹⁵: «Puisque [c'est] par une inférence à partir d'un autre [type d']objet [que] l'on connaît un connaissable dont on ne perçoit pas la relation avec un [quelconque] indice [inférentiel], l'Écriture n'est donc pas chose différente [de l'inférence].» Le propos de Bhā(va)viveka/Bhavya, sibyllin, exige une certaine gymnastique exégétique. Selon la TJ,⁹⁶ MHK IX.53 concerne des énoncés scripturaires bouddhiques (i.e. prêchés par le[s] Tathāgata, *de b̥z̥in g̥s̥egs pas bstan pa'i lui*) tels que: «Le ciel existe» (**svargo 'sti*) ou «La délivrance existe» (**apavargo 'sti*); ces mêmes Écritures produisent toutefois d'autres énoncés, tels que: «Tous les conditionnés sont impermanents» (**anityāḥ sarvasaṃskārāḥ*). Les premiers paraissent représentatifs de la catégorie des énoncés portant sur des états de fait transempiriques dont on ne perçoit pas la relation avec un quelconque indice inférentiel; le second, de la catégorie des énoncés portant sur des états de fait empiriques, en l'occurrence inférables. Bhā(va)viveka/Bhavya serait donc d'avis que notre connaissance d'états de fait transempiriques

⁹⁴ MHK IX.54: *nānumānāt pṛthak *śābdaḥ parokṣamatihetaḥ | sambandha-smṛtyapekṣatvād anumānaṃ yathā svataḥ ||*. **śābdaḥ* pour *śabdaḥ*, sur la base de MHK₁ et TJ (*sgra las byuñ ba*), avec LINDTNER 1997: 120. «La connaissance verbale n'est pas séparée de l'inférence, parce qu'elle est la cause de ce que l'on connaît un [état de fait] imperceptible, [et] parce qu'elle repose sur le souvenir d'une relation [déjà connue], à l'instar de l'inférence elle-même.» Exemples: réminiscence de la relation feu-fumée (qui permet l'inférence du feu à partir de la fumée); réminiscence de la relation entre «arbre» et (idée d')une chose comportant fleurs, fruits, branches (TJ P327b2–4/D289b5–7).

⁹⁵ MHK IX.53: *adr̥ṣṭaliṅgasambandhe *parārthād anumānataḥ | pratipattir yato boddhye tasmād arthāntaram na saḥ ||*. *MHK₁ et TJ suggèrent *dr̥ṣṭārthāt* pour *parārthāt*.

⁹⁶ TJ P327a7–8/D289b3–4.

procède par une inférence à partir d'états de fait empiriques. Je ne vois d'autre alternative que d'interpréter cette proposition à la lumière de Dharmakīrti: la fiabilité avérée d'une Écriture sur des états de fait empiriques permet de la créditer de la même fiabilité là où elle traite d'états de fait transempiriques, par définition invérifiables *hic et nunc*. Interprété à cette aune, Bhā(va)viveka/Bhavya paraît donc penser l'autorité scripturaire en termes de transfert inférentiel d'autorité d'une catégorie d'énoncés à une autre.⁹⁷

Enfin, les positions de Pakṣilasvāmin et de Bhā(va)viveka/Bhavya sont similaires à celle que Kumāriila prête à des bouddhistes en matière de légitimation du recours à l'autorité scripturaire⁹⁸: «Celui qui a constaté que [le Bouddha] dit la vérité sur un objet en relation avec les objets des sens[, le rien-que-connaissance ou l'instantanéité des choses par exemple], pourrait [en] conclure [par inférence que la parole du Bouddha est véridique] également [quand elle porte] sur un objet [suprasensible] ressortissant à la foi[, l'adoration des reliquaires par exemple], en tant que c'est [là aussi] sa parole.»

Chez Pakṣilasvāmin, Bhā(va)viveka/Bhavya et le bouddhiste de Kumāriila,⁹⁹ une inférence permet de transférer l'autorité d'une catégorie d'énoncés à une autre; dans les trois cas, l'inférence postule

⁹⁷ Conclusion de TJ P327a8/D289b4–5: *des na rjes su dpag pa ñid kyis mtho ris dañ thar pa yañ yod par rtogs par bya ba yin gyi luñ tsam gyis ni ma yin no || de ltar na yañ luñ ni rjes su dpag pa'i khoñs su gtogs pa ñid yin no ||*. «Par conséquent, c'est par inférence qu'on peut savoir que le ciel et la délivrance existent, mais pas par l'Écriture sans plus, et [c'est] ainsi [que] l'on inclut l'Écriture dans l'inférence.»

⁹⁸ ŚV codanā 121: *yo 'pīndriyārthasambandhaviṣaye satyavāditām | drṣṭvā tadvacanatvena śraddheye 'rthe 'pi kalpayet ||*. Selon Sucaritamīśra et Pārthasārathimīśra, la *k.* vise un bouddhiste qui ferait l'économie de l'omniscience (ŚVKṬ 127,18–19: *kiṃ naḥ sarvajñagraheṇa | buddhāgamasatyatā hi naḥ sādhyā | sā ca evam api sidhyaty eva |*; NRĀ 62,5–7 introduit à cet effet PV I.31cd et 33ab, traduits pp. 84–85). *Jñānamātrakṣaṇikatva* selon ŚVKṬ 127,19–20 (NRĀ 62,8–9: *kṣaṇikam sarvasaṃskṛtam ityādivākyaṃ*); *caityavandanādi* selon ŚVKṬ 127,21–22 et NRĀ 62,9–10.

⁹⁹ Sur le transfert inférentiel d'autorité suggéré par Āryadeva et Dharmapāla, voir pp. 110–112.

une unité d'énonciateur. Dignāga, lui, n'a rien dit de tel. En jouant sur deux valeurs possibles du mot *sāmānya* (dans PS II.5ab) Dharmakīrti va s'efforcer d'intégrer la problématique propre à Dignāga (la parole d'une personne crédible est une inférence puisqu'elle est *semblable* à celle-ci en fiabilité) dans le cadre interprétatif esquissé ci-dessus (où la parole d'une personne crédible est [la cause d']une inférence puisqu'elle possède le *caractère général* de la fiabilité).

