Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft =

Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 55 (2001)

Heft: 2

Artikel: Dharmakrti : critique de la théorie du sphota

Autor: Eltschinger, Vincent

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-147528

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: 22.11.2025

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

DHARMAKĪRTI: CRITIQUE DE LA THÉORIE DU SPHOŢA

Vincent Eltschinger

1. Introduction

C'est une habitude consacrée de longue date que de confiner la théorie et l'histoire du concept linguistique de *sphoṭa* à ses interprètes brahmaniques. Cela étant, on sait que les bouddhistes ne sont pas demeurés étrangers à la discussion: en 1959, JAINI montrait que les Vaibhāṣika, en défendant pour les phonèmes (*vyañjana*), noms (*nāma*) et phrases (*pada*), un statut de facteurs dissociés de la pensée (*cittaviprayuktasaṃskāra*), avaient développé des positions très voisines de celles qu'on associe aux Grammairiens brahmaniques. Il n'en fallait évidemment pas tant pour provoquer les foudres *sautrāntika* de Vasubandhu; jusqu'à Saṅghabhadra, Vimalamitra et Yaśomitra, le débat reste toutefois strictement interne au bouddhisme.

On tient généralement Kumārila pour le principal adversaire du sphoṭa avant Jayanta Bhaṭṭa et Vācaspati Miśra. Maṇḍana donne il est vrai quelque crédit à cette assertion, qui consacre la plupart de sa SS à

- Voir JAINI 1959. Sur la théorie Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, voir aussi Cox 1995:159-171 pour une introduction, et 377-408 pour la traduction des parties pertinentes du Nyāyānusāra de Saṅghabhadra. On notera que dans sa Pañjikā (=TSP 723, 3) sous TS n°2714, Kamalaśīla fait l'intéressante remarque que voici: vaibhāṣikā hi kecit padakāyābhidhānena [et non padakāryā°] vākyasphoṭam anityatvā janyaṁ pratipannāḥ. Voir aussi TSP 290, 2-3 sous TS n°908: yo 'pi vaibhāṣikaḥ śabdaviṣayaṁ nāmākhyaṁ nimittākhyaṁ ca arthacihnarūpam viprayuktaṁ saṁskāram icchati, tad apy etena eva dūṣitaṁ draṣṭavyam.
- Voir LA VALLÉE POUSSIN 1980:I.238-243. Vasubandhu formule sa critique dans AK II 47 et AKBh ad loc. On consultera aussi AKVy 181, 28-186, 16. Voir aussi BIARDEAU 1964b: 390-400.

réfuter le *varṇavāda* professé par Upavarṣa, Śabara et Kumārila. Ce n'est que dans la partie finale de la SS (i.e. SS 28sq), bien après avoir laissé pour mort le phonocentrisme de Kumārila, que Maṇḍana entreprend de répondre aux objections d'un adversaire que BIARDEAU dit alternativement "bouddhiste" et "Vijñānavādin". Or ainsi qu'a commencé de le laisser entrevoir l'introduction de GNOLI à son édition du PV, cet adversaire n'est autre que le logicien et théoricien bouddhiste de la connaissance Dharmakīrti. L'édition de GNOLI mettait en effet au jour d'importantes convergences textuelles entre PV et SS, rendant ainsi évident que de nombreuses pages de la SS n'étaient autres que des citations presque littérales de Dharmakīrti.

Dharmakīrti consacre en effet d'importants développements à la critique du *sphoța*, qui n'ont attiré d'autre attention à ce jour que celle de IHARA, dès 1961.³ Parmi les arguments de Dharmakīrti, dont certains prolongent ceux que Vasubandhu adressait aux Sarvāstivādin-Vaibhāṣika, plusieurs seront repris au VIIIème siècle par Śāntarakṣita et Kamalaśīla;⁴ surtout, les arguments de Dharmakīrti ont été commentés et développés, vers 800, dans la très érudite *Ṭīkā* (ci-après PVSVṬ) que donne Karṇakagomin au PV. Cette œuvre importante ne se résume pas à une paraphrase de Dharmakīrti; elle cite encore en les critiquant Bhartṛhari et Maṇḍana, nous offrant ainsi de disposer de contrearguments bouddhistes à la réfutation conduite par Maṇḍana.⁵

- Voir IHARA 1961. Dans sa traduction japonaise, Futoshi ŌMAE a également rappelé l'influence de Dharmakīrti sur Maṇḍana; voir ŌMAE 1990, spécialement n.7, p. 57.
- 4 La critique de Śāntarakṣita et de Kamalaśīla s'ouvre sur TS n°2705.
- Le présent article décrit les position et argument du seul Dharmakīrti, et n'intègre Śākyabuddhi et Karṇakagomin que là où ceux-ci favorisent l'intelligence du premier. Il ne traite que marginalement des influences subies (Vasubandhu, év. Kumārila) ou exercées (Śāntarakṣita, Kamalaśīla) par Dharmakīrti. Je souhaite consacrer une étude détaillée à la séquence Dharmakīrti-Maṇḍana-Karṇakagomin. De même faut-il reléguer à de plus lointaines études encore la part de l'argumentaire bouddhique passée dans les œuvres tardives de critique du sphoṭa, au premier rang desquelles la Nyāyamañjarī et le Tattvabindu.

- 2. Contexte, délimitation et description de la théorie du sphota
- 2.1. Sur plus de cent strophes et leur autocommentaire (PV I 224-330), Dharmakīrti examine la doctrine de l'incréation du Veda, qui cristallise depuis Śabara au moins dans le concept de l'apaurușeyatā ou caractère non humain du Veda. La raison expresse de ce long développement tient à cela que la Mīmāmsā considère l'incréation du Veda comme la garantie de sa véracité en matière de moralité et de sotériologie; que, donc, l'école tient cette incréation pour le critère de la fiabilité (avisamvāda) ou de l'autorité (prāmānya) épistémique de la révélation. Dharmakīrti critique dans le détail les nombreux arguments brahmaniques réputés fonder cette incréation, dont la plupart sont on le sait de nature linguistique. Parmi ceux-ci, l'hypothèse d'une réalité substantielle (not. vastutva) et permanente de la relation entre parole et signification, ainsi que celle de la permanence et de l'unicité des phonèmes, visent en premier lieu la Mīmāmsā. Dharmakīrti juge toutefois utile de traiter également l'hypothèse d'une incréation des énoncés (vākya) dotés de signification (vācaka, sārthaka), phonèmes, mots et phrases. Dharmakīrti est parfaitement fondé à le faire: Bhartrhari et l'auteur de la Vrtti partagent la position générale de la Mīmāmsā sur l'incréation du Veda. Dans VP I 172, Bhartrhari déclare en effet: "On dit que la Révélation est sans commencement, sans interruption et sans auteur; tandis que la tradition est fondée sur les clercs et elle ne connaît pas d'interruption." Sous VP I 148, l'auteur de la Vṛtti tient une position encore plus "mīmāmsisante": "Dans toutes les controverses, comme les phrases des traités de tradition possèdent un auteur, on admet qu'elles sont œuvre humaine; tandis que les phrases du Veda ne sont pas plus œuvre humaine que la conscience."6

La tradition philosophique indienne met à la disposition de Dharmakīrti deux modèles de l'énoncé: d'une part, celui d'un énoncé indépendant du matériau phonique (nāda, dhvani, varna), indivis et

6 VP I 172: anādim avyavacchinnām śrutim āhur akartṛkām/ śiṣṭair nibadhyamānā tu na vyavacchidyate smṛtiḥ// Traduction BIARDEAU 1964a:183. VPV 203, 7-8: sarvapravādeṣv āgamavākyānām praṇetṛparigraheṇa pauruṣeyatvam abhyupa-gamyate/ vedavākyāni tu caitanyavad apauruṣeyāṇi/ Traduction BIARDEAU 1964a:169.

permanent; de l'autre, celui d'un énoncé compris comme un ordre de succession déterminé (ānupūrvī, [anu-]krama) de phonèmes. Le premier modèle de l'énoncé est celui qui chez Bhartṛhari cristallise dans le concept linguistique et métaphysique de sphoṭa, et que certaines affinités semblent rattacher à la doctrine linguistique du Yogabhāṣya⁷; le second est celui que défend Kumārila dans le chapitre consacré à la permanence de la parole (śabdanityatādhikaraṇa, et pour partie dans le sphoṭavāda), et que Dharmakīrti critiquera par le menu dans PVSV 134, 26–141,7.

2.2. Trois passages de PV I sont identifiables comme des développements critiques du *sphoța*; il est toutefois notable que le terme de *sphoța*, que Dharmakīrti introduit deux fois par ailleurs (PVSV 141,8 et 10), n'intervient dans aucun des trois passages. Il s'agit de PVSV 119, 178-29 (*cf.* 4.1), de PVSV 126, 249-129, 21 (*cf.* 4.2) et de PVSV 134, 1-25 (*cf.* 4.3), dont la substance sinon la lettre se retrouve dans SS 99, 7-101, 12.

Ces trois passages s'inscrivent dans la critique de l'hypothèse selon laquelle $v\bar{a}kya$, et non plus varna, serait de caractère non humain. Qu'est-ce que $v\bar{a}kya$? Au témoignage de Śākyabuddhi et de Karnakagomin, " $v\bar{a}kya$ " s'utilise par synecdoque pour "pada" et " $v\bar{a}kya$ ", soit les deux éléments linguistiques sémantiquement

- 7 II s'agit du *Bhāṣya* attribué à Vyāsa sous *Yogasūtra* III.17; sur ce point, voir KUNJUNNI RAJA 1963:112-113 et 1963:127-129.
- 8 Selon PVSVŢ 434, 20: samprati vaiyākaraṇānām varṇādivyatiriktam padādi nirākartum āha.
- Selon PVSVŢ 509, 27-28 sous PVSV 141, 10, la discussion du *sphoṭa* s'ouvre sur PV I 247cd, à quoi introduit PVSV 126, 24-25; mais selon PVŢ [P *je* 386b2-3] sous PVSV 141, 10, cette discussion s'ouvre en fait sur PVSV 127, 16-17, qui introduit PV I 248. Je crois que la discussion du *sphoṭa* débute effectivement là où Śākyabuddhi la fait débuter, voire, *stricto sensu*, avec PVSV 128, 21; toutefois, ainsi d'ailleurs que Maṇḍana Miśra et Karṇakagomin l'ont estimé, tout l'autocommentaire sous PV I 247cd présente des arguments susceptibles d'affecter le *sphoṭavādin*, malgré que ceux-ci restent selon moi dirigés, à titre d'alternative absurde, contre la Mīmārhsā.

pertinents. ¹⁰ "Vākya" note donc indifféremment mots et phrases, et peut se traduire par "énoncé [doté de signification]". Selon Dharmakīrti luimême, vākya consiste dans une essence ou entité (ātman) dotée de signification ¹¹ (arthavant); selon une autre définition, vākya est une nature verbale (śabdarūpa) de signification complète (parisamāptārtha). Par "signification complète", on entendra une signification d'essence indivise (niṣkalātman). Il faut certainement interpréter "ātman" comme "śabdātman" soit comme un synonyme de "śabdarūpa". Par "vākya", on doit comprendre un énoncé – mot ou phrase – doté de signification, qui constitue une essence ou nature expressive ¹⁶ (vācaka) de la parole.

Dharmakīrti, Śākyabuddhi et Karṇakagomin ne corrèlent jamais directement ce vākya/śabdātman avec le concept de sphoṭa, mais plusieurs indices paraissent favoriser l'identification. Le premier d'entre eux est interne au PV. Lorsque, dans et sous PV I 268, Dharmakīrti utilise le terme "sphoṭa", c'est expressément pour renvoyer à l'hypothèse déjà rejetée d'un énoncé indépendant des phonèmes, soit à deux des trois passages ici analysés. Dharmakīrti interprète donc luimême ces passages comme des critiques du concept de sphoṭa. Une deuxième série d'indices est externe au PV. D'abord, la MBhD et la Vṛṭti à VP I utilisent régulièrement le composé "śabdātman", quand elles ne le lient pas au concept de sphoṭa; 17 le composé apparaît

- 10 Selon PVT P348a4-5 et PVSVT 459, 24.
- 11 PVSV 127, 21.
- 12 PVSV 128, 3; 129, 20-21; 130, 3; 133, 4; 134, 5-6; PVSVT 467, 19 [cp. P355a4]; 471, 17; 471, 28; 482, 6; PVT P356b8; P357a8. Ces références, comme les suivantes, ne sont en aucun cas exhaustives.
- 13 PVSV 128, 3.
- 14 PVSV 128, 6-7.
- 15 PVSV 128, 28; 129, 14; 133,6; PVŢ P367b8; P368a5; P368b7; PVSVŢ 484, 29; 486, 20 [cp. P369a7]; 486, 21 [cp. P369b1]; 486, 25 [cp. P369b3].
- 16 PVSV 133, 1; 133, 5; 134, 16.
- 17 Cf. MBhD I.3, 13-14: kaścid anyo 'kramaḥ śabdātmā buddhistho vigāhate/ tasmād arthapratipatteḥ/ MBhD I.3, 18-19: ...sphoṭo 'yam eva śabdātmā nityaḥ/ VPV 150, 4 sous VP I 86: nādaiḥ śabdātmānam avadyotayadbhiḥ... (et comparer VPV 106, 6-7 sous VP I 49: nādaḥ...sphoṭam avadyotayati); VPV

d'ailleurs à deux reprises dans le *vākyakāṇḍa* du VP. Ensuite, Maṇḍana Miśra tient ces deux passages, ou du moins les longs extraits qu'il en donne, pour des arguments défavorables à la théorie linguistique du *sphoṭa*. Enfin, les arguments de Dharmakīrti forment l'essentiel de la critique que formulent nommément du *sphoṭa* Śāntarakṣita et Kamalaśīla; surtout, Kamalaśīla dit à plusieurs reprises ce śabdātman "sphoṭākhya", ou du moins le corrèle expressément au *sphoṭa*. Parallèlement à ces indices, on signalera encore que le très érudit Karṇakagomin ne produit pas moins de dix citations d'œuvres *sphoṭavādin*: l'une, peut-être extraite de la MBhD, est nommément attribuée à Bhartṛhari; la majorité est directement issue de VP I; deux autres proviennent de la SS. 22 Ce sont donc assurément des théoriciens du *sphoṭa* qu'il estime être ici critiqués. Ce faisceau

^{152, 7-8} sous VP I 88: saṃhṛtasarvabījaś ca ayam āntaraḥ śabdātmā vyañjaka-dhvanibhedakramānukāreṇa āvirbhāvakāle pratyavabhāsate/ VPV 157, 6-7 sous VP I 95: anyas tadvyatirikto varṇarūpagrahaṇopāyagrāhyo nirbhāgaḥ śabdātmā vidyata iti... Voir aussi VPV 166, 6–167, 1 sous VP I 104, et VP II 31 (ātman). Il est possible que l'expression remonte à MBh I.3, 18: dve śīrṣe dvau śabdātmānau nityaḥ kāryaś ca.

