

BULLETIN D'ÉTUDES INDIENNES

NUMÉRO 37 • 2025

NĀGEŚA PARAMALAGHUMAÑJŪŚĀ LA TRÈS PETITE CORBEILLE

Introduction, texte, traduction et notes par
EDWIN MAHAFFEY GEROW

Révision et avant-propos par
Lyne Bansat-Boudon et Sylvain Brocquet



ASSOCIATION FRANÇAISE
POUR LES ÉTUDES INDIENNES

BULLETIN D'ÉTUDES INDIENNES

NUMÉRO 37 • 2025

NĀGEŚA PARAMALAGHUMAÑJŪṢĀ LA TRÈS PETITE CORBEILLE

Introduction, texte, traduction et notes par

EDWIN MAHAFFEY GEROW

Révision et avant-propos par

Lyne Bansat-Boudon et Sylvain Brocquet
avec la collaboration de Michaël Meyer



ASSOCIATION FRANÇAISE
POUR LES ÉTUDES INDIENNES

Numéro publié avec
le concours de la Fondation Colette Caillat
de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres

BULLETIN D'ÉTUDES INDIENNES

Publié par l'Association française pour les études indiennes
52, rue du Cardinal Lemoine, 75231 Paris Cedex 05
Fondateurs : Nalini Balbir et Georges-Jean Pinault

DIRECTION ÉDITORIALE DU VOLUME

Lyne Bansat-Boudon et Sylvain Brocquet
Maquette, mise en forme et bibliographie : Michaël Meyer

COMITÉ DE LECTURE

Lyne Bansat-Boudon (EPHE V^e section, IUF), Sylvain Brocquet (Université d'Aix-Marseille), Stéphanie W. Jamison (UCLA), Georges-Jean Pinault (EPHE IV^e section), Junko Sakamoto-Goto (Université de Tōhoku, Sendai).

Les éditeurs sont particulièrement reconnaissants à David Massabuau, des Éditions Fata Morgana, pour la maquette de la couverture et de la page de titre.

Numéro spécial publié avec le concours de la Fondation Colette Caillat
de l'Académie des Inscriptions et Belles-Lettres



FONDATION
COLETTE CAILLAT
INSTITUT DE FRANCE

et avec celui du TDMAM, UMR 7297, Aix-Marseille Université / CNRS



TEXTES ET DOCUMENTS
DE LA MÉDITERRANÉE
ANTIQUE ET MÉDIÉVALE

N° 37 (2025)
ISSN 0761-3256

Parution et dépôt légal : 4^e trimestre 2025



Edwin Gerow, en 2008, lors de la remise du Doctorat *Honoris Causa* de l'École pratique des hautes études, section des sciences religieuses. À ses côtés, Philippe Hoffmann, doyen de la section, et Lyne Bansat-Boudon, directeur d'études.

AVANT-PROPOS

L'Histoire suscite parfois de ces coïncidences : lors de l'Assemblée générale qui s'est tenue au mois de février 2025, l'Association française pour les études indiennes a pris la décision de consacrer le numéro 37 du *Bulletin*, dont elle est éditrice, à une monographie qu'Edwin Gerow venait d'achever, une traduction française, richement annotée, accompagnée du texte sanskrit et d'une savante introduction, de la *Très petite corbeille* (*Paramalaghumañjūṣā*) de Nāgeśa, philosophe, grammairien et linguiste, qui œuvra au XVIII^e siècle de notre ère. Et le 24 juillet de la même année, notre collègue, notre maître, âgé d'un peu moins de quatre-vingt-quatorze ans, nous a brutalement quittés.

En raison de cette soudaine et cruelle disparition, nous nous sommes donc fait un devoir de reprendre le travail de révision de son texte, soit en introduisant les indispensables amendements dans le corps de sa traduction annotée, soit par le truchement de notes d'éditeur, tout en veillant à rester les plus fidèles possibles à la formulation originale de l'auteur.

Ce triste événement nous a en effet placés, en tant qu'éditeurs scientifiques du *Bulletin*, dans une situation très particulière, nous interdisant d'entretenir avec Edwin Gerow le dialogue éditorial que nous souhaitions, et faisant de nous des « exécuteurs testamentaires », ayant pour mission de publier son *opus ultimum*, de telle sorte que cet ouvrage, remarquable d'érudition et d'intelligence de la pensée indienne dans ce qu'elle a de plus riche et de plus complexe, puisse être connu de la communauté indianiste.

Nous avons ainsi tenté d'éviter deux écueils : le premier aurait consisté à reproduire tel quel, sans autre révision que la correction des coquilles

typographiques, un texte dont la rédaction, aux yeux de son auteur, était destinée à être retravaillée avant publication. C'eût été, sans nul doute, une trahison de notre part, puisque son ouvrage n'aurait pas bénéficié de la qualité de présentation qui lui est due. Le second écueil nous aurait conduits à une trahison plus grande encore, celle consistant à substituer, par endroits, notre propre compréhension du traité de Nāgeśa à celle d'Edwin Gerow, ou bien à imposer nos habitudes de traduction, au lieu de nous faire le truchement de ses choix expressifs — ou encore à multiplier outre mesure les gloses et les explications, entourant ainsi son texte de tout un appareil didactique dont il n'a pas souhaité le doter.

C'est donc le chemin du milieu que nous avons suivi : nous avons corrigé les coquilles typographiques et orthographiques, cela va de soi, mis aux normes françaises la ponctuation, les guillemets, les appels de note, ainsi que les parenthèses et les crochets ; nous avons, parfois, remplacé dans la traduction un mot par un autre, plus approprié à une oreille ou à un entendement français, légèrement modifié telle ou telle tournure, trop marquée d'anglicisme ou pas assez claire en français — sans jamais, cependant, reformuler complètement l'idée, mais en respectant le plus scrupuleusement possible le « grain » du texte écrit par l'auteur, de manière à en préserver la saveur particulière, son étrangeté quelquefois, sa verve bien souvent, en un mot, son style propre. Enfin, quelques notes d'éditeur éclairent tel passage, tel jugement de Nāgeśa, telle citation sanskrite qui, avons-nous estimé, risquaient de surprendre le lecteur ou de susciter un malentendu. Il va sans dire que nous assumons l'entière responsabilité de ces corrections et de ces amendements, comme celle des inévitables lacunes de notre révision, ainsi que des coquilles qui nous auraient échappé.

