



Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses

Résumé des conférences et travaux

115 | 2008
2006-2007

Histoire du bouddhisme indien tardif (II^e-XII^e siècle)

La philosophie religieuse des théoriciens bouddhistes de la connaissance

Le programme et les arrière-plans religieux de l'école logico-épistémologique bouddhique

Vincent Eltschinger



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/asr/160>
ISSN : 1969-6329

Éditeur

École pratique des hautes études. Section des sciences religieuses

Édition imprimée

Date de publication : 1 octobre 2008
Pagination : 67-72
ISSN : 0183-7478

Référence électronique

Vincent Eltschinger, « La philosophie religieuse des théoriciens bouddhistes de la connaissance », *Annuaire de l'École pratique des hautes études (EPHE), Section des sciences religieuses* [En ligne], 115 | 2008, mis en ligne le 22 octobre 2008, consulté le 20 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/asr/160>

Tous droits réservés : EPHE

Chaire : Histoire du bouddhisme indien tardif (I^e-XII^e s.)

Conférences de M. Vincent Eltschinger

Chargé de conférences

La philosophie religieuse des théoriciens bouddhistes de la connaissance

Le programme et les arrière-plans religieux de l'école logico-épistémologique bouddhique

Institut für Kultur- und Geistesgeschichte Asiens
Académie Autrichienne des Sciences, Vienne

Les dix conférences prononcées entre le 23 avril et le 19 juin 2007 avaient pour vocation d'exposer la signification, l'agenda et l'arrière-plan proprement religieux de la philosophie bouddhique tardive telle qu'elle s'exprime dans le mouvement dit des logiciens et théoriciens de la connaissance (VI^e-XII^e s.). De cette « école », la production littéraire et les doctrines sont restées relativement méconnues jusqu'au dernier tiers du XX^e siècle et les travaux de l'école viennoise initiés par Erich Frauwallner et son élève Ernst Steinkellner. D'un côté, la brillante tradition bouddhisante franco-belge, pourtant très dévouée à l'étude de l'idéalisme bouddhique, a négligé ce rejeton tardif du Yogācāra pour se concentrer sur les expressions classiques du Madhyamaka, du Vijñānavāda et du Tathāgatagarbha. De l'autre, les principaux spécialistes francophones de la philosophie indienne durent se résoudre à l'approche doxographique que leur imposait une fréquente méconnaissance de la langue tibétaine, langue où avaient été préservés les monuments principaux du mouvement logico-épistémologique. Surtout, des préjugés tenaces paraissent avoir découragé les meilleures intentions. Théodore Stcherbatsky avait brossé de Dharmakīrti et de ses successeurs le très (néo-)kantien portrait de criticistes préoccupés de délimiter le champ de compétence de la raison humaine, et soucieux d'élaborer leurs théorèmes indépendamment de toute autorité religieuse ou présupposé métaphysique. Edward Conze partagera cette conception mais en tirera un bilan négatif : les logiciens bouddhistes n'ont guère de bouddhiste que le nom, et développent un instrument théorique reflétant des intérêts mondains affranchis de toute portée sotériologique. Si, pour Stcherbatsky, Dharmakīrti restitue le bouddhisme à la neutralité métaphysique que le Bouddha avait revendiquée pour lui, le courant logico-épistémologique marque selon Conze (et plus récemment Davidson) une trahison de l'idéal de salut ainsi qu'un

alignement des élites intellectuelles bouddhiques sur l'agenda philosophique brahmanique.

Nos conférences ambitionnaient dès lors d'interroger la « bouddhicité », le bouddhisme même de philosophes tenus pour bouddhistes par dénomination plutôt que par conviction. Est-il possible de dégager une signification ou valence proprement bouddhique, une « bouddhicité » de l'entreprise logico-épistémologique ? Plutôt que de prêter à ces auteurs une « praxis » bouddhique se déroband de fait sinon de droit au regard de l'historien, ne convient-il pas de se demander si logique et théorie de la connaissance ne revêtent pas *d'emblée* une signification bouddhique ? Notre réponse à ces questions a procédé en trois temps : 1. contextualisation historique au sens large ; 2. délimitation du modèle de rationalité et de l'« autoperception » du mouvement ; 3. dégagement de l'héritage, des thèmes et de l'agenda philosophico-religieux de l'école.