¹⁸ *Cf. supra*, n. 4.

Cf. TSP 720, 22-24, qui forme l'introduction générale à la critique du sphoța 19 Śāntaraksita: evam ānupūrvīm arthāntarabhūtām nirākṛtya vaiyākaraṇādyupakalpitam dhvanibhyo 'rthāntarabhūtam vācakam śabdātmānam sphotam...nirāsikīrsann āha.../ TSP 724, 21-23: yadi hi varnavyatirekena aparah sphotākhyah sabdātmā avabhāseta tato 'sya abhivyaktih sambhaved vyakter upalabdhirūpatvāt/ TSP 726, 27-28: yady eko na asti sphotākhyaḥ sabdātmā tat katham gaur ityekākārā gosabde buddhir bhavati iti.../ Sur śabdātman, voir aussi TSP 727, 22-23.

²⁰ Voir PVSVŢ 464, 10-12.

VP I 73 citée PVSVŢ 434, 16-17; VP I 94 citée 467, 21-22; VP I 49 et 104 citées 467, 27-468, 4; VP I 83cd citée 468, 15; VP I 84-86 citées 469, 16-21 (VP I 86 est citée par Śākyabuddhi, donc en version tibétaine, dans un autre contexte; cf. PVŢ P324b6-7).

PVSVŢ 468, 26-27 est une adaptation de SS 102, 6-7; PVSVŢ 484, 19-21 est une adaptation de SS 104, 11-12. Je ne suis pas parvenu pour l'instant à identifier la citation (prose) de PVSVŢ 468, 9-10.

convergent d'indices m'autorise à penser que le tardif Manorathanandin est parfaitement justifié à qualifier à deux reprises vākya de "sphoṭarūpa". ²³ Vākya est donc un śabdātman ou śabdarūpa expressif, doté d'une signification complète et indivise, et n'est autre que le sphoṭa, le véhicule si j'ose dire "trans-phonétique" de la signification.

- 2.3. Chez Dharmakīrti et ses commentateurs, on relève d'abord l'importance du vocabulaire notant le caractère hypostatique concédé à cette entité verbale expressive, son altérité et son indépendance par rapport aux phonèmes et aux sons bruts.²⁴ Le vocabulaire en marque
- PVV 285, 16-17: anavayavam ekam varņebhyo vyatiriktam sphoţarūpam vākyam, "énoncé sans parties, un, séparé des phonèmes, [et] ayant nature de sphoṭa;" PVV 285, 20-21: abhinnasya anavayavasya sphoṭarūpasya vākyasya, "d'un énoncé indivis et sans parties ayant nature de sphoṭa." Hormis les citations et le commentaire à PVSV 141, 8 et 10, Karṇakagomin utilise lui aussi à deux reprises le terme de sphoṭa: PVSVŢ 464, 24-25: sphoṭarūpāvibhāgena varṇānām nādarūpāṇām grahaṇād varṇavibhāgavat, "[apparaît comme] doté d'une partition en phonèmes du fait qu'on appréhende les phonèmes ayant nature de sons bruts sans les distinguer de la nature de sphoṭa" (sur le composé sphoṭarūpāvibhāgena, voir VP I 83a); on notera aussi PVSVŢ 471, 16: jātisphoṭas tu jātyabhāvād eva nirastaḥ, "le jātisphoṭa est [ici] écarté du fait même qu'il n'existe pas de classe."
- Sans ambition d'exhaustivité: varṇarūpāsamsparśin (PVSV 128, 27-28; 129, 11; PVSVŢ 471, 14 [cp. P356b7]; P355b8); varṇebhyo 'rthāntara (PVSV 127, 14; 127, 16; PVSVŢ 461, 17 [cp. P349a7]; 467, 18 [cp. P355a4]); varṇebhyo 'nyat (PVSV 129, 20-21; PVSVŢ 471, 15; 486, 26 [cp. P369b3]); varṇebhyo bhinna (PVSV 127, 1; PVSVŢ 468, 13; PVŢ P350a8; P350b4); varṇavyatirikta (PVSVŢ 470, 11-12; 470, 14-15; 462, 26 [cp. P350a4]; PVV 285, 16); avarṇātmaka (PVSVŢ 460, 30 [cp. P350b3]; 467, 18; 469, 3); dhvanibhyo bhinna (PVSVŢ 485, 14 [cp. P368a7]; 486, 26 [cp. P369b3]; PVŢ P368a5); dhvanirahita (PVSVŢ 482, 23 [cp. P366a2]); dhvanivivikta (PVSVŢ 482, 16 [cp. P365b5]); dhvanibhyo 'nyat (PVŢ P365a6); na dhvanisamsṛṣṭa (PVSVŢ 468, 13); ato [vācakebhyo] bhinnarūpa (PVSV 133, 11); bhedena

également le caractère supra-sensible²⁵ (atīndriya), l'unité et le caractère indivis.²⁶ Parallèlement à sa nature indivise, nos textes insistent encore sur la carence en succession temporelle et phonétique qui caractérise cette entité verbale.27 Toutefois, et c'est ici chose importante, cette entité non successive nous apparaît (pratibhāti; laksyate) ou nous est connue (pratīyate) comme possédant succession (kramavat; anukramavat), comme comportant des divisions phonétiques²⁸ (varnavibhāgavat). Pourquoi donc cette entité nous apparaîtelle, en vertu d'une impression trompeuse (bhrāntyā), comme divisée et successive, elle qui à la vérité ne se présente ou n'est appréhendée qu'en une seule connaissance²⁹ (ekabuddhipratibhāsin; ekabuddhigrāhya)? C'est que cette entité indivise ne nous est connue qu'à la faveur d'une manifestation (vyaktyapekṣaṇa), cette dernière procédant de façon successive (kramena) et étant le fait de résonances séquentielles (kramavat) qui entrent dans un ordre fixe de succession³⁰ (niyatānupūrvīka). Nous imputons donc erronément à cette entité

vācakebhyaḥ (PVSV 134, 1); anyattva (PVŢ P350b8); pṛthagrūpa (PVSV 133, 5); gźan du yod pa (PVŢ P350b7); kramavadvyatirekin (PVSV 134, 6-7).

²⁵ PVSV 127, 12.

²⁶ eka (PVSV 128, 21; 128, 23; 128, 24; 129, 5; 129, 9; PVSVŢ 467, 19 [cp. P355a4]; 467, 24; 468, 9; 468, 22; PVŢ P355a8; PVV 285, 16); ana-vayava/niravayava (PVSV 128, 21; PVSVŢ 468, 19; 470, 12; PVŢ P356a1-2; P368b7; PVV 285, 16; 285, 20); akhaṇḍa (PVSVŢ 468, 28; 469, 7; 470, 12); nirvibhāga, varṇavibhāgarahita, abhinna (PVSV 128, 23; PVSVŢ 470, 15; PVV 285, 20); aśakala (PVSV 129, 14; PVSVŢ 468, 9); avarṇabhāga (PVSV 129, 8).

²⁷ Kālabheda (PVSV 128, 9; 128, 24); kālakṣepa (PVSV 128, 6; 128, 12); akramasattva (PVSV 134, 5-6); akrama (PVSV 129, 7; 129, 12-13; 134, 6-7; PVSVŢ 469, 6; 469, 15; 470, 23 [cp. P356b1]; 486, 20 [cp. P369a6]; PVŢ P355b4); anukramarahita (PVSVŢ 467, 26 [cp. P355a7]); yi ge'i go rim med pa can/dan bral ba (PVŢ P356b4; P356b8).

²⁸ PVSV 129, 6; PVSVT 467, 19; 467, 24; PVV 285, 17; PVSV 129, 6; PVSVT 467, 25; PVV 285, 18.

²⁹ PVSV 128, 27-28; 129, 12-13.

³⁰ PVV 285, 17.

verbale indivise des traits caractérisant les seules résonances qui la manifestent.³¹

- 2.4. Est-il besoin de rapprocher les termes de cette description de ceux que nous livrent la MBhD, le VP et la *Vṛtti*? Tous trois textes insistent sur l'hétérogénéité et l'indépendance de *vākya/sphoṭa* par rapport aux résonances, parfois aux phonèmes;³² on y présente le *sphoṭa* comme un et indivis,³³ l'entité verbale comme non séquentielle et franche de toute durée ou division temporelle, permanente.³⁴ Succession et division ressortissent aux seules résonances, tout comme la naissance et le caractère changeant et transitoire;³⁵ les résonances manifestent le *sphoṭa* véhicule de la signification.³⁶ A cette manifestation, les résonances sont ordonnées comme les facultés sensorielles le sont à
- Caractères propres aux résonances: vyañjaka (PVSVŢ 483, 23 [cp. P367a1]; 486, 10 [cp. P368b3]; PVŢ P368b4-8); śabdavyañjaka (PVV 287, 9); varṇavyañjaka (PVSVŢ 483, 23 [cp. P366b8]); kṣaṇika (PVŢ P366b7-8; P369a6; PVSVŢ 483, 26 [cp. P367a2]; 486, 19 [cp. P369a6]); avācaka (PVSV 134, 14; PVSVŢ 481, 20 [cp. P364b5]; 482, 9; 485, 13 [cp. P368a6]; PVŢ P365a6-7); cha dan bcas pa (PVŢ P366b7); kramavadbhāga (PVSV 134, 6); sha phyi can (PVŢ P366b8); kramavat (PVSV 134, 15; voir aussi 134, 17); kramotpādin, kramabhāvin (PVSV 134, 16; PVŢ P368b4).
- 32 Cf. MBhD II.25, 14: adhvaniko sphoţaḥ; MBhD I.3, 13-14, VP I 73ab, VPV 157, 6-7 (sous VP I 95): anyad; VP I 73 et VPV 157, 7: vyatirikta, vyatireka. Ces références n'ont là encore aucune ambition d'exhaustivité.
- 33 Cf. VPV 106, 7/107, 1 (sous VP I 49), 160, 3 (sous VP I 97), VP II 1: eka; VPV 151, 4 (sous VP I 87), 156, 3 (sous VP I 93), 157, 7 (sous VP I 95): nirbhāga; VPV 153, 1 (sous VP I 88): avibhāga; VPV 151, 4 (sous VP I 87) abhedya; VP II 1: anavayava.
- 34 *Cf.* MBhD I.3, 13; VP I 49: *akrama*; VP I 76: *abhinnakāla*; VPV 151, 4 (sous VP I 87): *apūrvāpara* (cp. VP I 49b: *na pūrvo na paraś ca saḥ*).
- 35 Cf. VP I 49: nādasya kramajanyatvāt; MBhD I.3, 18-19: ye tu kramajanmāna ayugapatkālā, vyaktayo dhvanyātmānas te; VP I 97ab: avikārasya \$abdasya nimittair vikṛto dhvaniḥ/
- 36 Cf. MBhD I.17, 9-10: sa tu nādābhivyangyaḥ; VP I 48cd: karaṇebhyo vivṛttena dhvaninā so 'nugṛhyate// VPV 104, 4 (sous VP I 47), 152, 7 (sous VP I 88), 160, 5 (sous VP I 97): vyanjakadhvani.

leurs objets respectifs,³⁷ et ce au sein d'un ordre fixe de succession, comme le lait se mue en caillé selon une séquence immuable.³⁸ Enfin et surtout, on ne saurait dénombrer les passages où Bhartrhari détaille la surimposition erronée au *sphoṭa* des caractéristiques propres aux résonances.³⁹ On relèvera en outre l'étroit parallélisme qui subsiste entre cette description et la doctrine linguistique élaborée par le *Bhāṣya* sous YS III 17, où l'auteur (traditionnellement Vyāsa) énonce sa théorie du mot (*pada*).⁴⁰

- 37 Cf. MBhD I.17, 9-10: padaniyato dhvaniḥ/ yathā cakṣurādayo niyatā abhivyañjakā abhivyaṅgyeṣu rūpādiṣu...
- 38 Cf. VP I 94: yathānupūrvīniyamo vikāre kṣīrabījayoḥ/ tathaiva pratipattṛṇām niyato buddhişu kramaḥ//
- 39 *Cf.* par exemple MBhD I.17, 12 (*evam śabdā api nādabhedena bhidyante*); VP I 49 et VPV 106, 7–107, 3 (sous VP I 49); VPV 152, 7–153, 1 (sous VP I 88). Voir *infra*, 4.2.3.2.
- Si celle-ci ne fait nulle mention du concept de sphoța, elle professe néanmoins 40 quelque chose comme une doctrine du padasphota, et presque rien de ce que Dharmakīrti attribue aux sphoţavādin n'y fait défaut. Selon le Bhāṣya en effet, le mot est dénué de phonèmes (avarna, 208, 14); ces derniers n'entretiennent aucun rapport avec le mot (varṇāḥ...padam asamspṛśya, 208, 7), mais, tels qu'on les exprime, prononce et entend (varṇair eva abhidhīyamānair uccāryamāņaih śrūyamāṇaiś ca, 208, 14-15), le manifestent. Ici aussi, le mot est un (eka, 208, 13), indivis (abhāga, 208, 13) et dénué de toute succession (akrama, 208, 14). Cognitionnel (bauddha, 208, 14), le mot est accessible directement à la connaissance (buddhinirgrāhya, 208, 6-7), est l'objet d'une seule connaissance (ekabuddhivişaya, 208, 13), qui survient à complétion du dernier phonème articulé (antyavarnapratyayavyāpāropasthāpita, 208, 14). Relevons enfin que, comme c'est le cas chez Bhartrhari et dans la Mīmāmsā, c'est à la faveur d'une convention (sanketa) que locuteurs et auditeurs accèdent à une signification pourtant fixée de toute éternité. Il est toutefois notable que l'auteur du Bhāṣya ne développe pas la notion d'une imputation erronée, au mot, de la sérialité inhérente aux phonèmes.

