



HAL
open science

Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien

Lyne Bansat-Boudon

► **To cite this version:**

Lyne Bansat-Boudon. Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien : Exégèse et fabrique du texte dans les Spandakārikā et le Nirṇaya. Silvia D'Intino; Sheldon Pollock. L'espace du sens : Approches de la philologie indienne / The Space of Meaning: Approaches to Indian Philology, Collège de France, 2018. hal-02408142

HAL Id: hal-02408142

<https://hal.science/hal-02408142>

Submitted on 2 Jan 2020

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.

Copyright

Lyne BANSAT-BOUDON

Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien
Exégèse et fabrique du texte dans les *Spandakārikā* et le
Nirṇaya

In : *L'espace du sens. Approches de la philologie indienne / The Space of Meaning. Approaches to Indian Philology*. Sous la direction de / edited by Silvia D'INTINO & Sheldon POLLOCK; avec la collaboration de / with the collaboration of Michaël MEYER. Paris : Collège de France, 2018. Publications de l'Institut de civilisation indienne, Fasc. 84. P. 177-246.

© Collège de France, Institut d'études indiennes

Enjeux spéculatifs de la philologie en contexte indien
Exégèse et fabrication du texte dans les *Spandakārikā*
et le *Nirṇaya* *

Lyne Bansat-Boudon
École pratique des hautes études – Université PSL

Donner un sens plus pur aux mots de la tribu.
Mallarmé, *Le Tombeau d'Edgar Poe*

*... pardonnez-moi mes paradoxes : il en faut faire quand
on réfléchit ; et quoi que vous puissiez dire, j'aime
mieux être homme à paradoxes qu'homme à préjugés.*
Rousseau, *Émile*, livre II

Les *Spandakārikā* [SpK] et le *Nirṇaya* [SpN], leur commentaire par Kṣemarāja (XI^e s., 1000-1050), offrent l'occasion de voir à l'œuvre la construction conjointe d'une tradition textuelle et de son exégèse. Je voudrais examiner ici le subtil jeu de forces qui régit la genèse d'un énoncé, ici un *śāstra*.

1. ÉCONOMIE D'UN ÉNONCÉ : L'AUTEUR AU TRAVAIL

1.1. *Préambule. Auteur et exégètes : la posture philologique indienne*

Tout est parti d'une brève observation de Kṣemarāja dans son *Nirṇaya* au premier vers des SpK. Premier vers que voici :

*. Coorganisatrice du colloque avec Silvia D'Intino, j'ai eu, avec elle, de nombreuses et fécondes conversations sur ses enjeux et son économie. J'ai dû renoncer à mener le projet du colloque jusqu'à son terme naturel — le présent volume. Du moins me suis-je efforcée d'y contribuer et d'en suivre le cours. À Silvia D'Intino et Sheldon Pollock, qui en ont assumé la responsabilité, je souhaite exprimer ici ma vive gratitude.

Je remercie également Maria Piera Candotti, présente au colloque et dans ces Actes, pour les discussions auxquelles elle s'est prêtée avec une bonne grâce infinie. De même suis-je reconnaissante à Michaël Meyer pour son intelligent et scrupuleux travail de mise en page et pour son ingénieuse saisie sous L^AT_EX des tableaux donnés en annexe.

*yasyonmeṣanimeṣābhyām jagataḥ pralayodayau |
taṃ śākticakravibhavaprabhavaṃ śaṃkaraṃ stumaḥ ||.*

Je traduis très littéralement :

Nous louons ce Śaṃkara, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, lui par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel adviennent la disparition et l'apparition du monde.

Et, moins littéralement :

Nous louons ce Śaṃkara, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, lui qui, levant et fermant les paupières, fait disparaître et apparaître le monde.

Dans son *Nirṇaya*, en manière de conclusion à son commentaire au vers 1 (p. 8), Kṣemarāja a donc une brève observation, qui est presque une énigme, en tout cas, une bizarrerie, sur laquelle j'ai voulu mener l'enquête puisqu'elle n'avait retenu l'attention ni des traducteurs ni des exégètes modernes :

'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā |,

[l'énoncé] *yasyonmeṣanimeṣābhyām*, i.e., « par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel, etc. », a été choisi (aoriste passif 3^e sg) par le maître ayant abandonné [l'énoncé] *yasya svātantryaśaktyā*, « par l'énergie de liberté duquel, etc. »

Disons d'emblée que, eu égard au contexte de la phrase (et eu égard également au vers 52 des SpK, comme nous verrons), ce maître est l'auteur du traité, c'est-à-dire, Vasugupta, comme l'affirme Kṣemarāja *ad* 52¹. Un maître que le *Nirṇaya* au vers 5 décrit comme le « meilleur des maîtres de la doctrine mystique (*rahasyagurupravara*) qui connaît le raisonnement, l'expérience et les Āgama (*yuktyanubhavāgamajña*) », habilité à déclarer

1. Cf. *infra*, p. 218. Je ne reviens pas ici sur le débat qui, à date ancienne, a opposé les exégètes de la tradition *śaiva* sur la question de l'auteur des SpK. Pour certains, dont Rāma-kaṇṭha (dans la *Vivṛti* [SpV]) et Utpalavaiṣṇava (ou Utpalācārya) dans la *Spandapradīpikā* [SpP]), l'auteur en est Kallaṭa, disciple direct de Vasugupta, ce qui fait des *Śivasūtra* [ŚS] l'œuvre de Vasugupta; pour d'autres, dont Kṣemarāja, Vasugupta lui-même est l'auteur des SpK, ce qui revient à inscrire les ŚS dans la catégorie des textes *apauruṣeya*, dont l'auteur ne serait autre que Śiva. Nous verrons plus loin (p. 216) quelles conséquences cette question de l'autorité peut avoir sur l'interprétation des dernières *kārikā*. Quoi qu'il en soit, puisque j'examine ici le commentaire de Kṣemarāja, je tiendrai sa position pour acquise. Notons que Sanderson (2007 : 418) fait de Kallaṭa l'auteur des trois textes : les *Śivasūtra*, les *Spandakārikā* et la *Spandavṛtti* [Spvr].

que le principe du *spanda*, établi par le raisonnement, est cela seul qui existe².

Il m'a semblé que cette observation offrait une clé pour répondre à la question que se posait le colloque — et cela constituera le premier volet de ma contribution.

En d'autres termes, quelle est la posture philologique indienne ? Ou plutôt, comment décrire ce paradigme particulier qu'est la discipline philologique considérée depuis la culture indienne ?

Et cette question se monnaie en plusieurs autres. En premier lieu, la question de l'écriture. On a ici l'évocation de l'œuvre en train de se faire : Vasugupta renonçant à *x* et adoptant *y*; et, corrélativement, celle de la ré-écriture; j'y reviendrai.

Par conséquent, la question des variantes, qui sont, ici, c'est l'hypothèse que je pose, des variables prises au trésor commun des mots (ou de la connaissance; *jñānadhana*, au v. 53).

D'où la question de la transmission : quelle serait la source de ce « *svātantryaśaktyā* » qu'aurait abandonné le maître ?

Enfin, la question de l'autorité, au sens étymologique; ou plutôt au sens de l'anglais *authorship*, c'est-à-dire la question de l'auteur : « Qu'est-ce qu'un auteur ? », et, corrélativement, « Qu'est-ce qu'un exégète ? ».

La tradition, du moins celle dont se réclame Kṣemarāja, inscrit ce texte « humain » (*pauruṣeya*) que sont les SpK dans le contexte spéculatif que lui fournit son mythe d'origine. Ce mythe fait des ŚS un texte révélé (*apauruṣeya*) par Śiva à un disciple élu, Vasugupta, et fait des SpK la mise en mots « humains » de ces ŚS par ce disciple, aussitôt promu au statut de maître, puisque chargé de propager la doctrine non dualiste énoncée par le dieu en personne (et en rêve), dans un contexte clairement présenté comme menacé par l'*adharmā*, en raison de la prééminence accrue des doctrines dualistes au Cachemire³.

En ce sens, les SpK sont déjà une exégèse aux ŚS : la version du mythe d'origine que présente Kṣemarāja dans ses gloses aux ŚS et aux SpK en-

2. SpN, *avataraṇikā* [avat.] ad I 5 (p. 16) : *uktapaṭtisiddhāṃ samastavādānām anupapannatām anuvadann upapattisiddhāṃ spandatattvamevāstīti pratijānāti yuktyanubhavāgama-jño rahasyagurupravarah*, « Réaffirmant qu'il est impossible de défendre [logiquement] toutes les [autres] théories au moyen du raisonnement précédemment mis en œuvre [aux vers 2-4], le meilleur des maîtres de la doctrine mystique, qui connaît le raisonnement, l'expérience et les Āgama, déclare que le principe du *spanda*, établi par le raisonnement, est cela seul qui existe. »

3. Cf., notamment, la *Śivasūtravimarśinī* [ŚSV], avat. ad 1.

seigne, en effet, que Vasugupta, ayant compris le sens profond (*tātparya*) des ŚS, en produisit la synthèse (*saṃgrhītavān*) pour mieux les transmettre. Les ŚS seraient ainsi la doctrine, les SpK l'exposé de la doctrine, en tant qu'elles en présentent la synthèse à des fins didactiques⁴. Synthèse rendue nécessaire par le caractère profondément ésotérique des *sūtra*⁵, et qui n'en est pas moins un développement : les ŚS, en effet, sont un recueil d'aphorismes, qui appellent nécessairement à être commentés, fût-ce de façon synthétique. C'est ainsi que les *sūtra* deviennent des *kārikā*, pour l'essentiel des *śloka*. En témoigne le vers 53 de la SpP, qui décrit Kallaṭa mettant en vers (*ślokaḥ āsa*) la doctrine secrète reçue de Vasugupta⁶.

On peut, dès à présent, poser la question de l'« autorité » de ce texte. L'auteur humain (humain, mais néanmoins exceptionnel) qu'est Vasugupta est le porte-parole de Śiva, presque son prophète, et de la sorte son exégète. Ce premier auteur-exégète, à son tour, est objet d'exégèse, et les exégètes, à leur tour, reconstruisent la doctrine, ou la réagencent, jusqu'à modifier l'économie textuelle, comme nous verrons dans le second volet.

1.2. *Défense et illustration du non-dualisme śaiva : manifestation du monde et émanation phonématique*

L'exemple le plus frappant est celui du *Nirṇaya*, dont le principal enjeu est identique à celui du Traité, à savoir une défense et illustration du non-dualisme tel que le conçoit le śivaïsme du Cachemire, c'est-à-dire la reconnaissance d'un principe suprême, ou Seigneur, qui est Conscience, comme dans le Vedānta, mais Conscience dynamique, en vertu de l'indissociabilité du Seigneur et de sa Śakti, son Énergie. Et, en effet, en de nombreux passages, le *Nirṇaya* s'emploie à réfuter le monisme vedāntin comme un *śāntabrahmavāda*, une doctrine du Brahman « quiescent » ou « neutre » (*śānta*) qui ne peut que déboucher sur une aporie philosophique et théologique.

C'est pourquoi, enseigne le *Nirṇaya* (à la suite du *Spandasandoha* [SpS]⁷), dans *yasya unmeṣanimeṣābhyām*, « [Śaṃkara] par l'unmeṣa et le

4. Ils sont destinés aux *sacciṣya*; cf. ŚSV (*ibid.*) : [...] *imāni śivopaniṣatsaṃgraharūpāṇi śivasūtrāṇi tataḥ samāśasāda | etāni ca samyak adhigamya etāni ca samyak adhigamya bhāṭṭaśrī-kallaṭādyeṣu sacchiṣyeṣu prakāśitavān spandakārikābhiḥ ca saṃgrhītavān |*.

5. Cf. *supra*, n. 4 : [...] *imāni śivopaniṣatsaṃgraharūpāṇi śivasūtrāṇi [...]*.

6. Texte cité et traduit *infra*, p. 227.

7. Au moment où Kṣemarāja compose son *Nirṇaya*, il a déjà consacré un commentaire

nimeṣa duquel... », le *dvandva unmeṣanimeṣa* représente la Śakti elle-même, de quelque nom qu'elle soit par ailleurs désignée (ici *svātantryaśakti* et *spandaśakti*), et fait apparaître ainsi la dyade divine : Śiva (ici Śaṃkara) et Śakti :

Par conséquent, l'énergie de liberté (*svātantryaśakti*), bien que non différente (*avibhaktā*) du Seigneur suprême — lui-même immobile, du fait que sa nature est Conscience —, présente une succession ininterrompue de créations et de résorptions se détachant sur sa propre paroi (*svabhitti*) comme une ville se reflète dans un miroir. Bien qu'elle n'excède en rien la paroi, elle semble l'excéder néanmoins, ainsi qu'on le démontrera plus loin. C'est elle qui est appelée *spanda*, « vibration », conformément au sens de sa racine qui dénote un imperceptible mouvement. Par conséquent, le Seigneur a continûment pour essence le principe du *spanda*. Il n'est jamais sans vibration (*aspanda*). Certains soutiennent que le principe suprême est sans vibration. S'il en était ainsi, [le principe suprême] serait quiescent (*śānta*) et l'univers serait privé de souverain. Le grand maître a composé ce traité justement intitulé « [Traité du] *spanda* » pour enseigner que notre propre nature est identique à Śaṃkara, faite de cette énergie du *spanda* [ou : de cette énergie vibrante, *spandaśakti*] dont l'essence est fulguration (*sphurattā*). On le montrera⁸.

Comme un corrélat de sa défense du non-dualisme cachemirien, Kṣemarāja s'efforce également de montrer que les SpK elles-mêmes sont l'une des réalisations possibles de *parā vāc*, la parole suprême, autrement dit, de *parā śakti*, l'énergie suprême, dont *spanda*, dans l'école éponyme, est l'un des nombreux noms. Il veut montrer comment, sous les diverses modalités de la *vaikharī*, l'« étalée » ou la « solide »⁹ (ce texte-ci, qu'il commente), il

autonome à ce premier vers : le *Spandasandoha*, « La traite du *spanda* », où l'exégète entreprend de traire le lait-sens de la vache-doctrine.

8. SpN I 1 (p. 3) : [...] *tata eva citśvābhāvyād acalasyāpi śrībhagavataḥ svātantryaśaktir avibhaktāpy aśeṣasargasamaḥārādīparamparāṃ darpaṇanagaravat svabhittāv eva bhāvīyukyān-adhikām apy adhikām iva darśayanti kiṃccalattātmakadhātvarthānugamāt spanda ity abhihitā tena bhagavān sadā spandatattvasatattvo na tv aspandaḥ yad āhuḥ kecit aspandaṃ paraṃ tattvam iti | evaṃ hi śāntasvarūpatvād anīśvaram evaitad bhavet | sphurattāsāraspandaśakti-mayaśaṃkarātmakasvasvabhāvapratipādanāyaiva cedam śāstraṃ samucitaspandābhidhānaṃ mahāgurubhir nibaddham | etac ca vyaktībhaviṣyati |*

9. La traduction par l'« étalée » privilégie le préverbe *vi-* et l'emploi des verbes *prāp* et *pra-sṛ* dans les définitions de la *vaikharī* (dans le *Tantrāloka* [TĀ] et la *Śivadṛṣṭi* [ŚD], par exemple). La traduction par la « solide » ou la « manifeste » privilégie le sens de *vikhara*, « corps solide », thème de base de *vaikharī*, qui représente la solidification, la

faut être capable de remonter à la source : *parā śakti*, l'énergie suprême, ou *parā vāc*, la parole suprême¹⁰.

Il donne de la sorte, bien qu'indirectement, l'une des clés des SpK et de la doctrine qu'elles exposent : la manifestation du monde empirique conçu comme le produit du libre jeu (*krīḍā*) de Śiva, autrement dit, du libre jeu de sa Śakti, est toujours, en même temps, avènement progressif du langage humain à partir de la source qu'est le *śabdarāśi*, « masse [indifférenciée] des sons », autre nom de *parā vāc*¹¹.

Tel est l'enjeu fondamental d'une doctrine qui n'omet rien, ni de la réalité empirique, ni de sa source ontologique. Pas d'objets du monde sans les mots pour les désigner et le langage pour les faire interagir. Or, objets du monde et langage sont la production conjointe d'un même Agent, de genre féminin, autant dire d'une même Actrice (aussi au sens tech-

concrétisation de la fluidité essentielle de la Conscience (*cidrasa*), autrement nommée *parā vāc*. Cf. Annexe 1 : le concept de *vaikharī*, p. 232-238.

10. Sur les quatre stades de la Parole dans le śivaïsme non dualiste du Cachemire, cf. *infra*, p. 219 et p. 222.

11. Cela dès le début du *Nirṇaya*. Cf. SpN I 1 (p. 3) : *iha parameśvaraḥ prakāśātmā mahādevaḥ śabdarāśīparamārthapūrṇāhantāparāmarśasāratvāt sadaivānandaghanasphurattāmakobhayavisargāraṇiparāśaktiātmapūrṇasvātantryasvarūpas* |, « À présent, Lui, Mahādeva, Parameśvara, essentiellement lumière/conscience, est [également] cette liberté plénière (*pūrṇasvātantrya*), qui est *parā śakti*, laquelle consiste en les deux bois de friction de l'émission [que sont l'objectivité et la subjectivité], et fulgure continûment comme une masse de félicité, du fait qu'elle a pour essence la prise de conscience (*parāmarśa*) de la parfaite ipséité (*pūrṇāhantā*) qui [recèle] le sens suprême de la masse des sons (*śabdarāśi*). » *Ahantā* est l'ipséité à laquelle on parvient en transcendant la dualité empirique sujet-objet. Par métonymie, parce qu'elle renferme tous les phonèmes de l'alphabet, de *a* à *ha* (*a-ha-n-tā*), l'*ahantā* vaut pour *śabdarāśi*, le stade indifférencié du langage, qui reçoit également le nom de *parā vāc*, elle-même destinée à passer successivement par les étapes ultérieures de *paśyantī* et de *madhyamā* avant de parvenir au stade final de la *vaikharī*, la parole « étalée et concrète », qui se monnaie discursivement, au niveau empirique, dans les mots et leur sens, et, par conséquent, dans les objets qui sont les référents des couples signifiant-signifié (*vācaka-vācya*). La notion de *śabdarāśi* est omniprésente dans la littérature śivaïte, des Āgama et des Tantra aux exégètes, mais le sens en varie, selon les textes, aussi bien que les spéculations dont elle fait l'objet ; cf., notamment, Törzsök (2016 : 146 *sqq.*), pour les strates anciennes ; pour les plus récentes, Padoux (1992 : 151 *sqq.*) ; Bansat-Boudon et Tripathi (2011 : 107 et n. 444, 239 et n. 1080). Disons, en résumé, que, dans le composé *śabdarāśi*, il faut entendre comme « son » (*śabda*), tant les cinquante phonèmes (également appelés *varṇa* ou *akṣara*) de l'alphabet sanskrit que les mots qu'ils sont appelés à former au cours de la manifestation empirique, eux-mêmes indissociables de leur sens et de l'objet nommé. Cf., en particulier *Tantrāloka* [TĀ] III 198 *sqq.*, le *Viveka* de Jayaratha *ad loc.*, et *Svacchandatantra* XI 199 et le commentaire de Kṣemarāja *ad loc.*, cité dans Padoux (1992 : 151, n. 180).

nique ¹²) : Śakti, l'Énergie, qui forme dyade avec Śiva, la Conscience, et qui répond, entre autres noms, à ceux de *svātantryaśakti* et de *parā śakti* (dont *parā vāc* est un synonyme). Son dynamisme intrinsèque la fait se manifester, par incarnations ou hypostases successives, jusqu'à celle de *māyāśakti* (et des cinq « corsets », *kañcuka*, qu'elle impose à la fluidité de sa liberté essentielle), qui, à son tour, par coagulation et constriction progressive de son essence infiniment libre, donne le branle à la procession décroissante des vingt-cinq *tattva*, ou « principes constitutifs », de la matérialité. Simultanément, cette énergie suprême, qui est aussi parole suprême, passe par les trois étapes de la phénoménalisation d'une parole idéale qui est prise de conscience (*parāmarśa*, *vimarśa*) suprême. C'est ainsi que Śakti se manifeste et s'incarne discursivement à la fois comme monde et comme parole.

Ce qui nous ramène à la composition et à la constitution du texte, c'est-à-dire à une approche éminemment spéculative de la philologie entendue comme l'examen du processus d'écriture. Lorsqu'il évoque l'auteur, Vasugupta, occupé à choisir ses mots, donc occupé au travail du sens et du style, Kṣemarāja examine le texte en philologue et en philosophe, et, nous le verrons, fonde son raisonnement sur son savoir grammatical ¹³.

1.3. OÙ l'auteur préfère un énoncé à un autre : 'yasya svātantryaśakti' ity tyaktvā 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā

1.3.1. [...] 'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā

1.3.1.1. *unmeṣa-nimeṣa / pralaya-udaya : interprétations philosophiques d'une forme grammaticale, ou la question du dvandva en contexte moniste.*

Kṣemarāja est très conscient de ces enjeux spéculatifs. C'est cette lucidité et ce point de vue philosophique qui, à mon sens, sous-tendent l'observation que j'ai commencé d'examiner : l'énoncé x préféré à y.

Car la remarque ne manque pas d'intriguer : la tournure x, c'est le *dvandva unmeṣa-nimeṣa* du premier vers des SpK ; mais qu'est-ce que *svātantryaśakti*, la tournure y, qui ne figure pas dans l'énoncé du v. 1 ? Pourquoi

12. Ainsi, Rāmakaṇṭha dans la SpV ad 51 [= IV 21], p. 164 : *ayam evārthaḥ uktyantareṇa svastotre pratipādito 'smābhiḥ — citrālokaikalpākalpitanāvākalpāṅkanānākṛtiṃ nṛtyantiṃ bahudhā bahiḥsvavaṇṇaḥ 'py antar na bhinnāṃ punaḥ | nityaṃ nūtanakautukaḥ priyatamāṃ svām śaktim ālokayan acchinnāpratimapramodamahimā śaṃbhur jayaty ekakaḥ ||*.

13. Cf. *infra*, p. 191.

celle-là en particulier ?

Dans un premier temps, rappelons que l'exégèse de Kṣemarāja tourne autour du soupçon d'aporie philosophique que les adversaires de la doctrine Spanda veulent déceler dans la présence de deux composés *dvandva* au seul premier hémistiche. Pour ces contradicteurs, en effet, la nature « copulative » du *dvandva* impliquerait dichotomie, contrevenant ainsi au principe même du non-dualisme. Un risque de dichotomie multiplié par deux par la duplication du *dvandva* au premier hémistiche (*unmeṣa-nimeṣābhyām [...] pralayodayau*), ce qui, par ailleurs, conduit certains adversaires à examiner de près la question de la correspondance terme à terme, ou inversée, des deux membres de chaque *dvandva* :

nanu [...] tirohitātirohitatāyām ca bhagavataḥ svabhāvabhedahī syāt punar unmajjane ca hetuś cintyo jagadudaye ca dvaitaprasaṅga ity |,

Mais, objectera-t-on, [...] le voilement et le dévoilement du Seigneur entraînerait une différenciation de sa nature. Et dans le fait qu'il faudrait concevoir une cause à sa réapparition [après sa disparition] comme à la manifestation du monde, il y aurait occasion pour la dualité [de surgir]¹⁴.

Kṣemarāja y répond, dans son *Nirṇaya*, et plus longuement encore dans son *Spandasandoha*, en développant une théorie du *dvandva* qu'il emprunte aux grammairiens. Nous y reviendrons.

Regardons, pour l'instant, le contexte de la remarque qui nous occupe, à savoir le passage qui précède immédiatement. Il nous éclaire sur la complexité de la démonstration qui mime celle de la doctrine.

Presque subrepticement, après avoir longuement examiné le foisonnement des interprétations possibles du premier vers (et, en particulier de ce qu'il faut entendre par *śakticakra*, au second hémistiche), considéré dans son ensemble et dans chacun de ses segments, le *Nirṇaya* (p. 9 *sqq.*) offre une dernière interprétation du vers entier, une interprétation en diptyque, selon qu'il est ou non tenu compte de l'ordre des mots dans les deux composés copulatifs du premier hémistiche — c'est, du reste, l'un des grands enjeux de la tradition exégétique du premier vers¹⁵.

14. SpN, avat. ad I 2 (p. 8-9).

15. Rāmakaṇṭha et Utpalavaiṣṇava tiennent que la correspondance terme à terme entre les membres des deux *dvandva* doit être inversée : le membre 1 du *dvandva* 1 correspondant au membre 2 du *dvandva* 2 ; le membre 2 du *dvandva* 1 correspondant au membre 1 du *dvandva* 2. Telle serait aussi, selon Kṣemarāja (*Nirṇaya*, p. 8), l'interprétation d'*Īśvarapratyabhijñākārikā* [ĪPK] I 6, 7 (cf. *infra*, p. 196-199).

Deux façons de comprendre, en effet. La première respecte l'ordre des mots dans chacun des composés et considère que les deux membres des deux composés sont, *yathāsaṃkhyam*, dans une relation de rigoureuse symétrie (*unmeṣa-pralaya*; *nimeṣa-udaya*). Elle impose une lecture paradoxale (ou apparemment paradoxale), tant du vers liminaire que de la totalité de la doctrine qu'il a vocation à condenser¹⁶. Par l'ouverture des yeux, le Seigneur révèle (et se révèle à lui-même) sa vraie nature, avec pour conséquence la dissolution du monde extérieur (*pralaya*); par la fermeture des yeux, il voile (et se voile) sa propre essence, ce qui a pour effet de faire apparaître le monde (*udaya*). Ce sont là deux postures, on s'en doute, qui ne sont pas subies, mais ludiquement choisies : le Seigneur est libre d'être lui-même, essentiellement libre, ou un autre, essentiellement asservi, et cette liberté trouve à s'exprimer dans son jeu (*krīḍā*) souverain, qui le destine à être l'Acteur par excellence, le Naṭarāja.

