

<b>Zeitschrift:</b>	Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie
<b>Herausgeber:</b>	Schweizerische Asiengesellschaft
<b>Band:</b>	48 (1994)
<b>Heft:</b>	4
 <b>Artikel:</b>	Bhartrhari et la nescience
<b>Autor:</b>	Ramseier, Yves
<b>DOI:</b>	<a href="https://doi.org/10.5169/seals-147143">https://doi.org/10.5169/seals-147143</a>

### **Nutzungsbedingungen**

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

### **Conditions d'utilisation**

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

### **Terms of use**

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

**Download PDF:** 12.01.2026

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

## BHARTRHARI ET LA NESCIENCE

Yves Ramseier, Lausanne

Bhartṛhari appartiendrait au 5e siècle<sup>1</sup> de notre ère, malgré le témoignage du pèlerin bouddhiste chinois I-tsing<sup>2</sup> qui le fait mourir en 651. I-tsing, qui relate ce qu'on lui raconte — mais a-t-il bien écouté? — le décrit comme un bouddhiste. Une lecture même superficielle du *Vākyapadīya* écarte cependant rapidement cette possibilité. Le texte et son auteur sont tombés dans l'oubli depuis un "certain temps"<sup>3</sup> lorsque le *Vākyapadīya* est publié à Bénarès dès 1884. Les deux premiers *kāṇḍas* sont parus (1887) lorsqu'un auteur indien publie en 1893 un article intitulé "Was Bhartṛhari a Buddhist?"<sup>4</sup>, dans lequel il répond par l'affirmative à la question posée dans le titre en se basant sur une citation du *Vākyapadīya* chez Vācaspati-miśra. QUARANTE-DEUX ANS PLUS TARD, lors de la huitième session de la *All India Oriental Conference* qui se tient à Mysore en 1935, quelqu'un lui répond enfin nommément, le pandit V. A. Ramaswami Shastri, qui, lui, s'appuie notamment sur le texte même du *Brahmakāṇḍa*<sup>5</sup>, et considère Bhartṛhari comme un précurseur de Śaṅkara. En 1940, un troisième auteur indien montrera encore *avec des arguments purement extérieurs* — citations dans des textes kaśmīriens, avec à la clé l'hypothèse que Bhartṛhari est lui-même kaśmīrien — qu'il n'est pas un bouddhiste<sup>6</sup>.

Ce demi-siècle aura encore vu, outre l'édition du troisième *kāṇḍa* du *Vākyapadīya*, d'une part la parution en 1924 d'une étude de l'éminent

1 KUNHAN RAJA, C.: "I-tsing and Bhartṛhari's *Vākyapadīya*", in *S. Krishnaswami Aiyangar Commemoration Volume*, Madras 1936, pp. 285-298. IYENGAR Rangaswami, H. R.: "Bhartṛhari and Diṅnaga", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* n°26 (1951): pp.147-149.

2 義淨 (653-713)

3 Franz KIELHORN: "On the grammarian Bhartṛhari", *Indian Antiquary* (Bombay) n° 12 (1883): "The work usually called *Vākyapadīya* has long ceased to be studied in India. MSS. of it are rare, and generally incorrect" (p.227 l.1-2).

4 Kashinath Bapuji PATHAK: "Was Bhartṛhari a Buddhist?", *Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society* n° 18 (1890-94): 341-349.

5 V.A. RAMASWAMI Sastri: "Bhartṛhari a Buddha?", *Annamalai University Journal* n° 6 (1936-37): 65-69.

6 K. Madhava Krishna SARMA: "Bhartṛhari not a Buddhist: evidence from nearer home", *The Poona Orientalist* (Poona) n° 5 (1940): 1-5.

pandit Gopinath Kaviraj sur la notion d'intuition intellectuelle<sup>7</sup>, qui intègre quasiment Bhartṛhari au śivaïsme du Kaśmīr, et d'autre part la conférence en 1928 du pandit Cārudeva Śāstrī, qui aurait également dû régler son compte à la thèse d'un Bhartṛhari bouddhiste<sup>8</sup>.