Un autre travail a concerné la translittération par Edwin Gerow du texte sanskrit, saisi par lui sous un logiciel différent. Il a fallu convertir le texte au format Word et réintroduire, d'après l'original, les appels de notes et les notes signalant les variantes, qui avaient disparu dans l'opération. C'est Michaël Meyer, que nous remercions plus loin pour sa contribution à

l'ensemble du volume, qui a bien voulu se charger de cette mission ingrate. Précisons que nous n'avons pas procédé à une révision exhaustive du texte sanskrit, reproduit par Edwin Gerow à partir de l'édition de Baroda (avec quelques variantes relevées dans l'édition de Bénarès); nous avons corrigé les seules coquilles qui nous sont apparues en confrontant la traduction et le *mūla*, lors de l'examen de passages particulièrement difficiles.

Éditer cette traduction d'Edwin Gerow, quelque considérable que soit la tâche, nous honore et honore l'ensemble de l'Association. D'une part, *La Très petite corbeille* de Nāgeśa est une œuvre essentielle dans l'histoire de la pensée linguistique indienne, écrite à une époque charnière, où se rencontrent la grammaire de tradition pāṇinéenne, la philosophie du langage, la logique et d'autres domaines de la pensée. Et ce texte d'une extrême difficulté n'a jamais été traduit dans une langue moderne — quoiqu'il en existe, nous sommes-nous laissé dire, une traduction de George Cardona, demeurée inédite.

D'autre part, Edwin Gerow a été sans conteste l'un des plus grands indianistes des quelque six ou sept décennies qui viennent de s'écouler, un savant dont la contribution, dans différents domaines, s'avère irremplaçable, en particulier dans le champ de la poétique (rappelons son ouvrage pionnier : *Glossary of Figures of Speech*), du *kāvya*, des *darśana*, de la grammaire — c'était aussi un fin lettré, traducteur talentueux, formé au sanskrit et à la pensée indienne dans une école traditionnelle, à Mysore, passionné-ment francophile, amateur éclairé de littérature française, grand lecteur de Proust, sans parler de sa familiarité avec le grec et le latin dont il avait une parfaite maîtrise.

Nous sommes d'autant plus honorés qu'il ait voulu confier son ouvrage au *Bulletin* qu'il a tenu, au soir de sa vie, à le rédiger dans notre langue, en hommage à Louis Renou dont il fut l'étudiant à Paris, nous léguant ainsi un témoignage particulièrement émouvant de son amour pour notre culture.

*
**

La *Paramalaghumañjūṣā* est un texte quasi ésotérique à force de densité et de technicité, comme son titre même le proclame : elle est décidément *laghu*, « succincte », et devrait, pour bien faire, se lire à la lumière des deux autres *Corbeilles*, plus développées. Seul un grammairien aguerri, comme Edwin Gerow, pouvait s'essayer à le traduire, en s'autorisant de sa grande maîtrise des raisonnements grammaticaux, saisis dans le point de vue et la chronologie de leurs différentes écoles.

L'ouvrage témoigne non seulement de la tradition grammaticale tout entière — rappelons que Nāgeśa écrivait au XVIII^e siècle —, mais aussi des débats nombreux qui se sont élevés, sur plusieurs questions de registre grammatical, entre grammairiens, philosophes, logiciens, poéticiens et même ritualistes. Ainsi est-ce l'une des grandes lignes de force de la traduction d'Edwin Gerow que d'avoir repéré dans le *mūla* les étapes de la construction de ce dialogue, souvent fort polémique, quand Nāgeśa ne prend pas toujours la peine de signaler explicitement qui parle à tel point précis de son exposé. C'est, aussi bien, une grande chance pour le lecteur, fût-il spécialiste du domaine, qui ne peut qu'être reconnaissant à l'audacieux défricheur d'avoir ouvert la voie.

C'est aussi la raison pour laquelle nous avons ajouté entre parenthèses les termes clés sanskrits, de façon à fournir la matière d'un index-glossaire des termes techniques de la grammaire, index-glossaire que nous n'avons pu établir nous-mêmes, faute de temps (et parce que cela aurait pu constituer une intrusion, sans doute intempestive, dans le manuscrit de l'auteur), mais qui pourrait faire l'objet d'un travail ultérieur.

Edwin Gerow restitue à merveille, avec une remarquable verve, la vigueur, voire la virulence, de débats dans lesquels s'affrontent d'implacables interlocuteurs. On accède ainsi à une sorte de théâtralité qui rend particulièrement vivant un exposé, pourtant aride, d'autant qu'Edwin Gerow maîtrise la rhétorique dialogique autant que le fond doctrinal du texte de Nāgeśa avec une rare acuité.

Son appareil de notes est magistral, qui témoigne de sa longue familiarité avec la tradition grammaticale indienne. En réalité, ces notes sont à elles seules une véritable exégèse de la *Paramalaghumañjūṣā* que le traducteur, en *pandit* de talent, nourrit des commentaires que Śukla et Nityānanda Parvatīya ont associés à leurs éditions respectives du texte. Et l'on sait quelle tâche exigeante est le déchiffrement des commentaires eux-mêmes.

On notera également, ici ou là, des touches d'espièglerie, bien caractéristiques de sa « manière », qui ajoutent à la vivacité de son style. Ainsi de la référence à l'*Alice au pays des merveilles* (l'un des textes favoris du Gerow linguiste) pour illustrer la façon dont le verbe « tomber » implique une origine et une destination (n. 228, p. 121); ou de l'intrusion du whisky, cité avec le lait, dans la liste des compléments d'objet possibles pour le verbe « boire » (p. 279).

Francophile et francophone, Edwin Gerow a voulu présenter à la communauté indianiste une traduction française, fort réussie quant à son contenu, gérée avec une grande maestria, mais, nécessairement faillible. C'était déjà un tour de force de comprendre ce texte elliptique, dont on comprend qu'il s'adresse à des lecteurs *qui savent*.

