

Sālikanātha et le thème bouddhiste de la destruction instantanée

Jean-Marie Verpoorten

§ 1. — Sālikanātha (750-820 de notre ère) est un représentant éminent du courant de pensée orthodoxe intitulé *Mīmāṃsā* ("Réflexion intense/Effort de réflexion"). Cette spéculation s'est développée à partir des exposés techniques du rituel védique aux fins de clarifier et de coordonner les phrases qui s'y trouvent et, conséquemment, d'éviter les contradictions entre les actes liturgiques.

Au point de départ exégèse visant à hiérarchiser et à classer les éléments des textes, la *Mīmāṃsā* s'est transformée au VII^{ème} siècle en un "point de vue" (*darśana*) systématique qui traite simultanément d'ontologie, d'épistémologie, de logique et de grammaire philosophique et qui prend position dans les grands débats déclenchés par les penseurs bouddhistes. Pour sa part, Sālikanātha fait allégeance à un autre grand docteur *mīmāṃsaka*, Prabhākara (VII^{ème} siècle ?). Il a donc écrit une paraphrase des traités de ce dernier, mais en outre, un ouvrage indépendant, la *Prakaraṇapañcikā* ou "Développement des Chapitres (de la Science védique)", qui nous occupera présentement ¹.

¹ Sur la *Mīmāṃsā* en général et son histoire, sur Sālikanātha en particulier, cf. Verpoorten 1987. La *Prakaraṇapañcikā* a été publiée avec un commentaire partiel par A. S. Sastri 1961. Il n'en existe pas de traduction complète. Le chapitre 11 traitant de grammaire philosophique a été traduit en anglais par R. N. Sarma 1987 et a fait l'objet d'une thèse de I. Wicher en 1988 à l'Université de Vienne.

§ 2. — La *Prakaraṇapañcikā* compte 14 chapitres qui sont autant d'états de la question et d'exposés critiques portant sur des points litigieux d'ordre rituel (par exemple mémorisation et compréhension du *Veda* au chapitre 1) ou philosophique (critères de la connaissance valide, chapitre 6 ; rapport mot-objet, chapitre 11).

Le dixième chapitre intitulé *Mīmāṃsājīvarakṣā*, "Défense de la Vie de la *Mīmāṃsā*" suggère, rien que par sa formulation, combien le thème qu'on y discute est crucial pour l'école. C'est que l'orthodoxie brahmanique n'a de cesse d'avoir réfuté le dogme bouddhique de la destruction instantanée. Cet instantanéisme, en effet, est un véritable poison² qui mine sa vision globale d'un monde de certitude et de permanence où les êtres et les choses, mais plus encore les mots, ont une place définie depuis et pour toujours, si bien que le message de la Révélation et la Bonne Nouvelle du *Veda* gardent une validité permanente.

§ 3. — Parmi les nombreux thèmes sur lesquels les penseurs indiens ont ruminé, des siècles durant, celui de l'instantanéité peut se prévaloir d'une haute antiquité. Il émane des milieux bouddhistes puisqu'aussi bien ce sont eux qui ont éprouvé le plus intensément que tout était impermanent³.

Et, dans la "Série des (Sermons) de Moyenne (Longueur)" (*Majjhima-Nikāya*, I, p. 137), le Buddha pose à ses moines la question suivante : « Possédez-vous, ô Moines, un bien dont la possession est permanente, sûre et durable, non-soumise au changement. Voyez-vous une telle possession⁴ ? » Et d'acquiescer à la réponse négative de ses interlocuteurs.

Pendant près de mille ans, cette conviction a nourri la pensée bouddhique, tout en se coulant dans un moule philosophique, et avant de faire l'objet de débats interminables entre les sectes et chez des docteurs aussi éminents que Vasubandhu, Asaṅga, Dignāga etc. Ici comme sur bien d'autres points, la pensée du maître Dharmakīrti (600-650 de notre ère) s'est avérée d'une importance décisive pour la suite des temps, et c'est en réaction à sa doctrine que Śālikanātha s'exprime à son tour, se référant d'ailleurs à un traité de son adversaire, le *Hetubindu* ou "Goutte de Causalité"⁵.

² La strophe qui clôture le ch. 10 dit ceci : « Telle était, développée sur des points essentiels, la défense de la vie de la *Mīmāṃsā*, menacée par le venin brûlant de la destruction instantanée, poison dangereux (issu) du serpent bouddhiste ».

³ Comme l'a bien vu D. Schlingloff 1962 : 50-51.

⁴ Passage cité dans Vetter 1964 : 14, mais il en est d'autres.

⁵ Sur cette "citation" *lato sensu*, cf. infra § 9, texte XVI.

Dans les onze pages de son exposé très dense, Sālikanātha évoque les diverses facettes du problème de la "destruction momentanée" (*kṣaṇabhāṅga*), ou plus généralement, de "l'instantanéité" (*kṣaṇikatva*), tel qu'il se discutait dans les joutes philosophiques de son temps. Sa présentation n'est donc pas discursive mais dialectique ⁶. Relativement brève (208 lignes imprimées), elle n'est pas plus obscure que d'autres, plus longues, comme celles du "logicien" Jayanta (IX^{ème} s.) dans la *Nyāyamañjarī* (686 l. i.) ou de l'érudit Vācaspati Miśra (fin du X^{ème} s.) dans la *Nyāyakanikā* (563 l. i.) ⁷.

Le thème de l'instantanéité continuera à être exploité chez des logiciens plus tardifs encore, comme Ratnakīrti et Bodhibhadra (X^{ème}-XI^{ème} ss.), qui ont été magistralement analysés par Mimaki (1976).

Relevons ici que les traductions en langues européennes ont trait aux auteurs bouddhistes, tandis que leurs réfutations brahmaniques ont moins retenu l'attention ⁸.

§ 4. — Dans la *Mīmāṃsājīvarakṣā*, chaque phrase, voire chaque mot fait allusion à des spéculations d'origines fort diverses. Il convient donc d'embrasser l'ensemble de la problématique de l'instantanéité chez les prédécesseurs et successeurs de Sālikanātha ⁹. Même ainsi, il n'est pas rare qu'on tâtonne encore et qu'on se demande si ces docteurs s'affrontent sur des problèmes cruciaux ou sur des vécilles ou des questions de vocabulaire.

En tout cas on peut dire que l'optique de Sālikanātha est résolument ontologique. L'instantanéité qu'il combat est celle des êtres (*bhāva*), et non pas directement celle des sons et des mots (*śabda*), ni celle de la pensée (*buddhi*, *jñāna*) ou de l'esprit (*ātman*). Ces dernières sont aussi débattues soit par des

⁶ Ceci ajoute à la difficulté, car, en plus de l'abstraction et de la difficulté de la pensée, on hésite sur l'origine brahmanique ou bouddhique de celle-ci. Ça et là cependant, les *Sugata* ou "Bouddhistes" sont mentionnés, tandis que Sālikanātha expose sa propre pensée en disant "nous". Usage fréquent du foncteur d'objection *nanu*, cf. par exemple textes XV, XXV.

⁷ Vācaspati traite aussi de l'instantanéité quand il commente la glose d'Uddyotakara (550-610) aux *Nyāya-sūtras* ("Règles de logique"), III, 2, 10-14. Ce dernier penseur envisage les thèmes de l'instantanéité et de la destruction (*vināśa*, cf. infra § 11) conjointement en 176 lignes imprimées. Avant Vācaspati, le bouddhiste Dharmottara (750-810) avait écrit un traité intitulé "Démonstration de la destruction instantanée" (*Kṣaṇabhāṅgasiddhi*), cf. Frauwallner 1982 : 530 sv.

⁸ Mimaki 1976 : 77-78 : « Mais le travail qui consiste à présenter les théories bouddhiques vues à travers les traités brahmaniques... nécessiterait encore beaucoup de temps ». Les œuvres des bouddhistes Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti, Dharmottara, Śāntarakṣita et Kamalaśīla ont été traduites en tout ou en partie dans les langues européennes. En revanche, ni le livre VII de la *Nyāyamañjarī* de Jayanta, ni les œuvres de Vācaspati qui parlent du *kṣaṇikatva* ne sont dans ce cas. Seul Uddyotakara est traduit par G. Jhā.

