

Première partie

Introduction historique et doctrinale

Chapitre 1

Contexte historique et idéologique de la critique adressée à la Mīmāṃsā

1.1. Chronologie de Dharmakīrti

1.1.1. De la vie de Dharmakīrti, on ne sait rien d'autre que ce qu'en rapportent les historiens et hagiographes tibétains Bu ston (14^e siècle) et Tāranātha (16–17^e siècles).¹ Leur situation ne diffère au fond guère de la nôtre: dès l'origine, la représentation de l'œuvre aura suggéré l'image de l'homme et de sa carrière. Stimulant l'imagination, éveillant le souvenir des légendes ou le besoin d'en créer, cette œuvre monumentale aura imposé, peut-être par son aridité même, de rattacher l'édifice intellectuel aux biographies véhiculées par les traditions pieuses. Comme la majorité de ses pairs, Dharmakīrti place en effet l'historien des idées philosophiques indiennes dans une situation herméneutique inconfortable: celui-ci se trouve confronté à sept œuvres abstruses dont il ne peut, en toute rigueur, rapporter le contenu à *aucune* donnée historique précise ou fiable. Pour peu cependant qu'il se refuse à réprimer son *imagination*, l'exégète tire presque nécessairement des passages qu'il étudie un portrait intellectuel et parfois psychologique du philosophe. A ce portrait suggéré appartiennent bien sûr des doctrines, des arguments et des adversaires, mais aussi des préoccupations, des inquiétudes et des figures rhétoriques récurrentes. Pour instables qu'ils soient, ces matériaux offrent à une *imagination historique*²

¹ Voir OBERMILLER 1999: 152–155 et CHATTOPADHYAYA 1997: 228–240.

² Selon l'expression de l'historien Peter BROWN (1985: 27), pour qui «la tension sans relâche entre science et imagination est le ressort principal du métier d'historien» (1985: 26). Dans ses recherches sur le culte des saints et des reliques dans le monde méditerranéen tardo-antique, l'historien britannique valorise le recours à l'«imagination» (1985: 13, 21, 26–27), à la «faculté de curiosité imaginative» (1985: 12). Appelé à «saisir le sens» (1985: 26; «com-

un tant soit peu documentée de rattacher tel segment de l'œuvre à un contexte historique et idéologique, de le rapporter à de très hypothétiques conditions générales de production.

1.1.2. Selon Bu ston, le maître naquit dans le royaume méridional de Cūḍāmaṇi.³ Selon Tāranātha, «chacun sait» que Dharmakīrti grandit à Trimalaya.⁴ Il serait donc né au sud de l'Inde. Si Bu ston se borne à signaler les nombreux voyages du maître, Tāranātha lui prête une carrière bien remplie au Nord (ordination et formation sous Dharmapāla, donc à Nālandā, invitation à débattre par les moines de ladite «université», débats à Mathurā, à Vārāṇasī, etc.), entrecoupée de séjours au Sud, et arrêtée par la mort au Kaliṅga. Tāranātha voit en Dharmakīrti un contemporain du roi tibétain Sroṅ btsan sgam po (mort vers 650), recoupant ainsi le consensus (mou) des savants modernes: selon l'hypothèse de FRAUWALLNER, Dharmakīrti aurait vécu entre 600 et 660.⁵ La conjecture repose sur le fameux *argumentum e silentio*: Xuanzang (玄奘), qui voyage en Inde et séjourne à Nālandā entre 629 et 645, ne paraît pas connaître Dharmakīrti; Yijing (義淨), qui séjourne à Nālandā entre 675 et 685, range Dharmakīrti au nombre des maîtres «récents» (sans mention de lieu).⁶ L'hypothèse a été rejetée par LINDTNER et par

prendre», 1985,13, «interpréter», 1985: 13) de telle situation (1985: 26; «phénomène», 1985: 12, «sujet», 1985: 13), l'historien «examine» (1985: 13) les «modèles imaginatifs conflictuels» (1985: 13) transmis par sa propre tradition scientifique, et qui déterminent sa «vision» (1985: 13) de la situation incriminée. Pour BROWN, comprendre revient à mettre son imagination sur «le chemin de l'école» (1985: 27), à «nourrir», «entraîner», «épurer et affiner» (resp. 1985: 21, 26, 13) son imagination historique .

³ Identifié au pays Coḷa par VIDYABHUSANA (1988: 303n. 4) et JOSHI 1987: 146.

⁴ Identifié à Tirumalai dans JOSHI 1987: 146, à Tirumalla dans STCHERBATSKY 1984: 34.

⁵ Voir FRAUWALLNER 1961: 137–139.

⁶ Voir TAKAKUSU 1998: 181. Parmi ces maîtres «récents», citons encore Sthiramati, Guṇamati ou Dharmapāla, dont on s'accorde à reconnaître qu'ils vécutent au 6^e siècle (Bhā[va]viveka/Bhavya appartiendrait à la période «moyenne»). Notons toutefois que selon KATSURA (1985: 163–164), Xuanzang

KIMURA, qui placent Dharmakīrti entre 530–600 pour le premier,⁷ 550–620 pour le second.⁸ Personne ne paraît toutefois disposé à

n'était peut-être pas sans connaître la logique de Dharmakīrti.

⁷ LINDTNER 1980: 29. LINDTNER (1980: 28–29) croit pouvoir attribuer deux œuvres supplémentaires à Dharmakīrti, une *Laukikapramāṇaparīkṣā* et un *Tattvaniṣkarṣa*. Dans la *Tattvasiddhi* (pour les références, voir LINDTNER 1980: 34 et STEINKELLNER 1991b: 279–280), Śāntaraḥṣita mentionnerait et citerait une *Laukikapramāṇaparīkṣā* nommément attribuée à Dharmakīrti (LINDTNER 1980: 33–37). Dans sa réponse, STEINKELLNER (1991b) montre que rien n'oblige à considérer «*laukikapramāṇaparīkṣā*» comme le titre d'une œuvre, ni le passage faisant suite à «*laukikapramāṇaparīkṣāyām*» comme une citation (il s'agirait plutôt d'une «*paraphrase in general formulations given by Śāntaraḥṣita with regard to a certain tenet of Dharmakīrti and Dig-nāga*», 1991: 281; sur la question de l'attribution de la *Tattvasiddhi* à Śāntaraḥṣita, voir STEINKELLNER 1999b: 356–357). Dans MRP P343a, Bhā(va)viveka/Bhavya cite quatre vers qu'il attribue nommément au *Tattvaniṣkarṣa* de Dharmakīrti; à Dharmakīrti, le docteur *mādhyamika* attribue encore un autre vers, très voisin de PV III.4, que Jñānaśrīmitra (SSŚ 418,26–419,1) et d'autres attribuent au *Tattvaniṣkarṣa*. Si, comme le veut la tradition, Dharmakīrti fut l'élève de Dharmapāla (530–561) et de Īśvarasena (500–570 selon LINDTNER 1980: 32n. 24), et que Bhā(va)viveka/Bhavya cite son œuvre de jeunesse, le *Tattvaniṣkarṣa*, c'est selon LINDTNER qu'il vécut entre 530 et 600, comme Candrakīrti et Kumārila (resp. LINDTNER 1992: 57 et 1980: 32–33). Indépendamment de la question troublante du *Tattvaniṣkarṣa* comme tel, la pertinence de l'argument pour la chronologie de Dharmakīrti repose tout entière sur l'authenticité du MRP (Bhā[va]viveka/Bhavya étant le plus ancien des auteurs citant le *Tattvaniṣkarṣa*). Or selon EJIMA (cité LINDTNER 1982: 182–183) et SEYFORTH RUEGG (1990, et déjà 1981: 66), le MRP a toutes chances d'être dû à un auteur ultérieur, peut-être à un second Bhavya actif au 8^e siècle (auquel on devrait [les portions récentes de] la TJ).

⁸ KIMURA 1999: 213. La datation de KIMURA repose sur trois arguments. (1) Selon son disciple indirect Huizhao (惠沼, T1832, vol. 43, 677c–678a), Xuanzang aurait exposé oralement la théorie (dharmakīrtienne) de l'*arthakriyāsāmarthyā* (KIMURA 1999: 209–210). (2) Dharmapāla (que KIMURA [1999: 211] date entre 550 et 620) mentionnerait nommément Dharmakīrti dans son *Ālambanaparīkṣāvṛtti* (T1625, vol. 31, 889c). (3) Subandhu se référerait à Dharmakīrti dans sa *Vās.* (235,3, composée entre 612 et 625 selon KIMURA 1999: 213). A ma connaissance, le premier argument n'a pas reçu de critique à ce jour. En revanche, le deuxième a été critiqué en détail par FUNAYAMA (2000: 1–6): selon ce dernier, rien ne permet d'affirmer que les

assigner à Dharmakīrti un *terminus a quo* antérieur à Dharmapāla (530–561), ni un *terminus ad quem* postérieur à Yijing.⁹ La période visée paraît donc, pour l'activité de Dharmakīrti, 550–660, alors que le lieu est inconnu. J'admettrai ici que Dharmakīrti naquit et fut éduqué en pays Coḷa dans une famille brahmanique, que la renommée pan-asiatique de Nālandā l'a attiré, comme Dharmapāla avant lui, au Magadha, le tout entre 600 et 660. Je n'ai en effet à présenter aucun élément ou argument nouveau quant aux dates et au(x) lieu(x) d'activité du maître. Mais quelles qu'en aient été les dates et les localisations, Dharmakīrti vit et œuvre durant la période qui s'étend de la dislocation consommée de l'empire gupta (début/milieu du 6^e siècle) à la fin du règne de Harṣavardhana (606–647). Pour la moitié septentrionale de l'Inde, cette période politiquement agitée correspond à ce qu'on tient traditionnellement pour les prémices d'un «déclin» du bouddhisme.¹⁰

caractères 法稱 (fa³–cheng¹) rendent bien le sanskrit *dharma-kīrti*; le contexte de la mention invite plutôt à comprendre, selon FUNAYAMA (2000: 4–5), «*mention of [its] property*», une interprétation qui paraît effectivement plus satisfaisante que la reconstruction [*necchati*] *dharmakīrtiḥ* de KIMURA (cité FUNAYAMA 2000: 4n. 17). Quant au troisième argument de KIMURA, il n'est aucunement décisif à mes yeux. En dépit de l'interprétation du commentateur Śivarāma (Vās. 235,13), rien n'indique que Dharmakīrti (en fait, selon KIMURA, «son» *Buddhāparinirvāṇastotra* [voir STEINKELLNER 1973]) soit visé dans l'énoncé: *buddhasaṅgatim iva alaṅkārabhūṣitām ... vā-savadattāṃ dadarśa*.

⁹ Selon lequel Wuhang (無行), qu'il a lui-même croisé, aurait étudié la logique de Dharmakīrti à Telādhaka (Tilāddha pour Yijing, Tilādhaka chez Xuanzang; sur ce nom, voir FUNAYAMA 2000: 10n. 56) à quelques encâblures de Nālandā, où enseignait à l'époque le maître Jñānacandra (TAKAKUSU 1998: xlvi et 184n. 2). Notons que selon FUNAYAMA (2000: 7–11), la chronologie de Dharmapāla doit être reconsidérée elle aussi (530–590?).

¹⁰ Le meilleur exposé de l'hypothèse du déclin me paraît JOSHI 1987: 298–327. En l'état actuel de mes idées et connaissances, je préfère l'expression de «précarisation» à celle de «déclin» (voir pp. 46–65). Dans la mesure du possible, toutes les dates produites ci-après sont tirées de THAPAR 1990.

1.2. L'hostilité orthodoxe au bouddhisme: *Smṛti* et *Purāṇa*

1.2.1. Considérée sous l'angle de la politique et de l'attitude religieuses de ses dynastes, l'époque gupta (dès 319–320) peut se caractériser par trois éléments.¹¹ (1) La plupart des souverains gupta se présentent comme «*paramabhāgavata*», frappent des monnaies à la double effigie de Garuḍa et de Lakṣmī; le sceau de Samudragupta (335–375) figure Garuḍa; Candragupta II (375–415) fait ériger un pilier *dhvaja*, alors que Skandagupta (454–467) installe une image de Viṣṇu à Bhitārī, fait édifier un temple à Viṣṇu Cakrabhartṛ, se compare à Kṛṣṇa et à Rāma. Ces quelques témoignages montrent que la dynastie incline majoritairement au viṣṇuïsme *bhāgavata*. (2) La dynastie consolide le recours à des symboles et rites védiques liés au pouvoir royal. Deux souverains gupta au moins marquent leur règne de l'exécution du sacrifice du cheval (*aśvamedha*). Samudragupta est réputé avoir restauré l'*aśvamedha* «depuis longtemps désuet» (*cirotsanna*): des monnaies commémoratives figurent un cheval et le poteau sacrificiel (*yūpa*), avec la légende «*aśvamedhaparākramaḥ*»; quant à Kumāragupta I (415–454), il s'affuble de l'épithète de «*aśvamedhamahendra*». (3) La politique religieuse gupta trahit une tendance plutôt libérale. Leurs patronages sont multiples, sans préférence clairement affichée, sans distinction apparente entre «hétérodoxie» et «orthodoxie».¹² Les dy-

¹¹ Les trop rapides informations qui suivent sont principalement tirées de NARAIN 1983: 34–44, GOKHALE 1983: 129–147 et TRIPATHI 1985: 236–267.