3. Position générale de Dharmakīrti⁴¹

La définition dharmakīrtienne de śabda ne s'écarte pas de la conception bouddhique selon laquelle śabda est l'objet (visaya) propre de l'ouïe (śrotra, śrotrendriya) et de la connaissance sensorielle auditive⁴² (śrotravijñāna). En tant que tel, śabda consiste dans le seul point-instant particulier de son (śabdasvalaksana). Je doute qu'au plan de l'énonciation, le point-instant particulier de parole soit ultimement identifiable au phonème (varna): leur identification n'est possible qu'à condition que le phonème soit instantané (ksanika). Or selon Dharmakīrti, la durée d'un phonème, fût-il aussi ramassé qu'un phonème final, est équivalente à celle d'un clin d'œil (nimesa), lequel dure lui-même plusieurs instants (cf. infra, 4.1.2.). Le phonème paraît donc n'être pour lui qu'une entité fictive et de pure convention, celle-là même dont se sert l'analyse linguistique à des fins descriptives. A ce titre et à l'instar du mot (pada) et de la phrase (vākya), le phonème ne consiste qu'en une séquence arbitrairement délimitée de la chaîne parlée, en un concept sans corrélat extra-mental. 43

- Voir en premier lieu, sur la question des phonèmes, ŌMAE 1999, dont je ne partage pas toutes les vues.
- 42 Cf. PV I.298d (śabdo hi śrotragocaraḥ//), et PVSV 158, 26: śrotragrahaṇalakṣaṇaḥ śabdaḥ/ tadatikrame 'tiprasaṅgāt/
- Dharmakīrti ne se prive toutefois pas d'évoquer les sons bruts en termes de "phonèmes": cette option terminologique vaut pour la discussion du *sphoța* (parallèlement à celles de *varṇabhāga*, *dhvani* et *dhvanibhāga*), mais appelle d'importantes réserves (d'ailleurs dûment apportées par Dharmakīrti lui-même) en contexte de discussion avec la Mīmāṛṇṣā. Quoiqu'il faille remettre à une autre occasion le problème des phonèmes chez Dharmakīrti, les faits suivants, tous extraits des commentaires, ne seront pas inutiles ici: (1) L'effort phonatoire toujours distinct de l'homme rend les phonèmes distincts à chaque énoncé: l'unicité (*ekatva*, etc.) que leur prête la Mīmāṃsā est donc infondée (*cf.* PVŢ [P *je* 349b5-6]=PVSVŢ 461, 29-30: *puruṣaprayatnabhedena varṇānām prativākyaṁ bhinnānām eva utpatteḥ/*); (2) les phonèmes bruts sont dénués de signification (*nirarthaka*, PV I 238a) par eux-mêmes; ce n'est que dûment conceptualisés sous forme d'universaux que, organisés en ordres de succession particuliers, ils deviennent expressifs (*cf.* PVSVŢ 462, 20-23: *nanu* d'varṇā

Sur un plan pragmatique, la parole est notification (vijñapti; paravijñāpana, comm.); s'originant à la pensée (cittasamutthāna) et plus précisément à l'intention du locuteur, cette notification est pratiquement de trois sortes, qui ont pour noms "phonèmes" (K: akṣarāṇi varṇāḥ), "mots" (K: arthāvacchinno varṇasamudāyaḥ padam) "phrases" (K=Ś: padasamudāyo vākyam).44 Sur épistémologique et ontologique, la communication verbale repose à la fois sur les points-instants particuliers de son émis par l'appareil phonatoire du locuteur (/appréhendés par l'appareil auditif du récepteur), et sur des processus et matériaux psycho-mentaux partagés par l'émetteur et le récepteur. Selon Dharmakīrti en effet, 45 "le mot et la phrase qui [nous] apparaissent [sous forme] unitaire ne sont qu'erreur", en tant qu'ils ne sont que "représentations trompeuses (pratibhāsavibhrama), consécutives à une connaissance sensorielle particulière, d'un concept fondé (upādāna) sur une imprégnation latente homogène (sabhāgavāsanā)." Une connaissance mentale (manovijñāna, $\dot{S}=K$) d'ordre conceptuel (*savikalpa[ka], \dot{S}) subséquente l'expérience sensorielle directe des phonèmes successifs,46 surimpose à ces matériaux bruts l'unité de mots et de phrases (Ś), ou les détermine

nirarthakā¹ ity uktam katham ²teṣām eva bhedād arthapratīter bheda² ity ucyate/ satyam/ ³santo varṇā nirarthakā³ vikalpaviṣayās tu sāmānyarūpā eva prativākyam bhinnā varṇasvalakṣaṇābhedena adhyastā vācakā iṣyante/ tena ⁴varṇānām eva bhedād arthapratīter bheda⁴ ity ucyate/ Citations: 1/3: PV I 238a; 2/4: PVŢ [P je 350a2]=PVSVŢ 462, 18-19); (3) notre notion de la signification provient de ces seuls phonèmes, en vertu des conventions arbitrairement assignées à ces ordres de succession particuliers; il n'est donc nul besoin de postuler, avec les Grammairiens, des énoncés indépendants des phonèmes (cf. PVSVŢ 462, 11-12: tasmād varṇebhyaḥ saṅketabalād arthapratīter bhāvāt katham anyathānupapattyā vākyakalpanā/).

- 44 Selon PVSV 160, 19: cittasamutthānā hi vāgvijñaptir varņapadavākyābhidhānā. Pour les commentaires de K., cf. PVSVŢ 568, 28-29, à comparer avec PVŢ [P ñe 36b8].
- 45 Selon PVSV 119, 18-20: indriyavijñānavi se şānubandhī sabhāgavāsanopādāna-vikalpapratibhāsavibhramaļi padam vākyam ca ekāvabhāsi mithyā eva/
- 46 PVŢ [P je 323b2-3]: rna ba'i rnam par ses pa khyad par can gyi phyis 'byun ba; PVSVŢ 435, 3: kramavarṇānubhavapṛṣṭhabhāvin.

comme mots et phrases un[itaire]s (K).47 En d'autres termes: stimulation sensorielle,48 la survient postérieurement à connaissance (buddhi) qui surimpose un mot un[itaire], qui détermine [la série] comme un [itair]e, dans laquelle apparaît un mot ou une phrase indivis; en bref, une connaissance conceptuelle présentant l'aspect d'un mot ou d'une phrase. 49 Ce qui se dit de cette connaissance se dit de façon équivalente du concept (vikalpa) survenant après la stimulation: celui-ci surimpose une unité [sous forme] d'un mot ou d'une phrase un[itair]e, présente un aspect un[itaire], laisse apparaître un mot un[itaire], etc.⁵⁰ C'est que la stimulation sensorielle éveille ou actualise (prabodha) un concept qui subsistait à titre d'imprégnation latente (vāsanā) ou de disposition (samskāra) dans la série psychique du récepteur, ou auquel cette imprégnation latente sert de "cause matérielle" (*upādāna*).51

- 47 Respectivement: tshig dan nag la gcig tu sgro 'dogs par byed do (PVT [P je 323b2-3]), padādirūpatayā adhyavasyati (PVSVT 435, 3-4).
- 48 Notamment: varṇānubhavottarakālam (PVSVŢ 436, 27), ñams su myon ba dan dran pa go rim bźin du skyes nas phyis 'byun ba can (PVŢ [P je 324b5-6]); noter aussi: varṇakramaśravanāt (PVSVŢ 435, 10).
- Respectivement: ekapadādhyāropikā buddhiḥ (PVSVŢ 435, 9), gcig tu źen pa'i blo (PVŢ [P je 324b6]), tshig daṅ nag tha dad pa med par snaṅ ba'i blo (PVŢ [P je 324b5]), tshig daṅ nag gi rnam pa can gyi rnam par rtog pa'i blo (PVŢ [P je 324b8]).
- Respectivement: tshig dan nag gcig go źes gcig ñid du sgro 'dogs pa'i rnam par rtog pa (PVŢ [P je 324b3-4]), ekākārasya vikalpasya (PVSVŢ 435, 10-11), ekapadādyavabhāsī vikalpah (PVSVŢ 435, 5).
- Cf. notamment PVSV 159, 12-17: manovikalpasya tadvişayatvam asiddham/ na hi svalakşane vikalpānām vṛttir iti nivedayiṣyāmaḥ/ te hi yathāsvam āntarād vikalpavāsanāprabodhād anapekṣitabāhyārthopanidhayo bhavanti/ bāhyāpā-yānā-game 'pi bhāvāt/ na hi yo yasya sattopadhānam na apekṣate sa tasya hetuḥ/ ahetuś ca katham viṣayaḥ/ "Qu'un concept mental ait la [parole] pour objet est inétabli, car nous ferons savoir [dans le troisième chapitre] que les concepts ne réfèrent pas au point-instant particulier: en effet, les [concepts] ne dépendent pas de la présence [effective] d'un objet extra[-mental, mais] procèdent de [la cause que constitue] pour chacun d'eux l'actualisation interne d'une latence conceptuelle (vikalpavāsanā), parce qu'ils interviennent (bhāva)

A la réalité positive appartiennent donc les seuls sons bruts que produit et agence, avec l'appareil phonatoire, l'intentionnalité de l'émetteur (vivakṣā, etc.); à l'irréalité de la pensée ressortissent des représentations fictives unitaires (mots et phrases) qu'une expérience langagière sans commencement (anāditvam padādivyavahārasya, K) a déposées dans le psychisme à titre d'imprégnations latentes, et qui font l'objet de conventions (sanketa). 52 Selon Dharmakīrti, la théorie de

même lorsque [l'objet] extra[-mental] a disparu ou reste à venir. Mais (hi) (x) n'est pas la cause de (y) si [pour exister] (y) ne dépend pas de l'existence actuelle (sattopadhāna) de (x). Or ce [(x)] qui n'est pas la cause [de (y)], comment [pourrait-il en être] l'objet?"

52 Cf. PVSVT 435, 5-14: nanu varnānām bhinnānām eva anubhavāt katham ekapadādyavabhāsī vikalpa utpadyate/ utpadyate ca/ tasmād varņeşv ekapadādyanubhavena bhāvyam iti/ na eşa doşah/ pratipādako hi sanketakāle varņakramam ekapadādirūpatayā pratipannam eva param praty ekam idam padādi sanketayati/ tadā ca parasya api tatra ekapadādhyāropikā buddhir utpadyate/ tasya ca ekapadādyadhyāropitaikākārānubhavāhita-samskārasya pumso vyavahārakāle 'pi varņakrama\$ravaņād ekam idam padam vākyam vā ity ekākārasya vikalpasya utpattir bhavati/ evam pūrvapūrva śrotṛṇām pūrvapūrvavaktṛbhyo varņakrameşv ekatvāropeņa pratītir bhavati ity anāditvam padādivyavahārasya/ ata eva ucyate/ anādisabhāgavāsano vikalpapratibhāsa-vibhramah padam vākyam ca ekāvabhāsi mithyā eva iti/ mithyātvam ca bhinnānām varņānām ekapadādirūpatayā smaranajñāne pratibhāsanāt/ "[Objection:] Mais comment un concept où se présente un mot un, etc., se produi[rai]t-il [selon vous] à partir de phonèmes [pourtant] strictement distincts? [On constate] cependant [que ce concept] se produit. Il se pourrait donc que sur les [seuls] phonèmes on fasse l'expérience directe d'un mot un, etc. [Réponse:] Voilà qui n'affecte pas [notre position], car au moment où, pour autrui, il fixe une convention, c'est à une série phonétique qu'il considère sous la forme d'un mot un, etc., qu'un enseignant attache la convention [en disant:] "Ce mot, etc., est un"; la connaissance qui surimpose un mot un, etc., sur cette série phonétique-ci, se produit ensuite également chez l'autre [personne]. Et [en tant que] l'expérience de l'image un[itair]e surimposée [qui est celle] de [ce] mot un, etc., a imprimé [chez elle] une disposition [à cet effet] (ekapadādyadhyāropitaikākārānubhavāhitasamskāra), le concept à l'image un[itair]e selon lequel ce mot ou phrase est un se produi[ra] l'unité réelle (i.e. extra-mentale) des mots et phrases (le *sphoṭavāda*) est fausse du point de vue de la réalité positive, mais la théorie concurrente de la multiplicité des mots et phrases (le *varṇavāda*) n'est pas corroborée par la description psychologique de la connaissance et de la communication:⁵³ nos connaissances sensorielles ne nous présentent

chez cette personne lorsqu'elle entend[ra] (śravaṇāt) [cette] série phonétique lors d'un échange linguistique (vyavahāra) [ultérieur]. Ainsi [est-ce] parce que les générations successives de locuteurs imputent une unité à des séries phonétiques (pūrvapūrvavaktṛbhyo varṇakrameṣv ekatvāropeṇa) [données, que] les générations successives d'auditeurs ont notion [de mots et de phrases uns, et c'est] en ce sens (iti) [que] la pratique (vyavahāra) des mots, etc., est dénuée de commencement [dans le temps]. Voilà pourquoi [Dharmakīrti] affirme qu'un mot ou phrase de représentation un[itair]e n'est qu'une erreur, [lui qui consiste dans la] représentation trompeuse d'un concept aux latences homogènes sans commencement. Et [son] caractère erroné [vient] de cela que les phonèmes distincts se présentent à la connaissance mnésique sous forme d'un mot un, etc."

Cf. PVŢ [P je 324b2-8]: blo la snañ ba'i dbañ gis gcig ñid dañ du ma ñid du 53 rnam par 'jog par 'gyur te/ blo la tshig la sogs pa snañ ba gcig gis ño bo can ñid yin pas tshig dan nag gcig go zes gcig ñid du sgro 'dogs pa'i rnam par rtog pa skye ba'i phyir ro// re źig yi ge rnams kyi bkod pa'i sgo nas ñams su myon ba'i blo skye źin/ de la gcig tu snan ba yod pa ma yin la dran pa yan ji ltar ñams su myon ba bźin skye bar 'gyur źin de yan gcig par 'dzin pa ma yin no źes bśad pa ma yin nam/ de la gan la tshig dan nag tha dad pa med par snaň ba'i blo gźan ci źig yid ce na/ de la kha źig ni ñams su myon ba dań dran pa go rim bźin du skyes nas phyis 'byun ba can gcig tu źen pa'i blo skye ba'i dban du mdzad nas de skad du b sad par 'dod do// dper na gźan dag *sgra yis bsgos pa'i sa bon can/ tha ma'i sgra dan bcas par ni/ yons smin skye ba can gyi ni/ blo la min dag nes par byed* ces bya ba lta bu'o// de lta bur gyur pa'i blo'i dban gis kyan phyi rol la tshig dan nag gi gcig pa ñid khas blans par rigs pa ma yin te/gcig tu sgro 'dogs pa'i blo de ni 'khrul pa ñid kyi phyir ro// "En vertu de ce qui se présente à la connaissance, on peut poser [à la fois] l'unité et la multiplicité [des mots et des phrases]. Parce que, étant donné qu'à la connaissance, le mot, etc., a la nature d'une représentation un[itair]e, un concept surimposant l'unité se produit, [on dit] que le mot et la phrase sont uns. [Objection:] D'abord, une connaissance expérientielle naît sur la base d'une pas d'éléments linguistiques intrinsèquement dotés de signification, mais notre pensée nous livre bel et bien des mots et phrases d'apparence unitaire.

série de phonèmes, mais celle-ci manque de représentation un[itair]e; puis, le souvenir naît à son tour selon l'expérience directe, mais ne [l']appréhende pas non plus comme un: [cela,] ne l'avez-vous pas [expressément] affirmé? [Mais] dans ce cas, quelle est donc [cette] nouvelle connaissance où le mot et la phrase se présentent comme indivis? [Réponse:] Sur ce point certains, [tels les Grammairiens, mettent [cela] en avant qu'une connaissance ultérieure adhérant à [leur] unité naît après qu'expérience directe et souvenir sont nés de façon successive, [et] acceptent de s'exprimer en ces termes, [en disant] par exemple: 'Quand l'idée, dont le germe a été produit par les résonances, arrive à maturité avec le dernier son, la parole est déterminée.' Mais il est injustifié d'admettre, sur la base d'une telle connaissance, que le mot ou la phrase sont uns à l'extérieur [de notre représentation], car la connaissance qui [en] surimpose l'unité est erronée." **Citation**: VP I 86; traduction BIARDEAU 1964b:127. Cf. aussi PVSVT 436, 22-27: tathā hi pade vākye ca uccārite ekam idam padam vākyam vā iti lokasya matir bhavati/ tena yad ucyate/ *saighryād alpāntaratvāc ca go sabde sā bhaved api/ devadattādi sabdesu sphuţo bhedah pratīyata* iti/ tad apāstam/ varnānubhavottarakālam ekapadādhyāropikāyā buddher utpatteh/ "C'est ainsi que lorsque un mot ou une phrase est prononcé, les gens ordinaires (loka) ont l'idée que le mot ou la phrase [en question] est un. Ce [qu'a] dit [Kumārila] est donc rejeté[, à savoir:] 'Cette [connaissance des paroles en tant qu'unes] est à la rigueur possible dans le [cas] du mot «go», tant en raison de la rapidité [avec laquelle on le prononce] qu'en raison de l'intervalle [très] court [qui sépare les deux phonèmes]; mais dans [le cas d']un mot tel que «devadatta», on note une très nette différence. [Cela est rejeté,] parce qu'au moment qui suit l'expérience directe des phonèmes, il naît une connaissance qui [leur] surimpose un mot [ou une phrase] un." **Citation**: ŚV, sphotavāda 121, avec variantes: alpāctaratvāc ca (sic!); devadattādi sabde tu.

