Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 52 (1998)

Heft: 1

Artikel: Bhvaviveka et Dharmakrti sur gama et contre la Mmms (I)

Autor: Eltschinger, Vincent

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147414

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 12.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

BHĀVAVIVEKA ET DHARMAKĪRTI SUR *ĀGAMA* ET CONTRE LA MĪMĀṂSĀ (I)

Vincent Eltschinger, Lausanne

1. Remarques préliminaires

1.1. Dans les études relatives à Dharmakīrti (600-660?), outre l'intelligence philosophique systématique de l'argumentaire dharmakīrtien, la question des sources et, surtout, de l'*originalité* des positions et arguments de Dharmakīrti *sur des questions peu ou non traitées par Dignāga* (480-540?), doit retenir l'attention. Or tant sur les problèmes liés au statut inférentiel de l'Ecriture (*āgama*) et à sa fiabilité sur des états de fait radicalement imperceptibles (*atyantaparokṣa*), que sur plusieurs stratégies argumentatives dirigées contre des points de doctrine mīmāṃsaka, le chapitre neuvième (*Mīmāṃsātattvanirṇayāvatāra*[1]) des *Madhyamakahṛdayakārikā*[2] (MHK) de

1 Textes sanskrit et tibétain des *kārikā* édités par KAWASAKI (1992). *Madhyamakahṛdayavṛttitarkajvālā/dBu ma'i sñiṅ po'i 'grel pa rtog ge 'bar ba*, P n°5256, *dza* 306a2-367b6 / D n°3856, *dza* 271a3-320b5.

2 Sur les différents titres de l'oeuvre, voir en premier lieu LINDTNER (1995: 39-42). Parmi ces noms, on peut mentionner *Tarkajvālāsūtra*, *Madhyamakahṛdayaśāstra* et *Madhyamakahṛdayatarkajvālā*, sans distinction entre portions versifiées (auxquelles je réfère ici conventionnellement comme MHK) et portions en prose (ici, TJ).

Les problèmes liés au commentaire en prose sont fort débattus. Pour LINDTNER (1982: 183-184) et (1995: 41), ainsi que pour QVARNSTRÖM (1990: 181 n.1), le commentaire et MHK sont l'oeuvre d'un seul Bhavya. Pour EJIMA (in LINDTNER 1982: 182-183), Bhāvaviveka, l'auteur de MHK, est l'auteur probable d'une Ur-*Tarkajvālā*; l'actuelle TJ canonique serait l'oeuvre de Bhavya, l'auteur du *Madhyamakaratnapradīpa*, un auteur du VIIIème siècle certainement pas antérieur à Śāntarakṣita et Kamalaśīla. SEYFORT RUEGG (1990: 63-65) considère que TJ n'est pas de la même main que MHK, mais n'exclut pas que leurs deux auteurs aient porté un nom identique. Le texte de TJ semble par ailleurs avoir subi des remaniements jusqu'à sa traduction, au XIème siècle, par Atiśa et son collaborateur tibétain Tshul khrims rgyal ba. Le catalogue de *lHan kar ma* mentionne une traduction tibétaine de MHK et TJ (n°728-729), que les deux traducteurs de la version canonique actuelle paraissent avoir utilisée, et dont il subsiste des traces dans la littérature scolastique tibétaine (LINDTNER 1995: 43-35). On s'accorde à considérer, d'autre part, que Atiśa et son Lotsawa ne basèrent pas leur traduction sur le texte sanskrit de MHK qui nous est actuellement parvenu.

Tout travail d'exégèse de MHK se heurte immanquablement aux problèmes liés à l'authenticité et à la formation textuelle du commentaire. Cependant, et outre l'ajustement nécessaire de la méthode aux options retenues, la question se pose de la possibi-

Bhāvaviveka / Bhavya[3] (490-560?) semble devoir verser des pièces importantes au dossier, et permettre de tracer quelques linéaments dans le réseau complexe des filiations intellectuelles de Dharmakīrti, notamment et surtout du Dharmakīrti de *Pramāṇavārttika* I.213-330 (PV I) et *Svavṛtti* (PVSV).

TILLEMANS (1986 et 1990) a pu mettre au jour, dans le commentaire de Dharmapāla (530-561?) au chapitre XII (k. 280) du *Catuḥśataka* de Āryadeva (III^{ème} siècle?), une anticipation significative de la position de Dharmakīrti[4]. La première partie de la présente étude s'inscrit dans un cadre analogue. Je m'efforcerai de montrer ici que, dans son traitement du problème de l'autorité scripturaire sur des états de fait inaccessibles aux *pramāṇa* reconnus, Bhāvaviveka / Bhavya a pu constituer une source de Dharmakīrti. Je serai par là-même amené à modifier substantiellement l'interprétation classique de IIDA (1966), voulant que *yukti*, l'argumentation rationnelle, ne constitue pas chez l'auteur mādhyamika un moyen de *vérification* de *āgama* (cf *infra*, 4). Dans un second volet de ce travail[5], je présenterai certains points de convergence dans les traitements respectifs, par Bhāvaviveka / Bhavya et Dharmakīrti, de plusieurs arguments mīmāṃsaka destinés à fonder l'*apauruṣeyatā*.

lité même de *comprendre* MHK indépendamment de TJ. Entre les risques d'inintelligibilité et d'anachronisme, je me résoudrai ici, avec prudence, aux seconds. Cela dit, relativement aux trois *kārikā* (MHK IX.20, 43 et 53) formant l'ossature de ma réinterprétation, il ne m'est pas apparu que le commentaire doive faire usage de données manifestement anachroniques, i.e., ici, de données manifestement empruntées à Dharmakīrti ou à Śāntarakṣita / Kamalaśīla. La structure et le contenu de ses arguments plaident au contraire en faveur d'une ligne explicative *indépendante*. Pour que ladite réinterprétation soit satisfaisante, il faut et il suffit de postuler, dans un premier temps, que lorsque TJ exemplifie les états de fait réputés *atyantaparokṣa* et *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha* avec *svargādi* et les états de fait d'un autre type, i.e. inférables, avec *anityāḥ sarvasaṃskārāḥ*, elle ne trahit pas en la dépassant (*utsūtravyākhyā*) la pensée de Bhāvaviveka / Bhavya, ce qui est évidemment invérifiable.

3 Sur le nom du grand docteur mādhyamika, voir en premier lieu LINDTNER (1995: 36-39). Selon LINDTNER, la forme «Bhāvaviveka» apparaissant dans la *Prasannapadā* est très certainement corrompue; il lui préfère «Bhāviviveka» (<*bhāvin*, in *Madhyamakālaṅkārapañjikā*). Selon lui, la forme la plus sûre est «Bhavya», ainsi que l'une des formes en °*viveka* («Bhāviveka», «Bhāviviveka», «Bhagavadviveka»; EJIMA 1990 in KAWASAKI 1992a: 1 n.2, suggère «Bhāviveka»). Je réfère par convention à l'auteur de MHK sous la double forme «Bhāvaviveka / Bhavya», à l'instar de SEYFORT RUEGG (1990).

4 Voir TILLEMANS (1986) et (1990: 29-32 et 91-92)

5 Voir ELTSCHINGER (1997)

1.2.1. Dans les kk. 213-217(G)+PVSV du *Svārthānumānapariccheda*, Dharmakīrti examine sur un double plan épistémologique et méta-religieux les conditions dans lesquelles le recours à l'autorité scripturaire est légitime. Exposant et amplifiant la position du Dignāga de PS II.5ab, Dharmakīrti développe deux stratégies en vue de faire de l'Ecriture un cas de l'inférence (*anumāna*); ce faisant, il travaille à la fondation et à la justification de la fiabilité (*avisaṃvāda*) des Ecritures bouddhiques *relativement à des états de fait radicalement imperceptibles*.

1.2.2. Bien que, à proprement parler, la discussion de Dharmakīrti sur *āgama* s'ouvre sur PVSV [107: 14], on peut rechercher l'initiale de son exposé systématique dans PVSV [108: 1-2], où Dharmakīrti, par l'objection d'un adversaire, introduit une citation de Dignāga, PS II.5ab[6]. De cette demi-strophe, Dharmakīrti donne une interprétation générale à première vue surprenante:

> L'homme [désireux d'agir] ne peut vivre sans recourir à l'autorité (épistémique) d'une Ecriture (*āgamaprāmāṇya*), [et ce] parce qu'[il y] apprend les bénéfices et les infortunes immenses (*mahānuśaṃsāpāpa*) [qu'occasionnent respectivement] de consentir à et de s'abstenir de certaines [pratiques] dont les fruits sont [actuellement] imperceptibles (*atyakṣaphala*), et parce qu'il ne perçoit [rien qui] contredise l'existence de ces [fruits]. Par conséquent, puisque, lorsqu'il faut agir, mieux vaut agir ainsi, [i.e. en ayant procédé au préalable à l'examen de l'Ecriture], [Dignāga] propose, [pour ce qui est de l'Ecriture], une autorité (épistémique) [procédant] par examen (*parīkṣā*).[7]

Dharmakīrti ancre d'emblée sa discussion sur un terrain pragmatique. A l'homme soucieux d'un engagement spirituel ou religieux, seule l'Ecriture se révèle habilitée à prodiguer les normes et contenus susceptibles de guider son action. L'homme, partiellement aveugle qu'il est sur les matières, comme telles invérifiables *hic et nunc*, relevant de la sotériologie, entend cependant recourir à un enseignement *fiable*, c'est-à-dire s'en remettre à une Ecriture réputée lui assurer le succès de sa démarche. Le recours à l'autorité scripturaire requiert donc la définition de *procédures d'évaluation*

6 PS II.5ab: *āptavādāvisaṃvādasāmānyād anumānatā* / «Puisque les paroles d'une autorité ont le caractère général de la fiabilité, elles constituent une inférence.»

7 PVSV [108: 2-6]: *na ayaṃ puruṣo 'nāśritya āgamaprāmāṇyam āsituṃ samarthaḥ / atyakṣaphalānāṃ keṣāṃcit pravṛttinivṛttyor mahānuśaṃsāpāpaśravaṇāt tadbhāve virodhādarśanāc ca / tat sati pravartitavye varam evaṃ pravṛtta iti parīkṣayā prāmāṇyam āha /*

relativement aux degrés respectifs de fiabilité des Ecritures actuellement disponibles[8]. Tel est le mouvement général où Dharmakīrti va inscrire son interprétation de PS II.5ab.

1.2.3. Pour Dignāga, être parole d'autorité (*āptavāda*), c'est-à-dire Ecriture, consiste à posséder le *caractère général* de la fiabilité (*avisaṃvādasāmānya*). Dharmakīrti distingue trois types d'objets, i.e. distribue l'entier du connaissable sous trois catégories d'objets. Dans le passage qui nous intéresse, il distingue: (1) les objets directement perceptibles (*pratyakṣa,* PVSV 108: 20), (2) les objets accessibles à une inférence indépendante de l'Ecriture (*anāgamāpekṣānumānaviṣaya,* PVSV 108: 24), et (3) les objets accessibles à une inférence dépendante de l'Ecriture (*āgamāpekṣānumānaviṣaya,* PVSV 109: 1)[9]. Seul nous intéresse ici le troisième type d'objet puisque, d'abord, les objets radicalement imperceptibles constituent la sphère propre de l'Ecriture, et que, ensuite, ces objets, au contraire des deux premières catégories, ne sont pas susceptibles de vérification ou de falsification par des moyens ordinaires de connaissance valide (*pramāṇa*). Le programme de Dharmakīrti tient alors dans cette question: comment évaluer la fiabilité d'une Ecriture relativement à ce troisième type d'objets?