¹² Par exemple: Samudragupta se dit *śāstratattvārthabhartṛ*, fait don d'un village à un brahmane; Kumāragupta I donne un terrain à un brahmane *sāmavedin*, autorise la vente de terrains à des familles brahmaniques afin qu'elles y puissent pratiquer l'*agnihotra* et les *pañcamahāyajña*; Skandagupta offre un terrain au brahmane Devaviṣṇu qui se vante de son assiduité aux hymnes accompagnant l'*agnihotra*. Sous Kumāragupta I et Skandagupta, on installe des images de Pārsva et de cinq Tīrthaṃkara. Outre la légende qui lui prête d'avoir confié l'éducation de son fils à Vasubandhu, Samudragupta aurait autorisé, à la demande du roi singhalais Meghavarna, la construction d'un *vihāra* destiné à héberger les pèlerins śrīlaṅkais à Gayā. Le bouddhiste Āmra-kārdava occupe de hautes fonctions militaires sous Candragupta II, et fait un don en espèces à l'*āryasaṅgha* du monastère de Kākanādaboṭa; sous le règne

nastes gupta ont en outre activement contribué à l'édification de Nālandā (que Faxian 法顯 ne connaît pas): si Kumāragupta I (414–455) paraît avoir fondé le monastère, ses successeurs directs, Skandagupta (454–467), Puragupta (467–?), Narasiṃhagupta (vers 470) et Budhagupta (475–495?) l'ont entretenu et agrandi de leurs propres établissements durant tout le 5^e siècle.¹³

1.2.2. Quoi qu'il en soit du «renouveau» de l'hindouisme que l'on associe volontiers à l'époque gupta, on ne doit guère se fourvoyer en suggérant que la période assiste à l'affirmation et/ou à la consolidation d'un nouveau modèle de l'orthodoxie brahmanique, non plus tant centré sur le Veda lui-même que sur un corpus prétendant rendre les prescriptions védiques accessibles au plus grand nombre, Smṛti juridico-normatives et Purāṇa «historico-rituels». Dans ce brahmanisme orthodoxe, on peut documenter une hostilité sans doute croissante aux courants hétérodoxes; une tentative de s'en protéger par diverses prescriptions éthico-comportementales; un réseau de représentations plus ou moins stéréotypées relatives aux pratiques et aux doctrines de ces courants;¹⁴ des inquiétudes millénaristes et le transfert corrélatif d'attentes messianiques sur les empereurs gupta.

Les Smṛti où s'exprime l'idéal orthodoxe ne mentionnent à vrai dire qu'assez rarement l'existence des groupes para- ou extravédiques: elles édictent les normes d'une société brahmanocentrique au moins virtuellement débarrassée de ses éléments hétérodoxes, articulée sur l'état de vie domestique (*gṛhasthāśrama*).¹⁵ Plusieurs dé-

de Kumāragupta I, le *bhikṣu* Buddhāmītra fait don d'une image du Bouddha; les Lokottaravādīn érigent un *stūpa* et un *vihāra*; on installe une image du Bouddha Śāstr. Sur les sources de ces informations, voir n. précédente.

¹³ Selon CHAULEY 2002: 5–6.

¹⁴ Thèmes de la nonne bouddhiste entremetteuse, du Kāpālīka cruel, sanguinaire et magicien, des moines bouddhistes moralement dégénérés, etc. Voir généralement BLOOMFIELD 1924, et les passages cités ou discutés dans JOSHI 1987: 305–308, SENGUPTA 1985: 102–108, KHER 1979: 208–210.

¹⁵ Notons que ces textes interdisent formellement d'embrasser les états religieux/ascétique (*vānaprastha*°/*saṃnyāsāśrama*) sans avoir préalablement ho-

signations génériques signalent ces groupes: «hérétiques» (*pāṣaṇḍa/pākhanda/pāṣaṇḍin*), «nus» (*nagna*), «nihilistes»/«athéistes» (*nāstika*).¹⁶ Ces désignations se disent plus ou moins indifféremment de tous les courants (censément) hostiles à l'autorité du Veda, aux prescriptions rituelles (domestiques ou solennelles) védiques, à l'ordre des classes sociales et des états de vie (*varṇāśramadharmā*), à l'autre monde (*paraloka*) et à Dieu (*īśvara*). Au premier rang parmi ces groupes, les bouddhistes, les jainistes, les matérialistes et les Kāpālika; les sources purāṇiques y incluent encore divers groupes śivaïtes (Bhairava, Pāsupata), viṣṇuïtes (Pāñcarātra), ainsi que les Kāpila ou les Ājīvika.¹⁷

Le MBh déjà jugeait fort sévèrement les pseudo-érudits, sophistes et autres marchands de science (*paṇḍitamānin, prajñāmānin, hetuvādin, vidyāvañij*) qui situent la raison au-dessus de la révélation, méprisent le Veda (*vedanindaka*), haïssent le Dharma (*dharmavidvešin*), cherchent des fautes dans le Śāstra (*śāstradoṣānudarśin*), professent la non-autorité des Veda (*aprāmāṇyaṃ vedānām*).¹⁸ La MSmṛ place régulièrement sur le même plan nihilistes, contempteurs du Veda, dialecticiens (*tarkin/tārkika*) et hérétiques. Ainsi «faut-il exclure le deux-fois-né qui, nihiliste contempteur du Veda, déprécie les deux racines [du Dharma que sont la Révélation et la Tradition] en se fondant sur la science de la logique (*hetusās-*

noré l'état domestique (sur ce point, voir MSmṛ VI.37 et VI.89). Sans surprise, le ViPur (III.18.35–36) taxe de «*nagna*» les contrevenants à cette règle (voir CHOUDHARY 1957: 242n. 7; sur l'épithète de «*nagna*», voir aussi n. suivante).

¹⁶ Sur ces désignations, leur évolution et la question de la distinction entre «hérésies orthodoxes» et «hérésies hétérodoxes», voir DONIGER O'FLAHERTY 1971: 272–282 et 1983: 109–115. La désignation de «*nagna*» (qui vise habituellement les jainistes), s'entend ici de tous ceux qui ont rejeté l'habit/armure du Veda, *trayīsaṃvaraṇa* ou *svadharmakavaca* (voir ViPur III.17.5–6 et III.18.34–35; voir aussi DANDEKAR 1997: 146–148).

¹⁷ Sur les groupes visés par ces termes, voir DONIGER O'FLAHERTY 1971: 272–276 et 1983: 114.

¹⁸ Voir SUTTON 2000: 32–33.

tra).»¹⁹ On exhorte un brahmane à éviter soigneusement le nihilisme (*nāstikya*), le mépris du Veda (*vedanindā*) et le dédain des divinités (*devatānām kutsanam*), à s'interdire de résider dans un royaume où dominent les nihilistes, où règne un roi nihiliste pillant la propriété des brahmanes.²⁰

1.2.3. L'hostilité aux groupes professant l'hérésie s'exprime dans un complexe de prescriptions coutumières prohibant tout contact physique, visuel ou verbal. C'est ainsi qu'au témoignage de la YSmṛ, de la *Mṛcchakaṭikā* et du ViPur, le simple regard porté sur un bouddhiste est inauspicieux (même en rêve!), exige de pénibles expiations;²¹ selon le *Bṛhannārādīyapurāna*, entrer dans la demeure d'un bouddhiste est le pire des péchés pour un brahmane;²² selon la MSmṛ, un brahmane doit s'abstenir de vivre à proximité de groupes d'hérétiques (*pāṣaṇḍigaṇa*), refuser l'hospitalité aux hérétiques (*pāṣaṇḍin*) et aux «sophistes» (*haituka*); selon la YSmṛ, on prendra soin d'éviter les sceptiques et les hérétiques.²³ Cette rhétorique de la répulsion culmine dans le ViPur, dont l'orthodoxie s'articule également sur les quatre états de vie (dont «il n'y a pas de cinquième»²⁴). Ici, l'impureté congénitale de l'hérétique tient d'abord à la négligence des rites que suppose son état.²⁵ La vue (*ālokana*) d'un hérétique impose de fixer son regard sur le soleil

¹⁹ Selon MSmṛ II.11: *yo 'vamanyate te mūle hetuśāstrāśrayād dvijaḥ | ... bahiṣkāryo nāstiko vedanindakaḥ ||*.

²⁰ Resp. MSmṛ IV.163, VIII.22, VIII.309; voir aussi MSmṛ III.150, 154 et 161. Notons que la NSmṛ (I.158 et IV.180) prohibe aux hérétiques le témoignage en justice.

²¹ Voir resp. YSmṛ I.271–272, JOSHI 1987: 311 et SENGUPTA 1985: 102.

²² Voir JOSHI 1987: 311.

²³ Resp. MSmṛ IV.61, IV.30 et YSmṛ I.130.

²⁴ ViPur III.18.36d: *pañcamo nopapadyate*. Le Nagna fauteur de pêché (*pāpakṛt*) se définit également, dans ViPur III.18.37, comme un homme qui, quittant la vie domestique (*gārhaspatya*), ne devient ni ermite forestier (*vānaprastha*), ni renonçant itinérant (*parivrāj*).

²⁵ Négligence et abandon des actes rituels obligatoires, des cérémonies aux dieux, aux mânes, aux *ṛṣi* et aux *bhūta* (selon ViPur III.18.38–42).

(*sūryo nirīksyaḥ*); le contact avec lui nécessite une ablution tout habillé (*spr̥ṣṭe snānam sacailasya*). Le ViPur proscrit encore la conversation (*sambhāṣaṇa, ālāpa*), la civilité (*anupraśnā*), le contact corporel (*sparśana*), la cohabitation ou la commensalité, au risque d'expiations majeures voire d'un séjour en enfer.²⁶ Il conclut²⁷: «Ne fût-ce que par la parole, qu'on n'honore ni les hérétiques, ni les impies, ni les imposteurs, ni les hypocrites, ni les sophistes, ni les faux dévots. Quant au contact avec eux, même de loin, qu'on [l']évite, ainsi qu'avec les grands pécheurs, les hérétiques, les dépravés: qu'on y renonce donc! Tels sont les Nagna que [je] t'ai expliqués [dans le récit de Māyāmoha], dont la vue ruine les rites funéraires, dont la conversation détruit [tout] le mérite d'un jour.» C'est donc sur le modèle des relations de «castes» que l'orthodoxie brahmanique construit l'identité socio-religieuse des groupes réputés «extérieurs au Veda» (*vedabāhya*).²⁸

L'hostilité au bouddhisme cristallise dans un deuxième motif, récurrent dans les Purāṇa: le «mythe» de la vulnérabilisation des démons (*asura, dait[e]ya, dānava*) suite à leur endoctrinement par l'hérésie. Pour résumer à l'extrême et aplanir les nombreuses variantes du mythe,²⁹ disons que les dieux, vaincus ou intimidés par

²⁶ Voir ViPur III.18.43–50 et 95–96.

²⁷ ViPur III.18.100–102: *pāṣaṇḍino vikarmasthān vaiḍālavratikāñ chaṭhān | haitukān bakavṛttīmś ca vāṇmātreṇāpi nārcayet || dūratas tais tu samparkas tyajyaś cāpy atipāpibhiḥ | pāṣaṇḍibhir durācārais tasmāt tān parivrajayet || ete nagnās tavākhyātā dr̥ṣṭāḥ śrāddhopaghātakāḥ | yeṣāṃ sambhāṣaṇāt puṃsāṃ dinapuṇyaṃ pranaśyati ||*. ViPur III.18.100 = MSmṛ IV.30. Sur la conduite des chats (*vaiḍāla*) et des hérons (*baka*), voir MSmṛ IV.195–196; sur le récit de Māyāmoha, qui fixe l'étiologie du Nagna dans le ViPur, voir *infra*. Pour d'autres références à ce type de prescriptions, voir CHOUDHARY 1957: 244nn. 1–3.

²⁸ L'attitude a ses contreparties bouddhiques: voir ELTSCHINGER 2000: 20–23.

²⁹ Les principaux passages ont été résumés et analysés par DANDEKAR (1997) et DONIGER O'FLAHERTY (1971: 306–315); voir aussi CHOUDHARY 1957: 240–243, KHER 1979: 211 et KLOSTERMAIER 1989: 55. DONIGER O'FLAHERTY (1983: 116) dit le mythe du Bouddha comme *avatāra* de Viṣṇu un «*Gupta myth*».

les (pieux et védisants) démons, demandent l'aide de Śiva, plus souvent de Viṣṇu, parfois de Bṛhaspati. De son propre corps, Viṣṇu émet un Māyāpuruṣa que le ViPur appelle Māyāmoha, un ascète d'apparence jainiste qui n'hésite pas à se (re)vêtir de la robe rouge des bouddhistes. A cette créature (et parfois à ses acolytes), Viṣṇu demande de semer l'hérésie et le désordre chez les démons (souvent: à Tripura) de façon à les affaiblir. Pour ce faire, le Māyāpuruṣa (parfois Viṣṇu lui-même) est invité à composer, en *apabhraṃśa*, un *Traité de l'illusion (māyāsāstra)* ou *Traité de l'erreur (mohaśāstra)* en 16'000 vers, qu'il prêchera aux démons dès l'ouverture de l'âge Kali (*kaliyuga*).³⁰ Ce *Traité de l'erreur* enseigne un curieux salmigondis de doctrines et de pratiques jainistes, bouddhistes et matérialistes(/hédonistes).³¹

Dans la version du ViPur (III.18), Māyāmoha se rend d'abord chez les Daitya sous les traits d'un religieux jainiste vêtu de ciel (*di-*

³⁰ Selon la version du ŚPur (II.2.4.10–11), dont: *māyāmayam śāstram tat ṣoḍaśasahasrakam | śrautas-mārtaviruddham ca varṇāśramavivarjitam || apabhraṃśamayam śāstram karmavādamayaṃ tathā | racaya iti...*

³¹ Par exemple (informations glânées dans les sources secondaires mentionnées n. 29, p. 33): Sur un plan philosophique, le *mohaśāstra* proclame l'éternité du monde, l'absence de créateur et de création, la négation de l'autre monde, l'inutilité de la compassion, le «relativisme» jainiste, l'idéalisme (*vijñānavāda*, < le monde est *vijñānamaya*) et la doctrine de la vacuité (*śūnyavāda*, < le monde est *anādhāra*) bouddhiques, la corruption universelle par les passions et la nescience. Sa doctrine cardinale est la non-violence (*ahiṃsā*, seul moyen de gagner le ciel et la délivrance, *svarga* et *mokṣa*), qu'il appuie sur une doctrine jainisante de la pan-animation, et qui le conduit à refuser les rites védiques sanglants. Ce *Traité* ravale les dieux Śiva, Viṣṇu, Gaṇeśa et Sūrya au rang de l'homme, proclame l'inutilité et l'abandon de la *pūjā*, prête aux dieux une permanente ébriété. Quant aux brahmanes, ils ne méritent que mépris, eux qui s'adonnent à la débauche, à l'alimentation carnée, et dont la cupidité maintient les sacrifices et les rites funéraires. Ce *mohaśāstra* a reçu la sanction des Écritures bouddhiques, ne contredit pas le Veda (lequel, tombé du ciel, irrationnel et source de tourments, doit céder le pas à la perception et à la raison); il promeut encore la nudité, le renoncement au monde, les mortifications (dont l'arrachage des cheveux), le contrôle des sens; enfin, il refuse toute légitimité aux «castes», sur la base de l'argument «monogénéti-que» (sur cet argument, voir ELTSCHINGER 2000: 52–55).