2.4.3. Dans le cadre de la légitimation du recours à l'autorité scripturaire, la notion d'une évaluation (*parīkṣā*) des contenus scripturaires apparaît en toute netteté chez Bhā(va)viveka/Bhavya¹⁰⁰: «Si l'Écriture consiste dans un énoncé qui est à même de résister à une évaluation par l'argumentation rationnelle, il faut d'abord analyser cela même [qu'est un énoncé capable de résister à une telle évaluation], puis [examiner] ce que propose [cet énoncé].» La logique du propos est évidente: si l'autorité de l'Écriture en matière transempirique procède d'un transfert inférentiel, il faut que l'autorité ait été préalablement établie en matière empirique, dans la sphère de compétence de *yukti*: tel est le programme métareligieux de Dharmakīrti. La TJ illustre MHK IX.20 à l'aide d'une image fameuse reflétant l'attitude bouddhique en matière d'autorité¹⁰¹: «[Il en va de l'Écriture] comme lorsque des profanes, en présence d'une verroterie, pensent qu'il s'agit d'un joyau authentique; cela présente l'apparence d'un joyau, mais on montre qu'il s'agit de verroterie puisque cela ne résiste pas à des [tests] tels que la calcination et

¹⁰⁰ MHK IX.20: *yat parīkṣākṣamaṃ yuktyā vacanaṃ cet tad āgamaḥ | tad eva tāvan mīmāṃsyaṃ paścāt tenoditaṃ hi yat ||*. La notion d'un examen en raison des articles prêchés par le Bouddha est déjà dégagée dans la BoBh (voir n. 83, p. 93) et chez Aśvagoṣa (voir n. 102, p. 101); voir aussi, plus problématique, PSV D85b3–4 et P13a1–2 (KRASSER 2004: 132).

¹⁰¹ TJ P315b5–7/D279a7–b1: *ji ltar mi mkhas pa 'ga' žig nor bu 'chiñ [D: P mchiñ] bu la | yañ dag pa'i rin po che yin no sñam du sems pa la | de ni rin po che ltar snañ ba yin te [P: D no] | bsreg pa dañ bdar ba la sogs pa mi bzod pa'i phyir | 'chiñ [D mchiñ; P 'chi] bu yin no žes bstan pa bžin žes bsgrubs na de ñid yañ luñ yin no žes sgrub par byed ciñ rtog pa ni rigs pa ma yin gyi | yañ gañ žig bsreg pa dañ bdar ba bzod pa'i gser bzañ po bžin du rnam par 'gyur ba med pa de ni luñ yin no ||*.

l’abrasion. Si [la chose] est établie, il est incorrect d’établir et conclure [sans évaluation préalable] que [quelque chose] est Écriture; au contraire, [n’]est Écriture [que] ce qui, comme l’or pur résiste à la calcination et à l’abrasion, ne s’altère pas [lorsqu’on le soumet à évaluation rationnelle].» L’expression, asystématique dans la TJ, trouve son *locus classicus* chez Śāntarakṣita¹⁰²: «Comme les experts [en orfèvrerie examinent] l’or par calcination, par abrasion et par frottement à l’aide d’une pierre de touche, vous ne devez, ô moines, prendre ma parole [qu’]après [l’]avoir [dûment] évaluée, et non par [simple] respect [à mon égard].» Le mérite revient à Kamalaśīla d’avoir systématiquement ajusté l’image aux catégories métareligieuses des théoriciens bouddhistes de la connaissance¹⁰³: «C’est ainsi que les objets sont de trois types: perceptibles, [actuellement] imperceptibles et radicalement imperceptibles. Parmi ceux-ci, les objets perceptibles [que vise] la Parole [du Bouddha] s’évaluent par la perception directe, comme l’or par la calcination; les objets [actuellement] imperceptibles s’évaluent par inférence, comme [l’or par] l’abrasion; de la [Parole du Bouddha enfin,] les objets radicalement imperceptibles s’évaluent à l’aune de la non-contradiction mutuelle [des énoncés], comme l’or par frottement à l’aide d’une pierre de touche.» Sous cette forme, l’illustration recoupe parfaitement (dans sa ligne générale plutôt que dans sa complexité) la pensée de Dharmakīrti.

¹⁰² TS n°3588: *tapāc chedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaiḥ | parīkṣya bhikṣavo grāhyaṃ madvaco na tu gauravāt* ||. La strophe est également citée NBPS I-2-i (480,14-17), et selon JAYATILLEKE 1980: §663/390-391, dans le *Jñānasārasamuccaya*; voir aussi HAYES 1984: 664, et TS n°3344 et TSP 878,16-19 *ad loc.* A défaut d’une source canonique, citons ici *Buddhacarita* XXV.45, tel qu’édité dans HONJO 1993: 484(63): | *brdar las gcad las bsregs pa las* || *mkhas pa rnam kyis gser bžin du* || ‘*dul ba mdo las rigs pa las* || *de phyir yoṅs su rtog par rigs* |.

¹⁰³ NBPS I-2-i (480,24-481,4): ‘*di ltar don ni rnam pa gsum ste, mñon sum dañ, lkog tu gyur pa dañ, śin tu lkog tu gyur pa*’o. *de la bka*’i *don mñon sum la ni bsregs pas gser bžin du mñon sum gyis brtags pa yin no. don lkog tu gyur pa la ni bdar ba bžin du rjes su dpag pas brtags pa yin no. de ñid kyi don śin tu lkog tu gyur pa la ni bcad pas gser bžin du phan tshun mi* ‘gal ba’i *sgo nas brtags pa yin te.* Voir aussi HAYES 1984: 664.

2.4.4. Selon ce dernier, on n'évaluera la fiabilité d'un traité qu'à condition que celui-ci présente trois propriétés (*dharma*) ou qualités (*guna*)¹⁰⁴: satisfaisant à ces trois critères, un traité est réputé digne d'évaluation (*parikṣādhikṛta*). (1) Propriété/critère de consistance interne (*sambandha*)¹⁰⁵: «La consistance, c'est le concours [que se prêtent les uns aux autres] des énoncés en convergeant vers un seul objet.» Cette convergence (gl. *mīlana*) tient aux rapports de subordination mutuelle (*aṅgāṅgibhāva*) qu'entretiennent les énoncés; l'objet vers lequel ces énoncés convergent, et dont la nature sera précisée par les propriétés/critères (2) et (3), peut être de trois sortes: prescriptible (*vidheya*), répréhensible (*pratiṣedhya*), indifférent (**upekṣaṇīya*). Un traité inconsistant témoigne quant à lui de disparate (*anupasaṃhāra*).¹⁰⁶ On peut raisonnablement supposer que Dharmakīrti a adapté de la tradition du débat (*vāda*) le critère de consistance.¹⁰⁷ (2) Propriété/critère du moyen adapté (*anugūṇo-*

¹⁰⁴ PVSV 174,26: *śāstradharmā*. Les commentateurs préfèrent l'expression *guṇatraya(yuktaṃ śāstram)*: PVT P287b1-2/D243b6 = PVSVT 392,9, et Vibh. 364n. 1. Voir aussi TS n°3343sq.

