

Dharmakrti : critique de la théorie du sphota

Autor(en): **Eltschinger, Vincent**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen
Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société
Suisse-Asie**

Band (Jahr): **55 (2001)**

Heft 2

PDF erstellt am: **04.07.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-147528>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern. Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

DHARMAKĪRTI: CRITIQUE DE LA THÉORIE DU *SPHOṬA*

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.¹ Il n'en fallait évidemment pas tant pour provoquer les foudres *sautrāntika* de Vasubandhu;² jusqu'à Saṅghabhadra, Vimalamitra et Yaśomitra, le débat reste toutefois strictement interne au bouddhisme.

On tient généralement Kumāriila 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

1 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 *Nyāyāmusāra* 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 janyaṃ pratipannāḥ*. Voir aussi TSP 290, 2-3 sous TS n°908: *yo 'pi vaibhāṣikaḥ śabdaviśayaṃ nāmākhyam nimittākhyam ca arthacihnarūpam viprayuktaṃ saṃskāram icchati, tad apy etena eva dūṣitaṃ draṣṭavyam*.

2 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 *sphoṭa*, 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 VIII^{ème} siècle par Śāntarakṣita et Kamalaśīla;⁴ surtout, les arguments de Dharmakīrti ont été commentés et développés, vers 800, dans la très érudite *Tīkā* (ci-après PVSVT) 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 contre-arguments bouddhistes à la réfutation conduite par Maṇḍana.⁵

3 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.

5 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 *sphoṭa*

2.1. Sur plus de cent strophes et leur autocommentaire (PV I 224-330), Dharmakīrti examine la doctrine de l'incrédation du Veda, qui cristallise depuis Śābara au moins dans le concept de l'*apauruṣeyatā* ou caractère non humain du Veda. La raison expresse de ce long développement tient à cela que la Mīmāṃsā considère l'incrédation du Veda comme la garantie de sa véracité en matière de moralité et de sotériologie; que, donc, l'école tient cette incrédation pour le critère de la fiabilité (*avisamvāda*) ou de l'autorité (*prāmāṇya*) épistémique de la révélation. Dharmakīrti critique dans le détail les nombreux arguments brahmaniques réputés fonder cette incrédation, 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 Mīmāṃsā. Dharmakīrti juge toutefois utile de traiter également l'hypothèse d'une incrédation des énoncés (*vākya*) dotés de signification (*vācaka*, *sārthaka*), phonèmes, mots et phrases. Dharmakīrti est parfaitement fondé à le faire: Bhartṛhari et l'auteur de la *Vṛtti* partagent la position générale de la Mīmāṃsā sur l'incrédation du Veda. Dans VP I 172, Bhartṛhari 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 "mīmāṃsisante": "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*, *varṇa*), indivis et

6 VP I 172: *anādim avyavacchinnāṃ śrutim āhur akartṛkām/ śiṣṭair nibadhyamānā tu na vyavacchidyate smṛtiḥ*// Traduction BIARDEAU 1964a:183. VPV 203, 7-8: *sarvapravādeṣv āgamavākyaṇāṃ praṇetrparigraheṇa pauruṣeyatvam abhyupa-gamyate/ vedavākyaṇi 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 *Yogabhāṣya*⁷; 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 *sphoṭa*; il est toutefois notable que le terme de *sphoṭa*, 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 *vākya*, et non plus *varṇa*, serait de caractère non humain. Qu'est-ce que *vākya*? Au témoignage de Śākyabuddhi et de Karṇakagomin, "*vākya*" s'utilise par synecdoque pour "*pada*" et "*vākya*", soit les deux éléments linguistiques sémantiquement

7 Il 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 PVSVṬ 434, 20: *saṃprati vaiyākaraṇānām varṇādivyatiriktam padādi nirākartum āha*.

9 Selon PVSVṬ 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 PVT [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 débiter, 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 Mīmāṃsā.

pertinents.¹⁰ “*Vākya*” note donc indifféremment mots et phrases, et peut se traduire par “énoncé [doté de signification]”. Selon Dharmakīrti lui-même, *vākya* consiste dans une essence ou entité (*ātman*) dotée de signification¹¹ (*arthavant*); selon une autre définition, *vākya* est une nature verbale¹² (*śabdarūpa*) de signification complète¹³ (*pari-samāptārtha*). Par “signification complète”, on entendra une signification d’essence indivise¹⁴ (*niṣkalātman*). Il faut certainement interpréter “*ātman*” comme “*śabdātman*”¹⁵, 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 expressive¹⁶ (*vācaka*) de la parole.

Dharmakīrti, Śākyabuddhi et Karṇakagomin ne corrélaient 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 lui-même ces passages comme des critiques du concept de *sphoṭa*. Une deuxième série d’indices est externe au PV. D’abord, la MBhD et la *Vṛtti* 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 348a4-5 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 356b8; 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; PVT 367b8; P368a5; P368b7; PVSVT 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: *kaścīd anyo ‘kramaḥ śabdātmā buddhistho vigāhate/ tasmād arthapratipatteḥ/* MBhD I.3, 18-19: *...sphoṭo ‘yam eva śabdātmā nityaḥ/* VPV 150, 4 sous VP I 86: *nādaḥ 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 Mīśra 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;¹⁸ surtout, Kamalaśīla dit à plusieurs reprises ce *śabdātman* “*sphoṭākhyā*”, ou du moins le corrèle expressément au *sphoṭa*.¹⁹ Parallèlement à ces indices, on signalera encore que le très érudit Kaṇḍakagomin ne produit pas moins de dix citations d’œuvres *sphoṭavādin*: l’une, peut-être extraite de la MBhD, est nommément attribuée à Bhartṛhari;²⁰ la majorité est directement issue de VP I;²¹ 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: *samhṛtasarvabījaś ca ayam āntaraḥ śabdātmanā vyañjaka-dhvanibhedakramānukāreṇa āvirbhāvakāle pratyavabhāsatel/* VPV 157, 6-7 sous VP I 95: *anyas tadvyatirikto varṇarūpagrahaṇopāyagrāhyo nirbhāgaḥ śabdātmanā 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 śabdātmanāu nityaḥ kāryaś ca*.