gambara), crâne rasé (*muṇḍa*) et portant un plumeau de plumes de paon (*barhipicchadhara*). Aux Démons affairés à de vertueuses pénitences, Māyāmoha prêche d’abord le relativisme jainiste (*anekāntavāda*); ses auditeurs embrassent cette religion (deviennent Ārhatta) et répandent l’hérésie. Quant à ceux des Daitya qui ne sont pas encore écartés de la voie védique (*vedamārga*), ils succomberont au bouddhisme prêché par l’hérésiarque³²: «Et s’étant revêtu de rouge, maîtrisant [tous] ses sens, Māyāmoha s’en fut alors vers d’autres Asura et [leur] tint le discours doux, facile et suave [que voici]: “Si vous aspirez au ciel [ou] à l’extinction (*nirvāṇa*), alors, ô Asura, assez de [ces] Lois corrompues [prescrivant] notamment le meurtre du bétail, et écoutez [plutôt] ceci: comprenez que tout cela n’est que connaissance (*viññānamaya*), saisissez ma parole[, une parole] proférée ici-bas en ces termes par de vrais sages (*samyagbudha*); dénué de substrat (*anādhāra*), absorbé par les objets d’une connaissance erronée (*bhrāntijñāna*), vicié par des

³² ViPur III.18.15–25 et 30: *punaś ca raktāambaradhṛṇi māyāmoho jitendriyaḥ | anyān āhāsurān gatvā mṛdvalpamadhurākṣaram || svargārthaṃ yadi vo vāñchā nirvāṇārtham athāsurāḥ | tad alaṃ paśughātādiduṣṭadharmair nibodhata || viññānamayam evaitad aśeṣam avagacchata | budhyadhvaṃ me vacaḥ samyagbudhair* evam ihoditam || jagad etad anādhāraṃ bhrāntijñānārthatatparam | rāgādiduṣṭam atyarthaṃ bhrāmyate bhavasankate || māyāmohaḥ sa daiteyān dharmam atyājayan nijam | nānāprakāravacanaṃ [c]a teṣāṃ yuktiojitaṃ || tathā tathā trayīdharmaṃ tatyajus te yathā yathā | te ’py anyeṣāṃ tathāivocur anyair anye tathoditāḥ || maitreya tatyajur dharmam vedasmṛtyuditaṃ param | anyān apy anyapāṣaṇḍaparakārir bahubhir dvija || daiteyān mohāyām āsa māyāmoho ’timohakṛt | svalpenaiva hi kālena māyāmohena te ’surāḥ || mohitās tatyajus sarvāṃ trayīmārgāsritāṃ kathām | kecid vinindāṃ vedānāṃ devānāṃ apare dvija || yajñakarmakalāpasya tathānye ca dvijanmanām | naitad yuktisahaṃ vākyaṃ hīṃsā dharmāya ceṣyate || havīmṣy analadagdhāni phalāyetye arbhakoditam | ... na hy āptavādā nabhaso nīpatanti mahāsurāḥ || yuktimad vacanaṃ grāhyaṃ mayānyaiś ca bhavadvidhaiḥ ||*. Sur la doctrine idéaliste, voir aussi PPur *Śṛṣṭi* 13.361; sur la doctrine *mādhyamika* et *bhrāntijñānārthatatpara*, voir *ibid.*, k. 362. Dans SPur II.5.5.35, le Māyāpuruṣa revendique que ses enseignements dérivent des *bauddhāgama*, ceux-là mêmes que les habitants de Tripura admettent consécutivement à sa prédication (II.5.6.28). *A lire comme un jeu de mots sur *samyaksambuddha*?

[passions] telles que la concupiscence (*rāgādiduṣṭa*), ce monde est totalement égaré dans l'étroit défilé de l'existence (*bhavaśaṅkanta*).” Māyāmoha fit abandonner aux Daitya la Loi [qui leur était] propre, et plus [il tint] à ces derniers [son] propos multiforme pétri d'argumentation rationnelle (*yuktiyojita*), plus ils abandonnèrent la Loi de la Triple [science védique]. A leur tour, ceux-ci parlèrent ainsi à d'autres, [et] d'autres [encore] prêchèrent ainsi à d'autres, [si bien,] ô Maitreya, [qu']ils abandonnèrent la Loi suprême prêchée par le Veda et par la Tradition (*smṛti*). [Ce] grand fauteur d'erreur [qu'était] Māyāmoha trompa d'autres Daitya encore, ô deux-fois-né, par les formes multiples d'autres hérésies. C'est ainsi qu'en très peu de temps, trompés [qu'ils étaient] par Māyāmoha, les Asura abandonnèrent tout discours fondé sur la voie de la Triple [science védique]: certains décrièrent les Veda, d'autres les dieux, ô deux-fois-né, d'autres encore, de même, l'ensemble des sacrifices et des rites, et les brahmanes: une telle parole ne résiste pas à l'argumentation rationnelle (*yuktisaha*), et [c'est] enfantillage [que de croire] que la violence [rituelle] mène au Dharma, que des offrandes consumées par le feu mènent à un résultat ... [Māyāmoha leur disait:] “En effet, ô grands Asura, les paroles d'autorité (*āptavāda*) ne tombent pas des nuées: moi-même et vous autres devons n'admettre de parole que rationnelle (*yuktimad vacanam*).”»

Dans chaque version du mythe, la ruse aboutit: les démons se convertissent au *moha*^o/*māyāsāstra*, c'est-à-dire au jainisme, et/ou au bouddhisme, et/ou au matérialisme hédoniste. Ce faisant, ils abandonnent le Veda, les rites solennels (*śrauta*) et traditionnels (*smārta*), la Loi des classes et des états de vie (*varṇāśramadharmā*); rejetant les dieux, méprisant les brahmanes, ils sombrent dans l'immoralité (adultère et incontinence); pire peut-être, ils ne croient plus qu'en ce qu'ils voient et infèrent.³³ Vulnérabilisés, les

³³ ŚPur II.5.5.35 affirme que les *baudhāgama* sont *drṣṭārthapratyayakara*. Parmi les résultats de la prédication du *mohaśāstra*, le ŚPur II.5.5.49–54 mentionne encore la destruction des *vedadharmā* (k. 49), des *strīdharmā* (k. 50), des *deva*^o et *śrāddhadharmā* (k. 51), de la *śivapūjā liṅgārāadhanapūrvikā* (k. 52), du *viṣṇusūryagaṇeśādipūjanaṃ vidhipūrvakam* (k. 52), de *snāna* et *dāna* (k. 53). En conclusion (k. 54): *vedadharmās ca ye kecit te sarve dūrataḥ*

démons sont aisément vaincus. Le mythe est transparent: tout comme les pieux démons furent défaits en succombant à l'hérésie et au nihilisme, la société brahmanique menace ruine si elle s'abandonne aux doctrines et aux pratiques hérétiques, notamment au bouddhisme.

Ce mythe exploite en outre un fonds millénariste. Comme on l'a vu, le ŚPur place la prédication du *moha°/māyāsāstra* à l'aube de l'âge Kali (sur un mode prophétique, le *Bhāgavatapurāṇa* déclare qu'au début de l'âge Kali, Viṣṇu s'incarnera en Bouddha afin d'aveugler les ennemis des dieux³⁴). L'affabulation mythique semble avoir reflété de très terrestres angoisses. Les Purāṇa se plaisent en effet à répéter que les sages (*vicakṣaṇa*) ou magnanimes (*mahā-tman*) doivent inférer de trois indices l'accroissement (*vṛddhi*) de Kali: la disparition du Dharma, l'augmentation des hérétiques, la disparition des hommes vertueux suivant la voie védique.³⁵ Ces mêmes Purāṇa prévoient que sous sa dernière manifestation historique, celle de Kalki(n), Viṣṇu éradiquera l'hérésie, la souveraineté des *śūdra*, les Barbares. Ce motif messianique ne manque pas d'intérêt dans notre contexte. On a pu montrer que durant le 4^e siècle, les milieux *paurāṇika* attendent des souverains gupta qu'ils exterminent les hérétiques, les rois *śūdra* et les *mleccha*: ces milieux auraient transféré sur les dynastes gupta (en particulier sur Candragupta II Vikramāditya) le mythe messianique de Kalki(n). Dans ces récits, le roi Pramati/Pramiti extermine ces groupes hostiles à la fin du Kaliyuga.³⁶

kṛtāḥ |.

³⁴ Voir DONIGER O'FLAHERTY 1971: 309.

³⁵ Adapté de ViPur VI.1.44–46 (cité CHOUDHARY 1957: 235n. 1): *yadā yadā hi maitreya hānir dharmasya lakṣyate | tadā tadā kaler vṛddhir anumeyā vicakṣaṇaiḥ || yadā yadā hi pāṣaṇḍavṛddhir maitreya lakṣyate | tadā tadā kaler vṛddhir anumeyā mahātmabhiḥ || yadā yadā satāṃ hānir vedamārgānusāriṇām | tadā tadā kaler vṛddhir anumeyā vicakṣaṇaiḥ ||*. Autres références dans CHOUDHARY, *ibid*. Le texte cité par CHOUDHARY porte, pour les deux premiers *śloka*, *tadā tadā hi*, métriquement incorrect.

³⁶ Voir DONIGER O'FLAHERTY 1983: 117–127.

1.2.4. Je me défends mal de l'idée que la politique religieuse des Gupta dut rester bien en-deçà des attentes des milieux orthodoxes dont l'idéologie s'exprime dans les Smṛti et les Purāṇa. Certes, l'éradication (combien provisoire) des derniers royaumes *mleccha* (Śaka et Kuṣāṇa), le prestige revigoré de l'*aśvamedha*, voire l'adhésion personnelle *bhāgavata*, ont pu susciter sympathie et satisfaction dans l'orthodoxie. En revanche, la politique religieuse libérale des Gupta a quelque chance d'y avoir semé l'exaspération et frustré les plus messianiques attentes: la dynastie n'aura pas su «restaurer» dans toute sa pureté l'ordre socio-religieux brahmanocentrique que ces milieux appelaient de leurs vœux.³⁷

1.3. L'hostilité orthodoxe au bouddhisme: la Mīmāṃsā de Kumāṛila

1.3.1. Durant la phase de décomposition de l'empire gupta, les bouddhistes assistent à l'affirmation d'une expression plus radicale encore de l'orthodoxie brahmanique, la Mīmāṃsā. Au départ et pour l'essentiel préoccupée d'herméneutique du rituel védique, l'école élabore peu à peu, dès 500 en tout cas, l'inquiétante apologie védique qui en fera la renommée. Fondant d'un même élan l'incréation (*apauruṣeyatā*) du Veda et l'autorité des Smṛti, l'école se fait le héraut de la plus stricte orthodoxie, celle que défendent les milieux brahmaniques demeurés attachés aux rites védiques. Dans des conditions sociologiques difficiles à préciser, ces milieux qu'on dit parfois «śrauta» composent avec ceux, «smārta», dont l'orthodoxie et l'orthopraxie hindouistes s'alimentent aux Smṛti et surtout aux Purāṇa. Au 6^e ou 7^e siècle, le plus insigne représentant

³⁷ Une situation analogue pourrait avoir prévalu sous Harṣa, qui réactualisa la politique religieuse gupta. De lignée dynastique śivaïte et śivaïte lui-même (quoique peut-être tardivement converti au bouddhisme de sa sœur), l'empereur se signale par une politique égalitaire envers les diverses dénominations, et notamment par d'importantes donations à l'«université» bouddhique de Nālandā. Au témoignage (dithyrambique, et sans doute pas désintéressé) de Xuanzang, ce sont des brahmanes exaspérés qui fomentent l'assassinat (déjoué) de Harṣavardhana (si le témoignage est crédible, les assises mahāyānistes convoquées par Harṣa – où l'empereur accoutré en Brahmā se serait prosterné devant une image colossale du Bouddha – suffiraient presque à expliquer le geste des brahmanes).

de la Mīmāṃsā est Kumārila, l'intime adversaire de Dharmakīrti. Ce fondamentaliste éprouve pour le bouddhisme une aversion aussi viscérale que documentée, qui lui vaudra du reste de figurer en bonne place parmi les persécuteurs légendaires du bouddhisme.³⁸

Notons d'abord que Kumārila connaît le mythe purāṇique évoqué plus haut³⁹: «Il est de tradition dans les Purāṇa qu'à [l'âge] Kali, des [sectes] telles que [celle] des bouddhistes causeront la ruine du *dharma*: qui [donc] se permettrait-il d'écouter leur parole?» Ce seul passage dit assez la continuité qui subsiste entre, d'un côté, le dispositif hérésiologique des Smṛti et des Purāṇa, et de l'autre, l'orthodoxie restauratrice intransigeante qui s'exprime dans la Mīmāṃsā de Kumārila. Rien là pour nous étonner: comme on va le voir, Smṛti et Purāṇa comptent au nombre des traités (*śāstra*) autorisés reconnus par Kumārila. Enregistrons maintenant ce propos de Kumārila⁴⁰: «Ou alors, en argumentant et en exhibant leur contradiction avec la Révélation, on montre [dans la présente section] qu'on ne saurait [jamais] se fier[, en matière de *dharma*,] aux exposés (*nibandhana*) de *dharma* et d'*adharmā* que contiennent les

³⁸ Kumārila aurait incité Sudhanvan de Ujjayinī à persécuter le bouddhisme (voir Gopināth KAVIRAJ, dans JHA 1998: I.vi-vii). Dans le ŚV, Kumārila critique en détail les doctrines philosophiques bouddhiques. Or quoique la critique y soit extrêmement acérée, elle ne déborde que rarement le cadre de l'argumentation philosophique, et n'exprime guère d'aversion pour l'ordre bouddhique ou ses pratiques. Parce qu'il s'y adresse à un public partiellement différent, Kumārila déverse tout son fiel dans le TV, que seul j'interroge ci-après.