¹⁰⁵ PVSV 108,9: *sambandho vākyānām ekārthopasaṃhāropakāraḥ* |. Noter aussi PVT *ñe* P79a4/D65b6-7 = PVSVT 612,19-20: *parasparaṃ padārthānām* (PVT *padānām*) *saṅgatārthatā sambandhaḥ* |. Sur le critère de consistance, voir HALBFASS 1983: 90-91.

¹⁰⁶ *Aṅgāṅgibhāva* dans PVSVT 391,15 (PVT P286b7/D243a6-7 porte: *gtso bo dañ gtso bo ma yin pa ñid*); *vidheya*, *pratiṣedhya* et **upekṣaṇīya* dans PVT P286b7-8/D243a7 ≈ PVSVT 391,15-16 (où *lakṣaṇa* me paraît devoir être lu *upekṣaṇīya*). Exemple: *daśadāḍimādivākyāni* (PVSV 108,9-10), que PVT P287a1/D243b1 = PVSVT 391,17-18 complètent: *daśa dāḍimāni ṣaḍ apū-pāḥ kuṇḍam ajājanam palalam iti* |. L'exemple se retrouve partout: SBh I.56,5-6 (F38,20) sous MīSū I.i.5; NBh 314,6-7 sous NS V.ii.10; VN 43,14 (MUCH 1991: II.81n. 352); dans les *Ṭīkā* sanskrites à l'*Āvaśyakaniryukti* (voir BALBIR 1987: 14). Voir aussi n. suivante.

¹⁰⁷ NS V.ii.10: *paurvāparyāyogād apratisambandhārtham apārthakam* |, et NBh 314,5-8 *ad loc.*, (partiellement) cités VN 43,11-14 (voir MUCH 1991: II.81 pour la traduction et l'annotation). *Apārthaka* (sous la forme prāk. *avatthaya*) figure déjà au nombre des trente-deux *dosa/doṣa* d'un pseudo-Sūtra/texte didactique dans les œuvres exégétiques jainistes (*Āvaśyakaniryukti* et *Viśeṣāvāśyakabhāṣya*, qui paraissent tributaires de NS): sur ce point, voir BALBIR

pāya[tva]): aux résultats qu’il propose, un traité doit ordonner un moyen de réalisation adapté (*phalasādhanopāya*), possible à réaliser pour l’homme (*puruṣeṇa sādhayituṃ śakyam*), praticable (*śakyānuṣṭhāna*).¹⁰⁸ Il n’imitera donc pas ce traité qui, pour neutraliser la morsure d’un serpent venimeux, recommande de s’orner du chaperon de Takṣaka roi des Nāga: irréalizable (et à supposer qu’en soient réunies les conditions, périlleux), ce moyen est inadéquat à la fin recherchée, la guérison.¹⁰⁹ (3) Propriété/critère d’expression d’un but de l’homme (*puruṣārthābhīdhāy[i/aka]tva*): un traité doit avoir pour objet principal un but de l’homme, par exemple le ciel (*svarga*), la délivrance (*apavarga*), le *nirvāṇa*, la félicité (*abhyudaya*) ou le *summum bonum* (*niḥśreyasa*).¹¹⁰ Contre-exemple type (et exemple d’un traité dénué de but, *prayojana*), un traité qui ferait profession d’examiner les dents des corbeaux (*kākadantaparīkṣā*); inutile car proposant un résultat qui n’est pas un but de l’homme (*apuruṣārthaphala*), ce traité ne ferait l’objet d’aucune attention de la part d’une personne «pragmatique» (*phalārthin*) ou rationnelle (*prekṣāvāt*).¹¹¹ Tel est l’ordre dans lequel Dharmakīrti et ses successeurs présentent ces trois propriétés/critères. On aura compris qu’il faut les comprendre dans l’ordre inverse: est qualifié pour l’évaluation de sa fiabilité le traité qui énonce un but de l’homme,

1987: 6, 9 et 14.

¹⁰⁸ Selon TSP 877,24–25, le type d’un tel moyen est *nairātmyabhāvanā*, la cultivation de l’insubstantialité. *Phalasādhanopāya* dans PVT P286b3/D243a4 ≈ PVSVT 391,11; *puruṣeṇa sādhayituṃ śakyam*, *ibid.*; *śakyānuṣṭhāna* dans TSP 877,24 et PVV 363,18.

¹⁰⁹ Référence non identifiée. L’exemple est tiré de PVSV 108,12–13, TSP 877,25–26, DhPr 15,12–15.

¹¹⁰ *Svarga* et *apavarga* dans PVV 364,1; *nirvāṇa* selon PVT P291b7/D246b6 = PVSVT 395,17–18; *abhyudaya* et *niḥśreyasa* selon PVT *ñe* P79a6/D65b7–66a1 = PVSVT 612,21–22, et TSP 877,26. D’après TSP 904,4–5 (sous TS n°3486), *abhyudayaḥ sukhaṃ mokṣo niḥśreyasam*.

¹¹¹ *Kākadantaparīkṣā* dans NBT_{Dh} 1,9–10 et TSP 877,26–27; *prekṣāvāt* selon NBT_{Dh} 1,10.

lui ordonne un moyen adéquat, le tout de façon sémantiquement consistante.¹¹²

2.4.5. A cette épreuve de qualification fait suite, le cas échéant, l'évaluation du traité quant à sa fiabilité (*avisamvāda*). Cette évaluation peut prendre deux formes alternatives, et motiver en conséquence deux stratégies de transfert d'autorité. La première évalue le traité selon la correction ou la corroboration, par les *pramāṇa*, de toutes les propositions en principe vérifiables/falsifiables du traité considéré (**PVSV 108,16–109,11**). La seconde l'évalue à l'aune de la correction que présente sa matière principale (**PVSV 109,11–19**: voir pp. 110–112). Commençons par la première de ces stratégies.