Pour Dharmakīrti, la question revient à identifier les conditions auxquelles doit satisfaire un énoncé à prétention scripturaire afin d'être invoqué à l'appui d'un état de fait radicalement imperceptible. Pour parler un langage plus proprement dharmakīrtien, la question revient à identifier le *type* d'énoncés à prétention scripturaire susceptible d'opérer comme raison logique valable dans l'inférence d'états de fait radicalement imperceptibles (tels que certains mécanismes subtils de la loi de rétribution des actes, ou tels que certains faits de cosmologie). Dharmakīrti recherche donc les pro-

8 La pensée de Dharmakīrti sur ce point prend un relief et un sens particuliers dès lors qu'on veut bien la considérer comme issue d'un monde culturel *pluri-confessionnel*, où se côtoient presque quotidiennement groupements sectaires dévotionnels, orthodoxie et orthopraxie brahmaniques, cultes éthniques locaux, bouddhisme(s?), jainisme(s?), etc.

9 Dans la nomenclature usuelle, on distinguera entre des objets (1) perceptibles (*pratyakṣa*), (2) imperceptibles (*parokṣa*) et (3) radicalement imperceptibles (*atyantaparokṣa*), respectivement accessibles (1) à la perception directe (*pratyakṣa*), (2) à l'inférence «objective», i.e. à l'inférence fonctionnant «par la force des choses» (*vastubalapravṛttānumāna*), et enfin (3) à l'inférence «scripturaire», i.e. à l'inférence «fondée sur l'Ecriture» (*āgamāśritānumāna*).

cédures à même d'apporter une fondation épistémologique au recours à l'(argument d')autorité.

1.2.4. Dharmakīrti reconnaît deux procédures alternatives d'évaluation relativement à la fiabilité générale d'un traité à prétention scripturaire. La première voit son principe énoncé dans PV I.215(G)+PVSV [108: 20-109: 4]; l'interprétation de PS II.5ab y afférente se fait jour dans PV I.216(G)+PVSV [109: 7-11]. Selon cette première méthode, que l'on peut dire «des trois examens» (*parīkṣā*) ou «par non-invalidation»[10] (*abādhana*), la fiabilité d'une Ecriture consiste en cela qu'aucune de ses propositions (*artha* = *viṣaya* PVṬ/PVSVṬ) portant sur des états de fait (*arthaa* = *vastu* PVṬ/PVSVṬ) perceptibles et imperceptibles (*dṛṣṭādṛṣṭa*) ne peut se voir invalidée, respectivement, par la perception directe et par les deux types d'inférence[11]. Dharmakīrti résume: «La fiabilité [d'un traité] consiste dans la correction[12] (*viśuddhi*), [c'est-à-dire dans le caractère irréfuté], de tout état de fait dont la détermination est possible (*śakyapariccheda*) [par la perception directe et par les deux types d'inférence].»[13] Que les énoncés scripturaires portant sur des états de fait radicalement imperceptibles soient une inférence, i.e. soient épistémiquement fiables, *parce que les paroles d'une autorité ont le caractère général de la fiabilité*, tient dès lors à ce que l'on peut inférer, sur la base de l'indice logique que constitue la non-invalidation des énoncés scripturaires *falsifiables*, la fiabilité des énoncés scriptu-

10 Voir TILLEMANS (1990: 24sq) et surtout (1993: 9sq).

11 N'être pas invalidé par la perception directe consiste en cela que tout ce que le traité incriminé considère comme perceptible l'est effectivement (*tathābhāva* = *pratyakṣatā*), comme, dans un traité bouddhique, les cinq «agrégats» (*pañcaskandha*), et en cela que tout ce qu'il tient pour non perceptible ne l'est effectivement pas (comme les trois *guṇa* du Sāṅkhya et les quatre premières «catégories» du Vaiśeṣika). N'être pas invalidé par l'inférence «objective» consiste en cela que tout ce que le traité incriminé considère comme «objectivement» inférable l'est effectivement (comme les quatre «Vérités Saintes» bouddhiques), et en cela que tout ce qu'il tient pour non «objectivement» inférable n'est effectivement pas inféré (comme l'«âme» ou *ātman*, Dieu ou *īśvara*). Quant à la fiabilité des propositions «scripturairement» inférables, elle tient à la consistance ou à la non-contradiction réciproque de ces propositions (au contraire par exemple du fait de recommander l'oblation au feu, *agnihotra*, ou l'ablution, *snāna*, pour éradiquer un démérite, *adharma*, de nature passionnelle).

12 PVṬ [P *je* 289b4-5]: *gnod pa med pa'i mtshan ñid can gyi rnam par dag pa;* amender K en conséquence: **abādhālakṣaṇā* [*viśuddhiḥ*].

13 PVSV [109: 3-4]: *sā iyaṃ śakyaparicchedāśeṣaviṣayaviśuddhir avisaṃvādaḥ /*

raires *infalsifiables hic et nunc*. Toute Ecriture dont les différentes propositions satisfont à ces conditions a donc qualité à être invoquée à l'appui d'un état de fait radicalement imperceptible.

1.2.5. La fiabilité générale des paroles d'une autorité peut également être présumée selon une seconde méthode d'évaluation, dont Dharmakīrti énonce principe et conséquences dans PV I.217(G)+PVSV [109: 15-19][14]. La procédure cherche à établir, par des moyens objectifs de connaissance valide, la vérité (*tattva*) inhérente à la «matière principale» (*pradhānārtha*) du traité incriminé. L'enseignement du Buddha a pour matière principale, selon Dharmakīrti, les quatre «Vérités Saintes» (*caturāryasatya*). Dans le *Pramāṇasiddhipariccheda* [=PV II], *par le biais de cette seconde procédure*, Dharmakīrti cherchera à établir par inférence la vérité de cet enseignement, c'est-à-dire à prouver que, relativement à ce qui doit être abandonné et ce qui doit être réalisé (*heya* et *upādeya*, resp. *duḥkha* et *sarvakleśaprahāṇa* = *nirvāṇa*<*duḥkhasatya* et *nirodhasatya*), ainsi qu'à leurs moyens respectifs (*upāya*, resp. *samudayasatya* et *mārgasatya*), l'enseignement du Buddha est vrai. Cette seconde procédure vise alors à assumer que, si les paroles d'une autorité sont fiables relativement à leur matière principale, elles doivent l'être également dans leurs matières secondaires, i.e. relativement à des états de fait radicalement imperceptibles. La justification d'un tel transfert d'autorité tient pour partie à des considérants moraux: après s'être révélé fiable sur la matière principale de son enseignement, le locuteur *n'a aucun intérêt propre à promulguer des enseignements erronés* relativement à des points de doctrine mineurs.

1.2.6. Un dernier point mérite ici une attention toute particulière. A trois reprises dans PV I et PVSV[15], Dharmakīrti affirme que la définition de l'Ecriture comme inférence a été présentée «faute de mieux» (*agatyā*), i.e. parce qu'il n'y aurait autrement ni connaissance, ni engagement humains possibles relativement à des états de fait radicalement imperceptibles. Avant de commenter la réponse de Dharmakīrti à l'objection qui introduisait PS II.5ab, Śākyabuddhi et Karṇakagomin dispensent une remarque importante: «Le maître [Dignāga] n'a pas dit [de] l'Ecriture [qu'elle] est une inférence

14 Sur cette procédure alternative proche de celle que favorisent Āryadeva et Dharmapāla, voir TILLEMANS (1986), (1993: 15sq) et FRANCO (1997: 36sq).

15 PV I.216c(G); PVSV [109: 19]; PVSV [168: 1].

en [en] soutenant la validité épistémique réelle (*bhāvikaṃ prāmāṇyam*), mais bien en considération (*apekṣya*) de la pratique humaine.»[16] Dans PVSV [109: 21-22], Dharmakīrti déclare que l'inférence «scripturaire» n'est assurément pas infaillible (*anapāya*); dans PVSV [167: 26-168: 1], il soutient qu'on ne saurait établir de concomitance invariable (*vyāpti*) entre l'activité verbale d'une personne d'autorité et sa fiabilité[17]; dans PVSV [168: 2], Dharmakīrti déclare que, de l'Ecriture, il ne saurait être attendu de certitude (*niścaya*) relativement à un état de fait radicalement imperceptible[18]. Ces deux remarques disqualifient d'ores et déjà l'Ecriture quant à prétendre à une stricte inférentialité et, partant, à une validité épistémique de plein droit. Dans PVSV [168: 2], Dharmakīrti le dit on ne saurait plus clairement: l'Ecriture n'est pas un moyen de connaissance valide[19]. Cela dit, on l'a vu, «l'homme [désireux d'agir] ne peut vivre sans recourir à l'autorité (épistémique) d'une Ecriture»[20], parce que cette dernière est seule à présenter un enseignement relatif à des états de fait radicalement imperceptibles. «Par conséquent, puisque, lorsqu'il faut agir [en fonction d'une Ecriture], mieux vaut agir ainsi, [i.e. en ayant procédé au préalable à l'examen de l'Ecriture], [Dignāga] propose, [pour ce qui est de l'Ecriture], une autorité (épistémique) [procédant] par examen.»[21] Qualifier l'Ecriture d'inférence tient à des considérations pragmatiques plutôt que strictement épistémologiques. Le caractère général de fiabilité ne peut donc, pour Dharmakīrti, être garanti; mais, de façon que l'homme soucieux de s'engager religieusement dispose *du plus de chances possibles* de voir sa démarche couronnée de succès, il convient de définir des procédures d'évaluation portant sur les énoncés vérifiables que contient l'Ecriture, puis, le cas échéant et avec toutes les réserves présentées plus haut, d'inférer la fiabilité de l'Ecriture dans ceux de ses énoncés qui portent sur des états de fait radicalement imperceptibles. Pareille démarche est consentie «faute

16 PVSVṬ [390: 21-22] = PVṬ [P *je* 286a1]: *na ācāryeṇa bhāvikaṃ prāmāṇyaṃ kathayatā anumānatvam āgamasya uktam api tu puruṣapravṛttim apekṣya /*

17 PVSV [167: 26-168: 1]: *tatpravṛtter avisaṃvādena vyāptyasiddheś ca /* Voir PVSVṬ [593: 11-12]: *tasya puruṣātiśayasya vacanapravṛtter avisaṃvādena vyāptyā asiddher viparyaye bādhakapramāṇābhāvāt /*

18 PVSV [168: 2]: *na ato niścayaḥ /*

19 PVSV [168: 2-3]: *tan na pramāṇam āgama ity apy uktam /*

20 PVSV [108: 2-3], cf *supra* 1.2.2.

21 PVSV [108: 5-6], cf *supra* 1.2.2.; voir aussi PVSV [109: 20-21]

de mieux», et l'Ecriture tient son autorité, relativement à ces états de fait, «par défaut».