4. L'argumentaire de Dharmakīrti et ses sources

4.1. Dans PVSV 119, 17-29

4.1.1. Du premier des trois passages consacrés au *sphoṭa*, nous venons de tirer l'essentiel de l'information disponible relativement à la conception dharmakīrtienne du mot et de la phrase. Ce premier passage présente en outre quatre arguments dirigés contre la réalité et l'appréhendabilité (dans une seule connaissance, *ekabuddhyā*), de mots et phrases unitaires. Parmi ceux-ci, trois nous intéresseront ici.⁵⁴

Selon le premier de ces arguments, il n'est aucun mot ou phrase, "parce que [leurs] séparation ou non-séparation [par rapport aux phonèmes] sont contradictoires [l'une comme l'autre avec leur expressivité]."55 L'argument n'est guère intelligible sans recours aux commentaires. Selon Śākyabuddhi et Karņakagomin, "si [le mot] est séparé [des phonèmes], on devrait percevoir [ce mot] perceptible (drśya) comme distinct [des phonèmes]; dès lors cependant que [ce mot serait] imperceptible, il serait inexpressif, parce qu'un [mot] non appréhendé ne saurait notifier [de signification]. [Mais] si [au contraire le mot] n'est pas séparé [des phonèmes], il s'ensuivra inacceptablement que, tout comme les phonèmes [eux-mêmes], il sera inexpressif."56 En d'autres termes: on devrait appréhender dans leurs formes propres des mots et phrases distincts des phonèmes; si, comme c'est le cas, ni la perception ni l'inférence ne nous les présentent sous leurs formes propres, on n'aura nul accès à leur signification. A supposer en revanche que mots et phrases ne se distinguent pas des phonèmes, on n'appréhendera jamais que ces derniers, qui pourtant sont dénués de signification. Par conséquent, conclut Śākyabuddhi, "le mot, etc., n'est pas réel."57

- 54 PVSV 119, 21-22 (anekayā buddhyā krameṇa grahaṇāyogāt/) recoupe les critiques exposées infra, 4.2.3.1.
- 55 PVSV 119, 18: tac ca na kiṁcid vyatirekāvyatirekavirodhāt/
- PVŢ [P je 323a5-7]=PVSVŢ 434, 23-25: vyatireke bhedena upalambhaḥ syād dṛśyasya/ adṛśyatve 'py avācakatvam agṛhītasya jñāpakatvāyogāt/ avyatireke 'pi varṇavad eva avācakatvaprasaṅgaḥ/
- 57 PVŢ [P je 323a7]: ...de bas na/ tshig la sogs pa dňos por gyur pa ma yin no//

4.1.2. On ne concèdera l'unité réelle des mots et phrases qu'à condition que ceux-ci se laissent appréhender dans une seule connaissance. D'une telle appréhension, Dharmakīrti refuse la possibilité dans un difficile entrelacs de sous-arguments:

Or une seule [connaissance] ne peut [l']appréhender[, pour les raisons suivantes: d'abord, c'est] par [le biais d']une série de phonèmes [qu'on l']appréhende; [ensuite, ne serait-ce qu']au moment de l'appréhension d'un phonème, plusieurs connaissances ont [déjà] passé. [Il en va ainsi] parce que les connaissances sont instantanées, [et] qu'un instant dure [le temps nécessaire à] un atome pour passer [un intervalle atomique]; car si [l'on admet qu'il] excède [la durée indiquée], il ne saurait [plus y avoir de] terme [temporel] à [cet instant] divisible en parties. [Enfin, même] l'achèvement d'un phonème final possède une durée identique à [celle d']un clin d'œil, lequel inclut la transition de multiples atomes. 58

Considérons ces trois justifications successives. 1. Mots et phrases ne se laissent appréhender qu'à travers les appréhensions successives où se donnent les phonèmes: le procès engage donc une multiplicité de connaissances discrètes. 2. Non content de réduire mots et phrases à leurs "constituants" phonétiques successifs, Dharmakīrti atomise encore ces derniers. En dépit d'interprétations divergentes de la part des commentateurs, ⁵⁹ le propos de Dharmakīrti est clair, et se fonde sur l'instantanéité des connaissances: plusieurs connaissances instantanées se sont déjà écoulées au moment où la pensée synthétise ces connaissances infinitésimales dans la notion d'un phonème. Les considérations techniques qui justifient le propos en définissant l'ultime unité de temps par le mouvement minimal de l'ultime unité matérielle, ⁶⁰ n'ont pas à nous retenir ici. 3. Ce qui vaut de chacun des

- 58 PVSV 119, 22-26: na ca tad ekayā grāhyaṁ varṇānukramagrahaṇāt/ ekavarṇagrahaṇakāle ca anekabuddhivyatikramāt/ kṣaṇikatvād buddhīnām/ kṣaṇasya ekaparamāṇuvyatikramakālatvāt/ ādhikye vibhāgavataḥ paryavasānā-yogāt/ anekāṇuvyatyayanimeṣatulyakālatvād antyavarṇaparisamāpteḥ/
- 59 *Cf.* PVŢ [P *je* 323b7-8] et PVSVŢ 435, 21.
- 60 Cette conception sautrāntika, qui réapparaît dans PV III.496, semble d'origine jainiste; voir en premier lieu VON ROSPATT 1995:102-103 et LA VALLÉE

phonèmes vaut également d'un phonème aussi ramassé (not. atiniṣkṛṣṭa, etc.) qu'un phonème final: sa durée (comparable à celle d'un clin d'œil) comptant plusieurs instants, son appréhension complète nécessitera plusieurs connaissances instantanées. Au terme de ces trois sous-arguments, la condition nécessaire à l'acceptation de mots et phrases réellement uns n'est donc pas satisfaite.

4.1.3. Le dernier des quatre arguments que consigne le passage anticipe une problématique dont on saisira plus loin l'importance (cf. infra, 4.2.3.4). Nyāya, Mīmāmsā et Grammaire concèdent que l'appréhension sensorielle ou expérience directe (not. anubhava) est multiple, c'est-à-dire requiert plusieurs connaissances singulières. Ces écoles admettent de plus que l'accès à la signification des mots et phrases exige une appréhension unitaire de ceux-ci. Elles demandent donc à la mémoire ou connaissance mnésique (smaraṇa, smṛti, smaraṇajñāna) ce que l'audition ne peut garantir: appréhender mots et phrases dans une connaissance unique. A cet expédient, Dharmakīrti répond:

Quant au souvenir, il a la durée même de l'[expérience directe], parce que la mémoire [fonctionne] à la façon de l'expérience directe, et parce qu'on n'observe [nulle] différence entre les successions de l'expérience directe et de la mémoire.⁶¹

Successive à la façon de l'expérience directe, la connaissance mnésique ne permet donc pas l'appréhension unitaire des mots et phrases, condition pourtant nécessaire à l'intelligence de leur signification.

POUSSIN 1931-1932, surtout p. 5 (notamment: "On doute si *anvantara* signifie 'un autre atome'; plutôt 'l'intervalle, l'étendue d'un atome'.") *Kośa* III.177-178n. 6.

⁶¹ PVSV 119, 26-28: yathānubhavam smaraṇāt smṛtir api tatkālā eva/ anubhavasmaraṇānukramayor vi śeṣānupalakṣaṇatvāc ca/

4.2. Dans PVSV 126, 24-129, 21

- 4.2.1. Dans PVSV 127, 1-16, Dharmakīrti montre qu'un énoncé indépendant des phonèmes n'est ni perceptible, ni inférable. Perceptible, un tel énoncé ne l'est pas, car seuls les phonèmes successifs se présentent à la connaissance (buddhi), ou y génèrent une représentation (pratibhāsa). Or de ce qu'on n'appréhende pas (en dépit de sa perceptibilité alléguée), on ne saurait valablement former de jugements d'existence ou d'altérité (ici par rapport aux phonèmes⁶²). Cet énoncé n'est pas davantage inférable sur la base d'un kāryahetu (où kārya serait arthapratītilakṣaṇa). D'abord, l'inférence n'aurait de légitimité que "si l'effet manquait alors même que les phonèmes seraient présents."63 En d'autres termes, phonèmes (organisés en succession) et convention suffisent à rendre compte de l'effet sans qu'il soit besoin de postuler une entité imperceptible. Ensuite, l'inférence requiert que soit établie une relation (sambandha) entre cause et effet; or étant donné que l'énoncé est supra-sensible (atīndriya), une telle relation ne saurait jamais être appréhendée. Enfin, la seule présence (samnidhimātra) d'un énoncé radicalement imperceptible ne rend pas raison de l'effet, car alors "même un [homme] ininformé [des conventions] aurait [notion de sa signification],"64 ce qui est manifestement faux. De ce double examen, il ressort qu' "[il n'est] rien qu'on nomme 'énoncé' [qui soit] chose différente des phonèmes[, et] dont on pourrait démontrer le caractère non humain."65
- 4.2.2. Dharmakīrti procède ensuite au traitement de l'hypothèse selon laquelle l'énoncé serait multiple (anekāvayavātmaka; 127, 17–128, 21). Multiple, l'énoncé pourrait être composé de parties dénuées de signification (prakṛtyā anarthaka), ou composé de parties dotées de signification (sārthaka): 1. Un énoncé composé de multiples parties dénuées de signification ne saurait qu'être de caractère humain:
- 62 Cf. PVSVŢ 461, 9-10: astitve nişiddhe 'nyattvam nişiddham eva/
- 63 PVSV 127, 7-8: yadi teşu varneşu satsv api tat kāryam na syāt/
- 64 PVSV 127, 13: avyutpannasya api syāt/
- 65 PVSV 127, 13-15: na vākyam nāma kimcid arthāntaram varņebhyo yasya apauruşeyatvam sādhyeta/

l'expressivité manquant à chacune des parties ne pouvant caractériser le tout, il faut que la pensée (kalpanā) supplée à cette inexpressivité par imputation ou surimposition (kalpita, samāropita) de la signification (127, 17-23). 2. Un énoncé composé de multiples parties dont chacune serait dotée de la signification d'ensemble, est absurde: (a) la compréhension d'une partie suffirait alors à la compréhension du tout, rendant ainsi absurdes, dans le procès auditif et intellectif, tant notre dépendance par rapport aux autres parties, que le laps temporel (kālakṣepa, kālabheda) pourtant empiriquement constaté; (b) absurde, l'hypothèse d'une audition simultanée (sakṛcchruti) de toutes les parties ne l'est pas moins: le laps temporel nécessaire à nos audition et compréhension se révélerait là encore inutile, et l'expressivité (arthavattā) de chacune des parties ne serait alors plus établie (127, 23–128, 21).

4.2.3.1. Dharmakīrti passe alors à l'hypothèse selon laquelle l'énoncé incréé serait un et indivis, soit donc à l'hypothèse du sphota proprement dit (128, 21-129, 21). 1. L'appréhension d'un énoncé un ne devrait nécessiter aucun laps temporel (c'est-à-dire: ne saurait procéder de façon successive), car à tel moment donné de cette durée, seule une partie donnée de cet énoncé serait appréhendée; or deux natures, appréhendée pour la permière, non encore appréhendée pour la seconde, sont contradictoires d'un énoncé un (128, 22-25). 2. Que la connaissance d'un énoncé nécessite un laps temporel (c'est-à-dire: soit successive), fait l'objet d'une constatation empirique: tant l'énonciation (par le locuteur) que l'audition et la mémorisation (par l'auditeur) requièrent un laps de temps équivalent à plusieurs clins d'œil, dont chacun compte à son tour plusieurs instants. L'appréhension d'un énoncé un ne nécessiterait en revanche qu'un unique instant de connaissance (cf. supra, 4.1.2; 128, 25-28). 3a. Puisque c'est à un ordre de succession phonétique particulier qu'un énoncé doit sa particularité et que s'attachent les conventions, notre compréhension d'un énoncé donné procède nécessairement de façon successive, et en présuppose le caractère successif. 3b. Un énoncé un ne peut en revanche dépendre d'un ordre de succession phonétique: d'un côté, des phonèmes successifs ne lui seraient d'aucune aide (upakāra); de l'autre, il nous est impossible de prononcer des phonèmes hors succession. On devrait par

conséquent comprendre un énoncé quelconque soit sur la base de phonèmes disposés dans n'importe quel ordre (par exemple, comprendre *rasaḥ* à partir de la formulation "saraḥ"), soit indépendamment même de tout phonème, ce que l'expérience dément (128, 29–129, 4).

