



**HAL**  
open science

Isabelle ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā. Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita (Tattvasaṅgraha 222-284 et Pañjikā), Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 857. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 84, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014, xiii-371 p. [ISBN 978-3-7001-7665-7, 55 €]*

Hugo David

► **To cite this version:**

Hugo David. Isabelle ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā. Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita (Tattvasaṅgraha 222-284 et Pañjikā), Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 857. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 84, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014, xiii-371 p. [ISBN 978-3-7001-7665-7, 55 €]. 2015, pp.368-373. halshs-02417400*

**HAL Id: halshs-02417400**

**<https://shs.hal.science/halshs-02417400>**

Submitted on 18 Dec 2019

**HAL** is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā. Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita* (Tattvasaṅgraha 222-284 et Pañjikā), Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 857. Band, Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens 84, 2014

Hugo David

---

**Citer ce document / Cite this document :**

David Hugo. Isabelle Ratié, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā. Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita* (Tattvasaṅgraha 222-284 et Pañjikā), Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 857. Band, Beiträge zur Kultur-und Geistesgeschichte Asiens 84, 2014. In: Bulletin de l'Ecole française d'Extrême-Orient. Tome 101, 2015. pp. 368-373;

[https://www.persee.fr/doc/befeo\\_0336-1519\\_2015\\_num\\_101\\_1\\_6220\\_t12\\_0368\\_0000\\_1](https://www.persee.fr/doc/befeo_0336-1519_2015_num_101_1_6220_t12_0368_0000_1)

---

Fichier pdf généré le 08/11/2019

Isabelle RATIÉ, *Une critique bouddhique du Soi selon la Mīmāṃsā. Présentation, édition critique et traduction de la Mīmāṃsakaparikalpitātmaparīkṣā de Śāntarakṣita* (Tattvasaṅgraha 222-284 et Pañjikā), Philosophisch-Historische Klasse, Sitzungsberichte, 857. Band, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 84, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2014, xiii-371 p. [ISBN 978-3-7001-7665-7, 55 €]

Le *Tattvasaṅgraha* (TS) de Śāntarakṣita (725-788 ?) et son principal commentaire, la (*Tattvasaṅgraha*)-*Pañjikā* (TSP) de Kamalaśīla (740-795 ?), occupent une place singulière dans l'histoire de la philosophie bouddhique tardive. Les dates de ces deux auteurs, relativement bien établies grâce au témoignage des chroniques tibétaines, en font tout d'abord un point de repère chronologique précieux pour les historiens de la pensée indienne, bouddhique ou autre. La conservation de plusieurs manuscrits anciens du texte et de son commentaire – certains pourraient remonter aux XI<sup>e</sup>-XII<sup>e</sup> siècles – dans le trésor des institutions jaïnes de l'Inde occidentale (Jaisalmer, Patan, Koba) en rendent par ailleurs l'accès un peu moins malaisé qu'à d'autres ouvrages du même genre, de même que l'existence de traductions en tibétain datant de la même époque. L'ampleur de l'œuvre enfin (plus de trois mille six cents stances), la variété des thèmes abordés ainsi que son caractère délibérément conservateur (Śāntarakṣita, notamment, n'hésitant pas à citer massivement ses adversaires) contribuent à faire du TS une véritable somme philosophique et doctrinale qui, sans toujours briller par son originalité, constitue à nos yeux le miroir de toute une époque de la spéculation indienne médiévale. Ce statut de « classique » de la philosophie indienne explique sans doute que les stances de Śāntarakṣita et leur commentaire aient été assez tôt traduits en anglais par Gaṅganātha Jhā (Baroda, 1937-1939), et qu'ils aient depuis fait l'objet d'un certain nombre de retraductions et études de détail de la part de savants notamment japonais<sup>6</sup>, mais aussi occidentaux (P. Giunta, S. McClintock, etc.), avec une contribution importante de l'école « viennoise » d'histoire de la philosophie bouddhique (E. Steinkellner, B. Kellner, M. Pemwieser, etc.).