2. Veda et *āgama* dans le *pūrvapakṣa* «mīmāṃsaka» de MHK IX

2.1. Le *pūrvapakṣa* formant l'initiale de MHK IX, i.e. MHK IX.2-17 présente les fondements d'une sotériologie «mīmāṃsaka»[22], et prête à la

22 Bhāvaviveka / Bhavya ouvre MHK IX sur un portrait somme toute assez peu avantageux des Mīmāṃsaka (dont TJ mentionne expressément qu'ils diffèrent des Vedāntavādin faisant l'objet de MHK VIII [TJ P306a3-4 / D271a3: *rig* byed kyi mtha' smra ba ñid las gźan pa dpyod pa can...* (*P *rigs*)]): «Sans honte aucune, certains nient [que] la méditation (*dhyāna*) et la connaissance [constituent] la voie véritable vers la délivrance (*apavargasanmārga*), [et] affirment [que] cette dernière s'obtient par la seule activité [rituelle].» [MHK IX.1, in KAWASAKI (1992: 407): *eke 'pavargasanmārgadhyānajñānāpavādinaḥ* (/) *kriyāmātreṇa tatprāpti*[*ṃ*] *pratipadyānapatrapāḥ* //] MHK IX.2 (qui ne connaît pas d'équivalent tibétain en dépit du commentaire que lui consacre TJ P306b6sq / D271b4sq), expose la conception que se fait la Mīmāṃsā de la délivrance, amplifiant ainsi le «*kriyāmātreṇa*» de la *kārikā* précédente: «Sur la base de [leur] Ecriture, [les Mīmāṃsaka] soutiennent qu'aucune voie n'est appropriée à la délivrance, autre que l'acte [sacrificiel] décrit par l'enseignement védique* (*śāstrokta*), [acte sacrificiel] [relatif] au grain, au bétail, au beurre clarifié ainsi qu'à l'union avec l'épouse.» [MHK IX.2, in KAWASAKI (1992: 407): *śāstroktavrīhipaśvājyapatnīsaṃbandhakarmanaḥ / nānyo mārgo 'pavargāya bhukta ity āhur āgamāt //* Selon TJ [P306b7 / D271b4], skt. *bhukta* doit sans doute être amendé en *'yukta'* (tib. *rigs*).] Enfin, MHK IX.10 apporte quelque précision au rapport subsistant entre *kriyā*, l'activité rituelle, et *apavarga* (ici: *mokṣa*), la délivrance: «Quant à l'*apūrva*, [i.e. au Dharma], il est manifesté par l'activité rituelle, [et] le moyen de réaliser la délivrance consiste également dans l'activité rituelle, telle que l'absorption de Soma, etc., grâce à quoi celui qui connaît [le Veda] peut triompher de la mort (*antaka*).» [MHK IX.10, in KAWASAKI (1992: 409): *apūrvo 'pi kriyāvyaṃg(y)aḥ kriyā mokṣe 'pi sādhanam / somapānādikā vidvā*[*n*] *nir*[*jayed a*]*ntakaṃ yayā //*] * BIARDEAU (1964: resp. 82, 90, 94 n.1 et 95) traduit successivement skt. *śāstra* par: «enseignement révélé», «enseignement impératif», «parole védique» et «enseignement védique».

On peut s'étonner de voir Bhāvaviveka / Bhavya assigner de façon répétée à la Mīmāṃsā une réflexion sur la délivrance (*apavarga*; *mokṣa*; tib. *thar pa*): des deux oeuvres qu'il pouvait connaître et qui nous sont aujourd'hui accessibles, les *Sūtra* de Jaimini et le *Bhāṣya* de Śabara, aucune ne présente d'allusion à une renaissance ni, partant, à une délivrance de la renaissance. Comme le montre bien BIARDEAU (1964: not. 89-90), la Mīmāṃsā (de Śabara tout au moins) se préoccupe de dharma plutôt que de *mokṣa*; à aucun moment d'autre part, *svarga* paraît équivaloir à *mokṣa / apavarga*. Sous MS IV.3.15, Śabara identifie simplement *svarga* à *prīti* (ŚBh IV.iii.15 / vol.V, p. 72, ll. 6-7: *prītir hi svargaḥ /*). On peut faire, provisoirement, ressortir ces affirmations de Bhāvaviveka / Bhavya à la remarque intéressante de KAWASAKI (1992a: 10):

Mīmāṃsā plusieurs formulations de l'autorité ou validité épistémique inconditionnée du Veda (*vedaprāmāṇya*). Il présente en outre plusieurs arguments en défaveur du statut inférentiel accordé par les «Bouddhistes» à l'Ecriture. J'en brosse ici un tableau cursif, en l'augmentant au besoin des précisions fournies par TJ, sans tenter de rapporter systématiquement ces formulations à des positions défendues par le *Śābarabhāṣya* (ŚBh; vers 500?).

2.2. Dans sa remarque d'introduction à MHK IX.3, TJ présente les Sāṅkhya, les Vaiśeṣika, les Jaina, les Nihilistes (tib. *med par smra ba pa*) et les Bouddhistes comme autant de formations dérivant l'autorité scripturaire d'un **pramāṇabhūtapuruṣa* (tib. *tshad mar gyur pa'i skyes bu*), i.e. d'une personne étant [devenue?] un moyen de connaissance valide[23]. Ces personnes sont, respectivement, Kapila (tib. Ser-skya), Kaṇāda (tib. gZegs-zan), *Nagna (tib. gCer bu, c'est-à-dire sans doute Jina/Mahāvīra), 'Jig-rten-'di-pa (?) et Buddha (tib. Saṅs-rgyas)[24]. Pour le *pūrvapakṣin* de TJ, la position défendue par ces écoles, voulant voir dans un homme, si exceptionnel soit-il, la source de l'autorité scripturaire, est incorrecte (**ayukta*; tib. *mi rigs*)[25]. MHK IX.3 présente la raison, classique, de ce refus:

«...although this Chapter is named as 'the examination of the Mīmāṃsaka's propositions', betraying our expectations, the Mīmāṃsakas mentioned here are not the philosophical exponents as the adversaries to the Buddhist logicians, such as Śabarasvāmin or Kumārila, but rather they are holders of popular beliefs or vulgar assertions of the Indians of those days in general.»

23 Sur cette notion, voir SEYFORT RUEGG (1995); voir aussi STEINKELLNER (1982) et (1983), HAYES (1984), VETTER (1990), TILLEMANS (1990) et (1993), et FRANCO (1997).

24 Plusieurs de ces noms, ainsi que d'autres, reparaissent dans TS et TSP XXVI [*atīndriyadarśipuruṣaparīkṣā*]. Relevons, dans le *pūrvapakṣa*, Sugata, Kapila, Kaṇabhakṣa [=Kaṇāda], Akṣapāda [TSP ad TS n°3148(K), 822: 16], et Jina, Buddha [TS n°3150(K)]; dans l'*uttarapakṣa*, Varddhamāna [TS n°3325(K)] et Ṛṣabha [TS n°3348(K)]. Kapila, Ṛṣabha et Vardhamāna interviennent à plusieurs reprises dans le *Nyāyabindu* de Dharmakīrti, chap. III.

25 TJ [P310a7-8/D274b4-5]: *gaṅ graṅs can pa daṅ / bye brag pa daṅ / gcer bu ba daṅ / med par smra ba pa daṅ / saṅs rgyas pa* la sogs pa rnams kyi ser skya daṅ / gzegs zan** daṅ / gcer bu daṅ / 'jig rten 'di pa daṅ / saṅs rgyas la sogs pa rnams ni tshad mar gyur pa'i skyes bu ñid yin no źes bstan pa de ni mi rigs te /* [*D om. *pa*; **D *can*]

> Parce que [l'homme] est corrompu par des passions telles que la convoitise, etc., la parole de l'homme est mensonge (*mṛṣā*); parce qu'[il] est dénué d'auteur humain, le Veda est reconnu comme moyen de connaissance valide.[26]

Suivent, dans TJ, une question sous forme d'objection, et sa réponse:

> [Objection:] Si la parole de l'homme n'est pas un moyen de connaissance valide, qu'est-ce donc qui est moyen de connaissance valide? [Réponse:] Parce qu'il n'a pas été créé par l'homme, le Veda, auto-posé, est moyen de connaissance valide.[27]

MHK IX.4ad$_1$ proposera deux raisons logiques à l'appui de la thèse mīmāṃsaka de l'*apauruṣeyatā* (ici: *apuruṣakartṛ*[*ka*]*tva*): «*kartur asmaraṇāt*», i.e. le non-souvenir d'un quelconque auteur, et «*saṃpradāyānupacchedāt*», i.e. le caractère ininterrompu de la chaîne de transmission[28].

2.3. Remettant au second volet de cette étude le traitement de cette *kārikā* importante, je puis désormais considérer MHK IX.4d$_2$-5, qui forme la première pierre de touche de la discussion qui va suivre.

> Comment en effet, si le [Veda] n'existait pas, pourrait-on connaître (*pratipattir bhavet*) des états de fait tels que le ciel et l'*apūrva*, [états de fait] radicalement

26 MHK IX.3, in KAWASAKI (1992: 407): *rāgādidoṣaduṣṭatvāt puruṣasya vaco mṛṣā* (/) *vedo 'puruṣakartṛtvā*(*t*) *pramāṇa*[*m iti g*]*ṛhyate* // On relèvera la symétrie entre l'argumentaire visant à établir, dans cette dernière *kārikā*, *vedāpauruṣeyatā*, et l'argumentaire visant, dans MHK IX.16, à invalider la thèse de l'omniscience (*sarvajñatā*) du Buddha: «La parole provenant du Buddha (*vaco bauddham*) ne constitue pas un moyen de connaissance valide parce que, à l'instar d'une [parole] différente de celle-ci*, [la parole du Buddha] est produite (*kṛtaka*); et l'Eveillé (*saṃbuddha*) n'est pas omniscient parce que, à l'instar d'un [homme] différent de lui**, [le Buddha] est un homme.» [MHK IX.16, in KAWASAKI (1992: 411): *apramāṇaṃ vaco bauddhaṃ kṛtakatvāt tadanyavat* (/) *asarvajñaś ca saṃbuddhaḥ puruṣatvāt tadanyavat* // *TJ [P313b2 / D277b1]: *chad par smra ba la sogs pa'i tshig bźin du...*: «à l'instar de la parole d'un *ucchedavādin*, etc.» **TJ [P313b3 / D277b1]: *rgyal po'i bu gźan dag bźin du...* : «à l'instar des autres princes»] Dans la *kārikā* IX.15cd, le *pūrvapakṣin* affirmait par ailleurs que «l'omniscience du Buddha a été imaginée [par les Bouddhistes] en vue de renommée mondaine» [MHK IX.15cd, in KAWASAKI (1992: 411): *sarvajñatā hi buddhasya kalpitā lokapaktaye* //].

27 TJ [P310b3 / D274b6-7]: *gal te skyes bu'i tshig tshad ma ma yin na / tshad mar gyur pa gaṅ źig yin źe na / raṅ byuṅ ba'i rig byed tshad mar gyur pa yin te / skyes bus ma byas pa'i phyir ro* //

28 MHK IX.4ad$_1$, in KAWASAKI (1992: 408): *kartur asmaraṇāc ceṣṭo vedo 'puruṣakartṛkaḥ* (/) *saṃpradāyānupacchedād āgamo 'sau* [...] // MHK IX.4d$_2$: *tadatyaye*, relève déjà de MHK IX.5.

> imperceptibles (*atyantākṣaparokṣa*) [et] dont on ne perçoit pas la relation à un indice inférentiel (*adṛṣṭaliṅgasaṃbandha*)?[29]

Si cette *kārikā* ne connaît pas d'équivalent tibétain, elle trouve néanmoins un commentaire dans TJ:

> Quoique ces [états de fait] soient imperceptibles (*parokṣa*), [c'est] par l'Ecriture [que] l'on sait[30] (*vi-JÑĀ-*) que le ciel (*svarga*) existe [et] que la délivrance existe. Même si le Dharma qui est l'*apūrva* n'est pas visible puisqu'il est sans relation à un [quelconque] indice inférentiel et qu'il échappe au domaine sensoriel, on peut savoir que le Dharma existe par l'Ecriture qu'est le Veda, [et par elle] seulement, mais on ne pourrait pas prendre appui, [afin de le savoir], sur [quelque chose d']autre que le Veda. Par conséquent, seul le Veda est moyen de connaissance valide [eu égard à des états de fait radicalement imperceptibles].[31]

Le propos de Bhāvaviveka / Bhavya et de l'auteur de TJ corrobore la position défendue par la Mīmāṃsā du *Śābarabhāṣya*[32]. Śabara se montre en effet univoque à faire de la *Śruti* (la «révélation» védique), et surtout de l'injonction védique (*codanā*), l'unique et exclusif garant d'une connaissance directe (*pratyakṣa*) de l'invisible (*adṛṣṭa*). Seule l'injonction védique donne accès au Dharma. Quant à l'invisible lui-même (à l'exception encore une fois de *mokṣa / apavarga*), il consiste essentiellement dans *svarga*, le ciel, *devatā*, les divinités, et *apūrva*, l'imprécédenté et *sādhya* primordial du rituel.