L'ordre des mots reflète ainsi et incarne le paradoxe assumé de l'énoncé : ouvrant les yeux sur le monde, le Seigneur le fait disparaître et *vice versa*¹⁷. Et, rappelons-le, dans ce monisme, il est répété à l'envi que le Seigneur est aussi le yogin, le « parfaitement éveillé » (*suprabuddha*), un délivré-vivant (*jīvanmukta*)¹⁸.

La seconde interprétation, plus immédiate, sans doute, et plus naturelle, comprend à rebours, au prix d'une inversion dans l'ordre des termes du second composé : le premier membre, *pralaya*, de la deuxième séquence serait mis en correspondance avec *nimeṣa*, le second membre de la première, et l'*udaya* de la deuxième séquence avec l'*unmeṣa* de la première. Autrement dit, par l'ouverture des paupières, le Seigneur fait advenir le monde, qu'il renferme en lui-même de toute éternité, mais dans lequel il a résolu de se manifester extérieurement. Par leur fermeture, il

16. Sur le statut et le sens du premier vers, cf. *infra*, p. 215.

17. Certaines *mudrā* s'efforcent de maintenir en tension les deux termes du paradoxe : le yogin est, en même temps, dehors et dedans ; et, en effet, le vers de l'ĪPK cité par Kṣemarāja pourrait bien faire référence à l'expérience du yogin, voire à celle du *jīvanmukta* ; cf. *infra*, p. 198.

18. Cf. SpN ad I 21 : *satatam evāntarmukhasvarūpanibhālanapravaṇo yaḥ sa jāgrad eva jāgarāvasthāsthita eva nijam ātmīyaṃ śaṃkarātmakaṃ svasvabhāvam acireṇādhiḡacchati tathā asya śaṃkarātmā āntaraḥ svabhāvaḥ svayam evonmajjati yena prabuddho nityodita-samāveśāsādanāt suprabuddho jīvanmukto bhavatīty arthaḥ |*, « Celui qui se recueille constamment et se laisse aller à l'intuition de sa propre essence, celui-là accède bientôt à sa propre nature, innée, identique au Seigneur. Alors cette nature intime, identique au Seigneur, émerge d'elle-même et, grâce à son absorption perpétuellement présente, le bien-éveillé devient parfaitement éveillé ; il devient un délivré-vivant. Tel est le sens. »

le réabsorbe en lui-même, qui est pure conscience animée par sa Śakti.

Interprétation simple, mais linéaire, que Kṣemarāja accepte, mais à laquelle il préfère l'interprétation qui s'en tient littéralement à l'ordre des mots original : plus difficile peut-être, cette dernière est aussi, ne serait-ce que par sa dimension paradoxale, plus conforme à la doctrine, d'autant qu'elle englobe, à certains égards, l'interprétation concurrente. Dans l'exégèse de Kṣemarāja, on va le voir, pour peu que le paradoxe soit poussé à son terme, *udaya* finit par n'être pas différent de *pralaya*, et réciproquement, si bien que s'abolit la frontière entre les deux interprétations : en fin de compte, même dans l'interprétation à laquelle se rallie l'exégète, l'*unmeṣa* correspond aussi à *udaya*, au terme du jeu sur la relation entre Sujet et objet¹⁹.

Bien que Kṣemarāja n'ait pas ici explicitement recours au concept de *śleṣa*, comme il le fera plus loin *ad SpK 52* (cf. *infra*), la double interprétation dont il se fait l'écho met bien au jour un *śleṣa*, ou du moins une sorte de *śleṣa*, où se condensent, se superposent et s'interpénètrent les deux niveaux de sens du premier hémistiche, lesquels épuisent les raisonnements à l'œuvre dans le monisme *śaiva*. Et ces raisonnements se cristallisent dans la forme même du composé *dvandva*.

La réponse qu'apporte Kṣemarāja au soupçon de dichotomie, donc de dualisme, que suscite, pour certains, l'emploi des deux *dvandva* au premier hémistiche s'appuie, en effet, sur la structure duelle du *dvandva*, lui-même affecté d'une désinence de duel.

Deux niveaux à cette exégèse qui se plaît à la provocation et au paradoxe, en retournant l'objection contre elle-même : 1. le niveau qui s'intéresse au *dvandva* comme entité autonome (qu'il s'agisse de *unmeṣanimeṣau* ou de *pralayodayau*), dans lequel, selon l'interprétation de Kṣemarāja, la coordination ne se fait pas entre deux termes au singulier (un *unmeṣa* et un *nimeṣa*), mais entre deux termes qui sont, chacun, déjà au duel, parce qu'ils sont engagés dans une relation de réciprocité et de simultanéité. Le Seigneur, est toujours, simultanément, sa Śakti, et réciproquement, ainsi que le formule le SpN (p. 5), dans un passage sur lequel nous reviendrons (*infra*, p. 203) :

[...] *svasaṃvedanasiddhām imāṃ yugapad evonmeṣanimeṣobhayarūpāṃ
pratibhāṃ bhagavatīṃ vicinvantu mahādhiyaḥ saṃsāravicchedāya* | [...],

[...] Que, pour mettre fin au monde de la transmigration (*saṃsāra*),

19. Cf. *infra*, le tableau 1, p. 239.

les êtres de grande sagesse discernent cette divine Conscience (*pratibhā*), qui est simultanément (*yugapad*) *unmeṣa* et *nimeṣa*, et que l'on connaît par sa propre expérience.

Cette simultanéité s'exprime par un *dvandva* (*unmeṣanimeṣābhyām*), dans le vers liminaire, par un terme unique ou ce qui est perçu comme tel, dans la glose de Kallaṭa à ce *dvandva* (*saṃkalpamātreṇa*), dans celle de Rāmakaṇṭha (*icchāmātreṇa*) à cette glose de Kallaṭa et au texte-source, et même dans la formulation des ĪPK I 6, 7 (*icchayā*), comme on va le voir.

La remarque de Kṣemarāja — '*yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā 'yasyonmeṣa-nimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā* — met en scène, au sens fort du terme, le choix qui s'offre à Vasugupta entre deux énoncés, qui sont comme des variables (presque des variantes ou des leçons) possibles. Vasugupta opte pour la variable du *dvandva*, moins sèche, sans doute, plus riche de connotations, ne serait-ce que par la vertu de la métaphore qui se formule essentiellement, dans ce système et ailleurs, sous forme de diptyque : pas d'*unmeṣa* sans *nimeṣa* et réciproquement, puisque ces termes symétriques (jusque dans leur dérivation d'une même racine *miṣ-*, essentiellement attestée sous ses formes préverbées, qui en fait des antonymes) dénotent les paupières qui se lèvent et s'abaissent, donc, un battement des paupières, un clignement de l'œil ou un cillement. Il ne s'agit donc pas de termes abstraits. La métaphore ainsi lexicalisée sous forme de *dvandva* est le marqueur, en même temps que l'instrument, d'une métaphorisation de l'énoncé tout entier, au premier hémistiche du vers liminaire.

De surcroît, on le montrera, Kṣemarāja incite à lire un redoublement de la réciprocité ainsi établie. Non seulement la notion implique nécessairement l'autre en une relation de réciprocité infinie, mais chacune est, *per se*, grosse de l'autre : dans l'opération même de l'*unmeṣa*, il y a une part de *nimeṣa*, et *vice versa*. Ce n'est qu'une question de prévalence : l'*unmeṣa* est plus *unmeṣa* que *nimeṣa*, mais n'en renferme pas moins *nimeṣa*, de façon latente²⁰. Verticalement, l'avènement (l'*udaya* ou l'*unmeṣa* du Sujet ou de l'objet), loin d'être absolu, conserve en lui la trace d'un effacement (*pralaya*) provisoirement subordonné. C'est une question de point de vue, de même qu'un mulet, si l'on nous permet la comparaison, est « plus cheval [que l'âne] » (*aśva-tara*), mais n'en demeure pas moins, à certains égards, un âne.

20. Cf. *infra*, p. 191-196.

Aussitôt après, le *Nirṇaya* (p. 5) en vient à l'exégèse du second *dvandva* : *pralayodayau* (dont le complément de nom est *jagataḥ* : « disparition et apparition du monde »), mais saisi dans son rapport au premier *dvandva*. C'est ici le second niveau de l'exégèse proposée par Kṣemarāja : le jeu intrinsèque à la structure duelle du *dvandva*, considéré comme entité autonome, se redouble ici, avec le contact des deux *dvandva* qu'opère la relation syntaxique : « [...] par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel il y a disparition et apparition du monde ».

C'est ce dernier registre d'interprétation que Kṣemarāja développe le plus longuement. En effet, la mise en correspondance des deux *dvandva* est indispensable à la formulation d'une doctrine dont la singularité ne se peut saisir que par le jeu quasi inépuisable sur le sens intrinsèque à chacun d'eux et sur celui qui surgit de leur mise en réseau.

Voici le passage concerné du *Nirṇaya* (p. 5)²¹ :

Bien que l'énergie (*śakti*) revête une double forme selon que prédomine tantôt émergence (*unmeṣa*), tantôt immersion (*nimeṣa*), elle est unique, en réalité. [« [...] par l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* duquel il y a disparition et apparition du monde » signifie :] Il y a apparition (*udaya*) de l'univers entier, de Śiva à la terre, en vertu de cette cause qu'est Śakti, qui Lui est étroitement associée, quand, immergeant sa forme essentielle (*svarūpanimeṣa*), domine en elle l'émergence de ses effets (*kāryonmeṣa*) — une émission (*sarga*) infiniment variée qui englutit la moëlle de la non-différence (*abhedasāratānimajjana*) et consiste en différence (*bhedarūpa*). Et il y a disparition (*pralaya*) de l'univers — laquelle est retrait de ce qui fait sa différence multiforme

21. SpN, p. 5 : *tad evam ekaivobhayaṛūpāpi śaktiḥ kadācid unmeṣapradhānatayā vyavahriyate kadācin nimeṣapradhānatayā | tataś ca yasya saṃbandhinyāḥ svarūpanimeṣātmanāḥ kāryonmeṣapradhānyāḥ śakter hetor jagato viśvasya śivāder dharāṇyantasodyayo 'bhedasāratānimajjanasatattvo nānāvaicitryasālī bhedarūpaḥ sargaḥ svarūponmeṣātmanāś ca bāhyatānimeṣapradhānyāḥ śakter jagataḥ pralayo 'bhedamayatatodayātmā vicitrabhedarūpatāsaṃhāra iti pralayo 'py udayarūpa udayo 'pi ca pralayarūpa iti vyākhyeyam | vastutas tu na kiṃcid udeti vyayate vā kevalaṃ spandaśaktir eva bhagavatya akramāpi tathātathābhāsarūpatayā sphuranty udetīva vyayata iva ceti darśayisyāmah |.*

Dans les débuts de la théorisation doctrinale, l'accent est mis sur l'essence pulsatile du principe suprême, d'où le nom de Spanda donné à cette première École et la structure du vers liminaire des SpK. L'École ultérieure, la Pratyabhijñā, privilégie une autre métaphore, dont l'idée même est en filigrane dans les textes du Spanda, et qui confère au principe suprême, c'est-à-dire à la Conscience, le caractère monolithique d'une « masse de conscience et de félicité » (*cidānandaghana*), analogie ontologiquement paradoxale, elle aussi, puisqu'elle n'est qu'une façon de considérer la fluidité (*rasa*) essentielle de la conscience ; cf. Bansat-Boudon (2014 : 41 sqq.).

(*vicitrabhedarūpatāsamhāra*), c'est-à-dire, apparition [simultanée] du [Sujet] consistant en non-différence (*abhedamayatodayātman*) — à cause de [cette même] Śakti où domine [à présent] l'immersion de l'extériorité (*bāhyatānimeṣa*) et qui consiste en émergence de son essence (*svarūponmeṣa*). Par conséquent, notre interprétation est que la disparition (*pralaya*) est apparition (*udaya*) et que l'apparition (*udaya*) est disparition (*pralaya*). Toutefois, en réalité, rien n'apparaît ni ne disparaît. Seule la divine énergie du *spanda* [ou la divine et vibrante énergie], bien que « sans succession » [« non séquentielle »] (*akramāpi*), fulgure [*i.e.*, se manifeste] (*sphurati*) sous la forme de telle ou telle apparence (*abhāsa*), et c'est figurément qu'elle apparaît et disparaît²². On le montrera²³.

Une analyse qui était déjà celle du SpS, dans le même contexte, c'est-à-dire à propos de *pralayodayau*²⁴ :

[...] Par exemple, la manifestation [empirique] (*udaya*) sous forme d'extériorité (*bahīrūpatā*) — le bleu, etc. —, c'est cela même qui est disparition (*pralaya*) de l'ipséité (*ahantā*). De même, la disparition (*pralaya*) de l'extériorité (*bahīrūpatā*), c'est cela même qui est surgissement (*udaya*) de l'ipséité (*ahantā*). Ainsi, la disparition même est apparition, l'apparition même est le sens ultime de la disparition. Mais c'est la prédominance de la dualité ou de la non-dualité qui fait la distinction entre elles.

L'apparition (du Seigneur ou du monde) étant disparition (du monde ou du Seigneur), et *vice versa*, apparition et disparition s'équivalent au sein d'une formulation paradoxale qui joue, dans l'énoncé, de l'effacement du sujet grammatical — paradoxe qui s'abolit lui-même pour faire advenir la seule vérité et la seule réalité : la non-dualité du principe suprême, qui peut être, à son gré, sujet ou objet.

À moins qu'il ne faille dire que le paradoxe même est vérité ultime. Conscient de la virtuosité étourdissante de ces analyses, le SpS conclut²⁵ :

[...] C'est assez là-dessus. Seuls ceux qui sont « riches en enseignement » [autrement dit, les initiés ou les « parfaitement éveillés »

22. Litt. : « Et c'est [seulement] comme si elle apparaissait et comme si elle disparaissait. »

23. Nous verrons comment Rāmakaṇṭha, avant Kṣemarāja, s'est fait un argument de l'emploi métaphorique des deux *dvandva* du premier vers.

24. SpS, p. 8 : [...] *tathā hi — nīlādeḥ yo bahīrūpatāyā udayaḥ sa eva ahantārūpatāyāḥ pralayaḥ, evaṃ yo bahīrūpatāyāḥ pralayaḥ sa eva ahantārūpatāyā udayaḥ iti pralayo 'pi udayarūpaḥ, udayo 'pi pralayaḥ paramārthaḥ | bhedābhedaprādhānyetaratākṛtas tu atra vivekaḥ |*.

25. Le texte précédant immédiatement est donné *infra*, p. 194.

(*suprabuddha*)] réalisent cet état ²⁶.

En réalité (*vastutas tu*), on l'a vu dans le *Nirṇaya*, le monde empirique n'apparaît ni ne disparaît. En d'autres termes, c'est par métaphore qu'il surgit et se résorbe, non seulement aux yeux de l'homme fini sous l'empire de la nescience (*avidyā*), mais aux yeux éblouis et dessillés du yogin *suprabuddha*, car il ne faut rien moins qu'une métaphore pour espérer saisir cette vérité insaisissable. S'il n'en était pas ainsi, la dichotomie sujet-objet, Seigneur-monde, serait une grave atteinte à la doctrine non dualiste dont le vers liminaire, comme c'est sa fonction, condense l'exposé.

Ainsi les deux commentaires de Kṣemarāja illustrent-ils le jeu démultiplié des correspondances métaphoriques auxquels se plaît la doctrine.

Le passage parallèle du *Spandasandoha*, cité ci-dessus (p. 189 et n. 24), reprend ces mêmes jeux en y ajoutant d'autres équivalences, verticales cette fois, que dénotent d'autres termes : ce que le *Nirṇaya* désigne comme *svarūpanimeṣa*, « immersion de sa forme propre », est signifié dans le *Sandoha* par *ahantāpralaya* ²⁷, « disparition de l'ipsité », et, symétriquement, ce qui est *svarūponmeṣa*, « émergence de sa forme propre », dans le *Nirṇaya*, est *ahantodaya* ²⁸, « apparition de l'ipsité », dans le *Sandoha*. Ainsi *pralaya* et *udaya*, affectés dans le vers 1 des SpK au seul monde empirique, valent-ils, dans le *Sandoha*, pour *nimeṣa* et *unmeṣa*, affectés, dans le vers, au seul Seigneur (ou plutôt, au Seigneur indissociable de sa Śakti).

Si bien que l'on peut parler indifféremment, comme de synonymes, de l'*unmeṣa* ou de l'*udaya* du Seigneur et du monde, ou encore du *nimeṣa* ou du *pralaya* qui les caractérisent tous deux. À quoi se superpose une relation croisée : l'*unmeṣa-udaya* de l'un consistant dans le *nimeṣa-pralaya* de l'autre, en un mouvement continu d'oscillation, ou de cycle, qui n'est pas sans évoquer l'analogie, récurrente dans les textes du système, de la noria (*araghaṭṭaḥṭāyāntra*) qui immerge un chapelet de récipients tandis qu'elle en fait émerger un autre — une noria qui, à son tour, vaut métaphore pour la « roue des énergies » (*śakticakra*) dont Śiva, alias le yogin, est l'absolu souverain (*maheśvara*) ²⁹. Or, dans ce même premier vers qu'organise la réciprocity infinie du *dvandva unmeṣanimeṣau*, Śiva est précisément célébré comme le maître de la Roue des énergies.

26. SpS, p. 8 : [...] *ity alam | upadeśadhanā eva enāṃ bhūmiṃ cinvate iti* |.

27. Plus exactement : *ahantārūpatāyāḥ pralayaḥ*, « disparition de ce qui a forme d'ipsité ».

28. Plus exactement : *ahantārūpatāyā udayaḥ*, « apparition de ce qui a forme d'ipsité ».

29. Cf. Yogarāja *ad Paramārthasāra* 47-50; Bansat-Boudon et Tripathi (2011 : 210-211).

Le tableau 1 (en annexe, p. 239) s'efforce de saisir les effets de miroir que multiplient les deux textes, et de rendre sensible la métaphorisation réciproque des membres des deux composés du vers liminaire, sur fond d'opposition ontologique (mais illusoire, voire illusionniste) entre *bheda* et *abheda*, dualité et non-dualité.

Voilà comment le second niveau d'interprétation examine les implications métaphysiques de la mise en réseau syntaxique des deux *dvandva* du vers liminaire.

Quant au premier niveau d'interprétation, qui concerne le *dvandva* comme une entité autonome, caractérisée par une réciprocité absolue des deux termes du composé, il est exposé de façon allusive dans le *Nirṇaya*. C'est dans le seul *Spandasandoha* que Kṣemarāja en livre la clé, et c'est une clé grammaticale.

1.3.1.2. *Kṣemarāja, grammairien : le dvandva et l'énonciation simultanée (yugapad)*

Rappelons brièvement que la grammaire distingue entre deux catégories de *dvandva* : 1. les *itaretarayogadvandva*, dont les membres sont « mutuellement dépendants », font l'accord au duel (ou au pluriel, s'il y a plus de deux membres), comme *plakṣanyagrodhau*, qui associe deux variétés de *figus*, le *plakṣa* et le *nyagrodha*, et notre *unmeṣanimeṣau* ; 2. les *samāhāradvandva*, dont les membres « forment un ensemble », font l'accord au neutre singulier, dans la mesure où leurs membres sont tenus ensemble par un élément extérieur qui les réduit pour ainsi dire à l'unité (signifiée par le singulier), tel *sukhaduḥkham*, « bonheur et malheur ». Ainsi qu'observe Renou à propos de cette seconde catégorie, « l'accent porte sur le contraste et la représentation d'ensemble »³⁰.

Dans les deux commentaires de Kṣemarāja, l'adverbe *yugapad*, « simultanément », est le maître-mot de la démonstration³¹.

C'est d'abord un terme technique de la grammaire (également représenté par le substantif correspondant, *yaugapadya*)³², employé par Kātyāyana et Patañjali, dans deux contextes théoriques, celui de l'*ekaśeṣa*, le « reste unique »³³, et celui du *dvandva*.

30. Renou (1968 : 104).

31. Cf. SpN, p. 5, cité et examiné *supra*, p. 186.

32. Cf. Pontillo (2013).

33. Sur cette notion, cf. Candotti (2015 : 92-93).

Symétrique de celle du *pratyartham*, en vertu de laquelle un mot correspond à un objet et à un seul, l'interprétation *yugapad* pose le principe d'une « énonciation simultanée » de deux objets par un mot unique — le composé *dvandva* au duel en représente un exemple, puisque, bien que constitué de deux membres, il vaut pour un mot unique, dont chaque élément inclut l'autre et réciproquement.

Ce n'est pas ici le lieu d'un développement exhaustif sur la question des enjeux grammaticaux et philosophiques de la théorie du *dvandva*, d'une telle ampleur qu'elle devrait faire l'objet d'une étude autonome³⁴. Je n'en retiendrai pour l'instant que la problématique majeure, aidée en cela par Kṣemarāja lui-même, qui fait explicitement référence à un « commentaire » (*bhāṣya*) au *dvandva* et le cite. C'est le SpS qui donne cette clé et l'enquête que j'ai menée avec le savant concours de Maria Piera Candotti a permis d'identifier ce *bhāṣya*. Il s'agit d'une adaptation du *Mahābhāṣya* [M.] de Patañjali³⁵, qui reprend presque *verbatim* le noyau injonctif du *Mahābhāṣya*, mais en modifie l'exemple :

tathā ca dvandvasamāse bhāṣyam — yadi nidarśayitum buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyaṃ dhavau ca khadirau ca | ityādi |

C'est ce qui est dit dans le commentaire [le *Mahābhāṣya*] consacré au composé *dvandva* : « Si l'on a l'intention de montrer [l'application du principe du *yugapad*], il faut l'expliquer ainsi : [le duel *dhava-khadirau*] signifie deux formes de *dhava* [au premier terme] et deux formes de *khadira* [au second terme]. »

La preuve est ainsi faite que Kṣemarāja raisonne aussi en grammairien. Mieux, il tourne en sa faveur ce qui apparaît comme une difficulté aux yeux mêmes des grammairiens, en l'occurrence Patañjali. Cette difficulté, pour tenter de la dire d'un mot, tient à la possibilité d'une explication de la désinence de duel des *dvandva itaretarayoga* par le principe du *yugapad*, relation de simultanéité et de réciprocité des deux membres du composé, qui enfreint la règle fondamentale du *pratyartham* : un mot-un objet (ou un sens), puisque chacun des termes désigne deux objets, lui-même et quelque chose *qui est comme (iva)* lui-même, à savoir le second terme du composé.

34. Un projet auquel Maria Piera Candotti et moi-même travaillerons conjointement.

35. Patañjali ad A. I 2, 64 sur l'*ekaśeṣa* : *yugapadvivakṣāyām ekaśeṣeṇa bhavitavyam | na tarhi idānīm idam bhavati — vṛkṣaḥ ca vṛkṣaḥ ca vṛkṣau, vṛkṣaḥ ca vṛkṣaḥ ca vṛkṣaḥ ca vṛkṣāḥ iti | na etat sahavivakṣāyām bhavati | atha api nidarśayitum buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyam — vṛkṣau ca vṛkṣau ca vṛkṣau, vṛkṣāḥ ca vṛkṣāḥ ca vṛkṣāḥ ca vṛkṣāḥ iti |*

En effet, le principe du *yugapad* permet d'établir, dans le *dvandva*, une signification double de chacun des deux termes. Dans cette perspective, *dhavakhadirau* (ou *plakṣanyagrodha*, dans l'exemple de Patañjali) ne s'interprète pas comme la simple coordination de deux éléments singuliers, un *dhava* et un *khadira*, mais, par un redoublement fondé sur une comparaison implicite, comme un *dhava* qui est un *dhava per se* et comme quelque chose qui est semblable à un *dhava*, sans être tout à fait un *dhava*, autrement dit, le *khadira* du second terme du composé, et *vice versa*.

Telle est l'analyse de Patañjali, dans son *Mahābhāṣya* [M.] (*ad vārttika* [vt.] 15 on *Aṣṭādhyāyī* [A.]. II 2, 29) :

*atha veva kaucit prāthamakalpitaṁ plakṣanyagrodhau kaucit kriyayā vā
guṇena vā plakṣa ivāyaṁ plakṣe nyagrodha ivāyaṁ nyagrodha iti,*

En fait, dans certains cas, le *dvandva plakṣanyagrodhau* exprime son sens premier [« un *plakṣa* et un *nyagrodha* »], dans d'autres, en ce qui concerne *plakṣa*, il signifie [également] cela qui est « comme un *plakṣa* » (*plakṣa iva*), [i.e. un *nyagrodha*] parce qu'ils ont en commun une action ou une qualité, et, en ce qui concerne *nyagrodha*, [le terme signifie également] cela qui est « comme un *nyagrodha* », i.e., un *plakṣa*³⁶.

Autrement dit, dans le *dvandva plakṣanyagrodhau*, *plakṣa* a son sens premier de *ficus infectoria* et désigne aussi (du fait même de son association, au sein du *dvandva*, à une autre variété de *ficus*, le *nyagrodha*) « ce qui est comme un *plakṣa* », i.e., un *nyagrodha* (une *ficus indica*), et inversement, en sorte que le composé désigne l'espèce des *ficus*, en même temps qu'il distingue entre ces deux variétés-là.