⁹ C'est la tâche que s'est assignée L. Silburn 1955 (rééd. 1989).

auteurs différents, soit par les mêmes mais à des endroits différents de leurs oeuvres ¹⁰.

Voici du reste comment Śālikanātha pose le problème en préambule à son chapitre :

- I. Les adeptes de la doctrine bouddhiste disent que tous les êtres sont soumis à la destruction instantanée ¹¹.

Et le Bouddhiste de le confirmer en alléguant que celle-ci est de l'ordre de la perception :

- II. a. Ce qu'on nomme "instantanéité" n'est pas extrinsèque à l'être en soi.
b. Donc, rien qu'en expérimentant l'être, la perception établit aussi l'instantanéité comme évidente ¹².

C'est dire que l'instantanéité est constatée par intuition. Mais pour tout penseur orthodoxe comme Śālikanātha, cette assertion est pure fantaisie (*manorathamātra*) ¹³.

D'autre part, si la connaissance est instantanée, comment est-elle à même d'établir l'instantanéité de son objet ? En effet :

- III. a. L'instantanéité, c'est bien sûr la localisation en un seul et même moment.
b. Par la perception, il n'est pas possible de savoir que "cet objet est présent", puisque cette perception retombe dans l'inactivité au moment suivant ¹⁴.

¹⁰ Ainsi Kumāriḥ, dans le *Ślokavārtika*, parle de l'instantanéité sonore ; le vedāntin Padmapāda, dans la *Pañcapādikā*, traite de celle de l'esprit. Quant à Uddyotakara, il envisage le *kṣaṇikatva* des objets (*vastu*) puis des mots l'un après l'autre à propos de *Nyāyasūtra* III, 2, 14, et de la connaissance à propos de I, 1, 22.

¹¹ A.S. Sastri 1961 : 365/4. Formule parallèle en Dharmakīrti *ad* I, 266 (éd. Gnoli 1960 : 140/1).

¹² A.S. Sastri 1961 : 365/7-8.

¹³ A ce point du texte se place une analyse de la perception. Selon les Bouddhistes, elle se définit comme "dépourvue de représentation" (*vikalpavirahin*), alors que, selon Śālikanātha et la tradition brahmanique, elle en est dotée (*saṃkalpapakapratyaya*). Cf. Mimaki 1976 : 18, 38.

¹⁴ A. S. Sastri 1961 : 366/1-3.

Ce qui semble signifier que la notion d'instantanéité requiert la connaissance d'un avant et d'un après, de telle sorte que l'objet puisse être localisé dans son temps propre (*svakālakalitavastu*)¹⁵.

On en conclut que la perception ne ratifie pas l'existence de l'instantanéité. Au contraire, dans la mesure du moins où elle revêt la forme de la reconnaissance (*pratyabhi-jñā/jñāna*), elle garantit la non-instantanéité. C'est la phrase

IV. Une perception qui se caractérise comme reconnaissance écarte au loin l'instantanéité¹⁶,

qui mentionne pour la première fois le *pratyabhijñāna*. Cette pièce maîtresse de la défense brahmanique contre l'hérésie de l'éphémère sera plus d'une fois montée en épingle dans la suite du chapitre (*cf.* ci-dessous § 13).

§ 5. — A présent, Sālikanātha va tenter de neutraliser la deuxième arme du Bouddhiste contre la thèse de la permanence. Elle est présentée comme un raisonnement traditionnellement appelé "inférence" (*anumāna*), c'est-à-dire sous sa forme élémentaire, une assertion suivie de sa cause. Ici toutefois, la formulation est plus complexe et empruntée par Sālikanātha à la logique classique.

V. a. Ils (= les Bouddhistes) expliquent que l'instantanéité est démontrable par une inférence dans laquelle l'existence en soi (*svabhāva*) serait raison logique (*hetu*) (de la qualité déduite : l'instantanéité).

b. Quelle est cette inférence ?

c. (Réponse) PARCE QUE CELA EXISTE, CELA EST INSTANTANÉ¹⁷.

¹⁵ A. S. Sastri 1961 : 365/19.

¹⁶ A. S. Sastri 1961 : 366/3-4.

¹⁷ En fait les mots français "parce que cela" correspondent au seul *yat* sanskrit, lequel serait aussi traduisible par "(ce) qui", et qui aurait pour corrélatif *tat* "cela". La formule *YAT SAT /TATKṢANIKAM* est la plus usuelle. On rencontre çà et là une variante comme *yat sat / tat sarvaṃ kṣaṇikam* (dans l'*Aṣṭasahasrī* de Vidyānanda [IX^{ème} s. ?] cité par Franco 1987 : 417) ou comme *yat sat / tat sarvaṃ anityam* (dans le *Nyāyabindu* de Dharmakīrti, st. III, 11, tr. angl. Stcherbatski 1962 II : 120), ou *yaḥ san / sa vināśī* (*Hetubindu*, Steinkellner 1967 : 68, section [b.]).

d. Le fait que tous les êtres existent, (c'est-à-dire) leur existence en soi, est raison logique vis-à-vis d'une conclusion logique (*sādhya*) découlant de cette pure existence ¹⁸.

Avant de passer à l'exemple qui illustre cette démarche inférentielle, apportons quelques précisions à son sujet.

Les quatre mots *YAT SAT / TAT KṢAṆIKAM* sont la forme condensée de "l'inférence d'existence" (*sattvānumāna*) ¹⁹, qui se distingue de l'inférence dite "de destruction (sans cause extérieure)", dont il est question *infra* § 11. Le *sattvānumāna* (§ 4) paraît bien refléter dans sa structure l'expérience perceptive susmentionnée qui appréhendait d'un coup l'être et son instantanéité.

Les logiciens admettront probablement que ladite inférence exprime la définition essentielle suivante : "tous les existants sont instantanés", et que cette proposition n'est pas différente de celle qui dit que "tous les hommes sont des animaux". Par rapport à la perception pure et simple, l'inférence ajoute une nuance de causalité et d'universalité ²⁰.

Par ailleurs, tout au long du chapitre, affleure le thème de la supériorité d'un moyen de connaissance sur l'autre. Est-ce la perception ou l'inférence qui est la plus apte à affirmer ou infirmer la destruction momentanée des êtres ? (*cf. infra* § 13).

§ 6. — Un exemple classique contribue à établir comme correct le *sattvānumāna*, du moins aux yeux de la partie bouddhique. Le voici énoncé dans les termes de Śālikanātha :

VI. a. Comme (la raison logique) "le fait d'être une *śimsapā* (= arbre *Dalbergia sisu*)" (autorise à passer) à (la conclusion logique) "le fait d'être un arbre",

b. car le fait d'être un arbre découle du simple fait d'être un *sisu*,

¹⁸ A. S. Sastri 1961 : 366/9-12.

¹⁹ C'est la plus récente des deux inférences, et chez Dharmakīrti, elle prend le pas sur l'ancienne inférence basée sur la destruction sans cause extérieure. Mimaki 1976 : 32 en fournit la forme développée.

²⁰ Pour G. d'Okham (*Summa Logicae* III, II, 29 cité J.P. Alféri, *Guillaume d'Okham. Le singulier*, Paris, 1987, p. 379 n.), la proposition « tout homme est un animal » est indémontrable. Il en est sans doute de même selon Śālikanātha, pour l'énoncé bouddhique « tout existant est instantané ».

c. de même ici, l'instantanéité découle du simple fait de l'existence ²¹.

Plus d'un se sentira décontenancé par ce rapprochement qui semble boiteux. Est-ce parce que, dans le cas de l'arbre, on passe du particulier, de l'englobé, du concept moins large (*sisu*) au général, à l'englobant, au concept plus large (arbre) ? Tandis que passer de l'existence à l'instantanéité semble représenter la démarche inverse. A moins bien entendu qu'on ne tienne l'instantanéité comme l'englobant ²² (et non l'englobé) de l'existence. Or tel est bien le cas si l'on en croit par exemple Mādhava (vers 1350) qui consacre un des chapitres de son *Sarvadarśanasamgraha* à résumer la doctrine bouddhique ²³.