³⁹ TV sous MīSū I.iii.7/II.123,24–25: *smaryante ca purāṇeṣu dharmaviplutihe-tavaḥ | kalau śākyādayas teṣāṃ ko vākyam śrotum arhati ||*.

⁴⁰ TV sous MīSū I.iii.4/II.112,17–24: *yad vā yāny etāni trayīvidbhir na parigr-hītāni ... lokopasaṅgrahalābhapūjākhyātiprayojanaparāṇi trayīviparītāsambaddhadṛṣṭaśobhādīpratyaḥṣānumānopamānārthāpattiprāyayuktimūlopani-baddhāni sāṅkhyayogapāñcarātrapāśūpataśākyagranthaparigrhītadharmā-dharmanibandhanāni viśacikitsāvaśīkaraṇocchātanomādanādisamarthakati-payamantrauśadhikādācikasiddhinidarśanabalena ahiṃsāsatyavacanadama-dānadayādīśrutismṛtisaṃvādistokārthagandhavāsitaḥprāyāṅgārthāntaropa-deśīni ... teṣāṃ eva etacchrutivirodhahetudarśanābhyām anapekṣāṅīyatvaṃ pratipādyate |*.

œuvres *sāṅkhya*, *yoga*, *pāñcarātra*, *pāśupata* et bouddhistes, [et] que n'acceptent [en aucun cas] les experts de la Triple (*trayīvid*) [science védique; ces exposés, en effet, sont tout entiers] occupés à des fins de prosélytisme (*lokopasaṅgraha*), de gain, d'honneur et de renommée; s'enracinent dans des [motivations] empiriques contraires et non liées à la Triple [science védique], dans l'éclat [personnel] notamment, ainsi que dans une argumentation rationnelle qui fait la part belle à la perception, à l'inférence, à l'analogie et à la présomption; [enfin, tout] en exhibant [bien haut] la réussite occasionnelle de quelques formules et potions capables de remédier au poison, de subjuguier, d'expulser et d'aliéner [autrui], ils professent divers articles axés sur la [pure] substance[, mais] parfumés par l'odeur de quelques [rares] points corroborant Révélation et Tradition, tels que non-violence, véracité, [auto-]discipline, don et compassion.» Ce passage présente un intérêt majeur. (1) Kumārila y vise et «décrit» les dénominations mêmes que Smṛti et Purāṇa rangeaient sous la désignation générique de *pāśaṅda* ou «hérétiques» (ailleurs, Kumārila porte également les jainistes à sa liste des groupes extravédiques⁴¹). (2) Comme les littératures orthodoxes dont on a décrit l'hostilité à l'«hérésie» bouddhique, notre passage associe ces dénominations sectaires à la ratiocination sinon à la «libre-pensée»: les textes orthodoxes témoignent une aversion unanime à ces raisonneurs (*haituka*, *hetuvādin*, *tarkin*, *tārkika*, etc.) qui demanderaient aux facultés humaines ordinaires, plutôt qu'à l'autorité révélée ou transmise, de définir les normes de l'agir humain. Ailleurs, Kumārila décrit encore les bouddhistes comme «croyant en la dialectique» (*tarkamānin*) et comme «dialecticiens extérieurs (au Veda)» (*bāhyatārkika*).⁴² (3) Comme les mythes apocalyptico-messianiques des Purāṇa, ce passage critique encore la vile séduction exercée par ces groupes hétérodoxes; il montre en toute clarté que ce prosélytisme passe par une auto-affiliation de pure rhétorique au Veda et aux normes censées en dériver. (4) Les pratiques

⁴¹ Voir TV sous MīSū I.iii.11/II.164,9.

⁴² Voir TV sous MīSū I.iii.12/II.162,24 et II.166,7. Voir aussi TV sous MīSū I.iii.27/II.218,3–4, 223,24–25 et 240,17.

prêtées à ces groupes recourent celles que prêche le *mohaśāstra* des Purāṇa, au premier rang desquelles la non-violence.

1.3.2 Dans un autre passage, Kumārila explicite l'angoisse qu'inspirerait aux Purāṇa la diffusion de l'hérésie⁴³ : « Si l'on ne posait pas sans ménagement que les [codes de ces hérétiques] ne font pas autorité, d'autres [encore], estimant strictement impossible [pareil défaut d'autorité], partageraient leur doctrine, ou embrasseraient l'erreur d'abandonner la violence à la victime animale que recommande (*ukta*) le sacrifice, etc., en vertu de [leur] éclat, de [leur] facilité, de [leur] argumentation (*hetūkti*) ou de l'âge Kali [dans lequel nous évoluons]. Ou bien, faute de différence quant au fait d'avoir été composés par des brahmanes ou par des *kṣatriya*, même des [gens] avisés s'appuyeraient sur le fait que [ces codes] s'enracinent dans la Révélation au même titre que celui de Manu, etc., et considéreraient [ce qu'ils prescrivent comme] une simple option par rapport aux [articles] que prescrit la Révélation. Donc même si l'on trouvait une *Smṛti* contradictoire énoncée par un [législateur] tel que Manu, c'est à ce [qu'enjoignent ces codes hérétiques] qu'on adhérerait ici. [Or] tant qu'on n'aura pas [dûment] réfuté tous ceux qui contredisent la voie [bien] établie de la Triple [science védique], on n'obtiendra pas la pureté du *dharmā*. » Ce passage témoigne de ce que la réfutation de l'« hérésie » bouddhique n'a d'autre objectif que d'en enrayer la progression, d'en miner le prestige, de restaurer l'ordre védico-orthodoxe dans toute sa pureté. S'y mêlent le thème de l'hérésie comme syndrome dominant de l'âge Kali, l'obsession du « rationalisme » bouddhique et de la séduction qu'il exercerait, le

⁴³ TV sous MīSū I.iii.4/II.113,1–10: *yadi ... anādareṇaiśāṃ na kalpyetāpramāṇatā | aśakyaiveti matvā 'nye bhaveyuḥ samadṛṣṭayaḥ || śobhasaukaryahetūktikalikālavaśena vā | yajñoktapaśuhiṃsādityāgabhrāntim avāpnuyuḥ || brāhmaṇakṣatriyapraṇītavāviśeṣeṇa vā mānavādivad eva śrutimūlatvam āśṛitya sacetaso 'pi śrutivihitaiḥ saha vikalpam eva pratipadyeran | tena yady api labhyeta smṛtiḥ kācid virodhinī | manvādyuktā tathāpy asminn etad* evopayujyate || trayīmārgasya siddhasya ye hy atyantavirodhinaḥ | anirākṛtya tān sarvān dharmasūddhir na labhyate ||*. *La valeur des démonstratifs *asminn etad* ne m'est pas claire.

souci de défendre la violence rituelle contre les assauts hétérodoxes.

Endiguer l'hérésie, restaurer la pureté de l'ordre socio-religieux, passent chez Kumārila par le déni de toute autorité aux Écritures bouddhiques⁴⁴: «Exception faite de quelques paroles [enjoignant à] l'[auto]discipline, au don, etc., toutes les paroles d'[hérétiques] tels que les bouddhistes contredisent l'ensemble des quatorze sciences, et ont été proférées par des [hommes qui,] tel le Bouddha, honoraient des pratiques contredisant [celles] qui dérivent de la Triple [science védique]. Étant donné que [ces paroles] ont été confiées à des hébétés extérieurs à la Triple [science védique et] majoritairement constitués de [membres de] la quatrième classe [sociale, celle des *sūdra*], il est impossible qu'[elles] s'enracinent dans le Veda.» Ailleurs, Kumārila précise quels sont les traités que leur enracinement védique⁴⁵ autorise en matière de *dharma*⁴⁶: «Les quatorze ou dix-huit sciences (*vidyāsthāna*) que les clercs acceptent comme sources de connaissance du *dharma* sont strictement limitées en nombre, et ont pour noms “Veda”, “Veda auxiliaires”, “Membres [du Veda]”, “Membres auxiliaires [du Veda]”, “Collections sur le *dharma*” (au nombre de dix-huit), “Purāṇa”, “Phonétiques recensionnelles” et “Politique [princière]”. Or les œuvres des bouddhistes et des jainistes ne sont ni traditionnellement reconnues ni comprises parmi ces [sciences].» Parce que leurs prescriptions corroborent

⁴⁴ TV sous MīSū I.iii.4/II.113,22–114,1: *sākyādivacanāni ... katipayadamadānādivacanavarjaṃ sarvāṅy eva samastacaturdaśavidyāsthānaviruddhāni trayīmārgavyutthitaviruddhācaraṇaiś ca buddhādibhiḥ praṇītāni | trayībāhyebhyaś caturthavarṇaniravasitaprāyebhyo vyāmūḍhebhyaḥ samarpitāni iti na vedamūlatvena sambhāvyaṅte |*

⁴⁵ Selon par exemple TV sous MīSū I.iii.7/II.123,18–19: *tasmād yāny eva śāstrāṇi vedamūlānatikramāt | avasthitāni tair eva jñāto dharmāḥ phalapradaḥ ||*. «Est porteur de résultats le *dharma* qu'on connaît par les seuls *śāstra* établis pour ne pas déroger à l'enracinement védique.»

⁴⁶ Adapté de TV sous MīSū I.iii.7/II.122,2–5: *parimitāny eva hi caturdaśa aṣṭādaśa vā vidyāsthānāni dharmapramāṇatvena śiṣṭaiḥ pariḡrhitāni vedopavedāṅgopāṅgāṣṭādaśadharmasamhitāpurāṇaśākhāśikṣādaṇḍanītisaṃjñakāni | na ca teṣāṃ madhye bauddhārhatādigranthāḥ smṛtā ḡrhitā vā |*

rent le Veda, Smṛti juridiques et Purāṇa comptent donc au nombre des sources autorisées à dispenser une connaissance du *dharmā*.

Selon Kumāṛila, les bouddhistes ne peuvent autoriser leurs Écritures en postulant à leur source une recension védique perdue (*utsannaśākhā*). En rapportant nommément leur «Canon» à l'autorité autonome de leur fondateur historique, ils désavouent cette affiliation et refusent toute permanence à leur corpus. Comme si la chose ne suffisait pas, l'aristocrate Bouddha n'a nullement hésité – par compassion disent ses sectateurs – à transgresser ses devoirs de classe, à empiéter sur les prérogatives des brahmanes, en prêchant sa vile Loi. Le fait disqualifie en lui-même l'enseignement bouddhique à dispenser une connaissance du *dharmā*. Mais en édifiant et honorant des reliquaires ou en donnant aux *sūdra*, les bouddhistes se rendent encore coupables de pratiques contraires aux injonctions révélées.⁴⁷ Leurs Smṛti ne peuvent donc se prévaloir d'aucune autorité. Loin de tout enracinement védique, la prédication bouddhique n'a de motivation que l'avarice (*lobha*), de biais qu'un entrelacs d'arguties logiques (*hetujāla*) privées de tout rapport avec le *dharmā*. La conclusion s'impose donc⁴⁸: «Et ce sont eux qu'on

⁴⁷ Autre description des pratiques bouddhiques, dans TV sous MīSū I.iii.7/II.121,23–122,1: construire des monastères, des parcs de plaisance, des *maṇḍala*, pratiquer le dépassement et les transes, faire profession de non-violence envers les êtres, de véracité, d'autodiscipline, de don et de compassion (*viḥārārāmaṇḍalakaraṇavairāgyadhyanābhyaśāhimsāsatyavacana-damadānadayādi*). Noter aussi (dans le contexte de *ātmatuṣṭi*, le quatrième *dharmamūla/dharmapramāṇa* reconnu par MSmṛ II.6), TV sous MīSū I.iii.7/II.125,18–19 et 21–22: *kasyacij jāyate tuṣṭir aśubhe 'pi karmaṇi | śākyasyeva kuhetūktivedabrāhmaṇadūṣaṇe || paśuḥimsādisambandhe yajñe tuṣyanti hi dvijāḥ | tebhya eva yajñebhyaḥ śākyāḥ krudhyanti pīḍitāḥ ||*. «[Tel] acte pourtant mauvais suscite la satisfaction [intérieure] d'une [personne] donnée, comme la critique du Veda et des brahmanes par l'énoncé de piètres arguments [suscite la satisfaction intérieure] d'un bouddhiste; les deux-fois-nés éprouvent de la satisfaction [intérieure] à [tel] sacrifice impliquant une violence à la victime animale, alors que les bouddhistes, blessés, s'offusquent de ces mêmes sacrifices.»