1. La systématisation du programme logico-épistémologique bouddhique intervient sur le fond d'une puissante affirmation de l'orthodoxie et de l'orthopraxie brahmaniques durant l'ère Gupta. Cette affirmation passe par une hostilité grandissante aux courants ressentis comme hétérodoxes (*vedabāhya*, etc.) ou « hérétiques » (*pāśaṇḍin*, etc.), au premier rang desquels le bouddhisme et le jainisme (et, chez Kumārila Bhaṭṭa, le matérialisme, le *sāṃkhya*, le yoga, les *pāñcarātra* et les *pāśupata*). Cette hostilité emprunte quatre directions au moins : 1. prophéties apocalyptiques *ex post facto* liées à la diffusion de l'hérésie et à l'effondrement concomitant du dharma ; 2. interdits socio-comportementaux modelés sur la rhétorique et l'hygiène des rapports de castes ; 3. stéréotypes littéraires dégradants (thèmes de la nonne entremetteuse ou du moine corrompu) et 4. relais philosophique du Nyāya et de la Mīmāṃsā. Parallèlement sinon concomitamment, les communautés bouddhiques voient leurs conditions générales d'existence profondément modifiées. Le morcellement politique consécutif à l'effondrement de l'empire Gupta rend la sécurité des institutions et les patronages politiques aléatoires ; la politique de donations en terre et en villages favorisée par les Gupta et les Maitraka favorise l'émergence de centres institutionnels d'un genre nouveau (*mahāvihāra*, *vihāraṃḍala*) qu'incarnent Valabhī (premières années du VI^e siècle) et surtout Nālandā (dernier quart du V^e siècle) ; une économie fortement démonétarisée et le renouvellement des tracés commerciaux concourent à affaiblir les guildes et à éroder le soutien des élites commerçantes au bouddhisme. Ces modifications paraissent induire un phénomène de concentration des communautés bouddhiques dans des environnements politiquement sûrs et économiquement viables. Cette concentration recommande en retour la formulation d'une identité bouddhique à même de répondre à l'hostilité ambiante en même temps que de fédérer des dénominations dont la promiscuité rend les divergences plus évidentes et problématiques. Tandis qu'on peut tenir la synthèse ésotérique tantrique pour l'expression rituelle, symbolique et sotériologique des aspirations identitaires nouvelles, il faut voir en l'affirmation du courant logico-épistémologique l'expression d'un double souci de prémunir la Bonne Loi contre les attaques

extérieures et de fédérer à l'intérieur (nonobstant une critique intransigeante de déviances doctrinales telles que l'inclination au réalisme ontologique, l'adaptation de théories non bouddhiques du langage et de l'autorité scripturaire, ou la notion [proto-]tantrique d'une efficacité naturelle des mantra). D'un côté, les littératures logico-épistémologiques renoncent à la « *dharmalogie* » des scolastiques de la « période systématique » pour faire leur un vocabulaire et des concepts commensurables avec ceux de leurs adversaires ; de l'autre, elles révèlent un accroissement exponentiel des dénominations suprasectaires de type *bauddha* ou *saugata* (et l'effondrement corrélatif des références à des dénominations sectaires/scolaires).

2. Les théoriciens bouddhistes de la connaissance prolongent et incarnent les idéaux que les vieilles littératures idéalistes – *Bodhisattvabhūmi* et cycle du *Mahāyānasūtrāṅkāra* – avaient assignés à la « logique » (*hetuvidyā*, science des justifications) comprise comme l'une des cinq « sciences » (*vidyā[sthāna]*) prévues au cursus d'un Bodhisattva. La *hetuvidyā* y a pour vocation principale de défaire les adversaires « hérétiques » (*tīrthika*) de la Bonne Loi, d'en critiquer les options épistémologiques, de convertir et de consolider la foi des convertis. En d'autres termes, la *hetuvidyā* se meut d'emblée sur un double terrain hérésiologique et apologétique, terrain dont on montre sans peine que Dignāga, Dharmakīrti et Śāntarakṣita le tenaient également pour leur. Mais, de même que la *hetuvidyā* ne déborde pas sur les prérogatives de l'*adhyātmavidyā* – science scripturaire, dogmatique et salvifique –, l'entreprise logico-épistémologique n'empiètera nullement sur la juridiction traditionnelle du « discernement issu de réflexion (rationnelle) » (*cintāmayī prajñā*). L'examen des descriptions classiques (*Śrāvakabhūmi* surtout) de la *cintāmayī prajñā* révèle que celle-ci s'accompagne, dans l'une surtout des quatre *yukti* qui la constituent (la *upapattisādhanayukti*), d'une critique rationnelle des contenus scripturaire par les moyens de connaissance valide (*pramāṇa*, perception, inférence et Écritures). Que pour ce faire l'impétrant bouddhiste mobilise des *pramāṇa* dont il mécomprend la nature ou la fonction, et il échouera à élaborer les contenus conceptuels apodictiques qui, dûment cultivés (*bhāvita*, ou « médités »), sont supposés le mettre en possession du *nirvāṇa* ou de l'éveil. Telle est dès lors la vocation de la logique et de la théorie de la connaissance : critiquer des systèmes épistémologiques hérétiques dont l'existence même menace le yogin dans sa réflexion et (donc) sa progression sur le chemin du salut. Si la logique et l'épistémologie ne se substituent nullement à ce moment axial dans la carrière du saint qu'est la *cintāmayī prajñā*, elles le rendent possible en débarrassant la réflexion rationnelle de moyens philosophiques erronés et nuisibles à la progression. Dans l'interprétation qu'en donnent nos auteurs, la *cintāmayī prajñā* permet au (futur) saint bouddhique, au yogin donc, de dégager rationnellement les contenus qu'il soumettra à exercice répété (*abhyāsa*) ou culture mentale (*bhāvanā*). Dans le langage du mouvement, ces contenus sont réputés corroborés/confirmés/validés par les *pramāṇa* (*pramāṇasaṃvādin*, *pramāṇa(pari)śuddha*, *pramāṇaparidṛṣṭa*). En d'autres termes, l'entreprise