18 Cf. *supra*, n. 4.

19 Cf. TSP 720, 22-24, qui forme l’introduction générale à la critique du *sphoṭa* par Śāntarakṣita: *evam ānupūrvīm arthāntarabhūtam nirākṛtya vaiyākaraṇādyupakalpitaṁ dhvanibhyo ‘rthāntarabhūtam vācakaṁ śabdātmanāṁ sphoṭam...nirāśikīrṣann āha.../* TSP 724, 21-23: *yadi hi varṇavyatirekeṇa aparāḥ sphoṭākhyāḥ śabdātmanā avabhāseta tato ‘sya abhivyaktiḥ sambhaved vyakter upalabdhirūpatvāt/* TSP 726, 27-28: *yady eko na asti sphoṭākhyāḥ śabdātmanā tat katham gaur ityekākārā gośabde buddhir bhavati iti.../* Sur *śabdātman*, voir aussi TSP 727, 22-23.

20 Voir PVSVT 464, 10-12.

21 VP I 73 citée PVSVT 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. PVT P324b6-7).

22 PVSVT 468, 26-27 est une adaptation de SS 102, 6-7; PVSVT 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 PVSVT 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

23 PVV 285, 16-17: *anavayavam ekaṁ varṇebhyo vyatiriktaṁ sphoṭarūpaṁ vākyaṁ*, "énoncé sans parties, un, séparé des phonèmes, [et] ayant nature de *sphoṭa*;" PVV 285, 20-21: *abhinnasya anavayavasya sphoṭarūpasya vākyaṁ*, "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*: PVSVṬ 464, 24-25: *sphoṭarūpāvibhāgena varṇānāṁ nādarūpāṇāṁ 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 PVSVṬ 471, 16: *jātisphoṭas tu jātyabhāvād eva nirastah*, "le *jātisphoṭa* est [ici] écarté du fait même qu'il n'existe pas de classe."

24 Sans ambition d'exhaustivité: *varṇarūpāsaṁsparśin* (PVSV 128, 27-28; 129, 11; PVSVṬ 471, 14 [cp. P356b7]; P355b8); *varṇebhyo 'rthāntara* (PVSV 127, 14; 127, 16; PVSVṬ 461, 17 [cp. P349a7]; 467, 18 [cp. P355a4]); *varṇebhyo 'nyat* (PVSV 129, 20-21; PVSVṬ 471, 15; 486, 26 [cp. P369b3]); *varṇebhyo bhinna* (PVSV 127, 1; PVSVṬ 468, 13; PVT P350a8; P350b4); *varṇavyatirikta* (PVSVṬ 470, 11-12; 470, 14-15; 462, 26 [cp. P350a4]; PVV 285, 16); *avarṇātmaka* (PVSVṬ 460, 30 [cp. P350b3]; 467, 18; 469, 3); *dhvanibhyo bhinna* (PVSV 133, 4; PVSVṬ 481, 30-482, 6; PVT P369a7); *dhvanivyatirikta* (PVSVṬ 485, 14 [cp. P368a7]; 486, 26 [cp. P369b3]; PVT P368a5); *dhvanirahita* (PVSVṬ 482, 23 [cp. P366a2]); *dhvanivivikta* (PVSVṬ 482, 16 [cp. P365b5]); *dhvanibhyo 'nyat* (PVT P365a6); *na dhvanisaṁsrṣṭa* (PVSVṬ 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; lakṣyate*) ou nous est connue (*pratīyate*) comme possédant succession (*kramavat; anukramavat*), comme comportant des divisions phonétiques²⁸ (*varṇavibhāgavat*). Pourquoi donc cette entité nous apparaît-elle, 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 (*krameṇa*) 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* (PVT P350b8); *prthagrūpa* (PVSV 133, 5); *gṛān du yod pa* (PVT P350b7); *kramavadvyatirekin* (PVSV 134, 6-7).

25 PVSV 127, 12.

26 *eka* (PVSV 128, 21; 128, 23; 128, 24; 129, 5; 129, 9; PVSVT 467, 19 [cp. P355a4]; 467, 24; 468, 9; 468, 22; PVT P355a8; PVV 285, 16); *anavayava/niravayava* (PVSV 128, 21; PVSVT 468, 19; 470, 12; PVT P356a1-2; P368b7; PVV 285, 16; 285, 20); *akhaṇḍa* (PVSVT 468, 28; 469, 7; 470, 12); *nirvibhāga, varṇavibhāgarahita, abhinna* (PVSV 128, 23; PVSVT 470, 15; PVV 285, 20); *aśakala* (PVSV 129, 14; PVSVT 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; PVSVT 469, 6; 469, 15; 470, 23 [cp. P356b1]; 486, 20 [cp. P369a6]; PVT P355b4); *anukramarahita* (PVSVT 467, 26 [cp. P355a7]); *yi ge'i go rim med pa can/dañ bral ba* (PVT 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

- 31 Caractères propres aux résonances: *vyañjaka* (PVSVT 483, 23 [cp. P367a1]; 486, 10 [cp. P368b3]; PVT P368b4-8); *śabdavyañjaka* (PVV 287, 9); *varṇavyañjaka* (PVSVT 483, 23 [cp. P366b8]); *kṣaṇika* (PVT P366b7-8; P369a6; PVSVT 483, 26 [cp. P367a2]; 486, 19 [cp. P369a6]); *avācaka* (PVSV 134, 14; PVSVT 481, 20 [cp. P364b5]; 482, 9; 485, 13 [cp. P368a6]; PVT P365a6-7); *cha dañ bcas pa* (PVT P366b7); *kramavadbhāga* (PVSV 134, 6); *sña phyi can* (PVT P366b8); *kramavat* (PVSV 134, 15; voir aussi 134, 17); *kramotpādin*, *kramabhāvin* (PVSV 134, 16; PVT P368b4).
- 32 Cf. MBhD II.25, 14: *adhvaniko sphoṭaḥ*; 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) *abhedyā*; 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 ayugapatkāla, vyaktayo dhvanyātmānas te*; VP I 97ab: *avikārasya śabdasya nimittair vikṛto dhvaniḥ*!
- 36 Cf. MBhD I.17, 9-10: *sa tu nādābhivyaṅgyaḥ*; VP I 48cd: *karāṇebhyo vivṛttena dhvaninā so 'nugṛhyate*// VPV 104, 4 (sous VP I 47), 152, 7 (sous VP I 88), 160, 5 (sous VP I 97): *vyañjakadhvani*.