De toute manière, il est un autre aspect auquel nos auteurs sont pareillement sensibles. C'est celui du caractère nécessaire de la concomitance constante qui y est mise en jeu.

Les deux définitions essentielles "tout *sisu* est un arbre", "tout existant est instantané" comportent une concomitance causale de coexistence (*tādātmya*) de type plutôt analytique, laquelle est l'unique connexion nécessaire reconnue par la pensée bouddhique, hormis la causalité de succession (*tadutpatti*). Celle-ci, de type plutôt synthétique, est illustrée par l'exemple le plus ressassé de toute la scolastique indienne, à savoir : "il n'y a pas de fumée sans feu" ²⁴.

Pour mieux comprendre ce qui suit, on ajoutera que, selon Dharmakīrti, l'instantanéité est nécessaire à l'existence, car celle-ci est identifiée à l'efficience causale ²⁵, laquelle est impossible sans changement. Ce que confirme du reste le scepticisme du Bouddhiste qui, plus loin chez Sālikanātha, interroge son interlocuteur :

²¹ A. S. Sastri 1961 : 366/12-13.

²² Les notions d'englobement et de concomitance constante s'expriment dans le mot *vyāpti* dérivé du verbe *vy-ĀP*, comme d'ailleurs *vyāpaka* "englobant" et *vyāpya* "englobé", vocables capitaux de la terminologie logique des Indiens.

²³ De La Vallée Poussin 1901 : 63 : « Il est démontré qu'il y a incompatibilité de l'existence et du non-momentané, par le fait qu'il y a incompatibilité du (non-momentané et) de (l'activité) successive ou non-successive, (laquelle est) *vyāpaka* (de l'existence)... 71... donc la (*sattā* = existence) réside dans le (*kṣaṇika*), le *sādhya* ». Cf. Mimaki 1976 : 259 n. 217 ; 264 n. 239.

²⁴ Sur tout cela, cf. Stcherbatski 1962 I : 79 sv. ; II : 116, 146 etc. ; Silburn 1955 : 339.

²⁵ Mimaki 1976 : 257 n. 115.

VII. Mais sous quel aspect l'efficience causale est-elle le fait de ce qui est non-instantané ²⁶ ?

§ 7 — Que l'existence instantanée soit seule capable d'efficacité causale, c'est là un dogme pour les Bouddhistes. Mis en forme par Dharmakīrti, il est reproduit par Śalikanātha dans le passage suivant :

VIII.a. L'existence est mise en oeuvre de l'efficacité causale et rien d'autre.

b. Celle-ci est concomitante à la succession-simultanéité, toute tierce possibilité étant exclue ²⁷...

c. Or ni succession, ni simultanéité ne sont possibles dans des êtres non-instantanés.

d Si elles font défaut, elles mettent fin à l'existence comme quand la qualité d'arbre (si elle est absente, met fin) à la qualité de *sīsu* ²⁸.

En fonction de ce texte, nous pouvons tenir pour virtuellement synonymes les concepts d'existence, d'instantanéité, d'efficacité causale, de succession-simultanéité.

A la question posée ci-dessus en VII et formulée aussi comme alternative (*vikalpa*) sous la forme suivante :

²⁶ A. S. Sastri 1961 : 371/15. Cette question placée au milieu d'une courte digression est suivie d'une réponse de l'interlocuteur non-bouddhiste : « (L'efficience causale est engendrée) progressivement (*kramaṇa* = avec le temps) » .

²⁷ Formulation fréquente du principe du tiers exclu. Le couple succession-simultanéité est une composante du *sattvānumāna*, Mimaki 1976 : 35. Les êtres, parce que momentanés, sont dotés de ces deux caractères. S'ils étaient permanents, ils en seraient privés et n'auraient pas d'efficience causale (Mimaki : 62). En effet l'existence permanente contient une telle puissance qu'elle doit sortir son effet immédiatement et sans délai. Ceci abolit la succession.

Supposons maintenant que l'existence permanente, conformément à sa nature, se poursuive au-delà de la production des effets, elle sera condamnée à reproduire ceux-ci encore et encore. On peut donc dire que la première production d'effet et son caractère simultané sont en quelque sorte factices. Cette argumentation empruntée au *Tattvasaṅgraha* de Śāntarakṣita et à sa glose (*Pañjikā*) par Kamalaśīla (VII^e s.) est reproduite par Mimaki 1976 : 62-64, lequel fait référence aussi au *Bhāvanakrama* du même Kamalaśīla et aux *Pramānaviniścaya* et *Hetubindu* de Dharmakīrti, ainsi qu'à des extraits de Ratnākaraśānti et Mokṣākaragupta. Partout la non-succession chez l'être permanent est expliquée de façon plus convaincante que sa non-simultanéité. De toute manière, il n'y a pas de recours à des exemples concrets. On est toutefois tenté d'illustrer l'instantanéité successive par l'exemple de la semence qui devient germe (cf. encore *infra* § 9) ; l'instantanéité simultanée, par l'exemple de la vision qui surgit illico de la co-présence de l'oeil, de la lumière, de l'objet, de la connaissance. Sur tout cela, cf. encore Silburn 1955 : 341 ; Steinkellner 1967 : 145 note 107.

²⁸ A.S. Sastri 1961 : 366/15-19.

IX. Un être non-instantané a-t-il, oui ou non, pour être propre la production de l'efficience causale ? ²⁹,

le Bouddhiste répond qu'il n'a pas cet être propre. Mais, à ce point de son exposé, il est arrêté par son adversaire, le Mīmāṃsāka, qui donne de la voix et entend bien exhiber sa propre explication de l'action efficace. La voici :

X. L'être qui est doté de puissance intrinsèque agit, en telle ou telle occasion, grâce à la collaboration de co-facteurs ^{art. 334} ³⁰.

Ici l'action efficace et source de changement n'émane plus exclusivement de l'être propre, même si celui-ci en est potentiellement capable. Elle requiert en outre la présence d'éléments annexes extérieurs à lui, les *sahakārins* ou "co-facteurs", qui reviendront désormais dans le texte à intervalles réguliers ³¹. C'est à leur propos, mais dans un cadre qui s'élargit de l'instantanéité à la causalité ³², que les questions vont se multiplier :

XI. a. Est-ce que le co-facteur produit quelque chose ou non ?

b. Ce qui est produit par lui, est-il conçu comme l'être propre de l'être envisagé comme instrument d'efficience causale, ou bien n'est-il pas conçu comme tel ?

c. En tout cas, une relation à ce qui n'apporte aucune aide n'a pas de sens ³³.

Nous avons ici, de la part du Bouddhiste, une analyse des conditions de possibilité du changement, c'est-à-dire de la production et de la destruction. Il refuse la solution nuancée du Mīmāṃsāka qui les voyait découler d'une puissance d'être accompagnée de co-facteurs externes. Pour le Bouddhiste, c'est l'un ou l'autre ou plutôt l'un sans l'autre. Si en effet le changement s'inscrit

²⁹ A. S. Sastri 1961 : 367/1-2.

³⁰ A. S. Sastri 1961 : 367/6-7.

³¹ A. S. Sastri 1961 : 371/16 : « L'être déterminé par l'adjonction de co-facteurs en contact mutuel engendre progressivement et à chaque fois l'efficience causale ».

³² Les deux thèmes sont liés dans l'ouvrage de Vetter 1964 : 14-20. Cf. aussi Silburn 1955 : 348.

³³ A. S. Sastri 1961 : 367/8-10. Voici le texte de XI c : *na khalv anupakāraṃ praty apekṣārthavatt*. Ce qui peut se paraphraser ainsi : une connexion (*apekṣā*) (de l'être avec un co-facteur) n'a aucun sens (*na arthavatt*) si celui-ci ne lui rend aucun service (*anupakāra*).

dans la nature propre de l'être, les co-facteurs qui l'accompagneraient et le provoqueraient du dehors perdent fonction et sens. Il est donc logique de conclure que :

XII. Il ne peut y avoir de dépendance vis-à-vis des co-facteurs de la part d'une nature propre à même de produire l'efficience causale ³⁴.

ou encore :

XIII. Si une (entité) indépendante a un statut de producteur, à quoi sert la présence de co-facteurs ³⁵?

§ 8. — Pour le Bouddhiste,

XIV. l'être dont la nature propre est capable de produire l'efficience causale, quand il a atteint l'instant final (avant la production), produit un effet et même un effet unique ³⁶.

