

LA QUERELLE DE LA MĪMĀMSĀ ET DU BOUDDHISME AUTOUR DE L'ÉTERNITÉ DU VĒDA

JEAN MARIE VERPOORTEN*

§ 1. Dans le concert des systèmes philosophiques indiens, il n'en est pas de plus incompatibles que la mīmāṃsā et le bouddhisme. La première est réaliste et reconnaît l'existence d'objets extra-mentaux ; le second cherche de plus en plus à gommer ceux-ci et à tout expliquer par des opérations mentales. La première pose que ses textes fondateurs sont sans origine ni humaine ni divine ; le second rapporte ses enseignements à un homme bien précis doté d'une capacité exceptionnelle grâce à sa vérocité et son ascétisme. La première s'intéresse au caractère supra-mondain du seul veda au sein duquel figure les *mantra*'s ou invocations liturgiques ; le second, du moins tel qu'il s'exprime chez Dharmakīrti, élargit son attention à tout *mantra*, à toute formule chargée de puissance surnaturelle, par exemple dans le domaine médical¹.

A. LE POINT DE VUE DE LA MĪMĀMSĀ SUR L'ÉTERNITÉ DU VĒDA

§ 2. Au sein de la mīmāṃsā, nous rencontrons deux courants :

– un courant technique qui cherche à élucider et à harmoniser les rites védiques, étudie leurs énoncés et développe des théories sur les mots et les phrases. De ce courant relèvent les deux fondateurs du système, Jaimini (de 0 à 350 de notre ère) et son

* Université de Liège, Centre d'histoire des religions.

¹ Signalons d'emblée que le cadre général où s'inscrivent les pages qui suivent, plus précisément celles consacrées au bouddhisme, doit beaucoup à l'étude de ELTSCHINGER 2001a.

commentateur Śabara (entre 350 et 500 de notre ère), Kumāriṭa (VII^e s.) dans son *Tantravārtika*, et, plus tardivement, le *Mīmāṃsānyāyaprakāśa* d'Āpadeva (XVI^e s.)².

— un courant plus philosophique qui s'incarne dans le second ouvrage de Kumāriṭa, le *Ślokanvārtikā*³, dans l'œuvre de son contemporain et opposant, Prabhākara⁴ (VII^e s.), dans celle du disciple de ce dernier Śalikanātha (750-820), la *Prakarapañcikā*⁵ et de quelques autres pandits plus tardifs. Sans négliger la technique rituelle, ce courant se penche sur les problèmes de nature métaphysique (existence et instantanéité des objets extra-mentaux ; tout et partie etc.), épistémologiques (nature de la perception, souvent, infalsifiabilité des objets supra-sensibles etc.) ou linguistiques (rapport inné ou conventionnel entre mot et objet etc.). C'est à leur propos qu'éclatent les polémiques les plus ardentes avec les bouddhistes.

C'est Śalikanātha (Ś) qui a été choisi pour défendre dans les pages qui suivent le point de vue de la mīmāṃsā sur la question de

² Sur ces docteurs et ceux qui suivent on trouvera quelques informations supplémentaires en VERPOORTEN 1987. Les textes de Jaimini (*sūtra*'s), de Śabara (*bhāṣya*) et de Kumāriṭa (*Tantravārtika*) sont fournis dans les 7 volumes du *Mīmāṃsādarśanam* (« Le système de la Mīmāṃsā ») édités par K.V. ABHYANKAR et G.A. JOŚI, Poona, 1970-76. « L'encyclopédie de la Mīmāṃsā » ou *Mīmāṃsākośa*, présente les mêmes sources en les rangeant par sections dans l'ordre alphabétique sanskrit de leurs titres. Cet énorme ouvrage est l'œuvre de KEVALĀNANDASARASWATĪ et a paru à Poona en 7 vol. entre 1952 et 1976. La traduction anglaise des *Jaimini-sūtra*'s, du *Śabara-bhāṣya* et du *Tantravārtika* est l'œuvre de G. JHA, les 2 premiers textes en 3 vol. dans les Gaekwad's Oriental Series, Baroda, ¹1973-74 ; le troisième dans la Sri Garib Dass Or. Ser. 9, Delhi, ²1983. Le traité d'Āpadeva est édité et traduit par F. EDGERTON, Sri Garib Dass Or. Ser. 36, ²1986.

³ Texte du *Ślokanvārtika* édité par Dv. ŚĀSTRĪ, *Prācyabhāratī* Ser. 10, Varanasi 1978 ; la traduction anglaise est de G. JHA, Sri Garib Dass Or. Ser. 8, Delhi, ²1983.

⁴ L'œuvre de Prabhākara (*Bṛhātī*) est complètement éditée dans la Madras Un Skr Ser., 3 (1934, 1936), 24 (1962), 25 (1966), 26 (1967) par S.K. RAMANATHA SASTRI et S. SUBRAHMANYA ŚĀSTRĪ. L'édition incomplète de A. CHINNASWAMI SASTRI (Chowkhamba Skr Ser. 391) a paru à Bénarès en 1929 et est reproduite dans le *Mīmāṃsākośa* cité ci-dessus note 2. Il n'y a pas de traduction de l'œuvre de Prabhākara hormis quelques sections dans le livre de K. YOSHIMIZU 1997.

⁵ Le texte en a été édité par A.S. SASTRI, Banaras Hindu Darśana Ser. 4, Bénarès, 1961. Pas de traduction de l'œuvre, excepté le ch. 2 par J. PEREIRA 1976, p. 95-99 et le ch. 11 par A.N. SARMA, Sri Garib Dass Or. Ser. 47, Delhi 1987.

l'éternité du veda. Ce pandit, qui a fait allégeance à l'école de Prabhākara, a rédigé une somme philosophico-rituelle, la *Prakarapañcikā*, où il affirme vouloir donner le point de vue de son courant de pensée sur les questions discutées à son époque. Il consacre à l'origine « non-personnelle » (*aparauṣeya*) du Veda une quarantaine de lignes au chapitre 6, section 3 qui traite de l'enseignement (*śāstra*) de la révélation et six lignes sous forme de conclusion au chapitre 7⁶. Dans le premier des deux passages on reconnaît sans peine des éléments de l'explication par Śabara de *Ms I 1 27-32*. En revanche les considérations du même Śabara dans la longue explication de *Ms I 1 5* ne jouent aucun rôle tangible⁷.