2.4. Deux *kārikā* corrélées aux précédentes, ainsi que leur commentaire, doivent enfin retenir l'attention. Dans MHK IX.8-9, le *pūrvapakṣin* «mīmāṃsaka» conteste la position bouddhique dignāgéenne alléguant que

29 MHK IX.4d$_2$-5, in KAWASAKI (1992: 408): [...] *tadatyaye // atyantākṣaparokṣe hi pratipattiḥ katham bhavet / adṛṣṭaliṃgasaṃbandhe svargāpūrvādivastuni //*

30 Sur l'emploi, dans ce contexte, de *vi-JÑĀ-*, comparer ŚBh I.i.5 / I,44: 3: *śāstraṃ śabdavijñānād asannikṛṣṭe 'rthe vijñānam /*

31 TJ [P310b7-8 / D275a2-4]: [*de*?] *lkog tu gyur pa yin na yaṅ mtho ris ni yod do // thar pa ni yod do źes luṅ las rnam par śes so // sṅon med pa'i chos kyaṅ rtags daṅ 'brel pa med pa'i phyir daṅ / dbaṅ po'i yul las 'das pa yin pa'i phyir mthoṅ bar gyur pa ma yin na yaṅ / rig byed kyi luṅ ñid kyis* chos ni yod do źes rnam par śes par bya ba yin gyi / rig byed las gźan du ni dmigs par mi** 'gyur ro // de'i phyir rig byed kho na tshad ma yin no //* [*D *kyi*; **P *ma*]

32 Voir notamment ŚBh VI.ii.18 / V, 233: 19: *...aprāpte vā śāstram arthavat* / Traduction de CLOONEY in CLOONEY (1990: 133): «It is only in the case of what cannot be known (by ordinary means of knowledge) that the scripture can serve a useful purpose.»

l'Ecriture (chez Dignāga, *śābda*, connaissance verbale) ne constitue pas un *pramāṇa* distinct de l'inférence: «Et ce que conçoivent les Bouddhistes, à savoir que l'Ecriture est comprise dans l'inférence, cela n'est pas correct.»[33] Parmi les raisons[34], certaines d'ailleurs assez obscures, qu'il invoque à l'appui de la distinction entre *āgama* et *anumāna*, le *pūrvapakṣin* avance une proposition prolongeant MHK IX.4d$_2$-5 + TJ *ad loc.*:

> [L'Ecriture est un moyen de connaissance valide distinct de l'inférence], parce que [l'Ecriture] est la cause de ce que l'on a idée d'une entité dont on ne perçoit pas la relation avec un indice [inférentiel].[35]

Pour le *pūrvapakṣin*, aucun indice logique ne permet d'inférer un état de fait radicalement imperceptible tel que le ciel, condition pourtant nécessaire afin de ranger l'Ecriture au côté de l'inférence. *Āgama* constitue donc bien pour lui – et en conformité avec la position générale de la Mīmāṃsā[36] – un moyen de connaissance valide *sui generis* ordonné à la connaissance de l'invisible.

33 TJ [P311b5 / D275b6]: *gaṅ yaṅ saṅs rgyas pas luṅ gis* rjes su dpag pa'i khoṅs su gtogs so żes btags pa de ni bden pa ma yin te /* [*D *gi*]

34 MHK IX.8-9: *anumānāt pṛthak cāsau pramāṇatvāt tadanyavat / ekānekārtha-viṣaya-pratipattir athāpi vā // adṛṣṭaliṅgasaṃbandhapadārthamatihetutaḥ / bhinna-gocara-dhījanmakāraṇatvād athāpi vā //* «Moreover, it [viz. *āgama*] is different from *anumāna*, because it is a *pramāṇa*, just like the one different from that [i.e. *pratyakṣa*]. It is also an understanding that has an object that is one or many [like *pratyakṣa* and *anumāna,* respectively] [MHK IX.8]. Also [*āgama* is different from *anumāna,*] because it gives rise to an understanding of something [such as heaven, etc.,] that has no visible connection to a mark, or because it gives rise to an understanding of a manifold object [MHK IX.9].» Traduction LINDTNER in LINDTNER (1997: 96). Voir aussi les notes et la traduction de TJ *ad* MHK IX.8 in KAWASAKI (1977: 9 n.5 et 10 n.8).

35 MHK IX.9ab, in KAWASAKI (1992: 409): *adṛṣṭaliṃgasaṃbandhapadārthamati-hetutaḥ* (/) KAWASAKI (1977: 6-7n4) a proposé des arguments en faveur de cette lecture du composé *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha*.

36 Voir notamment Kumārila, ŚV, *śabdapariccheda*, kk. 22d-23ab (soulignées), avec le commentaire de Pārthasārathimiśra (*Vārttika* ad *Bhāṣya* I.i.5 / I,44: 3, cité plus haut note 30). ŚV 292: 15-21: *pratyuta puruṣāpekṣitayā eva śabdasya anumānād abhinnatā śākyādibhir uktā* (/) *āptavāditvāvisaṃvāditvasāmānyayor vyāptidarśanāt* (/) *ataḥ katham iyam eva bhedahetutvena ucyate / ity āha pādatrayeṇa /* uktā cānyair abhinnatā // āptavādāvisaṃvādasāmānyād anumānataḥ* */ nanu gṛhītasaṃbandhaṃ liṅgaṃ liṅgyanumāpakam* (/) *śabdās tv apūrvadevatāsvargādayo 'gṛhītasaṃbandhā eva arthaṃ pratyāyayanti iti katham anumānam /* * Dignāga, PS II.5ab: *āptavādāvi-saṃvādasāmānyād anumānatā /*

2.5. Résumons les traits saillants de la position prêtée à la Mīmāṃsā par Bhāvaviveka/Bhavya: (1) Seule l'activité rituelle prescrite par le Veda garantit la délivrance; (2) le Veda, étant dénué de tout auteur humain, est auto-posé et auto-révélé; (3) le Veda représente le seul accès cognitif possible à des états de fait radicalement imperceptibles; (4) l'Ecriture que constitue le Veda est un *pramāṇa* distinct de l'inférence. Dans ce qui suit, je me concentre dans un premier temps sur l'*uttarapakṣa* de Bhāvaviveka/Bhavya aux points (3) et (4) ainsi que sur sa proximité avec la position défendue par Dharmakīrti sur *āgama* et *anumāna*, avant d'interroger la cohérence générale de la théorie de *āgama* telle qu'elle est proposée par Bhāvaviveka/Bhavya.

3. Bhāvaviveka/Bhavya sur *āgama* (1)

3.1. On doit attendre MHK IX.43 et 53 pour voir Bhāvaviveka/Bhavya esquisser une réponse au *pūrvapakṣa* énoncé dans MHK IX.4d$_2$-5 et 9ab[37]. Ainsi qu'on va le constater, Bhāvaviveka/Bhavya entremêle immédiatement, dans sa réponse, la critique des points (3) et (4): il reconnaît que l'Ecriture constitue le seul accès cognitif à des états de fait radicalement imperceptibles et dont la relation à un indice inférentiel n'est pas perçue, *mais refuse la notion mīmāṃsaka d'une Ecriture érigée en* pramāṇa *autonome*. Bhāvaviveka/ Bhavya, plus précisément, fait sienne la conception «dignāgéenne» de l'Ecriture comme inférence (ce que lui reprochait le *pūrvapakṣa*). Même s'il ne m'a pas été donné jusqu'ici de voir la *Kārikā* ou TJ citer Dignāga, PS II.5ab, Bhāvaviveka/Bhavya critique néanmoins avec la plus grande vigueur, dans les kk. IX.50-54[38], la position qu'il prête à son adversaire ritualiste, pour se faire le défenseur d'une **āgamasya anumānatā*.

Le problème auquel doit dès lors se confronter le philosophe mādhyamika peut se formuler ainsi: l'Ecriture donne accès à des états de fait réputés *atyanta(akṣa)parokṣa*, et l'Ecriture est une inférence; or il se trouve

37 Introduction de TJ [P324b4/D287a5-P324b5/D287a6] *gaṅ yaṅ 'di skad du / rig byed kyi luṅ med na sṅon med pa la sogs pa rtags ma mthoṅ ba rnams rtogs par mi 'gyur ro* źes zer ba de la yaṅ 'dir /* [*P //] «Et dans le cas où quelqu'un soutient qu'en l'absence de l'Ecriture qu'est le Veda, on ne connaîtrait pas des [états de fait] tels que le ciel, etc., dont on ne perçoit pas l'indice [inférentiel], [on répondra] alors [ce qui suit].»

38 Voir la traduction de LINDTNER in LINDTNER (1997: 103).

que les états de fait réputés *atyanta(akṣa)parokṣa* sont également *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha*. Comment dès lors un état de fait reconnu *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha* peut-il faire l'objet d'une inférence? Ou, pour formuler le problème dans les termes du Mīmāṃsaka Pārthasārathimiśra (X^{ème} siècle?):

> [Dans une inférence], un indice [inférentiel] dont la relation [à son possesseur] est appréhendée permet d'inférer (*anumāpaka*) le possesseur de l'indice [inférentiel] (*liṅgin*); cela dit (*tu*), des mots tels que '*apūrva*', 'divinités', 'ciel', etc., dont on n'appréhende [pourtant] nullement la relation [à un quelconque indice inférentiel], donnent connaissance d'un objet; comment peut-il donc s'agir d'une inférence?[39]

3.2. Deux *kārikā* tentent d'apporter une solution satisfaisante à ce problème. On considérera dans un premier temps MHK IX.53, qui présente le pénultième parmi les arguments de Bhāvaviveka/Bhavya en faveur du statut inférentiel de l'Ecriture. Cette *kārikā*, plus précisément, apporte une réponse à MHK IX.9ab:

> Puisqu'[il est possible], moyennant une inférence [procédant] à partir d'une matière [de type] différent (*parārtha*), [de] connaître un connaissable (*boddhya*) dont on ne perçoit pas la relation à un indice [inférentiel], l'[Ecriture] n'est pas chose différente de l'[inférence].[40]

39 Voir *supra*, note 36, pour le texte sanskrit.

40 MHK IX.53, in KAWASAKI (1992: 424): *adṛṣṭaliṅgasaṃbandhe parārthād anumānataḥ / pratipattir yato boddhye tasmād arthāntaraṃ na saḥ //* Comparer la traduction de LINDTNER in LINDTNER (1997: 103).Version tibétaine, ibid.: *rtags daṅ 'brel pa ma mthoṅ bas // mthoṅ ba'i don las rjes dpag ñid // gaṅ phyir rtogs bya rtogs par byed // de phyir de ma thag tu min //* Comment lire cette *kārikā*? (1) La version tibétaine lit **dṛṣṭārthād* pour skt. *parārthād*; la difficulté est soluble dans l'interprétation: *para* renvoie sans doute, négativement, à *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha*, voire simplement à *dṛṣṭa* (comme l'interprète TJ: *mthoṅ ba'i don la*[*s*]); le sens implicite de la leçon sanskrite rejoint ainsi celui, explicite, de la version tibétaine. (2) La version tibétaine lit **anantaram* pour skt. *arthāntaram*. Le contexte de la discussion suggère de favoriser la leçon sanskrite: dans les kk. IX.50-54, Bhāvaviveka entreprend de répondre au *pūrvapakṣa* mīmāṃsaka formulé dans les kk. IX.8-9, qui fait de *śābda/āgama* un *pramāṇa* distinct de l'inférence. Dans ces cinq kk., Bhāvaviveka cherche à montrer, dans la ligne du Dignāga de PS II.5ab, que *śābda/āgama* constitue un cas d'inférence. MHK IX.53d fournit en ce sens une conclusion intermédiaire: «[donc], l'[Ecriture] n'est pas chose différente de l'[inférence]». (3) Je lis *anumānataḥ* et non, comme le suggèrerait la version tibétaine, **anumānatvam*; on peut lire *adṛṣṭaliṅgasaṃbandhe* comme un composé *bahuvrīhi* centré sur *boddhye*, et non dans la valeur causale que lui concède son équivalent tibétain. Je comprends, enfin, skt *tasmād* comme *tasmād anumānāt*, et non comme tib. *de*['*i*] *phyir*.