Tel est — au dire de Sālikanātha — le "suprême secret" (*parama rahasya*) de ses adversaires bouddhistes, et c'est contre lui qu'il se dresse. Plutôt que de reproduire un passage assez hermétique, tentons d'en cerner l'esprit et les présupposés.

Ces fameux co-facteurs que la pensée orthodoxe pose à côté et en dehors de l'être pour actualiser une puissance de changement qui est inhérente à ce dernier, la pensée bouddhiste, pour sa part, ne peut les admettre comme extrinsèques. Elle les inscrit en quelque sorte dans les séries de points-instants (*kṣaṇa*) qui sont à la fois la trame de la réalité et des entités complexes, des "complexes causaux" (*sāmagrī*) ³⁷. Or — est-il allégué ci-dessus en XIV — l'instant final produit un effet unique. Comment dès lors Sālikanātha ne pourrait-il légitimement se demander

³⁴ A. S. Sastri 1961 : 367/19-20.

³⁵ A. S. Sastri 1961 : 367/23.

³⁶ A. S. Sastri 1961 : 367/21-22. C'est l'amorce d'un débat dont l'analogie dans le *Sarvadarśanasamgraha* est qualifié de "dur" par De La Vallée Poussin 1901 : 66 n. On y rencontre la prosopopée rudimentaire où les co-facteurs doués de pensée et de parole raisonnent comme des humains et expriment leur avis : « Un autre est bien capable de le faire (= produire le résultat) ; pour notre part, nous n'avons ici aucune possibilité ». Mêmes données dans le *Hetubindu* de Dharmakīrti, Steinkellner 1967 : section b. 12212.

³⁷ A. S. Sastri 1961 : 368/16. Cf. Steinkellner 1967, section b. 12215 où Dharmakīrti donne l'impression d'appliquer *sahakārin* /-*kriyā* aux *sāmagrīs*.

Sālikanātha et la destruction instantanée

121

XV. Pardon mais (*nanu*) comment un seul effet découle-t-il d'une multitude (de causes) ³⁷ ?

C'est au *Hetubindu* du docteur Dharmakīrti que son contradicteur bouddhiste demande une réponse :

XVI. La distinction dans les effets ne vient pas de la distinction dans les causes du fait des co-facteurs, mais de celle des complexes causaux ³⁸.

Bien qu'il soit malaisé d'interpréter les extraits XV-XVI et d'élucider leur enchaînement, peut-être faut-il comprendre que le dernier instant, en intégrant des facteurs multiples, engendre un effet unique. Les derniers instants sont des *sāmagrīs* et la pluralité des effets découle de la diversité de ces "complexes causaux", et non de celle de co-facteurs.

C'est à un exemple classique dans le Bouddhisme que son porte-parole chez Sālikanātha fait appel pour faire saisir ce point : le dernier instant de la (série des points-instants) "semence" est antérieur, et, à ce titre, cause du premier instant de (la série des points-instants) "germe". Mais il est exclu d'envisager, dans ce cas, un substrat permanent qui se modifierait de semence en germe .

Or c'est de ce substrat permanent que Sālikanātha entend établir l'existence et ce, grâce à la perception de reconnaissance.

§ 9 — Mais voici que, pour le Bouddhiste, cette "reconnaissance" elle même fait problème, car d'abord, elle est assimilable à une erreur. Dans l'exemple-cliché de celle-ci, une coquille de nacre est confondue avec une pièce en argent ³⁹. Il y a donc non-perception d'une différence ⁴⁰. Or, dans la reconnaissance, il en va de même puisque la diversité des points-instants est masquée par l'identité factice de l'objet transmis par les perceptions. Si donc la "reconnaissance" est sans valeur, l'inférence "ce qui existe est momentané" garde la sienne. Voici le passage qui autorise la paraphrase précédente :

³⁸ A. S. Sastri 1961 : 368/17-18. Ce n'est pas une citation *verbatim*, mais plutôt la paraphrase de la pensée du *Hetubindu*, section b. 12214 de l'édition tr. Steinkellner. Dans ses longues explications, celui-ci ne compare pas explicitement *sahakārin* et *sāmagrī*.

³⁹ Sur cette erreur et l'erreur en général, cf. Schmithausen 1965 : 148 sv.

⁴⁰ *Bhedāgrahana*, cf. aussi *infra*, § 15 n. 71

XVII. a. En effet, pour les semences *etc.*, suite à l'évolution de la série des instants, il en surgit un

b. tout de suite après lequel apparaît le germe, sans une activité où une cause extérieure serait requise.

c. OBJECTION : Dans les instants ⁴¹ successifs semence *etc.*, la reconnaissance exprimée sous la forme CECI EST CELA n'est pas possible...

d. Pour celui qui ne veut pas remplacer l'absolue distinction entre les instants ⁴¹ par la parfaite ressemblance, l'expérience de la non-distinction fonctionne en s'appuyant sur la non-perception de la différence ⁴⁰ comme dans l'usage du mot "argent" à propos de la coquille de nacre.

e. Voilà pourquoi les gens expérimentés ⁴² déclarent : « L'inférence est plus probante que la perception » ⁴³.

§ 10. — Aux yeux des Bouddhistes, il existe une seconde raison de refuser à la reconnaissance la validité inhérente à la perception. A la différence de celle-ci, le *pratyabhijñāna* n'est pas une connaissance unitaire ou homogène puisqu'il identifie tel objet *hic et nunc* avec telle notion qui découle du souvenir. Or l'organe des sens (*indriya*) qui opère grâce à ce qui est proche n'a aucun contact avec l'essence générale qui vient du passé, tandis que l'impulsion ⁴⁴ (qui engendre le souvenir et) qui provient du passé, n'a rien de commun avec l'objet *hic et nunc* ⁴⁵.

Après avoir laissé le Bouddhiste s'exprimer, Śalikanātha ne se soucie pas de rejeter d'emblée son analyse. Il laisse la question en suspens (jusqu'au § 12) et fait retour à l'ontologie, plus précisément à la seconde inférence qui garantit,

⁴¹ *Kṣāṇa* s'applique ici aux points-instants, c'est-à-dire aux atomes de réalité.

⁴² C'est-à-dire les Bouddhistes.

⁴³ A. S. Sastri 1961 : 367/19-20 (XVII a-b-c) ; 369/1-3 (XVII d) ; 369/5-6 (XVII e).

⁴⁴ *Bhāvanā* est le pouvoir immémorial qui stocke les souvenirs (*smṛti*) et que le Bouddhisme en est venu à admettre, alors même qu'en principe, il rejette toute puissance spirituelle permanente.

⁴⁵ A. S. Sastri 1961 : 369/6-9.

aux yeux du Bouddhiste, la destruction instantanée. La première inférence pouvait s'énoncer comme suit : « Parce que cela existe, cela est instantané ». C'était le *sattvānumāna*.

Le *vināśānumāna*⁴⁶ ne reçoit pas, chez Sālikanātha, de formulation claire, mais grâce à d'autres témoignages, on peut l'exprimer comme suit : « Parce qu'il y a destruction (sans cause extérieure), il y a instantanéité »⁴⁷. Voici la position du problème chez notre auteur :

XVIII. a. Le caractère irrémédiable (*dhruvabhāvitā*) (de la destruction), en tant que saisi comme concomitant à

— l'absence de cause pour la contradictoire (= la non-irrémédiabilité de la destruction),

— l'exclusion d'une dépendance vis-à-vis d'une cause extérieure, entraîne la non-dépendance vis-à-vis d'une cause extérieure

b. Puisqu'on ne constate pas que (la destruction) est non-irrémédiable, celle-ci ne dépend pas d'une cause extérieure⁴⁸.

c. Si donc les êtres postulaient pour leur destruction une cause qui fût autre que la leur propre, comme il n'y a pas de preuve que cette cause puisse être définie comme proche, aucun être ne périrait⁴⁹.