§ 3. Les mots *aparauṣeya* et *aparauṣeya-tva-tā*

Ils s'appliquent au(x) veda's en tant que ceux-ci sont « sans origine personnelle », ni humaine ni divine. Ni Śalikanātha ni les participants au débat ne précisent jamais le contenu des veda's ni ne dressent le cadastre des œuvres qui méritent ce nom. Dans les textes étudiés ci-après, la création ou la divulgation des veda's par un être divin n'est pas discutée⁸. Seuls sont envisagés et rejetés le ou des êtres humains. Les mots *aparauṣeya* et *aparauṣeyatva/tā* peuvent donc être traduits exclusivement par « non-humain », « origine non-humaine ». Ils pourraient aussi avoir comme des synonymes « éternel/éternité » ou « incréé/incréation » Il n'y a en effet personne qui soit le début absolu des veda's, pas plus que personne n'a établi, un jour et pour la première fois, la relation mot (*śabda*)-objet (*artha*) dans le langage quotidien.

Tant pour celui-ci que pour les messages de la révélation (*śruti*), la mīmāṃsā conçoit l'éternité comme une transmission sans commencement (*anādi*), d'adulte à enfant dans le premier cas, de maître à élève dans le second⁹. Cette conception fort empirique de l'éternité suffit cependant, à ses yeux, pour mettre le langage et

⁶ Cf. éd. ASS (ci-dessus note 5), p.245-48 ; p.310.

⁷ Cette partie de la glose porte le nom d'« Exposé de la permanence du lien mot-objet » et le texte en est donné par FRAUWALLNER 1968, p. 42-43. Tr. BIARDEAU, loc. cit. infra n.11. Cf. infra § 5.

⁸ Ni la mīmāṃsā ni le bouddhisme n'attribuent cette capacité aux dieux. Cf. n. 37.

⁹ La première transmission s'appelle *vyaṅvāhara*, mot difficile qu'on peut rendre par « commerce verbal » ; la seconde *adhyayana* « (enseignement par) mémorisation ». Sur le second terme, cf. VERPOORTEN 1986 à propos du premier *sūtra* de Jaimini.

la révélation à l'abri de toute erreur ou mensonge, puisque, de part et d'autre, il n'y a pas d'auteur susceptible de se tromper ou de tromper ses auditeurs.

§ 4. Le premier passage de Śālikanātha revient sur une difficulté d'apparence mineure étudiée par Śabara ad *Ms* I 1 27, mais qui pourrait mettre en cause l'éternité du veda. Dans un texte sans auteur humain, que faire si l'on voit apparaître un nom d'homme ? Puisqu'il n'est pas celui de l'écrivain, qui désigne-t-il ? Or il se fait que l'on rencontre par exemple une collection rituelle qui porte le nom de Kāthaka¹⁰. Selon Śabara, nulle part Kāthaka n'est qualifié de *karṭar* (« auteur ») ou de *pranetaṭar* (« compositeur ») des veda's.

L'adversaire dans la discussion fait remarquer que seul un auteur peut donner son nom à l'œuvre¹¹. En effet ceux qui se chargent de sa prédication (*pravaccana*) sont nombreux et aucun n'a plus qu'un autre ce droit de « titrage »¹². Seul l'auteur est assez exceptionnel (*asādhāraṇa*) pour cela, ajoute le même adversaire, qui donne en exemple la collection non védique du *Mahābhārata* appelée *vaiyasikī*, parce que composée par Vyāsa¹³. Un énoncé plutôt tortueux clôt ici, chez Śālikanātha, l'exposé de l'adversaire de la mīmāṃsā : « Si, les veda's étant d'origine humaine, leur sens n'est pas l'objet d'un moyen de connaissance différent¹⁴, puisqu'il n'y a pas de preuve d'un proclamateur (*vaktar*) pour cet objet, qu'est-ce qui écarte[ra] le risque d'incohérence sémantique qui plane sur les mots de ces [veda's] »¹⁵.

¹⁰ Il s'agit de la *Kāthaka-samhitā*, laquelle a été éditée par VON SCHROEDER, 4 voll., 1970, Wiesbaden.

¹¹ Cf. ŚABARA ad *Ms* I 1 5 cité et traduit par BIARDEAU 1964, p. 158.

¹² Cf. ŚABARA ad *Ms* I 1 27 (trad. JHA, I, p. 48).

¹³ *Pp*, p. 246/16-17.

¹⁴ Le « moyen de connaissance différent » (*pramāṇāntara*) est une expression aussi fréquente que vague dans les textes qui relèvent tant la mīmāṃsā que du bouddhisme. Ici le contexte donne à croire qu'il s'agit de la perception etc.

¹⁵ Cf. n. 24, 29, 51.

¹⁶ *Pp*, p. 246/17-19 (éd. ASS).

§ 5. Réfutation de la thèse que les noms d'hommes des veda's soient bel et bien ceux de leurs auteurs¹⁶.

L'interlocuteur est ici le mīmāṃsaka orthodoxe qui entend montrer qu'à l'inverse du *Mahābhārata*, les auteurs des textes védiques sont inexistantes puisqu'on ne s'en souvient pas.