Patañjali ajoute que la référence réciproque d'un mot à l'autre, dans le *dvandva*, s'explique par une « cause » (*kāraṇa*) commune, qui est ici d'ordre étymologique, à la manière du *Nirukta* : le *plakṣa* est ainsi nommé parce qu'il « court » (*prakṣarati*) partout, ainsi que fait le *nyagrodha* (le banian, aux racines innombrables et inversées) ; quant au *nyagrodha*, parce qu'il « se développe vers le bas » (*nyag-rodha*) et ressemble ainsi au *plakṣa* qui « court partout », il vaut également pour le *plakṣa*. Il ressort de toute la discussion que les deux arbres se ressemblent et que, même dans l'usage commun, on peut utiliser un nom pour l'autre (comme quelqu'un parlerait indifféremment d'un sapin ou d'un mélèze)³⁷. Dans cette réciprocity sous-

36. Sur cette question, cf. Candotti (2015 : 93) et Pontillo (2013 : 120).

37. Cf. Kātyāyana, vt. 10 : *kāraṇāt dravye śabdāniveśaḥ iti cet tulyakāraṇatvāt siddham*,

tendue par une comparaison implicite, il y a quelque chose de la locution « du pareil au même ».

La désinence de duel du composé représente ainsi le duel affectant chaque terme du composé, chacun contenant en creux son symétrique. Chacun des membres a la capacité de valoir pour un autre objet qui n'est pas lui mais lui ressemble, en sorte qu'il forme avec lui un ensemble désignant une espèce d'arbres par la coordination de deux de ses variétés. À cela une condition : s'il est vrai qu'un mot a la capacité de désigner autre chose que lui-même, cette capacité ne peut s'activer qu'en présence d'un autre mot, en l'occurrence, l'autre terme du composé. Quoi qu'il en soit de ces fonctionnements particuliers aux *itaretarayoga*, ce *dvandva* duel, ainsi compris, a une signification unique (comme tout composé), mais les membres du composé y maintiennent, tant une indépendance relative qu'une parfaite réciprocité.

Patañjali conclut son analyse du *yugapad* dans le composé *dvandva* en dénonçant le caractère relativement abscons de cette modalité particulière d'interprétation, « aussi difficile que difficile à établir »³⁸. Kṣemarāja, au contraire, s'en saisit et exploite cette veine audacieuse pour donner un fondement grammatical à la virtuosité spéculative de son exégèse des deux *dvandva* du premier hémistiche : *unmeṣa-nimeṣa, pralaya-udaya*.

Le texte du SpS (p. 9-10), qui s'articule autour de la citation du *Mahābhāṣya*, mérite d'être cité intégralement³⁹. Si le passage n'a pas

et Patañjali *ad loc.* : *kāraṇāt dravye śabdaniveśaḥ iti cet evam ucyate | tat na tulyakāraṇatvāt siddham | tulyaṃ hi kāraṇam | yadi tāvat prakṣarati iti plakṣaḥ syān nyagrodhe api etat bhavati | tathā yadi nyak rohati iti nyagrodhaḥ plakṣe api etat bhavati | darśanaṃ vai hetuḥ na ca nyagrodhe plakṣaśabdah dṛśyate |*

38. Patañjali *ad vt.* 2-15 on A. II 2, 29 (sur le *dvandva*) : *iyam yugapadadhikaraṇavacanatā nāma duḥkhā ca durupapādā ca*, « [...] En vérité, cette énonciation simultanée des substrats [que sont chacun des membres du composé] est aussi difficile [en soi] que difficile à établir. »

39. SpS, p. 9-10 : *evam iyam ekaiva avibhāgā vimarsābhūmiḥ unmeṣanimeṣamayī unmeṣa-nimeṣaśabdabhyām abhidhīyate | tatas ca unmeṣau ca nimeṣau ca iti vigṛhya unmeṣasya nimeṣamayasya, nimeṣasya ca unmeṣamayasya, prādhānyetaratāvibhaktasya dharanyādisadāśivāntaṃ jagat prati pralayodayahetutvaṃ vyākhyātavyam | evaṃ ca pralayau ca, udayau ca iti vigṛhya pralayodayau iti vyākhyeyam | tathā hi — nīlādeḥ yo bahīrūpatāyā udayaḥ sa eva ahantārūpatāyāḥ pralayaḥ, evaṃ yo bahīrūpatāyāḥ pralayaḥ sa eva ahantārūpatāyā udayaḥ iti pralayo 'pi udayarūpaḥ, udayo 'pi pralayaparamārthaḥ | bhedābhedaprādhānyetaratākṛtas tu atra vivekaḥ | vastutaḥ cidātmaiva tathā bhāti iti akramataiva atra ity uktam | samāśas ca ittham eva upaṇnaḥ | tathā ca dvandvasamāse bhāṣyam — yadi nidarśayitum buddhiḥ evaṃ nidarśayitavyam dhavau ca khadirau ca | ityādi | ihaiva ca svatantraśivādvayadarśane ekaikasya arthasya anekatvaṃ saṃgacchate | anyatra hi pratinyatarūpā bhāvāḥ ity eko 'pi dvyarthaḥ, aparo 'pi dvyarthaḥ iti kā*

explicitement recours à la notion de *yugapad*, son analyse des deux *dvandva* en tant qu'entités autonomes illustre remarquablement le fonctionnement du principe lui-même, du reste nommé quelques lignes plus haut ⁴⁰ :

Ainsi, cette prise de conscience (*vimarśabhūmi*) unique (*ekā*) et indivise (*avibhagā*) en ce qu'elle est faite aussi bien d'*unmeṣa* que de *nimeṣa* a été [néanmoins] dénotée par deux mots : *unmeṣa* et *nimeṣa* ⁴¹. C'est pourquoi, après avoir analysé (*vigṛhya*, terme technique) le *dvandva* comme ce qui consiste en deux [formes d'] *unmeṣa* et deux [de] *nimeṣa*, on doit expliquer que l'*unmeṣa*, qui est [aussi] *nimeṣa*, et *nimeṣa*, qui est aussi *unmeṣa* — [tous deux] se distinguant l'un de l'autre par la prédominance [de l'un ou de l'autre] — sont la cause de la disparition et de l'apparition du monde qui s'étend de la terre à *Sadāśiva*. Et, de même, notre exégèse est que *pralayodayau* s'analyse en cela qui consiste en deux [formes de] *pralaya* et deux [de] *udaya*. Par exemple, l'apparition (*udaya*) de l'extériorité (*bahīrūpatāyās*) — tel le bleu, etc. —, c'est cela même qui est disparition (*pralaya*) de l'ipséité (*ahantārūpatāyās*); de même, la disparition (*pralaya*) de l'extériorité (*bahīrūpatāyās*), c'est cela même qui est apparition (*udaya*) de l'ipséité (*ahantārūpatāyās*). Ainsi, la disparition même est apparition, l'apparition même est le sens ultime de la disparition. Mais c'est la prédominance de la dualité ou de la non-dualité qui fait la distinction entre elles. En réalité, c'est l'essence même de la Conscience qui se manifeste ainsi. C'est pourquoi on la dit ici « non séquentielle » (*akramā*). Par conséquent, c'est ainsi qu'il convient de comprendre [chaque] composé [*dvandva* du 1^{er} hémistiche]. C'est ce que dit le commentaire [le *Mahābhāṣya*] consacré au composé *dvandva* : « Si l'on a l'intention de montrer [l'application du principe du *yugapad*], il faut l'expliquer ainsi : [le duel *dhavakhadirau*] signifie deux formes de *dhava* [au premier terme] et deux formes de *khadira* [au second terme], etc. » Ici [avec ces deux *dvandva*], conformément à la doctrine qui proclame la non-dualité du libre Śiva, on pose que

saṃgatiḥ ity alam aprakṛtena |.

40. SpS, p. 8 : [...] *hi upadeśyāpekṣayā vāci kramo 'yaṃ, na vastuni | ata eva yugapad eva iyaṃ saṃvit sraṣṭrī ca saṃhartrī ca iti sakramābhāsā, asraṣṭṛsaṃhartrīrūpā śuddhāhantāprakāśamayī akramāpi |*, « [...] en vérité, c'est là une simple succession (*krama*) qui tient aux mots, à des fins d'enseignement, et nullement à la réalité. Par conséquent, c'est simultanément (*yugapad*) que cette conscience émet [le monde] et [le] résorbe. C'est ainsi qu'elle est douée de manifestations successives, alors même qu'elle est sans succession, faite de la pure lumière de l'ipséité et n'ayant forme ni d'agent de l'émission ni d'agent de la résorption. »

41. Autrement dit, ainsi que comprend Silburn (1990), les deux termes, *unmeṣa* et *nimeṣa*, désignent une prise de conscience unique et indifférenciée les contenant simultanément.

chaque entité individuelle a plus d'un sens. Ailleurs [dans d'autres écoles], on soutient que les choses ont une forme déterminée [et une seule]. [Ceux-là sont dans l'erreur! Car] quelle contradiction y a-t-il à soutenir que, lorsque l'un des deux objets (ou termes) a une double signification, l'autre a également une double signification? C'est assez d'une discussion inconsiderée⁴².

Ce qui caractérise le *dvandva*, du moins dans l'interprétation des śivaïtes et l'usage heuristique qu'ils en font, c'est donc le *yaugapadya*, le principe de simultanéité qui constitue l'une des deux options du langage, l'autre étant *krama*, la séquentialité⁴³. Un principe de simultanéité qui préside également au *śleṣa*, que Daṇḍin définit comme cela qui a une seule forme (*ekarūpānvita*) mais plus d'un sens (*anekārtha*)⁴⁴.

De même, en effet, le principe suprême du Spanda est-il unique, en même temps qu'il assume plus d'une forme et plus d'un sens. Le raisonnement grammatical s'applique ici d'autant mieux que le principe suprême est en fait une dyade. La figure de l'*ardhanārīśvara* est la transposition iconique du procédé linguistique du *yaugapadya* : une seule image exprime simultanément deux figures, dont chacune vaut également pour l'autre, avec pour seule marque distinctive un certain nombre d'attributs, tels la coiffure ou les ornements. Ainsi, l'unité est-elle subtilement et indissolublement duelle avant même la pluralité de la phénoménalisation.

1.3.1.3. *Le contexte : inversion de la correspondance des termes entre les deux dvandva du premier vers et Īśvarapratyabhijñākārikā I 6, 7*

Ainsi, dans le *Nirṇaya* et le *Spandasandoha*, Kṣemarāja proclame-t-il qu'il considère comme seule recevable l'interprétation conforme à la correspondance terme à terme (*yathāsaṃkhyam*) des deux *dvandva* du premier vers. Sans elle, non seulement l'exposé de la doctrine serait incomplet, mais la doctrine elle-même serait entachée de dualité. C'est ce que montre le tableau 1 (en annexe, p. 239).

42. Kṣemarāja se fait ici l'écho du débat entre partisans du *pratyartham*, qui posent le principe d'une correspondance univoque entre un mot et un sens, et ceux du *yugapad*, en vertu duquel un terme unique peut avoir plusieurs sens, notamment quand il entre en composition dans un *dvandva*.

43. Sur ces points, voir, notamment, Pontillo (2013 : 116).

44. *Kāvyaḍarśa* II 310; cf. Pontillo (2013 : 113).

Toutefois, Kṣemarāja rend compte en détail de la position inverse pour en dénoncer les failles⁴⁵. C’est à ce moment-là du *Nirṇaya* (p. 8) que Kṣemarāja cite ĪPK I 6, 7 comme un exemple de la seconde interprétation, avant d’en tirer la conclusion inattendue que nous avons commencé d’examiner : exégète de la doctrine qu’il s’apprête à exposer, Vasugupta fait le seul choix stylistique susceptible d’être en parfaite consonance avec le non-dualisme qu’énonce l’École du Spanda. Voici le passage :

tathā yasya svātmanaḥ saṃbandhino bahirmukhatāprasara-rūpād unmeṣāj jagata udayo ’ntarmukhatārūpāc ca nimeṣāt pralayaḥ taṃ viśvasargādīkāryunmeṣādisvarūpasamviddevīmāhātmyasya hetuṃ śaṃkaraṃ stuma iti yathāsaṃbhavam api yojyam | dehādyāviṣṭo ’pi parameśvaraḥ karaṇanmilananimīlanābhyāṃ rūpādīpañcakamayasya jagataḥ sarga-saṃhārau karoti | yad uktaṃ rahasyatattvavidā

*tad evaṃ vyavahāre ’pi prabhur dehādīm āviśan |
bhāntam evāntararthaugham icchayā bhāsayed bahiḥ ||*
[ĪPK I 6, 7]

iti | evaṃvidhārthaparigrahāyāpi ‘yasya svātantryaśaktyā’ iti tyaktvā ‘yasyonmeṣanimeṣābhyām’ iti nyarūpi guruṇā |,

Mais on peut aussi construire le vers en faisant se correspondre, respectivement (*yathāsaṃbhavam*) [*unmeṣa* et *udaya*, *nimeṣa* et *pralaya*] : « Nous louons ce Śaṃkara, source de la grandeur de la divine conscience, dont l’essence est l’ouverture des yeux (*unmeṣa*), qui produit la création (*sarga*) de l’univers, etc. [*i.e.*, et leur fermeture (*nimeṣa*) qui en produit la résorption] ». En effet, lui qui n’est autre que le Soi propre à chacun, fait surgir le monde par l’effet de son *unmeṣa*, sa capacité à s’extérioriser, et il le dissout par son *nimeṣa*, sa capacité à s’intérioriser.

Même lorsqu’il s’incarne [*i.e.*, une fois qu’il s’est extériorisé comme monde et comme corps], Parameśvara met en œuvre l’émission et

45. Également dans SpS, p. 4 : *ata unmeṣanimeṣadharmakajagatkāraṇatvāt ekaiva bhagavachaktiḥ unmeṣanimeṣaśabdābhyāṃ vyavahriyate | tathā ca yathāsaṃkhyam tyaktvā yathāsaṃbhavam yasya unmeṣāt jagadudayo, yannimeṣāt ca pralayaḥ iti vyācakaḥ |*, « Parce ce qu’elle est cause du monde caractérisé par [le double mouvement de] l’éveil et de l’assoupissement (*unmeṣanimeṣa*), la Śakti du Seigneur, qui est une, est [néanmoins] désignée sous la forme des deux termes *unmeṣa* et *nimeṣa* [au sein d’un *dvandva*]. C’est ainsi que, rejetant la correspondance terme à terme [telle qu’elle est donnée dans le vers : *unmeṣa-pralaya*, *nimeṣa-udaya*], ils [ceux qui objectent au *yathāsaṃkhyam*] ont expliqué [le vers], respectivement [*i.e.*, en inversant l’ordre de correspondance, comme] : “le Seigneur ... dont l’éveil (*unmeṣa*) est cause de l’apparition (*udaya*) du monde, et dont l’assoupissement (*nimeṣa*) est cause de la disparition (*pralaya*) [du monde]”. »

la résorption de l'univers, constitué de la pentade des éléments que sont la forme, etc.⁴⁶ [*i.e.* les *tanmātra*], au moyen de l'ouverture et de la fermeture des sens. C'est ce que dit celui qui connaît l'essence de la doctrine mystique [*i.e.*, Utpaladeva] :

Ainsi, même dans la vie ordinaire, le Seigneur, entrant dans le corps, etc., manifeste à l'extérieur, par sa volonté (*icchayā*), la masse des objets qui brillent en lui.
[ĪPK I 6, 7]

C'est pour permettre aussi la saisie de ce sens-là [celui que Kṣemarāja fait affleurer sous l'apparente univocité du vers des ĪPK] que [l'énoncé] *yasyonmeṣanimeṣābhyām* a été choisi par le maître ayant abandonné [l'énoncé] *yasya svātantryaśaktyā*.

On observera que *karaṇonmīlananimīlanābhyām*⁴⁷ fonctionne ici comme une glose à *unmeṣanimeṣābhyām* du vers 1 des SpK, et que, de cette façon, Kṣemarāja entend faire se correspondre l'enseignement d'Utpaladeva en I 6, 7 et celui de Vasugupta en I 1. Toutefois, il infléchit subrepticement son exégèse de la *kārikā* d'Utpaladeva, et, avec elle, celle de Vasugupta, vers une interprétation seconde, essentiellement yogique, d'un énoncé dont le sens premier est pourtant éminemment philosophique, puisque ce Seigneur incarné est aussi décrit comme un yogin qui joue de l'ouverture et de la fermeture de ses sens (*karaṇa°*).

Outre cette exégèse, qui propose une interprétation « pratique » d'ĪPK I 6, 7, Kṣemarāja développe deux grandes lignes d'argumentation :

1. s'appuyant sur Utpaladeva, Kṣemarāja admet provisoirement l'interprétation qui inverse l'ordre des termes : *unmeṣa-udaya*, *nimeṣa-pralaya*, puisque, dans ĪPK I 6, 7, les deux séquences établissent la correspondance : *unmīlana-sarga*, *nimīlana-saṃhāra* ;

2. il met en garde contre une interprétation linéaire du vers d'Utpaladeva, qui privilégierait la seule manifestation du Seigneur sous la forme du monde empirique dont le principe même est en lui. En effet, s'appuyant sur *bhāntam evāntararthaugham*, Kṣemarāja met au jour le mouvement symétrique de manifestation et de résorption du monde dans lesquelles

46. À savoir, les *tanmātra*, l'avant-dernière pentade constitutive des trente-six *tattva* śivaïtes, précédant celle des *mahābhūta*. Il s'agit d'un monde habité par le *pramātr*, le « sujet connaissant », qu'impliquent les *tanmātra*. On notera que, par cette glose à ĪPK I 6, 7, Kṣemarāja prête à Utpaladeva l'interprétation majoritaire qui associe *unmīlana* (= *unmeṣa*) et *sarga* (= *utpatti*), *nimīlana* (= *nimeṣa*) et *saṃhāra* (= *pralaya*).

47. Le couple *unmīlana-nimīlana*, « déploiement et repliement », lui aussi un *dvandva* au duel, est l'un des nombreux synonymes du *dvandva unmeṣa-nimeṣa*.

s'incarne l'activité du Seigneur ⁴⁸. Et c'est dans ce contexte précis que Kṣemarāja peut conclure (je cite à présent, dans sa totalité, la phrase qui est à l'origine de mon enquête) :

*evamvidhārthaparigrahāyāpi 'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā
'yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā |*

C'est pour permettre aussi la saisie de ce sens-là [celui que Kṣemarāja fait affleurer sous l'apparente univocité du vers des ĪPK : non seulement, le double mouvement à lire sous l'évocation de la seule extériorisation divine, et la correspondance entre *unmeṣa* et manifestation empirique, etc., mais aussi l'interprétation qui lit, sous le vers, une référence à la pratique yogique] que *yasyonmeṣanimeṣābhyām* a été choisi par le maître ayant abandonné *yasya svātantryaśaktyā*.

En d'autres termes, l'activité du Seigneur (ou du yogin), est double : émission et résorption du monde, au gré de son énergie de liberté (*svātantryaśakti*, dans ce passage du *Nirṇaya*) qui s'incarne dans sa « volonté » (*icchā* ⁴⁹), dans le vers des ĪPK). C'est bien ce qu'a saisi Utpaladeva, dont l'énoncé va directement au principe sous-jacent à cette double activité : *icchā*.

En revanche, Vasugupta a choisi de décrire conjointement, par la correspondance horizontale et réciproque qu'il établit entre les deux *dvandva* du vers, la double modalité de cette activité (l'*unmeṣa* et le *nimeṣa* du Seigneur) et son double effet (l'apparition et la disparition du monde), pour condenser en un seul hémistiche la complexité de la doctrine et de l'expérience.

On conviendra que, au moins dans un premier temps, la conclusion du *Nirṇaya* — le maître a choisi *x* au lieu d'*y* — ne laisse pas de surprendre, comme si Kṣemarāja voulait ainsi signifier que Vasugupta a eu la prescience de ce qu'écrirait après lui Utpaladeva. Toutefois, il n'est pas question ici de renverser l'axe temporel, mais de montrer que, quel que soit l'énoncé adopté par les auteurs ultérieurs, Vasugupta, grand initié, élu par Śiva, a eu le pouvoir d'anticiper sur toutes les formulations possibles, les a soupesées pour retenir celle qui lui paraissait la meilleure. Ainsi

48. ĪPK I 6, 7 est, du reste, à comparer avec ĪPK I 5, 10.

49. Le terme *icchā* devrait ici signifier *icchāśakti*, l'« énergie de volonté ». Notons, cependant, que l'auto-commentaire d'Utpaladeva glose cet *icchā* par *māyāśakti* et *kartṛśakti*, ce qui n'est pas incompatible avec l'interprétation par *icchāśakti*, puisque les hypostases de la *svātantryaśakti* que sont les trois *śakti* — *icchā*, *jñāna* et *kriyā* — précèdent la *māyāśakti* et les *kañcuka* que représente la *kartṛśakti* (cf. *Īśvarapratyabhijñānavivṛtivimarśinī* [ĪPVV] II, p. 323).

Vasugupta assume-t-il le statut de poète, en ce qu'il « fait » son texte, en jouant de toutes les ressources du langage, pour que coïncident au mieux le fond et la forme, en préférant la « distension » que représente le *dvandva* à la concision des énoncés de ses épigones, non seulement ses exégètes, mais aussi un « auteur » comme Utpaladeva.

Ici, on serait tenté d'entendre Mallarmé⁵⁰ et de reconnaître, en Vasugupta, le Poète, « Tel qu'en Lui-même enfin l'éternité le change » — non pas l'éternité de la tombe, mais celle du Tombeau, l'œuvre qui le situe dans une intemporalité d'ordre mystique —, celui qui travaille à « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ».

Quoi qu'il en soit, force est de constater que ce que j'ai appelé d'abord une « bizarrerie » vaut pour une conclusion à tout le commentaire au premier vers. Après cela, en effet, la fin du texte est quelque peu expéditive, essentiellement destinée à s'acquitter d'un impératif exégétique : l'obligatoire mention, au début du commentaire à tout *sāstra*, des ces *anubandha* qui qualifient un texte comme « traité »⁵¹. C'est dire l'importance et la prégnance de la remarque que nous examinons.

1.3.2. 'yasya svātantryaśaktyā' iti tyaktvā [...] : la via negativa

Selon Kṣemarāja, Utpaladeva, d'une part, Kallaṭa et Rāmakaṇṭha, de l'autre, auraient, en quelque sorte, choisi la *lectio facillior* ; Vasugupta la *difficilior*, en ce qu'elle ouvre le champ d'une multitude de significations, y compris les plus paradoxales, à savoir, que l'ouverture des yeux signifie l'avènement de l'intériorité, la fermeture, celui de l'extériorité.

Il va sans dire que, moi aussi, je parle ici par métaphore : il ne s'agit pas de « variantes » au sens étroitement philologique, leçons consignées dans les manuscrits et qu'il convient d'examiner pour retenir la mieux attestée ou la plus signifiante, mais de « variables » possibles d'un texte en cours de construction. Pourtant, l'enjeu du travail de l'auteur, qui lui aussi examine, rejette et adopte, est bien d'« établir » un texte, comme fera plus tard l'éditeur de ce même texte, qu'aura malmené la longue durée de la transmission⁵².

50. Mallarmé, « Le tombeau d'Edgar Poe ».

51. Il s'agit ici de mentionner le sujet (*abhidheya*) qui inclut le but à atteindre (réaliser son identité d'essence avec le Seigneur), le moyen (*upāya*) d'accéder au but, la relation (*saṃbandha*) de l'un à l'autre, et le fruit (*prayojana* = *phala*) à recueillir de l'étude du traité, l'expérience béatifique de la délivrance en cette vie.

52. Examinant la leçon que retient Bhāskara dans son commentaire à BhG VI 7,

Il y a là une conception de la pratique de l'écriture qui n'est pas sans rappeler, notamment, celle de Simone Weil, pour qui écrire est d'abord renoncer aux formulations imparfaites : « Écrire comme traduire, travailler au dégagement du sens par la *via negativa*. », ou : « Écrire — comme traduire — négatif — écarter ceux des mots qui voilent le modèle, la chose muette qui doit être exprimée ⁵³. » Où l'on retrouve l'aspiration mallarméenne à « donner un sens plus pur aux mots de la tribu ».

Ce que Simone Weil désigne comme la *via negativa* est précisément celle que suit Vasugupta, du moins, le Vasugupta dont Kṣemarāja imagine l'activité d'auteur. Rapportée au passage qui nous occupe, l'analyse fait de Vasugupta le traducteur d'une vérité ontologique quasi ineffable, qui le conduit à procéder par biffures successives, avant d'arrêter l'énoncé adéquat. De même, Kṣemarāja porte-t-il sur le travail d'auteur de Vasugupta le regard d'un exégète qui, par essence, est traducteur, et connaît par expérience la difficulté de rendre la vérité d'un texte et d'une idée. Auteur, traducteur, exégète, poète : soumises à la même exigence de « pureté » — adéquation du mot au sens —, les quatre figures se conjoignent pour incarner la philologie dans la diversité de ses pratiques.

Revenons à la tournure y qu'a rejetée Vasugupta, dans la description qu'en donne Kṣemarāja. D'où vient ce *svātantryaśakti* que l'auteur abandonne, sinon, eu égard à ce qui précède immédiatement, du texte des ĪPK qui s'y trouve cité ? Lorsque Kṣemarāja mentionne, à l'instrumental, la *svātantryaśakti*, l'énergie de liberté, c'est en manière de glose à l'*icchayā* du vers d'Utpaladeva. Du reste, la notion de *svātantryaśakti* est omniprésente dans le commentaire au premier vers, et ce, dès la synthèse liminaire de la doctrine que propose Kṣemarāja :

L'énergie de liberté (*svātantryaśakti*) [...] est appelée *spanda*, « vibration », [ou « pulsation »] [...] ⁵⁴.