logico-épistémologique n'a pas pour seule mission de neutraliser les théories rivales, mais de garantir la possibilité de dégager la vraie structure de la réalité, ces « aspects réels » (*bhūtākāra*) que la nescience oblitère et distord par une personnalisation falsificatrice.

Loin de se satisfaire de ce moment théorique, Dharmakīrti et ses successeurs fondent encore en raison les dogmes décrivant la structure ultime de la réalité – impermanence/instantanéité (*anityatā/kṣaṇabhāṅga*) et insubstantialité (*nairātmya, anātmatā*) des choses – ainsi que les séquences causales constitutives du chemin bouddhique. Ce faisant, ils illustrent et « théorisent » un aspect essentiel du modèle de rationalité qu'ils défendent. Une personne rationnelle (*prekṣāvat, prekṣāpūrvakārin*) ne saurait valablement inférer que les causes à partir de l'effet, et non l'effet à partir de ses causes. Tout au plus peut-elle alors inférer la convenance (*yogyatā*) d'un complexe causal (*hetusāmagrī*) à produire son effet, ou – formulation équivalente – la possibilité (*sambhava*) qu'un effet vienne à se produire à partir dudit complexe si nulle obstruction (*pratibandha*) ne fait échec au processus. Aussi nos logiciens érigent-ils leur démarche en paradigme de la rationalité pratique : ils cherchent à démontrer que les séquences causales constitutives de la sotériologie bouddhique sont *possibles*. On voit poindre ici la dimension proprement apologétique que le courant logico-épistémologique a héritée des descriptions normatives de la *hetuvidyā*. Un examen attentif révèle en outre l'identité des adversaires niant la compétence du chemin bouddhique à garantir les résultats qu'il promet : le matérialisme qui, en rejetant l'existence future, ampute le chemin bouddhique de l'extension temporelle nécessaire à son développement et à sa fructification ; la Mīmāṃsā qui, en limitant l'être humain au cadre moral et cognitif étroit que lui impose sa nature, le prive de la possibilité de cultiver et développer jusqu'à leur maximum salvifique des qualités telles que la compassion (*karuṇā*) et le discernement (*prajñā*).

3. Deux thèmes gnoséologiques structurent l'anthropologie philosophico-religieuse sous-jacente à l'œuvre de Dharmakīrti. En tant qu'il est privé de tout accès cognitif direct à l'ordre du suprasensible où se joue son destin *post-mortem*, l'homme ordinaire ne peut faire l'économie des Écritures (*āgama*), lesquelles le renseignent sur la nature du bien à cultiver et du mal à éviter : ce moment eschatologique préside au traitement de l'autorité scripturaire. En tant qu'il est soumis à la nescience (*avidyā*), c'est-à-dire à la vue personaliste (*satkāyadṛṣṭi*) innée ou spontanée, l'homme vit sous l'empire des passions et commet l'acte qui l'enchaîne à l'existence migratoire douloureuse, un régime auquel la Loi prêchée par le Bouddha entend l'arracher pour le conduire au salut : ce moment sotériologique domine la pensée religieuse de Dharmakīrti. D'accord avec Kumāriḥ, et renouant de fait avec la vieille critique bouddhique d'autorité, Dharmakīrti n'ignore pas que l'examen d'autorité doit porter sur la doctrine enseignée plutôt que sur les qualités morales et cognitives, essentiellement inconnues, de la personne enseignante. Il élaborera pour ce faire une double procédure d'évaluation (chacune passant par un transfert inférentiel