L'évaluation y est triple, procède selon trois examens: par la perception directe, par l'inférence procédant en vertu de quelque chose de réel, par l'inférence fondée sur l'Écriture.¹¹³ Parmi ces trois

¹¹² Je m'autorise sur ces trois critères la fragile hypothèse que voici: en élaborant ce préalable qualificatif, Dharmakīrti peut avoir eu à l'esprit certains des quatre motifs (*kāraṇa*) qui, dans l'*Adhyāśayasāñcodanasūtra* (ASS), font l'éloquence (*pratibhāna*) des Bouddha: 1. *arthopasaṃhita* (*na anarthopasaṃhita*); 2. *dharmopasaṃhita* (*na a°*); 3. *kleśaprahāyaka* (*na kleśavivardhaka*); 4. *nirvāṇaguṇānuśamsapradarśaka* (*na saṃsāraguṇa°*). A l'exception du problème *dharmopasaṃhita*, les deux listes présentent des critères (de consistance) sémantique (*artha*), instrumental (*nairātmyabhāvanā*_{TSP}/*kleśaprahāṇa*_{ASS}), final/téléologique (*nirvāṇa*). Voir BCAP 314,3–7 sous BCA IX.43ab, SNELGROVE 1958, JAINI 1977: 198 et DAVIDSON 1990: 310–311 + n. 86. Au chapitre des hypothèses, on notera que dans PVSV 102,2–4, Dharmakīrti affirme que seul est traité (*śāstra*) ce qui présente un moyen permettant de réaliser un but de l'homme: on n'aura sinon affaire qu'à bavardage incohérent (*abaddhapralāpa*). L'expression rappelle celles de *bhinnaṃpralāpita* et de *sambhinnaṃpralāpa*, qui définissent dans l'*Abhidharma* l'un des dix mauvais chemins de l'acte (*akuśalakarmapatha*). Selon Vasubandhu (AK IV.76cd et Bh), est parole inconsiderée toute parole souillée (*kliṣṭa*). Parmi les exemples, les *kuśāstra* (mauvais traités) chez Vasubandhu (AK IV.77bc), les *tīrthasāstra* (traités [des] hérétiques) chez Vimalamitra (ADīp 164,6). Au sens large, on dira qu'un traité défectueux sous le rapport des trois critères est un *kuśāstra*, type de parole oiseuse; au sens strict, qu'un traité *asambaddha* est déjà *kuśāstra*.

¹¹³ Ces procédures ayant déjà été décrites par TILLEMANS (1993: 9–15, 1997:

procédures évaluatives, la troisième seule fait problème, qui se résume à (et se définit comme) une analyse visant à dévoiler les contradictions internes du traité.

Ayant décrit l'évaluation des énoncés scripturaires portant sur les états de fait empiriques, Dharmakīrti expose dans **PVSV 109,1–3** la procédure d'évaluation des propositions scripturaires portant sur les états de fait radicalement imperceptibles. La procédure consacrée à ce type d'états de fait transempiriques tient tout entière (et faute de mieux) dans l'*āgamāpekṣānumāna*, «l'inférence reposant sur l'Écriture», le second type d'inférence suggéré par **PV I.215**.¹¹⁴

395–396 et 2000: 78–79), je n'y reviens pas ici. Notons que les éléments structurant la triple *parīkṣā* se rencontrent dans des œuvres jainistes chronologiquement voisines (?) de Dharmakīrti. Ainsi de ĀM I.6, qui dit l'*āpta* omniscient (< *sarvajña*, ĀM I.5) *yuktiśāstrāvirodhivāc*, «dont la parole ne présente pas de contradiction avec l'argumentation rationnelle et le traité [autorisé]» (le composé réapparaît dans le *Devāgamastotra* du même Samantabhadra: voir JAINI 2000: 349n. 55). Selon ĀMV 5,18–19, *yukti* comprend l'inférence et la perception (*adhyakṣa*); par *śāstra*, il faut entendre *āgama*; par *avirodhin*, *avisamvādin*. NA 9 dit le traité autorisé *adrṣteṣṭāvirodhaka*, «which does not contradict what is accepted and what is experienced» (BALCEROWICZ 2001: I.50; analyses du composé dans NAV [9.2] 382,17–383,4). Plus proche de Dharmakīrti par la lettre et l'esprit que par le temps, Akalaṅka: *śruteḥ pramāṇāntarābhādanam pūrvāparavirodhaś ca avisamvādaḥ* (cité de *Akalaṅkagranthatraya*, p. 14, par SHAH 1967: 36n. 165). Ces motifs trouvent des antécédents paracanoniques jainistes (voir BALBIR 1987: 9): parmi les *dosa/doṣa* d'un Sūtra, la contradiction (*vāhaya*) et l'incorrection (*ajutta/ayukta*), la contradiction avec la doctrine propre (*samayaviruddha*); parmi ses *guṇa*, le fait de posséder des raisons (*heujutta/hetuyukta*). Sur la question des contradictions internes, voir aussi LAMOTTE 1981: 1074 et 1095 (pas de contradiction interne au *buddhavacana* et à la *Prajñāpāramitā*), et SUTTON 2000: 38sq (le MBh reproche à plusieurs reprises au Veda ses contradictions), ainsi que l'intéressant aveu de Kumārila lui-même dans TV sous MīSū I.iii.27/II.225,9–10 (voir aussi TV sous MīSū I.iii.3/II.83,11–12 [*pūrvapakṣa*]).

¹¹⁴ Selon Dharmottara, ce type d'inférence est indiqué dans le cas d'un objet scripturaire (*āgamasya arthaḥ*, NBT_{Dh} 82,2), i.e. de quelque chose de supra-sensible que perception et inférence ne couvrent pas (*artho 'tīndriyaḥ pratya-kṣānumānābhyām aviṣayīkṛtaḥ*, NBT_{Dh} 82,2–3), tel un universel (*sāmānyādi*); selon PVSVT 393,15–17, l'inférence porte sur un objet scripturaire radicale-

En quoi consiste donc cette inférence reposant sur (ou: fondée sur, °*āśrita*°, °*āśraya*°) l'Écriture? Śākyabuddhi commente¹¹⁵: «Après qu[on a dûment constaté,] par les deux moyens de connaissance valide procédant en vertu de [quelque chose de] réel[, que] l'Écriture [en cours d'évaluation est] correcte (**viśuddha*), ayant [donc ainsi] déterminé [que cette Écriture] a la propriété d'un traité accepté comme moyen de connaissance valide⁷, [on se livre à] une inférence reposant sur l'Écriture lorsque l'on introduit une discussion (**cintā*) [sur un objet scripturaire radicalement imperceptible_{PVSVT}] afin d'inférer des contradictions entre [propositions scripturaires] successives.» Le propos de Śākyabuddhi s'interprète au mieux à partir de PV IV.48–51 et 106–108.¹¹⁶ Selon Dharmakīrti,¹¹⁷ «si les deux [types d']objets sont corrects [au sens où on l'a défini, alors] c'est là le moment [d'adhérer à un traité] pour qui désire adhérer à un traité». En effet,¹¹⁸ «on est justifié à adhérer à un traité quand on passe à la troisième catégorie [d'états de fait, i.e. aux états de fait radicalement imperceptibles]», car¹¹⁹ «faute d'accepter une Écriture [comme moyen de connaissance valide] dans le cas des [états de fait radicalement] imperceptibles, il ne [pourrait être] introduit [aucune] discussion [les concernant]». Mais, chose importante,¹²⁰

ment imperceptible (*atyantaparokṣe āgamaviśaye*); selon PVV 450,15–16, elle porte sur un état de fait transempirique qui n'est pas l'objet d'un moyen de connaissance valide objectif (*adrṣṭe l']pramāṇaviśaye*; Vibh. 450n. 4 ajoute: *atyantaparokṣa*).