Une telle approche du problème du changement procède évidemment de la conviction que tout être produit (*kṛtaka*) doit périr et périra à coup sûr, même sans l'intervention d'une cause extérieure. Au contraire, attribuer la destruction à cette dernière, c'est exclure à tout jamais cette destruction, car aucune cause extrinsèque ne peut être constatée comme destructrice. On pourrait donc dire, dans un paradoxe absolu, que le Bouddhiste, pour qui tout est évanescent, se

⁴⁶ La distinction des deux types d'inférence est due à Frauwallner 1982 : 530. Son histoire est faite pour Dharmakīrti chez Steinkellner 1968-9 : 361-77, et chez Mimaki 1976 : 32-33.

⁴⁷ Cf. Mimaki 1976 : 32.

⁴⁸ Cf. aussi A. S. Sastri 1961 : 375/2 : « Pardon mais le caractère irrémédiable (de la destruction) est impossible en cas de dépendance à l'égard d'une cause extérieure » (*Nānu ca hetvantarāpekṣitve dhruvabhāvitā nopapadyate*). Selon Stcherbatski 1962 I : 102 (d'après *Nyāyakanikā*) *dhruvabhāvin* = *avaśyambhāvin* ; perpétuité et nécessité s'amalgament ici. Cf. Franco 1987 : 421.

⁴⁹ A. S. Sastri 1961 : 369/13-15, 18-21.

prononce contre l'existence de la destruction (*vināśa*)⁵⁰, dans la mesure où elle vient de l'extérieur comme chez les adeptes de la pensée brahmanique.

§ 11. — Ayant ceci à la pensée, on comprendra mieux les phrases suivantes :

XIX. a. Les êtres évanescents sont soumis à la destruction instantanée parce qu'ils s'évanouissent juste après leur surgissement ;

b. (mais les êtres non-évanescents ne périront jamais), car, pour eux, la destruction ne procède pas d'une cause extrinsèque, celle-ci n'étant pas susceptible d'être conçue⁵¹.

Se trouve alors posée la question suivante dont les termes déroutants s'expliquent par le paradoxe précité :

XX. Est-ce que la destruction ... est distincte ou non de l'être⁵² ?

Pour Śalikanātha, la réponse est oui, car si la destruction ne se distingue pas de l'être, nous retombons dans l'erreur bouddhique. Selon celle-ci — rappelons-le — on ne peut démontrer qu'une destruction distincte affecte l'être, mais au lieu de conclure à la perennité de celui-ci — solution en tout cas inacceptable — on pose qu'il est évanescant puisque la destruction constitue sa structure intime.

Ce dernier postulat entraîne aussi le rejet de la "reconnaissance". C'est à ce volet épistémologique que nous revenons à présent.

§ 12. — Śalikanātha entreprend de réfuter assez longuement le reproche encouru par la reconnaissance d'être hybride et dénuée de validité perceptive (*supra* § 11). En tête donc la définition du *pratyabhijñāna* selon l'école brahmanique représentée par Śalikanātha ; elle sera immédiatement déclarée inexacte (*na cedam samīcīnam*)⁵³ par le Bouddhiste.

⁵⁰ Mimaki 1966 : 26 sv. Le mot *vināśa* "destruction" est finalement à gloser "(absence de cause extrinsèque de) destruction".

⁵¹ A. S. Sastri 1961 : 369/24-370/1. Notons que la phrase causale s'applique aussi bien aux êtres instantanés qu'aux permanents. En effet, le Bouddhisme applique ici le tout ou rien : les êtres sont ou permanents ou instantanés. Toute autre possibilité est exclue, car la notion aristotélicienne de "puissance d'être" est récusée par lui. C'est ce qui ressort aussi de l'analyse du mouvement chez Nāgārjuna par Mabbett 1984 : 414 sv. Cf. aussi Steinkellner 1967 : section 1221522 ; b. 123.

⁵² A. S. Sastri 1961 : 370/2.

⁵³ A. S. Sastri 1961 : 370/10.

XXI. a. La talité et l'heccéité ⁵⁴ s'amalgament l'une à l'autre dans l'expression "CECI C'EST VRAIMENT CELA" (*TAD EVA IDAM*), quand la connaissance perceptive appelée "reconnaissance" les réduit à ...

b. l'unité. [Cette reconnaissance ^{et}] annule l'inférence de la destruction instantanée ⁵⁵.

Suit alors ⁵⁶ le rejet de l'option bouddhiste :

XXII. a. Or il n'est pas admissible (de dire avec les Bouddhistes) que

b. CECI (*IDAM*) n'est pas une perception pure et simple,

c. car, même s'il y a aide de la part d'une disposition, il n'y a pas de différence concevable par rapport à la perception de CECI qui se fait jour au premier moment de la rencontre, grâce à un engendrement dû à une activité sensorielle ⁵⁷.

D'où il ressort que la reconnaissance, bien que impliquant une "disposition", c'est-à-dire le souvenir, ne se différencie pas de l'appréhension immédiate de l'objet. Du reste

XXIII. a. Il n'y a pas la moindre preuve que CECI soit un simulacre de connaissance,

b. car il n'existe ni cause entravante, ni défaut dans la cause (de perception), ni aucune autre expérience intime d'objet ⁵⁸.

⁵⁴ Traductions des mots *tattā* et *idamā*. L'essence-talité (*TAT-tā*) de l'objet et son apparition *hic et nunc* (*IDAM-tā*) se rejoignent dans *TAD EVA IDAM*, Mimaki 1976 : 18. Sālikanātha utilise — dirait-on — *IDAM* comme nom de la reconnaissance dans la suite du texte, cf. textes XXII b., XXIII a.

⁵⁵ *Kṣaṇabhaṅgānumāna*, A. S. Sastri 1961 : 370/7-8.

⁵⁶ Après diverses considérations marginales en 370/10-19.

⁵⁷ A. S. Sastri 1961 : 371/1-3. Les mots *sakalavādinām apahastitavivādānām* non repris en XXII c. sont à traduire par « aux yeux de tous les participants au débat, pourvu qu'ils fassent taire leurs dissensions ».

⁵⁸ A. S. Sastri 1961 : 371/3-4.

Selon Śalikanātha, la reconnaissance est donc aussi sûre que toute autre connaissance perceptive, puisque, pas plus que celle-ci, elle n'est menacée des handicaps qui ruineraient sa validité ⁵⁹.

Au demeurant — ajoute-t-il — contester le statut perceptif de la reconnaissance, c'est mettre en danger l'inférence elle-même, et singulièrement les deux *anumānas* qui servent à démontrer l'instantanéité, car

XXIV. La cause qui permet à l'inférence d'apparaître est le fait d'être un objet qui n'est pas annulé (par la perception) ⁶⁰.

Si donc l'inférence repose en quelque manière sur la perception, contester celle-ci, c'est scier la branche sur laquelle on est assis. Ce que Śalikanātha se garde de dire, c'est que le Bouddhiste ne met pas en cause la perception en général, mais la reconnaissance comme perception.

Servant de charnière à l'introduction d'un nouveau thème, celui du *bhedābheda*, se place ici une fugitive mention de l'exemple classique de la flamme.

XXV. Pardon mais comment alors démontrer ainsi que la flamme *etc.* reconnues comme identiques (par la perception), sont, en vertu de l'inférence, marquées par la différence ⁶¹.

Cette phrase, introduite par le foncteur d'objection *nanu* "pardon mais", n'est clairement attribuable à aucun des adversaires en présence. On peut supposer qu'elle est dite par le partisan de l'inférence, en un mot par le Bouddhiste, qui entend montrer que, parfois, celle-ci rétablit la réalité contre les apparences perceptives ⁶².

§ 13. — L'exemple de la flamme déclenche en tout cas une discussion qui se déroule cette fois entre Mīmāṃsākas, mais d'obédience différente. La thèse défendue par Kumāriḥa Bhaṭṭa, fondateur de l'école mimamsiste rivale de celle de Prabhākara et Śalikanātha, est rejetée par ce dernier.