Cependant, malgré des succès éclatants, nombre de défauts se sont révélés aux yeux des éditeurs scientifiques. À l'énorme travail de déchiffrement du texte sanskrit effectué par Edwin Gerow est donc venu s'ajouter celui de la mise aux normes françaises et des réfections stylistiques, sans jamais cesser, évidemment, de comparer la traduction avec le *mūla*.

Toutefois, nous aussi sommes faillibles, et nous sollicitons l'indulgence du lecteur pour les « infélicités » (terme qu'Edwin Gerow aimait à employer) qui nous auraient échappé. Du reste, sur certains points, il aurait fallu interroger le traducteur, ce que le destin n'a pas permis, alors même que nous venions de commencer la révision. En pareil cas, la déontologie exigeait que nous n'intervenions pas de façon intrusive dans le corps même de la traduction ou des notes de l'auteur, comme en témoignent les

notes d'éditeur (signalées par un astérisque et d'autres symboles, dans un registre indépendant de celui des notes infrapaginales), qui ne sont que des propositions et que nous avons voulues aussi légères que possible.

Du reste, à notre demande, Edwin Gerow a rédigé un *Summary* (en anglais, donc) qui est bien davantage une synthèse étourdissante d'érudition et de pénétration qu'un banal résumé. La très utile mise en lumière de l'économie de la *Corbeille* qu'il y propose est précédée de considérations d'une grande hauteur de vue qui inscrivent la tradition grammaticale indienne dans l'aspiration quasi utopique à une Grammaire universelle qui fut aussi celle d'un certain Occident. Voilà donc un texte qui devrait servir de fil d'Ariane au lecteur prêt à s'aventurer dans les épais fourrés du discours de la *Paramalaghumañjūṣā*. En route, il trouvera d'étroites clairières où faire étape.

Il convient de souligner ici l'indispensable contribution de Michaël Meyer, à qui nous devons, tant la relecture pénultième du manuscrit et la maquette du volume, que la bibliographie entièrement établie par ses soins.

De même saluons-nous avec gratitude le talent de David Massabuau, directeur des Éditions Fata Morgana, qui a généreusement et fidèlement accepté de concevoir couverture et page de titre sur le modèle qu'il avait établi pour le n° 36 du BEI, dans sa nouvelle formule.

Désormais accessible, la *Paramalaghumañjūṣā* est un remarquable exemple de l'étourdissante virtuosité des raisonnements indiens, qui montrent un niveau de sophistication quasi inégalé dans la pensée occidentale, et qui s'inscrivent dans la longue durée, parce que la tradition prévaut, quitte à la discuter.

C'est pourquoi nous sommes profondément heureux de présenter cette traduction, que l'on peut dire pionnière, ne doutant pas que la *Paramalaghumañjūṣā*, ainsi dépliée et comprise, sera au principe d'études et de développements du plus grand intérêt.

Lyne Bansat-Boudon, Sylvain Brocquet

INTRODUCTION

La « Très petite corbeille » (*Paramalaghumañjūṣā*, ci-après *PLM*) de Nāgeśa fait partie d'un petit nombre de textes s'inspirant directement de la pensée philosophico-grammaticale de Bhartṛhari, dont deux autres « Corbeilles » plus vastes de Nāgeśa lui-même, les deux « Ornaments » (*Bhūṣaṇa*) de Kauṇḍabhaṭṭa, et dans une certaine mesure, la *Siddhāntakaumudī* de Bhaṭṭojī.

Les « Corbeilles » de Nāgeśa sont des exemples remarquables d'argumentation soutenue, en ce sens qu'elles visent à accorder les trois filières de la spéculation grammaticale indienne — le strict formalisme de Pāṇini (*śāstra*), l'aspect pratique de la grammaire (*prakriyā*) exploité par Bhaṭṭojī et par d'autres, et le côté métaphysique et éthique développé par Hari * et ses acolytes (le *sphoṭavāda*) — dans une synthèse apte à défendre la pertinence de la tradition pāṇinéenne, dans les débats millénaires avec des systèmes de pensée rivaux¹. Elles sont aussi d'une densité hors norme. Bien que les ouvrages soient répartis selon des catégories syntaxiques familières — racine, désinence, nom, composé, etc. —, elles visent surtout les différends qui ont opposé les grammairiens aux logiciens et aux ritualistes — lesquels, laissés sans réponse, risquent de compromettre l'intégrité de l'édifice pāṇi-

1. Voir Ruegg, « Nāgeśa et la Mañjūṣā », dans *Contributions*, p. 5-14. Les thèses que Ruegg développe à propos de « la Mañjūṣā » peuvent s'appliquer *mutatis mutandis* aux trois. Voir la suite.

*. Le philosophe et linguiste Bhartṛhari, qui vécut au tournant du v^e et du vi^e siècle de notre ère et composa, entre autres œuvres traitant du langage, la *Mahābhāṣyadīpikā* (un commentaire au *Mahābhāṣya* de Patañjali) et le *Vākyapadīya* [VP].

néen. Ces différends ne furent pas tant conçus, par ceux qui les ont formulés, pour nuire à l'œuvre des grammairiens que pour mieux arrimer le bien-fondé de leurs propres doctrines, qui frôlaient de temps en temps le domaine grammatical, c'est-à-dire qu'ils concernaient la forme et l'emploi du langage². À vrai dire, les logiciens et les ritualistes respectaient en principe l'œuvre de Pāṇini, mais, en l'utilisant à leurs propres fins, ils osaient la « revoir » pour rendre leurs thèses plus abordables. Ces innovations apparaissaient aux grammairiens comme des travaux de mauvais élèves, trop confiants et peu soucieux des implications de leurs propos, qui méritaient plutôt un rappel à l'ordre. Les différends touchaient à tous les aspects de la grammaire, mais se regroupaient principalement sous certains chefs — le sens du nom et les désinences nominales (surtout le nominatif), le sens de la racine et son articulation par les rections (surtout à la troisième personne), et la manière dont se construit la phrase : la tête de phrase est-elle la racine, l'agent du verbe, ou les affixes modaux ? Les différends les plus aigus dérivait de l'ontologie ou des conceptions de la finalité d'un acte proposées par les autres systèmes, considérations qui primaient sur la cohérence et l'économie du système grammatical, les soucis principaux du grammairien. Par exemple, pour le logicien, pourquoi s'obstine-t-on à associer la notion d'agent à la désinence verbale, quand toute l'évidence nous pousse à l'associer au sujet de la phrase, celui qui *agit*, la source de l'action ? Pour le ritualiste, en revanche, la motivation de l'acte est au cœur de toute déclaration ; l'acte entamé en dépend. Et la syntaxe de la phrase doit refléter cette évidence : la motivation exprimée par le suffixe verbal (notamment, le mode optatif) prime sur l'acte lui-même, signifié par la racine, qui n'en est que la conséquence, l'objet à développer.