4.2.3.2. C'est au cœur de la discussion consacrée l'hypothèse d'un énoncé indivis, donc du *sphoṭa*, que survient cette objection d'inspiration grammairienne:

[Objection:] Les phonèmes n'appartiennent pas à l'énoncé; [mais] en vertu de l'[ordre de] succession [qui est celui] des [résonances] révélatrices, cette nature verbale [pourtant] strictement une se présente [à l'homme, bien qu'en étant ultimement dépourvue, comme] dotée de succession et [comme] dotée d'une partition en phonèmes.⁶⁶

Les trois strophes⁶⁷ que Karṇakagomin cite afin d'étayer l'objection suffisent à montrer l'étroite proximité du *pūrvapakṣa* avec la position générale de Bhartṛhari. Que ce dernier est ici visé paraît d'autant plus clair que ni les Vaibhāṣika, ni l'auteur du *Bhāṣya* sur les *Yogasūtra*, ne viennent documenter la thèse d'une imputation erronée au *sphoṭa* des

- 66 PVSV 129, 4-6: na eva vākye varņāḥ santi/ tad ekam eva sabdarūpam vyañjakānukramavasād anukramavad varņavibhāgavac ca pratibhāti iti cet/
- VP I 94: yathānupūrvīniyamo vikāre kṣīrabījayoḥ/ tathaiva pratipattṛṇām niyato buddhiṣu kramaḥ// "De même qu'il y a un ordre fixe de succession dans la transformation du lait et d'un germe, de même il y a un ordre de succession fixe dans les idées des auditeurs." (Traduction BIARDEAU 1964a:131) VP I 49: nādasya kramajanyatvān na pūrvo na paraś ca saḥ/ akramaḥ kramarūpeṇa bhedavān iva jāyate// "Puisque c'est la résonance qui se produit de façon successive, la (parole) n'a ni avant ni après; elle est sans succession mais apparaît comme divisée par la forme successive (des résonances)." (Traduction BIARDEAU 1964a:91) VP I 104: tasmād abhinnakāleṣu varṇavākyapadādiṣu/ vṛttikālaḥ svakālaś ca nādabhedād vibhajyate// "C'est pourquoi (d'ailleurs aussi), quand il s'agit de lettres, mots et phrases de durée indifférenciée, on distingue la durée de leur débit et leur durée propre à partir de la différenciation des résonances." (Traduction BIARDEAU 1964a:141)

caractéristiques propres aux résonances. Dharmakīrti honore de trois critiques successives la position de Bhartṛhari, dont la première, qui réitère un argumentaire déjà introduit plus haut, n'a pas à nous retenir ici.⁶⁸

4.2.3.3. La deuxième critique dégage deux absurdités alternatives de la thèse d'un énoncé sans phonèmes ni parties. Karṇakagomin y décèle une critique de VP I 83cd (d surtout),⁶⁹ au sens de quoi les résonances seraient dotées d'une existence autonome (*svatantra*). Admettons donc qu'un énoncé indivis et non phonétique soit révélé par des sons ou phonèmes dont il demeure indépendant; dans ce cas, dit Dharmakīrti,

si [l'on admettait] un énoncé sans phonèmes ni parties, [jamais quelqu'un] à qui on fait entendre partiellement [une série de phonèmes] ne saisirait un énoncé partiel, puisque [un énoncé] un ne comporte [aucun] fragment; ou [bien,] personne n'entendrait [l'énoncé] complet.⁷⁰

Dans la première absurdité, Karnakagomin dénonce une contradiction flagrante avec ce qu'il nous est donné de constater empiriquement: selon lui en effet, "dans le monde, on entend et comprend bel et bien

- PVSV 129, 7-8: anukramavatā vyañjakena akramasya vyaktiḥ pratyuktā/ vyaktāvyaktavirodhāt/ "A [ce qu']un révélateur doté de succession révèle un [énoncé] sans succession, [il a déjà été] objecté [plus haut sur l'argument que voici:] parce que [deux natures] révélée et non révélée sont contradictoires [d'un énoncé un]." Dharmakīrti renvoie ici à PVSV 128, 24-25 et suivantes, selon PVŢ [P je 355a6]. Cf. supra, 4.2.3.1.
- 69 *Cf.* PVSVŢ 468, 13-16.
- PVSV 129, 8-10: avarṇabhāge ca vākye 'sakalaśrāvino 'sakalavākyagatir na syāt/ ekasya śakalābhāvāt/ sakalaśrutir na vā kasyacit/ Ma traduction suit l'interprétation générale de Śākyabuddhi, PVŢ [P je 355a8-b7]. Deux autres lectures de PVSV 129, 9-10 (sakalaśrutir na vā kasyacit/) sont cependant possibles à suivre Karṇakagomin: celle de ce dernier, énoncée dans PVSVŢ 468, 20–469, 4, et celle d'un autre commentateur, énoncée dans PVSVŢ 469, 5-10, qu'une comparaison avec PVŢ [P je 355b5-7] interdit de considérer comme celle de Śākyabuddhi, malgré quelque ressemblance.

les parties antérieures d'un énoncé lorsque l'on [n']entend [que] quelques phonèmes."71

L'argument de Dharmakīrti confronte le théoricien du *sphoṭa* à une seconde absurdité: un énoncé intégral indépendant des phonèmes, personne ne l'entendra jamais dans la mesure où, ainsi que Śākyabuddhi l'explique, "on [n']entend jamais [que] les parties puisque [ce sont] toujours les parties [se déployant] successivement [qu']on entend."⁷² De cette nouvelle absurdité, Karṇakagomin présente une explication alternative, celle d'un commentateur qui n'est pas Śākyabuddhi: même s'il entendait complètement une série de phonèmes, nul n'entendrait jamais d'énoncé intégral "parce que, comme on n'entend [jamais,] même en situation finale, les phonèmes simultanément, on n'entend que des parties."⁷³

On relèvera que Maṇḍana Miśra consacre un passage de sa SS à réfuter l'argument de Dharmakīrti; le très érudit Karṇakagomin s'en rappellera.⁷⁴

4.2.3.4. La troisième critique formulée par Dharmakīrti vise un complexe d'idées que défendent, encore qu'avec des nuances considérables, toutes les théories linguistiques indiennes, qui se heurtent au même problème: comment concilier la séquentialité (empiriquement constatée) du matériau phonique, avec l'exigence d'un accès synthétique à la signification? Comme le dit très justement Kumārila, "tous les protagonistes [du débat] admettent [qu']une connaissance synthétique (samuccayajñāna) d'ordre mental (mānasa) [porte] sur tous les objets, malgré que les connaissances [perceptuelles

⁷¹ PVSVŢ 468, 19-20: bhavati ca loke katipayavarṇaśravaṇe pūrvavākyabhāgaśravaṇapratītiḥ/

PVŢ [P je 355b6-7]: cha rnams ni go rim bźin du rtag tu thos pa'i phyir rtag tu cha ñid mñan par 'gyur źes bya ba'i don to//

PVSVŢ 469, 8-10: [na vā kasyacit pumsaḥ syāt/ sakalavarṇaśrāviṇo 'pi (et non S: °varṇāśrāviṇo 'pi) na vā niṣkalasya vākyasya śrutiḥ syāt/] antyāvasthāyām api yugapad varṇānām aśravaṇena bhāgasya eva śravaṇāt/

⁷⁴ Cf. SS 29 et SSV 102, 5-7, et PVSVŢ 468, 26–469, 4.

des objets en question soient] survenues de façon successive."⁷⁵ Chacune des théories se munit donc d'un double dispositif explicatif: (1) elle reconnaît que les sons successifs (phonèmes ou résonances) imprègnent en quelque manière la faculté auditive de dispositions psycho-acoustiques ($samsk\bar{a}ra$), de latences ($v\bar{a}san\bar{a}$) ou de germes ($b\bar{i}ja$); (2) elle concède au dernier phonème, ou plutôt à la connaissance du dernier phonème, une fonction particulière dans le processus psycho-sensoriel d'accès à la signification. Les théoriciens du *sphoṭa* soutiennent qu'une entité verbale indivise et d'essence non phonétique se révèle de façon déterminée à l'audition de la dernière partie de son vocal. Les avocats des phonèmes sont quant à eux d'avis que

- 75 ŚV, sphotavāda 113: sarveşu caitad artheşu mānasam sarvavādinām/ iṣṭam samuccayajñānam kramajñātesu satsv api//
- 76 Cf. l'introduction de PVSVT 469, 11-22 à cette position: atha syāt/ yathā śloka ekadā prakāsito na avadhārito 'nyadā prakāsane tv avadhāraņasaho bhavati/ punah punah prakasane tv avadharyate/ tatha vakyam purvadhvanibhavanabhivyaktam api na avadhāritam/ tena pūrvapūrvavākyābhivyaktyāhitais tu samskārair vākyāvadhāraņam prati pratyayabhūtair antyavarņaśravaņakāle tad avadhāryate/ tasmād varņena anukramavatā 'kramasya vākyasya vyaktir yujyata eval tad uktaml yathānuvākah sloko vā sodhatvam upagacchatil āvṛttyā na tu sa *granthapratyāvṛttir **nirucyate// pratyayair anupākhyeyair grahaṇānuguṇais tathā/ dhvaniprakāśite śabde svarūpam avadhāryate// nādair āhitabījāyām antyena dhvaninā saha/ ***āvṛttiparipākāyām buddhau sabdo 'vadhāryata iti/ "Admettons qu'on dise [ce qui suit]: de même qu'un sloka, [lorsqu'il est] mis une fois en lumière, n'est pas déterminé mais se charge de détermination lors d'une nouvelle mise en lumière, et se trouve toujours davantage déterminé avec chaque nouvelle mise en lumière, de même l'énoncé n'est-il pas déterminé, malgré qu'il a été manifesté par l'existence des résonances antécédentes. Mais cet [énoncé], au moment où l'on entend le dernier phonème, est déterminé par les dispositions déposées par les manifestations successives de l'énoncé[, des dispositions] qui sont des conditions en vue de la détermination de l'énoncé. Par conséquent, la révélation d'un énoncé sans succession par le phonème sériel est bel et bien justifiée. [C'est d'ailleurs là] ce qu'a dit [Bhartrhari]: 'On devient capable de retenir (par cœur) un chapitre ou un vers à force de le répéter, mais le texte n'est parfaitement retenu à aucune des répétitions prises séparément. De même, quand

survient, à l'audition du dernier phonème et à la faveur des dispositions psycho-acoustiques, une connaissance récapitulative d'ordre mnésique où tous les phonèmes antécédents sont perçus simultanément (cf. infra, n. 81). La critique de Dharmakīrti comprend donc deux aspects: le premier vise spécifiquement les théoriciens du sphoṭa, alors que le second, s'il vise les avocats des phonèmes, cherche en fait à interdire au sphoṭavādin l'échappatoire que constituerait un recours à la mémoire.

4.2.3.4.1. La version *sphoṭavādin* de la thèse est soutenue par tous les avocats d'un véhicule transphonétique de la signification: l'auteur de la *Vṛṭṭi*, l'auteur du *Yogasūtrabhāṣya*, et le Vaibhāṣika Vimalamitra⁷⁷

une parole est mise en lumière par des sons, sa forme propre est déterminée grâce à des idées (partielles) indescriptibles qui concourent à son appréhension. Quand l'idée, dont le germe a été produit par les résonances, arrive à maturité avec le dernier son, la parole est déterminée'." Traduction de VP I 84-86: BIARDEAU 1964a:125 et 127 (noter les variantes par rapport l'éd. RAU: *granthaḥ pratyāvṛtti; **nirūpyate; ***āvṛtta°.)

Cf. VPV 150, 4-151, 1 (sous VP I 86): nādaiḥ śabdātmānam avadyotayadbhir 77 yathottarotkarşena ādhīyante vyaktaparicchedānuguņasamskārabhāvanābījāni/ tataś ca antyo dhvaniviśeṣaḥ paricchedasamskārabhāvanābījavrttilābhaprāptayogyatāparipākāyām buddhāv upagrahena sabdasvarūpākāram samnive sayati/ Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:127). YSBh 208, 13-14: ekam padam...bauddham antyavarnapratyayavyāpāropasthāpitam/ "Le mot un, [d'ordre] cognitionnel, est conscientisé (upasthāpita) par le fait de [notre] connaissance du dernier phonème." Noter l'explication de Vācaspati Miśra, Tattvavai śāradī 321, 31-32: bauddham anusamhārabuddhau viditam/ antyavarnapratyayasya vyāpārah samskārah pūrvavarnānubhavajanitasamskāra-sahitas tena upasthāpitam vişayīkṛtam/ AbhD 112, 2-3: atītavarņasamudāyas tv antyavarņāpekso manobuddhyā upagrhītasvarūpaḥ sambandhiny arthe buddhim utpādayan pratyāyayati iti yuktarūpo vyapadeśah/ "Mais [sur ce point,] l'enseignement correct [est le suivant]: en dépendance du dernier phonème, [c'est] l'ensemble des phonèmes antérieurs [qui,] appréhendé dans sa forme propre par une connaissance mentale, notifie [la signification] en produisant [notre] connaissance de l'objet corrélatif [du nom ou de la phrase]."

(dont on notera qu'il rejette les dispositions psycho-acoustiques comme inétablies, asiddha, AbhD 111, 3-4).

La thèse n'est déjà pas en odeur de sainteté chez Vasubandhu. 78 La critique de Dharmakīrti témoigne d'un changement de stratégie. Il préfère ici l'analyse du processus cognitif à l'argumentation par la conséquence absurde:

Il est également faux [de postuler] que, munie des dispositions [générées] par l'ensemble des phonèmes [antécédents], la dernière connaissance [permet] la détermination d'un énoncé [indivis], parce que personne n'a jamais connaissance de cet [énoncé] sans rapport avec les natures de phonèmes; et puisqu'on ne connaît pas les phonèmes de façon non successive, d'où [vient que] ce qu'on nomme "énoncé" puisse être appréhendé de façon non successive par une seule connaissance? Et après [notre] connaissance du dernier phonème, nous n'observons pas d'autre entité verbale dénuée de fragments, pas plus que le locuteur lui-même ne produit [une telle entité verbale]. Mais [s'il s'imagine] qu'une parole aux parties complètes apparaît dans la dernière connaissance, [ce locuteur] se comporte comme endormi, l'esprit égaré par le désir de ce qui [lui] est cher[, et songeant:] "Qu'il me serait agréable qu'il en soit ainsi !"⁷⁹

- AKBh 81, 12-14: katham tāvad atītāpekṣaḥ paścimo vijñaptikṣaṇa utpādayaty avijñaptim/ evam tarhi paścima eva śabde nāmna utpādād yo 'pi tam eva ekam śṛṇoti so 'py artham pratipadyeta/ "Comment [se fait-il] donc que le dernier instant d'information [corporelle] produise l'avijñapti en dépendance des [instants] précédents? Sur le même modèle, puisque c'est lors de la dernière parole [vocale] que se produit le nom, même une personne qui entend cette seule [dernière parole] devrait connaître la signification."
- PVSV 129, 10-17: samastavarņasamskāravatyā 'ntyayā buddhyā vākyāva-dhāraṇam api mithyā/ tasya avarṇarūpasamsparśinaḥ kasyacit kadācid apratipatteḥ/ varṇānām ca akrameṇa apratipatteḥ kuto 'kramam ekabuddhigrāhyam vākyam nāma/ na antyavarṇapratipatter ūrdhvam anyam aśakalam śabdātmānam upalakṣayāmaḥ/ na api svayam ayam vaktā vibhāvayati/ kevalam evam yadi syāt sādhu me syād iti kalyāṇakāmatāmūḍhamatir antyāyām buddhau samāptakalaḥ śabdo bhāti iti svapnāyate/

Au sens de cette description, la connaissance finale d'un véhicule indivis de la signification n'est rien moins qu'onirique. Plus que celle de Vasubandhu, la critique de Dharmakīrti rappelle celle de Kumārila: celui-ci, s'il accepte la notion d'une cognition finale unitaire, dénie en effet toute perceptibilité à une entité extra-phonétique, et critique fermement l'hypostase dont se rend coupable le Grammairien.⁸⁰