⁴⁸ TV sous MīSū I.iii.4/II.114,26–115,10: *eta eva ca te yeṣāṃ vāṇmātreṇāpi nārcanam | pāṣaṇḍīno vikarmasthā haitukās caita eva hi || etadīyā granthā*

n'honorera pas, fût-ce par la seule parole, car ce sont eux [que la tradition de Manu ou des Purāṇa a décrits comme] des hérétiques,

eva ca manvādibhiḥ parihāryatvena uktāḥ | yā vedabāhyāḥ smṛtayo yās ca kāścit kudrṣṭayah | sarvās tā niṣphalāḥ proktās tamoniṣṭhā hi tāḥ smṛtāḥ || tasmād dharmam prati trayībāhyam evaṃjātīyakaṃ prāmāṇyena anapekṣyam syād iti siddham |. La première strophe de ce passage est directement inspirée de MSmṛ IV.30 = ViPur III.18.100. (1) Ses *sāstra* se voyant ainsi dénier la qualité de Smṛti, le bouddhiste pourrait s'autoriser de l'un de ses textes les plus fameux (AN I.286), et tenir ses Écritures *permanentes* pour semblables à une recension védique (*vedaśākhāsamāna*): «Des [hérétiques] tels que les bouddhistes s'expriment en ces termes: "Que les [Bouddha] Tathāgata apparaissent ou non [dans le monde, l'ordre des choses qu'exprime leur Dharma demeure inchangé]; voici donc acquise la permanence du Dharma [bouddhique]."» (D'après TV sous MīSū I.iii.11/II.156,18–19: *sākyādayo 'pi hy evaṃ vadanty eva | yathā utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitā iyaṃ dharmanityatā iti |*. Voir en général TV sous MīSū I.iii.11/II.156,16–23.) *Buddhaśāstra* ou *sākyagrantha* seraient donc non pas Smṛti, mais Veda! (2) Le bouddhiste pourrait en outre appliquer à ses propres Écritures l'argumentaire par lequel le Mīmāṃsaka établit l'incrédation et la permanence du Veda (sur ce point, voir TV sous MīSū I.iii.11/II.161,21–162,11; parmi ces arguments, ceux surtout qui s'organisent autour de la doctrine de *svataḥprāmānya* [voir chapitre 3] et du non-souvenir d'un auteur [voir chapitre 4]). Cette rhétorique insensée (*vācocyuktir anarthikā*), le bouddhiste ne la développerait qu'à des fins prosélytes, terrifié (*trasta*) par le Mīmāṃsaka, l'esprit vide (*sūnyacetanam*), singeant effrontément (*tyaktalajjam*) une preuve qui ne lui appartient pas (voir en général TV sous MīSū I.iii.11/II.162,12–163,10). Mais en affirmant ainsi la permanence de ses Écritures pour embrasser le *vedasiddhānta*, le bouddhiste abandonne *ipso facto* la doctrine instantanéiste qu'il éprouve tant de peine à établir, et devient du même coup la risée du monde (*loko-pahāsa*; voir en général TV sous MīSū I.iii.11/II.163,12–164,8). (3) Composées en *apabhraṃśa* (*māgadha* et *dākṣiṇātya*), les Écritures bouddhiques (et jainistes) fourmillent en outre de mots corrompus (*asādhuśabda*, *apabhraṣṭa*): ce seul fait leur interdit toute prétention à la qualité de *sāstra*, à la vérité et à l'éternité (une Écriture incréée s'exprimant nécessairement en sanskrit). En revanche, la simple forme des *ṛc*, *yajus* et *sāman* védiques suffit à convaincre tout réciteur (*adhypayitr* et *adhyetr*) de l'incrédation du Veda. Toute la gloire (*yaśas*) qui échoit au Mīmāṃsaka lui vient de ce qu'il a démontré par des arguments cette incréation déjà intuitivement évidente (*svasamvedya*; voir en général TV sous MīSū I.iii.11/II.164,9–166,24, et la conclusion relative au ferme souvenir d'un auteur des Écritures bouddhiques [*kartrsmaraṇadārḍhya*], *loc. cit.* lignes 166,25–26).

des impies et des sophistes. Et ce sont leurs œuvres [à eux] que des [législateurs] tels que Manu ont déclarées devoir être écartées. Ont été déclarées stériles toutes les Smṛti extérieures au Veda et celles qui contiennent des vues fausses, car il est de tradition qu'elles reposent sur la ténèbre [de l'ignorance]. Il est donc établi qu'on ne saurait [en aucun cas] recourir, en tant que source de connaissance eu égard au *dharma*, à un [code] aussi extérieur à la Triple [science védique].»

1.3.3. Le Mīmāṃsaka tire sa (peut-être réelle) gloire d'avoir fondé en raison l'incrédation du Veda, qui sous-tend tout l'édifice apologetique et hérésiologique de l'école. Les Smṛti et les Purāṇa ne sont sources autorisées de connaissance du *dharma* que parce qu'ils corroborent une révélation incréée, *seule inscrite dans l'ordre même des choses*. Or ces sources ne se contentent pas de fixer les normes d'une société brahmanocentrique idéale; elles témoignent encore une nette et constante hostilité envers l'hérésie en général, et le bouddhisme en particulier. Aux revendications de l'orthodoxie brahmanique, la Mīmāṃsā offre donc une fondation dans la réalité. En d'autres termes, la Mīmāṃsā délégitime autant qu'il est possible l'existence même des courants hétérodoxes, et fonde en raison l'hostilité que leur témoignent les milieux sociaux dont les aspirations s'expriment dans les Smṛti et les Purāṇa. Avec la doctrine de l'incrédation, le bouddhiste assiste en quelque sorte à la naturalisation de la source d'autorité qui l'exclut de l'ordre socio-religieux.

1.3.4. L'orthodoxie brahmanique a vainement attendu des dynastes gupta qu'ils rétablissent un ordre socio-religieux débarrassé des «hérésies» qui le minent. Des inquiétudes millénaristes cristallisent dans le mythe de l'avènement du Māyāpuruṣa et de son *mohasāstra* durant le Kaliyuga; le mythe est intimement lié aux attentes messianiques qui s'expriment dans le motif de l'extirpation finale de l'hérésie par Kalki(n). Cette orthodoxie développe, à l'endroit des courants hétérodoxes et du bouddhisme en particulier, une rhétorique et des pratiques modelées sur les interdits gouvernant les rapports de «castes». Cette stratégie défensive de type hygiénique

est relayée, dans un registre plus léger mais non moins défensif, par l'émergence de stéréotypes littéraires caricaturant la figure de l'hérétique. L'époque est encore à l'affirmation, dans les milieux brahmaniques les plus attachés au rite védique, de la *Mīmāṃsā*. L'école élabore une doctrine apologétique sur laquelle elle entend appuyer l'ordre socio-religieux prescrit par les *Smṛti* et les *Purāṇa*: relayée par la norme de l'enracinement védique des *Smṛti*, la doctrine de l'incrédulité du Veda réduit les *apasmṛti* et leurs prescriptions «hétéropraxes» à de nocives excroissances. Idéologie dominante du temps, ce complexe de motifs orthodoxes et d'inclination hérésiologique a pu contribuer à raréfier les soutiens laïcs au bouddhisme, à confiner – si tel n'était pas déjà le cas – la communauté à ses monastères.⁴⁹

1.4. Précarisation et concentration des institutions bouddhiques

1.4.1. Lorsque l'empire gupta s'effrite, au tournant des 5^e et 6^e siècles, de profondes mutations semblent affecter l'existence des communautés bouddhiques.⁵⁰ Deux types de facteurs paraissent

⁴⁹ Voir à ce sujet les remarques de JOSHI (1987: 382–383).

⁵⁰ DAVIDSON (2002: 75–112) identifie six traits/modalités spécifiques de la «*medieval Buddhist experience*». (1: voir DAVIDSON 2002: 77–83) Une érosion des patronages due à la déstabilisation des guildes et au passage graduel des ressources économiques au secteur politique (voir n. 63, p. 51). (2) La recherche consécutive de nouvelles stratégies de patronage, où la non-négociabilité de plusieurs normes éthico-comportementales bouddhiques («égalité», «non-violence», compassion, etc.) suscite une tension entre éthique bouddhique d'un côté, morale et esthétique princières de l'autre; la séduction exercée sur les princes par les valeurs śivaïtes, lesquelles paraissaient mieux à même de légitimer l'érotisation et la «bellicisation» contemporaines de la royauté; la concurrence exercée par les rites consécatoires purāniques. (3: voir DAVIDSON 2002: 91–98) Un déclin spectaculaire de la participation des femmes – nonnes et laïques – au bouddhisme, dû à des concessions bouddhiques aux exigences du *varṇāśramadharmā*. (4: voir DAVIDSON 2002: 99–102) L'affirmation d'un scepticisme (le *Madhyamaka*) trahissant – comme le tournant épistémologique – l'érosion d'un agenda intellectuel indépendant, médiatisé par un vocabulaire technique propre, et capable de poser «*a Buddhist address of reality*» (DAVIDSON 2002: 99); l'affirmation du scepticisme entraînerait une «*non-foundational practice*» (DAVIDSON 2002: 102) mena-

agir de l'extérieur sur la culture bouddhique: idéologiques d'un côté, on l'a vu, avec la construction et l'affirmation d'une orthodoxie hostile au bouddhisme; politico-économiques de l'autre, à la faveur d'une recomposition générale des pouvoirs dans l'Inde du nord.⁵¹ Les rapports qu'entretiennent ces deux faisceaux sont en l'état difficiles à documenter.

çant la communauté bouddhique de relâchement moral et de laxisme disciplinaire. (5: voir DAVIDSON 2002: 102–105) Un tournant épistémologique voyant les intellectuels bouddhistes s'approprier des catégories et des standards d'auto-affirmation non bouddhistes, panindiens (voir pp. 57–65). (6: voir DAVIDSON 2002: 105–111) L'émergence d'un nouveau type d'institution bouddhique, le *mahāvihāra* (voir n. 87, pp. 55–56).

⁵¹ Dans une version antérieure de ce chapitre, je prêtai au «vandalisme hephtalite» une incidence directe et déterminante sur les conditions générales d'existence du bouddhisme au sortir de l'époque gupta. Je tentais d'expliquer ainsi, et d'un même élan, la description que fit Xuanzang des institutions bouddhiques gandhâriennes, un reflux des communautés censément persécutées vers la plaine moyenne du Gange (avec BAREAU 1955: 39), et le phénomène de concentration monastique consécutif à cet événement. L'hypothèse me parut rapidement pécher par son romantisme et son déficit explicatif; le scepticisme de plusieurs auteurs et, surtout, la percutante étude de Shoshin KUWAYAMA (1989), m'ont depuis lors convaincu de ranger le «vandalisme hephtalite», *du moins dans son caractère systématique*, au nombre des mythes historiographiques. KUWAYAMA montre en toute clarté que cette «*illusion*» (1989: 97) repose sur une interprétation imprécise des principales sources chinoises (le *Luoyang Qielanji* 洛陽伽藍記 rapportant le récit de Songyun [宋雲], les biographies de Narendrayaśas, le récit de Xuanzang, les œuvres bouddhiques de tendance millénariste) et épigraphiques (rien ne prouverait que les *hūna* des inscriptions indiennes doivent être identifiés aux Hephtalites dominant la Bactriane et le Gandhāra). Selon l'historien japonais, plusieurs institutions bouddhiques du Gandhāra et de l'Uddyāna restent prospères entre 510 et 550, soit au plus fort de la domination hephtalite sur ces régions. Ce n'est donc pas aux seuls «Huns blancs» qu'il faut attribuer la désaffection constatée par Xuanzang vers 630–635. Quoique souscrivant à la thèse du «vandalisme», THAKUR (1981: 307–313) propose une interprétation économique intéressante des prétendus forfaits hephtalites, tant au Gandhāra que dans le bassin médio-gangétique et dans le Magadha. Sur la recomposition générale du paysage politique sur les décombres de l'empire gupta, voir THAPAR 2002: 282–289, et DAVIDSON 2002: 30–42.

1.4.2. Des origines à la fin de l'époque kuṣāṇa, l'établissement et la diffusion des institutions bouddhiques épousent le tracé des voies commerciales et les centres de pouvoir politique;⁵² l'implantation des sites monastiques bouddhiques reflète fidèlement une dynamique générale d'urbanisation qui, comme le montre à grande échelle la stratigraphie des structures urbaines, culmine durant l'ère kuṣāṇa.⁵³ Entre le 1^{er} et le 3^e siècle de notre ère, l'empire kuṣāṇa rayonne à partir de l'aire gandhārienne et tisse, si l'on en croit l'aire de diffusion de ses monnaies,⁵⁴ un réseau commercial qui s'étend des tronçons centre-asiatiques des routes de la soie à l'embouchure du Gange. Du nord-ouest de l'Inde, il contrôle le commerce de la Méditerranée romaine, de la Chine et de l'Inde. Outre qu'elle assiste à un formidable essor du bouddhisme en ces régions, l'époque kuṣāṇa voit le bouddhisme évoluer sous le rapport de ses assises économiques. L'époque est en effet à une forte interaction entre élites commerçantes urbaines et institutions monastiques bouddhiques: celles-ci prospèrent grâce à des donations provenant de guildes d'artisans et de marchands, de dignitaires politiques et d'associations de laïcs favorablement disposés à l'égard du Saṅgha.⁵⁵ En échange des dons qu'elles reçoivent, les institutions bouddhiques promettent Éveil et mérites, exécutent des rites, érigent des monuments destinés au culte. Elles participent ainsi de fait au circuit économique.⁵⁶ Il paraît en outre plus que probable que l'interaction bouddhique avec les acteurs commerciaux passe par une implica-

⁵² Voir HEITZMANN 1984.

⁵³ Voir THAKUR 1981: 260–329 (= chapitre 7).

⁵⁴ LIU 1988: carte 2.

⁵⁵ LIU 1988: 108–112, et 116–119. Sur l'interaction entre sites monastiques bouddhiques et guildes d'artisans et de commerçants, voir RAY 1986 (pour l'aire et l'époque Sātavāhana), et aussi DAVIDSON 2002: 77–83. Selon LIU (1988: 92–102), l'évolution du motif des sept joyaux (*saptaratna*) trahit une accommodation bouddhique aux conditions et aux acteurs commerciaux.

⁵⁶ Selon HEITZMANN (1984: 132), la munificence relative des dons «*was a method for establishing the divisions in a hierarchical elite.*» L'association des sites monastiques bouddhiques aux élites urbaines constituait un «*symbolic system expressing differences within an urban hierarchy*» (1984: 133).

tion directe dans le commerce: activités bancaires de dépôt et de prêt, monnaie, stockage et écoulement de divers biens (dont l'alcool!), caravansérails, hébergement peut-être.⁵⁷ Durant l'époque kuṣāṇa, l'essor du bouddhisme semble donc tenir pour bonne partie à sa vitalité économique, à une interaction élective et profitable avec les milieux urbains engagés dans la production et le commerce.