Il ressort de cette *kārikā* que pour Bhāvaviveka/Bhavya, la connaissance d'états de fait radicalement imperceptibles et sans relation perceptible à un indice inférentiel se révèle non seulement possible mais, par surcroît, est possible par le biais d'une inférence procédant à partir d'une matière «de type différent».

Plusieurs éléments demeurant obscurs à ce stade, il convient d'interroger TJ *ad loc.* afin d'avancer quelque peu dans l'intelligence de la position de l'auteur mādhyamika:

> Quand bien même l'indice [inférentiel] d'[états de fait] tels que le ciel (**svargādi*), etc., n'est pas perçu, on peut connaître un connaissable [tel que le ciel] en [l'] inférant à partir d'une matière accessible[41]. [Objection:] Relativement à quel [type d'états de fait] [peut-on procéder ainsi]? [Réponse:] Relativement à [ce que professe] l'Ecriture qu'a enseignée le Tathāgata, [déclarant]: 'Le ciel existe', 'la délivrance existe'. [Et il en va de ces deux propositions] comme de ce que prêche l'[Ecriture] en parlant en ces termes: 'Tous les confectionnés sont impermanents' (**anityāḥ sarvasaṃskārāḥ*). Par conséquent, [c'est] par inférence [qu']on peut savoir que le ciel et la délivrance existent, et non par la seule Ecriture (**āgama-mātreṇa*?). Ainsi donc l'Ecriture est-elle, [pour nous autres Bouddhistes[42]], comprise dans l'inférence.[43]

Si avare qu'apparaisse le présent commentaire, il permet néanmoins de gagner une notion plus claire de la nature des deux types d'états de fait visés par Bhāvaviveka/Bhavya: TJ exemplifie les énoncés scripturaires portant sur des états de fait réputés *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha* par des propositions du type: «Le ciel existe», «la délivrance existe», etc. Elle illustre les énoncés scripturaires portant sur des états de fait «de type différent» par des propositions du type: «tous les confectionnés sont impermanents», proposition inférable s'il en est pour le Bouddhiste. Restituée à la lumière de ce commentaire, la position de Bhāvaviveka/Bhavya consiste donc à considérer des états de fait normalement accessibles à des *pramāṇa* comme les

41 Ou, éventuellement: «[dont l'indice inférentiel est] perçu».

42 Selon TJ [P327a1-2/D289a7]: *luṅ ni rjes su dpag pa'i khoṅs su gtogs pa yin no źes kho bo cag la grags pas...*

43 TJ [P327a6/289b3-P327a8/D289b5]: *mtho ris la sogs pa'i rtags mthoṅ ba med na yaṅ mthoṅ ba'i don las* rjes su dpag pa ñid kyis rtogs bya rtogs par 'gyur ro // gaṅ la źe na / mtho ris ni yod do / ** thar pa ni yod do źes de bźin gśegs pas bstan pa'i luṅ gaṅ yin pa la'o // de las 'di skad du 'dus byas thams cad ni mi rtag go źes brjod ciṅ gsuṅs pa lta bu ste / des na rjes su dpag pa ñid kyis*** mtho ris daṅ thar pa yaṅ yod par rtogs par bya ba yin gyi luṅ tsam gyis ni ma yin no // de ltar na yaṅ luṅ ni rjes su dpag pa'i khoṅs su gtogs pa ñid yin no //* [*PD *la*;**P //;***D *kyi*]

indices inférentiels d'états de fait sans relation perceptible à un indice inférentiel.

La formulation de MHK IX.53 pose cependant un problème évident, auquel la seconde *kārikā*, MHK IX.43, permet d'apporter une première esquisse de solution. On voit mal en effet comment une matière «de type différent» pourrait, en tant que telle et sans contradiction, *opérer comme indice inférentiel d'états de fait dont on ne perçoit pas la relation à un indice inférentiel*. Au plan de l'instanciation que permet TJ ad IX.53, on ne voit pas comment une proposition, si rationnellement vérifiable soit-elle, telle que: «Tous les confectionnés sont impermanents», justifierait qu'on pût en inférer valablement des propositions du type: «Le ciel existe», «la délivrance existe», etc. Le problème reste presque entier.

3.3. La traduction de MHK IX.43 se révèle être, avouons-le, un exercice de périlleuse acrobatie. Dans ce que j'en tente ici, les deux derniers *pāda*, soit MHK IX.43cd, intéressent très directement mon propos; les deux premiers se contentent de reformuler la position mīmāṃsaka:

> Si [vous autres Mīmāṃsaka soutenez qu']il n'y a pas de connaissance certaine (*niścaya*) d'[états de fait] tels que le ciel, etc., parce qu'il n'existe pas (*na asti iti*) d'indice [inférentiel] visible [dans leur cas], pourquoi [donc], puisque l'on [n'] infère [qu'] à partir d'un indice [inférentiel], [des états de fait tels que le ciel] ne [seraient-ils] pas [inférés] à partir de [l'indice que constitue] la certitude (*niściti*) [dont fait preuve], [sur des états de fait normalement accessibles], [la personne / l'Ecriture] qui [les] a certifiés (*niścetṛ*)?[44]

Dans cette *kārikā*, Bhāvaviveka / Bhavya formule je crois sa solution au problème de l'autorité scripturaire: l'indice inférentiel (à défaut duquel aucune inférence n'est possible) ne devra pas être recherché dans une entité objective en relation avec l'état de fait dont on interroge l'existence

44 MHK IX.43, in KAWASAKI (1992: 421): [*dṛ*]*ṣṭaṃ na liṅgam astīti yadi svargādy-aniścayaḥ* (/) *liṃgād anumi*(*ta*)*tvāc ca niścetur niściter na kim* // MHK_{tib} ibid.: / *rtags ni mthoṅ ba med ces te* // *gal te mtho ris sogs mi ṅes* // *źe na rtags las rjes dpag des* // *ṅes pas ṅes pa min nam ci* // Comparer la traduction de LINDTNER in LINDTNER (1997: 102), dont je diverge largement pour les deux derniers *pāda*: «If [the opponent thinks, cf. 5] that one cannot be certain of heaven and [*apūrva* = *dharma*], since [without the *āgama* of the Vedas] there is no visible sign, can one who is certain not have a certain understanding by inferring [these things] from a sign? [In other words, the validity of *āgama*] must be ascertained by means of *anumāna*].» Contrairement à MHK_{tib} et à LINDTNER, je lis *kim* comme: «pourquoi?»; je lis *niściteḥ* comme un ablatif; je lis, enfin, *niścetuḥ* comme un génitif déterminatif de *niściteḥ*.

(comme dans le *locus classicus* de la fumée et du feu), mais dans l'autorité épistémique (*niściti*) alléguée de la personne (i.e. du **pramāṇabhūta-puruṣa*<TJ) ou de l'Ecriture (*niścetṛ*) qui en énonce l'existence ou le décrit.

Sollicitons d'abord, avant de tirer davantage de MHK IX.43, l'interprétation qu'en propose TJ, dont on notera qu'elle distribue également les objets sous trois catégories:

> Dans un tel contexte, (1) certains [états de fait] sont appréhendables [directement] en constatant (*ṅes par mthoṅ bas*) [leur] relation à un indice; ainsi [en va-t-il de] la forme, du son, de l'odeur, de la saveur, du tangible, etc.[45] (2) Certains [autres] le sont par inférence, comme l'existence du feu à partir de la fumée. De même, du fait que l'on voit la lune, le soleil, les étoiles, etc., on sait que le ciel aussi existe; et, du fait que l'on voit des gens heureux et malheureux, de basse et de haute naissance, opulents et nécessiteux, on sait que l'*apūrva* existe; [enfin], de ce qu'on observe le vice [propre] aux mites, aux abeilles, aux éléphants et aux hommes concupiscents, qui [tous] sont pris d'envie sensuelle (*yul la chags pa*) à regarder ce qui ici-même excelle (*yon tan daṅ ldan pa*) pour avoir, [précisément], rejeté les envies sensuelles, on peut inférer et saisir avec certitude que les viles destinées existent.[46] (3) De façon identique, parce qu'on constate que ce qu'a déclaré (*gsuṅs pa*) le Bienheureux, i.e.: 'tous les confectionnés sont impermanents', est vrai, ce qu'il a enseigné [d'autre], i.e. 'les [différents] ciels et la délivrance existent', sera vrai à son tour si on [en] infère [la vérité] à partir de la [vérité de la première proposition].[47]

45 Cette première phrase semble viser les états de faits directement perceptibles (*pratyakṣa*), sans toutefois que l'intervention, au sein de l'explication, d'une allusion à l'indice inférentiel, me soit clairement interprétable à ce jour.
Dharmakīrti [PVSV108: 20-21] exemplifie: *yathā nīlādisukhaduḥkhanimittopalakṣaṇarāgādibuddhīnām* [*tathābhāvaḥ* = *pratyakṣatā*]. Śākyabuddhi et Karṇakagomin [PVṬ P *je* 287b7-8 = PVSVṬ 392: 18] commentent: *yathā ityādinā svasiddhānte pratyakṣābhimatam arthaṃ pañcaskandhasaṅgṛhītaṃ darśayati* / «Avec [les mots] 'par exemple', etc., [Dharmakīrti] montre [que] l'objet considéré, dans son / notre propre système doctrinal, [à savoir le Bouddhisme], comme perceptible, [est] compris dans les cinq agrégats [d'appropriation].» Par *nīlādi* , il faut évidemment comprendre *rūpa*, i.e.: *rūpa, śabda, gandha, rasa* et *spraṣṭavya*. Puis [PVṬ P *je* 288a5-6 = PVSVṬ 392: 24-25]: *nīlādīnāṃ cakṣurvijñānādipratyakṣatvāt / sukhādīnāṃ svasaṃvedanapratyakṣatvāt* / «Parce que le bleu, etc., est perceptible par la connaissance visuelle, etc., [et] parce que [la sensation de] plaisir, etc., est perceptible par la connaissance auto-réflexive.» Voir YAITA (1987: 15 n.60).