Jayatīrtha (dans son sous-commentaire au commentaire de Madhva) décrit la même méthode qui consiste à rejeter x pour adopter y (*visṛjya ... prakalpya*) : [...] '*paramātmā samāhitaḥ*' *iti pāṭhaṃ visṛjya 'parātmasu samā matiḥ*' *iti pāṭhāntaraṃ prakalpya* [...], « [...] ayant rejeté (*visṛjya*) la leçon *paramātmā samāhitaḥ* [celle de la Vulgate commentée par Madhva], et ayant forgé (*prakalpya*) une autre leçon *parātmasu samā matiḥ* [qui se trouve être celle de la recension cachemirienne] [...] » — à cette différence près que, pour Jayatīrtha qui ignore que Bhāskara commente, non la Vulgate, mais la recension cachemirienne de la *Gītā*, la leçon commentée par Bhāskara est une « forgerie », une conjecture (*kṛtrimaḥ pāṭhaḥ*); sur ce point, cf. Bansat-Boudon et Törzsök (2018 : 52).

53. Textes de Simone Weil cités par D'Intino (Weil 2009 : 347).

54. SpN, p. 3; texte cité *supra*, p. 181 et n. 8.

C'est cette « énergie de liberté » (ou cette « libre énergie ») qui donne la clé doctrinale et mystique du processus à l'œuvre dans l'activité simultanée de création et de résorption de l'univers, laquelle signifie également la genèse symétrique de la finitude et de la délivrance, et implique en filigrane la pratique yogique.

Le *Nirṇaya* nous montre ainsi un auteur, Vasugupta, saisi dans la posture de l'exégète, lequel, à la façon du philologue, examine les variables-variantes pour en rejeter une au profit d'une autre. Comme on sait, le relevé, la discussion et la sélection des variantes est, dans l'Inde, de la compétence de l'exégète⁵⁵.

1.3.3. La tradition d'exégèse au premier vers

1.3.3.1. Kṣemarāja, commentateur de Kallaṭa

Ce n'est donc pas un hasard si, dans un passage antérieur (p. 5, cité et analysé p. 186 et p. 203), le *Nirṇaya* emploie un schéma syntaxique et morphologique identique à celui que nous venons d'examiner, mais appliqué à Kallaṭa, en sa qualité de premier exégète : même emploi d'un aoriste passif à la 3^e personne du singulier — mais ici appliqué à un autre verbe, qui signifie précisément « commenter » (*vyākhyāyi*) — et de son complément d'agent (*bhaṭṭaśrīkallaṭena*), et même sujet grammatical : *unmeṣanimeṣābhyām ity etat padam*⁵⁶. Ménageant de la sorte un précédent purement « exégétique » à l'épisode qui montre Vasugupta au travail du style, le *Nirṇaya* invite à faire de l'auteur et de l'exégète des figures symétriques.

Ici, il peut être utile de rappeler d'un mot la *paramparā* des exégètes des SpK : Kallaṭa (850-900 ou 875-925), Rāmakaṇṭha (950-1000), disciple direct d'Utpaladeva (925-975), Utpalavaiṣṇava (ou Utpalācārya, milieu du x^e siècle?), Kṣemarāja (1000-1050), lequel est un disciple au second degré d'Utpaladeva.

Dans son bref commentaire au vers 1⁵⁷, Kallaṭa inverse l'ordre des

55. Ainsi Kṣemarāja, dans sa ŚSV ad 7 (*jāgratsvapnasuṣuptabhede turyābhogasamḥbhavaḥ*) observe : *kecit samḥbhava ity atra samvid iti spaṣṭārthaṃ paṭhanti* |, « Certains lisent ici *samvit* au lieu de *samḥbhava* — [en ce cas, aussi] le sens est clair. » Et, en effet, *samvit* est la leçon de Bhāskara dans ses *Śivasūtravārttika* [ŚSvā].

56. SpN, p. 5 : *ata eva 'unmeṣanimeṣābhyām' ity etat padaṃ nijavṛttau bhaṭṭaśrīkallaṭena 'saṃkalpamātreṇa' ity avibhaktam evicchāśaktirūpatayā vyākhyāyi* (texte complet *infra*, p. 203); cf. SpN ad 1 1 : *yasyonmeṣanimeṣābhyām' iti nyarūpi guruṇā* |.

57. Kallaṭa, Spvṛ ad 1 (p. 2).

mots, tant dans le second *dvandva* (puisqu'il reprend *jagataḥ pralayodayau* du vers par *jagadutpattisaṃhārayoḥ*) que dans le rapport sémantique à établir entre les deux *dvandva* (*unmeṣanimeṣābhyām* et *pralayodayau*) de l'hémistiche, et glose le premier *dvandva*, *unmeṣanimeṣābhyām*, par *saṃkalpamātreṇa* :

yasyonmeṣanimeṣābhyām jagataḥ pralayodayau |
taṃ śakticakravibhavaprabhavaṃ śaṃkaraṃ stumaḥ ||
anena svasvabhāvasyaiva śivātmakasya saṃkalpamātreṇa jagadutpatti-
saṃhārayoḥ kāraṇatvaṃ vijñānadehātmakasya śakticakraśvāryasyot-
pattihetutvaṃ namaskāradvāreṇa pratipādyate ||,

Nous louons ce Śaṃkara, source du glorieux déploiement de la Roue des énergies, lui qui, levant et fermant les paupières, fait apparaître et disparaître le monde⁵⁸.

Par ce [vers], au moyen de la salutation, on déclare que notre nature même, qui est Śiva, cause l'apparition et la disparition du monde [du fait de son *unmeṣa* et de son *nimeṣa*, du fait d'ouvrir et de fermer les yeux, *i.e.*,] du fait de sa seule volonté (*saṃkalpamātra*), et aussi que lui [Śiva], dont le corps est pure conscience, fait advenir [litt. : est la cause incitatrice de la naissance de...] la souveraineté en quoi consiste la roue des énergies [ou : la souveraineté sur la roue des énergies].

C'est ce commentaire que Kṣemarāja glose, à son tour, pour le faire servir à la démonstration qui est la sienne à cet endroit de son *Nirṇaya*, à savoir que, indubitablement, l'essence de l'activité de Śakti (quel que soit son nom, ici *pratibhā*) est duelle : elle est simultanément (*yugapad*) avènement et cèlement, *unmeṣa* et *nimeṣa* (quel que soit, du reste, l'objet de cet avènement ou de ce cèlement — monde ou essence divine), et c'est cette simultanéité que connote l'emploi, par Kallaṭa, du simple *saṃkalpa* (ou plutôt du *bahuvrīhi* [BV], *saṃkalpamātra* qui a valeur de simple)⁵⁹ comme glose au *dvandva unmeṣanimeṣābhyām* du premier vers :

[...] *svasaṃvedanasiddhām imāṃ yugapad evonmeṣanimeṣobhayarūpām*
pratibhāṃ bhagavatīm vicinvantu mahādhiyaḥ saṃsāravicchedāya | ata
eva 'unmeṣanimeṣābhyām' ity etat padaṃ nijavṛttau bhāṭṭāśrīkallaṭeṇa
'saṃkalpamātreṇa' ity avibhaktam evicchāśaktirūpatayā vyākhyāyi |

[...] Que, pour mettre fin au monde de la transmigration (*saṃsāra*), les êtres de grande sagesse discernent cette divine Conscience

58. Notre traduction du vers est conforme à la lecture de Kallaṭa.

59. En fait, dans le BV *saṃkalpamātra*, °*mātra* n'a qu'un rôle d'emphase, si bien que *saṃkalpamātra* vaut pour le simple *saṃkalpa*.

(*pratibhā*), qui est simultanément (*yugapad*) *unmeṣa* et *nimeṣa*, et que l'on connaît par sa propre expérience. C'est pourquoi le terme « *unmeṣanimeṣābhyām* » a été expliqué par le glorieux Kallaṭa, dans sa glose, de façon indivise (*avibhaktam*) [*i.e.*, sans la division introduite par les membres du composé *dvandva*], à savoir avec *saṃkalpamātreṇa*, « par la seule volonté », [où *saṃkalpa* est] au sens de *icchāśakti*, l'énergie de volonté⁶⁰.

En premier lieu, il est intéressant d'observer que le contexte du *Nirṇaya* est, ici, celui de la délivrance (*saṃsāravicchedāya*) et que l'énoncé y prend la forme d'une injonction au *mumukṣu*, qui peut être ainsi développée : « Que les Sages discernent, *i.e.*, reconnaissent, en la divine *pratibhā* l'unique réalité suprême, en même temps que leur identité d'essence avec elle. » On notera aussi l'accent que met ici le *Nirṇaya*, en accord avec le texte qu'il commente, sur la dimension expérientielle ([...] *svasaṃvedanasiddhām imām* [...] *pratibhām* [...]), quasi phénoménologique, de ce savoir gnostique. C'est ce que j'ai pu appeler ailleurs une « phénoménologie de la transcendance »⁶¹, à laquelle Kṣemarāja donne, dans son *Sandoha*, un fondement grammatical inattendu.

Toutefois, l'enjeu principal du *Nirṇaya*, dans ce passage qui est la glose d'une glose, consiste à confronter l'analyse grammaticale du *dvandva* originel, que Kṣemarāja explique par le principe du *yugapad*, et celle du *saṃkalpamātreṇa* de la glose de Kallaṭa, que Kṣemarāja commente par l'adverbe *avibhaktam*. Le terme *avibhaktam*, « de manière indivise », n'est pas à proprement parler un terme de grammaire, mais on peut inférer du contexte général de la discussion qu'il est une façon de signifier que, avec l'emploi de *saṃkalpamātreṇa*, il ne s'agit plus, ni de la structure duelle, nécessairement divisée, du *dvandva* du premier vers, ni d'énonciation *yugapad*.

Dans l'analyse de Kṣemarāja, l'enjeu pour Kallaṭa est le même que pour Vasugupta : celui d'un choix lexical et morphologique obéissant à des considérations d'ordre théologique et métaphysique — un choix que reprendra Utpaladeva en *ĪPK* I 6, 7, lorsqu'il aura recours au terme simple, *icchayā* (cf. *supra*, p. 197-199). L'intention de Kallaṭa était-elle de lever le soupçon de dualité inhérent à la formation de *dvandva* ? On ne peut l'affirmer. Il faut se contenter d'observer que Kṣemarāja enrôle ici Kallaṭa sous la bannière de Vasugupta. Selon lui, la glose de Kallaṭa n'a

60. SpN, p. 5.

61. Cf. Bansat-Boudon (2017).

pas d'autre objet que de faire valoir la richesse sémantique de l'énoncé de Vasugupta, dans lequel le *dvandva unmeṣanimeṣa*, redoublé par sa mise en correspondance avec *pralayodaya*, est indispensable, en ce qu'il condense l'infini réseau des spéculations doctrinales. Ainsi que Kṣemarāja le formule explicitement dans le *Sandoha*, le paradoxe inhérent au *dvandva unmeṣanimeṣa*, pour peu qu'il soit analysé selon les critères du *yaugapadya*, est seul capable de restituer une vérité qui se dérobe.

En effet, Kṣemarāja entend montrer que, paradoxalement, chez Kallaṭa, le simple (au singulier) redit, de façon synthétique, la même chose que le *dvandva* au duel qu'il commente : le simple *saṃkalpamātreṇa*, « par la seule volonté », explique « de façon indivise » (*avibhaktam*) le *dvandva* originel, c'est-à-dire que cette indivision morphologique même (comprenons le non-emploi d'un *dvandva*) connote le caractère intrinsé- quement simultané de la double action divine, comme de l'expérience correspondante. Le simple *saṃkalpamātreṇa* est une façon de signifier le sens paradoxalement univoque du *dvandva* originel, superlativement duel, comme on l'a vu.

On pourrait même avancer une interprétation hardie, que je dois à Edwin Gerow, interrogé sur ce passage :

C'est pourquoi le terme « *unmeṣanimeṣābhyām* », [formulé] en vertu de sa dérivation propre (*nijavṛttau*) [comme un *itaretaradvandva*], a été expliqué par le glorieux Kallaṭa de manière non analytique (*avibhaktam*) [à savoir, comme un *samāhāradvandva*] au sens de « avec rien d'autre que sa volonté » (*saṃkalpamātreṇa*), puisque [*saṃkalpa* y prend] la forme de l'énergie de volonté (*icchāśakti*).

Une interprétation, qui n'est pas nécessairement exclusive de la première, et dont la hardiesse tient à une traduction technique de *nijavṛttau*, entendu, non plus comme « dans sa propre glose » (pourtant d'autant plus recevable que le commentaire de Kallaṭa est bien une *vṛtti*), mais comme « en vertu de sa dérivation propre », au sens grammatical de *vṛtti*, « dérivation ». Du point de vue de Kṣemarāja, la glose de Kallaṭa aurait ainsi pour principal objet de révéler l'univocité sous l'équivocité, de faire surgir sous l'*itaretarayogadvandva* le *samāhāradvandva* qu'il est au niveau ontologique ; d'où l'adjonction, au simple *saṃkalpa*^o, du second membre *°mātra*, qui renforce la caractè- re absolu du premier terme. Mais cela reste une hypothèse, que je me propose d'examiner ultérieurement.

C'est ainsi que Kṣemarāja décrit, en miroir, le travail de l'auteur et celui de l'exégète. L'auteur est exégète, l'exégète est auteur. Interchangeabilité

des rôles, des méthodes et des compétences.

1.3.3.2. *Rāmakaṇṭha, commentateur de Kallaṭa*

Or *Rāmakaṇṭha*, auteur de la *Vivṛti*, sous-commentaire à la *Vṛtti* de *Kallaṭa*, glose également le *saṃkalpa* de *Kallaṭa* par *icchā*, la « volonté », et même par *īśvarecchā*, la « volonté du Seigneur » :

Avec les deux termes *unmeṣa-nimeṣa* et l'activité qu'ils impliquent figurément (*upacarita*), on enseigne une seule chose qui, inhérente à Śiva, n'est autre que [sa] volonté (*icchāmātra*). Ce qui, relativement à cela, est signifié par le mot [le *dvandva*] *unmeṣanimeṣa* n'est double que par métaphore (*upacārāt*). Le monde n'est autre que le produit de l'énergie d'illusion (la *māyāsakti*) de *Parameśvara*. Il est transitoire du fait qu'il est sujet à disparition et à apparition. Pour cette raison même, en vérité, on peut parler, à son propos, d'*unmeṣa-nimeṣa* [au duel]. Ces deux [états] ont pour cause la seule volonté du Seigneur (*īśvarecchā*). C'est cette volonté du Seigneur qui est exprimée par métaphore (*upacaryate*), tant par le mot *unmeṣa*, « expansion » — en ce que cette volonté divine est cause de l'expansion (*unmeṣa*) [du Seigneur] sous les espèces de la création (*udaya*) [de l'univers] —, que par le mot *nimeṣa*, « contraction » — en ce qu'elle est cause de la « contraction » (*nimeṣa*) [du Seigneur] sous les espèces de la dissolution (*pralaya*) [de l'univers]. Ainsi le beurre clarifié est-il [métaphoriquement] appelé « vie » (*āyus*), parce qu'il prolonge la vie. [...] Cette énergie divine ainsi définie est désignée comme double par métaphore (*upacaritā*) seulement, en ce qu'elle est cause de la dualité de ces états du monde [que sont *unmeṣa* et *nimeṣa*] — monde qu'elle a, par jeu, elle-même suscité [...]. Afin de montrer que le sens véritable du [composé] *unmeṣanimeṣa* n'est autre que *icchā*, le glorieux *Kallaṭa* lui-même, l'auteur de la *Vṛtti*, a glosé [l'*unmeṣanimeṣābhyām* du vers] par *saṃkalpamātreṇa*⁶².

Ici, il peut être utile de se reporter au tableau 2 (en annexe, p. 240), qui inscrit dans l'espace le réseau intertextuel que le raisonnement de *Kṣemarāja*

62. SpV, p. 4-5 : [...] *unmeṣanimeṣaśabdābhyām tadupacaritavṛttibhyām icchāmātram ekaṃ saṃkarasaṃbandhi pratipādyate* | [...] *tasya unmeṣanimeṣaśabdavācyatvaṃ dvitvaṃ ca upacārāt | yato jagata eva parameśvaramāyāsaktyudbhāvitakāryarūpatvāt anityasya pralayodayasaṃbhavesati, nimeṣonmeṣau vastutaḥ saṃbhavataḥ | tau ca īśvarecchāmātranimittakau iti udayātma-konmeṣahetutvāt īśvarecchāiva unmeṣaśabdena, pralayātmakanimeṣahetutvāt nimeṣaśabdena ca upacaryate | yathā āyuskāraṇatvāt āyusābdena ghṛtam* | [...] *sā evaṃlakṣaṇā pārameśvarī śaktiḥ svalilollāsitasya jagato 'vasthādvyahetutvāt dvitvenāpi ca upacaritā* | [...] *etac ca icchāmātram unmeṣanimeṣau — ity etāvat tātparyaṃ pratipādayituṃ, svayaṃ vṛttikṛtā bhāṭṭakallaṭena vyākhyātam saṃkalpamātreṇa iti* |.

tisse entre les *Śivasūtra*, les *Spandakārikā* (avec trois de leurs commentaires : la *Spandavṛtti*, la *Spandavivṛti* et le *Spandanirṇaya*) et les *Īśvaraṇṇābhijñā-kārikā*.

1.3.4. *Dvandva* et poétique : suggestion, métaphore, paradoxe

Il ressort de tout cela que, au début de la chaîne de transmission, Vasugupta, privilégiant le *dvandva*, privilégie du même mouvement la métaphore et le paradoxe, tandis qu'Utpaladeva (ĪPK I 6, 7) choisit la formulation directe et abstraite (*icchayā*) et que Kallaṭa et Rāmakaṇṭha, les deux exégètes antérieurs à Kṣemarāja, expliquent le *dvandva* originel par un simple.

On a vu comment Kṣemarāja, adoptant l'interprétation *yugapad* du *dvandva itaretarayoga*, en révélait la dimension indéfiniment paradoxale : non seulement, l'Un est multiple, quand il s'agit pour l'Un de se manifester comme le monde empirique, mais l'Un est intrinsèquement duel et, réciproquement, le duel est Un.

Quelle aubaine, en effet, que l'*itaretarayogadvandva*, au duel, signifie, horizontalement, *unmeṣa* et *nimeṣa*, associés dans un rapport de réciprocité et de simultanéité parfaites (*yaugapadya*); et que, verticalement, dans un rapport comparable à celui qui existe entre transcendance et immanence, *unmeṣa* préserve en son sein une forme transitoirement et partiellement subordonnée de *nimeṣa*, et réciproquement pour *nimeṣa*. L'exemple donné par le SpS est que, lorsque apparaît la perception du bleu, cet « avènement » suppose en son sein même l'abaissement transitoire du jaune, et réciproquement pour le jaune⁶³.

Seules pareille analyse et la forme indéfiniment paradoxale qu'elle assume sont capables de transposer en mots la complexité spéculative du Spanda aussi bien que sa mystique :

Cette énergie du *spanda* [ou cette énergie vibrante], digne de tous les enseignements mystiques, est faite, simultanément (*yugapad*) d'éveil et d'assoupissement⁶⁴.

63. SpS, p. 11-2 : [...] *tathā prathamābhāsitanīlatadgrāhakabhāvāpekṣayā saṃhartṛtvam | avabhāsamānapītatadgrāhakabhāvāpekṣayā sraṣṭṛtvam* | [...], « [...] quant à celui qui connaît le bleu, qui s'est d'abord manifesté à lui, il y a disparition [du jaune], mais, quand il connaît le jaune, il y a émission [du jaune, et disparition du bleu]. »

64. SpN, p. 3-4 : *sā caiṣā spandaśaktir* [...] *sarvopaniṣadupāsyā yugapad evonmeṣanimeṣamayī* |. Cf. également SpS, p. 14 : *alaṃ katipayajanaḥṛdayāśvāsādāyiniḥ kathābhiḥ* |, « Laissons-là ces discours qui n'animent le cœur que d'un nombre restreint de personnes. »

On vient de voir également la dimension métaphorique du *dvandva*, en particulier celle du couple *unmeṣa-nimeṣa*, qui, déjà, est en soi une métaphore.

Or paradoxe et métaphore se rangent sous le chef général de la suggestion (*dhvani*). L'usage poétique du *dvandva* est celui d'un sens suggéré. Le *Nirṇaya* pose cette interprétation d'emblée, au moment de commenter l'emploi des nombres grammaticaux dans la strophe liminaire : « Nous louons ... celui qui ... » :

Sa non-appartenance [celle de Śaṅkara] à un ensemble [*i.e.*, son unicité ontologique] qui a été suggérée (*dhvanita*) avec la [première] moitié [du vers] « *yasyonmeṣa°* », [l'auteur] l'exprime [clairement] (*prathayati*) avec le mot « *tam* » [au sg], dans [le second] hémistiche⁶⁵.

Comment redire plus clairement, cette fois en termes de poétique et non de grammaire, que, sous les deux *dvandva* du premier hémistiche, il faut lire la doctrine de la non-dualité : les deux *dvandva* n'impliquent pas dichotomie mais réciprocité et réversibilité ; ils sont là pour signifier indirectement, par suggestion, l'unité sous la dualité. Que le monde surgisse ou disparaisse, ce n'est jamais que l'effet d'une seule cause, présentée, selon les cas, comme la Śakti, l'Énergie du Seigneur, ou comme le Seigneur, ce qui revient au même, puisque le Seigneur, ontologiquement animé par sa Śakti, en est ontologiquement indissociable. De la sorte, le *dvandva* constitue une ressource heuristique d'autant plus féconde que la juxtaposition morphologique qui l'organise en fait le lieu par excellence de la métaphore et du paradoxe, par effacement de l'outil grammatical *iva*, « comme », qui fonde la simple comparaison.

C'est ainsi que Kṣemarāja soutient et loue l'emploi de la métaphore par Vasugupta, auquel il reconnaît les qualités littéraires et poétiques, seules à même, selon lui, de rendre compte de la doctrine, et, plus encore de la rendre accessible⁶⁶. Je fais également référence ici à ce que nous

65. SpN, p. 3 : [...] *tam ity anena yad asya niḥsāmānyatvam api dhvanitaṃ tat prathayati yasyety ardhena* |. Dans la phraséologie des commentaires, l'adjectif verbal *dhvanita* peut avoir le sens atténué de « on peut en conclure que ... ». Toutefois, dans cet exemple précis, la syntaxe et la stratégie du texte imposent de donner à *dhvanita* son sens fort (*tam ity anena yad ... dhvanitaṃ tat prathayati ...*).

66. Ailleurs dans sa glose au v. 1, à propos du second *dvandva* du premier vers, *pralayodayau*, Kṣemarāja admet que l'emploi est figuré, mais il valorise la figure, alors que Rāmakaṇṭha la dévalorise. C'est métaphoriquement qu'on parle, pour le monde, d'apparaître et de disparaître ; cf. SpN I 1, p. 5-6, cité et traduit *supra*, p. 188 sq.

examinerons plus loin (*infra*, p. 218-222) : à savoir, le *śleṣa* que Kṣemarāja veut lire, au vers 52, sous cet autre composé qu'est *gurubhāratī*.

Commentant le *saṃkalpamātra* de Kallaṭa, Rāmakaṇṭha, au contraire, ne voit qu'un énoncé métaphorique dans le texte de Vasugupta et semble lui préférer la glose de Kallaṭa, qui remplace par un simple (ou l'équivalent) le *dvandva* retenu par Vasugupta.

Qu'il s'agisse de Rāmakaṇṭha ou de Kṣemarāja, il s'agit, en effet, de lever le soupçon de dualité qui s'attache, à première vue, à l'emploi d'un *dvandva* au duel. Toutefois, là où Kṣemarāja trouve dans la grammaire elle-même un moyen de résoudre l'aporie philosophique, Rāmakaṇṭha, un siècle avant lui, s'en tient à une interprétation rhétorique et poétique : le *dvandva* n'est duel que par métaphore.

De même, on l'a vu (*supra*, p. 207), Kṣemarāja reconnaît-il la métaphore sous-jacente, mais il la subordonne à la théorie grammaticale du *dvandva* qu'énonce Patañjali, ce qui confère à sa défense de l'énoncé de Vasugupta un caractère indiscutable : pas de dualité dans ce duel, mais, au contraire, une réciprocité et une simultanéité sans fin.

Pour Kṣemarāja, c'est précisément ce que veut dire Kallaṭa en glosant le *dvandva* par un terme unique : *saṃkalpa*, au sens de *icchā* et de *icchāśakti*. Par conséquent, la conclusion implicite est que Vasugupta a raison de préférer le *dvandva* à un simple qui en réduirait la teneur en se privant de l'emphase poétique inhérente à la métaphore.

L'affirmation du non-dualisme, voilà bien, en effet, le premier des enjeux spéculatifs et poétiques sous-jacents aux choix terminologiques et conceptuels respectivement opérés par Vasugupta et ses successeurs. Le *Nirṇaya* défend le choix de Vasugupta, soulignant, par ailleurs, que les deux catégories d'enjeux sont indissociables : pas de bon penseur de la doctrine sans la capacité poétique à faire servir son texte à l'intelligence du système. Ce sera développé, dans le *Nirṇaya*, au moment de commenter les vers 52 et 53⁶⁷.