Avec la présente monographie, Isabelle Ratié (désormais IR) poursuit sans démériter l'exploration de l'œuvre de Śāntarakṣita et Kamalaśīla par une étude philologique et historique d'une soixantaine de stances du TS avec leur commentaire (TS/P 222-284). Celles-ci forment une sous-section (la plus longue) du chapitre consacré à l'*ātman*, le « Soi » individuel et permanent dont la plupart des écoles philosophiques brahmaniques admettent l'existence et que nos deux auteurs récusent au contraire au nom du dogme bouddhique du *nairātmya* (l'« absence d'un Soi [permanent] »). L'ouvrage est organisé en sept chapitres : après une brève introduction justifiant de la nécessité de la présente étude (p. 1-7), deux longs chapitres introductifs proposent un premier parcours, stance après stance, de la section concernée (p. 9-72 et p. 73-156) ; ils sont suivis par deux chapitres plus brefs discutant tour à tour l'originalité de Śāntarakṣita dans cette section (p. 157-183) et son influence sur les auteurs postérieurs (p. 185-221), ainsi que par quelques réflexions sur ce qu'IR nomme, après Madeleine Biardeau, le « dialogue brahmanico-bouddhique » (p. 223-232). Elle y critique notamment la théorie d'un « malentendu » fondamental entre penseurs bouddhiques et brahmaniques sur la question de l'*ātman*, théorie formulée par

6. C'est ce dont témoigne l'imposante bibliographie compilée par E. Steinkellner et M.T. Much (*Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*, Göttingen, 1995, p. 58-63), qui devrait être encore enrichie par les travaux publiés au Japon ces vingt dernières années.

Michel Hulin dans un ouvrage récent<sup>7</sup>. Les deux chapitres finaux présentent une nouvelle édition critique des stances et de leur commentaire établie sur la base des manuscrits du texte sanskrit et des versions tibétaines (p. 233-271), ainsi qu'une première traduction française annotée du passage (p. 273-319). Le livre se clôt par une bibliographie (p. 321-353) et par deux index (index général, index locorum).

Les données du problème philosophique de l'*ātman* (proche de ce qu'on nomme en Occident le problème de l'« identité personnelle ») sont bien connues : il s'agit de savoir si la continuité manifeste des états psychologiques d'un sujet dans le temps autorise à supposer, par-delà la diversité de ces états, l'existence d'une « chose » permanente, un « Soi » individuel durable, voire immuable, qui resterait identique alors même que la cognition varie. La répartition des réponses à cette question n'est pas moins familière : réponse globalement positive de la part des écoles brahmaniques ou proches du brahmanisme (Sāṃkhya, etc.)<sup>8</sup>, refus catégorique de la part des bouddhistes, qui privilégient quant à eux l'idée d'une diversité de cognitions instantanées organisées en « série » (*santāna*). L'originalité de l'ouvrage d'IR, qui prend la suite d'un certain nombre d'autres travaux sur le même sujet<sup>9</sup>, consiste en ceci qu'il examine spécifiquement, du double point de vue de sa défense et de sa critique, l'une des principales thèses du camp « brahmanique », dont Śāntarakṣita pourrait proposer la plus ancienne critique dans l'histoire de la philosophie bouddhique (p. 6, p. 157-158). Cette thèse a été formulée aux VI<sup>e</sup>-VII<sup>e</sup> siècles par Kumāriḥa Bhaṭṭa, l'un des deux principaux docteurs de la Mīmāṃsā (exégèse védique) après Śābara et peut-être le plus génial idéologue du brahmanisme en cette période cruciale de son histoire<sup>10</sup>. Pour Kumāriḥa, qui s'exprime sur ce point notamment dans l'*Ātmavāda*

2. M. Hulin, *Comment la philosophie indienne s'est-elle développée ? La querelle brahmanes-bouddhistes*, Paris, 2008. Notons que l'idée d'un malentendu « structurel » ou « métahistorique » sur ce sujet avait déjà fait l'objet d'une critique similaire par Vincent Eltschinger dans son compte rendu assez sévère de l'ouvrage de Michel Hulin (*Indo-Iranian Journal* 51 [2008], p. 187-193).