4.2.3.4.2. Ceux qui, tels Kumārila et les Naiyāyika (tardifs au moins, Jayanta Bhaṭṭa, etc.), n'admettant pas la détermination finale d'une entité transphonétique, recourent à une connaissance mentale d'ordre mnésique pour rendre compte de la simultanéité où semblent apparaître les phonèmes au terme de leur articulation. Kumārila est là encore

ŚV, sphotavāda 117-119, 121: citrabuddhyānayā bhrāntyā varnebhyo 80 vyatirekatah/ paścād gaur iti vijñānam pratyakṣam kaiścid iṣyate// vailakşanyam tu tasyeştam ekaikajñānatah sphuţam/ varnarūpāvabodhāt tu na tadarthāntaram bhavet// yadi cārthāntaratvam syād ekaikasmāt trayasya tat/ varņatrayaparityāge buddhir nānyatra jāyate// śaighryād alpāntaratvāc ca go sabde sā bhaved api/ devadattādi sabde tu sphuto bhedah pratīyate// "Par une méprise (bhrānti) due à cette cognition variée [d'ordre à la fois perceptuel et mnésique], certains[, tels les Grammairiens,] admettent [que] la connaissance [du type] 'vache' [qui intervient] après [mais] indépendamment des phonèmes, est d'ordre perceptuel. On accepte comme évidente l'hétérogénéité (vailakṣanya) de cette [connaissance] par rapport à chacune des connaissances [qui sont celles des phonèmes]; mais cette [hétérogénéité] ne saurait être chose différente de la saisie des natures [que sont les] phonèmes. Et si la triade [des phonèmes considérée comme une unité] devait [néanmoins] être chose différente de chacun (ekaika) [des objets de la connaissance empirique, il conviendrait toutefois de relever qu']hormis (parityāge) les trois phonèmes, [rien d']autre ne fait l'objet d'une cognition (buddhir na anyatra jāyate). Cette [connaissance de la parole en tant qu'une] est à la rigueur possible (bhaved api) dans le [cas du] mot (sabda) 'go', tant en raison de la rapidité [avec laquelle on le prononce] qu'en raison de l'intervalle [très] court [qui sépare les deux phonèmes]; mais dans [le cas d']un mot tel que 'devadatta', on note une [très] nette différence." J'ai suivi la variante alpāntaratvāc ca dans 121a, mentionnée ŚV [ŌMAE] 16n.7.

extrêmement clair.⁸¹ Dharmakīrti cherche donc à court-circuiter l'alternative mnésique où l'avocat du *sphoṭa* pourrait chercher refuge.⁸² Selon Dharmakīrti,

en effet, même [lorsqu'ils sont ceux] d'un mot ou d'une phrase qu'on se rappelle, les phonèmes ne se produisent pas sans succession particulière [dans une seule connaissance sans succession].⁸³

Le souvenir imite donc l'expérience sensorielle directe,⁸⁴ si bien qu'il ne saurait être recouru à une connaissance mentale mnésique pour garantir, de façon ontologiquement économique, la simultanéité des

- 81 Kumārila propose deux modèles d'accès à la signification, l'un sans samskāra (cf. ŚV, sphota° 95-98), l'autre avec samskāra (cf. ŚV, sphota° 99-121), et préfère le second. Quoi qu'il en soit, l'ambition de Kumārila reste d'expliquer le processus sur la seule base des phonèmes, objets de la perception directe d'abord, de la mémoire ensuite. Directement perçus, les phonèmes impriment les dispositions génératrices du souvenir et (seul élément inempirique, adrsta, concédé par Kumārila) de la connaissance de l'objet (arthadhī, °buddhi, °mati; cf. ŚV, sphota° 102-103). Ces dispositions concourent à produire une connaissance (samastavarnavijñāna) mentale (mānasa) d'ordre mnésique, une connaissance synthétique (samuccayajñāna) portant sur l'ensemble des phonèmes antérieurement perçus (cf. ŚV, sphota° 108-110). Dans cette connaissance mnésique, les phonèmes apparaissent simultanément (yugapatsmarana, cf. ŚV, sphota° 115-116).
- 82 Cf. le pūrvapakṣa que supplée Śākyabuddhi, PVŢ [P je 356a8-b1]: gal te ñams su myoṅ ba'i śes pas tshig daṅ ṅag gi rim med par 'dzin par 'gyur ba ni ma yin gyi/ 'on kyaṅ dran pa'i śes pas tshig daṅ [ṅag, P om.] go rim med pa gzuṅ ba yin no źe na/ "[Objection:] La connaissance expérientielle directe [certes] ne saurait appréhender mots et phrases de façon non successive, mais la connaissance mnésique[, elle,] appréhende mots et phrases sans succession." (Faut-il lire: go rim med par gzuṅ ba yin no, "appréhende mots et phrases de façon non successive"?) Voir encore supra, 4.1.3.
- 83 PVSV 129, 17-18: na hi smaryamāṇayor api padavākyayor varṇāḥ kramavi seṣam antareṇa vibhāvyante/
- 84 *Cf.* PVŢ [P *je* 356b3] et PVSVŢ 470, 25-26.

phonèmes. Y recourir occasionnerait en outre une conséquence fâcheuse:

[Mais si tel était le cas,] la différence qu'opère [la représentation de] cette [séquence] entre les différents mots et [les différentes] phrases n'aurait pas lieu, puisque une connaissance sans succession ne comporte pas de séquence. [Nous avons] en outre (api) [déjà] dit que nous ne percevons [nulle] autre nature verbale dénuée de succession phonétique. 85

Toutes les parties en présence paraissent en effet s'accorder sur cela que l'ordre de succession particulier qu'affectent les phonèmes ou la manifestation par les résonances, ou mieux la représentation (pratibhāsa) qu'on a de leur séquence, est responsable de la distinction entre énoncés. Dès lors cependant qu'on admettrait une appréhension simultanée de ces phonèmes ou résonances, notre représentation de cet ordre de succession serait perdue, avec cette conséquence qu'il ne serait plus possible de différencier sémantiquement deux énoncés. 86

- 85 PVSV 129, 19-21: akramāyām buddhau paurvāparyābhāvāt/ teṣām tatkṛtaḥ padavākyabhedānām bhedo na syāt/ na apy avarṇakramam anyac chabdarūpam paśyāma ity uktam/
- 86 Cf. PVŢ [P je 356b5]=PVSVŢ 470, 29-471, 12: varṇānām kramaviseṣa-pratibhāsād eva padavākyānām parasparam bhedas tadabhāve sa na syād iti yāvat/ "Le sens [visé par Dharmakīrti est le suivant]: Puisque la distinction des mots et phrases les uns des autres [procède] de [notre] seule représentation de la succession particulière des phonèmes, [cette distinction] ne surviendrait plus si cette [représentation] venait à faire défaut."

4.3. Dans PVSV 134, 1-25

4.3.1. Quoiqu'il s'en prenne encore au caractère hypostatique de l'entité verbale qu'est le *sphoţa*, le troisième passage de Dharmakīrti ne fait plus recours au thème de l'illusion trompeuse. Il s'ouvre abruptement sur l'objection que voici:87

[Objection:] Lorsque [le bouddhiste] déclare que des résonances ne sont pas établies en tant que distinctes (bhedena) des [phonèmes, mots et phrases] expressifs, en quoi [donc] ne sont-elles pas établies, puisque [c'est] par une expression (vacana) [que] l'on connaît la signification ? [Notre] notion de la signification «de la parole» en effet [ne provient] pas d'une infime partie de résonance, et cette [infime partie de résonance] n'en rencontre pas d'autre. Par conséquent, devant son existence (sādhya) à [un élément expressif dans lequel] les natures de mot et de phrase sont complètes, la notion de la signification n'a pas lieu dans le cas des résonances, dont les parties sont incomplètes; sont donc établies une nature verbale dont l'existence est dénuée de succession, et[, séparée d'elle,] une résonance dont les parties sont dotées de succession.

L'objection introduit deux arguments classiques en faveur d'une entité verbale indépendante de, mais révélée par, le matériau phonique transitoire. On les retrouve avec des nuances diverses dans toutes les œuvres à tendance *sphoṭavādin*. A la suite de Kātyāyana, Patañjali déjà dénonçait, dans son commentaire au *saṃhitāsūtra* (Pā. I.4.109, vārt. 9-10), l'impossibilité d'une simultanéité (*yaugapadya*) des phonèmes. 88 C'est en toute probabilité à la glose (*vivaraṇa*) aujourd'hui perdue de Bhartṛhari à ce même *saṃhitāsūtra* que renvoie l'auteur de la *Vṛtti*

- PVSV 134, 1-6: yad uktam na dhvanayo bhedena vācakebhyaḥ siddhā iti katham na siddhāḥ/ vacanād arthapratipatteḥ/ na hi dhvanibhāgād alpīyasaḥ śabdārthapratītiḥ/ na ca so 'nyam sameti/ tad iyam samastapadavākyarūpasādhyā arthapratītir asamastabhāgeṣu dhvaniṣu na sambhavati iti siddham akramasattvam śabdarūpam/ kramavadbhāgaś ca dhvanir iti/ Voir aussi PVSV 127, 6-7, et surtout son explication dans PVŢ [P je 351a3-5]/(PVSVŢ 461, 13-16, qui présente une teneur analogue.
- 88 *Cf.* MBh I.356, 1-13.

lorsqu'il aborde ce même thème sous VP I 84.89 Mais là où Kātyāyana et Patañjali critiquaient l'hypothèse d'une simultanéité des phonèmes, Bhartrhari paraît avoir dénoncé comme impossible une association (samudāya) des parties ultimes ou quarts [de quart] des phonèmes (varnaturīya). A deux reprises au moins, le VP et la Vrtti critiquent sur un fondement analogue les tentatives de réduire la phrase comme seule unité signifiante légitime aux mots ou aux phonèmes: aucune raison recevable n'autorise à enrayer l'atomisation à ce stade. On devra alors poursuivre l'analyse dissolvante jusqu'aux parties de phonèmes (varnabhāga), mais, celles-ci n'entrant pas en contact les unes avec les autres, il ne saurait plus y avoir ni phonèmes ni mots. 90 Selon la Vrtti, les phonèmes périssent sitôt prononcés, et sont eux-mêmes divisibles en parties successives, en quarts de quart (turīyaturīya) inexprimables et incomposables.91 Un argument analogue se retrouve sans grande surprise dans le Bhāsya à Yogasūtra III 17: les phonèmes, qui disparaissent (tirobhūta) sitôt apparus (āvirbhūta), ne sauraient rien signifier par eux-mêmes, ni accéder à la simultanéité⁹² (ekasamaya). Côté bouddhique enfin, le Vaibhāṣika Vimalamitra, à la suite de, mais

- 89 Cf. VPV 148, 6–149, 2: krameņa tu varņaturīyagrahaņe sati samudāyābhāvād avişayatvam antyāyā buddheḥ prāpnoti iti samhitāsūtrabhāṣyavivaraņe bahudhā vicāritam/ Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:125)
- 90 Cf. VP II.28-29: padāni vākye tāny eva varņās te ca pade yadi/ varņeşu varņabhāgānām bhedaḥ syāt paramāṇuvat// bhāgānām anupasleṣān na varņo na padam bhavet/ teṣām avyapadesyatvāt kim anyad vyapadisyatām// Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:114-115n.1)
- 91 Cf. VPV 136, 3-6 (sous VP I 73): na hi kramajanmabhir uccaritapradhvamsibhir ayugapatkālaiḥ sāvayavair varṇaiḥ śabdāntarārambhaḥ sambhavati iti varṇamātram eva padam/ teṣām api sāvayavatvāt krama-pravṛttāvayavānām ā vyavahāravicchedāt turīyaturīyakam kim apy avyapadeśyam rūpam vyavahārātītam asti iti na varṇapade vidyete/ Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:115)
- 92 Cf. YSBh 208, 7-8: varņā ekasamayāsambhavitvāt paraniranugrahātmānas te padam asamspṛśya anupasthāpya āvirbhūtās tirobhūtāś ca iti pratyekam apadasvarūpā ucyante/ Noter la variante: parasparānugrahātmānas.

plus clairement que Samghabhadra⁹³, développe un argumentaire en tous points analogue.⁹⁴

Toutes les écoles inclinant à hypostasier le facteur expressif (qu'il s'agisse du mot ou de la phrase) semblent donc recourir au même argumentaire bicéphale qu'on retrouve dans l'objection sphoṭavādin

- 93 Voir Cox 1995:394.
- 94 AbhD 110, 7-13: [i]taś ca kramayaugapadyapratyāyanāsambhavāt/ katham? balvajavat/ iha hi bahūni balvajadravyāni pratyekam asamarthāni sambhūya rajjvātmanā avasthitāni dārvādyākarşaņakriyāsāmarthyopetāni bhavanti/ na ca evam vākyātmānah sabdāh [...] kramalabdhajanmānah pratyekam arthapratyāyanāsamarthāh, na api saṁbhūya pratyāyayanti, saṁbhūya anavasthānād balvajavat/ tasmāt kramayaugapadyāt pratyāyanāsambhavān na śabdāḥ kamcid artham pratyāyayanti iti siddham/ "Et ensuite, car, [que ce soit] de façon successive ou de façon simultanée, il est impossible [aux paroles brutes] de communiquer [la signification]. – En quoi [leur est-ce donc impossible]? - Comparons-les à l'herbe balvaja. Dans ce cas en effet, chacune des multiples [herbes] balvaja (balvajadravya) [s'en révèle en elle-même] incapable, [mais] fixée, une fois associée [à d'autres], à l'état de corde, elle devient capable de charrier du bois, etc. Or [il n'en va] pas ainsi des paroles [brutes] [...] qui prennent naissance de façon successive: chacune est incapable de communiquer la signification, et elles ne [la] communiquent pas non plus à l'état associé puisque, au contraire des [plants d'herbe] balvaja, elles ne subsistent [jamais] à l'état associé. Il est par conséquent établi que, par impossibilité [de leur part] de communiquer [la signification] de façon successive ou de façon simultanée, les paroles [brutes] ne communiquent pas la signification." Ce passage répond pour partie à l'objection sautrantika de AbhD 110, 1-3: na khalu vākchabdād anye nāmādayah sidhyanti/ vākchabda eva artheşu samjñākartṛkṛtāvadhiḥ smṛtyā gṛhītāvayavasamudāyaḥ śrotur artham pratyāya[ya]ti iti kim anyair nāmādibhih parikalpitaih/ "Des [facteurs dissociés de la pensée] tels que le nom ne sont assurément pas établis [comme étant] autres que la parole vocale. Seule la parole vocale, sur laquelle [porte] une convention fixée par les auteurs des désignations [et] qui consiste dans une collection de parties qu'appréhende la mémoire, communique la signification à l'auditeur. A quoi bon dès lors postuler [qu'il existe,] autres [que les paroles vocales,] des [facteurs dissociés de la pensée] tels que le nom ?" Sur ce passage, voir aussi JAINI 1959:104.

introduite par Dharmakīrti. Dans cette objection, ces deux arguments classiques servent de préalable à un argument de conclusion: si les (parties de) résonances ne sont expressives ni individuellement ni à l'état associé, il faut donc postuler l'existence séparée d'une expression (vacana) responsable de notre notion de la signification. Ce postulat trouve sa légitimité dans un kāryahetu: puisque les (parties de) résonances sont inexpressives mais que l'on dispose néanmoins d'une notion de la signification, il faut admettre pour cette notion une cause distincte des (parties de) résonances, et qui n'est autre que l'entité verbale nommée "sphoţa".