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 Bhartṛhari 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 abhivyañgyeṣu rūpādiṣu...*

38 Cf. VP I 94: *yathānupūrvīniyamo vikāre kṣīrabijayoḥ/ tathaiva pratipattṛṇām niyato buddhiṣu kramah//*

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.

40 Si celle-ci ne fait nulle mention du concept de *sphoṭa*, elle professe néanmoins quelque chose comme une doctrine du *padasphoṭa*, et presque rien de ce que Dharmakīrti attribue aux *sphoṭavādin* n'y fait défaut. Selon le *Bhāṣya* en effet, le mot est dénué de phonèmes (*avarṇa*, 208, 14); ces derniers n'entretiennent aucun rapport avec le mot (*varṇāḥ...padam asaṁspr̥śya*, 208, 7), mais, tels qu'on les exprime, prononce et entend (*varṇair eva abhidhīyamānair uccāryamāṇaiḥ 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 (*ekabuddhiviśaya*, 208, 13), qui survient à complétion du dernier phonème articulé (*antyavarṇapratyayavyāpāropasthāpita*, 208, 14). Relevons enfin que, comme c'est le cas chez Bhartṛhari et dans la Mīmāṃsā, c'est à la faveur d'une convention (*saṅketa*) 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 (*viṣaya*) 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 (*śabdasvalakṣaṇa*). Je doute qu'au plan de l'énonciation, le point-instant particulier de parole soit ultimement identifiable au phonème (*varṇa*): leur identification n'est possible qu'à condition que le phonème soit instantané (*kṣaṇika*). 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 (*nimeṣa*), 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

41 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/*

43 Dharmakīrti ne se prive toutefois pas d'évoquer les sons bruts en termes de "phonèmes": cette option terminologique vaut pour la discussion du *sphoṭa* (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 Mīmāṃsā. 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.* PVT [P je 349b5-6]=PVSVT 461, 29-30: *puruṣaprayatnabhedena varṇānām prativākyaṃ 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.* PVSVT 462, 20-23: *nanu¹varṇā*

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*) et “phrases” (K=Ś: *padasamudāyo vākyaṃ*).⁴⁴ Sur un plan 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*, Ś=K) d’ordre conceptuel (**savikalpa[ka]*, Ś) subséquente à l’expérience sensorielle directe des phonèmes successifs,⁴⁶ surimpose à ces matériaux bruts l’unité de mots et de phrases (Ś), ou les détermine

*nirarthakā*¹ ity uktam katham ²teṣām eva bhedād arthapratīter bheda² ity ucyate/ satyam/ ³santo varṇā nirarthakā³ vikalpaviṣayās tu sāmānyarūpā eva prativākyaṃ bhinnā varṇasvalakṣaṇābhedenā adhyastā vācakā iṣyante/ tena ⁴varṇānām eva bhedād arthapratīter bheda⁴ ity ucyate/ Citations: 1/3: PV I 238a; 2/4: PVT [P je 350a2]=PVSVT 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. PVSVT 462, 11-12: *tasmād varṇebhyaḥ saṅketabalād arthapratīter bhāvāt katham anyathānupapattiyā vākyaikalpanā*/).

44 Selon PVSV 160, 19: *cittasamutthānā hi vāgvijñaptir varṇapada-vākyaḥ bhidhānā*. Pour les commentaires de K., cf. PVSVT 568, 28-29, à comparer avec PVT [P ñe 36b8].

45 Selon PVSV 119, 18-20: *indriyavijñānaviśeṣānubandhī sabhāgavāsanopādāna-vikalpapatibhāsavibhramaḥ padaṃ vākyaṃ ca ekāvabhāsi mithyā eva*

46 PVT [P je 323b2-3]: *rna ba’i rnam par śes pa khyad par can gyi phyis ‘byuñ ba*; PVSVT 435, 3: *kramavarṇānubhavaprṣṭhabhāvin*.

comme mots et phrases un[itaire]s (K).⁴⁷ En d'autres termes: postérieurement à la stimulation sensorielle,⁴⁸ survient une connaissance (*buddhi*) qui surimpose un mot un[itaire], qui détermine [la série] comme un[itaire], 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[itaire], 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 (*saṃskāra*) dans la série psychique du récepteur, ou auquel cette imprégnation latente sert de "cause matérielle" (*upādāna*).⁵¹

47 Respectivement: *tshig dañ ñag la gcig tu sgro 'dogs par byed do* (PVT [P je 323b2-3]), *padādirūpatayā adhyavasyati* (PVSVT 435, 3-4).

48 Notamment: *varṇānubhavottarakālam* (PVSVT 436, 27), *ñams su myoñ ba dañ dran pa go rim b'zin du skyes nas physis 'byuñ ba can* (PVT [P je 324b5-6]); noter aussi: *varṇakramaśravanāt* (PVSVT 435, 10).

49 Respectivement: *ekapadādhyāropikā buddhiḥ* (PVSVT 435, 9), *gcig tu žen pa'i blo* (PVT [P je 324b6]), *tshig dañ ñag tha dad pa med par snañ ba'i blo* (PVT [P je 324b5]), *tshig dañ ñag gi rnam pa can gyi rnam par rtog pa'i blo* (PVT [P je 324b8]).