8. L'appellation « pseudo-brahmanique » qu'IR propose pour le Sāṃkhya (p. 2 et note 8) est intéressante, et on peut espérer qu'elle explique plus longuement dans une prochaine publication en quoi ces systèmes « présentent (...) un certain nombre de traits clairement incompatibles avec l'orthodoxie brahmanique » (*ibid.*). Le terme a en tout cas le mérite d'éviter de réduire un système comme le Sāṃkhya à son statut tardif de « système philosophique orthodoxe » (*āstikadarśana*) et de préserver du même coup le débat d'une polarisation excessive entre deux blocs, « brahmanique » et « bouddhique », qu'on supposerait parfaitement homogènes. En fait, les exceptions mentionnées aux deux grandes positions dominantes (Sāṃkhya, Śivaïsme, jaïns, *vātsīputrīya*, etc.) sont si nombreuses qu'on en vient à se demander si la notion même d'un « dialogue brahmanico-bouddhique » (ici p. 3, 6, 174, etc.) est encore opératoire dans ce contexte, et s'il ne conviendrait pas de l'abandonner au profit d'une simple pluralité de positions incompatibles. Il m'est évidemment impossible de répondre à cette question, qui dépasse de loin la seule querelle de l'*ātman*, dans les limites de ce bref compte rendu.

9. Mentionnons seulement les deux plus importants : I. Ratié, *Le Soi et l'Autre. Identité, différence et altérité dans la philosophie de la Pratyabhijñā*, Leiden-Boston, Brill, 2011 ; V. Eltschinger et I. Ratié, *Self, No-Self, and Salvation. Dharmakīrti's Critique of the Notions of Self and Person*, Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, 2013.

10. Ce qui ne suffit pas à faire de lui un « fondamentaliste » (p. 23 ; l'expression est empruntée à V. Eltschinger), pas plus que le partisan inconditionnel d'une hypothétique « réaction brahmanique » (p. 24). Ce dernier terme, courant dans les publications indianistes (il est employé notamment par M. Hulin dans le petit livre tant critiqué par IR), mériterait d'ailleurs d'être interrogé davantage. Si l'attachement de Kumāriḥa à ce qu'il considère comme les valeurs essentielles du brahmanisme (supériorité du Veda sur tout autre corpus scripturaire, autorité exclusive de ce dernier en matière éthico-religieuse, etc.) et son hostilité au bouddhisme sont bien réels, le littéralisme, le conservatisme moral et théologique associés aux termes de « fondamentalisme » et de « réaction » dans le contexte des religions monothéistes n'en sont pas moins tout à fait étrangers à la pensée de l'auteur des *Vārttika*.

du *Ślokavārttika*, l'*ātman* est principalement conscience (*caitanya*) ou « pouvoir de connaître » (*jñānaśakti*). Le fait que cette entité par nature consciente subisse un certain nombre de modifications – les cognitions (*buddhi*) particulières – ne s'oppose en rien à sa permanence : c'est là son essentielle « plasticité », selon l'expression heureuse d'IR (p. 30), illustrée par Kumāriila par la belle image du serpent qui demeure identique qu'il soit enroulé en ses anneaux ou qu'il se tienne droit. De l'existence de ce Soi, dont il souligne la nécessité d'un point de vue à la fois rituel et moral (puisqu'il assure l'identité de l'agent et de celui qui jouit des fruits de l'acte, tant dans le contexte du sacrifice que dans celui de la rétribution karmique), Kumāriila donne une preuve principale : l'expérience subjective de la reconnaissance (*pratyabhijñā*), interprétée comme « reconnaissance de soi par soi, dans laquelle tout sujet conscient se saisit comme identique à un sujet conscient passé ayant fait telle ou telle expérience » (p. 51-52). Par là, il prétend mettre en évidence, non pas une simple inférence valide de l'existence du Soi, mais une véritable « expérience du Soi lui-même » (p. 72) de nature perceptive, la « cognition du Je » (*ahampratyaya* – p. 52-53) dont la psychologie bouddhique serait selon lui incapable de rendre compte.