4.3.2. La réponse de Dharmakīrti procède en deux temps. La phase initiale de la critique tient dans une conséquence absurde⁹⁵ (atiprasaṅga):

[Réponse:] [...]. Et [à] ainsi [postuler cette nature verbale, il se présente] la conséquence absurde [que voici]: tant en raison de la non-connexion l'une (pūrva) avec l'autre des parties [successives] d'un acte⁹⁶, qu'en raison de [ce qu'on ne tire] pas connaissance [de la signification à partir] d'une seule partie [de cet acte], il faudrait (également) admettre, indépendante des [parties de l'acte], une essence de l'acte complète (samastarūpa) dans le cas des signes [conventionnels] de la main, etc., en tant que cause de [notre] connaissance de la

- 95 PVSV 134, 7-13: atiprasangaś ca evam/ karmabhāgānām pūrveņa aparasya apratisandhānāt(/) ekāmśāc ca apratipatteḥ(/) tadvyatirekī hastasamjñādişv arthapratipattihetuḥ samastarūpaḥ karmātmā abhyupagantavyaḥ syāt/ śabdavad eva/ kramabhāvina eva yathāsvam karaṇaprayogād bhinnā varṇabhāgāḥ karma-bhāgā vā krameṇa vikalpaviṣayā yathāsanketam eva arthapratītim janayanti iti nyāyyam/
- Explication. Selon PVT [P je 367b3-5] et PVSVT 484, 12-15, par "acte", il faut par exemple entendre un geste de la main notifiant, selon la convention fixée, une signification telle que départ ou arrivée (gamana/ 'gro ba et āgamana/ 'on ba), ou (selon PVT [P je 367b5-6] et PVSVT 484, 16-17) un hochement de tête (siraḥkampādi) marquant la (dés-)approbation. Aucune des parties successives du geste n'entre en conjonction ou contact (pratisandhāna, ghaṭana) avec la suivante (parce que chacune est instantanée), ni n'informe seule de la signification d'ensemble.

signification; [il faudrait l'admettre] tout comme [on postule] une parole [indépendante des résonances]. Distinctes de par chacune des opérations de leurs organes respectifs (yathāsvam karaṇaprayogād bhinnāḥ), les parties d'un phonème ou les parties d'un acte adviennent de façon strictement successive; [et] c'est selon une convention que [ces parties, devenant] successivement les objets de concepts [obéissant à l'ordre de l'expérience directe], génèrent [notre] notion de la signification: voilà [ce] qui est correct.

Cette critique n'apparaît à ma connaissance ni chez Vasubandhu, ni chez Kumārila; elle ne figure dans nul *pūrvapakṣa* d'inspiration sautrāntika chez Saṅghabhadra ou chez Vimalamitra. Il est en revanche tout à fait remarquable d'en trouver une manière d'anticipation et un traitement détaillé dans la *Vṛṭṭi* à VP I 23,97 apparemment bien avant et plus complètement que ne la traite Maṇḍana Miśra.

La longue Vrtti sous VP I 23 fait état des différentes versions de la permanence de śabda, de artha et de leur sambandha: leur permanence effet la proposition de base de la grammaire forme (śāstravyavasthā). Pour l'auteur de la Vrtti, la permanence de la parole se situe au plan de la forme générique de la parole (śabdākṛti), que la discussion qui suit paraît rendre équivalente de śabdajāti(-viśeṣa), de l'espèce (particulière) de mot, distincte du genre "verbalité" (śabdatva): fait d'être le mot vrkşa (vrkşaśabdatva), fait d'être le mot aśva (aśvaśabdatva), etc. Ici s'inscrit l'analogie avec karman. Tout comme il existe diverses śabdajāti, il existe diverses karmajāti distinctes du genre "être-acte" (karmatvasāmānya): fait de projeter en l'air (utksepanatva), fait de tourner en rond (bhramanatva), fait de verser (recanātva). Chacune de ces espèces d'actes particulières inhère dans des actes particuliers (karmaviśesa): ainsi l'espèce utksepanatva inhèret-elle dans chacun des actes particuliers de projection en l'air (de même qu'y inhère karmatvasāmānya). La manifestation et la détermination (avadhārana) de chaque karmajāti est le fait des parties successives de chaque acte particulier, mais la karmajāti n'inhère dans aucune de ces parties successives: c'est là la raison pour laquelle aucune des parties prise isolément ne produit l'idée (buddhi) claire et distincte de la classe

⁹⁷ Cf. VPV 54, 3-55, 3. Pour une contextualisation générale de ce passage, voir VPV 52, 1-58, 4, et la traduction de BIARDEAU (1964a:53-57).

qu'elle contribue à manifester, et qu'il faille attendre que soit passée la dernière partie de l'acte particulier pour que soit effective la détermination de l'espèce. Chaque karmajāti n'est donc déterminée qu'à travers une succession (krama) complète de parties qui prises en elles-mêmes ne manifestent pas la jāti. Transposée au plan linguistique de śabda, la situation ici exposée est suffisamment voisine de celle que décrivent les textes relatifs à la manifestation du sphoṭa pour accréditer l'hypothèse selon laquelle le sphoṭa n'est autre que la śabdajāti. C'est là en tout cas la position défendue par VP I 96 et sa Vṛṭti.98 Si tel est le cas, Dharmakīrti paraît donc traiter en conséquence absurde cela même que l'auteur de la Vṛṭti considère être sa position propre, et que Maṇḍana Miśra accepte sur la base d'un argument d'autorité.99

- Et la position défendue par Bhartṛhari lui-même, selon BRONKHORST (1991:5-18; voir spécialement pp. 14-17). VP I 96: anekavyaktyabhivyaṅgyā jātiḥ sphoṭa iti smṛtā/ kaiścid vyaktaya evāsyā dhvanitvena prakalpitāḥ// "Certains rapportent que le sphoṭa, c'est le genre qui est manifestable par de multiples individus, et les individus correspondants sont ce que l'on imagine être les sons." Cf. aussi VPV 159, 3-7: ākṛtinityatvāc chabdanityatvaṁ kecid ācakṣāṇā "ubhayataḥ sphoṭamātraṁ nirdiśyate raśruter laśrutir bhavati" (=MBh I.26, 1) ityevamādiṣu sphoṭaśabdavācyāṁ śabdatvād anyāṁ kramajanmabhir ayugapatkālair āśrayaiḥ krameṇa prakalpitopalabdhinimittasaṁskārāṁ śabdākṛtim ācakṣate/ utpattimatyas tu śabdavyaktayaḥ satyavyapadeśyarūpatve sphoṭaṁ vyapadeśya-rūpam avadyotayantyo dhvanivyapadeśaṁ labhante/ Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:135).
- 99 SS 104, 9-14 (=SS 33+SSV): iṣṭa utkṣepaṇatvādir nānāvyaktivibhāvanaḥ/ ekas traividyavṛddhānām hastasamjñādigocaraḥ// ko 'yam prasanga ekaḥ karmātmā abhyupagantavya iti/ yadā traividyavṛddhā hastasamjñādiviṣayān nānākarmakṣaṇavyañjanīyān abhinnān utkṣepaṇatvādiśabdanirdeśyān sāmānyaviśeṣān upayanty eva/ na hy anyathā utkṣipati ityādikā śabdapratyayānuvṛttiḥ syād iti vadantaḥ/ te ca hastādisamavetasamavāyena hastasamjñā ity ucyanta iti/ Voir la traduction et la discussion de ce passage par BIARDEAU (1958:65-66). On aura noté que la conséquence absurde est celle que soulève Dharmakīrti. Karṇakagomin critique ce passage de Maṇḍana dans PVSVŢ 484, 18-29. A cette critique, on comparera celle de Prajñākaragupta dans PVA/Bh 189, 6-16 (cf. PVA/Bhtib [P te 206b3-207a3]).

Au réalisme de son adversaire, Dharmakīrti oppose un strict conventionnalisme: les sons successivement entendus deviennent les objets de concepts (procès d'identification des sons bruts à des phonèmes, cf. supra, 3.), et leur ordre de succession donne lieu, sur la base d'une convention, à la notion de la signification. Il convient de recourir ici à PV III 6 et à ses commentaires. Selon Dharmakīrti, ce qui dans notre connaissance porte "sur [des substances telles qu']une cruche, [des actes tels qu']une projection, un universel ou [des qualités telles qu']un nombre", cela n'est qu'idée (dhī) d'ordre conceptuel, idée dont l'actualité "obéit à [la présence ou à l'absence] de facteurs (anga) internes tels que la thématisation d'une convention."100 Selon ses commentateurs, l'acte conventionnellement nommé "projection" consiste dans les seuls instants d'une main, etc. (hastādikṣaṇa), qui se produisent en des points de l'espace toujours différents, 101 parce que notre connaissance perceptuelle présente à (pratyakṣabuddhi, PVV 86, 30). Selon eux toujours, notre idée conceptuelle d'un acte unitaire, elle, "advient par simple actualisation de la disposition psychique d'une convention, mais ne repose [en rien] sur un objet [extra-mental]"102, c'est-à-dire "n'obéit pas à la présence ou à l'absence d'un objet [extra-mental]."103 En d'autres termes, "la connaissance conceptuelle qui a pour objet [un acte unitaire de] projection, etc., est dénuée de corrélat (visaya) [extra-mental]."104 Dans la réalité donc, pas d'acte de projection unitaire, nul "être-projection", nulle "entité-acte": seuls s'offrent à la perception les instants successifs d'une main ou d'un bras, des instants discrets sans rapport les uns avec

- 100 Cf. PV III 6: etena samayābhogādyantarāngānurodhataḥ/ ghaṭotkṣepaṇa-sāmānyasankhyādiṣu dhiyo gatāh//
- 101 PVA/Bh 189, 6: aparāparade sotpattayaḥ hastādikṣaṇāḥ; PVV 86, 29-30: aparāparade sijanyahastādikṣaṇa. PVP [P che 147a4-5] a quant à elle: yul gźan dan gźan du 'gyur ba'i chos can gyi gzugs la sogs pa.
- 102 PVV 86, 31-32: vikalpabuddhis...sanketasanskāraprabodhamātrabhāvinī na arthādhīnā.
- 103 PVA/Bh 187, 20: na vişayānvayavyatirekāv anuvidadhati.
- 104 PVP [P che 147a6-7]: 'degs pa la sogs pa'i yul can gyi rnam par rtog pa'i ses pa ni yul med pa...

les autres, qui se produisent en différents points de l'espace et du temps.

4.3.3. Le théoricien du *sphoţa* tire l'inexpressivité des résonances de deux arguments principaux: une résonance isolée ne produit pas la notion de la signification, mais plusieurs ne la produisent pas davantage puisque leur instantanéité en interdit l'association dans une synthèse homogène. Dans le second volet de son argumentaire, Dharmakīrti applique, pour partie à la suite de Vasubandhu, ¹⁰⁵ ces arguments à l'entité verbale elle-même en tant qu'elle est manifestée par les résonances: ¹⁰⁶

En outre: Quelles que soient les fautes grâce auxquelles on¹⁰⁷ tient les résonances pour inexpressives, comment [se fait-il que] ces [fautes] n'affectent pas aussi la [parole] expressive, celle-ci étant révélée par [ces] résonances [successives]? Il paraît que l'[entité verbale] expressive exprime [la signification dès lors qu'elle est] révélée par des parties de résonance qui se produisent de façon successive; [il paraît] d'autre part (api) [que] ces [résonances] ne la manifestent pas de façon simultanée, car [les parties de

- 105 Cf. AKBh 81, 11-16, et AKVy 184, 1-10.
- 106 PVSV 134, 13-25 [avec PV I 258=PVSV 134, 14-15]: kiṁ ca/ dhvanayaḥ saṁmatā yais te doṣaiḥ kair apy avācakāḥ/ dhvanibhir vyajyamāne 'smin vācake 'pi kathaṁ na te// kramotpādibhir dhvanibhāgair vyaktaḥ kila vācako vakti/ tam api te na eva sakṛt prakāśayanti/ kramabhāvāt/ na apy eka eva bhāgaḥ śabdaṁ vyanakti/ tadanyavaiyarthyaprasaṅgāt/ ekavarṇabhāgakāle ca samastarūpānupa-lakṣaṇāt/ tad ayam apratisaṁhitasakalopalambho dhvanivad upalambha-sākyalyasaṁnidhānasādhyam arthaṁ kathaṁ sādhayet/ ko hi viśeṣo 'tyantānu-palambhe sadasator upalambhasādhyeṣv artheṣu/ na ca saṁnidhimātreṇa sādhanaḥ/ vyaktyapekṣaṇāt/ sā ca iyaṁ kramabhāvinī sadasatos tulyopayogā iti dhvanibhir aśakyasādhanaṁ kāryam/ tatra api tathā ity alam anyena/
- 107 Divergence d'interprétation. Selon Śākyabuddhi (P je 368a6-7), il s'agit ici des Mīmārhsaka (dpyod pa pa); selon Karņakagomin (485, 12-13), il s'agit ici, entre autres (ādi), des Grammairiens (vaiyākaraṇa). Si les dhvani sont bel et bien inexpressifs pour les deux écoles, le contexte paraît donner raison à Karņakagomin, dont la formulation permet d'intégrer la Mīmārhsā.

résonance] ont une succession. Ce n'est pas non plus une seule partie [de résonance] qui révèle la parole, parce qu'il s'ensuivrait inacceptablement que [toute partie de résonance] autre que celle-ci serait inutile, et parce qu'on n'observe pas de nature [expressive] complète au moment où [ne] s'est produit [qu']une partie de phonème. Par conséquent, comme [dans le cas de] la résonance, comment [se fait-il que] cette [entité verbale] où toutes les perceptions sont disjointes puisse réaliser un résultat que [seule] (la comprésence de la totalité des perceptions peut réaliser? Eu égard à des résultats [qui ne sont] réalisables [que] par la perception, quelle différence [subsiste-t-il] en effet entre [quelque chose d']existant et [quelque chose d']inexistant dès lors qu'[il y a] non-perception radicale [de l'un et de l'autre]?¹⁰⁸ De plus (ca), [l'entité verbale] ne réalise pas [la notion de la signification] par [sa] seule présence, puisqu'elle dépend d'une révélation. Or puisque c'est cette [révélation] procédant de façon successive qui est d'une utilité identique à l'[entité verbale] existante ou à la [partie de résonance] inexistante, l'effet [qu'est la notion de la signification] est impossible aux résonances, [et] de même [l'est-t-il] également à l'[entitié verbale]; [en voilà] ainsi assez d'une [parole] autre [que les résonances]!