Un tel raisonnement est ressenti par chacun comme un sophisme grossier et les auteurs bouddhiques s'empressent de l'épingler comme « inétabli » et « inconclusif »¹⁷. Il convient toutefois de le replacer dans le contexte qui nous est fourni par Śabara dans sa longue paraphrase de *Ms* I 1 5, section de « la doctrine de l'éternité du lien mot-objet (*śabdārthanivyavāda*) ». Ce lien qui fonde le langage est éternel comme les veda's, car ni l'un ni les autres n'ont de créateur. Comment peut-on l'affirmer ? Parce que ni la perception ni les autres moyens de connaissance qui dérivent d'elle ne témoignent de son existence. On ne dira pas non plus que le créateur-auteur échappe au souvenir à cause de sa haute antiquité (*cirayrtava*), car la fabrication du veda ou du langage n'est pas un acte anodin comme de planter un arbre ou de creuser un puits. On ne peut l'oublier, d'autant moins que l'on se sert encore aujourd'hui du veda comme du langage. Si donc on ne se rappelle plus d'un créateur, c'est qu'il n'a jamais existé et qu'il n'a jamais passé avec les usagers de ses inventions un accord (*samprapatti*) de bon usage. Celui-ci n'émane donc pas d'un être personnel, mais de sa transmission d'une génération à l'autre¹⁸.

Ceci étant, comment le mīmāṃsaka va-t-il expliquer ces noms propres ? « Si – dit-il –, malgré nos efforts, nous ne repérons aucun origine humaine pour les veda's, nous admettrons que ces appellations sont liées à la prédication (*pravaccana*), car celle-ci

¹⁶ En *Ms* I 1 28, un second argument est avancé contre l'éternité des veda's : la

présence en leur sein des noms d'un père et d'un fils, ce que le *sītra* appelle des

« choses éphémères » (*amitya*). Or il est impossible pour une œuvre intemporelle

qui reste inaltérable au long des âges (*Ms* I 1 29) de faire place à une naissance.

Peu convaincante est la réfutation de cette objection, qui consiste à admettre un

sens symbolique pour ces anthroponymes (*Ms* I 1 31), et il n'y en a aucun écho

dans la *Pp*.

¹⁷ Cf. infra § 11 et ELTSCHINGER 1997, p. 1098.

¹⁸ Pour le texte et la traduction de ce développement, cf. les références de la note 11.

peut être de qualité exceptionnelle (*asādharaṇa*, *prakṛṣṭa*) aussi »¹⁹.

§ 6. La suite du texte chez Śālikanātha (p. 247/4-248/11) est un commentaire de Ms I 1 32²⁰. Elle s'ouvre par cette affirmation stupéfiante : « Le fait d'être un assemblage de mots (*padasamghātāmakarṇam*) n'est pas suffisant pour en conclure à son origine humaine »²¹. Śālikanātha poursuit en reprenant l'objection dont faisait état Śabara : comment savoir si les veda's ne sont pas l'œuvre d'enfants ou de fous ? Il y répondait comme ceci : « On ne peut pas dire que les veda's ont été, à cause de leur incohérence sémantique, composés par des fous (*ummatpranīta*), puisqu'il est exclu que des hommes soient capables de composer des phrases au sujet du sens des veda's ». Et Śālika de poursuivre : « Comment la première mémorisation d'un tel amas de textes réussit(rai)t-elle s'il avait été composé par des fous ? Quels gens sensés mémoriserait-ils un tel amas au prix d'une immense peine (*mahatā kleśena*) ? Parviendraient-ils à le faire retenir, à le faire mémoriser ? »²².

§ 7. À cet endroit de son texte (p. 247/10), Śālikanātha fait mention des « livres (*grantha*) du Buddha etc. ». A la différence de ceux-ci, les veda's ne peuvent exister après avoir été proférés même à grand peine par un auteur (*vaktar*) « personnel », littéralement « qui agit après avoir réfléchi » (*buddhipūrvakārin*)²³. Nul être humain ne peut les composer et imposer leur sens dans l'esprit de ses semblables, car ce sens est « de nature inédite et accessible par un autre moyen de connaissance »²⁴. Ces mots se réfèrent au devoir (*kārya*) sacrificiel qui n'est communiqué aux hommes que par les veda's et est inconnaissable par tout autre moyen naturel comme la perception et le raisonnement. Autrement

¹⁹ Il n'y aurait donc pas que l'auteur qui soit un être exceptionnel et jouisse du pouvoir de perpétuer son nom. *Pp.*, p. 247/2-5.

²⁰ Texte en *MK I*, p. 532a/14sv. Cf. les gloses modernes de CLOONEY 1990, p. 166 et de D'SA 1980, p. 102.

²¹ *Pp.*, p. 247/4-5. Même conviction exprimée au § 9. Cf. BIARDEAU 1964, p. 161.

²² Le texte de ces passages figure en *Pp.*, p. 247/6sv. (éd. ASS).

²³ Ce terme est usité aussi chez Kumārila, *Tantravārttika* ad Ms I 2 7 où il qualifie *puruṣa*.

²⁴ Réparait le composé *pramāṇāntara* (cf. n. 14) avec le sens inverse de plus haut.

dit, les veda's sont leur propre *pramāṇa* et ne peuvent être compris « avant [d'avoir fait entendre] leurs [propres] paroles » (*prag vedavacanebhya*)²⁵.

§ 8. Une objection est formulée : « Les paroles du Buddha etc. ne pourraient-elles pas, elles aussi, être non-humaines ? »²⁶.

Śālikanātha répond négativement, car elles s'imposent à l'esprit après avoir énoncé une relation de but à moyen (*sādhyaśāhanabhāva*). A ce titre, elles restent incluses dans les limites de l'activité humaine et ne transmettent pour celle-ci aucun message inédit (*apūrvā*). Cet *apūrvā*, en raison de sa nature même, ne peut être surimposé (*āropa*) aux veda's à l'aide d'un moyen de connaissance externe²⁷. Il a et il est son propre moyen de connaissance. Aucun autre ne peut l'être, ce qui rend impossible toute composition par des « agents dotés de raison »²⁸.