¹¹⁵ **PVṬ P289a3–5/D245a1–2**: *dños po stobs kyis žugs pa'i tshad ma gñis kyis luñ nram par dag pa'i dus phyis tshad ma khas len pa can gyi bstan bcos kyis chos can nram par gžag nas | sñā phyi 'gal ba rjes su dpag pa'i phyir | gañ gi tshe khyad par dpyod pa la 'jug pa de'i tshe luñ la ltos pa'i rjes su dpag pa ste | Comparer PVSṬ 393,15–17, lacunaire: *viśuddhe viśayadvaye ... atyantaparokṣe ca āgamaviśaye paurvāparyavirodhena yasmin cintām pravartayati | tasminn āgamāpekṣam anumānam api |**

¹¹⁶ Voir TILLEMANS 2000: 78–82 et 147–153.

¹¹⁷ PV IV.50a₂c: *viśuddhe viśayadvaye śāstrapariGRAHAM | cikīrṣoḥ sa hi kālāḥ*.

¹¹⁸ PV IV.51cd: *trīyasthānasamkrāntau nyāyyaḥ śāstrapariGRAHAḥ ||*

¹¹⁹ PV IV.106cd: *parokṣeṣv āgamāniṣṭau na cintaiva pravartate ||*

¹²⁰ PV IV.106cd–107ab₁: *virodhodbhāvanaprāyā parīkṣā api*. Le jainiste Kunda-

«l'examen tient [ici] pour l'essentiel dans la mise au jour de contradictions [entre propositions successives]». Selon Devendrabuddhi et Manorathanandin, dire d'une telle discussion (*parīkṣā, cintā*) qu'elle procède essentiellement par détection de contradictions entre propositions successives, revient à dire qu'elle n'est pas *vāstava* (PVP *don dam pa*), i.e. ne touche ou ne ressortit pas aux choses mêmes qu'elle considère.¹²¹ Selon Vinītadeva,¹²² «on dit “inférence fondée sur l'Écriture” [une inférence] où le *dharmin* et le *pa-kṣadharmā* sont introduits sur la base d'une Écriture». Il ressort en outre de PVP que les *dharmin* (**rāgādi* par exemple) et *liṅga*, etc., d'une telle inférence, sont établis (*siddha*) par l'Écriture ou le traité.¹²³ Selon Dharmottara, est fondée sur l'Écriture l'inférence dont le *liṅgatrairūpya* est établi scripturairement.¹²⁴ Enfin, à l'adversaire qui demande pourquoi, si un traité n'est pas un moyen de connaissance valide, on examine néanmoins des sujet et indice inférentiel établis scripturairement, Devendrabuddhi et Manorathanandin répondent selon la ligne de PVSV 108,2–5: l'être humain désirant agir ne peut vivre sans recourir à l'autorité d'une Écriture, car elle

kunda est à ma connaissance le premier docteur indien à avoir introduit le motif du *pūrvāpara[(a)virodha]* dans le contexte général de l'autorité (nonobstant le fait qu'il a pu s'inspirer de NS V.ii.10, cité n. 107, pp. 102–103, qu'on connaissait en milieu jainiste); NSāra 8ac₁: «Affranchie des fautes [d'inconsistance entre énoncés] successifs, pure, la parole issue de la bouche du [Paramātman omniscient est dite] “Écriture”» (**tasya mukhodgatavacanāṃ pūrvāparadoṣavirahitaṃ śuddham | āgamam iti*). Le motif se retrouve régulièrement chez les logiciens jainistes tardifs: Haribhadra (ŚDS k. 58), œuvres logiques de Akalaṅka (SHAH 1967: 35–36 + n. 165), *Akalaṅkastotra* (JAINI 2000b: 346 + n. 60).

¹²¹ Voir PVP P346b6 et PVV 450,3–4.

¹²² NBT_v 130,1–3: *gañ du luñ gi sgo nas chos can dan | phyogs kyi chos la sogs pa gtan la 'bebs pa de ni luñ la brten pa 'i rjes su dpag pa zes bya 'o ||*.

¹²³ Voir PVP P346b4 et 5; même remarque PVV 449,26 et PVA 527,16.

¹²⁴ NBT_{Dh} 81,19: *āgasiddha*; PVV 410,18–411,1, utilise aussi le possessif *āgasiddhaliṅgatrairūpya*.

seule lui apprend les avantages et les infortunes à retirer d'intentions telles que le don ou le nuire.¹²⁵

L'exemple classique de la procédure consistant à exhiber les contradictions internes d'un traité en matière radicalement imperceptible, vise les ablutions.¹²⁶ Soit une première proposition scripturaire¹²⁷: «La concupiscence est la racine du démérite (*adharmā*, ou du péché, *pāpa*)». ¹²⁸ Soit une seconde proposition: «Les ablutions aux fleuves sacrés éliminent le démérite». ¹²⁹ Toutes les sources affir-

¹²⁵ *Dānādicetanā, hīmsādicetanā*; cf. PVP P347a4–6, PVA 527,18, PVV 449,26 et 450,6–10; Devendrabuddhi conclut: *de ltar na bstan bcos gzun bar bya ba yin [no] ||*.

¹²⁶ *Snānādi* appartient à la catégorie de vues fausses que l'Abhidharma nomme *śīlavrataparāmarśa*, «la vue qui consiste à considérer comme cause ce qui n'est pas cause, comme chemin ce qui n'est pas chemin» (AKBh 282,8–9: *ahetau hetudṛṣṭir amāрге mārgadṛṣṭiḥ śīlavrataparāmarśaḥ |*. Traduction LA VALLEE POUSSIN 1980: IV.18; voir aussi III.135n. 2, 189n. 3, IV.76nn. 3–5). Notons que *snāne dharmecchā* compte au nombre des cinq indices de sottise (*liṅgāni jādye*) que définit PV I.340. Aux références de LA VALLEE POUSSIN 1980: III.135n. 2, ajoutez: *Kalpanāmaṇḍitikā* (HUBER 1908: 439), MHK IX.120–123; voir aussi UI 1962: 74 et BHATTACHARYA 1980: 119.