50 Respectivement: *tshig dañ ñag gcig go zes gcig ñid du sgro 'dogs pa'i rnam par rtog pa* (PVT [P je 324b3-4]), *ekākārasya vikalpasya* (PVSVT 435, 10-11), *ekapadādyavabhāsī vikalpaḥ* (PVSVT 435, 5).

51 Cf. notamment PVS 159, 12-17: *manovikalpasya tadviśayatvam asiddham/ na hi svalakṣaṇe vikalpānāṃ vṛttir iti nivedayiṣyāmaḥ/ te hi yathāsvam āntarād vikalpavāsanāprabodhād anapekṣitabāhyārthopanidhayo bhavanti/ bāhyāpāyānā-game 'pi bhāvāt/ na hi yo yasya sattopadhānaṃ na apekṣate sa tasya hetuḥ/ ahetuś ca katham viśayaḥ/* "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 (*anāditvaṃ padādivyavahārasya*, K) a déposées dans le psychisme à titre d'imprégnations latentes, et qui font l'objet de conventions (*saṅketa*).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 varṇānām bhinnānām eva anubhavāt katham ekapadādyavabhāsī vikalpa utpadyate/ utpadyate ca/ tasmād varṇeṣv ekapadādyanubhavena bhāvyaṃ iti/ na eṣa doṣaḥ/ pratipādako hi saṅketakāle varṇakramam ekapadādirūpatayā pratipannam eva paraṃ praty ekam idaṃ padādi iti saṅketayati/ tadā ca parasya api tatra varṇakrame ekapadādhyāropikā buddhir utpadyate/ tasya ca ekapadādyadhyāropitaikākārānubhavāhita-saṃskārasya puṃso vyavahārakāle 'pi varṇakramaśravaṇād ekam idaṃ padaṃ vākyaṃ vā ity ekākārasya vikalpasya utpattir bhavati/ evaṃ pūrvapūrvasrotṛṇām pūrvapūrvavaktr̥bhyo varṇakrameṣv ekatvāropeṇa pratītir bhavati ity anāditvaṃ padādivyavahārasya/ ata eva ucyate/ anādi-sabhāgavāsano vikalpapratibhāsa-vibhramaḥ padaṃ vākyaṃ ca ekāvabhāsi mithyā eva iti/ mithyātvaṃ ca bhinnānām varṇānām ekapadādirūpatayā smaraṇajñāne pratibhāsanāt/ “[Objection:] Mais comment un concept où se présente un mot un, etc., se produi[rai]-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] (*ekapadādyadhyāropitaikākārānubhavāhitasamkāra*), 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 fautive 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 (*pūrvapūrvavaktr̥bhyo 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.”

- 53 Cf. PVT [P je 324b2–8]: *blo la snañ ba'i dbaṅ gis gcig ñid dañ du ma ñid du rnam par 'jog par 'gyur tel/ blo la tshig la sogs pa snañ ba gcig gis ño bo can ñid yin pas tshig dañ ñag gcig go źes gcig ñid du sgro 'dogs pa'i rnam par rtog pa skye ba'i phyir roll re źig yi ge rnam kyī bkod pa'i sgo nas ñams su myoñ ba'i blo skye źiñ/ de la gcig tu snañ ba yod pa ma yin la dran pa yañ ji ltar ñams su myoñ ba bźin skye bar 'gyur źiñ de yañ gcig par 'dzin pa ma yin no źes bśad pa ma yin nam/ de la gañ la tshig dañ ñag tha dad pa med par snañ ba'i blo gźan ci źig yid ce nal/ de la kha źig ni ñams su myoñ ba dañ dran pa go rim bźin du skyes nas phyis 'byuñ ba can gcig tu źen pa'i blo skye ba'i dbaṅ du mdzad nas de skad du bśad par 'dod doll dper na gźan dag *sgra yis bsgos pa'i sa bon can/ tha ma'i sgra dañ bcas par nil yoñs smin skye ba can gyi nil/ blo la miñ dag ñes par byed* ces bya ba lta bu'o// de lta bur gyur pa'i blo 'i dbaṅ gis kyañ phyi rol la tshig dañ ñag gi gcig pa ñid khas blañs par rigs pa ma yin tel/ gcig tu sgro 'dogs pa'i blo de ni 'khrul pa ñid kyī phyir roll “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[itaire]; 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 adhérent 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 idaṃ padaṃ vākyam vā iti lokasya matir bhavati/ tena yad ucyate/ *śaighryād alpāntaratvāc ca gośabde sā bhaved apil devadattādiśabdeṣu sphuṭo bhedaḥ pratīyata* iti/ tad apāstam/ varṇānubhavottarakālam ekapadādhyāropikāyā buddher utpatteḥ!* "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, *sphoṭavāda* 121, avec variantes: *alpāntaratvāc ca* (sic !); *devadattādiśabde 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 Kaṛṇakagomin, "si [le mot] est séparé [des phonèmes], on devrait percevoir [ce mot] perceptible (*dr̥śya*) 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 kiṃcid vyatirekāvvyatirekavirodhāt*

56 PVT [P je 323a5-7]=PVSVT 434, 23-25: *vyatireke bhedena upalambhaḥ syād dr̥śyasya/ adr̥śyatve 'py avācakatvam agr̥hītasya jñāpakatvāyogāt/ avyatireke 'pi varṇavad eva avācakatvaprasaṅgaḥ*

57 PVT [P je 323a7]: *...de bas na/ tshig la sogs pa dños por gyur pa ma yin nol*

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 grāhyaṃ varṇānukramagrahaṇāt/ ekavarṇagrahaṇakāle ca anekabuddhivyatikramāt/ kṣaṇikatvād buddhīnām/ kṣaṇasya ekaparamāṇuvyatikramakālatvāt/ ādhikye vibhāgavataḥ paryavasānā-yogāt/ anekāṇuvyatyayanimeṣatulyakālatvād antyavarṇaparisaṃpṭeḥ/*

59 Cf. PVT [P je 323b7-8] et PVSVT 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, Mīmāṃsā 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 *aṅvantara* signifie 'un autre atome'; plutôt 'l'intervalle, l'étendue d'un atome'.") *Kośa* III.177-178n. 6.