d'autorité des énoncés empiriquement vérifiables aux énoncés transempiriques invérifiables). La première, triple, a vocation hérésiologique, et permettra à Dharmakīrti de dénier toute autorité au Veda. Quant à la seconde, elle postule que, là où une Écriture est fiable dans sa matière principale, elle l'est également lorsqu'elle porte sur le suprasensible ; de vocation apologétique, elle formera le cœur de l'argumentaire de Dharmakīrti dans le deuxième chapitre, bouddhologique, du *Pramāṇavārttika*.

En y démontrant que l'enseignement principal du Bouddha, les quatre vérités saintes, est fiable, Dharmakīrti entend établir que le Bodhisattva parvenu à l'état de Bouddha fait autorité en matière pratico-sotériologique, c'est-à-dire est devenu semblable à un *pramāṇa* (*pramāṇabhūta*). Instruire les êtres souffrants (le Bouddha comme « protecteur des êtres », *tāyin*) suppose en effet d'avoir réalisé perceptivement (*sākṣātkaraṇa*) la cause du mal dont ils souffrent et l'antidote à opposer à cette cause (le Bouddha comme « bien-allé », *sugata*) ; cette réalisation perceptive suppose à son tour d'avoir identifié et pratiqué le chemin conduisant à la destruction de la cause de la douleur et à l'éveil (le Bouddha comme « enseignant », *śāstrī*, c'est-à-dire comme pratiquant le chemin qui le mettra en position d'enseigner), et ce par compassion pour les êtres (le Bouddha comme « désirant le bien du monde », *jagaddhitaiṣin*). Dans un moment paradigmatique de la *cintāmayī prajñā*, le futur Bouddha identifie par inférence la cause de la douleur, l'attachement portant sur les dispositions formatrices (*snehaḥ saṃskāragocaraḥ*), lui-même conditionné par la nescience ou vue personnaliste. Si la cause ultime de la douleur est surimposition du soi, du sien ou du plaisant sur une réalité insubstantielle, vide et douloureuse, son antidote (*vi°/pratipakṣa*) sera la perception contraire, celle de l'insubstantialité (*nairātmyadarśana*). Dûment cultivée et renforcée, celle-ci élimine graduellement, via les chemins de vue et de culture mentale (*darśana°/bhāvanāmārga*), la vue personnaliste et les passions concomitantes. Parvenu au terme de ce chemin, le Bodhisattva fait l'expérience de la révolution du point d'appui (*āśrayaparivṛtti*), devient Bouddha. En « naturalisant » la vision de l'insubstantialité comme il avait « automatisé » sa compassion, il s'est affranchi d'une double obstruction (obstruction en passions, *kleśāvaraṇa*, et obstruction au connaissable, *jñeyāvaraṇa*, se distinguant par là des Śrāvaka et des Pratyekabuddha) ; sa perception, libérée du filtre de la nescience surimposante, thématise désormais sans médiation conceptuelle la réalité ultime en son insubstantialité foncière. C'est là la valorisation dharmakīrtienne du topos canonique de la luminosité naturelle de la pensée (*cittaṃ prabhāsvaraṃ prakṛtyā*).

La dominante épistémologique affecte tout l'exposé : ce sont les inférences constitutives de la *cintāmayī prajñā* qui, à l'acquisition de la *bhāvanāmāyī prajñā*, résultent dans l'établissement de la perception en sa pureté originare. Le chemin tel que le décrit Dharmakīrti illustre et *légitime*, on le voit, l'agenda philosophique de l'école logico-épistémologique : seuls des *pramāṇa* proprement conçus sont de nature à assurer son salut au yogin ; seuls des *pramāṇa*

« empirico-pratiques » (*saṃvyavahārika*) correctement compris dans leur nature, leur fonctionnement et leur sphère de compétence, promettent d'acquérir, avec l'état de Bouddha, le *pramāṇa* « ultime » (*pāramārthikapramāṇa*). Les *pramāṇa* forment dès lors une condition nécessaire mais non suffisante du salut.