Les efforts de Nāgeśa et de ses semblables pour défendre l'autorité de la tradition pāṇinéenne furent profondément (et paradoxalement) secondés par les apports du novateur Bhartṛhari, qui, autour du strict formalisme

2. Voir Cardona, *Pāṇini*, p. 305.

de l'ancienne école, a osé tisser un voile arachnéen sémantique et même métaphysique.

Ici apparaît le *sphoṭavāda*, prônant la primauté de la phrase entière, plutôt que de l'un ou de l'autre de ses éléments, que ce soit le terme signifiant l'agent ou la désinence verbale signifiant l'obligation — ou même la racine (*dhātu*) elle-même, dont la primauté avait été reconnue par les anciens grammairiens.

La plupart des différends restants en découlent comme des corollaires : la façon dont la phrase se conçoit par rapport à ses éléments (la *vytti* [fonction] principale réside-t-elle dans la phrase ou dans les mots?), la manière dont le composé se construit pour révéler son sens, etc. (l'*ekārthivāda* de préférence au *vyapekṣāvāda*). Les « Corbeilles » de Nāgeśa, avec les œuvres de ses prédécesseurs s'inspirant de l'œuvre de Bhartṛhari, tel Kauṇḍa, reflètent la priorité accordée à la phrase entière. En somme, elles peuvent être considérées comme des représentants indiens de ce qu'on appelle « grammaire universelle », et sont également dignes d'intérêt à cet égard aussi en présentant toutes les catégories formelles de la grammaire comme interdépendantes, comme des éléments d'un système qui anime et informe la particularité de chacun — et rend toute expression intelligible et cohérente.

Le terme « universel » toutefois prend ici une allure tout indienne — ou, devrais-je dire, toute « brahmanique ». La langue sanskrite étant « la langue des dieux » (*devavāṇī*), *ipso facto* immortelle, elle constitue elle-même le modèle de toute autre langue. En elle se répand le germe de l'universalité. La discussion du statut des langues *apabhraṃśa* (litt. « [langues] déchues »), qui remonte à Patañjali même, témoigne de la conscience de la multiplicité des langues et du problème qu'elle pose pour la singularité du sanskrit. Or, pour Nāgeśa et les autres, il ne s'agit pas d'une véritable multiplicité, mais de la déchéance, engendrée par les circonstances, d'une seule langue, dont le statut de chef de file ne peut qu'en être réaffirmé. La pensée sémantico-philosophique de Bhartṛhari renforce cette perspec-

tive, qui regarde toute expression, y compris les expressions autres que sanskrites, comme les émanations d'une source unique et immuable, tout comme la phrase prend forme à partir d'une intuition sans forme et commune à tous (*śabdabrahman*) *. De plus, les langues *apabhraṃśa*, quoique reconnues comme différentes, n'existent pas pour Nāgeśa comme particulières, chacune étant à traiter dans son caractère essentiel, mais seulement en ce qu'elles se différencient de la langue modèle, n'ayant pas d'autre caractéristique que l'écart qui les en sépare. En cela, elles sont toutes pareilles, et sans intérêt. Les langues concrètes n'existent qu'au dernier stade du processus de finalisation communicatrice, assujetties aux aléas des circonstances — localité, temps, classe, style, sexe, etc., chacun de ces facteurs définissant une communauté de locuteurs, plus ou moins étendue, mais différente de la seule communauté ayant accès au divin, ayant accès à la langue des dieux...

Nāgeśa ne fait preuve d'aucune familiarité avec les grammaires des langues autres que le sanskrit, comme l'Ardhamāgadhī jain ou les langues *prākṛta* des drames classiques, ni même celles qui représentent des tentatives de simplifier la grammaire du sanskrit, comme le *Kātantra* et autres. Elles entrent toutes, sans doute, dans la catégorie générale de l'*apabhraṃśa*. Cela ne sert, peut-être, que d'indice additionnel de l'objectif prépondérant que s'est proposé Nāgeśa en composant ses *Mañjūṣā* : défendre (et rendre plus robuste) l'édifice millénaire de la grammaire pāṇinéenne contre tout assaut, d'où qu'il vienne, y compris de son for intérieur.

Ce qu'on sait de la vie de Nāgeśa est mince, en contraste flagrant avec la variété imposante des écrits qu'il nous a laissés, dont l'autorité reste incontournable, chacun dans sa sphère. Selon le rédacteur de l'édition *Sarasvatībhavana* du « grand » *Śabdenduśekhara* de Nāgeśa, qui à lui seul compte 2328 pages de texte compact, la tradition lui attribue au moins cinquante-six compositions, qui s'étendent de la poétique (le *Gurumarmaparakāśa* au *Rasagaṅgādhara* et l'*Uddyota* au *Kāvyaparakāśa*) au *tantra*

*. Sur cette question, voir Bansat-Boudon, *Yoga*.