46 Dharmakīrti [PVSV 108: 25] exemplifie: *yathā caturṇām āryasatyānām* /

47 Comparer PVSVṬ [390: 16-19] = PVṬ [P *je* 285b7-286a1] sur PVSV [108: 1-2, commentant PS II.5ab]: *yo ya āptavādaḥ so 'visaṃvādī / yathā kṣaṇikāḥ sarve saṃskārā ityādikaḥ / āptavādaś ca ayam atyantaparokṣe 'py arthe tasmād ayam apy avisaṃvādī ity evam āptavādasya avisaṃvādasāmānyād avisaṃvāditvād anumānatā ity āgamasya bāhye 'rthe 'numānatvam uktam ācāryadignāgena* /

> Il en ressort que l'Ecriture seule, dénuée d'une inférence (*rjes su dpag pa daṅ bral ba*) [de ce type], ne peut pas déterminer (*gtan la dbab pa*) des entités telles que le ciel, l'*apūrva*, etc. Par conséquent pourquoi, de cette façon-ci, l'inférence elle-même ne déterminerait-elle pas [des états de fait] tels que le ciel, etc.? [Et] à quoi bon dès lors concevoir (*brtags*) un Veda?[48]

L'Ecriture *comme telle* ne saurait donc, au témoignage de TJ, garantir l'existence d'états de fait radicalement imperceptibles et dont on ne perçoit pas la relation à un indice inférentiel. La démarche proposée consiste bien plutôt dans un *transfert d'autorité*: puisque le Tathāgata n'induit pas en erreur sur des matières actuellement vérifiables, il n'induit pas en erreur sur les matières, invérifiables comme telles, relevant de la sotériologie. C'est là je crois ce qu'il convient d'entendre dans la notion d'une Ecriture «*accompagnée* d'une inférence», et telle seulement efficiente à donner accès à ce troisième type d'états de fait. Seule l'Ecriture dont il aura été possible, à partir de sa véracité (*satya*) sur des états de fait actuellement vérifiables, d'inférer la véracité sur des états de fait invérifiables, tiendra rang d'autorité épistémique relativement à ces matières.

MHK IX.43, qui fait de *niścetur niścitiḥ* l'indice inférentiel d'états de fait réputés *adṛṣṭaliṅgasaṃbandha*, n'affirme pas autre chose, hors bien sûr sa formulation extrêmement concise. Dans le commentaire, tib. *bden pa* = skt *satya* correspond à la *niściti* de MHK; le Buddha Bienheureux, ou plus précisément l'Ecriture qui en consigne l'enseignement, répond au *niścetṛ* de MHK. Quant à la certitude héritée de l'enseignement scripturaire, elle porte

48 TJ [P324b5 / D287a6-P325a4 / D287b4]: *'di na la la ni rtags daṅ 'brel pa ṅes par mthoṅ bas* gzuṅ bar bya ba yin te / ji ltar gzugs daṅ / sgra daṅ / dri daṅ / ro daṅ / reg pa la sogs pa'o // la la ni rjes su dpag pas yin te / ji ltar du ba las me yod pa ñid lta bu'o // de bźin du zla ba daṅ / ñi ma daṅ / skar ma la sogs pa mthoṅ ba las de las gźan pa'i mtho ris kyaṅ yod par śes la / bde ba ñid daṅ / sdug bsṅal ñid daṅ / rigs dman pa daṅ / rigs mchog daṅ / phyug po daṅ / dbul po la sogs pa'i skye bo mthoṅ ba las sṅon med pa yod pa ñid du śes te / yul la chags pa spaṅs pa las 'di ñid du yaṅ yon tan daṅ ldan pa mthoṅ la yul la chags pa daṅ bcas par gyur pa'i phye ma leb daṅ / sbraṅ ma daṅ / glaṅ po daṅ / 'dod pa daṅ ldan pa'i skyes bu rnams kyi** skyon mthoṅ ba las ṅan 'gro yaṅ yod pa ñid du rjes su dpag ciṅ ṅes par gzuṅ bar bya'o / de bźin du bcom ldan 'das kyis 'dus byas thams cad mi rtag pa'o źes gsuṅs pa bden par mthoṅ ba ñid kyis de las rjes su dpags na mtho ris daṅ thar pa yaṅ yod pa ñid do źes bstan pa yaṅ bden par 'gyur bas rjes su dpag pa daṅ bral ba'i luṅ 'ba' źig gis ni mtho ris daṅ sṅon med pa la sogs pa'i dṅos po gtan la dbab par mi nus so // des na 'di ltar rjes su dpag pa ñid kyis mtho ris la sogs pa gtan la phebs par ci'i phyir mi 'gyur nas***// rig byed brtags**** pas ci źig bya //* [*PD *ba*;**P *kyis*;***D *na*;****PD *btags*]

sur des états de fait actuellement vérifiables, telle la proposition: «Tous les confectionnés sont impermanents». C'est donc de la véracité constatée des propositions portant sur des états de fait actuellement vérifiables que l'on se trouve justifié à inférer, selon Bhāvaviveka / Bhavya, la véracité des propositions scripturaires portant sur des états de fait ressortissant notamment à la sotériologie, ciel ou délivrance.

3.4. Revenons maintenant au *parārtha* de MHK IX.53. On se rappelle que dans cette *kārikā*, une matière «de type différent», i.e. accessible, devait faire office de *liṅga* à *adṛṣṭaliṅgasaṃbandhārtha*, et que cette position faisait manifestement problème en raison de son caractère contradictoire. Or à faire intervenir la notion d'un transfert inférentiel d'autorité, telle qu'elle apparaît dans MHK IX.43 et TJ *ad loc.*, on se trouve en mesure de «court-circuiter» la difficulté: il ne s'agit plus dès lors d'inférer une classe x d'états de fait d'une classe y qui en constituerait l'indice inférentiel, mais d'inférer la véracité des propositions portant sur la classe x à partir de la véracité des propositions portant sur la classe y. On devra alors comprendre *parārthāt* comme: «à partir de [la véracité constatée des propositions portant sur] une matière [de type] différent». Je n'ai idée d'aucune alternative exégétique à MHK IX.53, qui soit simultanément non contradictoire et consistante avec la position développée par Bhāvaviveka / Bhavya dans MHK IX.43 (+TJ *ad loc.*).

4. Bhāvaviveka / Bhavya sur *āgama* (2)

4.1.1. A l'exception de Yasunori EJIMA, personne ne paraît s'être attaché à reprendre, sur un matériau textuel plus étendu, le dossier «*āgama* chez Bhāvaviveka / Bhavya», en vue de consolider, infirmer ou affiner les conclusions du fameux article de Shōtarō IIDA, paru en 1966, «*Āgama* (Scripture) and *Yukti* (Reason) in Bhāvaviveka». L'interprétation de IIDA se fonde sur les *kārikā* 8 et 9 de MHK V, *Yogācāratattvaviniścayāvatāra*, que voici dans la traduction de M.D. ECKEL[49]:

> We reply that for us all the statements of the Tathāgatas are authoritative (*pramāṇa*), for it is because a trustworthy person's (*āpta*) teaching is authoritative that the fortunate achieve understanding (V.8). Our opponent is in doubt about other

49 M.D. ECKEL (1986: 267-268)

> scriptures and is confused. Thus, to make [the opponent] understand, it is necessary to follow a rational (*yuktimat*) method. (V.9)[50]

IIDA cherchait à montrer que *yukti*, chez Bhāvaviveka / Bhavya, ne constituait pas un moyen de *vérification* de *āgama*, mais la procédure par excellence ordonnée à la juste intelligence de *āgama* (not. IIDA 1966: 80, 84 et 91). IIDA montre de façon assez convaincante que dans sa discussion de MHK V avec le Yogācāra, Bhāvaviveka / Bhavya ne se sert à aucun moment de la distinction, classique, entre *neyārtha* et *nītārtha*, pas plus qu'il n'entreprend de révoquer en doute l'authenticité des *loci* scripturaires invoqués par le Yogācārin afin d'établir *svabhāvatraya*. Pour Bhāvaviveka / Bhavya, les passages de *Aṣṭasāhasrikāprajñāpāramitā* (les fameuses «Questions de Maitreya») sur lesquels se fonde l'adversaire idéaliste ressortissent sans doute possible à *āgama*. Bhāvaviveka / Bhavya est cohérent: *pramāṇaṃ naḥ sarvaṃ tāthāgataṃ vacaḥ*. C'est avec *yukti* qu'il entreprendra de certifier que ces passages, *mésinterprétés* par l'adversaire, ne permettent en aucun cas de fonder le «rien-que-pensée» (*cittamātra*); dans cette perspective, *yukti* permet, outre la critique de l'interprétation adverse, de cheminer vers l'intelligence correcte de *āgama*.

4.1.2. Ch. LINDTNER et M.D. ECKEL, en éditant (LINDTNER 1984) et traduisant (ECKEL 1985) l'appendice consacré, dans *Madhyamakakārikāprajñāpradīpa*, XXV, au Yogācāra, ont mis au jour un passage important, qui corrobore l'interprétation dérivée de MHK V.8-9:

> Someone may say that, according to a *sūtra* the ultimate cannot be investigated and is not accessible to logical reasoning, hence it cannot be expressed through inference. But this is wrong. Inference (*anumāna*) in harmony with scripture (*āgama*) negates all concepts and brings about non-conceptual insight. The ultimate is therefore not the object (*viṣaya*) of inference. [Inference] nonetheless has priority, for there is no other way to investigate what is true and false.[51]

50 MHK V.8-9, in LINDTNER (1995: 50-51): *atrocyate pramāṇaṃ naḥ sarvaṃ tāthāgataṃ vacaḥ / āptopadeśaprāmāṇyād bhadro hi pratipadyate // āgamāntarasaṃdigdhaviparyastamatiḥ paraḥ / tasmāt tatpratipattyarthaṃ tanmṛgyo yuktimannayaḥ //*

51 Tib. in LINDTNER (1984: 95): *ci ste* mdo sde *las:- «don dam pa ni brtag par mi nus pa daṅ, rtog ge'i spyod pa ma yin par bstan pa'i phyir rjes su dpag pas bstan par bya ba ma yin no» źe na? luṅ daṅ mthun pa'i rjes su dpag pa'i stobs ñid kyis rnam par rtog pa thams cad bkag pas rnam par mi rtog pa'i ye śes 'grub pa'i phyir don dam pa ni rjes su dpag pa'i yul ma yin yaṅ, de gtso bo ma yin pa ma yin te, yaṅ dag pa daṅ yaṅ dag pa ma yin pa brtag pa'i sgrub pa gźan med pa'i phyir de ni rigs pa ma yin no.*

ECKEL commente ainsi ce passage: «This meant, for Bhāvaviveka, that the scriptures had to be investigated rationally before the truth they embodied could be properly understood.»[52] ECKEL (1985: 49 n.1) et (1986: 285 n.5) renvoie par ailleurs, sur ce point, à IIDA (1966), tout comme LINDTNER (1984: 78 n.1). Dans un article plus récent, le même LINDTNER décrit ainsi la pensée de Bhāvaviveka/Bhavya: «The purpose, then, of logic (*anumāna*, *yukti*) in Bhavya is to support the *āgama* doctrine of *śūnyatā* by providing *anutpāda* and by refuting various *vipakṣa*-s presupposing some kind of *utpāda*. Logic may, in other words, communicate truth-even of *paramārtha*- but it cannot bring us to reality (*tattva*) which is beyond *vikalpa*.»[53] L'interprétation dominante, pour ne pas dire exclusive, de la position défendue par Bhāvaviveka/Bhavya peut alors se résumer comme suit: (1) le couple *āgama/yukti* forme le viatique vers *tattvajñāna*; (2) le Tathāgata, comme *āpta*, fait autorité; ses paroles, c'est-à-dire *āgama*, sont autoritatives (*pramāṇa*); (3) *yukti* ne sert pas à les vérifier (IIDA), mais à cheminer dans leur compréhension, en en écartant le cas échéant les interprétations erronées; (4) *yukti* ne peut, seule et comme telle, conduire à *tattva* (LINDTNER, ECKEL).