1.4.3. L'époque gupta constitue l'un des chapitres les plus méconnus de l'histoire institutionnelle du bouddhisme indien. Contentons-nous de relever ici certains éléments parmi les moins mal assurés. A des degrés divers mais à grande échelle, la période post-kuṣāṇa (gupta et post-gupta) coïncide avec un mouvement généralisé de déclin ou de désaffection des centres urbains: les séquences archéologiques trahissent la pauvreté des couches correspondantes en structures, monnaies et artefacts (les couches «médiévales»⁵⁸ ou de période musulmane faisant souvent immédiatement suite aux strates kuṣāṇa). Si la situation paraît moins manifeste au Kaśmīr,

⁵⁷ LIU 1988: 107 et 120–123. Sur la base de la localisation exacte des sites monastiques bouddhiques par rapport aux villes (périphérie immédiate, collines environnantes, etc.), HEITZMANN (1984: 132) doute de l'implication directe de ces sites dans le commerce. DAVIDSON (2002: 77) évoque une «*symbiotic relationship*» des institutions monastiques avec les guildes.

⁵⁸ Pour une critique lucide des enjeux idéologiques de la périodisation de l'Inde, voir DAVIDSON 2002: 26–28. Noter, p. 28: «*The reliance on British historiography has influenced some historians to invoke the periodization strategies of Europe in the assignment of categories to Indian history. Analogous to the decline and fall of Rome, effected by the Hunic invasions, the decline and fall of the Guptas was seen as precipitated by the Ephtalite Huns between 460 and 530 C.E. According to this model, the ancient world is followed by the medieval, which occupies the period until the rise of the modern, and the medieval is dominated by the political institution of feudalism, variously interpreted. The similarities between the two appeared to some to provide India with a status equal to that of Europe, and a teleological vector toward the modern as well.*» DAVIDSON plaide pour un usage conventionnel («*convenient rubric – and nothing more*», 2002: 28) de ces catégories, avec cette remarque que «*a judiciously employed periodization demonstrates a commitment to envisioning India as a society in which change was the rule.*»

elle caractérise le Gandhāra, le Penjāb, la plaine moyenne du Gange, l'Inde centrale et le Dekkan. Il est extrêmement intéressant de noter, comme l'a fait systématiquement THAKUR, que le témoignage de Xuanzang (ou sa comparaison avec les descriptions de Faxian) est *toujours* corroboré par l'archéologie. Le constat vaut pour la désaffection massive qui touche le Gandhāra et le Penjāb, où il n'est que rarement besoin d'invoquer des ravages hephtalites: nombre de structures déclinent ou tombent en ruine plusieurs siècles avant Toramāṇa et Mihirakula. Mais le constat vaut également de tous les centres gangétiques de l'ancienne culture bouddhique, qui déclinent ou s'effondrent soit durant l'époque gupta, soit dans sa postérité immédiate: Mathurā (moindre degré), Śrāvastī, Kauśāmbī, Kapilavastu, Kuśinagara, Vaiśālī, Campā, Rājagṛha, Pāṭaliputra/Kumrāhar.⁵⁹ Dans un mouvement inverse de celui qui caractérisait les siècles précédents, le déclin des sites monastiques bouddhiques coïncide avec le processus de désurbanisation. Mais comme le montre THAKUR, le mouvement n'est pas strictement homogène: au Bengale surtout, mais aussi dans le Gange moyen, certains centres se maintiennent, et c'est alors qu'ils sont demeurés ou devenus des centres politiques, religieux et/ou éducationnels (Kannauj/Kanyākubja, Ayodhyā dans une mesure moindre, Nālandā, Valabhī, Vārāṇasī). L'époque post-kuṣāṇa enregistre parallèlement un net reflux commercial et monétaire: avec l'effondrement de l'empire romain, les convulsions politiques de l'Asie centrale et le déplacement des voies commerciales, le commerce en direction du Nord-Ouest décline, comme en témoigne l'absence presque complète de monnaies gupta en Asie centrale.⁶⁰ Si l'émission de monnaies d'or paraît se maintenir, on frappe largement moins de pièces de cuivre qu'on ne l'avait fait sous les Kuṣāṇa.⁶¹ L'historiographie récente inscrit volontiers le reflux des commerces intérieur et extérieur, la désurbanisation et le déclin de l'économie moné-

⁵⁹ Voir THAKUR 1981: 276–289.

⁶⁰ THAKUR 1981: 318.

⁶¹ A corrélérer peut-être avec le témoignage de Faxian (LEGGE 1991: 43): «*In buying and selling commodities they use cowries.*»

taire dans un processus de «féodalisation⁶²» qui s’amorcerait sous les Gupta et s’accroîtrait après leur chute.⁶³ L’affirmation graduelle du «féodalisme indien» trouverait à s’expliquer par la pratique des dotations en terres et en villages, qui s’amplifie sous les Gupta⁶⁴ et tend à augmenter le nombre des intermédiaires politiques et économiques: à une féodalisation de la structure politique ferait écho l’émergence d’unités locales de production, avec cette

⁶² Voir la description de l’historiographie récente par CHATTOPADHYAYA (1994: 130–132 [article de 1974], et 159–160 [article de 1986]). DAVIDSON 2002: 135–139 offre un intéressant aperçu du débat historiographique relatif à la pertinence, pour l’Inde post-gupta, de la notion de «féodalisme».

⁶³ Sur l’érosion du pouvoir économique et des réseaux des guildes commerçantes, dans l’Inde post-gupta, voir DAVIDSON 2002: 79–81. Sur un plan «international», le monopole sogdien, les conquêtes musulmanes et l’affirmation des Tang, privent les marchands indiens de débouchés terrestres. Sur le plan «national», leur féodalisation progressive les régionalise, sédentarise, vassalise et appauvrit: «*Indian merchant guilds began to emulate the political structure by turning into landed feuda, resolving their prior national trade network into a system of personal allegiances to local lords ... The guilds represented a reservoir of available assets for those intent on military adventurism, and the paucity of minted monies during the era only served to increase the attractiveness of these guilds as temporary resources. The medieval decline of both trade and artisan guilds in North India is to some degree tied to their perception as a consistent source of income for sovereigns, beyond the royal booty secured from war.*» (DAVIDSON 2002: 79) «*As a result, much of the wealth that had previously been in the hands of long-distance merchants and caravan directors became accrued by those in positions of political power. This is probably the greatest single economic difference between the Gupta and the medieval and was one of the causes for the paucity of coinage and its replacement by trading in kind for small purchases or by bullion of gold dust for larger ones. Only a few of the long-distance mercantile guilds (śreṇī, goṣṭhika) managed to sustain a pattern of success.*» (DAVIDSON 2002: 80) Plus bas (*ibid.*), DAVIDSON évoque encore une «désinstitutionalisation» de l’activité commerciale, «*with some kinds of trade being handled through government agencies acting in the administrative capacity of guilds.*»

⁶⁴ Voir THAPAR 1990: 145–148.

conséquence que «*the practice of the day was local production for local consumption*». ⁶⁵

1.4.4. Ces mutations sociales, économiques et politiques n'ont pu manquer d'affecter les conditions d'existence et les assises économiques des institutions bouddhiques. Sur le modèle de pratiques déjà attestées sous les Sātavāhana (et plus lointainement à Śrī Laṅkā), les dynastes gupta (mais aussi maitraka, au Surāṣṭra) soutiennent les dénominations religieuses par des dotations en terres et en villages⁶⁶ plutôt que par des contributions ponctuelles en espèces, et n'hésitent pas à patronner l'érection, sinon de complexes monastiques entiers comme à Nālandā et à Valabhī,⁶⁷ du moins de monuments et d'édicules religieux. Si des communautés bouddhiques semblent continuer de prospérer sous les Gupta, c'est désormais surtout sur la base des revenus permanents que leur assurent leurs biens fonciers, des revenus qui satisfont à leurs besoins matériels et rituels.⁶⁸ La pratique des dotations en terre, en même temps qu'elle accroît la dépendance des sites monastiques par rapport à l'État,⁶⁹ en favorise l'autonomie par rapport au soutien des élites commerçantes et artisanales. Ces dernières, de plus, doivent voir diminuer leurs ressources avec le reflux du commerce concomitant à la désurbanisation et à l'émergence d'unités locales peu monétarisées de production et d'échange. Parallèlement aux effets du renouvel-

⁶⁵ THAKUR 1981: 318.

⁶⁶ LIU 1988: 129–131; voir aussi le témoignage (couvrant une très longue période) de Faxian dans LEGGE 1991: 43; selon Yijing, «*[t]he lands in its [i.e. Nālandā's] possession contain more than 200 villages. They have been bestowed (upon the monastery) by kings of many generations*» (TAKAKUSU 1998: 65).

⁶⁷ Sur la fondation et la perpétuation de Nālandā sous les Gupta (puis les Gupta magadhéens), voir DUTT 1988: 329–331; sur la fondation de Valabhī par les Maitraka, voir DUTT 1988: 224–232.

⁶⁸ Comme dit THAKUR (1981: 316): «*As a result of such land-grants these temples and monasteries developed as various semi-independent pockets enjoying immunities [voir THAKUR 1981: 314–315] on religious grounds.*»

⁶⁹ LIU 1988: 132–133.

lement des voies commerciales⁷⁰ et du déplacement du centre de gravité politique vers l'Est, la politique de dotation en terres doit favoriser certains sites monastiques au détriment d'autres institutions bouddhiques. De ce processus, les premiers bénéficiaires paraissent les grands centres éducationnels du Magadha et du Surāṣṭra, pures créations des dynastes gupta et maitraka.⁷¹

La situation qui s'ébauche aux 4^e et 5^e siècles paraît bien conduire à celle que décrira Xuanzang, vers 630–635. A l'exception de Jālandhara, il faut sortir du Penjāb pour voir timidement reflourir le bouddhisme. C'est géographiquement à partir de Śrughna, Matipura et Sthāṇvīśvara, la première capitale des Puṣyabhūti, que la présence bouddhique réapparaît lorsqu'on arrive de Bactriane et du Gandhāra. Ses proportions restent néanmoins plutôt faibles en comparaison des centres situés plus à l'est: Śrughna compte 5 *saṅghārāma* et 1'000 moines (surtout hīnayānistes) pour 100 temples *tīrthika* et de très nombreux adhérents;⁷² Matipura compte 20 *saṅghārāma* et 800 moines (surtout *sarvāstivādin*, d'ailleurs les seuls recensés par Xuanzang dans tout le bassin moyen du Gange) pour 50 temples et d'innombrables adhérents;⁷³ Sthāṇvīśvara compte 3 *saṅghārāma* et 700 moines hīnayānistes pour 100 temples et un

⁷⁰ Les itinéraires commerciaux qu'empruntent les biens de luxe se transforment: la route qui, du Kaśmīr, rejoint Tāmralipti par la plaine du Gange, l'emporte désormais sur la vieille route gandhāro-bactrienne. Sans grande surprise, l'aire de rayonnement du bouddhisme passe de l'Inde du nord-ouest, où villes et routes commerciales déclinent avec lui, aux plaines fertiles du Gange, plus propres à l'agriculture (LIU 1988: 32–42).

⁷¹ A Valabhī, les institutions bouddhiques n'ont d'ailleurs pas le monopole de l'éducation, puisque les Maitraka patronnent également des centres brahmaniques et jainistes (DUTT 1988: 230–231). A suivre le témoignage de Yijing (TAKAKUSU 1998: 177–178), le pouvoir politique n'est peut-être pas tout à fait sans intérêt dans ces patronages: tous les étudiants que forment ces deux «universités» n'embrassent pas la carrière régulière, puisque certains alimentent également l'administration étatique.

⁷² BEAL 1981: I.187.

⁷³ BEAL 1981: I.190.

grand nombre d'adhérents.⁷⁴ La situation s'améliore plus au Sud, dès Mathurā, qui compte 20 *saṅghārāma*/2'000 moines (hīnayānistes et mahāyānistes) pour à peine 5 temples.⁷⁵ Les statistiques religieuses de Xuanzang paraissent s'inverser à mesure qu'il progresse vers l'est. Ainsi Kanyākubja compte-t-il 100 *saṅghārāma* et 10'000 moines (mahāyānistes et hīnayānistes) pour 200 temples *tīrthika* et plusieurs milliers d'adhérents;⁷⁶ Ayodhyā compte 100 *saṅghārāma* et 3'000 moines (mahāyānistes et hīnayānistes) pour à peine dix temples et très peu d'adhérents;⁷⁷ Viśākhā (Sāketa?) compte 20 *saṅghārāma* et 3'000 moines (essentiellement *sāṃmitīya*);⁷⁸ Vārāṇasī compte 30 *saṅghārāma* et 3'000 moines pour 100 temples et 10'000 adhérents, essentiellement *māheśvara*;⁷⁹ à proximité de Vārāṇasī (à Sārṇāth?), un monastère compte près de 1'500 moines. Vārāṇasī et ce monastère sont essentiellement *sāṃmitīya*.⁸⁰ En revanche, les *tīrthika* dominent largement à Prayāga (2 monastères et très peu de moines pour plusieurs temples et un grand nombre d'adhérents),⁸¹ à Kauśāmbī (10 monastères en ruine pour 50 temples et un nombre «énorme» d'adhérents),⁸² et à Śrāvastī (plusieurs centaines de monastères en ruine pour 100 temples et de très nombreux adhérents).⁸³

1.4.5. L'aire d'où rayonne désormais le bouddhisme s'est déplacée vers les centres urbains médio-gangétiques ayant survécu au processus de désurbanisation; ce faisant, le bouddhisme réaffirme sa présence dans l'aire des grands pèlerinages, mais dans des centres

⁷⁴ BEAL 1981: I.181–182.

⁷⁵ BEAL 1981: I.180.

⁷⁶ BEAL 1981: I.207.

⁷⁷ BEAL 1981: I.225.

⁷⁸ BEAL 1981: I.239–240.

⁷⁹ BEAL 1981: II.44.

⁸⁰ BEAL 1981: II.45.

⁸¹ BEAL 1981: I.230–231.

⁸² BEAL 1981: I.235.