(l'*Adhyātmarāmāyaṇaṭīkā*) et au *stotra* (le *Vyākhyāna* du *Devīmāhātmya*), mais qui se concentrent (bien entendu) dans le domaine de la littérature érudite, et, plus particulièrement, de la grammaire. Ses écrits grammaticaux sont nombreux et d'envergure, une ressource indispensable à la fois pour l'érudit indien et pour le chercheur occidental qui s'aventure dans ce domaine intimidant — mais ils ont été — et sont — pour l'Indien le *vademecum* de toute sagesse. Nāgeśa nous a laissé des œuvres, tant commentaires que compositions indépendantes, qui comptent parmi les plus achevés de la tradition intellectuelle indienne. Parmi les commentaires figurent l'*Uddyota*, sur le *Mahābhāṣya* de Patañjali, qui fait autorité dans la longue série d'exposés perfectionnant l'œuvre de Pāṇini, et le *Bṛhacchabdenduśekhara* (mentionné ci-dessus) sur la *Siddhāntakaumudī* de Bhaṭṭojīdīkṣita. Les œuvres indépendantes comprennent le *Paribhāṣenduśekhara* [PIS], édité et traduit par Franz Kielhorn à la fin du dix-neuvième siècle, l'une des plus élégantes traductions d'une œuvre savante indienne jamais publiée. Le « diadème lunaire » (faisant référence au croissant de lune dans les cheveux de Śiva) est un recueil exhaustif, avec explications approfondies, des règles d'interprétation auxquelles on est amené à faire appel afin de bien agencer l'imposante armature des injonctions pāṇinéennes. Enfin, les trois « Corbeilles » (*mañjūṣā*), la « Grande », la « Petite » et l'« Extrêmement petite », dont la dernière est ici traduite. Il s'agit de trois œuvres de caractère synthétique placées au carrefour des quatre tendances qui ont marqué la finalité de la tradition grammaticale en Inde : l'effort de perfectionner le système pāṇinéen — vieux déjà de plus de 2000 ans —, l'effort de l'adapter davantage aux besoins de l'étudiant (*prakriyā*), l'effort (s'inspirant du *śabdavedānta* de Bhartṛhari) d'assurer à la grammaire une place parmi les systèmes de pensée « philosophiques » (*darśana*), orientés vers le bien ultime, et, en dernier lieu, l'effort (rendu inévitable par le volet précédent) d'assurer le bien-fondé de la grammaire vis-à-vis d'autres systèmes d'érudition qui proposent non seulement une argumentation divergente sur des points grammaticaux (*śāstra*), mais aussi une voie qui amène au sa-

lut sans passer directement par le langage. Nāgeśa et ses précurseurs qui exploraient cette voie à multiples facettes constituent quasiment une famille de sang : l'aïeul, Bhaṭṭojī, qui, sous l'influence de l'œuvre de Bhartṛhari, a reconfiguré les aphorismes pāṇinéens, minimisant leur *force* systématique au bénéfice de leur *force* sémantique — c'est-à-dire leur rôle dans l'élaboration de la phrase ; puis le neveu de Bhaṭṭojī, Kauṇḍa Bhaṭṭa (ou Koṇḍa) qui a systématisé, dans ses deux *Bhūṣaṇa*, l'amalgame entrepris par Bhaṭṭojī en organisant principalement l'argumentation autour des éléments syntaxiques du discours, mettant ainsi une sourdine aux aphorismes de Pāṇini ; et enfin Nāgeśabhaṭṭa, dont le maître fut Haridīkṣita, le petit-fils de Bhaṭṭojī. Dans ses trois *Mañjūṣā*, Nāgeśa s'est efforcé à l'évidence de perfectionner le travail un peu décousu de Kauṇḍa. Mais la maîtrise de Nāgeśa s'étendait bien au-delà des confins de la sémantique, ou bien de la grammaire, pour englober toute l'érudition de son temps.

Ce qu'on peut dire avec certitude de la vie de Nāgeśa se résume à une seule date, 1714, quand il reçut une invitation du Mahārāja de Jaipur à une cérémonie de consécration royale. Une invitation qu'il n'a pas voulu accepter au motif d'un vœu de *kṣetrasaṃnyāsa* — apparemment un vœu de rester « cloué au sol » dans un lieu sacré ou près d'une divinité³. Le reste est spéculatif, fondé sur des traditions plus ou moins crédibles. Nāgeśa lui-même, dans un colophon, nous livre les noms de ses parents, ce qui laisse à penser qu'il naquit au Mahārāṣṭra, dans le clan brahmanique des Kāle⁴. Après une enfance marquée par un esprit insoumis, mais faisant preuve d'une intelligence exceptionnelle, il fut envoyé à Bénarès, où il entreprit ses études grammaticales sous Haridīkṣita, le petit-fils de Bhaṭṭojīdīkṣita⁵. Puis il reçut le patronage du souverain d'une principauté près d'Allahābād,

3. Kane, *HDhŚ*, vol. 1, p. 967. Voir <https://jagannathpurihkm.wordpress.com/2021/05/29/vow-of-kshetra-sannyasa>.

4. *śivabhaṭṭasuto dhīmān satīdevyās tu garbhajāḥ*, *Śabdenduśekhara*, vol. 1, p. 1 ; *PLM*, p. xi.

5. Kielhorn, vol. 1, p. 34.

dite Śṛṅgaverapura⁶. Toutes ces informations relèvent de colophons, apparemment de la main de Nāgeśa. Son renom s'est vite répandu au-delà de Bénarès, comme le confirme l'impressionnante suite des publications déjà mentionnées⁷. On ne sait ni la date de la naissance du savant ni la date de son décès, ni d'autres détails personnels le concernant. Ce nombre réduit de données laisse supposer que sa vie, sensiblement longue, s'est étendue du dernier quart du dix-septième siècle à la première moitié du dix-huitième, à peu près.

EN QUOI CONSISTENT LES DIFFÉRENCES ENTRE LES TROIS MAÑJŪŚĀ ?