En revanche, les paroles du Buddha etc. qui ont pour auteur (*kartar*) clairement établi un être humain, relèvent, à l'inverse de paroles védiques, du schéma purement naturel de moyen à fin. Ce que les hommes parviennent à glisser dans l'esprit de leurs semblables grâce à « un moyen de connaissance différent »²⁹ est représenté par des énoncés qui découlent d'une intention (*vivakṣā*) et qui formulent ce « rapport but-moyen » précité. Il en est tout autrement des veda's qui n'ont pas d'auteur repérable et dont le sens n'est entendu qu'à sa propre mesure (*svamānina*)³⁰.

§ 9. L'origine humaine des vedas's n'est pas démontrable à l'aide d'un raisonnement inférentiel du type suivant :

²⁵ Cf. *Pp.*, p. 247/13 (éd. ASS).

²⁶ Même objection chez le bouddhiste BHĀVYA (490-560 ?), *Madhyamakahrdayavākārikā*, ch. 9, *kār.* 25 (éd.-trad. LINDTNER 1997, p. 99). Dans son auto-commentaire (?) (*Tarkajvālā*), BHĀVYA cite en exemple des paroles du Buddha « Le ciel existe », « La délivrance existe », « Tous les êtres sont permanents », cf. ELTSCHINGER 1998, p. 71.

²⁷ *Pp.*, p. 247/17-18 (éd. ASS). En revanche Śālikanātha semble dire que le rapport causal entre tel rite védique et l'obtention du ciel peut être appliqué par « surimposition » à la pratique bouddhique de vénération des lieux saints (*catyavandana*, p. 247/17).

²⁸ *Buddhipūrvakārin* (*Pp.*, p. 248/2). Sur ce mot cf. n. 23.

²⁹ *Pramāṇāntara* (p. 247/20-21) fait référence, ici comme en n. 14 et 51, à la perception etc. qui se distingue radicalement du *pramāṇa* propre au donné révélé.

³⁰ *Pp.* n. 247/20-23 · n. 248/1

Les veda's sont des assemblages de mots, Or tout assemblage de mots est d'origine humaine, Donc les veda's sont d'origine humaine.

Ce syllogisme impeccable bute toutefois contre l'*a priori* défendu par la mīmāṃsā : nul ne peut être l'auteur d'une œuvre impossible (*śākyavivacana*) par des êtres humains ou divins³¹. D'où cette affirmation inouïe qui fait écho à celle du § 6 : « Il n'est pas vrai que le statut d'assemblage de mots soit impossible sans origine personnelle, car les mots parviennent à s'assembler grâce à leur pouvoir d'expression »³². Celui-ci découle soit d'un autre qui le précède et on peut remonter ainsi à l'infini, soit de son propre pouvoir mental. Ce pouvoir expressif du mot est mis en œuvre par l'un, c'est-à-dire l'enseignant ; il est mémorisé par l'autre, c'est-à-dire l'élève.

À l'instar du *Mahābhārata* que les hommes d'aujourd'hui apprennent à partir des récitations qui précèdent la leur, il n'est pas impossible que tous les êtres humains apprennent ainsi les veda's³³. Et cette description de la pérennité purement empirique d'une chaîne indéfinie de récitations permet à Śālikanātha de faire un saut logique dénoncé par Dharmakīrti³⁴ : de l'absence de commencement, il passe à l'absence de commencement humain (*apauruṣeya*).

En conclusion, il tranche une autre question connexe : étant sans origine humaine, les veda's ne requièrent aucun moyen de connaissance habituel comme la perception. Ils sont leur propre moyen de connaissance en toute autonomie³⁵.

B. LE POINT DE VUE BOUDDHIQUE (DHARMAKĪRTI) SUR L'ÉTERNITÉ DU VEDA

§ 10. Entre les cinquante lignes que Śālikanātha, en encyclopédiste parfois habile, parfois brouillon, consacre à l'incréation des veda's dans la *Pp*, et les 1650 lignes que le bouddhiste Dharmakīrti (Dh), penseur profond, personnel et

moderne, même à l'aune de la philosophie européenne, consacre à la réfuter, il y a disproportion manifeste³⁶. La comparaison des deux en est rendue difficile.

Dans ce qui suit, on a tenté de rassembler les expressions les plus claires et les plus condensées de Dharmakīrti sur le sujet en les confrontant si possible aux vues de Śālikanātha. Comme ce dernier, Dharmakīrti reste muet sur l'hypothèse d'un veda créé par un être divin³⁷. Les mots *apauruṣeya* et *apauruṣeyatva* peuvent donc se rendre, comme plus haut (§ 3), par « non-humain », « origine non-humaine » ou par « incréé/incréation ».

§ 11. À la strophe 239 de *PV I*, Dharmakīrti résume un des deux arguments en faveur de l'incréation du veda avec les mots suivants : « Leur origine non-humaine est admise car leurs auteurs sont tombés dans l'oubli ». Et il ajoute que : « C'est hélas une erreur totale que des gens répètent cet [argument] »³⁸. Faisant écho aux discussions sur les noms propres védiques menées par Śālikanātha et Śabara (§ 4), Dharmakīrti note que les bouddhistes se souviennent des auteurs des *mantra*'s qu'ils utilisent depuis toujours et qui ont une fonction plutôt magique, comme d'arrêter la nocivité des poisons etc. Or le mécanisme créateur de ces *mantra*'s pourrait, selon Dh, valoir non seulement pour ceux que renferment le veda³⁹ mais aussi pour celui-ci dans sa totalité. Si les *mantra*'s

³⁶ Ces considérations se trouvent dans le *Pramāṇavārtika (PV)*, au chapitre *svārthānumāna* consacré à « l'inférence pour soi ». Selon ELTSCHINGER 2001b, p.245, elles s'étendent sur une centaine de strophes (224-330), toutes accompagnées d'une explication en prose rédigée par Dharmakīrti lui-même (*svavṛtti, SV*), et désignée ci-après par l'abréviation usuelle *PVSV*. Le chapitre ici étudié est considéré tantôt comme le premier, tantôt comme le troisième des cinq constituant le *PV*. Le texte en a été édité en caractères latins par R. GNOLI, Serie Orientale Roma 23, Rome 1960. Il n'en existe pas de traduction complète, mais beaucoup des passages qui sont étudiés infra ont été traduits et éclairés par ELTSCHINGER dans ses diverses études (cf. bibliographie).