61 PVSV 119, 26-28: *yathānubhavaṃ smaraṇāt smṛtir api tatkālā eva/ anubhava-smaraṇānukramayor viśeṣānupalakṣaṇatvāc 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 (*saṃnidhimātra*) 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 (*sāṛthaka*): 1. Un énoncé composé de multiples parties dénuées de signification ne saurait qu'être de caractère humain:

62 Cf. PVSVṬ 461, 9-10: *astitve niṣiddhe 'nyattvaṃ niṣiddham eval*

63 PVSV 127, 7-8: *yadi teṣu varṇeṣu satsv api tat kāryaṃ na syāt/*

64 PVSV 127, 13: *avyutpannasya api syāt/*

65 PVSV 127, 13-15: *na vākyam nāma kimcid arthāntaram varṇebhyo yasya apauruṣeyatvaṃ 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 *sphoṭa* 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 première, 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 Kaṛṇakagomin cite afin d'étayer l'objection suffisent à montrer l'étroite proximité du *pūrvapakṣa* avec la position générale de Bharṭṛhari. 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 varṇāḥ santi/ tad ekam eva śabdarūpaṃ vyañjakāmukramavaśād anukramavad varṇavibhāgavac ca pratibhāti iti cet/*

67 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 bhedaṅvān 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, Karṇakagomin 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

68 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 PVT [P je 355a6]. Cf. *supra*, 4.2.3.1.

69 Cf. PVSVT 468, 13-16.

70 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, PVT [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 PVSVT 468, 20-469, 4, et celle d'un autre commentateur, énoncée dans PVSVT 469, 5-10, qu'une comparaison avec PVT [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, Kaṇakagomin 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 Mīśra consacre un passage de sa SS à réfuter l'argument de Dharmakīrti; le très érudit Kaṇakagomin 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 Kumāriḥ, "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 PVSVT 468, 19-20: *bhavati ca loke katipayavarṇaśravaṇe pūrvavākyabhāgaśravaṇapratītiḥ*

72 PVT [P je 355b6-7]: *cha rnam ni go rim b'zin du rtag tu thos pa'i phyir rtag tu cha ñid mñan par 'gyur zes bya ba'i don toll*

73 PVSVT 469, 8-10: [*na vā kasyacit puṃsaḥ syāt/ sakalavarṇaśrāvīṇo 'pi* (et non S: *°varṇaśrāvīṇo 'pi*) *na vā niṣkalasya vākyasya śrutih syāt/ antyāvasthāyām api yugapad varṇānām aśravaṇena bhāgasya eva śravaṇāt/*

74 Cf. SS 29 et SSV 102, 5-7, et PVSVT 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 (*saṃskāra*), de latences (*vāsanā*) ou de germes (*bīja*); (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.⁷⁶ Les avocats des phonèmes sont quant à eux d’avis que

75 ŚV, *sphoṭavāda* 113: *sarveṣu caitad artheṣu mānasam sarvavādinām/ iṣṭam samuccayajñānam kramajñāteṣu satsv api//*

76 Cf. l’introduction de PVSVT 469, 11-22 à cette position: *atha syāt/ yathā śloka ekadā prakāśito na avadhārito ‘nyadā prakāśane tv avadhāraṇasaho bhavati/ punaḥ punaḥ prakāśane tv avadhāryate/ tathā vākyaṃ pūrvadhvanibhāvāna- bhiviyaktam api na avadhāritam/ tena pūrvapūrvavākyaḥbhiviyaktyāhitais tu saṃskārair vākyaḥavadhāraṇam prati pratyayabhūtair antyavarnaśravaṇakāle tad avadhāryate/ tasmād varṇena anukramavatā ‘kramasya vākyaṣya vyaktir yujyata eva/ tad uktam/ yathānuvākaḥ śloko vā soḍhatvam upagacchati/ āvṛtṭyā na tu sa *granthapratyāvṛttir **nirucyate// pratyayair anupākhyeyair grahaṇānugūṇais tathā/ dhvaniprakāśite śabde svarūpam avadhāryate// nādair āhitabijāyām antyena dhvaninā saha/ ***āvṛtṭiparipākāyām buddhau śabdo ‘vadhāryata iti/ “Admettons qu’on dise [ce qui suit]: de même qu’un *śloka*, [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 [Bhartṛhari]: ‘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 *Vṛtti*, 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*°.)

77 Cf. VPV 150, 4–151, 1 (sous VP I 86): *nādaḥ śabdātmānam avadyotayadbhir yathottarotkarṣeṇa ādhīyante vyaktaparicchedānugūṇasaṃskārabhāvanābījāni/ tataś ca antyo dhvaniviśeṣaḥ paricchedasaṃskārabhāvanābījāvṛttilābhaprāptayogyatāparipākāyām buddhāv upagraheṇa śabdāsvarūpākāraṃ saṃniveśayati/* Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:127). YSBh 208, 13-14: *ekaṃ padam... bauddham antyavarṇapratyayavyāpāropasthāpitam/* "Le mot un, [d'ordre] cognitif, est conscientisé (*upasthāpita*) par le fait de [notre] connaissance du dernier phonème." Noter l'explication de Vācaspati Miśra, *Tattvavaiśāradī* 321, 31-32: *bauddham anusāmhārabuddhau viditam/ antyavarṇapratyayasya vyāpāraḥ saṃskāraḥ pūrvavarṇānubhavajanitasāṃskāra-sahitas tena upasthāpitam viśayīkṛtam/* AbhD 112, 2-3: *atītavarṇasamudāyas tv antyavarṇāpekṣo manobuddhyā upagṛhītasvarūpaḥ sambandhiny arthe buddhim utpādayan pratyāyayati iti yuktarūpo vyapadeśaḥ/* "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

78 AKBh 81, 12-14: *kathaṃ tāvad atītāpekṣaḥ paścimo vijñaptikṣaṇa utpādayaty avijñaptim/ evaṃ tarhi paścima eva śabde nāmna utpādād yo 'pi tam eva ekaṃ śṛṇoti so 'py arthaṃ 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."