¹²⁷ En fait, *āha vedāḥ* selon PVT *ñe* P78b5–6/D65a3 = PVSVT 612,10.

¹²⁸ *Rāga*, mais aussi l'hostilité (*dveṣa*) et l'hébétude (*moha*), selon PVT **P289a6–7/D245a2** = PVSVT **393,18–19**. *Mūla*, PV IV.107c, PVP P346b6–7, PVV 450,4; *prabhava*, PVV 411,2; *nidāna*, PVV 450,5. Proposition alternative: «Le démérite a pour nature (*rūpa*) la concupiscence et l'acte corporel et vocal (*kāyavākkarman*) qui s'y origine.» *Rūpa* (PVSV **109,1–2**) glosé *svabhāva* PVT **P289a6–7/D245a3** = PVSVT **393,18–19**. *Kāyavākkarman* selon PVT P289a6–7/D285a3 = PVSVT 393,18–19.

¹²⁹ (1) [*Tīrtha-*]*snāna*, PVSV **109,3**, PV IV.107d, PVP P346b7/8, PVSV 174,23, PVT **P289a7–8/D245a3** = PVSVT **393,20**, PVT *ñe* P78b5/D65b4 = PVSVT 612,9, PVV 411,1; mais aussi: *agnihotra*, mêmes références hormis PV IV et PVP; *japa*, PVP P346b8, *japahomādi*, Vibh. 450n. 1; *upavāsa* PVT **P289b1/D245a4** = PVSVT **393,21–22**. (2) *Prahāṇa*, PVSV **109,2**, PVT **P289a7/D245a3** = PVSVT **393,19**, qui glosent *apagama*; mais aussi: *śodhanasāmarthya*, PVSV 174,23; *nāśana*, PV IV.107d; *virodhin*, PVV 450,6; *apanayati*, PVT **P289b1/D245a4** = PVSVT **393,22**; *kṣaya*, PVT **P289a8/D245a4** = PVSVT **393,20**; *viśuddhi*, PVT *ñe* P78b8/D65b3 = PVSVT 612,13. (3) *Adharma*, PV IV.107, PVP P346b7, PVV 450,4, PVT

ment, implicitement ou explicitement,¹³⁰ que ces deux propositions successives sont contradictoires ou mutuellement incompatibles. Pour que des actes corporels et/ou vocaux tels que les ablutions annulent le démerite/péché, il faudrait qu'ils en annulent la cause, les passions de concupiscence, etc.: l'annulation du *nidānin* nécessite l'annulation du *nidāna*.¹³¹ Or tel n'est pas le cas,¹³² «parce que le mérite a pour nature la non-convoitise, etc., et l'acte qui s'y origine, et que les ablutions aux fleuves sacrés, etc., n'ont pas cette nature», ou¹³³: «parce que les ablutions, etc., ne sont pas contradictoires avec la concupiscence, etc., qui est la cause du péché».¹³⁴

P289a6/D245a3 = PVSVT 393,20; mais aussi: *pāpa* PVSV 174,23; PVT *ñe* P78b6/D65b2 = PVSVT 612,9, **PVT P289a8/D245a4** = **PVSVT 393,21**, PVV 450,5, PVP P346b7. (4) Proposition alternative: «Ablutions et oblation ont la capacité d'accroître le mérite». *Dharmopacayasāmarthya*, PVT *ñe* P78b6/D65b2 = PVSVT 612,10 (lacunaire); mais aussi: *dharmavṛddhi*, PVT *ñe* P78b6/D65b3 = PVSVT 612,13.

¹³⁰ PVP P346b6–7, PVV 450,4–5.

¹³¹ PVP P346b8: *rgyu la gnod pa ma yin na | rgyu can la gnod pa ma yin te |*. PVV 450,5–6: *na ... nidānāvirodhe nidānino bādā |*.

¹³² PVT *ñe* P78b8/D65b4 = PVSVT 612,13–14: *dharmasya alobhāditatprabhavakarmasvabhāvāt | tīrthasnanādīnām ca atatsvabhāvāt |*.

¹³³ **PVT P289b1–2/D245a4–5** = **PVSVT 393,22–23**: *pāpanidānena rāgādīnā virodhābhāvāt |*. Voir encore PVV 411,1–2 sous PV I.333 et 450,5–6 sous PV IV.107.

¹³⁴ Deux *vyāpti* sont formulées dans nos sources. (1) PVP P347a1, **PVT P289b2/D245a5**, Vibh. 450n. 3: «Si *x* n'annule pas la cause (*nidāna*) de *y*, *x* n'annule pas *y*.» Exemple: des substances (tib. *rdzas*) douce (*madhura*), rafraîchissante (*śītala*) et onctueuse (*snigdha*) ne remédient pas au phlegme (*śleṣman* = *bad kan*), ou à la maladie due au phlegme (*bad kan can gyi nad* = **ślaiśmikavyādhi*? Cf. PVin III P295a4–5/D197a5: *mīar ba dañ | bsil ba dañ | snum pa dag gis bad kan las gyur pa'i nad b'zin no ||*, et PVin III Ms A 40a1/Ms B 42a6: *madhuraśītalasnigdhair iva vyādheḥ ślaiśmikasya iti |*; sur *madhura*, *śītala* et *snigdha*, voir MEULENBELD 2000: 534). (2) PVP P347a1–2, Vibh. 450n. 3: «Si *x* annule la cause de *y*, *x* fait cesser *y*.» Exemple: les trois segments de l'octuple chemin annulent différents états des passions: la moralité (*śīla*) annule la méconduite (*duścarita*), la concentration (*samādhi*) annule le sévissement actuel (*paryavasthāna*), la compréhension (*prajñā*) annule les passions latentes (*anuśaya*).