⁸³ BEAL 1981: II.2.

nouveaux par rapport à ceux, désormais tous ruinés, qui en avaient constitué le premier bassin de diffusion. Dans certains de ces centres il développe, sous le patronage actif des pouvoirs politiques, de vastes complexes monastiques qui s'apparentent à des *studia generalia*,⁸⁴ et où la plupart des sectes, avec une dominante *sāmmi-tīya*, paraissent représentées.⁸⁵ Lorsque, durant le dernier tiers du 5^e siècle, le pouvoir gupta s'effondre,⁸⁶ le bouddhisme paraît encore prospère, mais confiné économiquement et socialement à certains de ses monastères.

A des degrés divers, les facteurs politico-économiques susmentionnés induisent un phénomène de *concentration dans les sites auxquels les dynasties gupta et post-gupta ont prolongé leur patronage*, et qui sont devenus les points de cristallisation de la culture bouddhique. Ce processus de concentration⁸⁷ – que l'hostilité am-

⁸⁴ DUTT 1988: 319–327, avec prudence.

⁸⁵ BAREAU 1955: 39–41.

⁸⁶ THAPAR 1990: 142–143. On peut conjecturer qu'avec l'effondrement de l'empire gupta, la prospérité de certaines institutions se trouva en outre fortement ralentie. Alors que certains pouvoirs ont pu rompre avec le modèle libéral gupta, voire refuser leurs faveurs aux communautés monastiques, d'autres (que nous connaissons mieux) ont prolongé le modèle et ses libéralités: à l'Est, les Gupta magadhéens ont continué leur patronage à Nālandā; à l'Ouest, les Maitraka dotent richement la florissante «université» conventuelle de Valabhī; l'ancienne capitale des Maukhari, Kanyākubja, mais également Ayodhyā, Viśākhā et Vārāṇasī/Sārnāth, comptent on l'a vu parmi les centres les plus prospères du bouddhisme au témoignage de Xuanzang.

⁸⁷ Plutôt que de «concentration», DAVIDSON parle de «*contraction of Buddhist institutional range*» (DAVIDSON 2002: 83), de réponse bouddhique aux circonstances historiques «*by contracting into regions of strength*» (DAVIDSON 2002: 167). Dans le haut moyen âge indien, l'auteur observe lui aussi un processus simultané de croissance des institutions («*growth of institutions*», DAVIDSON 2002: 106, «*growth in the net size of some of the great monasteries*», DAVIDSON 2002: 77), et de déclin de leur nombre absolu. Les institutions bouddhiques tendent alors à refléter les caractéristiques générales de la période, se féodalisent («*gained stature as landed feudal lords*», DAVIDSON 2002: 112; «*became feuda for the abbots and the monks*», DAVIDSON 2002: 106; «*feudal cloisters*», *ibid.*; «*began to assume the position of landed*

biente au bouddhisme n'aura certainement pas ralenti – s'opère au profit de quelques points précis: parmi ceux-ci, Valabhī au Surāṣṭra, Kanyākubja, Ayodhyā et Vārāṇasī en pays maukhari, Nālandā au Magadha. La situation d'ensemble se prolonge sous les règnes de Prabhākaravardhana et de Harṣavardhana, qui dominent toute la vallée du Gange. Dans ces centres, sectes, écoles et véhicules tendent à coexister.⁸⁸ Sous le signe général d'une précarisation de leurs conditions d'existence, les communautés bouddhiques consolident leur confinement monastique en quelques centres richement dotés et situés dans un environnement politique sûr⁸⁹ et bien disposé à leur égard.

fiefdoms», DAVIDSON 2002: 77; «*edifices mimicking feudally grounded fortresses*», DAVIDSON 2002: 167). Ces monastères lèvent des impôts, exercent le pouvoir judiciaire sur leurs «fiefs» (voir DAVIDSON 2002: 110–112 et 167).

⁸⁸ BAREAU 1955: 38.

⁸⁹ Les Puṣyabhūti (Prabhākara°, Rājya° et Harṣavardhana) et les Maukhari (Sarvavarman) combattent encore les Huns à leurs frontières nord-ouest au tournant des 6^e et 7^e siècles (voir TRIPATHI 1985: 288–290, et THAKUR 1981: 307–313); quant à Śāśāṅka (602–620?), il se révèle menaçant à l'Est (avec des incursions jusqu'à Kanyākubja, qu'il occupe momentanément en 605–606) pour les deux dynasties. Au début du 7^e siècle, les Puṣyabhūti subissent encore à l'Est les incursions de Śāśāṅka. Le roi de Gauḍa, un brahmane śivaïte dont la numismatique révèle qu'il se disait un «opresseur du bouddhisme», et le MMK qu'il était «épris de la parole hérétique» (MMK 634,9/k. LIII.717ab: *tīrthikasya vace rataḥ*; Xuanzang aussi le dit «*a believer in heresy*» [BEAL 1981: II.118]), se serait rendu coupable de nombreuses vexations à l'endroit du bouddhisme: selon Xuanzang, Śāśāṅka aurait fait jeter dans le Gange, à Pāṭaliputra, une pierre sacrée portant l'empreinte du Bouddha (BEAL 1981: II.90–91), aurait déraciné et brûlé le Bodhivṛkṣa à Gayā (BEAL 1981: II.118), remplacé une image du Bouddha par une représentation de Śiva dans un temple voisin (BEAL 1981: II.121); la prophétie du MMK prédit aussi que le roi du Gauḍa Soma (= Śāśāṅka) fera détruire la délicieuse image du Bouddha Śāṣṭr (*nāśayati ... śāstur bimbāṃ manorathāṃ*, MMK 634,7/k. LIII.716a). Śāśāṅka porterait en outre la responsabilité de persécutions et de dévastations: selon Xuanzang, Śāśāṅka aurait fait disparaître les moines de Kuśinagara, site que le pèlerin chinois a trouvé en ruine (BEAL 1981: II.42); selon le MMK, Śāśāṅka fera brûler le grand Pont du Dharma prédit jadis par les Bouddha (*jinaḥ kathitaṃ pūrvam dharmasetum analpa-*

1.5. Incidences sur l'activité philosophique bouddhique

Tant que la communauté monastique bouddhique ne se sentit pas menacée ou précarisée, elle eut tout loisir de se vouer au développement de ses identités disciplinaires et doctrinales sectaires; séparées les unes des autres, les sectes se dotent de systèmes et se livrent à d'âpres querelles, certaines montrant même une certaine porosité aux idées non bouddhiques. Telle est la période dite «systématique» du bouddhisme indien et de sa philosophie dogmatique.

Hasard ou non, la fin de la période systématique coïncide avec la désintégration de l'empire gupta. L'hostilité ambiante et le phénomène de concentration décrits plus haut ont imposé à la communauté bouddhique de repositionner sinon reformuler son *identité*. L'hostilité a exigé de redéployer la polémique vers l'extérieur; la concentration, d'aplanir des divergences qu'elle rend plus visibles et problématiques, soit en faisant triompher *une* interprétation du Dharma bouddhique, soit en construisant une identité doctrinale *suprasectaire*; le confinement monastique et la perte des soutiens laïcs, de s'enquérir d'une nouvelle «visibilité». Le 6^e siècle paraît marquer une période de transition dans l'histoire des idées bouddhiques. En parallèle des querelles d'écoles on enregistre, d'une part, un déplacement partiel de la polémique vers les doctrines non bouddhiques; de l'autre, des progrès considérables en logique et en théorie de la connaissance.

L'orthodoxie brahmanique a trouvé de puissants relais philosophiques. Entre le 5^e et le début du 7^e siècle, Naiyāyika et Mīmāṃsaka adressent aux doctrines bouddhiques des critiques systématiques. Ce faisant, ces deux écoles d'apologétique védique⁹⁰ situent la polémique sur le terrain même qui avait suscité l'opprobre de l'orthodoxie: dialectique, logique, argumentation rationnelle. Les sectes,

kam ... dāhāpayati, MMK 634,8–9/k. LIII.716cd–717a), ruina monastères, parcs de plaisance et reliquaires (*vihārārāmacaityān ... bhetsyate*, MMK 634,11–12/k. LIII.718a et c).

⁹⁰ Pour le Nyāya, voir les développements que consacre HALBFASS (1990: 273–286) à la question de l'*ānvīkṣikī*, et PERRY 1997.

écoles et tendances bouddhiques se voient contraintes d'ouvrir un «second front», de redéployer une partie de leur effort polémique vers l'extérieur, vers les écoles non bouddhiques. Les docteurs bouddhistes continueront certes, pour un temps du moins, de s'entre-déchirer pour faire prévaloir à l'interne l'interprétation définitive du Dharma bouddhique: Sarvāstivādin(/Vaibhāṣika), Sāṃmitīya et Sthavira du côté des sectes (sans témoignage univoque pour les deux secondes), Sautrāntika, Mādhyamika ou Yogācāra du côté des tendances et écoles. La pression de l'extérieur exige toutefois de défendre ce Dharma contre les assauts «hérétiques». Ces docteurs bouddhistes assument dès lors une double identité: celle, à vocation interne, qui fait d'eux les représentants de telle secte, école ou tendance, et celle, à vocation externe, «paradoxographique», qui fait d'eux des «*sākyā*» ou encore des «*bauddha*». Amorcé avec Vasubandhu et plus sûrement avec Dignāga, le mouvement cristallise au 6^e siècle dans les œuvres de Bhā(va)viveka/Bhavya et de Dharmapāla.⁹¹

1.6. Dharmakīrti

1.6.1. Ce qui nous est parvenu comme PV I formait à l'origine une œuvre indépendante, peut-être intitulée *Hetuprakaraṇa* ou «Traité des raisons logiques».⁹² Ce titre eût du reste été fort adéquat puisque dans ce traité, Dharmakīrti fait la théorie des trois raisons ou indices logiques recevables dans un jugement inférentiel: raison fondée sur l'identité (*svabhāvahetu*), raison fondée sur la causalité (*kāryahetu*), non-perception (*anupalabdhi[hetu]*) comme base des

⁹¹ Les MHK de Bhā(va)viveka/Bhavya sont très représentatives de cette tendance. Après une introduction doctrinale à la compréhension bouddhique de la *praxis* et de la réalité (chap. [I]-[III]), peut-être initialement indépendante, le philosophe défend sa version du Madhyamaka contre les Śrāvaka (chap. IV) et les Yogācāra (chap. V). Dans la seconde moitié de l'œuvre, il s'attaque aux écoles non bouddhiques: Sāṅkhya (chap. VI), Vaiśeṣika (chap. VII), «Vedānta» (chap. VIII), Mīmāṃsā (chap. IX[-X]).

⁹² Sur la chronologie interne des œuvres de Dharmakīrti, voir FRAUWALLNER 1954; sur ces œuvres et l'état de leurs éditions et de leurs traductions, voir STEINKELLNER/MUCH 1995: 23-44.

jugements négatifs. Or Dharmakīrti ne consacre pas moins d'un tiers de cette œuvre de jeunesse à sa critique de l'incrédation du Veda, une proportion *démesurée* si l'on considère que le thème ne relève au mieux qu'indirectement de la matière du traité. Cette proportion montre assez que l'*apauruṣeyatā*, et plus particulièrement la version qu'en a donnée Kumārila, occupait une place prépondérante parmi les préoccupations intellectuelles du premier Dharmakīrti. Elle ne le cède en rien à la réinterprétation de la théorie apohiste de Dignāga, ou au contentieux ouvert avec Īśvarasena, son propre maître en logique.

La critique de l'incrédation s'inscrit dans l'examen des critères concurrents appelés à fonder l'autorité scripturaire. Les philosophes indiens se séparent sur ce point en deux grandes tendances. Certains autorisent les Écritures en les rapportant au prestige de leur énonciateur; d'autres les autorisent par l'absence alléguée de tout énonciateur. Pour différentes que soient ces deux stratégies, elles n'en présentent pas moins un trait commun: le critère de l'autorité *y est extérieur à l'Écriture elle-même*. Pour le Mīmāṃsaka, le Veda fait autorité *parce qu'il n'a pas d'auteur*; pour le Naiyāyika, le jainiste (antérieur au Siddhasena du NA, au moins), le śivaïte ou la plupart des bouddhistes eux-mêmes, l'Écriture fait autorité *parce que son énonciateur possède telles ou telles qualités*. Comme celles de Bhā(va)viveka/Bhavya et Dharmapāla, la doctrine métareligieuse de Dharmakīrti (c'est-à-dire PV I.213sq) invite au contraire à rechercher le critère de l'autorité *dans l'Écriture elle-même*, l'autorité de son auteur n'étant au mieux que dérivée.⁹³ Dharmakīrti en

⁹³ Reprenant à son compte la vieille thèse de Conze, DAVIDSON (2002: 102–105) tient le programme philosophico-religieux des théoriciens bouddhistes de la connaissance pour allogène, simple appropriation des «*standards developed in the non-Buddhist epistemological circles*» (DAVIDSON 2002: 102). Fort de cet alignement sur un discours et des valeurs panindiens, Dignāga «*came to vindicate the scriptures – and their forms of praxis – in light of commonly held Indian values*» (DAVIDSON 2002: 103). En matière «*métareligieuse*», Dignāga fut par conséquent conduit, selon DAVIDSON (*ibid.*), à «*reverse a long-standing Buddhist tradition concerning the value of the teaching of a teacher.*» Cette tradition d'authentification est celle qui s'exprime

appelle à une évaluation des Écritures elles-mêmes par les facultés ordinaires de la connaissance humaine, perception et inférence. L'attitude paraît traduire au plan de la philosophie une situation où, devant l'hostilité ambiante et la précarité, quelques segments au moins de la communauté bouddhique jugent n'avoir de meilleure rhétorique à faire valoir vers l'extérieur que celle de la raison.⁹⁴

dans le *Adhyāśayasāñcodanasūtra*, texte selon lequel ce qui a été «bien dit» – est doté de signification, conforme à l'enseignement, capable d'éradiquer les passions et de conduire au *nirvāna* – est parole du Bouddha. Moines et Bodhisattva se doivent donc de reposer, non sur la personnalité (*puḍgala*) énonciatrice, mais sur le contenu énoncé, le Dharma lui-même. Or chez Dignāga, poursuit DAVIDSON (*ibid.*), «*the Buddha became the embodiment of valid reasoning (pramāṇabhūta), an indication that the individual as the source of the message was rapidly becoming more important than the message itself.*» Quoique exigeant des nuances (par exemple quant à l'histoire prédignāgienne de «*pramāṇabhūta*», ou sur les très bouddhiques *sampad* fondant le *pramāṇabhūtatva* dans la *Vṛtti* au *maṅgalaśloka*) et appelant des précisions (notamment quant aux sources d'inspiration de Dignāga, ou à l'interprétation des obscurs PS II.5ab et *Vṛtti*), le propos me paraît argumentable dans le cas de Dignāga. Dans le cas du Dharmakīrti de PV I en revanche, les remarques de DAVIDSON manquent totalement leur cible. Dans son interprétation de PS II.5ab, Dharmakīrti recourt en effet à l'attitude et à la méthode de la critique bouddhique d'authenticité; mieux même, il assure celle-ci d'une fondation épistémologique telle qu'elle lui permet, précisément, de rejeter les versions non bouddhiques (*naīyāyika* et jainistes, surtout) de la personne crédible (*āpta*). Reprenant à son compte une critique que Kumārila adressait déjà aux doctrines de l'omniscience, Dharmakīrti (PV II.218–219) démontre que l'*āpta* est *incommissable* (imperceptible et ininférable), *rendant ainsi inévitable un retour aux textes mêmes*. Quant à la critique interne (c'est-à-dire aux critères qualifiant un *śāstra* à pouvoir faire l'objet d'un examen en autorité), elle emprunte ultimement aux catégories de l'*Adhyāśayasāñcodanasūtra*: consistance sémantique (*sambaddhatva*), adéquation des moyens aux fins (*anugūṇopāyatva*), finalité sotériologique (*puruṣārthābhidhāyitva*). Voir pp. 92–96 et 102–104.