⁵⁹ Une perception cesse d'être valide si elle est annulée par celle qui lui succède en la contredisant, ou si un défaut existe dans l'organe des sens. Quant au mot *viśayasamvedanāntara*, il est difficile à comprendre. Dans le *Nyāyabhāṣya ad Nyāyasūtra* I 1 20, *samvedana* est traduit "experiencing" par Jha 1984 : 280.

⁶⁰ A. S. Sastri 1961 : 371/7-8.

⁶¹ A. S. Sastri 1961 : 371/9-10.

⁶² Même situation dans le cas de la torche tournoyante qui produit ce que la perception prend pour un cercle continu de flammes, cf. Schmithausen 1965 : 149 sv.

Chez Kumārila, la flamme, que le Bouddhiste concevait comme toujours distincte malgré son apparente identité, intervenait aussi dans un débat sur la permanence et l'évanescence, mais des mots cette fois ⁶³. Sālikanātha, lui, donne l'impression de transférer ce que Kumārila disait de ceux-ci aux êtres en général.

XXVI. a. Toutes les choses sont par nature générales et particulières.

b. Dans le cas de la flamme *etc.*, la perception porte sur l'universel comme son objet ; l'inférence sur le particulier comme son objet ... ⁶⁴.

La première des deux phrases est la quintessence (*siddhāntasāram*, 371/11) de la théorie ontologique dite du *bhedābheda* ou "distinction et non-distinction" ⁶⁵, dont la paternité revient à Kumārila. Quant à la seconde, elle ne laisse pas de décontenancer dans la mesure où serait possible l'inversion suivante : la perception porte sur le particulier et l'inférence sur l'universel ⁶⁶.

C'est toujours le Bhaṭṭa qui, chez Sālikanātha, explicite ainsi le *bhedābheda* :

XXVII. a. Ce n'est pas notre avis que les objets réels soient tous unilatéralement distincts (l'un de l'autre) ou (unilatéralement) non-distincts.

b. Au contraire, pour tous les êtres, nous admettons de concert distinction et non-distinction ⁶⁷.

Contre ceci l'adversaire (bouddhiste, mais aussi le Prābhākara comme Sālikanātha) n'hésite pas à brandir le principe de contradiction si souvent avancé dans la dialectique ou la sophistique indiennes.

⁶³ Cf. *Ślokavārttika*, *śabdānityatādḥikaraṇa* 414, 434 (tr. Jhā 1983 : 480, 483).

⁶⁴ A.S.Sastri 1961 : 371/11-12 : *samānyaviśeṣātmakāni sarvavastūni tatra jvālādiṣu pratyakṣaṃ samānyaviśayam ; anumānaṃ tu viśeṣaviśayam*. Cf. aussi Uddyotakara, *Nyāyavārttika ad Nyāyasūtra* I, 1, 33 : *viśeṣapratipādatvatvāc cānumanāsya...* (*Nyāyadarśana*, p. 272/20).

⁶⁵ Le mot lui-même est repris par Sālikanātha en A. S. Sastri 1961 : 372/2 traduit ci-après en XXVII b.

⁶⁶ Certes Kumārila, *Ślokav.*, *Pratyakṣasūtra*, 114 (tr. Jhā 1983 : 87-88), dit que la perception a pour objet le général, mais c'est dans un tout autre contexte. Mimaki 1976 : 23, relève que la reconnaissance qui perçoit l'universel identique dans plusieurs particuliers est absente chez les auteurs qu'il étudie.

⁶⁷ A. S. Sastri 1961 : 372/1-β.

XXVIII. Pardon, mais comment distinction et non-distinction, qui sont contradictoires, cohabiteraient-elles en un même lieu ⁶⁸ ?

Et les Bhaṭṭas de rétorquer :

XXIX a. Ces deux concepts ne se contredisent pas puisqu'on les perçoit ensemble.

b. Car la contradiction, c'est le fait de ne pas cohabiter,

c. Or la non-cohabitation se fonde sur la non-perception.

d. Voilà pourquoi, il n'y a pas de contradiction ⁶⁹.

Il est clair que la perception sensible prévaut sur le principe logique de contradiction. Le fait de constater *de visu* que deux réalités sont réunies exclut leur incompatibilité.

§ 14. — Ce point de vue ne peut être ratifié par Śālikanātha. Disciple de Prabhākara, il en appelle à l'autorité de son maître pour le rejeter. Ce faisant, il se range *de facto* dans le camp bouddhiste.

XXX. a. Voilà qui n'est pas raisonner joliment et qui ne sera pas avalisé par le vénérable Prabhākara.

b. Car celui-ci constate : premièrement distinction et non-distinction ne peuvent cohabiter en un même lieu puisqu'il y a contradiction (entre elles) ⁷⁰.

Au lieu de la solution de rechange au *bhedābheda* que nous attendions, Śālikanātha nous laisse ici en plan, et recommence à disserter sur la reconnaissance ⁷¹, la ressemblance et l'inférence. Puis brusquement surgit un

⁶⁸ A. S. Sastri 1961 : 372/4-5. Cf. aussi Silburn 1955 : 342.

⁶⁹ A. S. Sastri 1961 : 372/5-7.

⁷⁰ A. S. Sastri 1961 : 373/1/2.

⁷¹ A la base de celle-ci, il y a une différence non-perçue (*Bhedāgrahana*, cf. déjà le texte XVII d), suite au primat d'une ressemblance (*sādṛśya*), A. S. Sastri 1961 : 373/8.

ensemble de phrases qui a l'allure d'une prise de position définitive (*siddhanta*) de la part de ceux — et Sālikanātha en est —

XXXI. a. qui aperçoivent l'autre rive de l'océan de la doctrine du plus insondable des maîtres, et énoncent à présent la réflexion suivante :

b. Quand l'arbre ⁷² *etc.* a fait l'objet d'une expérience sensible, puisque ces sensations ont, dans l'intervalle, été interrompues par une puissance d'occultation, si, à nouveau, on les éprouve, il surgit d'abord l'idée que CELUI-CI EST VRAIMENT CELUI-LÀ (*SA EVA AYAM*)...

c. C'est aussi pour un être durable (*sthira*), qui acquiert des particularités ⁷⁴ adventices ayant formes d'action *etc.* — lesquelles une fois apparues (se développent) grâce aux co-facteurs — que progressivement l'efficience causale est possible ⁷³.

Ainsi donc celle-ci est concédée à l'être conçu comme durable, mais non comme immuable, car ce sont ces particularités (*viśeṣa*) ⁷⁴ adventices découlant des co-facteurs qui surgissent et constituent pour lui le changement. En conséquence, on posera par inférence un fondement qui se maintient à travers les transformations. Cette optique exclut que l'être change sans arrêt en vertu d'une cause qui lui soit propre (*svahetu*) et intrinsèque.

§ 15. — Quelques corollaires épistémologiques sont ensuite dégagés.

XXXII. Qu'on cesse de penser à une cause intrinsèque (de destruction), puisque la reconnaissance est apte à prévaloir sur elle.

XXXIII. De même que l'efficience causale est constatée, ainsi CECI l'est aussi, à savoir que l'être est durable ...

⁷² *Stambha*, exemple-cliché qu'on retrouve en Sastri : 365/6 et chez Jayanta (*Nyāyamañjari*). Ailleurs, l'exemple de service est le nuage, le vase, et aussi l'herbe (*stamba*, Mimaki 1976 : 94/107.11).

⁷³ A. S. Sastri 1961 : 373/15-17 ; 19-20.

⁷⁴ Le mot est déjà chez Dharmakīrti, *Hetubindu*, Steinkellner 1967, section b. 12215 où il se plie au cadre bouddhique. *Pratyayaviśeṣa* "condition spéciale" a-t-il été raccourci et réinterprété par Sālikanātha ? Quant à *sahakāritva*, qui semble un terme brahmanique, il équivaut chez Dharmakīrti à la notion bouddhique d'*ckārthakriyā* "unicité du résultat".