Considérée de ce point de vue, l'observation « x a été choisi au lieu d'y » confirme l'hypothèse avancée au début : un auteur — qui tient sa qualification de la grâce (*śaktipāta*) de Śiva⁶⁸, dans le cas de Vasugupta,

67. C'est-à-dire, dans l'économie textuelle qu'établit Kṣemarāja, en IV 1, 2.

68. Dans la version du mythe d'origine des SpK que donne le SpN (avat. *ad* I 1), Vasugupta reçoit révélation de la grandeur du Soi alors qu'il s'absorbe dans Paramaśiva, disposé à désirer accorder sa grâce (*anujighṛkṣā*) à tous les êtres : *iha hi viśvānujighṛkṣāpara-paramaśivāveśonmilitamahimā svapnopalabdhopadeśaḥ śrīmān vasuguptācāryo [...]* |.

de celle d'un maître, Somānanda, dans le cas d'Utpaladeva — ne fait que puiser, avec ses moyens propres (sensibilité, intelligence, raisonnement, degré d'illumination, obédience à une école de pensée) dans le trésor commun (*jñānadhana*, comme il sera dit en 53 [= IV 2]) d'une doctrine encore sous la forme de la masse indifférenciée des mots et des sens qu'est le *śabdarāśī* (cf. *supra*, p. 182), en l'occurrence dans un trésor commun qui n'est autre que *parā vāc*, la parole suprême, la parole sous sa forme pré-cognitive, antérieure à tout contenu circonscrit, autant dire, cette parole divine (c'est une Śakti) dont Śiva a permis l'accès à Vasugupta. Ce serait la seule explication possible du rejet, par Vasugupta, d'une variante qu'un autre, après lui, utilisera. Tout se passe comme si Vasugupta, premier maillon humain de la chaîne de transmission, avait la prescience, en *siddha* qu'il est⁶⁹, de ce que pourraient écrire ses successeurs, et, soutes les variantes possibles, arrêta son choix.

Ce trésor commun de mots (et de sens) dans lequel chacun des penseurs de la doctrine puise pour construire un texte, représente une approche à chaque fois différente de la même Réalité. Ainsi, l'écriture du *śāstra*, sans cesse reprise (des *Śivasūtra* aux *Spandakārikā* et à leurs commentaires respectifs), est-elle, à chaque fois, un nouveau point de vue sur la doctrine, presque un *darśana*.

Il apparaît, en effet, que le choix que fait Vasugupta est aussi la meilleure formulation d'une doctrine qui répond au nom de *spanda*, la « vibration » ou « pulsation » par quoi se laisse décrire un principe suprême indissociable de sa Śakti, donc un principe en essence vibratile ou pulsatif. Analysé selon le principe du *yugapad* qui organise la quasi-concomitance de ses deux membres et leur réciprocité, le *dvandva unmeṣa-nimeṣa* figure, de façon mimétique, la succession ininterrompue et presque imperceptible des cillements ou *clignements* de Śiva — en d'autres termes, une « pulsation », mouvement double qui n'en fait qu'un —, que la terminologie śivaïte transpose, dans l'ordre sensoriel de la vue, en « fulguration », « scintillement », « clignotement » (avec les racines plus ou moins synonymes de *sphur*, *sphuṭ*, *sphūrj*, etc.)⁷⁰. Cette pulsation implique, outre le raisonnement proprement philosophique, la réalité de l'expérience mystique correspondante, associée à celle de la pratique

69. La SpV de Rāmakaṇṭha (*maṅgala* 7), les ŚSvā de Bhāskara (*maṅgala* 1-3) et la SpP d'Utpalavaiṣṇava en font un *siddha*.

70. Cf. Bansat-Boudon (2014 : 49 sqq).

yogique (la *bhairavī mudrā* y est à lire en filigrane)⁷¹.

Le premier vers des SpK offre ainsi une richesse sémantique à laquelle aurait renoncé le point de vue plus strictement philosophique adopté, par exemple, par ĪPK I 6, 7, qui substitue à la métaphore originelle une notion abstraite, celle d'*icchā*, la « volonté » divine, autre nom pour *svā-tantryaśakti*. À quoi s'ajoute le fait que la formulation « simple » de Kallaṭa ou d'Utpaladeva efface jusqu'à la possibilité d'une correspondance terme à terme (*yathāsaṃkhyam*) entre les deux *dvandva* du premier hémistiche, appauvrissant par là le réseau spéculatif mis au jour par Kṣemarāja.

Mais il est vrai que, avec les ĪPK, on est passé à un autre registre d'exposition de la doctrine, qui se désigne elle-même comme une « voie nouvelle et aisée »⁷² : ce qui était décrit comme *spanda*, « pulsation » essentielle du principe suprême, est appréhendé comme *pratyabhijñā*, « reconnaissance », par l'homme fini, de son identité d'essence avec Lui.

L'enjeu de cette évolution de l'école du Spanda en celle de la Pratyabhijñā implique également une différence d'accent. Le Spanda cherche à appréhender la complexité et le caractère paradoxal du principe suprême, à la fois saisissable et insaisissable, au sein même de l'expérience finie, afin de trouver le chemin de la délivrance, et invite, pour ce faire, à se reporter à son expérience personnelle⁷³. La Pratyabhijñā, en revanche, adopte un point de vue résolument philosophique et s'emploie à démontrer⁷⁴ au

71. La *bhairavī mudrā*, un « sceau » qui est une figure du corps, est une réalisation « pratique » de la figure rhétorique du paradoxe. Elle incarne, en effet, la conciliation des contraires, puisqu'elle est définie comme un suspens, un équilibre, entre l'extériorité et l'intériorité, dont on fait simultanément l'expérience. Pratiquée yeux grands ouverts, elle est le moment où, l'extériorisation la plus intense étant aussi l'expérience, d'intensité égale, de l'intériorité, toute polarité se dissout. Espace et temps abolis, la *bhairavī mudrā* est une stase, et une stase béatifique. Sur la *bhairavī mudrā*, voir notamment la fameuse définition du *Kakṣyāstotra*, citée dans le *Pratyabhijñāhṛdaya ad 18* (p. 80), où l'on retrouve le principe de simultanéité (*yaugapadya*) : *sarvāḥ śaktiś cetasā darśanādyāḥ sve sve vedye yaugapadyena viśvak | kṣiptvā madhye hāṭakastambabhūtas tiṣṭhan viśvādhāra eko 'vabhāsi ||*, « Projetant mentalement, de toutes parts et simultanément, toutes les énergies [sensorielles] telles que la vue, etc., sur leurs objets respectifs, et demeurant [immobile] au milieu d'eux, tu apparais [ô Śiva] comme le seul fondement de l'univers. » ; et TĀ V 80 et 83 ; également, Dyczkowski (1989 : 158-159).

72. ĪPK IV 16 : *iti prakāṭito mayā sughāṭa eṣa mārgo navo |*.

73. C'est le thème de ma communication au colloque international de Cornell (2016) : « The Surprise of Spanda : an Aesthetic Approach to a Phenomenology of Transcendence (*Rāmakaṇṭha ad Spandakārikā 22 [= II 6]*) » ; actes à paraître.

74. C'est l'adjonction du concept de *yukti* (ou *upapatti*), « logique, argument, raisonnement », aux paramètres de cognition que sont *āgama* et *anubhava*, tradition et expérience

mumukṣu les linéaments d'une genèse de la délivrance. Cette différence est perceptible dans le choix des termes : d'un côté, un concept qui recourt à la métaphore pour désigner l'ineffable : à savoir l'analogie du *spanda*, qui produit à son tour une série d'autres images fonctionnant comme des synonymes (*ūrmi*, la « vague », etc.)⁷⁵ ; de l'autre, la détermination à conceptualiser abstraitement cette expérience en proposant le moyen le plus fiable pour y accéder : la « reconnaissance » de ce qui fait le postulat de la doctrine, l'identité de l'être fini et du principe suprême.

1.3.5. Remédier à la discursivité du langage

Forger un énoncé organisé selon le principe du *yugapad*, c'est, en fin de compte, chercher à remédier à la discursivité, donc à l'insuffisance, du langage. En d'autres termes, c'est composer avec la fatalité de la parole empirique qu'est la *vaikharī*, la parole « étalée » et pourtant d'abord circonscrite à la dénotation (et par elle), en ajoutant à la linéarité de l'énoncé la verticalité de l'étagement du sens. La suggestion et les figures de style qu'elle produit restituent à cette parole immanente et, à certains égards, imparfaite, si elle n'est pas rhétoriquement retravaillée, quelque chose de son principe même, à savoir la parole transcendante qu'est *parā vāc*.

Il s'agit donc d'utiliser les ressources de la *vaikharī* pour la subvertir subtilement, selon les règles de la poétique. C'est précisément ce que fait Vasugupta, tel que le décrit Kṣemarāja. Mieux, il choisit ce qu'il y a de plus « étalé » (plus « étalé » que le fonctionnement interne du *śleṣa*, par exemple), à savoir la structure compositionnelle du *dvandva*, pour parvenir à ses fins.

On peut être tenté de comparer cette analyse à celles de la rhétorique

personnelle ; cf. ĪPK I 1d (*tatpratyabhijñām upapādayāmi*) et la *vṛtti* d'Utpaladeva *ad* IV 16 (so [...] *mārgaḥ* [...] *nirdiṣṭo mayā yuktinibandhanena hṛdayaṃgamikṛtaḥ*), à quoi fait écho le *Nirṇaya* (avat. *ad* I 5) qui décrit le maître comme « celui qui connaît le raisonnement, l'expérience et la tradition des Āgama » (*yuktyanubhavāgamajña*) ; texte complet, *supra*, p. 179, n. 2.

75. Cf. la liste des synonymes donnés par SpS, p. 5 : *iha parameśvarasya mahāprakāśātmano vimalasyāpi ekaiva parāmarśasaktiḥ kiṃccicalattābhāsarūpatayā spandaḥ iti, sphurattā iti, ūrmiḥ iti, balam iti, udyogaḥ iti, hṛdayam iti, sāram iti, mālinī iti, parā ityādyanantasamjñābhīḥ āgameṣu udghoṣyate* |, « Ici, il y a une seule énergie, prise de conscience de Parameśvara, lequel n'est qu'une grande lumière immaculée. On la nomme *spanda* parce qu'elle prend la forme d'un imperceptible tremblement. Elle est encore célébrée, dans les Āgama, sous des noms innombrables, tels que, fulguration, vague, force, élan, cœur, moëlle, guirlande [de lettres], la suprême, etc. ».

moderne et de la théorie de la littérature. En effet, comme l'observe François Rastier :

[...] les tropes ne peuvent être compris que rapportés à leurs conditions génétiques, à leurs effets mimétiques et à leur fonction herméneutique. [...] Loin donc de se réduire à des ornements qui travestissent un corps ontologique déjà donné par la signification, les tropes sont un moyen de la produire et de l'interpréter. Dès lors, ils ne se surimposent pas à la signification, mais la constituent et l'organisent au palier phrastique, la transposent au palier textuel, et la transforment ainsi en sens ⁷⁶.

Cette exégèse des processus à l'œuvre dans la constitution d'un texte est particulièrement pertinente dans le cas examiné ici : la scène inaugurale imaginée par Kṣemarāja, et ses enjeux.

Le SpS, on l'a vu, enseigne que la dualité de l'énergie du Seigneur, telle qu'elle apparaît, aux yeux de certains, dans la formulation par *dvandva* du premier vers, n'est qu'une question de mots, nécessairement séquentiels ⁷⁷, donc une question de dénotation (*vyavahriyate*, *abhidhīyate*), non d'essence. Plus précisément, cette dualité apparente relève de la seule linéarité du discours organisé séquentiellement (*krama*), à des fins didactiques ⁷⁸.

Une linéarité du discours à laquelle la poétique oppose la variété de ses ressources : le *yugapad* implicitement à l'œuvre dans le *dvandva itaretarayoga* culmine dans la figure du paradoxe, qui représente sans doute la meilleure façon de comprendre le principe suprême incarné dans la dyade Śiva-Śakti. Et ce paradoxe merveilleux (il suscite l'exclamation *citram!*, « Merveille! » ⁷⁹) signifie à sa façon ambivalente l'omnipotence

76. Rastier (2008 : 98).

77. Cf. SpS, p. 4 : *ata unmeṣanimeṣadharmakajagatkāraṇatvāt ekaiva bhagavacchaktiḥ unmeṣanimeṣaśabdābhyāṃ vyavahriyate* |, « Parce ce qu'elle est cause du monde caractérisé par *unmeṣa* et *nimeṣa*, la Śakti du Seigneur, qui est une, est [néanmoins] désignée sous la forme des deux termes [au sein du *dvandva*] *unmeṣa* et *nimeṣa*. » ; p. 5 : *ekaiva parāmarśaśaktiḥ sā ca ekāpi yugapad eva unmeṣanimeṣamayī*, « L'Énergie de conscience réflexive est unique et, bien qu'unique, elle est faite, simultanément, d'*unmeṣa* et de *nimeṣa*. » ; et p. 8 : *evam iyam ekaiva avibhāgā vimarśabhūmiḥ unmeṣanimeṣamayī unmeṣanimeṣaśabdābhyāṃ abhidhīyate* | « Ainsi, cette [Śakti qui est] conscience réflexive, unique et indivise, faite [simultanément] d'*unmeṣa* et de *nimeṣa*, est-elle dénotée par deux mots [au sein du *dvandva*] *unmeṣa* et *nimeṣa*. »

78. SpS, p. 8 : [...] *hi upadeśyāpekṣayā vāci kramo 'yaṃ, na vastuni* [...], cité et traduit *supra*, p. 195, n. 40.

79. Cf. BhG I 71 [dans la recension cachemirienne = I 69 dans la Vulgate], comble du

proprement héroïque du Seigneur. Ainsi, dans un contexte qui n'est différent qu'en apparence, le SpN montre-t-il comment les organes des sens, grossiers et extérieurs, sont manifestés en même temps (*yugapad*) que leur contrepartie intérieure et divine (les *karaṇeśvarī*). Cette simultanéité, encore glosée par *ekatayaiva*, est l'effet de la liberté souveraine de la divinité. Elle représente à elle seule une prouesse de ce Seigneur auquel il n'est rien d'impossible (*atidurghaṭakārin*) :

Voici ce que cette assertion [aux v. 6-7] signifie : cette nature propre à chacun, qui est identique à Śaṃkara, manifestant simultanément (*yugapad*), et comme étant une seule réalité (*ekatayaiva*), grâce à sa liberté (*svāntrya*) qui accomplit ce qu'il y a de plus difficile (*atidurghaṭakārin*), tant la roue des *karaṇeśvarī*, dont l'essence est Conscience, que le groupe des organes, qui ont l'apparence de l'insensibilité, fait advenir la mise en marche des organes vers l'objet, leur arrêt sur lui, leur retrait [...] ⁸⁰.

Le moment est venu de conclure sur ce passage du *Nirṇaya* qui nous a occupés. Nous avons montré comment, opposant clairement les deux énoncés de Vasugupta et d'Utpaladeva, Kṣemarāja imagine une scène fondatrice où Vasugupta prend parti afin d'être au plus près de la réalité ontologique et mystique de la doctrine qu'il a reçu mission d'exposer.

Il apparaît que cette observation de l'exégète, si discrète qu'elle pour-

paradoxe : *yā nisā sarvabhūtānām tasyām jāgarti saṃyamī | yasyām jāgrati bhūtāni sā rātrih paśyato muneḥ ||*, « Ce qui est nuit pour tous les êtres est, pour le [yogin] maître de lui, le temps de l'éveil [*i.e.*, de la vigilance]. Ce qui est veille pour les [autres] êtres est la nuit pour le sage qui voit [la Réalité]. », et le *Gītārthasaṃgraha ad loc.* : *paśyata eva sā rātrir iti citram | vidyāyām cāvadhate yogī yatra sarvo vimūḍhaḥ | avidyāyām tv abuddhaḥ yatra janaḥ prabuddhaḥ — ity api citram* |, « C'est merveille que le Seigneur dise : “[Là où les êtres sont éveillés, *i.e.*, accomplissent les actes de la vie empirique], pour [le sage] qui voit [la Réalité], c'est la nuit ...” [*i.e.*, il ignore tout de la vie ordinaire]; et cela aussi est merveille, que le yogin accède au savoir [*i.e.*, à la vision de la Réalité] à propos duquel tous [les autres] sont dans l'égarement [*i.e.*, que tous les autres ignorent], alors qu'il ne sait rien de l'ignorance dont l'homme du commun sait tout. »

80. SpN ad I 6-7 : *evam abhidadhānasyāyam āśayaḥ yad ayaṃ śaṃkarātmāsvasvabhāvo 'tidurghaṭakāriṇaḥ svāntryād yugapad eva saṃvittisāraṃ ca karaṇeśvarīcakram jaḍābhāsarūpaṃ ca karaṇavargam ekatayaiva nirbhāsayan pravṛttisthitisaṃhṛtīḥ kārayati [...]*. Également SpN ad I 3, qui conjugue l'énoncé d'un paradoxe et l'affirmation des exploits du Seigneur : *anena cātidurghaṭakāritvam eva bhagavato dhvanitam | yasmāj jāgarādivibhedam ca prakāśayati tatraiva ca svābhedam [...]*, « Par cela [le *tadabhinne* du vers] on suggère la capacité qu'a le Seigneur d'accomplir l'impossible [lit. “ce qui est extrêmement difficile”], puisque, là-même où il révèle sa différenciation — avec les états de veille, etc. —, il révèle [simultanément] sa propre indifférenciation. »

rait passer inaperçue, représente à elle seule le mythe d'origine du traité comme texte, donc de la doctrine qu'il expose⁸¹. Cela d'autant que cette remarque concerne le premier vers, dont on sait la vocation à renfermer en germe l'essentiel d'un traité. L'épisode inventé par Kṣemarāja fait ainsi référence, fût-ce allusivement, à tous les mécanismes à l'œuvre dans la fabrique du texte. À ce titre, il est exemplaire de ce que nous pourrions appeler le paradigme philologique indien, d'autant que ce mythe d'origine du texte vient s'adjoindre, presque subrepticement, à l'autre mythe d'origine, bien visible celui-là, donné en préambule à l'ensemble du commentaire, et qui s'intéresse à l'histoire de la transmission de l'œuvre⁸².

D'autre part, quelle conclusion tirer, pour l'histoire de la tradition herméneutique indienne, de notre examen de l'exégèse de Kṣemarāja et de l'exkursus grammatical qu'il a rendu nécessaire? Ces raisonnements grammaticaux, organisés pour l'essentiel par le principe du *yugapad*, qui remontent à Kātyāyana (fin du III^e siècle avant J.-C.) et à Patañjali (milieu du II^e siècle avant J.-C.), sont encore vivants au XI^e siècle de notre ère, quand Kṣemarāja s'en empare. Mieux, semble-t-il, les spéculations du monisme śivaïte leur apportent leur caution. Cette interprétation grammaticale de la désinence de duel dans les *dvandva itaretarayoga* s'applique aux enjeux du śivaïsme non dualiste cachemirien, dans le même temps que ce dernier en offre, tardivement, ce qui en est sans doute l'exemple le meilleur et le plus irréfutable. S'il faut en croire Kṣemarāja, les autres systèmes de pensée, y compris ceux qui se proclament monistes, en restent à la dualité primaire du *dvandva* compris selon le principe du *pratyartham*, un mot-un objet⁸³.

Dans la section suivante, on va voir comment, à la fin du *Nirṇaya*, Kṣemarāja exploite la veine herméneutique ouverte, dans le premier vers, avec l'interprétation *yugapad* des deux *dvandva*, en décelant un *śleṣa*, ou double sens (autre application majeure du *yugapad*), dans le vers 52. Un *śleṣa* qui lui est un prétexte à célébrer la parole suprême (*parā vāc*). Ainsi

81. Ce mythe d'origine n'est pas sans rappeler celui qu'offrent les vers 2 et 3 du *Paramārthasāra* d'Abhinavagupta, puisqu'il décrit la réécriture, par Abhinavagupta, d'un texte antérieur : là encore, il est question de la fabrique du texte ; cf. Bansat-Boudon et Tripathi (2011).

82. Il en existe plusieurs versions, respectivement données par les *Śivasūtravārttika* de Bhāskara, la *Spandavivṛti* de Rāmakaṇṭha, la *Spandapradīpikā* d'Utpalavaiṣṇava, les deux commentaires de Kṣemarāja aux *Spandakārikā* ainsi que la *Śivasūtravimarśinī*, son commentaire aux *Śivasūtra*.

83. Cf. *supra*, p. 191-196.

Kṣemarāja tient-il le fil, du début à la fin de son commentaire.

2. ÉCONOMIE (ET POÉTIQUE) DU TEXTE : SPANDAKĀRIKĀ 52 ET 53

2.1. *Spandakārikā* 52

2.1.1. *Hommage à parā vāc*

La fin du texte, dans l'économie que lui forge Kṣemarāja, conforte ce qui, au début de ma lecture, n'était qu'une intuition et qu'une hypothèse. Car le 52^e et le 53^e vers introduits par Kṣemarāja rendent hommage, l'un à cette parole suprême — que Kṣemarāja décrit, dans son commentaire à 52, comme caractérisée par un émerveillement (*camatkāra*) supra-mondain (*lokottara*), en même temps qu'associée au maître (*ācāryasya saṃbandhinīm*), donc par essence didactique —, l'autre au « trésor de la connaissance » (*jñānadhana*) que cette parole exprime.

Tel est donc le second enjeu philosophique que je propose de lire sous la remarque, d'ordre philologique, « x a été choisi par le maître au lieu d'y ».

Dans le texte établi par Kṣemarāja, le 52^e vers est une accrétion au texte original qui n'en compte que cinquante et un, selon le mythe d'origine que rapporte Kṣemarāja lui-même⁸⁴.

En voici le texte :

*agādhasaṃśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇīm |
vande vicitrārthapadām citrām tām gurubhāratīm ||,*

Je salue cette merveilleuse parole du maître (*gurubhāratī*), aux mots et aux significations extraordinaires. Elle est la barque qui fait traverser l'insondable océan du doute.

Or ce vers 52 est un bel exemple de l'histoire d'un texte qui s'augmente d'éléments extérieurs, en l'occurrence, ici, un vers d'hommage de Kallaṭa, premier exégète de Vasugupta et son disciple, à son maître. Il en ira de même pour le vers 53.

Dans le commentaire de Kallaṭa aux SpK, en effet, le vers 52 est clairement étranger au texte-source, au *mūla*, justifiant par là que le sujet grammatical y apparaisse à la 1^{re} personne (*vande*). Celui qui salue la *gurubhāratī*, que nous traduirons, dans un premier temps, par la « parole

84. SpN avat. ad 1 : [...] *atirahasyāni śivasūtrāṇy āsādyā prasannagambhīrair ekapañcāśatā-slokaḥ āgamānubhavopapattyaikikāraṃ pradarsāyan saṃgrhitavān* |.

du maître », c'est, naturellement, selon un schéma connu, Kallaṭa, son disciple et son exégète. Du reste, cette strophe additionnelle, hommage d'un élève à son maître, n'est que brièvement commentée par Kallaṭa, qui se glose lui-même, et à propos d'un unique adjectif : *agādha*⁸⁵.

Les trois exégètes reprennent ce vers de Kallaṭa, et s'accordent sur son statut d'hommage, qui le fait relever du péritexte, quel qu'en soit l'auteur. Toutefois, pour Rāmakaṇṭha et Utpalavaiṣṇava, il s'agit de Kallaṭa (qu'ils considèrent comme l'auteur des SpK), pour Kṣemarāja de Vasugupta. Le tableau 3 (en annexe, p. 241) met en perspective ces différentes approches, pour les trois derniers vers : 51, 52 et 53.

Dans son *avataraṇikā ad 52*, Rāmakaṇṭha marque le départ entre le *mūla* de Kallaṭa et le vers final que ce dernier compose en hommage à son maître. En effet, la *Vivṛti* commence ici par *idānīm*, « à présent ». Plus loin, Rāmakaṇṭha observe que le *mumuṅṣu* ne peut accéder à la suprême Réalité sans l'enseignement d'un maître véritable (un *sadguru*), lui-même l'incarnation de Parameśvara (*parameśvaro hi gurumūrtim āviśya ...*), et conclut, sans ambiguïté :

iti nijagurusarasvatīstavanadvāreṇāha,

C'est ce qu'il [Kallaṭa] dit par la célébration de la parole de son propre maître [Vasugupta].

Un préambule que la suite du commentaire rend plus explicite encore, puisque Rāmakaṇṭha y introduit le nom de ce maître digne de l'hommage de son disciple :

*tām aśakyasvarūpapratīpādanām hṛdi sphurantīm gurubhāratīm vande
guroḥ vasuguptābhīdhānasya [...],*

[Moi, Kallaṭa,] je rends hommage à cette parole du maître qui fulgure [à leur insu] dans le cœur de ceux qui sont [encore] incapables de percevoir leur véritable nature — cette parole du maître nommé Vasugupta [...].

Utpalavaiṣṇava, quant à lui, comme pour prévenir un défaut de cohérence qui pourrait ébranler la crédibilité de la thèse faisant de Kallaṭa l'auteur des SpK, y introduit une dimension psychologique : c'est sous l'empire de la joie irrépessible qu'éprouve le disciple, désormais éclairé, que Kallaṭa compose cet hommage à Vasugupta, le maître dont il a reçu l'enseignement oral — ce qui n'implique pas que Vasugupta soit l'auteur

85. Spvṛ ad 52 : *agādho hy apratiṣṭho 'ntaḥ*.

d'un traité dont Kallaṭa ne serait que l'exégète. Tel est le sens de l'*avataṛaṇikā* d'Utpalavaiṣṇava, qui prend la forme inattendue d'un *śloka* :

*athetthaṃ granthanaiṣpatter granthakartā guror giram |
praharṣavaśataḥ stauti nītiṃ śiṣyāṃś ca śikṣayan ||*,

À présent, parce que c'est la fin du livre, l'auteur du livre [Kallaṭa, pour Utpalavaiṣṇava], tout à sa joie, célèbre la parole du maître [le sien, Vasugupta] tout en enseignant la doctrine à ses disciples.

Kṣemarāja s'empare, à son tour, de ce même hommage, mais en opérant un détournement au moins aussi radical que subreptice. Reprenant pour l'essentiel, dans son *avataṛaṇikā*, le premier hémistiche de celle d'Utpalavaiṣṇava, mais défaisant le *śloka* pour revenir à la prose, il attribue implicitement le vers à Vasugupta (qu'il faut suppléer comme le sujet du *stauti* de l'*avataṛaṇikā*), présenté comme le *granthakṛt* :

*granthānte paramāṃ spandabhūmiṃ gurugiraṃ ca śleṣoktyā stauti—
agādhasaṃśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇim |
vande vicitrārthapadāṃ citrāṃ tāṃ gurubhāratim ||*,

À la fin du texte, il [l'auteur, *i.e.*, Vasugupta] célèbre le domaine suprême du *spanda* en même temps que la parole du maître au moyen d'un double sens (*śleṣa*) [...].