La *PLM* est souvent considérée comme une version abrégée de la *Laghumañjūśā* [*LM*], un point de vue plutôt simpliste, motivé par la taille du « petit » texte, mais démenti par un examen, même approximatif, de leurs contenus respectifs⁸. Il est vrai que la rubrique des matières traitées et leur ordre de présentation restent *grosso modo* les mêmes. Mais, en revanche, des différences de traitement viennent troubler la thèse de l'abrègement pur et simple. Il suffira d'en remarquer quelques-unes :

- (1) La *LM* développe certaines matières en profondeur, comme dans la section consacrée entièrement au *bauddhārtha* (vol. 1, p. 240 *sqq.*, p. 269). Cette notion est mentionnée en passant dans la *PLM* dans les sections *sup* et *samāsa*. Dans la *LM*, les *samāsa* sont répartis par fonction, etc.
- (2) On constate dans la *LM* des digressions philosophiques — *śabdanityatva*, etc. (p. 215 *sqq.*), *prapañcamāyikatva* (p. 259-310). Le côté « philosophique » de la grammaire est largement évité dans la *PLM*, mal-

6. *śṛṅgaverapurādhīśād rāmato labdhajīvikāḥ, Śabdenduśekhara*, vol. 1, p. 1 ; *PLM*, p. xi. Voir Kane, *ibid.*

7. Gode, *SILH*, vol. 3, p. 212-19.

8. L'opinion de K. P. Śukla, l'éditeur et de la *BM* et de la *PLM*, invoquant plusieurs des désaccords ici recensés, me semble cependant exagérée : *paramalaghumañjūśā nāgeśasya kṛtir nāsti* (*BM*, p. 38).

gré son assise dans le *Vākyapadīya* [VP] — les implications du *sphoṭa* pour la grammaire se réduisant apparemment à une description méticuleuse de la montée quadripartite du *sphoṭa* vers l'audible, et à une discussion très avisée de la distinction entre le son et le phonème. Par-dessus tout, vaut la priorité accordée au *vākya*[*sphoṭa*] sur les sept autres *sphoṭa*, qui sont traités comme des astuces grammaticales. À ce propos, c'est la Mīmāṃsā qui est le plus souvent critiquée par Nāgeśa, surtout concernant son interprétation de l'optatif (*vidhiliṅ*). En outre, quelques citations évoquent des thèmes védantiques, comme *jānāti ātmānam ātmanā* (« il connaît le soi par le soi »), etc., qui illustrent l'écart entre la référence *objective* (à une chose : *abheda*) et la référence *linguistique* (à la même chose, *multipliée* selon différentes perspectives : *bheda*).

- (3) La section ultime de la LM (sur les composés, etc.) est configurée en fonction de différentes priorités : une introduction est consacrée entièrement à la notion de *vr̥tti*, « fonction expressive », suivie des traitements *in extenso* des cinq types de composé (mais le chapitre sur les *tatpuruṣa* ne traite que du *karmadhāraya* — considéré comme impliquant l'emploi répété du même cas — et de ses éventuels amuïssements)* ; dans la PLM, sous le couvert du composé, c'est la *vr̥tti* qui est en vérité développée sous les rubriques de *jahadaajahadartha* et d'*ekārthibhāva*. Même la division du composé en cinq espèces n'est mentionnée qu'en passant.
- (4) Parmi les traitements plus étendus qui sont propres à la LM, il faut remarquer la section consacrée exclusivement aux thèmes nominaux (*prātipadikārtha*, p. 1105-75), et le traitement des rections (*kāraka*) et des cas (*vibhakti*, « *sup* », les deux étant plus ou moins confondus).

*. Ce type de composé, dit « appositionnel », se caractérise par le fait que ses deux membres sont coréférents, ce qui se traduit, dans la glose canonique qu'en proposent habituellement les commentateurs, par l'emploi du même cas à la fin de chacun des deux thèmes nominaux dont il est formé (ex. *nilotpalam* = *nīlam utpalam*, « lotus bleu »).

Certains thèmes de portée particulière sont examinés à part : les adjectifs pronominaux, les pronoms personnels, l'adjectif exprimant l'unité (*eka*), etc. Le chapitre de la *PLM* sur les désinences nominales s'organise quasi exclusivement autour des *kāraka*, laissant de côté les emplois spéciaux mentionnés ci-dessus, etc.

- (5) Par ailleurs, la *PLM* évoque des aspects de la théorie grammaticale qui ne trouvent aucun écho dans la *LM*, autrement plus étoffée. Par exemple, est abordée la théorie des *Prābhākara* (p. 160) concernant les cinq stages de relecture de l'injonction à sacrifier (*pravartanā*), qui servent à focaliser la commande, exprimée de manière généralisée et impersonnellement, sur l'individu qui se voit obligé de l'exécuter. Une section de la *PLM* est consacrée exclusivement à *nāmārtha*, développant le contraste entre le mot *signifiant* et le mot prononcé, *phonique*, lui-même objet de référence (image). Les vues du ritualiste (*vyakti/jāti*) sont présentées en détail. Les vues du logicien sont passées sous silence — pour la simple raison que le genre, le nombre, etc., ne peuvent qualifier logiquement que l'individu (NS 2.2.59, *Nyāyakośa* [NK], p. 855). Il ne paraît pas que la section de la *PLM* sur le *nāmārtha* soit conçue comme remplaçant la section plus étendue sur le *prātipadikārtha* de la *LM*, celle-ci étant plutôt consacrée à l'élucidation de certains thèmes apparemment problématiques, comme les noms de nombre *viṃśati*, etc., qui signalent une pluralité, tout en étant fléchis au singulier.
- (6) Parmi les cas particuliers examinés dans les deux œuvres, on remarque le traitement étendu accordé à la phrase *paśya, mṛgo dhāvati* dans la *PLM* (p. 41 *sqq.*), qui n'est même pas mentionnée dans la *LM*, autrement plus développée. Traitée comme une seule phrase, elle paraît aborder le problème du complément *syntagmatique* du verbe, dépassant ou même confondant le régime fondé sur les cas (*vibhakti*).
- (7) À la particule *eva* est accordé un deuxième sens inédit dans la *PLM* : *asambhava*, « impossible », absent dans la *LM*.

- (8) Parmi les divergences les plus marquées figurent dans la *LM* la rareté relative des rappels ou des références aux œuvres de Kauṇḍabhaṭṭa, notamment au *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* [VBS]; en revanche, de tels rappels parsèment la *PLM*, autrement plus brève, surtout dans la section consacrée aux *vṛtti/samāsa*, où des passages entiers ont fait l'objet d'une appropriation (mais sans attribution). Ce déséquilibre est accentué dans la *PLM*, où d'autres exemples d'appropriation ont été copiés de ses autres *Mañjūṣā*. Cependant, la discussion de la commande négative (prohibition) se transforme, dans la *LM*, en un examen étendu de la non-violence (*ahiṃsā*), avec une référence particulière aux sacrifices védiques de la vache, et à la moralité du régime alimentaire végétarien (p. 1038 *sqq.*).
- (9) Les textes cités dans la *PLM*, à de rares exceptions près, relèvent de la littérature scientifique, c'est-à-dire rituelle, grammaticale et logique. La série de citations dans la *LM*, en revanche, est plus hétéroclite, y compris celle des textes du rituel domestique (*grhyasūtra*), du Yoga, du *dharmaśāstra*, du Tantra, des épopées, et de la poésie dramatique. On remarque le grand nombre de références à Bhartṛhari et à l'école qui s'en est inspirée.