XXXIV. Puisque succession-simultanéité comme englobants dans le cas de l'efficiencia causale ⁷⁵, ne font pas défaut même chez un être durable, la non-constatation (chez ce dernier) d'un englobant est indémontrable ⁷⁶.

On se risquera à interpréter cette phrase tortueuse de la façon suivante : toute existence, aux yeux du Bouddhiste, est instantanée, et la simultanéité-succession, qui n'est qu'un autre nom de l'instantanéité, englobe tous les êtres. Comme il n'y a rien en dehors de ceux-ci, le cercle englobant et celui des englobés coïncident totalement.

Pardon — s'écrie l'adversaire *mīmāṃsaka* — les englobés peuvent être durables également, c'est-à-dire non-instantanés. Les deux cercles ne coïncident plus, et la "démonstration" bouddhique n'est plus concluante. Il n'y a pas absence d'ambiguïté (*anaikāntikatva*, Sastri 374/11).

En réalité, ces arguments, voire ces arguties, dissimulent mal la volonté intransigeante des adversaires de réaffirmer chacun son *credo*, en l'occurrence ici celui de Śālikanātha : « Il existe des êtres durables » ⁷⁷.

C'est au sortir de ce labyrinthe spéculatif que nous tombons sur une importante affirmation :

XXXV. L'existence n'est pas production d'efficiencia causale, mais capacité d'être en relation avec un moyen de connaissance droite ⁷⁸.

D'où résulte ceci :

XXXVI. Puisque l'existence a pour forme propre la capacité d'être en relation avec un moyen de connaissance droite, on ne peut contester que quelque chose existe, alors même qu'il ne produit pas d'efficiencia causale ⁷⁹.

La définition bouddhique de l'existence, comme action efficiente conditionnée par l'instantanéité, est bel et bien mise de côté. Nous en revenons

⁷⁵ Cf. *supra*. § 8, texte VIII.

⁷⁶ A. S. Sastri 1961 : 374/5 ; 374/8 ; 374/9-10.

⁷⁷ Confirmation de cette attitude chez Mimaki 1976 : 22 « En général, la polémique qui se déroule entre les écoles philosophiques indiennes, sans que celles-ci ne cèdent rien les unes aux autres de leur position fondamentale, a tendance à être superficielle et à se noyer dans les détails sophistiqués ».

⁷⁸ A. S. Sastri 1961 : 374/11-12 : *na ca arthakriyākāritā eva sattā, kiṃtu pramāṇasaṃbandhayogyatā*.

⁷⁹ A. S. Sastri 1961 : 374/12-14.

pour cette existence à une définition intellectualiste : « Existe ce qui est connaissable », en quoi Sālikanātha ne se distingue pas de la doctrine classique du *Nyāya* ⁸⁰.

§ 16. — Après s'être prononcé enfin sur ce point important en termes clairs et nets, Sālikanātha aurait pu arrêter là son chapitre. Or le voilà qui y ajoute un codicille qui, dans sa confusion, laisse une impression d'inachèvement ⁸¹.

Au point de départ, la volonté d'évacuer cette notion de "destruction (sans cause extérieure)" ⁸² avancée par le Bouddhiste et qui

XXXVII. après réflexion, s'effondre à l'instar d'un décor de laque qui a pris feu ⁸³.

Sālikanātha entreprend de lui substituer la notion de *pradhvaṃsābhāva* ou "non-existence subséquente", laquelle semble convenir au phénomène constaté par la phrase suivante :

XXXVIII. Dans le lait caillé (*dadhi*), le lait (pur, *ksīra*) n'existe pas ⁸⁴.

On ne s'attardera pas ici à ces considérations annexes de Sālikanātha, car elles sortent du cadre et de la question de l'instantanéité proprement dite.

§ 17. — Les pages qui précèdent n'ont pas la prétention d'avoir envisagé sous tous leurs aspects l'instantanéité bouddhique et sa réfutation par Sālikanātha. Au demeurant, le chapitre 10 de la *Prakaraṇapañcikā* n'a pas été intégralement traduit.

Sālikanātha doit combattre deux inférences qui visent à démontrer que les êtres ne durent pas. La première l'affirme au nom de leur existence pure et simple ; la seconde, au nom d'une destruction qui serait sans cause extérieure.

C'est dans l'oeuvre du célèbre docteur bouddhiste Dharmakīrti qu'elles se présentent l'une et l'autre, et que la première (*sattvānumāna*) détrône la seconde

⁸⁰ Cf. Stcherbatski 1962 I : 455.

⁸¹ Il s'agit du passage qui, chez A. S. Sastri 1961, va de la p. 374/15 à la fin du chapitre.

⁸² Cf. *supra* . § 11.

⁸³ A. S. Sastri 1961 : 374/15-16.

⁸⁴ A. S. Sastri 1961 : 374/17-18. Il s'agit d'un de ces exemples-clichés que l'on retrouve chez Dharmakīrti, Kumāriila, Uddyotakara, etc.

(*vināśitvānumāna*)⁸⁵. Il est donc normal de trouver mention d'une oeuvre de Dharmakīrti chez Śālikanātha⁸⁶.

Selon le Bouddhiste, l'instantanéité est aussi appréhendée par intuition sensible. Or c'est sur celle-ci, quand elle revêt la forme de la "reconnaissance", que s'appuie le philosophe orthodoxe pour établir au contraire qu'une certaine continuité est l'apanage des êtres, et que, sans elle, rien ne pourrait être dit à leur sujet.

De nombreuses raisons rendent ardues la compréhension et la paraphrase de ce texte. En voici quelques-unes :

— plus d'une fois, Śālikanātha critique les doctrines adverses sans proposer dans la foulée sa propre solution de remplacement. Ce faisant, il donne l'impression de pratiquer la dialectique à la façon du Bouddhiste Nāgārjuna (II^{ème}-III^{ème} siècles) qui se flattait de n'avoir aucune position personnelle⁸⁷, mais se contentait de démolir celle de ses adversaires. Tout cela laisse le lecteur perplexe.

— l'exposé étant de type dialectique, des précisions supplémentaires sur l'interlocuteur qui parle et sur son adversaire eussent été les bienvenues. Il n'est pas toujours facile de voir qui se cache derrière *uktam/ucyate* ("on dit"), ni même derrière *vadāmaḥ* ("nous disons").

— la formulation des idées est très abstraite, c'est-à-dire fort avare d'exemples (lesquels sont parfois difficiles à décrypter) ; en outre, elle adopte le mode des négations en cascade (cf. texte XXXIV).

— Śālikanātha traite des problèmes par reprises successives mais brèves où interfèrent d'ailleurs l'aspect ontologique et l'aspect épistémologique. Par parenthèse, on le sent meilleur métaphysicien que logicien. Par exemple, il ne s'étend guère, à la différence d'autres penseurs, sur les composantes de la structure inférentielle.

— on perçoit chez Śālikanātha à la fois un goût pour les termes prégnants (comme *vināśa*, cf. § 11 n. 5) ou moins familiers (comme *dhruvabhāvitā*, § 11) et une certaine indifférence à les définir. En revanche, la pression de la dialectique l'entraîne à les réinterpréter et à les adapter, ainsi quand il les emprunte à Dharmakīrti (*viśeṣa*, § 15 n. 74).

⁸⁵ Cette évolution est bien notée par Mimaki 1976 : 32-33.

⁸⁶ Cf. supra § 9.

⁸⁷ Nāgārjuna, *Vigrahavyāvartanī* 29 : *na asti ca mama pratijñā*, cité Bugault 1983 : 71 n. 44.

Bref, Sālikanātha semble doué pour synthétiser en quelques pages un immense problème. Cela n'exclut évidemment pas certaines faiblesses. Ce tableau contrasté convient non seulement à son traitement du problème de la destruction instantanée mais aussi aux autres chapitres de la *Prakarapañcikā*.