Or, si le locuteur du vers 52 est bien Vasugupta, le maître dont on salue la parole ne peut être que Śiva, celui du mythe d'origine des ŚS et des SpK. Le vers 52 offrirait ainsi à Kṣemarāja une occasion supplémentaire d'inscrire les SpK dans la *paraṃparā* des ŚS et de montrer comment un texte *pauruṣeya* surgit d'un texte *apauruṣeya*.

D'autre part, on le verra, cette interprétation a des conséquences considérables, non seulement sur l'économie des SpK, mais aussi sur les enjeux métaphysiques de la doctrine qui s'y trouve exposée.

2.1.2. *śleṣa* sur « gurubhāratī »

En effet, soucieux de parfaire la stratégie doctrinale qu'il veut mettre en place, Kṣemarāja lit un *śleṣa* dans ce vers, à l'autorité pourtant usurpée (puisqu'il est, en réalité, l'œuvre de Kallaṭa), confirmant ainsi le statut de poète de l'auteur des SpK, Vasugupta. *Śleṣa* que Kṣemarāja est le seul à discerner, puisque Rāmakaṇṭha et Utpalavaiṣṇava, qui pourtant reprennent également le vers, n'en font pas mention.

Le décryptage que Kṣemarāja fait du *śleṣa* n'est pas d'accès facile. L'interprétation la plus simple est celle que l'on trouve à la fin du passage, qui oppose clairement, à propos de *gurubhāratī*, *parā vāc* et *guruvāc*, la Parole suprême et la parole du maître. C'est cette explication simplifiée que retient Lilian Silburn, dont on note qu'elle omet de traduire *gurum* dans le syntagme *tām ... bhagavatīm gurum*, où *gurum* est un substantif, attribut de *bhagavatīm*.

Toutefois, à y regarder de près, les choses s'avèrent plus complexes, en raison du caractère relativement elliptique du passage. À son début, l'emphase est mise sur la strate la plus ésotérique du *śleṣa*, qui voit dans la *gurubhāratī*, non la parole du maître, mais la déesse-parole, la parole comme Śakti. La référence que fait la glose au *Vijñānabhairava* [VBh] (vers 20) et à sa définition de la Śaivī, l'énergie de Śiva, confirme cette dimension ésotérique.

Cette première strate du *śleṣa* se dédouble à son tour, selon que *guru*^o, au premier membre, est compris comme substantif ou comme adjectif. Dans les deux cas, le syntagme *gurubhāratī* est analysé comme un composé appositionnel, un *karmadhāraya* [KD], avec une nuance de sens qui dépend de la nature grammaticale du premier terme. Si *guru* est compris comme un substantif — attribut de *bhagavatī* —, le composé signifie « la déesse (*bhagavatī*) [*i.e.*, la parole (*bhāratī*)] qui est un maître (*guru*) »; en d'autres termes, il désigne la « déesse-parole préceptrice ». Si *guru* est compris comme un adjectif signifiant « grand » (*guru*, au sens de *mahat*), il s'agit toujours de la déesse-parole, appelée ici la « grande parole », désignation qui s'applique à *parā vāc*, la Parole suprême, qualifiée de « grande » en ce qu'elle embrasse les autres stades de la parole, tels que *paśyantī*, etc. » Du reste, à ce niveau de sens du *śleṣa*, l'alternative n'est qu'apparente puisque les deux interprétations ont vocation à se compléter et à se renforcer.

La seconde strate du *śleṣa* lit dans le composé *gurubhāratī* un composé déterminatif, un *tatpuruṣa* [TP] : la « parole du maître », c'est-à-dire la parole empirique, qui relève de la *vaikharī*, le dernier stade de la parole, mais n'en aspire pas moins à l'idéale perfection de la Parole suprême.

Par coalescence — l'enjeu même du *śleṣa* —, on obtient : Je salue la parole-maître (KD), qui est parole suprême (KD), transposée, au niveau empirique, dans la parole du maître (TP).

Voici le texte :

tām asāmānyām bhagavatīm gurum ‘śaivī mukham ihocyate’⁸⁶ iti sthityā śivadhāmaprāptihetutvād ācāryarūpām | atha ca gurum paśyanty-ādikroḍīkārāt mahatīm bhāratīm parām vācam | tathā guror ācāryasya sambandhinīm upadeśṭrīm giram citrām lokottaracamatkārārūpām vande sarvotkṛṣṭatvena samāvisāmi | atha ca sarvāvasthāsu sphuradrūpatvād abhivadantīm udyantṛtāprayatnenābhivādaye svarūpavimarśaniṣṭhām tām samāveṣṭum saṃmukhīkaromi | kiḍṣīm agādho duruttaro yaḥ saṃśayaḥ pūrṇāhantāniścayābhāvātmā vicitraḥ śaṅkākalāṅkaḥ sa eva vitatatvenāmbhodhis tasya samyag uttaraṇe yā tāriṇī naur iva tām ity ubhayatrāpi yojyam | tathā vicitrārthāni nānācamatkāraprayojanāni padāni viśrāntayo yasyām parasyām vāci tām vicitrāṇi rāmyaracanānu-praviṣṭāni arthapadāni vācyavācakāni yasyām guruvāci tām |,

[Je salue la *gurbhāratī*, c’est-à-dire, je salue la parole,] cette déesse (*bhagavatīm*) incomparable qui est [elle-même] un maître (*gurum*), c’est-à-dire encore, qui prend la forme d’un précepteur (*ācāryarūpām*), dans la mesure où, en vertu de l’assertion [de VBh 20] : « [...] l’énergie de Śiva (*śaivī*) est ici appelée “ouverture” », elle permet l’accès au domaine de Śiva. Autre [niveau d’interprétation] : « *guru* » [ici adjectif] signifie « *mahatī* », « grande », et *gurbhāratī*, signifiant ainsi la « grande parole » (*mahatīm bhāratīm*) parce qu’elle embrasse les autres stades de la parole, tels que *paśyantī*, etc., désigne la *parole suprême* (*parām vācam*).

Ainsi [peut-on comprendre] : [je salue] cette *gurbhāratī*, *i.e.*, cette parole préceptrice (*upadeśṭrīm giram*), [qu’elle soit] celle de [la déesse-]maître (*guror*), ou qu’elle soit associée à un maître [du monde empirique] (*ācāryasya sambandhinīm*).

Elle est merveilleuse (*citrām*) [dans le cas du maître empirique, par l’agencement des mots et des sens, comme dit plus loin] [et aussi] parce qu’elle relève [dans le cas de la déesse-parole] d’un émerveillement supra-mondain (*lokottaracamatkārārūpām*).

Je la salue (*vande*) [comme le disciple salue la parole de son maître], *i.e.*, [dans le cas de la déesse-parole] je m’absorbe en elle (*samāvisāmi*), qui est transcendante.

En ce sens, elle qui, du fait même qu’elle resplendit dans tous les états [de la parole et de la conscience], est [déjà] favorablement disposée (*abhivadantīm*) [envers les êtres empiriques], je la salue (*abhivādaye*) avec la ferveur qu’exige sa capacité à faire aller au-delà [de la finitude et de « l’océan du doute »] (*udyantṛtā*)⁸⁷, *i.e.*, je

86. Référence à VBh 20 : *śaktyavasthāpraviṣṭasya nirvibhāgena bhāvanā | tad asau śivarūpī syāt śaivī mukham ihocyate ||*.

87. C’est ici, en effet, comme une glose anticipée du premier hémistiche : *agādhasaṃśayāmbhodhisamuttaraṇatāriṇīm | [...], « [...] la barque qui fait traverser l’insondable*

me la rends propice (*saṃmukhīkaromi*) afin de m'absorber en elle, continûment immergée dans la prise de conscience de sa nature essentielle.

Comment est-elle [cette *gurubhāratī*]⁸⁸ ? Entaché d'inquiétudes [nombreuses], le doute est divers, qui consiste en l'incertitude sur ce qu'est la parfaite ipséité. C'est un « océan » (*ambhodhi*) insondable (*agādha*), difficile à traverser, en raison de son immensité. Celle-là [la *gurubhāratī* que je salue, déesse-parole et parole empirique] est « comme une barque qui le traverse », dès lors qu'elle en permet la traversée parfaite. Ainsi [la métaphore] s'applique-t-elle aux deux [sens du *śleṣa*].

De même, [le syntagme *vicitrārthapadām* [...] *tām* du vers s'entend de deux façons] : [cette parole que je salue,] quand elle s'entend comme parole suprême, est dotée d'étapes (*padāni*), qui sont autant de stases [ou de lieux où s'arrêter] (*viśrāntayas*) et renferment des objets-sens (*artha*) merveilleusement variés, promis [à susciter] divers degrés d'émerveillement⁸⁹ ;

et, quand elle s'entend comme parole du maître, elle est dotée des mots et des sens (*arthapadāni*), *i.e.*, des signifiants et des signifiés, merveilleusement variés qui y ont été introduits selon un agencement plaisant.

Étourdissante exégèse qui met ainsi au jour, non seulement un *śleṣa* et les interprétations qu'il induit, mais la métaphore qui vient s'articuler sur lui. La *gurubhāratī*, entendue de toutes les façons qu'on a vues, est également la barque qui fait traverser l'océan du doute.

De même Kṣemarāja explique-t-il, aux deux niveaux de sens, le composé BV du troisième *pada* du *śloka* : *vicitrārthapadām*, épithète de *gurubhāratīm*. Quand il s'applique à la déesse-parole, donc à *parā vāc*, il s'analyse comme *vicitrārtha-padāni*, où *pada* n'a pas le sens de « mot », mais celui de « lieu, degré, étape », et où *artha* est au double sens de « objet » et de « signification ». Ainsi compris, l'énoncé désigne « la Parole suprême dont les étapes sont constituées d'objets-sens merveilleusement variés », puisque c'est au fur et à mesure de la concrétisation progressive de *parā vāc* qu'apparaissent les signifiants (à savoir, les mots : *pada* ou *vācaka*), *parā vāc* n'étant concernée que par la seule idéation, c'est-à-dire les seuls océan du doute ».

88. La question introduit conventionnellement l'explication d'une métaphore.

89. Sans doute est-il encore possible de lire, sous cette interprétation, une allusion à la pratique yogique et à ses étapes, parallèles à celle de l'émission progressive du langage, qui est destinée à culminer dans l'expérience du ravissement mystique.

signifiés (*vācya*).

Symétriquement, dans le contexte de la *gurvāc*, la « parole du maître », le composé *vicitrārthapada°*, constitutif du BV *vicitrārthapadāṃ* du vers, s'analyse comme *vicitra-arthapadāni*, « qui a des mots et des sens [glosé par *vācyavācakāni*] merveilleusement variés », comme il est de règle au niveau de la *vaikharī*, le dernier stade de la parole.

Même double lecture pour l'adjectif *citrām*, qualifiant *gurubhāratīm* : la parole du maître est « merveilleuse », comme l'est la parole suprême, qui consiste en un « émerveillement supra-mondain » (*lokottaracamatkārārūpāṃ*). La nuance, en effet, est infime, puisque la parole empirique incarnée dans le maître est également productrice, dans l'ordre esthétique, du même « émerveillement supra-mondain », qui caractérise *parā vāc*, ou Śakti, dans l'ordre mystique : la périphrase vaut, en effet, pour la notion de *rasa*, le sentiment esthétique, toujours qualifié de *lokottara*, ou *alaukika*, et auquel la notion de *camatkāra* sert de synonyme.

Reste à examiner le long développement sur la déesse-parole ou *parā vāc*, relativement sacrifié dans la traduction de L. Silburn, qui omet le segment *abhivānantīm udyanṛtā°*, où la qualification de la déesse-parole comme *abhivānantīm* est pourtant essentielle.

Dans ce passage, la salutation à la parole, exprimée à la 1^{ère} personne, donc par Vasugupta (selon Kṣemarāja), témoigne, non seulement de sa pratique proprement poétique, mais aussi de sa pratique mystique, qui implique une parfaite réciprocité entre la divinité et son dévot, c'est-à-dire la *bhakti*, la « dévotion », source inépuisable d'émerveillement.

Le texte, en effet, établit une symétrie entre *abhivānantīm*, épithète de la déesse-parole, et le verbe à la 1^{ère} personne, *abhivādaye*, « je [la] salue », à son tour glosé par *saṃmukhīkaromi*, « je me la rends propice ». Par le fervent hommage qu'il rend à Śakti, sous les espèces de *parā vāc*, Vasugupta travaille à porter à son comble la faveur que la déesse est ontologiquement encline à dispenser aux êtres finis, elle dont l'essence fulgure dans tous les états du monde empirique (*sarvāvasthāsu sphuradrūpatvād*) — les quatre états de la parole et, sans doute, aussi, les quatre états que sont veille, rêve, sommeil profond et « quatrième » (*turīya*). La fulguration de la divinité dans tous les états de la vie empirique est le signe de sa faveur ou de sa grâce, puisqu'elle consent ainsi à révéler quelque chose d'elle-même à l'homme ordinaire. C'est dans l'immanence que se fait connaître la Réalité transcendante.

Quel *tātparya* donner à ce passage ? Qu'il n'y a pas de parole poétique

sans dévotion à l'égard de la déesse-parole et réciproquement. L'une est autant la cause que l'effet de l'autre et réciproquement. Le travail du Verbe vaut pour une pratique dévotionnelle qui culmine dans l'émerveillement, l'éblouissement, de l'expérience spirituelle. Ce qui n'est pas sans rappeler la parenté d'essence entre les expériences, esthétique et mystique, dont je me suis expliquée ailleurs.

La référence filée faite, dans ce passage, à la déesse-parole est une façon de dire, en utilisant une métaphore récurrente dans la doctrine, qu'elle est la paroi (*bhitti*) sur laquelle se détache sa contrepartie empirique⁹⁰.

On voit comment la glose fait du texte commenté — les SpK — l'œuvre d'un poète inspiré par la *parā vāc*, en même temps qu'expert en l'agencement matériel des mots et des significations.

Nous voici ramenés, à la fin du traité, à l'observation que faisait Kṣemarāja à son début, et à notre examen. Quand Kṣemarāja décrit l'agencement merveilleux et plaisant des mots et des sens (*vicitrāṇi ramyaracanānupraviṣṭāni arthapadāni vācyavācakāni*) en quoi consiste la « parole du maître », qui est, tout autant, la parole suprême dont l'hypostase ultime est la *vaikharī*, il révèle la clé de l'énigme que formulait elliptiquement sa remarque liminaire, à propos d'*unmeṣanimesābhyām*, au premier vers : « x a été préféré, par le maître, à y ». La tâche et la mission de l'auteur est de choisir le mot adéquat pour communiquer le sens exact, sans cesser de veiller au juste ordonnancement des syntagmes — d'où la longue discussion sur le rapport de correspondance entre les deux *dvandva* du premier hémistiche.

L'exégèse de Kṣemarāja au vers 52 sert ainsi d'auto-exégèse à un passage de la glose au premier vers : où l'on voit comment l'exégète construit simultanément et l'économie du texte qu'il commente et celle de son propre commentaire.

2.1.3. Deux hommages

On aperçoit les conséquences ultimes de cette appropriation du vers de Kallaṭa par Kṣemarāja.

La « parole du maître », ou la « parole-préceptrice », ou la « parole suprême », à laquelle Vasugupta rend hommage d'un seul élan, grâce au *śleṣa*, c'est celle de Śiva lui-même, premier locuteur de la doctrine,

90. Cf. *supra*, p. 181.

maître prototypique, et c'est Śakti elle-même, indiscernable de la Parole suprême; par conséquent, c'est aussi la sienne propre — lui qui a été intronisé « maître » par Śiva, dont il a reçu pouvoir d'énoncer la doctrine secrète —, qui est l'incarnation empirique de *parā vāc*.

On a donc là deux hommages, à Śiva et à Śakti, indissolublement associés, et mimétiques de l'essence non dualiste de la doctrine. De surcroît, de toutes les formes que Śakti est susceptible d'assumer, il est intéressant que, dans le *Nirṇaya*, ce soit sa forme phonématique que Vasugupta (alias Kṣemarāja) retienne ici pour la célébrer. Le texte rend hommage à la parole, et, ce faisant, se rend hommage à lui-même : il y a là un motif méta-poétique et réflexif.

C'est cela qui intéresse Kṣemarāja : la fabrique matérielle du texte (le *guru* choisissant *x* de préférence à *y*) s'articule sur les spéculations *śaiva* sur la parole.

Ainsi, l'enjeu du *Nirṇaya* au vers 52 (qui, de fait, fonctionne comme un auto-commentaire, puisque c'est Kṣemarāja qui est responsable de l'accrétion du vers au texte-source) est-il moins de faire valoir l'ingéniosité d'une critique littéraire qui décèle dans le vers les ressources rhétoriques que sont le *śleṣa* et la métaphore, que de mettre en œuvre une stratégie doctrinale destinée à établir la suprématie du monisme *śaiva* sur les doctrines rivales : Śiva est également Śakti et ce *nara* qu'est Vasugupta.

2.2. *Spandakārikā* 53

Enhardi par ce « coup de force » à l'encontre du texte original, Kṣemarāja ajoute un 53^e vers, de son cru, cette fois — pure forgerie, donc, que signale l'emploi d'un mètre qui n'a pas cours dans le reste du texte (52^e vers compris), un vers plus long et plus solennel, à savoir une *āryā*.

2.2.1. *Spandakārikā* 53 et l'économie générale des *Spandakārikā*

Notons que Rāmakaṇṭha s'arrête au 52^e vers, qu'il attribue à Kallaṭa rendant hommage à son maître, Vasugupta. Quant à Utpalavaiṣṇava, lui aussi ajoute un 53^e vers, de son cru également, sans aucun rapport avec le 53^e vers de Kṣemarāja; un vers qui est un *śloka*, conformément au schéma métrique de l'ensemble du *mūla*. Le tableau 3 (en annexe, p. 241) compare les deux versions de ce 53^e vers, respectivement désignés comme 53.1 (le vers composé par Kṣemarāja) et 53.2, celui d'Utpalavaiṣṇava.

Revenons à Kṣemarāja : l'accrétion d'un 53^e vers l'amène à s'écarter de l'économie ternaire du texte mise en place par Kallaṭa, qu'il reproduit pourtant à l'identique jusqu'au vers 51⁹¹. Kṣemarāja ajoute, en effet, un quatrième *niḥsyanda* — quatrième « flot » de cette « vague » (*ūrmi*) qu'est le *spanda* — pour y transférer le vers 52 et trouver une place pour le vers 53. Non seulement, il fallait un réceptacle pour ces deux accrétions attribuées à Vasugupta, mais il fallait les justifier en les faisant participer, à part entière, de l'exposé doctrinal.

Voici le 53^e vers, selon Kṣemarāja :

labdhvāpy alabhyam etaj jñānadhanaṃ hṛdguhāntakṛtanihiteḥ |
vasuguptavac chivāya hi bhavati sadā sarvalokasya ||.

Texte complexe, à forte connotation ésotérique, ne serait-ce que par l'analogie du cœur-caverne (*hṛdguhā*) :

Cet insaisissable trésor de la connaissance est bénéfique, toujours, comme ce fut le cas pour Vasugupta qui cependant l'avait saisi, à tous ceux qui [, comme lui,] le renferment dans la caverne de leur cœur.

Observons qu'on peut sans doute y lire également un *śleṣa*, comme au vers 51, puisque *śivāya*, dans *śivāya hi bhavati*, peut s'entendre autant comme l'adjectif signifiant « bénéfique » que comme le substantif Śiva. Du reste, ce passage du *Nirṇaya* glose Śiva par *Śaṃkara*, avec la justification étymologique que Kṣemarāja a donnée au *Śaṃkara* du premier vers : « Śaṃkara » s'analyse comme « celui qui procure (^o*kara*) le souverain bien, la paix (*śam*^o) »⁹². En ce cas, le vers signifierait aussi, par renchérissement :

Cet insaisissable trésor de la connaissance conduit à Śiva, toujours, comme ce fut le cas pour Vasugupta qui cependant l'avait saisi, à tous ceux qui [, comme lui,] le renferment dans la caverne de leur cœur.

91. Même distribution des mêmes vers au sein des mêmes sections, appelées *niḥsyanda*, et mêmes titres donnés à ces sections. Une seule différence : Kallaṭa inclut le vers 52 dans son 3^e *niḥsyanda*, tandis que Kṣemarāja le transpose dans une 4^e section, seulement constituée de deux vers : le 52 et le 53. Encore n'est-ce pas nécessairement une différence puisque, chez Kallaṭa, ce 52^e vers, hommage rendu à son maître, ne fait pas vraiment partie du comput du texte commenté. Rāmakaṇṭha aussi organise quadruplement les cinquante et un vers du texte-source (avec un regroupement différent de celui de Kallaṭa et de Kṣemarāja, au sein de chaque section, et des titres de section différents), mais fait du 52^e vers un hors-texte, hommage de Kallaṭa à son maître.

92. SpN, p. 3 : *śam upasāntāśeṣopatāpaparamānandādāvayamayavacaitanyasphārapratyabhi-jñāpanasvarūpaṃ anugrahaṃ karoti yas tam imaṃ svasabhāvaṃ śaṃkaraṃ stumas |.*

Après l'*avataṛāṇikā* :

Quand, par la mention de son propre nom, à la gloire incontestée, il a encouragé les aspirants [au savoir], ainsi confortés dans leur respect [pour lui], l'auteur du traité décrit le grand fruit [que l'on retire] de ce traité quand il est tenu secret⁹³,

Kṣemarāja poursuit, selon la méthode exégétique qui glose, pas à pas, chaque terme du vers⁹⁴, renouant, avec « *arthāt* », le fil qui s'est ainsi distendu :

Ce savoir — celui qui a été enseigné dans ce traité — est un trésor, car il permet d'accéder au but (*puruṣārtha*) [suprême] de l'homme [*i.e.*, *mokṣa*]. Bien qu'insaisissable — bien que difficile à obtenir —, [notre maître] l'avait saisi — avait obtenu de la surface d'un roc l'essence des enseignements de Śaṃkara [reçus] en rêve. De même que [ce trésor de la connaissance] est bénéfique à qui en est le maître (*tasya svāmināḥ*), à savoir notre précepteur (*guror*) nommé Vasugupta, par qui la déposition — le placement — en fut faite, résolument, dans la caverne de son cœur — [la « caverne », ainsi appelée] parce qu'elle fournit l'espace nécessaire pour que le monde [empirique] y pénètre [tout entier]⁹⁵, [qui est] le cœur [*i.e.*, l'Absolu] dont l'essence est lumière consciente et conscience réflexive.

C'est-à-dire (*arthāt*), de même qu'il en est pour ce maître (*yathaiva ... tasya guror*), de même (*tadvat*) [ce trésor de la connaissance est-il bénéfique] également à l'ensemble des êtres (*sarvalokasya*) — du fait de l'inexistence de toute restriction limitant la qualification [à cette connaissance] —, c'est-à-dire, à quiconque en a fait la déposition à l'intérieur de son cœur-caverne, le protégeant ainsi avec soin (*yatnāt*) de qui n'en est pas digne (*asāmayikāt*) [ou : le préservant au prix d'un effort non conventionnel] et la faisant sienne par une

93. SpN avat. ad 53 : *prasiddhaprabhāvasvanāmodīraṇāt sambhāvanāpratyaṇārthināḥ pravartayan gūhanīyatayā mahāphalātām asya śāstrasya nirūpayati śāstrakārah* —

94. SpN ad 53 : — *etacchāstrokam etaj jñānam eva puruṣārthaprāptihetutvād dhanam alabhyam api duṣprāpam api labdhvā śaṃkarasvapnopadeśasāraṃ śīlātālād avāpya prakāśa-vimarśātmakam hṛdayam eva viśvāntaḥ praveśāvakāśapradatvād guhā tasyām antena niścayena kṛtā nihitiḥ sthāpanā yena arthāt tasyaiva jñānadhānasya tasya svāmināḥ śrīvasuguptābhidhānasya guror yathaiva tac chivāya jātaṃ tadvad adhikāriṇiyamasāṃkocābhāvāt sarvalokasyāpi hṛdguhāntakṛtanīhiter yatnād asāmayikāt gopayataḥ dṛḍhapratipattiyā ca svātmikurvataḥ sadā śivāya bhavati nityaśaṃkarātmakasvasvabhāvasamāveśalābhāya sampadyata iti śivam ||.*

95. Ou : « pour pénétrer au cœur même du Tout ». Comme il s'agit ici d'aspiration à la reconnaissance de la non-dualité, la première interprétation semble, néanmoins, préférable.

inébranlable vigilance. [En d'autres termes, ce trésor de la connaissance leur] est toujours bénéfique, c'est-à-dire que son acquisition [et sa préservation] leur permet[tent] de parfaire leur absorption dans leur propre nature éternellement identique à Śaṃkara.

Bien que l'exégète ne s'y arrête pas, on peut également observer que le contenu même de ce vers, qui célèbre le « trésor de la connaissance », s'est construit autour de la figure de Vasugupta, dont le nom joue sur le sens de *vasu*, « trésor », et celui de la racine *guh-*, « cacher, protéger », apparentée à *guh-*, « cacher, tenir secret, enfermé ». Un vers *ad hoc*, donc, et qui réussit l'exploit d'établir Vasugupta comme l'auteur des SpK, en même temps qu'il condense l'essence de la doctrine.

Ainsi, puisque ce texte est un auto-commentaire à un vers qu'il a lui-même écrit, Kṣemarāja révèle, du même mouvement, les principes qui ont présidé à son écriture et ce qui fait l'intensité de sa propre expérience spirituelle.