Śāntarakṣita nous offre ici de cette conception de l'*ātman* de la Mīmāṃsā un exposé plus bref que celui de l'*Ātmavāda*, mais qui présente sur ce dernier l'avantage d'être assorti d'un commentaire précédant de plusieurs siècles les deux seules gloses disponibles pour cette section du *Ślokavārttika*<sup>11</sup>. La critique même de Śāntarakṣita s'inspire pour l'essentiel d'un fonds argumentatif emprunté à la philosophie bouddhique antérieure (Vasubandhu, Dignāga, Dharmakīrti, etc.), et constitue ainsi, comme le montre bien IR, un vaste « jeu de construction » (p. 162) dont elle nous livre ici avec une grande minutie les différentes pièces. Cet intérêt historique indéniable pourrait se doubler d'un apport proprement philologique, puisque la section contiendrait, selon l'hypothèse ici proposée (p. 11-13), un certain nombre de citations de l'œuvre perdue de Kumāriila, la *Bṛhaṭṭīkā* (« Grand Commentaire [sur le *Mīmāṃsābhāṣya*] »). Il s'agirait-là d'une découverte appréciable, quand bien même aucune différence doctrinale n'est décelable entre ce qu'on devrait donc considérer comme les deux exposés kumāriiliens sur l'*ātman*. Si l'hypothèse d'un emprunt à la *Bṛhaṭṭīkā* n'a en soi rien d'in vraisemblable et méritait d'être défendue, on notera malgré tout que les arguments présentés n'ont pas la force de ceux qu'avait proposés Frauwallner à propos des stances kumāriiliennes citées dans le dernier chapitre du TS, consacré à la question de l'omniscience (*sarvajñatva*)<sup>12</sup>. On pense notamment à l'attribution explicite de ces stances à la *Bṛhaṭṭīkā* par certains auteurs postérieurs de seulement quelques siècles (Ratnakīrti, etc.), et à l'absence de citations du *Ślokavārttika* dans la section concernée, discutable dans le cas présent<sup>13</sup>.

11. La datation au XII<sup>e</sup> siècle de la *Kāśikā* de Sucarita Miśra (p. 11, note 39), vraisemblablement empruntée à l'ouvrage classique de Jean-Marie Verpoorten (*Mīmāṃsā Literature*, Wiesbaden, 1987, p. 38), n'est cependant plus tenable. Elle est notamment invalidée par la mention de « l'auteur de la *Kāśikā* » (*kāśikākāra*) par le logicien bouddhiste Jñānaśrīmitra (980-1040 ?) et son élève Ratnakīrti (990-1050 ?). On estime aujourd'hui que le commentaire de Sucarita doit avoir été composé au X<sup>e</sup> siècle. Voir sur ce point K. Kataoka, « Sucarita's critique of *apoha* », *The Memoirs of the Institute for Advanced Studies on Asia* 165 (2014), p. 362(1)-289(74).

12. Voir Erich Frauwallner, « Kumāriila's *Bṛhaṭṭīkā* », *Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens* 6 (1962) : 78-90.

13. L'existence de variantes entre le texte cité par Śāntarakṣita et celui du *Ślokavārttika* étant un point clé de la démonstration d'IR, la raison pour laquelle elle utilise une seule édition récente du *Ślokavārttika* avec le commentaire de Pārthasārathi Miśra (éd. G.S. Rai, Bénarès, 1993) m'échappe. À moins de montrer la valeur particulière de cette édition (on peut en douter), il aurait été plus logique d'utiliser – faute

« Le TS », donc, « n'est qu'un *compendium* » (p. 162). N'en est-il pour autant qu'un simple « manuel de dialectique à l'usage des étudiants bouddhistes » (p. 163 et 185) ? L'hypothèse permettrait notamment d'expliquer l'utilisation limitée de l'ouvrage par les auteurs immédiatement postérieurs. De la discussion d'un nombre impressionnant de sources sanskrites (p. 185-221), il ressort en effet que seul Jitāri (940-1000) – *mādhyamika* comme Śāntarakṣita et son disciple – cite directement la section ici étudiée (p. 193) alors que, du côté brahmanique, son contemporain Vācaspati Mīśra est l'unique auteur chez qui on a pu jusqu'à présent déceler une citation du TS, toutes sections confondues. On a pourtant peine à se rendre aux arguments d'IR faisant du TS un « manuel » (p. 163-171) – mention des adversaires par leur nom, citations *verbatim*, exposé systématique des « formules inférentielles » (*prayoga*), etc. –, qui concernent pour la plupart moins les stances de Śāntarakṣita que leur commentaire par Kamalaśīla, assurément très « pédagogique » par endroit mais qui ne se réduit pas à cela. Quoiqu'il en soit, plus qu'une réelle influence du TS sur la pensée indienne ultérieure, l'enquête extrêmement fouillée d'IR contribue surtout à montrer l'impact considérable des arguments de la Mīmāṃsā et notamment de Kumāriila dans le débat classique sur l'*ātman*, et par là-même la diversité des positions brahmaniques sur la question. Ainsi, par exemple, la démonstration de la proximité entre la défense de l'*ātman* d'Utpaladeva, l'un des pères fondateurs de l'école śivaïte dite de la « Reconnaissance » (*Pratyabhijñā*), avec les idées de Kumāriila (p. 210-218) est passionnante, et incite à repenser la dette (paradoxe en apparence) du Śivaïsme non dualiste cachemirien à l'égard de la Mīmāṃsā, souvent considérée comme le fer de lance du brahmanisme le plus « orthodoxe ».