⁹⁴ Je dois l'expression de «rhétorique de la raison» (*rhetoric of reason*) à Sara McCLINTOCK (2002). Par «rhétorique», l'auteure entend (avec la «Nouvelle rhétorique» de Perelman/Olbrechts-Tyteca), le «*dialectical and practical reasoning that is used to "gain the adherence of minds"*» (2002: 2). McCLINTOCK cherche à évaluer la façon dont les types d'argumentation ou stratégies rhétoriques (*ad personam, ad hominem, ad humanitatem*, avec forte compo-

sante «formelle» et justification par la théorie des *pramāṇa*) sont ordonnés aux catégories de public (*audience*) à persuader ou convaincre (public actuel/spécifique, dans TS[P] les représentants des différents *darśana/mata* discutés; public idéal/universel, dans TS[P] les êtres «rationnels» ou *prekṣāvāt/prekṣāpūrvakārin*: voir MCCLINTOCK 2002: 30). Par «rhétorique de la raison», MCCLINTOCK désigne la façon dont Śāntarakṣika et Kamalaśīla (1) en appellent à la raison comme suprême et meilleur arbitre de la croyance, et (2) ambitionnent de persuader leurs adversaires de la rationalité inhérente aux doctrines bouddhiques. En s’adressant ultimement à un public universel d’êtres rationnels (*prekṣāvātpuruṣa* comme standard de la rationalité théorique et pratique, antidogmatique, obéissant à l’argumentaire formel et à sa justification par la théorie des *pramāṇa*: voir MCCLINTOCK 2002: 38–43), les deux docteurs chercheraient à prouver que le chemin bouddhique est fondé en raison, et qu’une personne rationnelle (en tant précisément que rationnelle) se devra de l’embrasser sous peine de voir discréditée sa rationalité même. Visant ultimement à la conversion des êtres rationnels, cette œuvre d’apologétique bouddhique à forte teneur sotériologique (MCCLINTOCK 2002: 95) procéderait par la démonstration de ce que les doctrines bouddhiques sont défendables en termes de formes confessionnellement neutres (*belief-neutral*) de raisonnement (MCCLINTOCK 2002: 99–100). Pour pertinentes que me paraissent, dans le contexte de TS(P), les remarques de MCCLINTOCK, j’hésite à les transposer telles quelles à PV I dans son entier, dont le dessein apologétique, voire, comme dit HAYES (1984), doctrinaliste, me paraît moins immédiatement discernable. Quoi qu’il en soit, si «rhétorique de la raison» il y a dans PV I, c’est assurément dans la section critiquant les critères d’évaluation de l’autorité scripturaire. Dharmakīrti s’y adresse expressément au *prekṣāpūrvakārin*; plus même, il revendique d’exposer la démarche même à laquelle souscrit toute personne rationnelle, comme en témoignent PVSV 110,3–10 et les passages présentés ci-dessous (pp. 70–73). Jugé à l’aune de ces passages, le programme épistémologique du Dharmakīrti de PV I est extrêmement ambitieux quant aux prérogatives et à la juridiction de la raison (*yukti*). Qu’on en juge: celle-ci règne en maître sur le domaine empirique (ce que, il est juste de le noter, reconnaissent la majorité de ses adversaires); elle est en mesure d’évaluer à l’interne Écritures et traités, de décider de leur acceptabilité sans qu’il lui soit prérequis de savoir si ceux-ci sont incréés, dérivent d’une Écriture incréée (comme les Smṛti pour le Mīmāṃsaka) ou procèdent d’une personne crédible; surtout, Dharmakīrti ne laisse pas la raison sans recours dans l’ordre du suprasensible lui-même, puisque la consistance des énoncés portant sur le domaine transempirique se peut encore évaluer par «inférence scripturaire» (voir pp. 104–110). On ne saurait à mes yeux s’opposer davantage, *tout en réservant une sphère de com-*

Nous avons vu que la doctrine de l'incréation du Veda permettait à la Mīmāṃsā de fonder l'autorité des Smṛti et des Purāṇa, deux produits littéraires d'une orthodoxie très hostile au bouddhisme. Réfuter l'incréation revient alors à miner toute tentative d'inscrire la source de l'autorité dans l'ordre même des choses, de la naturaliser, et à renvoyer les normes prescrites au rang de conventions humainement instituées, et honorées par tel ou tel segment de la société. La critique passe par l'examen détaillé de plusieurs doctrines, dont certaines sont communes à la Mīmāṃsā et à la Grammaire, d'autres pour ainsi dire propres à la Grammaire: permanence, incréation et réalité de la relation entre parole et signification, éternité du Veda, énoncé transphonétique (le *sphoṭa*), énoncé comme ordre de succession de phonèmes. La critique conduit également Dharmakīrti à établir l'intrinsécité de la destruction des choses, à prouver la perception du suprasensible, à réfuter la naturalisation brahmanique des statuts sociaux.

Il est tout à fait singulier d'observer que la plupart des doctrines ici critiquées trouvent des contreparties *bouddhiques*. Dès l'époque de Vasubandhu, des docteurs bouddhistes ont développé des doctrines très voisines de diverses positions non bouddhiques (sans que la direction de l'influence soit clairement identifiable), et dont certaines présentent un caractère apologétique marqué: les Vaibhāṣika prêtent à leurs *cittaviprayuktasaṃskāra* («dispositions formatrices dissociées de la pensée») d'ordre langagier un statut ontologique et linguistique voisin du *sphoṭa*, une théorie qui n'est pas sans incidence sur leur conception de la Parole du Bouddha;⁹⁵ les Vaibhāṣika, encore eux, voisinent dangereusement avec le réalisme ontologique et social des écoles brahmaniques en posant leur *sattvasa-*

pétence propre à l'Écriture, à l'infalsifiabilité des énoncés scripturaires que postule l'épistémologie intrinséciste de Kumāṛila (voir pp. 116–120). La position de Dharmakīrti illustre dès lors fort bien, hors matérialisme ou scepticisme, le type d'attitude que dénonçait l'(ultra-)orthodoxie en taxant les «hétériques» de *tārkika* ou de *hetuvādin*.

⁹⁵ Et qui les porte à développer une apologétique voisine de celle de la Mīmāṃsā. Voir n. 15, p. 164.

bhāgatā;⁹⁶ comme si la chose ne suffisait pas, ces mêmes Vaibhāṣika admettent que certaines paroles entretiennent une relation incréée avec leur signification;⁹⁷ enfin, des milieux (proto)tantriques paraissent revendiquer pour les mantra une efficacité naturelle et originaire qui fait horreur à Dharmakīrti.⁹⁸ Voilà qui semble accréditer le témoignage de Kumāriḥ, qui dénonçait on l’a vu la rhétorique frauduleuse permettant à des bouddhistes de soutenir la permanence et l’incréation du *buddhadharma*. Il y a donc quelque chance que, critiquant la constellation des doctrines liées à l’incréation, Dharmakīrti ait espéré débarrasser d’un même élan la doctrine bouddhique d’immixtions hétérodoxes. Seul un Dharma restauré dans son intégrité est susceptible de survivre aux conditions ambiantes.

1.6.2. Envisagée comme une réponse à l’extérieur, cette «œuvre de jeunesse» est marquée par le double souci de neutraliser l’apologétique *mīmāṃsaka*, et de subordonner l’adhésion aux traités à une évaluation rationnelle interne de ceux-ci. Mais loin de se limiter à cette critique, Dharmakīrti cherche encore à y développer l’instrument logico-épistémologique de Dignāga. Il semble s’efforcer, d’abord, de parfaire l’instrument logique lui-même, notamment contre l’interprétation qu’en a donnée son propre maître Īśvarasena, ou en lui conférant un caractère plus strictement déductif; ensuite, d’ancrer la théorie du langage et des concepts (la théorie de l’*apoha*) dans la réalité même, ce qui avait semble-t-il assez peu préoccupé Dignāga; enfin, de proposer une théorie exhaustive de la connaissance et de la *praxis* humaine, une théorie qui soit à même de coordonner expérience perceptive, genèse des concepts et jugement inférentiel, et d’expliquer – vieux thème bouddhique – les mécanismes présidant à la falsification de notre expérience du monde (surimpositions et imputations erronées). Cet ajustement de l’épistémologie dignāgienne à une ontologie inspirée de Vasubandhu offre à Dharmakīrti de refonder plusieurs dogmes et inclinations cen-

⁹⁶ Voir ELTSCHINGER 2000: 63–73.

⁹⁷ Voir pp. 133–134.

⁹⁸ Voir ELTSCHINGER 2001a: 121–122.

traux du bouddhisme: d'un côté, la causalité, l'instantanéité, l'insubstantialité; de l'autre, l'antiréalisme et les vérités conventionnelle (*samvṛti*^o) et ultime (*paramārthasatya*). Dharmakīrti dote ainsi le bouddhisme d'une philosophie complète, mobile et réputée ne faire appel qu'aux lumières ordinaires de la connaissance humaine.

Lorsque, dans PV II, Dharmakīrti donnera du vers bénefictif (*maṅgalaśloka*) du PS l'interprétation grandiose que l'on sait, il aura augmenté l'édifice théorétique et polémique d'une bouddhologie entièrement à la mesure de son épistémologie. Refondation des piliers dogmatiques et élaboration d'une bouddhologie axée sur les Vérités Saintes offrent au bouddhisme une philosophie qui, en retournant à la source sur la base de méthodes nouvelles, entend dépasser les identités sectaires. Esprit intransigeant, Dharmakīrti ne s'économisa pourtant jamais de critiquer ses coreligionnaires. Peut-être chercha-t-il à leur faire embrasser un programme philosophico-religieux qu'il tenait pour seul en mesure d'assurer la survie du Dharma face à l'animosité, à la précarité et aux déchirements intestins. Que Dharmakīrti ait eu un jour à constater l'échec de son projet initial, pourrait rendre raison d'une amertume devenue légendaire.⁹⁹

⁹⁹ Stance liminaire du PV: *prāyaḥ prākṛtasaktir apratibalaprajñō janaḥ kevalaṃ nānarthy eva subhāṣitaiḥ pariḡato vidveṣṭy apīrṣyāmalaiḥ || tenāyaṃ na paropakāra itī naś cintāpi cetaś ciraṃ sūktābhyaśavivardhitavyasanam ity atrānubaddhaspṛham ||*. «The majority of people having attachment to ordinary pursuits and lacking in the requisite strength of intellect, not only have no interest in and fail to appreciate the holy discourses, but being covered with the dirt of malice, even hate them. I do not therefore entertain the thought that this work (of mine) will be of benefit to others, but my mind having developed an obsession fostered by prolonged study of science and scripture is bent upon this task (I desire to compose).» Traduction MOOKERJEE/NAGASAKI 1964: 5. Stance finale du PV (= PV IV.286), librement: *anadhyavasitāvagāhanam analpadhīśaktināpy adṛṣṭaparamārthasāram adhikābhīyogair api || mataṃ mama jagaty alabdhasadrṣapratigrāhakaṃ prayāsyati payonidheḥ paya iva svadehe jarām ||*. «D'une profondeur insondable même à un [être] de grande capacité intellectuelle, d'une quintessence invisible même aux [êtres] d'assiduité supérieure, ma pensée passera au vieil âge en mon propre corps comme l'eau à l'océan, elle qui n'aura trouvé en ce monde

aucun récepteur assez digne.» On connaît d'autre part la stance fameuse que lui attribue SRK 50.12: *śailair bandhayati sma vānarahṛtair vālmīkir ambho-nidhiṃ vyāsaḥ pārthaśarais tathāpi na tayor atyuktir udbhāvyate* || *vāgarthau ca tulādhr̥tāv iva tathāpy asmannibandhān ayaṃ loko dūṣayati prasāritamukhas tubhyaṃ pratiṣṭhe namaḥ* ||. «*Vālmīki dammed the sea with rocks/ put into place by monkeys,/ and Vyāsa filled it with the arrows shot by Pārtha;/ yet neither is suspected of hyperbole./ On the other hand, I weigh both word and sense/ and yet the public sneers and scorns my work./ Oh Reputation, I salute thee!*» Traduction INGALLS 1965: 444–445; voir aussi STCHERBATSKY 1984: 35–36.