79 PVSV 129, 10-17: *samastavarṇasaṃskāravatyā 'ntyayā buddhyā vākyaavadhāraṇam api mithyā/ tasya avarṇarūpasamsparśinaḥ kasyacit kadācid apratipatteḥ/ varṇānāṃ ca akrameṇa apratipatteḥ kuto 'kramam ekabuddhigrāhyam vākyaṃ nāma/ na antyavarṇapratipatter ūrdhvam anyam aśakalam śabdātmānam upalakṣayāmaḥ/ na api svayam ayaṃ vaktā vibhāvayati/ kevalam evaṃ yadi syāt sādhu me syād iti kalyāṇakāmatāmūḍhamatir antyāyāṃ 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 Kumāriḷa: 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 Kumāriḷa 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. Kumāriḷa est là encore

80 ŚV, *sphoṭavāda* 117-119, 121: *citrabuddhyānaya bhrāntya varṇebhyo vyatirekataḥ/ paścād gaur iti vijñānaṃ pratyakṣaṃ kaiścid iṣyate// vailakṣaṇyaṃ tu tasyeṣṭam ekaikajñānataḥ sphuṭam/ varṇarūpāvabodhāt tu na tadarthāntaraṃ bhavet// yadi cārthāntaratvaṃ syād ekaikasmāt trayasya tat/ varṇatrayaparityāge buddhir nānyatra jāyate// śaighryād alpāntaratvāc ca gośabde sā bhaved api/ devadattādiśabde tu sphuṭo bhedaḥ 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 (*vailakṣaṇya*) 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 (*śabda*) '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 Kumāriila propose deux modèles d'accès à la signification, l'un sans *saṃskāra* (cf. ŚV, *sphoṭa*° 95-98), l'autre avec *saṃskāra* (cf. ŚV, *sphoṭa*° 99-121), et préfère le second. Quoi qu'il en soit, l'ambition de Kumāriila 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, *adr̥ṣṭa*, concédé par Kumāriila) de la connaissance de l'objet (*arthadhī*, °*buddhi*, °*mati*; cf. ŚV, *sphoṭa*° 102-103). Ces dispositions concourent à produire une connaissance (*samastavarṇavijñāna*) mentale (*mānasa*) d'ordre mnésique, une connaissance synthétique (*samuccayajñāna*) portant sur l'ensemble des phonèmes antérieurement perçus (cf. ŚV, *sphoṭa*° 108-110). Dans cette connaissance mnésique, les phonèmes apparaissent simultanément (*yugapatsmaraṇa*, cf. ŚV, *sphoṭa*° 115-116).

82 Cf. le *pūrvapakṣa* que supplée Śākyabuddhi, PVT [P je 356a8-b1]: *gal te ṅams su myoṅ ba'i śes pas tshig daṅ ṅag gi rim med par 'dzin par 'gyur ba ni ma yin gyil 'on kyaṅ dran pa'i śes pas tshig daṅ [ṅag, P om.] go rim med pa gzuṅ ba yin no ṅe 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 krama-viśeṣam antareṇa vibhāvyante!*

84 Cf. PVT [P je 356b3] et PVSVT 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 tatkr̥taḥ padavākyabhedānām bhedo na syāt/ na apy avarṇakramam anyac chabdarūpaṁ paśyāma ity uktam/*

86 Cf. PVT [P je 356b5]=PVSVT 470, 29–471, 12: *varṇānām kramaviśeṣa-pratibhāsād eva padavākyānām parasparaṁ bhedas tadabhāve sa na syād iti yāvāt/* “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 *sphoṭa*, 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 simultanée (*yaugapadya*) des phonèmes.⁸⁸ C'est en toute probabilité à la glose (*vivarāṇa*) aujourd'hui perdue de Bharṭṛhari à ce même *saṃhitāsūtra* que renvoie l'auteur de la *Vṛtti*

87 PVSV 134, 1-6: *yad uktaṃ na dhvanayo bhedena vācakebhyaḥ siddhā iti kathaṃ na siddhāḥ/ vacanād arthapratipatteḥ/ na hi dhvanibhāgād alpīyasaḥ śabdārthapratītiḥ/ na ca so 'nyam sameti/ tad iyam samastapadavākya-rūpa-sādhyā arthapratītir asamastabhāgeṣu dhvaniṣu na sambhavati iti siddham akramasattvaṃ śabdarūpam/ kramavadbhāgaś ca dhvanir iti/* Voir aussi PVSV 127, 6-7, et surtout son explication dans PVT [P je 351a3-5]/(PVSVT 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, Bhartṛhari paraît avoir dénoncé comme impossible une association (*samudāya*) des parties ultimes ou quarts [de quart] des phonèmes (*varṇaturīya*). A deux reprises au moins, le VP et la *Vṛtti* 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 (*varṇabhāga*), 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 *Vṛtti*, 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 *Bhāṣya* à *Yogasūtra* III 17: les phonèmes, qui disparaissent (*tirobhūta*) sitôt apparus (*āvīrbhūta*), 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: *krameṇa tu varṇaturīyagrahaṇe sati samudāyābhāvād aviṣayatvam antyāyā buddheḥ prāpnoti iti saṃhitāsūtrabhāṣyavivarāṇe bahudhā vicāritam/* Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:125)

90 Cf. VP II.28-29: *padāni vākye tāny eva varṇās te ca pade yadi/ varṇeṣu varṇabhāgānāṃ bhedaḥ syāt paramāṇuvāt/ bhāgānām anupaśleṣān na varṇo na padaṃ bhavet/ teṣāṃ avyapadeśyatvāt kim anyad vyapadeśyatām/* Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:114-115n.1)

91 Cf. VPV 136, 3-6 (sous VP I 73): *na hi kramajanmabhir uccaritapradhvāṃsibhir ayugapatkālaiḥ sāvayavair varṇaiḥ śabdāntar-ārambhah saṃbhavati iti varṇamātram eva padaṃ/ teṣāṃ api sāvayavatvāt krama-pravṛttāvayavānām ā vyavahāravicchedāt turīyaturīyakaṃ kim apy avyapadeśyaṃ rūpaṃ vyavahārātītam asti iti na varṇapade vidyete/* Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:115)