³⁷ Cela se comprend d'autant plus facilement que le bouddhisme doctrinal est agnostique et que ses propres écritures doivent le jour à un homme « hors du commun » (*śādhāraṇa*), le Buddha. À noter que Dharmakīrti emploie le mot *veda* au singulier tandis que Śālikanātha le met au pluriel.

³⁸ Cette « erreur totale » (*vyāpakam tamas*) est qualifiée par Dharmakīrti dans son autocommentaire de « déchéance intellectuelle qui suscite perplexité et effroi », éd. GNOLI, p. 120/11-13.

³⁹ Les *mantra*'s védiques sont avant tout des formules liturgiques et non magiques qui ponctuent les actes des prêtres dans les sacrifices,

³¹ *Pp*, p. 248/4.

³² *Pp*, p. 248/5-6 : *na ca pauruṣeyatvam vinā padasamghatāmakatā- eva na upapadyate. uccārṇavaśena hi padāni samhatāṃ āpadyate*. Sur cette question, on verra aussi BILLMORIA 1995, p. 153 par exemple.

³³ *Pp*, p. 248/6sv.

³⁴ Cf. infra, § 14.

³⁵ *Pp*, p. 248/10-11.

ont un pouvoir et une action, ils la doivent à leurs auteurs, hommes exceptionnels par leur savoir et leur ascétisme, à commencer par le Buddha et les Bodhisattva's⁴⁰. Pourquoi ne pas admettre la même origine pour les veda's ? Si on l'exclut, il ne reste d'autre issue que d'admettre qu'ils naissent de la puissance expressive de leurs mots, comme le dit Śālikanātha (§ 9).

§ 12. La contradiction ruineuse de la mīmāṃsā

Elle pose qu'aucun homme n'est apte à accéder au supra-sensible et qu'aucun, fut-ce le Buddha, n'est omniscient⁴¹. Sans doute veut-elle ainsi bannir toute instance qui pourrait servir de point de comparaison avec la connaissance de tous le jours et la mettrait en défaut, alors que la mīmāṃsā attribue à celle-ci une validité naturelle. Mais alors comment se comporter face aux veda's quand ils transmettent un message inédit (*apūrva*) sur le devoir (*kārya*) rituel qui incombent à chaque homme et qui ne lui est révélé par rien d'autre qu'eux ? Cette contradiction va déclencher de la part de Dharmakīrti une critique véhémentement de Jaimini⁴² et de ses adeptes qui aboutit à accuser le maître d'imposture puisqu'il se prétend capable d'interpréter les veda's alors qu'il n'est qu'un homme comme les autres et que sa connaissance se limite au sensible⁴³.

§ 12/La perception du supra-sensible

cf. ELTSCHINGER 2001a, p. 87 où est citée leur définition selon ŚABARA ad *Mś* I 2 31sv.

⁴⁰ Se montrant « confessionnellement neutre » (ELTSCHINGER 2001a, ch. 2), Dharmakīrti opte pour le même cause d'efficacité pour tous les *mantra*'s, bouddhiques, védiques ou autres ; il laisse délibérément dans l'ombre la question de la fiabilité des hommes qui les composent, ELTSCHINGER 2001a, p. 109.

⁴¹ Tel est l'avis du mīmāṃsaka dans le débat rapporté par BHAVYA, *Madhyamakakāryāya*, ch. IX, kār. 15.

⁴² À la différence de Dh, personnage historique (600-660 de notre ère), Jaimini est l'auteur semi-légendaire d'une collection de 2.745 aphorismes composés sans doute dans la première moitié du premier millénaire.

⁴³ ELTSCHINGER 2001a, p. 115. Cette contradiction est évoquée « en interne », si l'on ose dire, par la *Pp* (ASS, p. 417), en tête de la deuxième partie du chapitre 11 (*Vākyārthamāyikā* « L'origine du sens de la phrase »).

La prétention de Jaimini se justifie d'autant moins qu'il n'y a pas, selon lui, de connaissance possible d'états de fait imperceptibles (stance 314cd). À ceci, Jaimini répondrait à juste titre que les veda's qu'il interprète sont la seule voie vers l'invisible et que c'est leur enseignement (*āgama*) qui est sollicité quand et où les autres moyens de connaissance (*pramāṇāntara*) sont impuissants⁴⁴.

§ 13. Les faiblesses de la transmission ininterrompue (*sampradāyāvichheda*).

À côté de l'absence d'auteur, la transmission ininterrompue des veda's et de leurs commentaires (*vyākhyāna*)⁴⁵ est la garantie de leur « origine non humaine », de leur validité (*avisamvāda, avitahā*). Dharmakīrti ne se demande pas si les noms qu'elle charrie sont ceux d'auteurs ou de prédicateurs, négligeant là ce qui intéressait Śābara et Śālikanātha (§ 5). Il va plutôt insister sur le manque de crédibilité de cette chaîne. Les individus qui la constituent sont des gens faillibles ; sous l'empire de leurs passions (*rāga*), ils peuvent dire des mensonges (*anṛta*) et déformer le sens du veda⁴⁶. Au demeurant, certaines versions de celui-ci sont disparues (*utsanna*) ou n'ont plus personne qui les récite et les mémorise (*adhyetar*). Bref pour ces raisons et d'autres encore que Dharmakīrti se plaît à détailler⁴⁷, on ne peut avoir que méfiance (*anāśvāsa*) envers cet enseignement. Il n'est pas plus digne de créance que la conduite d'un aveugle par un autre aveugle⁴⁸.