La traduction française du passage, placée ici en fin d'ouvrage, n'en est pas moins la pièce centrale du travail d'IR, celle par laquelle on pourra éventuellement commencer sa lecture. De telles traductions sont, comme on sait, extrêmement rares, et on saura donc gré à IR du soin avec lequel elle s'est efforcée de rendre en français, sans véritable modèle et le plus souvent avec succès, la langue philosophique parfois concise et difficile de Śāntarakṣita et de son fameux disciple. Les lecteurs pourront parfois être gênés par l'abondance des gloses insérées dans le texte entre crochets<sup>14</sup> ; cette tendance à « réécrire » le texte par

---

de mieux – la première édition du texte avec le commentaire de Pārthasārathi (éd. Rāmaśāstrī Tailaṅga, Bénarès, 1898), la seule dont on soit certain qu'elle s'appuie sur des sources manuscrites. Par chance, les différences relevées pour la présente section sont peu nombreuses, et généralement minimales. En voici néanmoins quelques unes :

n. 717 : *adhigacchati* (GSR) → *adhigacchati* (var. *abhigacchati*) (RT)

n. 727 : *tataḥ* (GSR) → *yataḥ* (RT, lecture identique à celle de JTS, etc.)

TS 239ab : *eṣā vā hyastano jñātā* (GSR ?) → *eṣā vā hyo* (var. *bāhyo*) *bhavej jñātā* (RT)

n. 765 : *sādhyatā* (GSR ?) → *sādhyatā* (var. *sādhyatām*) (RT)

n. 920 : *uttarānugūṇatvāt* [lire *uttarānugūṇatvāt tu ?* HD] (var. [uttarānu]gūṇārthā[t tu]) (GSR) → *uttarānugūṇatvāt tu* (var. *uttarānugūṇārthā tu*) (RT ; variante quasi identique à la lecture de JTS, etc.)

D'une manière générale, étant donné l'état peu avancé des études textuelles sur le *Ślokavārttika*, la plus grande prudence s'impose lorsqu'on parle de « variantes » entre version source et version citée, en particulier lorsque celles-ci n'impliquent aucun changement du point de vue du sens.

14. Donnons-en un seul exemple. Le long développement de l'« adversaire » kumāriilien qui occupe les stances 229-237 se conclut comme suit (k. 237) : *tasmād ayam ahaṅkāro vartate yatra gocare | uktād anyatra siddho 'sāv ātmā sāsvatariṇpavān ||*. La stance, en elle-même peu problématique, est traduite de la manière suivante : « Par conséquent, il est [désormais] établi que l'expression du Je a lieu [pour autant qu'elle] vise [un objet] distinct de [ceux qu'on a déjà] décrits[ , à savoir la cognition passée, la cognition présente, les deux cognitions présente et passée, et la série cognitive ; et cet objet qu'elle vise], c'est le Soi pourvu d'une nature permanente » (p. 280). Si le sens général est incontestable, la syntaxe du texte sanskrit est quant à elle partiellement perdue de vue ; une traduction à la fois plus simple et plus fidèle à la lettre du texte serait, à mon avis, la suivante : « Par conséquent, l'expression du Je porte (*vartate*) sur un objet autre que ceux qu'on vient d'énoncer ; [de la sorte,] le Soi pourvu d'une nature permanente est prouvé ».