Si le malentendu d'un Bhartṛhari bouddhiste est aujourd'hui dissipé, il reste encore quelques gros nuages au sujet de son appartenance philosophique. Certes, Bhartṛhari possédait une connaissance approfondie de certaines philosophies bouddhiques, de même qu'une solide maîtrise de la *mīmāṃsā*. Le *vaiśeṣika* lui était également comme une seconde nature. Mais son ontologie ne le rattache à aucun de ces trois courants. Personne ne conteste plus en revanche que Bhartṛhari soit un *advaitin*, un "moniste", toute la question étant de savoir ce qu'on entend par là. Évidemment, si on déclare que *kālaśakti*, le Temps, une notion que l'on trouve largement développée dans le *Vākyapadīya*, n'est qu'un synonyme de *māyā*, l'illusion cosmique générée par Śiva, ou de *avidyā*, la nescience telle qu'on la trouve dans le *Vedānta* de Śaṅkara, les choses deviennent tout de suite plus simples. Pour ma part, je soupçonne les tenants de ce genre de méthode d'être plus ou moins consciemment influencés par, voire carrément acquis à la cause du *vedānta* śaṅkarien. *Māyā* est un vocable totalement absent du *Vākyapadīya*. La "nescience" (*avidyā*) n'y apparaît que deux fois, où elle se trouve explicitement opposée à la connaissance (*vidyā*):

Dans les *śāstras*, ce n'est qu'une *avidyā* qui est décrite par les différentes dérivations, la connaissance quant à elle se produit spontanément sans les divisions de la tradition.<sup>9</sup>

- 7 Gopinath KAVIRAJ: "The doctrine of *pratibhā* in Indian Philosophy", *Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute* n°5 (1924): 1-18 & 113-132. P.12: "Of these [Śaktis] Avidyā, viz. the power not only of veiling the Essence but of exhibiting the Many, and Kāla [...] may be regarded as the chief".
- 8 CHARUDEVA Shastri: "Bhartṛhari: a critical study with special references to the *Vākyapadīya* and its commentaries", *Proceedings of the Fifth Indian Oriental Conference* (Lahore 1928), Lahore 1930. Vol. 1, pp. 630-655. P.647: "[...] this manifold existence, being the product of nescience is only illusory, [...]".
- 9 *śāstreṣu prakriyābhedair avidyaivopavarnyate / anāgamavikalpā tu svayam vidyopavartate //* (kā. 2.233)  
Les références au *Vākyapadīya* se conforment à l'édition de Wilhelm RAU: *Bhartṛharis Vākyapadīya*. Wiesbaden: Franz Steiner 1977.

Il y a plusieurs écoles concernant le temps, selon qu'on le considère comme une *śakti*, [un attribut de] l'*ātman* ou une divinité. Est principe dans l'*avidyā* ce qui n'existe pas dans la connaissance.<sup>10</sup>

La première fois, *avidyā* est *ce qui est dépeint (upavarnyate)* dans les śāstras, à savoir quantité de détails obtenus par de laborieuses analyses; la seconde fois, *avidyā* est appliqué à toute conception abstraite du temps que l'on pourrait se faire, le temps n'existant pas en tant qu'entité séparée.

Curieusement, dans sa volumineuse étude sur Bhartṛhari, Iyer, un pionnier et une sommité dans ce domaine, déclare que sur les deux occurrences du terme dans le *Vākyapadīya* (qui compte environ 2000 kārikās), il lui semble que LES DEUX signifient bien davantage qu'une ignorance ordinaire dans un sens mondain<sup>11</sup>. Si on admet avec lui que *avidyā* est une *śakti*, ou que le Temps, *kālaśakti*, est un synonyme de la Nescience<sup>12</sup> — ce que font ses commentateurs<sup>13</sup> — alors on plonge dans le *vivartavāda*<sup>14</sup>, puisqu'alors le monde phénoménal, étant une vaste illusion causée par cette formidable Nescience, n'a AUCUNE ESPÈCE DE RÉALITÉ. Rien n'indique qu'il en soit ainsi pour Bhartṛhari.