On est amené à croire que la *PLM*, plutôt qu'un abrégé de la *LM*, doit être conçue comme une refonte, faite à des fins plus spécialisées, notamment pédagogiques, un rôle qu'elle continue à jouer de nos jours dans les écoles traditionnelles. Cela expliquerait que Nāgeśa se soit approprié à plusieurs reprises le texte de son prédécesseur, Kauṇḍabhaṭṭa, comme une sorte de copie également apte à répondre aux besoins des étudiants. Nāgeśa, à l'évidence, avait devant lui les deux textes, celui de Kauṇḍa et sa propre « *laghu* » *Mañjūṣā*, beaucoup plus détaillée et méthodique, et les utilisait en cas de besoin, avec un grand nombre d'autres sources à l'attribution explicite, citées plus ou moins *in extenso*.

L'intention pédagogique de l'œuvre se laisse entrevoir clairement de temps en temps. Le verset mnémotechnique qui ouvre le chapitre sur

les *kāraka* en est un exemple. Ce verset ne trouve aucun écho dans les « Grandes corbeilles », où l'on ne voit, en guise d'introduction, qu'une liste des sept *vibhakti*, numérotées de la première à la septième (LM, p. 1176; BM, p. 141). Il n'est pas emprunté non plus aux *Bhūṣaṇa* de Kauṇḍa (VBS, p. 168). Une indication plus probante encore de ce biais est l'attention prêtée aux règles de Pāṇini dans la PLM. Elles ne sont pas absentes, évidemment, dans les autres « Corbeilles », ni d'ailleurs dans le VBS, mais le soin avec lequel elles sont citées, disséquées et intégrées dans l'argumentation, surtout dans les réfutations, est à noter. Leurs rappels dans les autres *Mañjūṣā* ressemblent à des allusions plutôt qu'à des citations — suffisantes pour rappeler aux érudits le bien-fondé du procédé examiné, mais qui, restées dans cet état, laisseraient perplexes les débutants moins versés dans le système et son fonctionnement.

Le soin avec lequel les *pūrvapakṣa* sont présentés en est encore un indice, quoique moins concluant. Dans les « Grandes corbeilles », les *pūrvapakṣa* sont plutôt intégrés dans les *siddhānta* et leur argumentation; les différents volets sont accompagnés de leurs réfutations, qui servent à développer de manière ordonnée le point de vue correct, toujours en vue.

Dans la PLM, en revanche, les *pūrvapakṣa* sont, pour la plupart, présentés intégralement, et peuvent même être accompagnés de *pūrvapakṣa* subsidiaires, dont la réfutation attendra la présentation du *siddhānta*. Le système pāṇinéen et sa cohérence est toujours au premier plan.

Selon K. P. Śukla, l'éditeur, la « Grande Corbeille » (*Bṛhanmañjūṣā* [BM]) est l'aînée des trois *Mañjūṣā*. La qualification « grande » (*bṛhat*) n'est pas originelle, ayant été attribuée à l'œuvre après la parution de la *Mañjūṣā* dite « Petite » (*laghu*), pour mieux distinguer les deux œuvres (BM, p. xii-xiii). Mais la « Petite » est loin d'être un raccourci de la « Grande », comme la « Très petite » est loin d'être un raccourci de la « Petite ». Śukla recense une douzaine de matières par rapport auxquelles l'opinion de Nāgeśa aurait évolué entre la publication de la « Grande » et de la « Petite » versions (BM, p. xiii-xiv). Et il faut avouer que la conception même des deux

œuvres n'est pas facile à ramener à un schéma uniforme. La « Grande » regroupe la totalité des matières grammaticales héritées de Bhartṛhari et filtrées à travers l'œuvre de Bhaṭṭojī — fonction, racine, désinence, nom, composé, etc. — sous trois rubriques, *varṇa-*, *pada-*, et *vākya-sphoṭa*. À vrai dire, elles se trouvent toutes groupées sous la première rubrique, *varṇa-sphoṭa*, les deux autres *sphoṭa* ne méritant qu'une trentaine de pages à la fin de l'œuvre, consacrées à une brève exposition de la doctrine de l'unité de chaque *sphoṭa* par rapport à la multiplicité qui caractérise son contenu, hérité du niveau précédent.

Ici Bhartṛhari est cité à plusieurs reprises, sensiblement plus fréquemment que dans la première partie — ou, disons, dans les neuf premiers dixièmes de l'œuvre. À comparer à l'omniprésence de telles citations dans les « Petites corbeilles », dont l'organisation en parallèle des matières les distingue de la « Grande corbeille ».

NĀGEŚA ET KAUNḌABHAṬṬA

Il est évident que le *Bhūṣaṇa* [VB] de Kaunḍabhaṭṭa et son « épitomé », le *Bhūṣaṇasāra* [VBS], ont servi à Nāgeśa de sources et aussi de modèles pour la composition de ses *Mañjūṣā*, et surtout de la *PLM*. Des extraits entiers de l'œuvre de Kaunḍa (la grande majorité sans attribution) embellissent la *PLM*, surtout dans la section consacrée aux composés (*samāsa*). Sur un plan général, la *PLM* suit la même trajectoire que le *Sāra*, tirant profit de la troisième partie du *VP*, où sont traitées conceptuellement les « parties du discours », et de la *Siddhāntakaumudī* de Bhaṭṭojī, qui propose une réorganisation des aphorismes de Pāṇini pour mieux refléter l'ordre de leur application dans la formation des mots (*prakriyā*). Un trait de cette reformulation est le classement des aphorismes par la fonction syntaxique de la forme ciblée : nom, verbe, adverbe, dérivé primaire, composé, etc. Les deux textes traitent de la signification des parties du discours et s'efforcent de défendre le bien-fondé de l'analyse grammaticale pāṇinéenne contre les

révisions intéressées des autres écoles, notamment celles des logiciens et des ritualistes qui s'efforcent d'étayer leurs doctrines extra-grammaticales. Toutefois, un examen détaillé de leurs contenus dément un rapprochement trop hâtif des textes de Nāgeśa et de Kauṇḍa.