4.2.1. Ces conclusions posent pourtant un problème dont on ne saurait exagérer l'importance. A ne considérer, en effet, que MHK V.8ab: *atrocyate pramāṇaṃ naḥ sarvaṃ tāthāgataṃ vacaḥ*, la position de Bhāvaviveka/Bhavya s'apparente à un *dogmatisme* caractérisé. Celui-ci sied mal, d'une part, à l'attitude bouddhique générale à l'égard de *āgama*; d'autre part, il surprendrait (au moins) sous la plume d'un philosophe si critique et exigeant que le fut Bhāvaviveka/Bhavya. MHK V.8ab semble appeler un complément susceptible de mitiger, voire même de court-circuiter, ce dogmatisme.

4.2.2. La position que dessine Bhāvaviveka/Bhavya dans les deux *kārikā* examinées au point 3 suffirait déjà à nuancer un tel dogmatisme. Elle présuppose en effet sur un plan systématique la possibilité d'un test de fiabilité pratiqué sur les énoncés référant à des états de fait actuellement accessibles aux *pramāṇa*, i.e. à des énoncés vérifiables. Sans cette possibilité, la validité de l'inférence que représente l'Ecriture, *sur des états de fait* «atyanta (akṣa) parokṣa» et «*adṛṣṭaliṅgasaṃbandha*», n'est plus aucunement assurée:

52 ECKEL (1986: 268)

53 LINDTNER (1986: 64)

l'indice inférentiel est inconclusif[54]. En d'autres termes, la *niścetur niścitiḥ* de MHK IX.43 doit pouvoir être *établie*. Rien pourtant dans ces deux *kārikā*, hormis TJ ad IX.43 (*bden par mthoṅ bas*), n'en apporte le témoignage explicite.

4.2.3. Or le complément que semblait appeler MHK V.8ab, existe, qui assure à la position générale de Bhāvaviveka / Bhavya la cohérence qu'on y cherchait. Il s'agit de l'importante *kārikā* IX.20, que voici:

> Si l'Ecriture consiste dans l'énoncé (*vacana*) qui est à même de résister à un examen (*parīkṣā*) par argumentation rationnelle (*yukti*), il convient dans un premier temps d'investiguer minutieusement (*mīmāṃsya*) cela même [qu'est un énoncé capable de résister à un tel examen], puis [d'investiguer] ce qu'avance [ce dernier][55].

Cette strophe, en invoquant une *parīkṣā yuktyā*, montre sans doute possible, et ce en préparant MHK IX.43 et 53, que les prétentions d'un énoncé à la scripturarité (*āgamatā*), fût-il celui d'un *āpta* tel que le Tathāgata, doivent pouvoir faire l'objet d'une *vérification*. L'autorité épistémique intégrale concédée par MHK V.8ab aux paroles du Buddha ne résulte pas, *en théorie tout au moins*, d'une adhésion ou d'une décision, mais de procédures de contrôle – sur lesquelles Bhāvaviveka / Bhavya, il est vrai, ne se prononce pas. L'explication apportée par TJ appuie largement cette interprétation de MHK IX.20, qui fait écho(?) à une *kārikā* fameuse dans laquelle on a voulu voir libellée l'attitude bouddhique fondamentale relativement à la question de l'autorité scripturaire[56]:

54 Que Bhāvaviveka / Bhavya était conscient de la fragilité d'une telle inférence se laisse assez bien démontrer par la réponse que fournit MHK IX.50 au *pūrvapakṣa* formé par MHK IX.8. Dans ce dernier en effet, *pramāṇatvāt* sert de raison logique à l'autonomie de *āgama* = Veda. Dans sa réponse, Bhāvaviveka / Bhavya qualifie de *anaikāntika* le *hetu* du *pūrvapakṣin* [KAWASAKI (1992: 423): *ato 'naikāntiko hetu(ḥ) pramāṇatvād itīritaḥ //*].

55 MHK IX.20, in KAWASAKI (1992: 412): *yat parīkṣākṣa*[*m*]*aṃ yuktyā vacanaṃ cet tad āgamaḥ / tad eva tāvan mīmāṃsyaṃ paścāt tenoditaṃ hi yat //* Skt *cet* n'introduit pas ici une objection, mais une hypothèse dont la suite montre que Bhāvaviveka / Bhavya la fait sienne. Je ne considère dans ce qui suit que les deux premiers *pāda* de la *kārikā*, soit IX.20ab. Comparer la traduction de LINDTNER in LINDTNER (1997: 98).

56 Comparer Śāntarakṣita, TS, k. n° 3588(K): *tapācchedāc ca nikaṣāt suvarṇam iva paṇḍitaiḥ / parīkṣya bhikṣavo grāhyaṃ madvaco na tu gauratvāt //* Cette *kārikā* se retrouve dans le *Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣipta* (I-2-i) de Kamalaśīla [in TOSAKI (1984: 480, ll. 14-17)] ainsi que dans le *Jñānasārasamuccaya* de Āryadeva (le

> [Il en va de l'Ecriture] comme [de] certaines [personnes] de peu de connaissance (*mi mkhas pa*) qui, eu égard à un [vulgaire] cristal, considèrent qu'il s'agit [là] d'un joyau authentique (*yaṅ dag pa*). Ce [cristal] a [simplement] l'apparence d'un joyau, parce qu'il ne résiste pas [sans altération], [en réalité], à [des méthodes d'examen telles que] la calcination, l'abrasion, etc. S'il est établi qu'[il en va] comme d'enseigner qu'[un vulgaire cristal] est un joyau [authentique], établir, c'est-à-dire concevoir, qu'il s'agit [là] d'Ecriture, cela n'est pas correct. Ce qui en revanche, à l'instar de l'or pur (*bzaṅ po*) qui résiste à la calcination et à l'abrasion, ne subit aucune altération [lorsqu'on le soumet à un examen par argumentation rationnelle], voilà qui est Ecriture.[57]

Pour Dignāga, l'Ecriture est une inférence parce qu'elle possède le caractère général de la fiabilité (*avisaṃvādasāmānya*); dans l'interprétation de Dharmakīrti, la fiabilité de l'Ecriture doit pouvoir être vérifiée, et c'est ici le rôle de la triple *parīkṣā*. Aux trois types d'objets (*pratyakṣa, parokṣa* et *atyantaparokṣa*) correspondent trois examens. La constatation de la fiabilité de l'Ecriture eu égard aux deux premiers types d'objets (ainsi que sa consistance eu égard au troisième) permet d'inférer sa fiabilité eu égard au troisième type d'objets. MHK IX.43 et 53 ont montré que Bhāvaviveka/Bhavya admet comme Dharmakīrti le principe d'un transfert inférentiel d'autorité. MHK IX.20ab permet d'affirmer que, tout comme Dharmakīrti encore, le docteur mādhyamika reconnaît la nécessité d'établir la fiabilité d'une Ecriture par une *parīkṣā yuktyā. En d'autres termes, pour Bhāvaviveka/Bhavya comme pour Dharmakīrti, la* parīkṣā *permet d'établir la raison logique dans l'inférence de la fiabilité d'une Ecriture relativement à des objets réputés* atyantaparokṣa. L'image utilisée par TJ en vue d'illustrer la revendication d'un examen méthodique des propositions d'un *āgama* laisse d'ailleurs peu de doute à ce sujet.

tantrique?). Voir JAYATILLEKE (1963: §663 pp. 390-391). Elle a été traduite par HAYES in HAYES (1984: 664): «Clever people, O monks, should accept what I say after putting it to the test, just as they accept gold after testing it by melting it, scratching it and scraping it on a whetstone. They should not believe what I say out of deference to me.»

57 TJ [P315b5/D279a7-P315b7/D279b1]: *ji ltar mi mkhas pa 'ga' źig nor bu mchiṅ* bu la / yaṅ dag pa'i rin po che yin no sñam du sems pa la / de ni rin po che ltar snaṅ ba yin te**/ bsreg pa daṅ bdar ba la sogs pa mi bzod pa'i phyir // mchiṅ*** bu yin no źes bstan pa bźin źes bsgrubs na de ñid yaṅ luṅ yin no**** źes sgrub par byed ciṅ rtog pa ni rigs pa ma yin gyi / yaṅ gaṅ źig bsreg pa daṅ bdar ba bzod pa'i gser bzaṅ po bźin du rnam par 'gyur ba med pa de ni luṅ yin no //* [*P *'chiṅ*; **D *no*; ***P *'chi*; ****P *no* //]

Si rien dans MHK (à ma connaissance) ne témoigne de ce que Bhāvaviveka / Bhavya aurait distingué trois types d'objets, on se rappelle en revanche que TJ *ad* MHK IX.43 (cf *supra*, 3.3.) distribuait le connaissable sous trois rubriques. Là, (1) «directement» perceptible, (2) «ordinairement» inférable et (3) «scripturairement» inférable faisaient écho à la tripartition dharmakīrtienne entre (1) *pratyakṣa* (PVSV 108: 20), (2) *anāgamāpekṣānumānaviṣaya* (PVSV 108: 24) et (3) *āgamāpekṣānumāna-*[*viṣaya*] (PVSV 109: 1). Cette tripartition, dans le sillage commentatorial et la postérité de Dharmakīrti, semble avoir constitué l'héritage commun des «logiciens-épistémologues», tant et si bien que l'image de TJ *ad* MHK IX.20, qui n'en fait pas usage, reparaît, en illustration des idées systématisées par Dharmakīrti et Śāntarakṣita, dans le *Nyāyabindu-pūrvapakṣasaṃkṣipta* de Kamalaśīla (*ad* NB I=*pratyakṣa*):

> There are three types of objects: (1) that which can be experienced directly, (2) that which is presently beyond the range of the senses, and (3) that which is ultrasensible in principle. Among those types of objects, whatever the Buddha discusses that can be experienced directly should be tested by direct experience, as gold is tested by melting. Whatever the Buddha discusses that is presently beyond the range of the senses should be tested by inference, as gold is tested by scraping on a whetstone. Whatever the Buddha discusses that is ultrasensible should be tested for its internal consistency. For the trustworthy experts established the scriptures, which are free from such contaminations [as logical inconsistencies], as credible sources of knowledge, despite the fact that scriptures deal with ultrasensible things.[58]

4.3. Pour résulter de la seule considération de MHK V, *Yogācāratattva-viniścayāvatāra*, l'interprétation de IIDA souffre d'un évident défaut de perspective. Dans ce chapitre, Bhāvaviveka / Bhavya cherche à montrer que son adversaire idéaliste *mésinterprète* les sources scripturaires sur lesquelles il fonde l'édifice de *cittamātra* et de *svabhāvatraya*, mais ne tente nullement d'en dénier l'autorité scripturaire. C'est ici le sens de MHK V.8ab.

58 *Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣipta* (I-2-i), in TOSAKI (1984: 480, l. 24-481, l. 6): *'di ltar don ni rnam pa gsum ste, mṅon sum daṅ, lkog tu gyur pa daṅ, śin tu lkog tu gyur pa'o. de la bka'i don mṅon sum la ni bsregs pas gser bźin du mṅon sum gyis brtags pa yin no. don lkog tu gyur pa la ni bdar ba bźin du rjes su dpag pas brtags pa yin no. de ñid kyi don śin tu lkog tu gyur pa la ni bcad pas gser bźin du phan tshun mi 'gal ba'i sgo nas brtags pa yin te, de ltar yoṅs su dag pa'i luṅ la ni yul lkog tu gyur kyaṅ, rtog pa daṅ ldan pa tshad ma yin par yid ches pa rnams 'jug pa'i phyir ro.* Traduction HAYES in HAYES (1984: 664).