Le terme *śakti* apparaît dans le *Vākyapadīya* dans divers contextes, que je classerais en trois groupes:

(1) Une chose possède une *śakti*, par exemple telle ou telle substance possède certaines propriétés, et d'autres dans d'autres contextes. Une charrue, une épée ou un pilon peuvent posséder des *śaktis* qui sont la capacité de labourer, de massacrer ou de pilier respectivement, ces usages pouvant être détournés. Un poteau sacrificiel peut avoir la *śakti* d'immobiliser un animal, pourvu qu'il soit assez solide<sup>15</sup>.

10 *śaktyātmadevatāpakṣair bhinnam kālasya darśanam / prathamam tad avidyāyām yad vidyāyām na vidyate //* (kā. 3.9 kāla 62)

11 K.A. Subramania IYER: *Bhartṛhari. A study of the Vākyapadīya in the light of the Ancient Commentaries*, Poona 1969, p.128: "... it seems to me that, on both occasions, it means much more than ordinary ignorance in the worldly sense."

12 E.g. VIRENDRA SHARMA: "Is the eternal verbum of Bhartṛhari a dynamic principle?", *Vishveshwaranand Indological Journal* (Hoshiarpur) n° 13 (1975), p.349.

13 E.g. Helārāja ad 3.1 *jāti* 22, 32, 36.

14 J'essaierai de montrer dans le détail ailleurs que la distinction devenue classique entre le *vivarta-* et le *parināmavāda*, ne s'applique ni à Bhartṛhari, ni à son commentateur Helārāja, chez lesquels les deux termes ne s'opposent pas.

15 *Vākyapadīya* kā. 1.32, 2.275-276, 3.1 *jāti* 3-5.

- (2) Un mot, ou une phrase, possède une *śakti*. Par exemple, le mot *adhanuṣā* (litt. "au moyen d'un non-arc") possède la *śakti* de signifier n'importe quelle arme<sup>16</sup>.
- (3) Il est question du Brahman, de l'Un, ou de l'être (*sattā*):

En réalité, c'est seulement l'Un qui est la nature de toutes les *śaktis*. Imaginer une différence d'essence dans les choses serait insensé<sup>17</sup>. (3.1.22)

Ce Brahman sans commencement ni fin, *ŚABDATATTVAM*, *akṣaram*, qui se manifeste (*vivartate*) sous la forme des objets, et d'où procède le monde, qui est révélé (par la tradition) comme l'Un, existe (*vartate*), quoique non-divisé, en tant que divisé par les *śaktis*, parce qu'il est le support de différentes *śaktis*<sup>18</sup>. (1.1-2)

Etc.<sup>19</sup>

La doctrine de Bhartṛhari devient fameuse par la suite sous le nom de *śabdādvaita* ou doctrine du *śabdabrahman*, bien que ces composés n'apparaissent pas dans le *Vākyapadīya*. La question a été posée par Bronkhorst de savoir si dans la *kā*. citée ci-dessus, *śabdatattvam* signifie "dont l'essence est la parole" ou bien "qui est l'essence de la parole", i.e. si ce composé est un *bahuvrīhi* ou un *tatpuruṣa*<sup>20</sup>. On déduit de son article que puisque ce n'est en tout cas pas un *bahuvrīhi* — "l'expression 'essence du Brahman' paraît bizarre, puisque c'est exactement le Brahman qui est l'essence de toutes choses"<sup>21</sup> —, c'est forcément un *tatpuruṣa*. Il propose ensuite de relire Bhartṛhari avec comme hypothèse un Brahman entendu

16 *Vākyapadīya* kā.2.311.

17 *sarvaśaktyātmabhūtatvarṇ ekasyaiveti nirṇiaye / bhavānām ātmabhedasya kalpanā syād anarthikā //* (kā. 3.1 *jāti* 22)

18 *anādinidhanam brahma śabdatattvam yad akṣaram / vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ //* (kā. 1.1)  
*ekam eva yad āmnātam bhinnaśaktivyapāśrayāt / aprthaktve 'pi śaktibhyāḥ prthaktvena vartate //* (kā. 1.2)

19 Cf. aussi les kā. 1.32-3, 56, 62, 91, 121, 153; 2.22, 213, 275-7, 446, 477; 3.1.23, 36, 77, 92, 3.3.5.

20 Johannes BRONKHORST: "Études sur Bhartṛhari, 4: L'absolu dans le *Vākyapadīya* et son lien avec le *Madhyamaka*", *Asiatische Studien / Études Asiatiques* n°46.1 (1992) (Études bouddhiques offertes en hommage à Jacques May), p. 56 sq.