endroit contribue parfois à le rendre plus clair, et facilitera sans aucun doute la lecture à ceux qui n'ont pas accès à l'original. L'adjonction d'une paraphrase séparée permettra également à l'étudiant intéressé d'approfondir facilement tel ou tel point. Le choix de suivre de manière quasi systématique le commentaire de Kamalaśīla dans l'interprétation des stances de Śāntarākṣita, raisonnable s'agissant d'un disciple direct, pose parfois des difficultés dans le détail, notamment lorsqu'il s'agit d'expliquer une stance empruntée au *Ślokavārttika* (ou, selon l'hypothèse privilégiée ici, à la *Byhaṭṭīkā*). Rien ne garantit, en effet, que Kamalaśīla ait correctement compris toutes les sources citées par son maître. La *k.* 227 du TS par exemple, qui correspond à deux variantes près (selon la première édition de l'ouvrage) à la *k.* 29 de l'*Ātmavāda* du *Ślokavārttika* se présente comme suit : *na ca karṭṛvabhokṛtve puṃso 'vasthāṃ samāśrite | tato 'vasthāvatas tattvāt kartaivāpnoti tatphalam ||*. La stance est traduite ici de la manière suivante : « De plus, que la personne soit l'agent et le sujet de l'expérience [de la rétribution karmique] ne repose pas sur l'état [transitoire dans lequel elle se trouve] ; par conséquent, du fait de la nature du [Soi] qui possède ces états (*avasthāvatas tattvāt* – HD), c'est bien l'agent qui obtient le résultat de l'[action] » (p. 277). Quelle est cependant cette « nature » du Soi permettant à l'agent d'obtenir le résultat de son acte ? L'interprétation de l'expression *avasthāvatas tattvāt* fait manifestement problème, et on peut penser que la raison pour laquelle elle est traduite de cette manière est à chercher chez Kamalaśīla, qui glose l'ablatif *tattvāt* par *aparityaktarūpatvāt*, « parce que [la personne] n'abandonne pas sa nature passée » (p. 243). La traduction de la stance du TS par G. Jhā (Baroda, 1937, reprint Delhi 1986), qui suit lui aussi Kamalaśīla, intègre tout simplement sa paraphrase : « The Soul's character of “doer” and “experiencer” are not dependent upon the state ; hence, as it is the Soul itself that remains the same through the various states, it is the Doer of the act that always obtains (experiences) the fruit of the act » (p. 166 – je souligne). La version de cette stance qu'on trouve dans la traduction du *Ślokavārttika* par le même G. Jhā (Calcutta, 1908) est cependant différente : « And the character of the doer and that of the enjoyer do not belong to the conditions (of the Person's life), but to the Person who is the substrate of all the different states ; hence it is always the doer that enjoys the result of the action » (p. 387 – je souligne). Et de fait, rien dans le contexte immédiat du TS ou du *Ślokavārttika* n'interdit d'adopter l'interprétation suivante, à mon sens moins problématique d'un point de vue syntaxique : « De plus, les qualités d'agent et de sujet de l'expérience (*karṭṛvabhokṛtve*) ne reviennent pas (*na samāśrite*) à l'état de la personne ; ainsi puisque c'est [la personne] possédant ces états (*avasthāvatas*) qui est ainsi (*tattvāt*) [i.e. qui possède les qualités d'agent et de sujet], c'est bien l'agent qui obtient le fruit de [son acte] ». Que le verbe *samā-√śri* doive bien être interprété ici dans le second quart dans le sens de « revenir à » et non de « reposer sur » est ce qui est suggéré par le commentaire (tardif, mais qu'y faire ?) de Pārthasārathi Mīśra : *evam api syātāṃ kṛtanāśākṛtāgamau yady avasthānāṃ karṭṛvāṃ bhokṛtvāṃ ca syāt, na tu tad asti* ; « Même ainsi, il y aurait anéantissement de ce qui a été accompli et venue à l'existence de ce qui n'a pas été accompli si les états [de la personne] eux-mêmes étaient agent et sujet de l'expérience, mais il n'en est rien » (éd. Rāmaśāstrī Tailaṅga, Bénarès, 1898, p. 695, l. 19-20). Mon propos n'est pas ici de dire que cette interprétation de la stance de Kumārīla, qui va clairement à l'encontre du commentaire de Kamalaśīla, est nécessairement meilleure que la sienne. Il me semble cependant nécessaire d'attirer l'attention sur ces cas (ils ne sont pas rares dans la TSP) où la lecture de Kamalaśīla semble forcée, voire anachronique (ce n'est pas le cas ici), et qui nous rappellent qu'un commentateur – fût-il l'élève de l'auteur qu'il commente – n'est après tout qu'un lecteur privilégié dont les vues ne peuvent toujours être attribuées sans difficulté au texte qu'il interprète.