Dès lors, pour ces motifs entre autres, l'*apauruṣeyatā*, loin de garantir la vérité du veda, est cause de ses déficiences.

§ 14. Absence de début et incréation/origine non personnelle

À l'analyse, le mot *apauruṣeya* cache deux éléments distincts :

— d'abord une idée sommaire de permanence conçue comme antiquité immémoriale, sans début absolu et qui permet d'oublier tout passage de l'inexistence à l'existence pour les veda's,

⁴⁴ *PVSV* ad *kār*. 314 et 316 (éd. Gnoli, p. 165/26 ; p. 166/25-26).

⁴⁵ *PVSV* ad *kār*. 319 (éd. Gnoli, p. 168/15).

⁴⁶ *PVSV* ad *kār*. 319 (éd. Gnoli, p. 169/1-2). ELTSCHINGER 2001a, p. 98.

⁴⁷ Sous la forme d'une longue liste d'ablatifs causaux, éd. Gnoli, p. 169/sv.

⁴⁸ *PVSV* ad *kār*. 317 (éd. Gnoli, p. 167/4-5).

— ensuite l'idée que ceux-ci ne peuvent avoir pour source une personne, qu'elle soit humaine ou divine.

C'est le mérite de Dharmakīrti d'avoir dissocié ces éléments mélangés chez les auteurs de la mīmāṃsā et de montrer ainsi combien il est absurde de déclarer « incréés » des œuvres venues du fond des âges et se présentant comme anonymes. Cette démonstration prend place à la strophe 244 de *PV I*. Il s'agit d'y réfuter le dogme que toute étude (*adhyayana*) du veda est précédée par une autre et ainsi de suite depuis toujours. Et Dharmakīrti de formuler sa pensée avec la densité qu'impose la forme versifiée : « Quoi qu'il en soit, on [ne] prouverait ainsi [que] le fait que [le veda] est sans commencement [et] non qu' [il est] sans fondement humain, [car] si son caractère non-humain [venait] du [seul fait qu'il est sans commencement], une [institution humaine] différente de celle du veda devrait également être sans fondement humain »⁴⁹.

Dharmakīrti développe l'idée que bien des activités humaines (*puruṣavyavahāra*) sont « sans commencement » (*anāṅhi*), c'est-à-dire qu'elles « fonctionnent sur base d'un modèle chaque fois précédent » (*pūrvapūrvadarśanapravyūta*)⁵⁰. Et, non sans une pointe de sarcasme vis-à-vis de l'adversaire mīmāṃsaka, il choisit un exemple insignifiant : même tel jeu de bambins dans le sable est sans commencement. Mais cela ne signifie pas bien sûr qu'il est « sans commencement humain » (*apauruṣeya*), qu'il existe de toute éternité et est incréé. Le même constat est à faire pour une foule de traditions actuelles (*idānīm*).

On ne peut que saluer le progrès dans la pensée que constitue la réflexion du penseur bouddhiste.

§ 15. Le veda est-il ou non son propre critère de vérité ?

Śālikanātha clôturait son exposé (§ 9 fin) en alléguant que les veda's étaient leur propre moyen de connaissance. Dans le *PV I*, l'interlocuteur non-bouddhiste ne dit rien d'autre quand il énonce question et réponse suivantes : comment l'action de l'Écriture (*āgama*), qui est supra-sensible parce que liée à des objets supra-sensibles, [serait-elle] établie par autre chose [qu'elle-même].

Ainsi cette autre chose peut être caractérisée comme [étant] l'Écriture »⁵¹.

Dharmakīrti prend la position contraire après avoir formulé la stance 317 : « Celui qui est esclave des passions etc. ne connaît le sens du veda ni par lui-même ni par un autre ; le veda ne [le lui] fait pas connaître. D'où [y aurait-il] accès à ce sens ? »⁵². Et il poursuit : « Le veda n'explique pas son propre sens ». Si c'était le cas, le travail des commentateurs deviendrait inutile (*varivarthya*)⁵³. De toute façon, ceux-ci perdent leur temps « car nul enseignement ne vaut pour ce qui est *apauruṣeya* »⁵⁴.

§ 16. Incréation et langage intentionnel

Entre le mīmāṃsaka et le bouddhiste le choc est frontal quand il s'agit de déterminer la fonction du langage. Pour le premier, le langage reflète et informe sur le réel sensible ou supra-sensible ; pour le second, il fait connaître l'intention (*vivakṣā*, *abhiprāya*) des locuteurs. Pour Dharmakīrti donc, des mots sacrés ou profanes qui seraient incréés resteraient pour leurs auditeurs lettre morte puisqu'ils ne transmettraient l'intention de personne. Il le répète à plusieurs reprises à la fin du livre I du *PV*, celui « sur l'inférence pour soi même ». Ainsi « l'Écriture sans origine personnelle n'est ni une connaissance ni un moyen d'en obtenir une sur le supra-sensible » ou « le commerce verbal quotidien ne provient pas d'une connexion mot-objet qui serait incréée, mais d'une convention (*samaya*) »⁵⁵.

Des mots *apauruṣeya* sont dépourvus de message, inaccessibles, que ce soit par l'enseignement, le raisonnement ou l'usage familier. Comment les hommes d'aujourd'hui (*idānīntana*) sauraient-ils qu'ils agissent en fonction du message védique ou de son contraire (*viparyaya*)⁵⁶ ?