Dans le contexte de *sa propre* polémique avec l'école bouddhique idéaliste, où ni la nature, ni le statut, ni l'identité de *āgama* ne demandent à être discutés, *yukti* n'a certainement de valeur qu'herméneutique, et a effectivement mission de conduire à la juste intelligence d'un *āgama* accepté par les deux protagonistes du débat. La situation diffère évidemment du tout au tout dans le contexte d'une discussion avec la Mīmāṃsā brahmanique, où aucune des positions sur *āgama* n'est commensurable: le Mīmāṃsaka rejette autant la personne de l'*āpta* que la notion d'un *āptavacana* (i.e. d'un *atīndriyadarśipuruṣa*<PV et TS); il érige *āgama* en *pramāṇa* autonome distinct de l'inférence; la validité de l'Ecriture est inconditionnelle et intrinsèque, et ne saurait être acquise de l'extérieur, par une procédure de vérification par ailleurs inacceptable et absurde pour le Mīmāṃsaka. *Āgama*, enfin, consiste dans le Veda, Veda dont il est affirmé qu'il est de caractère non humainement instauré et permanent. Dans de telles conditions, Bhāvaviveka/Bhavya ne pouvait sans doute pas faire l'économie d'une discussion relative au statut épistémologique de l'Ecriture. Ou alors, se l'épargnant, il se condamnait à un dogmatisme analogue à celui que, précisément, il critiquait dans la position de la Mīmāṃsā. Dans le *Mīmāṃsātattvanirṇayāvatāra* de MHK, Bhāvaviveka/Bhavya expose sa justification de l'autorité épistémique du Tathāgata et des *sūtra* bouddhiques, et ce à travers la critique de la constitution, par la Mīmāṃsā, de *āgama* en *pramāṇa* autonome et dès lors invérifiable sans circularité. Consignant ce qu'on peut considérer représenter une critique du dogmatisme, ce chapitre apporte donc un *complément théorique* indispensable à la position dessinée par MHK V.

4.4. La mise en réseau de MHK IX.20ab, 43 et 53 permet de dégager plusieurs traits importants dans la théorie de *āgama* telle que la soutient Bhāvaviveka/Bhavya; elle permet en outre de solidariser cette position de celle, largement plus systématique et détaillée, de Dharmakīrti. D'abord et contrairement à ce à quoi concluait IIDA, Bhāvaviveka/Bhavya n'acquiesce *en théorie* à *āptopadeśaprāmāṇya* (MHK V.8c), c'est-à-dire à l'autorité épistémique du Tathāgata, qu'*après* examen et vérification par *yukti*. Cet examen par argumentation rationnelle (*parīkṣā yuktyā*, MHK IX.20ab) conduit à *niścetur niścitiḥ* (MHK IX.43d); corrélativement, *parīkṣā yuktyā* et *niścetur niścitiḥ* ne portent que sur des énoncés portant sur des états de fait actuellement accessibles à des moyens de connaissance valide. Enfin, *niścetur niścitiḥ* constitue l'indice inférentiel permettant d'inférer, là où

nulle vérification n'est plus possible, la véracité des énoncés portant sur des états de fait ressortissant à la sotériologie, i.e. l'autorité épistémique du Tathāgata sur ces derniers. Evaluée à cette aune, la position de Bhāvaviveka/Bhavya non seulement échappe tant qu'il est possible au dogmatisme *stricto sensu*, mais de surcroît témoigne, avant Dharmakīrti, d'une stratégie originale pour fonder le recours à l'autorité scripturaire. L'originalité de cette entreprise théorique n'interdit toutefois pas d'y déchiffrer la justification a posteriori d'une adhésion préalable. Après tout, c'est bien de religion qu'il s'agit...

BIBLIOGRAPHIE ET ABREVIATIONS

Biardeau, Madeleine (1964), *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, Mouton.

Clooney, Francis X. (1990), *Thinking Ritually. Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini,* Vienna, Publications of the De Nobili Research Library XXVII.

D = Tibetan Tripiṭaka, édition de sDe dge.

Eckel, Malcolm David (1985), "Bhāvaviveka's Critique of Yogācāra Philosophy in Chapter XXV of the *Prajñāpradīpa*", in: Christian Lindtner, éd., *Miscellanea Buddhica*, Copenhagen, Akademisk Forlag, Indiske Studier V, pp. 25-75.

Eckel, Malcolm David (1986), "The Concept of Reason in Jñānagarbha's Svātantrika Madhyamaka", in: B. K. MATILAL et R.D. EVANS, éds., *Studies in Indian Logic and Epistemology*, Dordrecht, etc., D. Reidel Publishing Company, pp. 265-290.

Eltschinger, Vincent (1997), "Bhāvaviveka et Dharmakīrti sur *āgama* et contre la Mīmāṃsā (2)", in: *Etudes Asiatiques/Asiatische Studien,* LI 4, pp.1095-1104.

Franco, Eli (1997), *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*, Wien, atbs, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 38.

Hayes, Richard (1984), "The Question of Doctrinalism in the Buddhist Epistemologists", in: *Journal of the American Academy of Religion,* 52, pp. 645-670.

Iida, Shōtarō (1966), "*Āgama* (Scripture) and *Yukti* (Reason) in Bhāvaviveka", in: *Kanakura Festschrift*, Kyōto, Heirakuji Shoten, pp. 76-96.

Jayatilleke, K.N. (1963), *Early Buddhist Theory of Knowledge*, London, Allen & Unwin Ltd, Reprint Delhi, 1980.

Kawasaki, Shinjō (1977), "The Mīmāṃsā Chapter of Bhavya's *Madhyamaka-hṛdaya-kārikā*. (1) *Pūrvapakṣa*. Text and Translation", in: *Studies 1976, Institute of Philosophy, The University of Tsukuba*, pp. 1-16.

Kawasaki, Shinjō (1992), *Issaichi Shisō no Kenkyū (A Study of the Omniscient Being* (sarvajña) *in Buddhism)*, Shunjūsha, Tōkyō.

Kawasaki, Shinjō (1992a), "Discrepancies in the Sanskrit and Tibetan Texts of Bhavya's *Madhyamakahṛdaya-Tarkajvālā* (the IXth and Xth Chapters)", in: Sh. Ihara/ Z. Yamaguchi, éds., *Tibetan Studies. Proceedings of the Vth Seminar of the International Association of Tibetan Studies (Narita, September 1989)*, Monograph Series of Naritasan Institute for Buddhist Studies, Occasional Papers 2, pp. 131-143.

Lindtner, Christian (1982), "Adversaria Buddhica", in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 26, pp. 167-194.

Lindtner, Christian (1984), "Bhavya's Controversy with Yogācāra in the Appendix to *Prajñāpradīpa*, Chapter XXV", in: Louis Ligeti, éd., *Tibetan and Buddhist Studies Commemorating the 200th Anniversary of the Birth of Alexander Csoma de Kórös*, vol. II, Budapest, Akadémiai Kiadó, pp. 77-97.

Lindtner, Christian (1986), "Bhavya, the Logician", in: *The Adyar Library Bulletin*, 56, pp. 63-84.

Lindtner, Christian (1995), "Bhavya's *Madhyamakahṛdaya* (*Pariccheda* Five), *Yogācāratattvaviniścayāvatāra*", in: *The Adyar Library Bulletin*, 59, pp. 37-65.

Lindtner, Christian (1997), "Bhavya on *Mīmāṃsā*", in: *Studia Indologiczne*, VI (Aspects of Buddhism: Proceedings of the International Seminar on Buddhist Studies, Liw, 25 June 1994), pp. 91-123.

MS = *Mīmāṃsāsūtra*, par Jaimini. Voir ŚBh.

P = Tibetan Tripiṭaka, édition de Pékin.

PS II = *Pramāṇasamuccaya*, chapitre II: *Svārthānumānapariccheda*, par Dignāga.

PV(SV) = *Pramāṇavārttika(svavṛtti)*, chapitre I: *Svārthānumānapariccheda*, par Dharmakīrti, éd. Raniero Gnoli, *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary*, Roma, ISMEO, Serie orientale Roma XXIII.

PVSVṬ = *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā*, par Karṇakagomin, éd. Rāhula SĀṄKṚTYĀYANA, *Ācārya Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (Svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛttyā, Karṇakagomiviracitayā taṭṭīkayā ca sahitam*, Ilāhābād Kitāb Mahal, 1943; réimpression photomécanique, Kyōto, Rinsen Books Co, 1982.

PVṬ = *Pramāṇavārttikaṭīkā*, par Śākyabuddhi; P n°5718 *je* 1-402a8 / *ñe* 1-348a8.

Qvarnström, Olle (1990), "The *Vedāntatattvaviniścaya*-Chapter of Bhavya's *Madhyamakahṛdayakārikā*", in: *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens* 34, pp. 181-198.

Seyfort Ruegg, David (1990), "On the Authorship of some Works ascribed to Bhāvaviveka / Bhavya", in: D. Seyfort Ruegg et L. Schmithausen, éds., *Panels of the VIIth World Sanskrit Conference*, vol. II, *Earliest Buddhism and Madhyamaka*, Leiden, etc., E.J. Brill, pp. 59-71.

Seyfort Ruegg, David (1995), "Validity and Authority or Cognitive Rightness and Pragmatic Efficacy? On the concepts of *pramāṇa*, *pramāṇabhūta* and *pramāṇa (bhūta) puruṣa*", in: *Etudes Asiatiques / Asiatische Studien*, 49-4, pp. 817-828.

Steinkellner, Ernst (1982), "The Spiritual Place of the Epistemological Tradition in Buddhism", in: *Nanto Bukkyō*, 49, pp. 1-15.

Steinkellner, Ernst (1983), "*Tshad ma'i skyes bu*: Meaning and Historical Significance of the Term", in: E. Steinkellner et H. Tauscher, éds., *Contributions on Tibetan and Buddhist Religion and Philosophy*, Wien, ATBS, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 11, pp. 275-284.

ŚBh = *Śābarabhāṣya*, par Śabara, éd. K.V. Abhyaṅkar et G.A. Jośī, *Mīmāṃsā-darśanam,* Pune, Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvaliḥ, 7 vol., 1970-1976.

ŚV = *Mīmāṃsāślokavārttika*, par Kumārila, éd. GAṄGĀ SĀGAR RĀY, *Ślokavārttika of Śrī Kumārila Bhaṭṭa, with the Commentary Nyāyaratnākara of Śrī Pārthasārathi Miśra*, Vārāṇasī, Ratna Publications, 1993.

Tillemans, Tom J.F. (1986), "Dharmakīrti, Āryadeva and Dharmapāla on Scriptural Authority", in: *Tetsugaku* 38, pp. 31-47.

Tillemans, Tom J.F. (1990), *Materials for the Study of Āryadeva, Dharmapāla and Candrakīrti*, 2 vol., Wien, ATBS, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Hefte 24.1-24.2.

Tillemans, Tom J.F. (1993), *Persons of Authority*, Stuttgart, Franz Steiner Verlag.

Tosaki, Hiromasa (1984), "Kamalaśīla saku *Nyāyabindupūrvapakṣasaṃkṣipta*, genryō shō no tekisuto to wayaku", in: *Acta Indologica VI*, Naritasan Shinshōji, pp. 477-493.

TS(P) = *Tattvasaṅgraha*, par Śāntarakṣita, et *Pañjikā,* par Kamalaśīla, éd. Embar Krishnamacharya, *Tattvasaṅgraha of Śāntarakṣita, with the Commentary of Kamalaśīla*, vol. 2, Baroda, Oriental Institute, 1988.

Vetter, Tilmann (1990), *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika*, Wien, ATBS, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 12.

Yaita, Hideomi (1987), "Dharmakīrti on the Authority of Buddhist Scriptures (*āgama*). An annotated translation of the *Pramāṇavārttikasvavṛtti* ad vv. 213-217", in: *Nanto Bukkyō*, 58, June, pp. 1-17.