Mis à part ces quelques difficultés inhérentes au travail d'interprétation d'un texte philosophique sanskrit, la traduction d'IR reste globalement un modèle du genre, qui fournira au lecteur sanskritiste ou non un guide incomparablement plus fiable dans cette section de l'œuvre que tous ceux qui l'ont précédé. Avec ce livre d'excellente facture (les fautes de frappe y sont quasiment inexistantes), IR nous livre à la fois une analyse aussi précise que possible de ce chapitre du TS et de la TSP et une étude de fonds (la meilleure à ce jour en français) de cette controverse sur l'*ātman* qui, sans constituer comme on a pu parfois l'écrire l'unique moteur de l'évolution de la pensée indienne classique, n'en est pas moins l'une de ses contributions les plus originales et l'une de ses préoccupations les plus constantes.

Hugo DAVID (EFEEO)

Gérard COLAS, *Penser l'icône en Inde ancienne* (Bibliothèque de l'école des hautes études, Sciences religieuses n° 158), Turnhout, Brepols Publishers, 2012, 215 p. [ISBN 978-2503-54538-7, 45 €]

Gérard Colas' *Penser l'icône en Inde ancienne* ist eine Kultur - oder Mentalitätsgeschichte des Kultbildes in Indien bis zum 12. Jahrhundert unter bewusster Aussparung von kunstgeschichtlichen Fragen. Die Hauptquellen der Studie sind Sanskrittexte unterschiedlichster Art aus z.B. belletristischen oder philosophischen Werken, Ritualvorschriften oder Inschriften. Der Schwerpunkt liegt auf den brahmanischen Traditionen, aber auch buddhistische und jainistische Quellen werden ausführlich berücksichtigt, wodurch sehr gut deutlich wird, dass historische Entwicklungen oft nicht geradlinig verlaufen, sondern unter dem gegenseitigen Einfluss unterschiedlicher Traditionen. Zusätzlich gibt der Verfasser in Fußnoten gelegentlich informative Hinweise auf Parallelen in der Geschichte des Abendlandes.

Neben Einleitung und Schlusswort ist das Werk in sieben Kapitel gegliedert, von denen eines, nämlich Kapitel 6, in einer früheren Version auch schon an einer anderen Stelle publiziert worden ist. Inhaltlich gesehen wird eine große Vielfalt an thematischen Aspekten des Kultbildes behandelt.

Kapitel 1 (S. 19-40) widmet sich, nachdem kurz auf die archäologischen Zeugnisse der Harappa-Kultur eingegangen worden ist, über deren Bedeutung nur wenig bekannt ist, der vedischen Zeit. Ein Beispiel für die Themen, die hier behandelt werden, ist die Frage, ob die vedische Religion ikonisch oder anikonisch war, – eine Debatte, die Colas für anachronistisch hält. Für ihn ist das in der vedischen Religion wichtigste Mittel, eine Gottheit darzustellen, die Sprache bzw. die Dichtung. Inspirierte Dichter evozierten mit ihren Hymnen die Gegenwart der Gottheiten, wobei wesentlich ist, dass die Sprache (*vāc*) selbst als göttlich bzw. als Gottheit angesehen wurde (S. 24f.). Dies ist eine interessante These, müsste aber noch ausführlicher argumentiert und veranschaulicht werden, um zur Gänze einsichtig zu sein. Vor allem vor dem Hintergrund von Colas' Meinung, dass die „Nachfolger“ dieser vedischen sprachlichen Konzeptionen einerseits die Sanskrit-Dichtung (*kāvya*) und die Erzählungen der Purāṇas, andererseits verschriftlichte Mantras seien (S. 182), stellt sich die Frage, ob jede „Rede“ von einer Gottheit tatsächlich sinnvoll als *icône* interpretiert werden kann. Betrachten wir Colas' eigene Bestimmung des