Les objets reconnus comme (im)perceptibles par un traité doivent être effectivement (im)perceptibles; les objets reconnus comme objectivement (in)inférables par un traité doivent être objectivement (in)inférables; les propositions que ce traité consacre à des états de fait radicalement imperceptibles doivent être consistantes, ne présenter aucune contradiction entre elles. Dharmakīrti résume cette première démarche évaluative dans **PVSV 109,3–4**¹³⁵: «La fiabilité [d'un traité], c'est [donc] cette correction de tout objet dont la détermination est possible [par la perception directe et par les deux sortes d'inférences].» La correction avérée du traité sert alors d'indice dans l'inférence de la fiabilité de ce traité en matière suprasensible¹³⁶: «Puisque la parole d'une personne crédible ... possède le caractère général de la fiabilité [quant aux états de fait perceptibles et inférables], on infère que la connaissance [que l'on tire de cette parole] est également fiable sur un objet imperceptible et ininférable de [cette parole] dont on n'a pas constaté qu'elle fût déviante[; on l'infère] parce que, tout comme la connaissance [que l'on en tire] sur un [objet] autre que cet [objet radicalement imperceptible], elle se fonde sur cette [parole d'une personne crédible].» Telle est la première stratégie de transfert d'autorité retenue par Dharmakīrti.

2.4.6. Après Tsoñ kha pa et rGyal tshab rje, TILLEMANS a mis au jour de remarquables similitudes entre certaines idées métareligieuses de Āryadeva, Dharmapāla et Dharmakīrti. Dans l'objection formant le commentaire introductif de Dharmapāla à CŚ 280, ce dernier met en scène un adversaire relevant dans les Sūtra bouddhiques nombre d'éléments de piètre crédibilité: transformations magiques (**vikurvaṇa*, *ṛddhi*), allusions à des entités radicalement imperceptibles (*shèn shèn* ≡ *atyantaparokṣa*, év. *atigambhīra*). Les Écritures bouddhiques ne sont donc guère plus fiables que celles

¹³⁵ **PVSV 109,3–4**: *sā iyaṃ śakyaparicchedāśeṣaviṣayaviśuddhir avisamvādaḥ* | Voir aussi PV IV.50 (TILLEMANS 2000: 80).

¹³⁶ **PVSV 109,7–9**: *āptavādasya avisamvādasāmānyād adṛṣṭavyabhicārasya pratyakṣānumānāgamye 'py arthe pratipattes tadāśrayatvāt tadanyapratipattivad avisamvādo 'numīyate* |

des hérétiques. En guise de réponse, CS 280¹³⁷: «*When someone gives rise to doubt concerning the obscure [things] (parokṣa) taught by the Buddha, then he can rely on the voidness which is free of all [defining] characters, and [can thus] gain sure faith.*» La correction avérée de l'enseignement du Bouddha sur la vacuité (*śūnyatā*), son point principal, en crédibilise la prédication en matière transempirique. Quoiqu'il y vise les quatre Vérités Saintes plutôt que la vacuité, Dharmakīrti ne paraît pas dire autre chose dans **PV I.217**¹³⁸: «Ou puisque[, tels que révélés par le Bienheureux,] la réalité du [mal] à écarter et du [bien] à réaliser, avec [leurs deux] moyens [respectifs], sont établis, l'objet principal [de la prédication] est fiable; donc [même lorsqu'elle porte] sur un autre [objet, radicalement imperceptible, la connaissance que l'on tire de la parole du Bienheureux] est une inférence.» Ici, l'établissement des quatre Vérités Saintes procède par un *pramāṇa* procédant en vertu de quelque chose de réel, l'inférence (**PVV 365,9**); si ces Vérités forment la matière principale de la prédication bouddhique, c'est qu'en les réalisant, on obtient le *nirvāṇa*, élimination de toutes les passions.¹³⁹ Dharmakīrti explique¹⁴⁰: «En raison de la fiabilité de cela même qui sert le but de l'homme [qu'est le *nirvāṇa* et donc] mérite [notre] persévérance, admettre que [la prédication du Bienheureux] est telle également sur un autre [type d']objet n'est pas pour nous tromper, parce que rien ne s'y oppose et que[, n'ayant

¹³⁷ Traduit sur la version chinoise du commentaire de Dharmapāla (T1571, 216c22–23/TILLEMANS 1986: 46n. 21/TILLEMANS 1990: I.91 et II.132). Le sanskrit serait (TILLEMANS 1986: 46n. 21): *buddhokteṣu parokṣeṣu jāyate yasya saṃśayaḥ | ihaiva pratyayas tena kartavyaḥ śūnyatām prati ||*.

¹³⁸ **PV I.217**: *heyopādeyatattvasya sopāyasya prasiddhitaḥ | pradhānārthāvisaṃvādād anumānaṃ paratra vā ||*.

¹³⁹ **PVṬ P291b1–2/D246b2–3** ≈ **PVSVṬ 394,28–30**: *tadadhigamena nirvāṇa-prāpteḥ | PVV 365,10: satyacatuṣṭayādhighamasya nirvāṇaheturvena.*

¹⁴⁰ **PVSV 109,16–19**: *tasya asya puruṣārthopayogino 'bhiyogārhasya avisamvādād viṣayāntare 'pi tathātvopagamo na vipralambhāy[a] anuparodhān niṣprayanavitathābhīdhānavaiḥphalyāc ca vaktuḥ |* Noter l'utilisation de cette stratégie chez Śāntarakṣita, TS n°3528: *svargāpavargamātrasya visprṣtam upadeśataḥ | pradhānārthaparijñānāt sarvajña iti gamyate ||*.

pas induit l'homme en erreur sur l'objet principal que sont les Vérités Saintes,] le locuteur n'a pas d'intérêt [propre] à s'exprimer sans raison de façon erronée [sur ce troisième point radicalement imperceptible].» Que le Bouddha n'aurait nul intérêt à nous tromper ressortit à sa qualité de *tāyin*, de «protecteur [des êtres]» (voir pp. 91–92); surtout, c'est à sa compassion qu'il doit son autorité¹⁴¹: «Par compassion [pour les êtres, le Bienheureux leur] enseigne le Bien: compatissant, aspirant à éliminer entièrement la douleur d'autrui, [le Bienheureux] n'enseigne pas de façon erronée; avec pleine conscience, celui-ci n'enseigne que le Bien aux [êtres] qui y aspirent, non ce qui n'est pas le Bien. [En effet,] même compatissante, [une personne ignorante] ne pourrait enseigner la vérité puisqu'elle ne [la] connaît pas: ainsi est-ce grâce à [sa] connaissance que [le Bienheureux] enseigne la vérité; mais [à l'inverse,] même si elle connaissait [la vérité], une [personne] sans compassion pourrait aussi bien enseigner de façon erronée, et c'est ainsi que la compassion [elle-]même est le moyen de [réaliser] l'autorité.»