21 *Ibid.* p. 571.3-4.

comme totalité de tout ce qui existe, une totalité aussi bien spatiale que temporelle. Cette relecture est extrêmement suggestive, mais il me semble que la notion de *śabda* est passée par pertes et profits. Est-ce à dire que la soi-disant doctrine du *śabdabrahman* — et la question de savoir si ce dernier composé est un *bahuvrīhi* ou un *tatpuruṣa* ne se pose pas: ce ne peut être qu'un *karmadhāraya* — est un mythe? Pourtant, contrairement à *avidyā*, le terme '*śabda*' est surabondant dans tout le *Vākyapadīya*. D'autre part, l'hypothèse du *tatpuruṣa* se laisse à mon sens tout aussi bien démanteler avec le même argument: le brahman étant l'essence de toute chose, comment serait-il plus spécialement celle de la parole?

Le Brahman, alias l'Un (*advaita*), alias l'être, possède des *śaktis*, i.e. des capacités, des puissances qui le font apparaître comme divisé. Au nombre de ces *śaktis*, le Temps. En réalité, il n'y a pas de différence d'essence entre l'un et le multiple<sup>22</sup>, comme il n'y a pas de différence d'essence entre le brahman et ses *śaktis*. Sous cet angle, la doctrine de Bhartrhari serait plutôt un *parināmavāda*. Et l'on n'est pas surpris qu'aucune *māyā* n'y apparaisse. Les *śaktis* ont pourtant des caractéristiques différentes<sup>23</sup>, ou, comme le dit Helārāja, elles "ne peuvent être inférées qu'à partir de la fonction (*vyāpāra*) qui les distingue"<sup>24</sup>. Si le Brahman est la totalité spatio-temporelle de tout ce qui existe, les parties ne sont pas identiques au tout, parce qu'elles ont des caractéristiques distinctes, ni n'en sont distinctes, parce qu'elles ne se différencient pas par l'essence. L'Un est vu entre autres totalités comme celle formée par le *śabda*, le *artha* et le *sambandha*, comme le suggère un vers du *Dravyasamuddeśa*<sup>25</sup>. C'est dire qu'il est au principe aussi bien du *śabda* — lequel est la matière aussi bien du Veda que de la conscience — que du *artha*, i.e. du monde objectif. Si on peut, par métonymie, appeler cette totalité-là "*śabda*", quelque chose qui est l'essence aussi bien de la conscience que des choses, alors *śabdatattvam* est bien un *bahuvrīhi*. Et le monde phénoménal est simplement moins réel que le Brahman, sans que forcément il en masque la

22 E.g. kā. 3.7 *sādhana* 39:

*paramārthe tu naikatvam pṛthaktvād bhinnalakṣaṇam /*  
*pṛthaktvaikatvarūpeṇa tattvam eva prakāśate //*

23 kā. 3.1 *jāti* 23: *tasmād dravyādayaḥ sarvāḥ śaktayo bhinnalakṣaṇāḥ*

24 Helārāja ad kā. 3.1 *jāti* 23 [Iyer 63a]: *ekasyaiva śaktayo vilakṣaṇavyāpārānumeyā*

25 *tasya śabdārthasambandharūpam ekasya dṛśyate /*

*tad dṛśyam darśanam draṣṭā darśane ca prayojanam //*(kā. 3.2 *dravya* 14)

C'est sous la forme du *śabda*, de l'objet et de la relation que l'on perçoit cet Un, Il est le visible, la vision, l'agent qui voit et le but de la vision.

nature. Je dirais au contraire que le Brahman s'exprime à travers ses *śaktis*, ce qui est une simple déformation professionnelle chez un grammairien. Le Brahman est-il alors identique à (*parināma*) ou distinct (*vivarta*) de son expression? Identique quant à l'essence, mais distinct quant à sa fonction. Il n'y a pas encore de place chez Bhartṛhari pour une Nescience d'ordre ontologique impliquant l'émanation d'une *force* positive qui nous trompe. Ceux qui le croient en sont les victimes. Je propose que nous ne mettions pas à nouveau cinquante ans à en revenir.