92 Cf. YSBh 208, 7-8: *varṇā ekasamayāsambhavitvāt paraniranugrahātmānas te padaṃ asaṃsprśya anupasthāpya āvirbhūtās tirobhūtāś ca iti pratyekam apadasvarūpā ucyante/* Noter la variante: *parasparānugrahātmānas.*

plus clairement que Saṁghabhadra⁹³, 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 balvajadravyāṇi pratyekam asamarthāni sambhūya rajjvātmanā avasthitāni dārvādyākaraṣaṇakriyāsāmarthyopetāni bhavanti/ na ca evaṁ vākyātmānaḥ śabdāḥ [...] kramalabdhanmānaḥ pratyekam arthapratyāyanāsamarthāḥ, na api sambhūya pratyāyayanti, sambhūya anavasthānād balvajavat/ tasmāt kramayaugapadyāt pratyāyanāsambhavān na śabdāḥ kaṁcid 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 *sautrāntika* de AbhD 110, 1-3: *na khalu vākchabdād anye nāmādayaḥ sidhyanti/ vākchabda eva artheṣu saṁjñākartṛkṛtāvadhīḥ smrtyā gṛhītāvayavasamudāyaḥ śrotur artham pratyāya[ya]ti iti kim anyair nāmādibhiḥ parikalpitaiḥ/* “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 “*sphoṭa*”.

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: *atiprasaṅgaś ca evam/ karmabhāgānām pūrveṇa aparasya apratisandhānāt(/) ekāmśāc ca apratipatteḥ(/) tadvyatirekī hastasaṃjñādiṣv arthapratipattihetuḥ samastarūpaḥ karmātmā abhyupagantavyaḥ syāt/ śabdavad eva/ kramabhāvina eva yathāsvaṃ karaṇaprayogād bhinnā varṇabhāgāḥ karma-bhāgā vā krameṇa vikalpaviṣayā yathāsaṅketam eva arthapratītiṃ janayanti iti nyāyyam/*

96 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/ 'oṅ ba*), ou (selon PVT [P je 367b5-6] et PVSVT 484, 16-17) un hochement de tête (*śiraḥkampādi*) 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 Kumāriḥ; 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 *Vṛtti* à VP I 23,⁹⁷ apparemment bien avant et plus complètement que ne la traite Maṇḍana Miśra.

La longue *Vṛtti* sous VP I 23 fait état des différentes versions de la permanence de *śabda*, de *artha* et de leur *sambandha*: leur permanence forme en effet la proposition de base de la grammaire (*śāstravyavasthā*). Pour l'auteur de la *Vṛtti*, 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 *vṛkṣa* (*vṛkṣaśabdatva*), 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 (*utkṣepaṇatva*), fait de tourner en rond (*bhramaṇatva*), fait de verser (*recaṇātva*). Chacune de ces espèces d'actes particulières inhère dans des actes particuliers (*karmaviśeṣa*): ainsi l'espèce *utkṣepaṇatva* inhère-t-elle dans chacun des actes particuliers de projection en l'air (de même qu'y inhère *karmatvasāmānya*). La manifestation et la détermination (*avadhāraṇa*) 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 *Vṛtti*.⁹⁸ Si tel est le cas, Dharmakīrti paraît donc traiter en conséquence absurde cela même que l'auteur de la *Vṛtti* considère être sa position propre, et que Maṇḍana Mīśra accepte sur la base d'un argument d'autorité.⁹⁹

- 98 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 vyapadeśyarūpam avadyotayantyo dhvanivyapadeśaṁ labhante/* Voir la traduction de BIARDEAU (1964a:135).
- 99 SS 104, 9-14 (=SS 33+SSV): *iṣṭa utkṣepaṇatvādir nānāvyaktivihāvanah/ ekas traividyavṛddhānāṁ hastasaṁjñādigocarah// ko 'yaṁ prasaṅga ekaḥ karmātmā abhyupagantavya itil yadā traividyavṛddhā hastasaṁjñādiviṣayān nānākarmakṣaṇavyaṅjanīyān abhinnān utkṣepaṇatvādiśabdanirdeśyān sāmānyaviśeṣān upayanty eval na hy anyathā utkṣipati ityādikā śabda-pratyayānuvṛttiḥ syād iti vadantaḥ/ te ca hastādisamavetasamavāyena hastasaṁjñā ity ucyanta itil/* 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 PVSVT 484, 18-29. A cette critique, on comparera celle de Prajñākaragupta dans PVA/Bh 189, 6-16 (cf. PVA/Bh_{tib} [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 (*aṅga*) internes tels que la thématization 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 cela seul se présente à notre connaissance perceptuelle (*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 (*viṣaya*) [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 samayābhogādyantarāṅgānurodhataḥ/ ghaṭotkṣepaṇa-sāmānyasaṅkhyādiṣu dhiyo gatāḥ//*

101 PVA/Bh 189, 6: *aparāparadeśotpattayaḥ hastādikṣaṇāḥ*; PVV 86, 29-30: *aparāparadeśijanyahastādikṣaṇa*. PVP [P che 147a4-5] a quant à elle: *yul gžan daṅ gžan du 'gyur ba'i chos can gyi gzugs la sogs pa*.