2.2.2. *Vers-signature et revendication d'autorité*

Il s'agit aussi d'un vers-signature, comme y insistent les *avataraṇikā* respectives de Kṣemarāja et d'Utpalavaiṣṇava à chacun des vers 53. Vasugupta y parle de lui-même à la 3^e personne, selon une procédure bien établie, également illustrée par Utpalavaiṣṇava, dans l'*avataraṇikā* au commentaire à l'autre vers 53, qu'il a pourtant lui-même forgé.

Utpalavaiṣṇava l'attribue néanmoins à Kallaṭa, qu'il considère comme l'auteur des SpK. Comme Kṣemarāja pour Vasugupta, Utpalavaiṣṇava prétend que Kallaṭa y parle de lui-même, à la 3^e personne, le faisant ainsi apposer sa signature aux SpK (puisque c'est la thèse qu'il défend).

Dans l'*avataraṇikā* à son vers 53, Utpalavaiṣṇava développe sa propre stratégie du texte :

*athāmnāyakramavarṇanadvāreṇa saṃgrahakṛt svakīrtiyarthaślokena
svanāmopabaddhnāti —*

*vasuguptād avāpyedaṃ guros tattvārthadarśinaḥ |
rahasyaṃ ślokeyām āsa samyak śrībhaṭṭakallaṭaḥ ||,*

À présent, l'auteur de ce traité, recourant à la description de sa lignée, introduit son propre nom avec un vers à sa gloire :

Ayant reçu cette doctrine secrète de Vasugupta, son maître, expert à discerner l'essence de la Réalité, le vénérable Kallaṭa l'a mise en vers, à la perfection.

Le point de départ est le même : il s'agit pour l'auteur (ou prétendu tel) d'utiliser « son propre nom » — un trait que Kṣemarāja (*svanāmodīraṇāt*) a probablement emprunté à Utpalavaiṣṇava (*svanāmodīpabādhnāti*), comme il l'a fait pour son préambule au vers 52. Après tout, comme on va le voir, Kṣemarāja se targue de connaître la tradition d'exégèse du texte qu'il commente.

Quoi qu'il en soit, dans chacun des vers 53, la signature est un faux, voire un apocryphe. Si, dans chaque vers 53, la véritable « autorité » (en l'occurrence, celle de l'exégète, Kṣemarāja ou Utpalavaiṣṇava) est délibérément voilée, l'apocryphité y est néanmoins de bonne foi, pour attester une tradition. À l'instar de ce qui est en jeu dans la littérature des « pseudépigraphes », on peut reconnaître là « une pratique de réinterprétation rétrospective [...] garante d'une régulation et d'une stabilisation dogmatique ⁹⁶. »

Des exégètes comme Kṣemarāja ou Utpalavaiṣṇava se réclament ainsi de leur appartenance à une *paraṃparā* pour affirmer leur autorité. On observe, du reste, que Kṣemarāja fonde de la sorte une *paraṃparā* éditoriale, puisque Maheśvarānanda (xii^e siècle), dans sa *Mahārthamañjarī*, cite le vers 53 tel que l'a forgé Kṣemarāja ⁹⁷.

Ce qui n'interdit pas l'expression de divergences : il ressort du *Nirṇaya* ⁹⁸ qu'il y a eu au moins deux traditions d'exégèse des ŚS et des SpK ; c'est-à-dire encore de bons, mais aussi de mauvais exégètes. Et Kṣemarāja juge utile d'expliquer pourquoi la « bonne » tradition d'exégèse a été un temps suspendue : Abhinavagupta, son maître, n'ayant pu se résoudre à entrer dans la lice avec ces médiocres commentateurs ⁹⁹.

Avec les SpK qu'« édite » Kṣemarāja, on a donc un exemple de texte se constituant par accrétions et légitimisations successives. Cette vie organique des textes, qui bourgeonnent par greffes, est, à n'en pas douter, l'un des traits majeurs de la philologie indienne.

En décrivant, dans son *avataraṇikā ad I 1*, un texte fait de cinquante et

96. Analyse citée de l'article « Pseudépigraphes », dans Wikipedia.

97. *Mahārthamañjarī* : 8 ; cf. introduction au volume 42 de la Kashmir Series of Texts and Studies, p. 5.

98. Dans le premier des vers conclusifs du SpN, donné *infra* (p. 230, n. 102), mais aussi dans les cinq *maṅgala* de la *Vivṛti*.

99. SpN, 2^e vers conclusif : *anantāparaṭīkākr̥madhye sthitim amṛṣyatā | vivṛtaṃ spandaśāstraṃ no guruṇā no mayāsyā tu ||*, « Incapable de se résoudre à faire partie des innombrables commentateurs [relevant] d'une autre [tradition], ni mon maître n'a commenté ce Traité du *spanda*, ni n'ai-je pu, à mon tour, en faire la glose. »

un vers, Kṣemarāja reconnaît d'emblée, fût-ce à mots couverts, la fraude qui consiste, *in fine*, à en commenter cinquante-trois. Pourtant, il s'emploie à la justifier, ne serait-ce que dans son 3^e *maṅgala* :

*samyaksūtrasamanvayaṃ parigatiṃ tattve parasmin parāṃ tikṣṇāṃ
yuktikathāṃ upāyaghaṭanāṃ spaṣṭārthasadvyākṛtiṃ |
jñātum vāñchatha cec chivopaniṣadaṃ śrīspandaśāstrasya tadvyṛttāv atra
dhiyaṃ nidhatta sudhiyaḥ spandaśriyaṃ prāpnuta ||,*

Si vous voulez connaître, ô vous, esprits subtils, l'enchaînement exact des *sūtra*, le parfait accès à la Réalité suprême, l'exposé incisif et complet du raisonnement, l'application correcte des moyens [de l'exégèse], une juste analyse [du traité, pour en faire surgir] un sens clair, et l'enseignement secret de la doctrine śivaïte, appliquez votre esprit à cette glose du vénérable Spandaśāstra et obtenez la richesse du *spanda*.

Avec cet Art (ou cette Charte) exégétique, apostrophe quasi comminatoire au lecteur, Kṣemarāja revendique d'avoir compris « l'enchaînement exact des *sūtra* », justifiant par avance son intervention — « autoritaire », au sens d'« auctoriale » — dans l'économie du texte commenté.

L'explication étymologique du mot « auteur » par le latin *augere*, « augmenter », consiste avant tout à poser un acte créateur, fondateur, voire mythique, qui fait apparaître une chose pour la première fois. Il y a là une capacité à « faire grandir » qui implique légitimité et droit de commander. C'est ainsi que, dans le registre littéraire, l'auteur (*auctor*) est celui qui fonde une parole et s'en donne le garant. On est ici au cœur de la question que nous avons soulevée : l'exégète, s'appuyant sur une tradition didactique et interprétative, a la même qualité d'« auteur » que le « rédacteur/compositeur » du texte commenté.

3. CONCLUSIONS

Il ressort, me semble-t-il, de cet examen des SpK et de leurs commentaires, que ce système de pensée, au nom même du non-dualisme qu'il défend, voit dans les auteurs, rédacteurs ou exégètes des truchements de la divinité. Dans ce système moniste, en dernière (ou plutôt en première) instance, le seul et unique auteur est Śiva, dont Vasugupta (ou Kṣemarāja) n'est pas différent, puisqu'ils sont l'un de ces *suprabuddha* qui ont reconnu leur identité d'essence avec le principe suprême¹⁰⁰.

100. Cf. *supra*, p. 185, n. 18.

C'est, du reste, ce sur quoi insiste également Rāmakaṅṭha, en réalité assez peu intéressé par le débat sur l'auteur des SpK, au sein de la tradition de transmission :

Par conséquent, l'auteur (*karṭṛ*) direct de ce souverain bien que représente ce traité-ci est Parameśvara. Cette désignation de l'Auteur/Agent [*i.e.*, cette façon de nommer, dans le vers, Śaṅkara comme l'auteur des SpK] a été reçue par ceux qui ont fixé (*nibadhnadbhiḥ*) la tradition orale (*tatsaṃpradāyam imam*)¹⁰¹.

Ces auteurs sont aussi des poètes — également au sens du *Nirukta* qui en fait des « tisserands » (*kavayati iti kaviḥ*) —, auxquels il incombe de trouver l'énoncé adéquat (d'où la référence au *śleṣa*, au registre de la suggestion, et aux figures de style que sont paradoxe et métaphore).

Bien qu'il agisse quasi subrepticement dans sa réécriture de la fin du *śāstra*, Kṣemarāja en donne une justification dans le premier des vers conclusifs (*saṃgraha*) du *Nirṇaya*¹⁰². Considérant la tradition multiforme d'exégèse aux SpK, il en dénonce la superficialité et lui oppose « ces êtres exceptionnels qui, tels des cygnes sagaces, habiles à extraire, pour s'en délecter, le lait mélangé à l'eau, seront capables de distinguer l'excellence de sa glose », autant dire les *sahṛdaya* auxquels sa glose est destinée.

Kṣemarāja, feignant ici de parler des *sahṛdaya* capables de discerner les mérites de son commentaire, parle en vérité de lui-même et de ce que doit être, à ses yeux, un bon exégète : il s'agit d'extraire l'essence d'un texte de la masse des mots qui le constituent.

Texte philosophique et mystique, les SpK sont ainsi, de part en part, poésie. L'auteur et son exégète destinent leur œuvre à des *sahṛdaya*, qui sont la contrepartie, dans le registre esthétique, des initiés, ceux que le *Sandoha* décrit comme des *upadeśadhana*, « riches en enseignement »¹⁰³.

Et cela nous ramène à la remarque liminaire du *Nirṇaya* au vers 1 : l'auteur, aussi, travaille à tirer l'essence de la doctrine qu'il a été chargé d'exposer : il choisit la leçon x de préférence à la leçon y. Des raisons spéculatives président à ce choix : portée par le *dvandva*, la métaphore, le paradoxe ou le *śleṣa*, l'équivocité verbale est mise au service de l'unicité

101. SpV, p. 13 : *ata etacchāstrātmakaśreyasaḥ sākṣāt kartā parameśvara eva | tatsaṃpradāyam imam nibadhnadbhiḥ karṭṛvyapadeśo 'dhigataḥ ||*.

102. SpN, 1^{er} vers conclusif : *yady apy asmin vivṛtigaṇanā vidyate naiva śāstre lokaś cāyaṃ yad api matimān bhūyasottānavṛttiḥ | jānanty ete tad api kuśalās te 'smadukter viśeṣaṃ kecit sāragrahaṇanipuṇāś cetanā rājahaṃsāḥ ||*.

103. Cf. *supra*, p. 189.

ontologique.

Voilà donc l'une des modalités selon lesquelles l'Inde pense ce que l'Occident appelle « philologie ». En dépit des différences, c'est bien le même paradigme de base : il s'agit d'aimer les textes et même, puisque le *logos* est la parole, d'aimer la Parole (*vāc*) et de la célébrer, dans la diversité des formes où elle se réalise.

ANNEXE 1 LE CONCEPT DE *VAIKHARĪ*

Les spéculations sur les niveaux de la Parole (quoi qu'il en soit de la discussion sur leur nombre) sont communes à Bhartṛhari et au Śivaïsme non dualiste du Cachemire. Ce n'est pas le lieu ici d'examiner la façon dont les deux Écoles traitent de cette question. Plusieurs études y ont été consacrées, depuis différents points de vue. Toutefois, il est indiscutable que les deux doctrines se recouvrent, ne serait-ce que partiellement, et sont dans une relation de filiation, acceptée (par Abhinavagupta et les penseurs de la Pratyabhijñā) ou dénoncée (par Somānanda).

Pour les besoins de mon exposé, je m'intéresse, dans cette Annexe, au concept de *vaikharī*. Biardeau et Silburn-Padoux¹ traduisent *vaikharī* par l'« étalée », ce qui ne rend compte du terme que partiellement, parce qu'est ainsi privilégié le procès insensible au terme duquel la parole subtile, ontologiquement suprême (*paśyantī/śabdabrahman*, ou *parā vāc*) devient la parole grossière et concrète que signifie, par sa formation même, le terme de *vaikharī*.

Du point de vue morphologique, en effet, le vocable *vaikharī* est un dérivé par *vṛddhi* initiale d'un thème de base *vikhara*. Thème non attesté dans Monier-Williams et Apte, où n'apparaît que le simple *khara*, « dur, âpre, solide », mais dont on relève plusieurs occurrences dans les textes, et en particulier dans ceux du Trika, où il est glosé par *śarīra*, « corps »; sans doute par substantivation de l'adjectif simple *khara*, « dur, solide », renforcé par le préverbe *vi-*, dans sa valeur expressive-intensive; signifiant ainsi « très solide », *vikhara* en vient à désigner le corps.

Du reste, le *Viveka* [TĀV] *ad Tantrāloka* [TĀ] III 236 atteste clairement cette étymologie par *vṛddhi* initiale.

Le chapitre III du *Tantrāloka* traite, en effet, de la *vaikharī*, au moment d'examiner la question des quatre niveaux de la parole, dont les trois derniers sont les hypostases de la Parole suprême (*parā vāc*), qu'énumère III 236, à savoir *paśyantī*, *madhyamā* et *vaikharī* — cette dernière coïncidant également avec la manifestation empirique, le monde des mots et des choses. Ainsi qu'observe le commentaire de Jayaratha *ad loc.* :

[...] *tato 'pi sthānakaraṇaprayatnabalāt tattadvarṇakramopagrahād vibhāgasya sphuṭatvāt dṛśyasyaiva prādhānyāt vikhare śarīre bhavatvād*

1. Respectivement, Biardeau (1964, *Vākyapadiya* [VP] I 142, p. 177), et Silburn-Padoux (1998, *Tantrāloka* [TĀ] I 253, p. 124, et III 236, p. 196). Iyer (1965, VP I 142) traduit par « the Elaborated ».

vaikharīśabdābhidheyā ity |,

[...] Après cela [les étapes de *paśyantī* et *madhyamā*], parce que prédomine [l’objectivité] qui est donnée à voir, à présent que la diversité [phénoménale] s’est manifestée grâce à l’articulation successive des phonèmes produits par l’effort [articulatoire] et les organes [de la phonation] opérant aux [différents] points [d’articulation], parce que, donc, [la parole suprême] devient un corps solide (*vikhara* = *śarīra*), il convient de la nommer *vaikharī*².

L’interprétation étymologique du vocable est ainsi rattachée aux catégories de la grammaire pāṇinéenne (la dérivation par *vṛddhi* initiale), et renforcée d’éléments relevant de la phonétique descriptive (l’effort articulatoire, les organes de la phonation, les points d’articulation), présents dans le VP et dans la définition de la *Śivadr̥ṣṭi* [ŚD]³.

En vertu de cette étymologie, il serait sans doute approprié de comprendre *vaikharī* comme la « solide », la « corporelle » ou l’« incorporée », voire la « manifeste ».

On observe également que, dans un autre passage du TĀ (I 253), le *Viveka ad loc.* ne fait pas explicitement référence au thème de base *vikhara*. Toutefois, en recourant à l’a.v. *saṃkucitā*, il lit, dans le vers qu’il commente, la même idée d’une *crystallisation* progressive de la Conscience pure, non sans mettre l’accent sur le phénomène connexe qu’est le *procès* même de cette cristallisation, à savoir le *passage* ou la *conversion* insensible, mais

2. De même l’*Īśvaraṇṇābhijñānavivṛtvimarśinī* [ĪPVV] (vol. 2, KSTS 62, p. 187) glose-t-elle *vikhara* par *śarīra*, et fait de *vaikharī* un dérivé à *vṛddhi* initiale (*tatrabhavā*) : *vikharāḥ śarīraṃ. tatrabhavā tatparyantaceṣṭāsampādikety arthaḥ |*. Parmi plusieurs autres occurrences, voir la longue *avataṇṇikā* de la *Samjīvanī* à l’*Alaṃkārasarvasva* de Ruyyaka, où le terme *vaikharī* est expliqué comme un dérivé à *vṛddhi* initiale de *vikhara*, lui-même défini comme *dehendriyasaṅghātaḥ* (composé relevé dans Śāṅkara *ad Bhagavadgītā* V 13; cf. aussi Śāṅkara *ad Bhagavadgītā* XIII 6) : « agrégat constitué par le corps et les organes ». Il y a là une explication morphologique à vocation étymologique, ce qui n’empêche pas qu’on l’associe à une autre catégorie d’étymologie, à la manière du *Nirukta*, pour le thème de base *vikhara*, analysé comme *vi-kha-ra* : *yad vā “khaṃ sukhaṃ duḥkhaṃ ca; tad viśiṣya rāti dadātī vikharo dehendriyasaṅghātaḥ tatrabhavā vaikharīti” jñeyam*, « Le *vikhara* est l’agrégat constitué par le corps et les organes — “il donne [rā = dā], excellemment [vi = viśiṣya, entendu comme *viśeṣaṇa*], l’univers [litt., l’“espace vide”, *kha*], [caractérisé par] la joie ou la peine [i.e., [ce qui est commun à] *su-kha* et *duḥ-kha*] —”. La *vaikharī* relève de ce *vikhara* [i.e., de ce “corps”]. » Même étymologie dans *Vācaspatya*, s.v. : *vaikharī strī viśeṣena khaṃ rāti rā [...]*, elle-même suivie d’une définition, conforme aux théories de la Parole, qui fait de la *vaikharī* « une catégorie de parole, constituée de phonèmes, articulée dans la gorge etc., et productrice de sens. » (*arthabodhake kaṅṭhādīṣūccāryyamāṇe varṇātmake śabdaviśeṣe*).

3. Voir, *infra*, respectivement, p. 236, n. 5, et p. 235.

inéluctable, d'un principe transcendant vers des niveaux de conscience de plus en plus différenciés et concrets.

Au fil d'un développement sur les quatre niveaux de la connaissance (*jñāna*, *vijñāna*; TĀ I 241 *sqq.*) — connaissance suprême, supérieure, moyenne et inférieure, correspondant, respectivement, aux quatre « voies » ou « moyens » (*anupāya*, *śāmbhavopāya*, *śāktopāya* et *āṇavopāya*) ainsi qu'aux quatre phases de la parole (*parā*, *paśyantī*, *madhyamā*, *vaikharī*) —, TĀ I 253 décrit, en effet, l'expansion de la Conscience (*cit*, *saṃvitti*, *saṃvit*), quand elle passe du plan suprême de *parā vāc* à celui, empirique et concret, de la *vaikharī*, laquelle ne s'incarne jamais mieux que dans le débat entre maître et élève, comme c'est le cas dans les Tantra ou Āgama où la Déesse interroge Śiva ou Bhairava :

tathānudghāṭitākārabhāvaprasaravartmanā |
prasarantī svasaṃvittiḥ praṣṭrī śiśyātmatām gatā ||

C'est ainsi que, en vertu du mouvement d'extension vers un objet dont la forme même n'est pas [encore] manifestée, la Conscience elle-même, **s'étendant** [*i.e.*, se déployant vers l'objectivité], interroge, assumant la position de l'élève.

TĀV *ad loc.* explique que cette « expansion » (*prasara*) est une « descente » (*avaroha*) — d'où mon emploi précédent du terme « hypostase » — de la Conscience, autrement dit de la Parole suprême, qui passe par les étapes intermédiaires de *paśyantī* et de *madhyamā*, avant d'en arriver à la *vaikharī*, comprise comme une « contraction » (signifiée par l'a.v. *saṃkucitā*) de la Conscience pure :

[...] *pāramārthikaṃ pūrṇasvabhāvaṃ vastu, tasya yaḥ prasaraḥ —*
paśyantyādidaśākrameṇa avarohaḥ; tad eva vartma, tena prasarantī
— vaikharyādirūpatām āsadayantī, svasamvid eva, saṃkucitā, pra-
mātrātmaśiśyabhūmikām avabhāsayantī praṣṭrī ity ucyate ity arthaḥ |,

[...] **L'extension** (*prasara*) de cette entité [la Conscience (*saṃvit*)], qui est Réalité suprême et plénitude essentielle, est une descente progressive par les états de *paśyantī*, etc. Par ce mouvement, « **elle s'étend** » (*prasarantī*) — à savoir : la Conscience elle-même, accédant à la forme de la *vaikharī*, etc., c'est-à-dire, s'étant [progressivement] contractée (*saṃkucitā*), interroge (*praṣṭrī*), assumant [litt., « manifestant »] la position de l'élève [face au maître] qui est celle du sujet connaissant.

On voit que le commentaire propose ici une interprétation alternative du terme *vaikharī*, qui associe sa capacité d'« expansion » (véhiculée par le

préverbe *vi-*, à inférer de la *vṛddhi* initiale de *vaikharī*, et développée, dans le vers, par °*prasara*° et le participe présent *prasaranti*) et son caractère solide ou solidifié, « contracté » (*saṃkucitā*). On est ici dans la logique des métaphores à l'œuvre dans les spéculations *śaiva*, qui s'organisent autour de l'idée d'une fluidité essentielle de la Conscience (*cidrasa*) se cristallisant, ou se coagulant ⁴, non seulement dans la parole articulée, mais aussi dans le monde des phénomènes, sous lesquels se rangent êtres animés et inanimés. Raisonnements qui ne sont pas sans rejoindre les fameux énoncés de VP I 1 :

*anādinidhanaṃ brahma śabdātattvaṃ yad akṣaram |
vīvartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ || [...],*

Ce Brahman, sans commencement ni fin, Parole principielle, Phonème (impérissable), qui se manifeste sous la forme des objets et d'où procède le monde [...] (trad. Biardeau, avec une modification),

et de VP I 120ab [*in* Biardeau = Rau I 124ab] :

śabdasya pariṇāmo 'yam ity āmnāyavido viduḥ | [...],

Ceux qui connaissent la Révélation savent que cet (univers) est une transformation de la parole [...] (trad. Biardeau).

La *Śivadṛṣṭi* [ŚD], quant à elle, dans un exposé aussi critique que partial des thèses de Bhartṛhari, dans lesquelles elle dénonce une aporie philosophique, propose une définition strictement linguistique de la mise en œuvre de la *vaikharī* (dont l'écho affaibli se retrouve dans le TĀV III 236, cité, *supra*, p. 232-233), sans se préoccuper de justifier le terme.

Voici le texte (ŚD II 7-8ab) :

*saṃprāptā vaktrakuharaṃ kaṅṭhādīsthānabhāgasaḥ |
vaikharī kathyate [...],*

Ayant atteint la cavité buccale en ces différents points d'articulation que sont la gorge, etc., elle [la Voyante, devenue la « Parole médiane » (*madhyamā*)], est appelée *vaikharī* [...].

La *vaikharī* est donc décrite comme ce stade, ou niveau, de la parole qui représente la parole « audible » (*śrutirūpā*; VPvṛ *ad* I 142, *in* Biardeau), donc empirique, grossière et concrète, articulée en phonèmes.

En effet, dans l'énumération traditionnelle des phonèmes, le *varṇa-samāmnāya*, les occlusives viennent en premier, classées selon les cinq points d'articulation, lesquels commencent avec les gutturales (*ka/kha*),

4. Sur ce thème, voir Bansat-Boudon (2014 : 42 *sqq.* et n. 9).

produites « dans la gorge », d'où leur nom de *kaṅṭhya*. Ainsi, la « mise en bouche » de *parā vāc*, la parole subtile, principielle, archétypale, autrement dit sa « manifestation », se réalise-t-elle d'abord dans les consonnes occlusives dont le nom sanskrit est, précisément, *vyañjana*, « manifestation ». Et les gutturales, premières de la liste, suffisent à signifier la totalité du matériel phonétique.

Le commentaire d'Utpaladeva développe, citant, du reste, *VPvṛ ad I 142* (*in* Biardeau = *VP I 165 in* Rau) :

[...] *tato vaktrodaraṃ prāptā kaṅṭhādīsthānabhāgeṣu vibhaktakakārādi-
varṇarūpā vaikharī varṇyate*

sthānesu vivṛte [v.l. : *vidhṛte*; éd. Biardeau] *vāyau kṛta-
varṇaparigrahā |
vaikharī vāk prayoktṛṇām prāṇavṛttinibandhanā ||*,

Alors, ayant accédé à la cavité buccale aux différents points d'articulation, à commencer par la gorge, [la Voyante] est décrite comme la *vaikharī*, elle qui assume la forme des phonèmes distincts que sont “*ka*”, etc. :

« Quand l'air accède aux [différents] points d'articulation, la *vaikharī*, qui relève de l'activité du souffle des locuteurs, prend la forme des phonèmes »⁵.

Il y a là une interprétation qui n'est pas sans rappeler la citation (de source non identifiée) de *VPvṛ ad I 112-115* (*in* Biardeau)⁶ :

*mano 'bhihataḥ kāyāgniḥ prāṇam udīrayati | sa nābher udyan mūrdhny
abhihato 'nyena punar udyatā marutābhīhanyamāno dhvaniḥ sam-
padyate ka iti vā kha iti vā |*,

Le feu du corps, frappé par le manas, fait monter le souffle; ce dernier, en montant du nombril à la tête, est frappé par un autre souffle qui monte à son tour; et c'est quand il est ainsi frappé qu'il devient le son *ka* ou le son *kha*, etc. (trad. Biardeau : 151).

À la faveur de ce parallèle, on peut se demander si l'exégèse d'Utpaladeva, dépassant la stricte description linguistique, n'inviterait pas, à mots

5. Sur l'activité du souffle frappant les organes de la phonation, voir, notamment (dans l'édition de Biardeau), *VP I 47-48*, *VPvṛ ad 52* et *I 102*, *VP 105*, *108-109*, *115* (et *vṛtti*), *117*, *122* (et *vṛtti*).