⁵¹ *PVSV* ad *kār.* 314 (éd. Gnoli, p. 166/8-10). Un peu plus loin (lignes 25-26), Dharmakīrti nous dit que « en matière de choses supra-sensibles, n'opère aucun autre moyen de connaissance (*pramāṇāntara*) » Sont donc inefficaces la perception etc.

⁵² *PV I, kāṛ.* 317 (éd. Gnoli, p. 166-167).

⁵³ *PVSV* ad *kār.* 317 (éd. Gnoli, p. 167/5-6).

⁵⁴ *PVSV* ad *kār.* 319 (éd. Gnoli, p. 168/11-12).

⁵⁵ *PVSV* ad *kār.* 319 (éd. Gnoli, p. 168/2 ; p. 168/9-10).

⁵⁶ *PVSV* ad *kār.* 318 (éd. Gnoli, p. 168/3-4 ; 167/16).

⁴⁹ Traduction ELTSCHINGER 1997, p. 1100.
⁵⁰ *PVSV* ad *kār.* 244 (éd. Gnoli, p. 125/17-18).

Le débat sur l'incréation des veda's est typiquement indien et n'a sans doute pas d'équivalent dans d'autres cultures. Toutes les difficultés se concentrent dans le mot *apauruṣeya*, littéralement « [d'origine] non personnelle, non-humaine ». Quel sens lui donner ?

Pour la *mīmāṃsā*, il s'applique aux veda ('s) qui n'ont été composés par personne, ni homme ni dieu, qui sont éternels, incréés. Une déclaration de ce type ne peut que susciter l'incrédulité de tout homme raisonnable, lequel répugne à admettre un effet sans cause. Non seulement l'occidental moderne, mais déjà le bouddhiste d'il y a quinze cent ans, en la personne de Dh, en témoignent.

Ce penseur disait à juste titre que ce qui est « sans commencement (*anādi*) » n'est pas pour autant incréé (*apauruṣeya*). Mais ce point de vue laisse dans le vague ce qu'est la notion de « sans commencement ». Dénote-t-elle un infini qui est un indéfini, une chaîne humaine remontant à un passé immémorial, dans laquelle on se passe de génération en génération une « révélation » (*śruti*) tellement ancienne qu'on en a oublié les initiateurs, c'est-à-dire les auteurs des œuvres qui la constituent⁵⁷ ? On aimerait admettre ce sens prosaïque pour le mot *apauruṣeya* « non-humain », c'est-à-dire « dont la source humaine a été oubliée ». Mais les docteurs de la *mīmāṃsā* se chargent de nous rappeler à l'ordre. Pour Śabara, commentant *Ms* I 1 5 et I 1 27-32⁵⁸, la création d'une œuvre comme les veda's ne s'oublie pas et si son auteur n'est pas connu, c'est qu'il n'existe pas (§ 5). Pour Śabara et Śālikanātha qui le commente, les noms d'hommes que l'on trouve dans les textes védiques ne sont pas ceux de leur(s) auteur(s), mais de ceux qui ont eu la responsabilité de sa prédication (*pravacana*).

Pour la *mīmāṃsā*, l'« incréation » des veda's est nécessaire pour garantir leur véracité, car une œuvre sans auteur échappe à

⁵⁷ Dans le débat entre *mīmāṃsaka* et bouddhiste instauré par BHAVYA, *Madhyamakahrdaya*, ch. IX, le premier des deux allègue (*kār.* 25) qui si la parole du Buddha (historique) est sans créateur (*akarīka*), c'est parce qu'elle lui a été passée par les Buddha's du passé qui se la transmettent depuis toujours.

⁵⁸ Face à I 1 5 où la discussion est bien charpentée, I 1 27-32 est presque anecdotique et ne s'intéresse qu'à des problèmes marginaux, comme si l'essentiel avait été dit plus haut.

l'erreur et au mensonge. Pour le bouddhiste Dh, l'« incréation » rend le veda incompréhensible, car sans auteur, pas d'intention. Or c'est l'intention qui donne aux mots leur signification. Pour lui, la transmission du veda est soumise aux aléas de la condition humaine (§ 13). Pour la *mīmāṃsā*, les veda's sont garants de leur propre vérité et ils transmettent via une chaîne sans faille des mots qui se sont agencés par leur propre pouvoir pour communiquer un sens. Et nous voyons se profiler ici un goût rarement explicité mais réel de la pensée indienne pour les mécanismes cosmiques qui fonctionnent par eux-mêmes sans avoir besoin d'une intervention de type personnel, d'un être humain ou divin. Le combat de Dharmakīrti contre cette optique n'en est que plus méritoire.

Abréviations et bibliographie

(Pour les auteurs, éditeurs et traducteurs des œuvres anciennes, on renvoie aux notes supra où elles sont mentionnées pour la première fois).

- ABHYANKAR K.V.-JOŚI G.A., éditeurs du *Mīmāṃsādarśanam*, n. 2.
 ĀPADEVA, auteur de *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, n. 2.
 ASS = A. SUBRAHMANYA ŚASTRI.
 BHAVYA, auteur des *Madhyamakahrdayakārikā*, n. 26.
 BILIMORIA P. 1995, *Authorless Voice, Tradition and Authority in the Mīmāṃsā: Reflections in Cross-cultural Hermeneutics*, Nagoya Studies in Indian Culture and Buddhism 16, p. 137-160.
Bṛhat de PRABHĀKARA, n. 4.
 CHINNASWAMI ŚASTRI A., éditeur de la *Bṛhat*, n. 4.
 CLOONEY F.X. 1990, *Thinking Ritually Rediscovering the Pūrva Mīmāṃsā of Jaimini*, Publications of the De Nobili Research Library XVII, Vienna.
 D'SA F.X. 1980, *Śabdaprāmāṇyam in Śabara and Kumāriya. Towards a Study of the Mīmāṃsā Experience of Language*, Publications of the De Nobili Research Library VII, Vienna.
 EDGERTON F., éditeur et traducteur du *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*, n. 2.
 ELTSCINGER V. 1997, *Bhāvavivēka et Dharmakīrti sur Āgama et contre la Mīmāṃsā (2)*, Asiatische Studien-Études Asiatiques 51/4, p. 1095-1104.
 ELTSCINGER V. 1998, *Bhāvavivēka et Dharmakīrti sur Āgama et contre la Mīmāṃsā (1)*, Asiatische Studien-Études Asiatiques 52/1, p. 57-84.
 ELTSCINGER V. 2001a, *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible*, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde, Heft 51, Wien.
 ELTSCINGER V. 2001b, *Dharmakīrti: Critique de la théorie du sphoṭa*, Asiatische Studien-Études Asiatiques 55/2, p. 243-290.