2.4.7. Dans l'*usage* de Dharmakīrti, la première stratégie de transfert inférentiel paraît avoir vocation «hérésiologique»; la seconde, vocation apologétique. Il est bien connu que c'est selon la seconde que, dans PV II.147cd-279, Dharmakīrti établit la fiabilité des quatre Vérités Saintes, une démarche annoncée dans **PVSV 109,16**¹⁴²: «à l'exemple [de la justesse] des quatre Vérités Saintes [lorsqu'on l'examine] selon la méthode (*nīti*, gl. *vicāra*) qu'on exposera [plus bas].» L'explication des commentateurs ne laisse subsister aucun doute quant à l'identité du passage visé par Dharmakīrti.

¹⁴¹ PVP P140b3–6 sous PV II.282ab: *brtse bas legs pa ston par mdzad | brtse ba dañ ldan pa gžan gyi sdug bsñal yoñs su spoñ ba don du gñer ba don log par ston par mi mdzad | de mkhyen bžin du skal pa dañ ldan pa de don du gñer ba dag la legs pa ñid ston par mdzad kyi | legs pa ma yin pa ni ma yin no || brtse ba dañ ldan pa yañ mi śes pa'i phyr yañ dag pa'i don ston par mi nus pa de ltar na | ye śes las bden pa ston mdzad kyi brtse ba med pa ni śes na yañ rnam pa gžan yañ ston par 'gyur ba de ltar na | brtse ba yañ tshad ma ñid kyi thabs yin no ||.*

¹⁴² **PVSV 109,16:** *yathā catūrñāṃ āryasatyānāṃ vakṣyamāṇanītyā |.*

L'extrême fin de PV I offre un intéressant exemple d'application de la première stratégie. Dans PV I.330–335,¹⁴³ Dharmakīrti critique un mystérieux adversaire *mīmāṃsaka*, un *vrddhamīmāṃsaka* selon ses commentateurs (Śākyabuddhi excepté).¹⁴⁴ Cet adversaire entend/est pressé de faire l'économie de l'*apauruṣeyatā* comme critère de *vedaprāmāṇya*, et préfère à l'incrédation l'argumentation suivante: puisque tel *locus* védique (*vedaikadeśa*) est vrai, tout autre passage védique l'est aussi. Après avoir montré que l'inférence de son adversaire est formellement fallacieuse (PVSV 173,19–174,6), Dharmakīrti montre en quoi elle ne résiste pas davantage à examen sur un plan matériel (PVSV 174,7–175,2). Ce faisant, il tisse les lignes directrices d'une critique du Veda (la seule qu'on lui connaisse d'ailleurs). Le cœur de la critique apparaît dans PV I.332–334, et plus explicitement encore dans leur autocommentaire, que je traduis ci-après¹⁴⁵: «Le Veda dit qu'un homme dont les natures successives ne disparaissent ni ne naissent, est successivement l'agent des actes [bons et mauvais] et le jouisseur des fruits de [ces] actes en tant notamment qu'il est cause d'inhérence et support. Mais [nous et nos coreligionnaires avons déjà] abondamment fait savoir que ce [qu'affirme le Veda en ces termes] est incorrect. De plus, [le Veda confère] à certaines entités [réelles] une perma-

¹⁴³ Comparer TS(P) n°2775.

¹⁴⁴ Voir aussi PVin II.72,9–10/23*,6–8, et STEINKELLNER 1979: 77–78 + n. 252.

¹⁴⁵ PVSV 174,14–28: *apracūyutānutpannapūrvāpararūpaḥ pumān kartā krameṇa karmanāṃ karmaphalānāṃ ca bhoktā samavāyikāraṇādhiṣṭhānabhāvādinā ity āha vedaḥ | tac ca ayuktam ity āveditaprāyam | nityatvaṃ ca keṣāmcid bhāvānāṃ akṣaṇikasya vastudharmātikramād ayuktam | apratyakṣāṇy eva hi sāmānyādīni pratyakṣāṇi | janmasthitinivṛtīś ca viśamāḥ padārthānāṃ | anādheyaviśeṣasya prāg akartuḥ parāpekṣayā janakatvam | niṣpatter akāryarūpasya āśrayavaśena sthānam | kāraṇāc ca vināśa ityādikam | anyad api pratyakṣānūmānābhyaṃ prasiddhaviṣayam* āgamāśrayeṇa ca anumānena bādhitam agnihotrādeḥ pāpāśodhanasāmarthyādikam | tasya evaṃvādinō vedasya sarvatra śāstraśārīre pramāṇavirodham apratisamādhāya sambandhānugunopāyapurūṣārthābhīdhanāni ca śāstradharmān apradarśya atyantaprasiddhaviśayasatyābhīdhanāmātreṇa prajñāprakarṣaduravagahagahane 'pi niratyayātāṃ sādhayitukāmo bandhakīm api prāgalbhyena vijayate | *Prasiddha° avec PVSVT 612,7 et 8, contre prasiddhi° dans PVSV 174,22.*

nence erronée puisque ce qui n'est pas instantané déroge aux propriétés d'une entité; [le Veda soutient que] des [entités] strictement imperceptibles telles que l'universel[, le mouvement ou la qualité,] sont perceptibles; [le Veda prêche] aux entités [réelles] des naissance, durée et cessation incongrues, [en affirmant respectivement qu']une [entité] "insupplémentable", d'abord non agente, [se fait ensuite] génératrice en dépendance d'une autre; [qu']une [entité] n'ayant, de par [sa] production [par ses propres causes], pas la nature d'un effet, se maintient [dans l'existence] en vertu de [quelque] point d'appui; [que] la destruction [des entités réelles procède] d'une cause [de destruction; le Veda enseigne] encore [mainte] autre [chose] dont la perception et l'inférence [ordinaire] établissent le contraire, et [enfin prêche] notamment la capacité de [pratiques] telles que l'oblation au feu [ou les ablutions] à éliminer les péchés[, ce] qu'invalide une inférence fondée sur l'Écriture. Le [Mīmāṃsaka] ne lève pas la contradiction avec les moyens de connaissance valide dans tout le corps du traité, ni ne présente les propriétés d'un traité [que sont] les expressions d'une consistance [interne], d'un moyen approprié et d'un but de l'homme; [puis,] par la simple formulation de la vérité [du Veda] sur un objet trivial, il entend démontrer que le Veda qui s'exprime ainsi [qu'on l'a montré] est infaillible également [lorsqu'il porte] sur [quelque chose d']impénétrable inaccessible [même] à une intelligence acérée: [ce Mīmāṃsaka] l'emporte en témérité même sur la courtisane [de l'histoire]!»

Dharmakīrti jugeait à l'évidence que la parole du Bouddha passerait avec succès les trois *parīkṣā* articulant cette première stratégie. Mais ici comme ailleurs, rien ne nous oblige à lui en donner crédit...