102 PVV 86, 31-32: *vikalpabuddhis...saṅketasaṅskāraprabodhamātrabhāvinī na arthādhīnā*.

103 PVA/Bh 187, 20: *na viṣayānvayavyatirekāv anuvidadhati*.

104 PVP [P che 147a6-7]: *'degs pa la sogs pa'i yul can gyi rnam par rtog pa'i śes 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 *sphoṭa* 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]: *kiṃ ca/ dhvanayaḥ saṃmatā yais te doṣaiḥ kair apy avācakāḥ/ dhvanibhir vyajyamāne 'smin vācake 'pi katham na tel/ kramotpādibhir dhvanibhāgair vyaktaḥ kila vācako vakti/ tam api te na eva sakṛt prakāśayanti/ kramabhāvāt/ na apy eka eva bhāgaḥ śabdaṃ vyanakti/ tadanyavaiyarthyaḥ prasaṅgāt/ ekavarṇabhāgakāle ca samastarūpānupa-lakṣaṇāt/ tad ayam apratisaṃhitasakalopalambho dhvanivad upalambha-sākyalyasaṃnidhānasādhyam arthaṃ katham sādhyet/ ko hi viśeṣo 'tyantānu-palambhe sadasator upalambhasādhyeṣv artheṣu/ na ca saṃnidhimātreṇa sādhanāḥ/ vyaktyapekṣaṇāt/ sā ca iyaṃ kramabhāvinī sadasatos tulyopayogā iti dhvanibhir aśakyasādhanam kāryam/ tatra api tathā ity alam anyena/*

107 Divergence d'interprétation. Selon Śākyabuddhi (P je 368a6-7), il s'agit ici des Mīmāṃsaka (*dpyod pa pa*); selon Karṇakagomin (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 Karṇakagomin, dont la formulation permet d'intégrer la Mīmāṃsā.

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'[entité 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 samarthās tathā eva akramo 'pi śabdātmā sann apy asvikṛta-samastopalambhano na samartha eva itil* “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 *vyañgya* (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 révéléteurs successifs, chacune des perceptions produites successivement est instantanée: chacune disparaissant sitôt apparue, la condition d'un accès à la signification, la compréence 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 *sphoṭa*.

5. Conclusions

Il faut relever la richesse de l'argumentaire de Dharmakīrti contre le *sphoṭa*. Ce dernier n'est pas seulement inconnaissable perceptuellement et inférentiellement. Il est encore inconsistant: un et indivis, transphonétique et permanent, réellement existant, le *sphoṭa* 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 Mīmāṃsā et le *sphoṭa* 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 *sphoṭa* 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 *sphoṭa*; 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*^o 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 Bhartṛhari (au moins). La doctrine générale du *sphoṭa* 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 déjà importantes contributions (HERZBERGER, LINDTNER, BRONKHORST, OGAWA, etc.), malgré, aussi, la sévérité constante des théoriciens bouddhistes de la connaissance face à Bhartṛhari.

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, apolo-gétique). Les Vaibhāṣika méditent sur le statut ontologique du *buddha-vacana*, 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 *buddhavaçana* incréé est un *mutus liber*; un Veda incréé réifie le *dharma* socio-politique 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 Vibhāṣā-prabhāvṛtti*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, n°4), 1977.
- AK(Bh) *Abhidharmakośa(-bhāṣya)*, par Vasubandhu.
P. Pradhan, (éd.) *Abhidharmakośabhāṣyam of Vasubandhu*. Patna: Kashi Prasad Jayaswal Research Institute (Tibetan Sanskrit Works Series, n°8), 1975.
- AKVy *Abhidharmakośavyākhyā*, par Yaśomitra.
Unrai Wogihara (éd.). *Sphuṭārthā Abhidharmakośa-vyākhyā, the Work of Yaśomitra*. Tokyo: Sankibo Buddhist Book Store (The Publishing Association of Abhidharmakośavyākhyā), 1989.
- BIARDEAU (1958). Madeleine Biardeau. *Sphoṭa Siddhi (La démonstration du sphoṭa)*. 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 Bhartṛhari, 3: Bhartṛhari on sphoṭa 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 Sphoṭa-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 Karṇakagomin; voir PVSVṬ.
- 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 Orientalistyczny* 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 *Mahābhāṣyadīpikā*, par Bhartṛhari.
- (1) Johannes Bronkhorst (éd.). *Mahābhāṣyadīpikā 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 Varṇavādin”. 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 *Pramāṇavārttikālaṅkāra°Bhāṣya*, par Prajñākaragupta.
Rāhula Sāṅkṛtyāyana (éd.). *Pramāṇavārttikabhāṣyam or Vārttikālaṅkāra 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.
- PVSVṬ *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā*, par Karṇakagomin.
Rāhula Sāṅkṛtyāyana (éd.). *Ācārya-Dharmakīrteḥ Pramāṇavārttikam (svārthānumānaparicchedaḥ) svopajñavṛtṭyā, Karṇakagominviracitayā taṭṭīkayā ca sahitam*. Kyoto: Rinsen Books & Co., 1982.
- PVṬ *Pramāṇavārttikaṭīkā*, par Śākyabuddhi.
Canon bouddhique tibétain, édition de Pékin, Bstan 'gyur n°5718, *je* 1-402a8.
- PVV *Pramāṇavārttikavṛtti*, par Manorathanandin.
Svāmi Dvārikadās Śāstri (éd.). *Dharmakīrti Nibandhawali (1): Pramāṇavārttika of Acharya Dharmakīrti with the Commentary "Vṛtti" of Acharya Manorathanandin*. Vārāṇasī: Bauddha Bharati, 1994.
- SS(V) *Sphoṭasiddhi(-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 PVṬ.
- ŚV *Ślokaṅvārttika*, 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 *Kāśīkaṭīkā* (Sucarita Miśra) et le *Nyāyaratnākara* (Pārthasārathi Miśra).

- Tattvavaiśārādī *Tattvavaiśārādī*, par Vācaspati Miśra. Voir YS(Bh), (2).
- TS(P) *Tattvasaṃgraha(-pañjikā)*, par Śāntarakṣita (et Kamalaśīla). Embar Krishnamacharya, éditeur: *Tattvasaṃgraha of Śāntarakṣita 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 Bhartṛhari. 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) *Pātañjalayogadarśanam, vācaspatimiśraviracita-tattvavaiśārādīvijñānabhikṣukṛtayogavārttikavibhāṣitavyāsa bhāṣyasametam*. Vārāṇasī: Bhāratīya Vidyā Prakāśan.