- FRAUWALLNER E. 1968, Materialien zur ältesten Erkenntnislehre der Karmamīmāṃsā, Österreichische Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse, Sitzungsber. 259, Bd. 2 Abh., Wien.
- GNOLI R. 1960, éditeur du *Pramāṇavārtika*, n. 36.
- JAININI, auteur des *Mīmāṃsāsūtra*'s, n. 2.
- JHA G., traducteur des *Mīmāṃsāsūtra*'s, du *Śabarabhāṣya*, du *Tantravārtika*, du *Ślokanvārtika*, n. 2 et 3.
- KEVALĀNANDASARASWATĪ, éditeur du *Mīmāṃsākośa*, n. 2.
- KUMĀRILA, auteur du *Tantravārtika* et du *Ślokanvārtika*, n. 2.
- LINDTNER C. 1997, *Bhāṣya on Mīmāṃsā, Studia Indologica*, vol. 4 (1997) Aspects of Buddhism, Warsaw, p. 91-123.
- Madhyamakahrdayakārikā* de BHAVYA, n. 26.
- Mīmāṃsādarśanam* n. 2.
- Mīmāṃsākośa*, n. 2.
- Mīmāṃsānyāyaprakāśa* de ĀPADEVVA, n. 2.
- MK = Mīmāṃsākośa*.
- Ms = Mīmāṃsāsūtra*.
- PEREIRA J. 1976, Hindu Theology. Themes, Texts and Structures, Delhi.
- Pp = Prakaraṇapañcika*.
- Prakaraṇapañcikā* de ŚĀLIKANĀTHA, n. 4.
- Pramāṇavārtika* de DHARMAKĪRTI, n. 36.
- PV = Pramāṇavārtika*.
- PVSU = Pramāṇavārtikasavayvīti*, n. 36.
- RAMANATHA SASTRI R.K., éditeur de la *Bṛhatī*, n. 4.
- ŚABARA, auteur du *Bhāṣya* ou « Commentaire » des *Mīmāṃsāsūtra*'s, n. 2.
- SARMA A.N., n. 5.
- Ślokanvārtika* de KUMĀRILA, n. 3.
- SUBRAHMANYA SASTRI A., éditeur de la *Prakaraṇapañcikā*, n. 4 et 5.
- Tantravārtika*, de KUMĀRILA, n. 2.
- Tarkavāḍā* de BHAVYA, n. 26.
- VERPOORTEN J.M. 1986, « Le premier sūtra de la Mīmāṃsā et ses commentaries », *Bulletin d'études indiennes* 4, p. 353-366.
- VERPOORTEN J.M. 1987, *Mīmāṃsā Literature, A History of Indian Literature*, vol. VI, Fasc. 5, Wiesbaden.
- YOSHIMITSU K. 1997, *Der « Organismus » des urheberlosen Veda. Eine Studie der Nyoga-Lehre Prabhākara mit ausgewählten Übersetzungen der Bṛhatī*, Publications of the De Nobili Research Library XXV, Vienna.

L'Orient des dieux
Volume 6-7
2006-2007
ISSN 1609-942

LE FOU PEUT-IL ÊTRE UN SAINT ? RAVISSEMENT ET MYSTIQUE EN ISLAM

PIERRE LORY**

Pour les courants mystiques musulmans, la sainteté n'est pas un degré supérieur de piété ou de vertu : elle est la raison d'être de la création de l'univers. Dieu a créé le monde pour être connu et aimé. Le saint (*walī*) réalise cette intention divine : il est le sommet, le but de toute l'humanité, laquelle trouve sa dignité et préserve son existence grâce à la présence parmi elle de ces *walī*'s¹. Cette sainteté n'est nullement réservée à une caste ou à des courants socialement identifiables, même si elle est plutôt repérée dans les confréries mystiques². Le saint peut être homme ou femme, savant ou illettré, vieillard ou jeune...

Mais un fou peut-il être considéré comme saint ? La question s'est assez tôt posée de façon concrète, car la vénération populaire s'est portée, parfois avec beaucoup de ferveur, vers certains originaux présentant à titre divers les caractéristiques de la démente. Beaucoup de croyants perçurent dans leur inadaptation

¹ École Pratique des Hautes Etudes, section V.

² Sans nous attarder sur les questions de traductions, notons que les notions de « sainteté » chrétienne et de *walāya* musulmane ne se recouvrent pas. On pourra consulter à ce sujet M. Chodkiewicz, *Le Sceau des saints – Prophétie et sainteté dans le soufisme d'Ibn 'Arabī*, Gallimard, 1986. Nous continuerons cependant à parler de « saints » et de « sainteté » par commodité.

Par confréries, nous entendons les *tarīqa*-s qui se présentent comme des associations initiatiques dont les maîtres spirituels transmettent un savoir initiatique. Mais les *walī*'s n'ont pas tous été membres de confréries, tant s'en faut ; les cas de sainteté plus solitaires sont nombreux et éminents. Il peut s'agir d'initiation de type dit *wayṣī*, ou obtenue par l'intermédiaire du prophète macrobiote al-Khadīr, ou d'une recherche spirituelle autonome (*irfān*).