6. Citation absente de l'édition de Rau, dans laquelle, pourtant, la première citation dans *VPvṛ ad I 112-115* devient le vers *I 119*; notons que *Rau I 120* = *Biardeau I 116*.

couverts, à une interprétation symbolique du terme *vaikharī*, dans laquelle le *-kha-* central de *vaikharī* pourrait représenter la première classe d'occlusives, et, par là, la totalité des phonèmes, donc la parole concrète, articulée, « successive » (*alabdhakramā vāc*), comme la définit la *vṛtti ad VP I 86* (la *vṛtti ad I 86*, in Biardeau = Rau I 89). On aurait ainsi un jeu de mots implicite, à déceler, dans la ŚD, sous la mention de la gorge (*kaṇṭha*) comme point d'articulation des gutturales, et, dans la *vṛtti*, sous la référence explicite à la gutturale *ka*.

Ainsi la ŚD et la *vṛtti* d'Utpaladeva réaffirment-elles le caractère solide de la *vaikharī*, sans passer par le thème de base *vikhara* et l'analyse morphologique, comme font le *Viveka* et l'ĪPVV cités plus haut, mais en faisant valoir, par la description phonétique, la corporéité qui caractérise ce stade ultime de la parole : pas d'énonciation sans le corps.

Une corporéité, d'autre part, qui serait signifiée (si l'on accepte l'hypothèse énoncée plus haut) par la mise en abyme de la gutturale *kha* dans le terme lui-même. À défaut d'une étymologie établie par l'analyse pāṇinéenne (la « *vaikharī* » entendue comme « relevant du *vikhara* »), on aurait de la sorte, avec la ŚD et sa *vṛtti*, une ébauche d'étymologie à la *Nirukta* du terme *vaikharī*.

Ainsi comprise, la *vaikharī* serait, tant la parole « étalée » — en ce qu'elle est l'« épanchement » progressif⁷ de la Parole suprême vers l'objectivité, mais aussi parce qu'elle est elle-même, intrinsèquement, successive et séquentielle —, que la parole « concrète », et, par là, « manifeste ». Elle est celle qui « donne corps », par étapes successives, à la subtilité ontologique, à l'ineffabilité de la Parole suprême, qui n'est autre que la Conscience pure.

Au premier chapitre du VP, les occurrences du terme *vaikharī* sont circonscrites au vers 142 et à sa *vṛtti* (in Biardeau = I 159 Rau) — du reste,

7. Le verbe *abhi-syand* apparaît deux fois dans la *vṛtti ad VP I 1* — au moment de décrire la parole manifestée, dernière hypostase de la parole subtile : *pratyakcāitanye 'ntaḥ sanniveśitasya parasambodhanārthā vyaktir abhiśyandate* |, « [Cette parole] installée à l'intérieur de la conscience individuelle [*i.e.*, la parole subtile], se manifeste ; elle s'épanche, pour communiquer une connaissance aux autres. », et, sous sa forme négative, dans la citation non identifiée qui suit, où « la Parole subtile et unique » est définie comme « non épanchée [vers l'extérieur] » : *sūkṣmām [...] ekāṃ vācam anabhiśyandamānām* |. Voir, également, la citation de *VPvṛ ad I 142* (la *vṛtti ad I 142* in Biardeau = Rau I 160) : *gaur iva prakṣaraty ekā rasam uttamaśālīnī | divyādīvyena rūpeṇa bhāratī gauḥ śucimitā* ||, « Unique, au clair sourire, et d'excellentes dispositions, la vache-Parole, dans sa forme divine et non divine, laisse couler son lait, telle la vache [du monde phénoménal]. » (ma traduction).

l'un des plus longs passages de la *vṛtti*, qui offre ainsi une sorte de synthèse doctrinale —, qui la décrivent comme formant triade avec les deux autres niveaux de la Parole : *madhyamā* et *paśyantī*. Or la *vṛtti ad I 142* (in Biardeau : 177)⁸ a recours à une analogie qui pose la « musicalité » de la *vaikharī* et ne laisse pas d'intriguer comme un excursus insolite :

tathā yākṣe yā dundubhau yā veṇau yā vīṇāyām ity aparimāṇabhedā |,

Elle comporte aussi d'innombrables variantes, celle du moyeu [qui grince], celle du tambour (*dundubhi*), celle de la flûte (*veṇu*), celle du luth (*vīṇā*).

Néanmoins, on en trouve la source dans le *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* VI 5, 10-13, qui évoque la Parole (*vāc*), figure féminine par excellence, dont les dieux, intensément épris, refusent de se séparer tandis qu'elle cherche obstinément à leur échapper. C'est ainsi qu'elle se réfugie auprès des arbres, qui en font bon usage :

*tāṃv vanaspatayaś caturdhā vācaṃv vinyadadhur dundubhau vīṇāyām
akṣe tūṇave tasmād eṣā vadiṣṭhaiṣā valgutamā vāg vā vanaspatināṃ
devānāṃ hy eṣā vāg āsīt |*,

Les arbres répartirent la parole dans quatre objets différents : le tambour, le luth, l'essieu, la flûte. C'est pourquoi la parole des arbres qui est dans ces instruments de bois est la plus puissante et la plus plaisante. Car c'est la parole des dieux⁹. (trad. Malamoud 2005 : 45).

La *vṛtti ad VP I 142* donnerait donc à lire, en filigrane, le mythe d'origine que le *Pañcaviṃśabrāhmaṇa* fournit à la parole empirique, c'est-à-dire, en termes bhartṛhariens, à la *vaikharī*, qui en ressort grandie, magnifiée d'une dimension musicale qui porte sa sonorité essentielle à son comble — plus loin dans ce passage, la *vaikharī* est, en effet, décrite comme « sonore » (*ghoṣiṇī*), et contraste avec la parole qui est « sans bruit après sa naissance » (*jātighoṣiṇī*) et celle qui est « [entièrement] silencieuse » (*aghoṣā*)¹⁰. En sorte que la quatrième et dernière phase de la Parole, dans l'ordre décroissant de subtilité, est à son tour quadruple, mythiquement au moins.

8. L'édition de Rau ne donne que le *mūla*, mais n'introduit pas cette citation dans le corps du texte, comme il arrive souvent (et dans ce passage même). La citation que je commente ici est donc absente de l'édition de Rau.

9. Je remercie Michaël Meyer d'avoir attiré mon attention sur ce texte. Passage identique dans *Maitrāyaṇīsaṃhitā* III 6, 8.

10. Les spéculations *śaiva* reprendront cette analogie ; par exemple, dans TĀ III 241-44, mais à propos de la *madhyamā* (sous son aspect « grossier », ce qui l'apparente à l'étape suivante : la *vaikharī*, ou la situe à l'articulation des deux).

ANNEXE 2 TABLEUX

Tableau 1 – unmeṣa-nimeṣa

abheda	bheda
<p>Unmeṣa du Sujet = <i>svarūpa-unmeṣa-ātman</i> (SpN)</p>	<p>Nimeṣa du Sujet = <i>svarūpa-nimeṣa-ātman</i> (SpN)</p>
<p>Pralaya de l'objet = <i>bahirūpatā-pralayaḥ</i> (SpS)</p>	<p>Udaya de l'objet = <i>bahirūpatā-udayaḥ</i> (SpS)</p>
<p>Udaya du Sujet = <i>aharitā-udayaḥ</i> (SpS)</p>	<p>Pralaya du Sujet = <i>aharitā-pralayaḥ</i> (SpS)</p>
<p>Nimeṣa de l'objet = <i>bahyatā-nimeṣa°</i> (SpN)</p>	<p>Unmeṣa de l'objet = <i>kārya-unmeṣa°</i> (SpN)</p>
<p>= <i>abheda-mayatā-udaya-ātman</i> (SpN)</p>	<p>= <i>abheda-sāratā-nimajjana-satattvaḥ</i> (SpN)</p>
<p>= <i>vicitrabheda-rūpatā-saṃhārah</i> (SpN)</p>	<p>= <i>bheda-rūpaḥ</i> (SpN)</p>

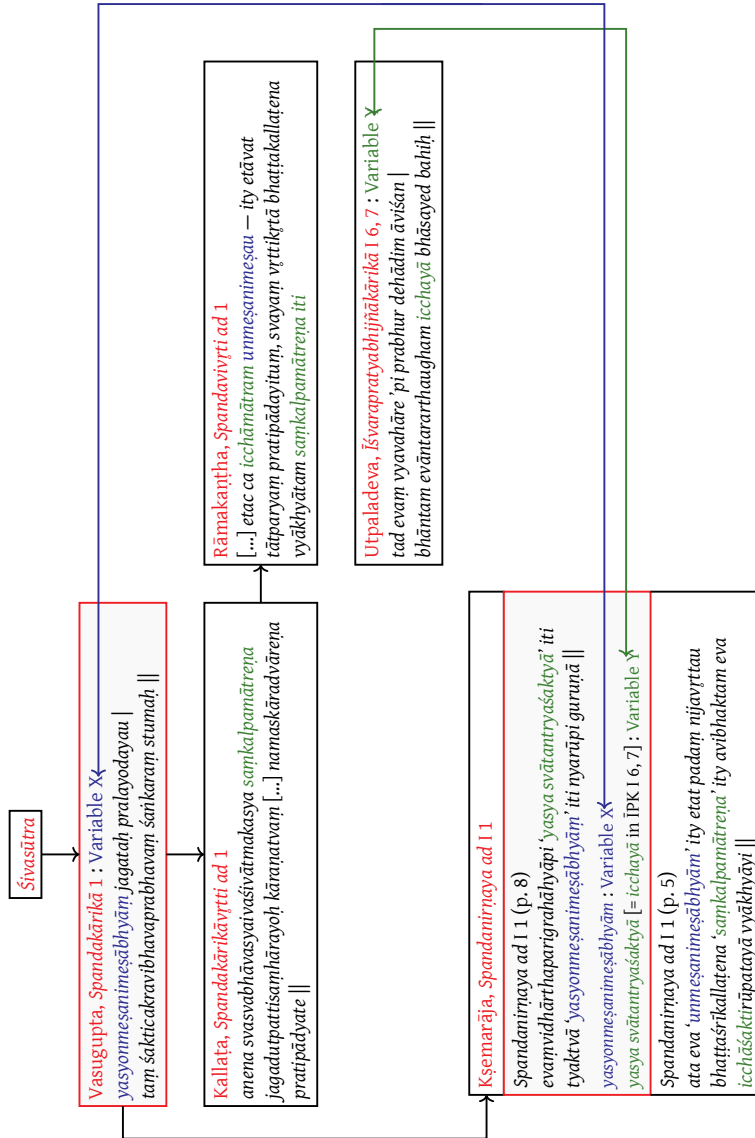
Tableau 2 – Les *Spandakārikā* : Exégèse et fabrique du texte

Tableau 3 – Spandakārikā vv. 51–52–53

Exégètes/Vers	Vers 51	Vers 52	Vers 53.1	Vers 53.2
Texte	yaḍā tv ekatra samrāḍhas tadā tasya layodayau niyacchan bhokṛtām eti tataś cakreśvaro bhavet	agāḍhasaṁśayāmbhodhi- samuttarantārīṇim vande vicitrārthapadāṁ citṛāṁ tāṁ gurubhārātīm	labdhvāpy alabhyaṁ etaj jñānadhanaṁ hṛdgūhāntakṛtanīhiteḥ vasuguptavac chivāya hi bhavati sadā sarvalokasya	Vers 53.2 vasuguptād avāpyedaṁ guros tattvārthadarsinaḥ rahasyaṁ ślokayāṁ āsa samyak śrībhāṭṭakallataḥ
Kallāṭa SpV	= III 19	= présenté comme hors texte – Énoncé par Kallāṭa – Rend hommage à Vasugupta		
Kṣemarāja SpN	= III 19	= IV 1 : intégré au texte – Attribué à Vasugupta – Rend hommage à Śiva	= IV 2 : intégré au texte – Attribué à Vasugupta parlant à la 3 ^e personne	
Rāmakaṇṭha SpV	= IV 21	= présenté comme hors texte – Attribué à Kallāṭa – Rend hommage à Vasugupta		
Uṭpalavaiṣṇava SpP	= 51	= 52 : intégré au texte – Attribué à Kallāṭa – Rend hommage à Vasugupta		= 53 : intégré au texte – Attribué à Kallāṭa parlant à la 3 ^e personne

avat. ad 52 : granthānte paramāṁ spandabhūmim
gurugīraṁ ca śleṣoktyā stauti |

avat. ad 53.1 : prasiddhāprabhāvasvanāmōḍirānāt
saṁbhāvanāpratyayenārthinaḥ pravartayan gūhānīyatayā
mahāphalātām asya śāstrasya nirūpayati śāstrakārah |

avat. ad 53.2 : athāmnāyakraṁavarnādvāreṇa saṁgrahaḥkṛt
svakṛtyartham ślokena svanāmopabaddhīnāti |

RÉFÉRENCES BIBLIOGRAPHIQUES

Sources

- A = *Aṣṭādhyāyī. The Aṣṭādhyāyī of Pāṇini*. Éd. par Ram Nath SHARMA. 6 vols. New Delhi : Motilal Banarsidass, 1987-2003.
- Alamkārasarvasva. *Alamkārasarvasva, with Vidyacakraṅgavartin's Samjivani*. In : *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*. URL : http://grettil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#RuyAlssVS (visité le 31/08/2018).
- BhG = *Bhagavadgītā. Śrīmad Bhagavad Gītā with Commentary by Mahāmaheśvara Rājānaka Abhinavagupta*. Éd. par Lakshman Raina [Lakshman JOO]. Srinagar : Kashmir Pratap Steam Press, 1933.
- Gītārthasaṃgraha*. Cf. BhG.
- ĪPK = *Īśvarapratyabhijñārikā. The Īśvarapratyabhijñārikā of Utpaladeva with the Author's Vṛtti. Critical Edition and Annotated Translation*. Éd. et trad. par Raffaele TORELLA. Serie Orientale Roma 71. Rome : Istituto italiano per il Medio ed Estremo Oriente, 1994.
- ĪPV = *Īśvarapratyabhijñāvimarśinī. Īśvara-Pratyabhijñā-Vimarśinī of Abhinavagupta. Doctrine of Divine Recognition*. Éd. par K.A. Subramania IYER et K.C. PANDEY. Trad. par K.C. PANDEY. 3 vols. [1^{re} éd. 1930-1954. Allahabad, Lucknow (The Princess of Wales Saraswati Bhavana Texts 70, 83, 84)]. Motilal Banarsidass, 1986.
- Vol. 1 : *Sanskrit Text with the Commentary Bhāskari*.
- Vol. 2 : *Sanskrit Text with the Commentary Bhāskari*.
- Vol. 3 : *English Translation*.
- ĪPVV = *Īśvarapratyabhijñāvivṛtivismarśinī. Īśvarapratyabhijñā Vivṛtivismarśinī by Abhinavagupta*. Éd. par M. Kaul SHĀSTRĪ. 3 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 60, 62, 65. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir Government, 1938-1943.
- Kāvyaḍarśa. Kāvyaḍarśa of Daṇḍin*. Éd. par V.P.R.R. SHASTRI. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1970.
- M = *Mahābhāṣya. Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya. Text, Translation and Notes*. Éd. et trad. par S.D. JOSHI et J.A.F. ROODBERGEN. 9 vols. Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit : Class C 3, 5, 6, 7, 9, 10, 11, 12, 14. Poona : University of Poona, 1968-1986.
- Mahārthamanjari. The Mahārthamanjari with the Commentary Parimala of Mahesvarananda*. Éd. par Gaṇapati T. ŚĀSTRĪ. Trivandrum Sanskrit Series 66. Trivandrum : Government of His Highness the Maharajah of Travancore, 1919.
- Pañcaviṃśabrāhmaṇa. Pancavimsa-Brahmana [Tandya-Maha-Brahmana]*. In : *Göttingen Register of Electronic Texts in Indian Languages*. URL : http://grettil.sub.uni-goettingen.de/gret_utf.htm#PancvBr (visité le 31/08/2018).

- Paramārthasāra. An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja.* Éd. par Lyne BANSAT-BOUDON. Trad. par Lyne BANSAT-BOUDON et Kamaleshadatta TRIPATHI. Routledge Studies in Tantric Traditions 3. [Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by Lyne BANSAT-BOUDON.] Londres et New York : Routledge, 2011.
- Pratyabhijñāhṛdaya. The Pratyabhijñā Hṛdaya of Kṣhemarāja, being a Summary of the Doctrines of the Advaita Shaiva Philosophy of Kashmir.* Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 3. Srinagar : Research Department, The Kashmir State, 1911.
- ŚD = *Śivadṛṣṭi. The Ubiquitous Śiva. Somānanda's Śivadṛṣṭi and His Tantric Interlocutors.* Éd. et trad. par John NEMEC. Religion in Translation. Oxford et New York : New York University Press, 2011.
- SpK = *Spandakārikā. The Spanda Kārikās with the Vivṛiti of Rāmakaṇṭha.* Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 6. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1913.
- SpN = *Spandanirṇaya. The Spandakarikas of Vasugupta, with the Nirṇaya by Ksemaraja Edited with Preface, Introduction and English Translation.* Éd. et trad. par M. Kaul SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 42. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1925.
- SpP = *Spandapradīpikā. Spandapradīpikā. A Commentary on the Spandakārikā by Bhagavadutpalācārya.* Éd. par M.S.G. DYCZKOWSKI. Bénarès : Indica Books, 2000.
- SpS = *Spandasandoha. The Spanda Sandoha of Kshemarāja.* Éd. par M. Rāma SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 16. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1917.
- SpV = *Spandakārikāvivṛti.* Cf. SpK.
- Spvṛ = *Spandakārikāvṛtti. The Spanda Kārikās with the Vṛtti by Kallaṭa.* Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 4-5 [5]. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1916.
Lilian SILBURN, trad. *Études sur le śivaïsme du Kāśmīr. École Spanda : Spandakārikā. Stances sur la Vibration de Vasugupta et gloses de Bhaṭṭa Kallaṭa, Kṣemarāja, Utpalācārya, Śivadṛṣṭi (chapitre I) de Somānanda. Introduction et traduction.* Publications de l'Institut de civilisation indienne 58. Paris : De Boccard, 1990.
- ŚS = *Śivasūtra. The Shiva Sūtra Vimarshinī, being the Sūtras of Vasu Gupta with the Commentary Called Vimarshinī by Kshemarāja.* Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series of Texts and Studies 1. Srinagar : Research Department, Kashmir State, 1911.
- ŚSV = *Śivasūtravimarśinī.* Cf. ŚS.
- ŚSvā = *Śivasūtravārttika. Shiva Sūtra Vārttika by Bhāskara along with the Shiva-Sūtra-Vṛtti by Kṣema Rāja [an extract from Śivasūtravimarśinī (cf. Preface)], and the Spanda Kārikās with the Vṛtti by Kallaṭa.* Éd. par J.C. CHATTERJI. Kashmir Series

of Texts and Studies 4-5. Srinagar : Research Department, Kashmir State, 1916.

Svacchandatantra. The Svacchanda-Tantram with Commentary by Kshemarāja. Éd. par M. Kaul SHĀSTRĪ. 7 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 31, 38, 44, 48, 51, 53, 56. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1921-1935.

TĀ = *Tantrāloka. The Tantrāloka of Abhinava Gupta with Commentary by Rājānaka Jayaratha.* Éd. par M. Kaul SHĀSTRĪ. 12 vols. Kashmir Series of Texts and Studies 23, 28, 29, 30, 35, 36, 41, 47, 52, 57, 58, 59. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1918-1938.

Lilian SILBURN † et André PADOUX, trad. *Abhinavagupta. La Lumière sur les Tantras. Chapitres 1 à 5 du Tantrāloka.* Publications de l'Institut de civilisation indienne 66. Paris : De Boccard, 1998.

Vācaspatya. Sri Taranatha TARKAVACHASPATI. *Vachaspatyam. A comprehensive Sanskrit Dictionary.* 6 vols. Chowkhamba Sanskrit Series 94. Varanasi : The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962.

VP = *Vākyapadīya.* Madeleine BIARDEAU, trad. *Bhartṛhari. Vākyapadīya Brahma-kāṇḍa. Avec la Vṛtti de Harivṛṣabha.* Publications de l'Institut de civilisation indienne 24. Paris : De Boccard, 1964.

K.A. Subramania IYER, trad. *The Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Vṛtti. Chapter I. English Translation.* Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series 26. Poona : Deccan College, Postgraduate et Research Institute, 1965.

K.A. Subramania IYER, éd. *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati. Kāṇḍa I.* Deccan College Monograph Series 32. Poona : Deccan College, Postgraduate et Research Institute, 1966.

Wilhelm RAU, éd. *Bhartṛharis Vākyapadīya. Die Mūlakārikās nach den Handschriften herausgegeben und mit einem Pāda-index versehen.* Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes 42.4. Wiesbaden : Franz Steiner, 1977.

VPṛ = *Vākyapadīyavṛtti.* Cf. VP.

VBh = *Vijñānabhairava. The Vijñāna-Bhairava with Commentary Partly by Kshemarāja [v. 1-23] and Partly by Shivopādhyāya.* Éd. par M. Rāma SHĀSTRĪ. Kashmir Series of Texts and Studies 8. Srinagar : Research Department, Jammu & Kashmir State, 1918.

Viveka. Cf. TĀ.

Études

BANSAT-BOUDON, Lyne et Kamaleshadatta TRIPATHI. 2011. Cf. *Paramārthasāra.*
BANSAT-BOUDON, Lyne. 2014. « On Śaiva Terminology. Some Key Issues of Understanding ». *Journal of Indian Philosophy* 42.1 : *Special Issue on Śaiva Philosophy.* Sous la dir. de Lyne BANSAT-BOUDON et Judit TÖRZSÖK : 39-97.

— 2017. « Le *Gītārthasaṃgraha* : une lecture śivaïte de la *Bhagavadgītā* (2015-2016) ». In : *Annuaire de l'École pratique des hautes études. Section des sciences*

- religieuses. *Résumé des conférences et travaux*. Vol. 124 (2015-2016). Paris : École pratique des hautes études, p. 37-50.
- BANSAT-BOUDON, Lyne et Judit TÖRZSÖK. 2018. « Abhinavagupta on the Kashmirian *Gītā*. Announcement of the First Critical Edition of the *Gītārthasaṃgraha*, with the Reconstruction of the Text of the Kashmirian *Gītā* as Abhinavagupta Probably Read It and a French Translation of Both Texts ». *Journal of Indian Philosophy* 46.1 : 31-64.
- BIARDEAU, Madeleine, trad. 1964. Cf. VP.
- CANDOTTI, Maria Piera et Tiziana PONTILLO. 2015. « Svabhāva in Grammar. Notes on the Early History of a Philosophical Term ». *Rivista degli Studi Orientali* 88 : *The Human Person and Nature in Classical and Modern India* : 85-110.
- D'INTINO, Silvia. 2009. Cf. Weil (2009).
- DYCKZKOWSKI, M.S.G. 1989. *The Doctrine of Vibration. An Analysis of the Doctrines and Practices of Kashmir Shaivism*. Delhi : Motilal Banarsidass. [1^{re} éd. New York 1987].
- IYER, K.A. Subramania, trad. 1965. Cf. VP.
— éd. 1966. Cf. VP.
- MALAMOUD, Charles. 2005. *Féminité de la parole. Études sur l'Inde ancienne*. Sciences des religions. Paris : Albin Michel.
- PADOUX, André. 1992. *Vāc. The Concept of the Word in Selected Hindu Tantras*. Sri Garib Dass Oriental Series 155. Delhi : Sri Satguru Publications. [1^{re} éd. New York 1990].
- PONTILLO, Tiziana. 2013. « The Yugapad-Way of Using Words. How a Linguistic Taboo Became a Crucial Literary Strategy ». *Lingua Posnaniensis. Review of General and Comparative Linguistics* 2 : 109-122.
- Pseudépigraphes*. 17 fév. 2017. Section « Ouvrages mis sous le nom d'un autre ». In : *Wikipedia*. URL : <https://fr.wikipedia.org/w/index.php?title=Pseud%C3%A9pigraphe&oldid=134632003>.
- RASTIER, François. 2008. « Rhétorique et interprétation des figures ». In : *Figures de la figure. Sémiotique et rhétorique générale*. Sous la dir. de Sémir BADIR et Jean-Marie KLINKENBERG. Limoges : PULIM (Presses de l'université de Limoges).
- RAU, Wilhelm, éd. 1977. Cf. VP.
- RENOU, Louis. 1968 [1961]. *Grammaire sanscrite. Tomes I et II réunis*. 2^e éd. Paris : A. Maisonneuve.
- SANDERSON, Alexis. 2007. « The Śaiva Exegesis of Kashmir ». In : *Mélanges tantriques à la mémoire d'Hélène Brunner*. Sous la dir. de Dominic GOODALL et André PADOUX. Collection Indologie 106. Pondichéry : Institut Français de Pondichéry et École Française d'Extrême-Orient, p. 231-442.
- SILBURN, Lilian. 1990. Cf. Spvṛ.
- SILBURN, Lilian † et André PADOUX, trad. 1998. Cf. TĀ.
- TÖRZSÖK, Judit. 2016. « The Emergence of the Alphabet Goddess Mātṛkā in Early Śaiva Tantras ». In : *Tantric Studies. Fruits of a Franco-German Collaboration on Early Tantra*. Sous la dir. de Dominic GOODALL et Harunaga ISAACSON.

Collection Indologie 131. Pondichéry : Institut Français de Pondichéry, École Française d'Extrême-Orient et Universität Hamburg, p. 131-155.

WEIL, Simone. 2009. *Œuvres complètes*. Vol. IV, 2 : *Écrits de Marseille 1941-1942. Inde, Grèce, Occitanie*. Sous la dir. d'A. CASTEL-BOUCHOUCHI et Fl. DE LUSSY. Avec la coll. d'A. BRENON, S. D'INTINO, M. NARCY, J.-L. PÉRILLIER et M. RASHED. Paris : Gallimard.