Quelques traits plus ou moins explicites méritent qu'on les relève: d'abord, la critique de Dharmakīrti opère sur le postulat que la manifestation est en quelque manière perception; ¹⁰⁹ ensuite, Dharmakīrti thématise ici l'entité verbale qu'est le *sphoṭa* comme "complète" ou "de nature complète" (*samastarūpa*); enfin, c'est en tant

- 108 Explication, PVT [P je 369a6-7]/(PVSVT 486, 19-21: yathā hi kṣaṇikā dhvanibhāgā uttarottarabhāgāvasthāyām asattvād asamastopalambhā na akramo samarthās tathā eva 'pi śabdātmā sann apy asvīkṛtasamastopalambhano na samartha eva iti/ "Les parties de résonance instantanées qu'on ne perçoit pas au complet n'[en] sont pas capables, puisqu'elles n'existent pas en condition de parties successives; de même l'entité verbale non successive, bien qu'elle existe, n'[en] est-elle pas non plus capable, elle qu'on ne fait pas sienne par une perception complète (tib. ma lus par dmigs pa can dag gis bdag gir ma byas pa)."
- 109 Selon l'importante définition de PV I 262, et les hypothèses selon lesquelles *vyakti* est connaissance, *vijñāna* (PVSV 139, 1-2) ou *buddhi* (PVSV 140, 27). *Cf.* aussi *supra*, n. 19.

qu'elle est manifestée que cette nature complète est expressive: voilà qui revient à dire que notre faculté de disposer d'une perception complète de cette entité conditionne notre accès à la signification. Or chaque vyañjaka (révélateur) ne révèle qu'un vyaṅgya (révélé), c'est-à-dire ne produit qu'une seule perception. D'un côté donc, une seule ne révélera pas la nature complète du véhicule de la signification. De l'autre, plusieurs résonances révélatrices successives ne la révéleront pas davantage, parce que tout comme les révélateurs successifs, chacune des perceptions produites successivement est instantanée: chacune disparaissant sitôt apparue, la condition d'un accès à la signification, la comprésence de la totalité des perceptions (upalabdhisākalyasamnidhāna), n'est pas remplie. La conclusion s'impose donc: tout comme les résonances ne sauraient être expressives, les résonances ne sauraient jamais révéler la nature expressive complète qu'est le sphota.

5. Conclusions

Il faut relever la richesse de l'argumentaire de Dharmakīrti contre le sphota. Ce dernier n'est pas seulement inconnaissable perceptuellement et inférentiellement. Il est encore inconsistant: un et indivis, transphonétique et permanent, réellement existant, le sphota est manifesté par le son concret, multiple et transitoire, souvent décrit comme irréel; en outre, ce qui est permanent ne saurait être manifesté (la remarque vaut pour les universaux réels du Nyāya, les phonèmes de la Mīmāmsā et le sphoţa des Grammairiens): dépendant d'un tiers qui lui apporterait son aide (upakāra), sa nature s'altérerait ipso facto (ce qui est évidemment contradictoire d'un svabhāva permanent). Inconsistante, la théorie du sphoța l'est encore par cela qu'elle présuppose un accès direct et synthétique à la signification, que ni la perception, ni la mémoire ne sauraient garantir; par cela que tout argument favorable à l'inexpressivité des sons bruts se retourne contre l'expressivité du sphota; par cela enfin que cette théorie, en postulant une essence trans-empirique de la parole et en hypostasiant la signification, se rend coupable d'un réalisme dont Dharmakīrti stigmatise les absurdités.

La richesse de cet argumentaire signale Dharmakīrti par rapport à Kumārila: le but de Kumārila paraît bien de substituer une ontologie phonocentrique à la théorie du *sphoṭa*; pour ce faire, il se limite à retourner contre le *sphoṭavādin* les arguments que ce dernier dirige contre lui. Hormis ce retour général à l'expéditeur, Kumārila critique encore le *sphoṭa* pour son imperceptibilité. Au fond, et au contraire de Dharmakīrti, ce qui dérange Kumārila n'est évidemment pas le fait que la théorie du *sphoṭa* constitue une version alternative de l'*apauruṣeyatā*, mais bien le fait que l'unité des énoncés compromet la correspondance entre parties de l'énoncé (vākyāvayava) et parties des procédures rituelles (leurs kārya/phala respectifs; cf. ŚV, sphoṭa° 137). Je crois que c'est là le vrai sens de la critique du *sphoṭa* par Kumārila. La critique de Dharmakīrti me paraît donc renouveler profondément la controverse sur le *sphoṭa*, sans qu'il me soit possible encore d'en évaluer la postérité.

Sur les prémisses qui sont les siennes, cette critique me paraît à la fois pertinente et efficace. Autre est pourtant la question de savoir si cette critique touche réellement sa cible, c'est-à-dire si ses prémisses représentent fidèlement la position de Bhartrhari (au moins). La doctrine générale du sphota ne se résume pas à une théorie de la communication verbale, mais s'inscrit, voire consiste, dans une métaphysique de la parole: il n'est au fond rien qui ne soit parole, aucun rapport de l'homme au monde qui ne soit exhaustivement préformé et prédéterminé par la parole. Sur ce point, et même s'il faut vigoureusement nier que tout soit parole pour Dharmakīrti, Grammairiens et bouddhistes se rejoignent dans l'intérêt qu'ils portent au rôle décisif que joue le langage dans la constitution humaine du monde. A cet égard, beaucoup reste encore à écrire, malgré quelques importantes (HERZBERGER, LINDTNER. contributions BRONKHORST, OGAWA, etc.), malgré, aussi, la sévérité constante des théoriciens bouddhistes de la connaissance face à Bhartrhari.

Sur le thème du *sphoṭa* comme ailleurs, le mérite revient à Dharmakīrti d'avoir rattaché un vieux thème de controverse scolastique bouddhique à un important débat de linguistique brahmanique (Dharmakīrti cache bien souvent du bouddhique sous le brahmanique qu'il critique). Or en milieu bouddhique comme en milieu brahmanique, le thème du *sphoṭa* présente dès l'abord de fortes

implications religieuses (statut des āgama, herméneutique, apologétique). Les Vaibhāṣika méditent sur le statut ontologique du buddhavacana, Bhartṛhari sur celui du Veda, mais tous défendent, au bout du compte, une incréation de leurs Écritures. Or qu'est-ce qu'un énoncé scripturaire incréé, sinon un énoncé qui s'inscrit dans l'ordre réel des choses? Le conventionnalisme de Dharmakīrti lui rend cette position inacceptable: l'homme seul parle, crée de la signification, construit du signe, et communique sur la base de conventions. Dans le contexte qui est le nôtre, surtout, seul ce qui est humain peut voir ses prétentions à la vérité et à la fiabilité (en matière sotériologique) évaluées, parce que seul ce qui est humain est doté de signification. Un buddhavacana incréé est un mutus liber; un Veda incréé réifie le dharma sociopolitique qu'il impose: voilà bien deux conséquences dévastatrices qu'en toute hypothèse, Dharmakīrti veut neutraliser absolument.

Bibliographie et abréviations

AbhD

Abhidharmadīpa, par Vimalamitra.

Padmanabh S. Jaini (éd.). Abhidharmadīpa with Vibhāṣāprabhāvṛtti. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, n°4), 1977.

AK(Bh)

Abhidharmakośa(-bhāşya), par Vasubandhu.

P. Pradhan, (éd.) Abhidharmako sabhāşyam of Vasubandhu. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, n°8), 1975.

AKVy

Abhidharmako śavyākhyā, par Yasomitra.

Unrai Wogihara (éd.). Sphuţārthā Abhidharmakośa-vyākhyā, the Work of Yaśomitra. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store (The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā), 1989.

BIARDEAU

(1958). Madeleine Biardeau. Sphoţa Siddhi (La démonstration du sphoţa). Pondichéry: Institut Français d'Indologie (Publications de l'Institut Français d'Indologie, n°13).

(1964a). Madeleine Biardeau. Bhartṛhari: Vākyapadīya Brahmakāṇḍa, avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Paris: Éditions De Boccard (Publications de l'Institut de Civilisation Indienne, série in-8°, fascicule 24).

(1964b). Madeleine Biardeau. Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique. Paris-La Haye: Mouton (Le monde d'outre-mer passé et présent, première série: études, n°23).

BRONKHORST

(1991). Johannes Bronkhorst. "Studies on Bhartrhari, 3: Bhartrhari on sphota and universals". Études Asiatiques/Asiatische Studien 45, pp. 5-18.

Cox

(1995). Collett Cox. Disputed Dharmas. Early Buddhist Theories of Existence. Tokyo: The International Institute for Buddhist Studies (Studia Philologica Buddhica, Monograph Series, n°11).

IHARA

(1961). Shoren Ihara. "Dharmakīrti's Critics on Sphota-Theory". *The Journal of the Nippon Buddhist Research Association* 26 (march 1961), pp. 175-194 (en langue japonaise).

JAINI

(1959). Padmanabh S. Jaini. "The Vaibhāṣika Theory of Words and Meanings". Bulletin of the School of Oriental and African Studies 22, pp. 95-107.

K

Karņakagomin; voir PVSVŢ.

KATSURA

(1999). Shōryū Katsura (éd.). Dharmakīrti's Thought and Its impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference (Hiroshima, November 4-6, 1997). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens, n°32).

Kośa

Voir La Vallée Poussin (1980).

KUNJUNNI RAJA

(1963). K. Kunjunni Raja. *Indian Theories of Meaning*. Madras: The Adyar Library and Research Centre (The Adyar Library Series, n°91).

LA VALLÉE POUSSIN

(1931-1932). Louis de La Vallée Poussin. "Note sur le 'moment' ou *kṣaṇa* des bouddhistes". *Rocznik Orjentalistyczny* 8 (1931-1932), pp. 1-9.

(1980). L'Abhidharmakośa de Vasubandhu. Bruxelles: Institut Belge des Hautes Études Chinoises (Mélanges Chinois et Bouddhiques, n°16).

MBh

[Vyākaraṇa-]Mahābhāṣya, par Patañjali.

Franz Kielhorn (éd.). *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. Volume 1. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962.

MBhD

Mahābhāşyadīpikā, par Bhartrhari.

- (1) Johannes Bronkhorst (éd.). Mahābhāşyadīpikā of Bhartṛhari. Fascicule IV: Āhnika I. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (Post-Graduate and Research Department Series, n°28), 1987.
- (2) G.B. Palsule (éd.). *Mahābhāṣyadīpikā of Bhartṛhari*. *Fascicule V: Āhnika II*. Poona: Bhandarkar Oriental Research Institute (Post-Graduate and Research Department Series, n°31).

ŌMAE

(1990). Futoshi Ōmae: "Dharmakīrti no seitenkan, Pramāṇavārttika dai 1 shō oyobi jichū no wayaku". *Tetsugaku Nempō* 49, pp. 43-60.

(1999). Futoshi Ōmae: "Dharmakīrti as a Varņavādin". Dans KATSURA 1999, pp. 295-300.

PV(SV)

Pramāṇavārttika(-svavṛtti), par Dharmakīrti.

Raniero Gnoli, éditeur: The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter with the Autocommentary. Roma: Istituto Italiano per il Medio ed Estremo Oriente (Serie Orientale Roma, n°22), 1960.

PVA/Bh

Pramāṇavārttikālankāra/°Bhāṣya, par Prajñākaragupta.

Rāhula Sānkṛtyāyana (éd.). *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālankāra of Prajñākaragupta* (Being a commentary on Dharmakīrti's Pramāṇavārttikam). Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute, 1953.

PVP Pramāṇavārttikapañjikā, par Devendrabuddhi.

Canon bouddhique tibétain, édition de Pékin, Bstan 'gyur

n°5717b, che 1-390a8.

PVSVT Pramānavārttikasvavrttitīkā, par Karnakagomin.

Rāhula Sāṅkṛtyāyana (éd.). Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛttyā, Karṇakagominviracitayā taṭṭīkayā ca sahitam. Kyoto:

Rinsen Books & Co., 1982.

PVT Pramāṇavārttikaṭīkā, par Śākyabuddhi.

Canon bouddhique tibétain, édition de Pékin, Bstan 'gyur

n°5718, je 1-402a8.

PVV Pramānavārttikavrtti, par Manorathanandin.

Svāmi Dvārikadās Śāstri (éd.). Dharmakirtti Nibandhawali (1): Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakirtti with the Commentary "Vṛtti" of Acharya Manorathanandin.

Vārāṇasī: Bauddha Bharati, 1994.

SS(V) Sphotasiddhi(-vṛtti), par Maṇḍana Miśra.

Voir BIARDEAU 1958.

STEINKELLNER (1991). Ernst Steinkellner, éditeur: Studies in the Buddhist

Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference (June 11-16, 1989). Vienna: Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften (Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte

Asiens, n°8).

Ś Śākyabuddhi; voir PVT.

ŚV Ślokavārttika, par Kumārila. Je suis ici le texte de l'édition

que prépare Futoshi Ōmae du ŚV, et dont il a fort généreusement mis à ma disposition le *sphoṭavāda* avec la *Tātparyaṭīkā* (Umbeka Bhaṭṭa), la *Kāśikaṭīkā* (Sucarita

Miśra) et le *Nyāyaratnākara* (Pārthasārathi Miśra).

Tattvavaiśāradī

Tattvavai śāradī, par Vācaspati Miśra. Voir YS(Bh), (2).

TS(P)

Tattvasamgraha(-pañjikā), par Śāntarakṣita (et Kamalaśīla). Embar Krishnamacharya, éditeur: Tattvasamgraha of Sāntarakṣita with the Commentary of Kamalaśīla. Volume 2. Baroda: Oriental Institute (Gaekwad's Oriental Series, n°31), 1988.

VON ROSPATT

(1995). Alexander von Rospatt: The Buddhist Doctrine of Momentariness. Stuttgart: Franz Steiner Verlag (Alt- und Neu-Indische Studien, n°47).

VP(V)

Vākyapadīya, par Bhartrhari.

Wilhelm Rau (éd.). *Bhartṛharis Vākyapadīya*. Wiesbaden: Deutsche Morgenländische Gesellschaft, Kommissionsverlag Franz Steiner (Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes, Band XLII, 4), 1977.

Vākyapadīyavṛtti (?)

K.A. Subramania Iyer, éditeur: Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva (Kāṇḍa I). Poona: Deccan College (Deccan College Monograph Series, n°32), 1966. Voir aussi BIARDEAU 1964a.

YS(Bh)

Yogasūtra(-bhāṣya), par Patañjali et Vyāsa (?).

- (1) B.D. Basu (éd.). The Sacred Books of the Hindus, translated by various Sanskrit Scholars: IV. The Yoga Sutras of Patañjali. Allahabad, 1912.
- (2) Pātañjalayogadar sanam, vācas patimi sraviracita-tattvavai sārad īvij nānabhik şuk rtayogavārttik avibhā şitav yās a bhā şyasametam. Vārā nasī: Bhāratīya Vidyā Prakāsan.