Bibliographie :

- BHATTACHARYA J.V. 1978 : *Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī translated into English*, vol.1 (Āhnikas I-VI), Delhi, M.Banarsidass.
- BUGAULT G. 1983 : "Logic and Dialectics in the Madhyamakakārikās", *Journal of Indian Philosophy* 11, pp.7-76
- DE LA VALLÉE POUSSIN L. 1901/1902 : *Le bouddhisme d'après les sources brahmaniques (Sarvadarśanasamgraha)*, *Le Muséon*, n.s. 2, pp. 52-75 ; n.s. 3, pp. 40-54 et 391-401 (il s'agit de la tr. franç. avec notes et index du *Sarva-darśanasamgraha* de Mādhyava, XIV^{ème} s., qui traite du Bouddhisme).
- DHARMAKĪRTI, *Pramānavārttika*, cf. GNOLI 1960 (éd.) ; *Hetubindu*, cf. STEINKELLNER 1967 (éd.tr.) ; *Nyāyabindu*, cf. STCHERBATSKI 1962 (tr.).
- DHARMOTTARA, *Kṣāṇabhaṅgasiddhi*, cf. FRAUWALLNER 1982 (éd. tr.) ; *Nyāyabinduṭṭikā*, cf. STCHERBATSKI 1962 (tr.).
- FRANCO E. 1987 : *Perception, Knowledge and Disbelief. A Study of Jayarāsi's Scepticism*, Stuttgart, Steiner, Alt und Neu- indische Studien 35.
- FRAUWALLNER E. 1982 : *Kleine Schriften* hrsg von G.Oberhammer und E.Steinkellner, Wiesbaden, Steiner (contient pp. 530 sv. le texte tibétain et la traduction allemande de la *Kṣāṇabhaṅgasiddhi* de Dharmottara).
- GNOLI R. 1960 : *The Pramānavārttika of Dharmakīrti, the first Chapter with the auto-commentary* (Text and critical Notes), Roma, Serie Orientale Roma XXIII.
- GOSWAMI M. L. 1978 : *Vidhiviveka of Śrī Maṇḍana Miśra with the commentary Nyāyakaṇikā of Vācaspati Miśra*, Varanasi, Tara Publ.
- JAYANTA BHATṬA, *Nyāyamañjarī*, cf. BHATTACHARYA 1978 (tr.) ; SASTRI G. 1983 (éd.).
- JHĀ G. 1983 : *Slokavārtika (of Kumārila) translated...*Delhi, Sri Garib Das Or. Series 8 (1^{ère} éd. Calcutta, Bibl. Ind., 1903-24).
- 1984 : *The Nyāyasūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vātsyāyana and the Vārtika of Uddyotakara...translated into English*, 4 vols, Delhi ..., M.Banarsidass (1^{ère} éd. 1912-19).
- 1986 : *Sāntaraksita. Tattvasamgraha. With the commentary of Kamalaśīla, translated...* 2 vols, Baroda, Gaekwads Or. Series 80, 83 (1^{ère} éd. GOS 1937-39).
- KAMALAŚĪLA, *Tattvasamgrahapañjikā*, cf. JHĀ 1986 (tr.) ; SASTRI Dv. 1982 (éd.).
- KUMĀRILA, *Slokavārttika*, cf. JHĀ 1983 (tr.) ; SASTRI Dv. 1978 (éd.).
- MABBETT R. 1984 : *Nāgārjuna and Zeno on Movement*, *Philosophy East and West* 34, pp. 414sv.
- MĀDHAVA, *Sarvadarśanasamgraha*, cf. DE LA VALLÉE POUSSIN 1901/1902 (tr.).
- MIMAKI K. 1976 : *La réfutation bouddhique de la permanence des choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (Kṣāṇabhaṅgasiddhi)*, Paris, Publ. de l'Institut de Civilisation Indienne 41.
- PADMAPĀDA, *Pañcapādikā*, cf. VENKATARAMIAH 1948 (tr.).

- SALIKANĀTHA, *Prakarapañcikā*, cf. SASTRI A.S. 1961 (éd.) ; SARMA 1987 (tr. partielle) ; WICHER.
- SANTARAKSITA, *Tattvasaṅgraha*, cf. JHĀ 1986 (tr.) ; SASTRI Dv. 1982 (éd.).
- SARMA R.N. 1987, *The Vakyārtha-Matṅkā of Śalikanātha Mīśra with his own Vṛtti*, English Transl., Delhi, Sri Satguru Publ., Sri Garib Das Or. Series.
- SASTRI A. S. 1961 : *Prakarapañcikā of Śri Śalikanātha Mīśra with Nyāya-siddhi edited with Introduction and Notes*, Banaras, Banaras Hindu University Darśana Ser. 4.
- SASTRI Dv. 1978 : *Kumārila, Śloka-vārttika with commentary Nyāyara-tnākara of Pārthasārathi Mīśra*, Benares, Prāchya Bhārati Ser. 10.
- 1982 : *Tattvasaṅgraha of Ācārya Shāntaraksita with the Commentary "Pañjikā" of Shri Kamalashīla*, 2 vols, Benaras, Bauddha Bharati Ser. 2.
- SASTRI G. 1983 : *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa... ed.*, 3 vols, Varanasi, M.M.Sivakumārāsāstrī-Granthamālā 5.
- SCHLINGLOFF D. 1962 : *Die Religion des Buddhismus I Der Heilsweg des Mönchtums*, Berlin, De Gruyter, Sammlung Götschen Bd 174.
- SCHMITHAUSEN L. 1965 : *Maṅḍanamīśra's Vibhramavivekaḥ. Mit einer Studie zur Entwicklung der indischen Irrtumslehre*, Wien, Österreichische Ak.d.Wiss., Philos.-hist. Kl., Sber. 247. Bd, 1. Abh.
- SILBURN L. 1955 (2^e éd.1989), *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin.
- STCHERBATSKI Th. 1962 : *Buddhist Logic*, 2 vols, New-York, Dover Publ. (1^{ère} ed., Leningrad, 1930) (Le vol. II contient la traduction du *Nyāyabindu* et de sa glose -*ḥikā* - par Dharmakīrti et Dharmottara respectivement, ainsi que celle de copieux extraits de la *Nyāyavārttika-tātparyāḥikā* de Vācaspati Mīśra relatifs à l'instantanéité etc. et dont le texte figure en TARKATIRTHA 1985. Le texte des courts extraits traduits de la *Nyāya-kaṇḍikā* figure en GOSWAMI 1978).
- STEINKELLNER E. 1967 : *Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teile I-II Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-text ; Übersetzung und Anmerkungen*, Wien, Veröffentl. d. Komm. f. Sprachen und Kulturen Südasien 4-5.
- 1968-69 : *Die Entwicklung des Kṣāṇikatvānumānam bei Dharma-kīrti*, *Wiener Zeitschrift f. d. Kunde Süd- und Ostasiens* 12-13 (Festschrift Frauwallner), pp. 361-77, Wien.
- TARKATIRTHA T.N. et A. 1985 : *Nyāyadarśanam with Vātsyāyana's Bhāṣya, Uddyotakara's Vārttika, Vācaspati Mīśra's Tātparyāḥikā and Visvanātha's Vṛtti*, Delhi, Munshiram Manoharlal (1^{ère} éd. Calcutta, 1936-44).
- UDDYOTAKARA, *Nyāyavārttika*, cf. JHĀ 1984 (tr.) : TARKATIRTHA 1985 (éd.).
- VĀCASPATI MĪŚRA, *Nyāyavārtikatātparyāḥikā* (non traduite sauf quelques extraits dans STCHERBATSKI 1962) ; TARKATIRTHA 1985 (éd.). *Nyāyakaṇḍikā* (non traduite sauf quelques courts extraits en STCHERBATSKI 1962) ; GOSWAMI 1978 (éd.).
- VENKATARAMIAH D. 1948 : *The Pañcapādikā of Padmapāda transl. into English*, Baroda, Gaekwad's Or. Ser. 107.
- VERPOORTEN J.M. 1987 : *Mīmāṃsā Literature*, Wiesbaden, Harrassowitz, A History of Indian Literature, VI 5.
- VETTER T. 1964 : *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Österreichische Ak. d. Wiss., Philos.-hist.Kl., Sberl., 245. Bd, 2. Abh., Wien.
- WICHER I., cf. § 1 n. 1.