D'abord, l'ordre de présentation des questions est renversé. Il faut noter d'emblée que Kauṇḍa n'est pas responsable de l'ordre adopté : il suit celui établi par Bhaṭṭojī auquel sont attribués les *kāraṇa* extrêmement laconiques dont le VBS n'est en principe qu'un commentaire. Kauṇḍa traite en première instance des questions relatives à la syntaxe *, à commencer par la racine, censée être le noyau autour duquel gravitent tous les éléments subsidiaires qui doivent s'aligner pour que la volonté de s'exprimer porte ses fruits — le préverbe, les désinences, les cas et les thèmes auxquels les cas se rattachent, etc.

Pour Nāgeśa, cet aspect du problème est relégué à la fin de l'œuvre. Pour lui, l'examen de la racine commence alors à mi-chemin. *Mutatis mutandis*, les aspects touchant à la théorie sémantique en général, notamment le *sphoṭa*, sont placés en tête de l'œuvre, tout comme la fonction expressive (*vṛtti*) sous ses formes générales, à savoir, l'expression directe et coutumière, l'expression indirecte ou métaphorique, etc., aussi bien que les conditions externes à l'expression qui doivent être satisfaites avant que l'expression ne puisse être comprise par autrui — des conditions comme l'agencement sans entrave des implications syntaxiques (*ākāṅkṣā*), la cohérence mutuelle des termes exprimés (*yogyatā*), etc. La « fonction expressive » (*vṛtti*) est conçue sous un angle tellement général qu'elle réapparaît à plusieurs reprises dans le corps du texte, notamment à propos du composé (*samāsa*), où la question centrale se transforme en celle de l'apport particulier du composé lui-même à son interprétation sémantique.

Les catégories examinées ne sont pas toujours les mêmes — Nāgeśa en

*. Le mot « syntaxe » se comprend ici dans son sens étymologique, mais il s'agit pour nous de morphosyntaxe. C'est une caractéristique de la grammaire indienne que de ne pas séparer la formation des mots de la construction de la phrase, les premiers comme la seconde étant engendrées par l'application des règles énoncées par Pāṇini.

a délaissé quelques-unes, apparemment périphériques, comme les *taddhita* qui expriment la relation à un dieu, ou la relation d'identité qui sous-tend la qualification et la chose qualifiée, etc. En revanche, Kauṇḍabhaṭṭa ne déclina pas l'énergie (*śakti*) des mots en « littérale », « métaphorique » et « suggestive », ni ne traite spécifiquement des conditions extra-grammaticales qui influent sur la compréhension de l'énoncé, comme l'*ākāṅkṣā*, la *yogyatā*, etc. (Pour Kauṇḍa, le terme *yogyatā* s'emploie pour caractériser la relation intime qui relie le mot à son sens : VBS, p. 317.) Admettons que ces questions puissent réapparaître en filigrane sous d'autres rubriques : elles ne servent cependant pas à structurer l'argumentation principale.

Le « Grand ornement » de Kauṇḍabhaṭṭa est fondé aussi sur les strophes de Bhaṭṭojī; par conséquent, les plans généraux du « Grand » et du « Petit » ne diffèrent pas. De même pour les sujets particuliers, la *dhātu*, etc., quoique le « Grand » soit toujours plus exhaustif et détaillé.

En somme, le traitement de la racine par Kauṇḍabhaṭṭa, rapporté à celui de Bhaṭṭojī, se concentre sur les grands thèmes développés dans le troisième volet du VP, où, pour la première fois, les éléments du discours ont été traités de façon distincte, chacun étant essentiel quant à sa fonction, et à la manière dont ils contribuent à l'élaboration d'un discours unifié et cohérent. On remarque toutefois la prépondérance des citations de l'*Aṣṭādhyāyī* et la rareté relative de celles du VP. On dirait que l'important pour Kauṇḍa est l'intégration de la nouvelle doctrine dans l'ancienne, tandis que pour Nāgeśa, l'œuvre de Bhartṛhari est présentée comme une aide inestimable pour asseoir solidement la doctrine ancienne contre les révisions inconsidérées des écoles rivales. Les citations d'ouvrages non grammaticaux par Kauṇḍa sont rares, mais parfois frappantes — le *Śīśu-pālavadhā*, par exemple. Les opinions des autres écoles ne s'expriment pas sous forme de *pūrvapakṣa*, comme dans l'œuvre de Nāgeśa, mais sont intégrées dans la présentation ou dans l'explication de la thèse grammaticale en question.

L'influence de Nāgeśa se fait sentir jusqu'à nos jours à travers plusieurs

générations de prosélytes, dont son élève direct Vaidyanāthapāyagunḍe, qui occupèrent des chaires de grammaire à Bénarès. Kielhorn, à la fin du dix-neuvième siècle, trouva en eux une aide considérable, grâce à laquelle il put faire connaître au monde occidental un pan insoupçonné des richesses de l'érudition traditionnelle indienne⁹. Comme noté ci-dessus, les œuvres de Nāgeśa continuent à servir de modèles dans les écoles sanskrites du sous-continent, dont la *PLM*, qui est souvent le texte préféré des Pandits pour introduire les élèves au niveau supérieur du cursus d'études grammaticales, consacré à la variante « philosophique » héritée de Bhartṛhari.

Il convient de dire quelques mots de la traduction elle-même. Comme tout texte de ce genre, il s'adresse à des élèves qui ne sont pas des débutants, et sans doute aussi aux érudits venus d'autres disciplines, férus de grammaire, certes, mais moins familiers avec les arcanes du sujet que ne le sont les tenants de Pāṇini. Dans ce but, il abonde en références plus ou moins vagues aux thèses (rarement aux textes) des écoles rivales, et en références assez exactes aux textes appartenant à l'école grammaticale. Les aphorismes, maximes et passages cités sont rarement développés, car il est tenu pour acquis que le lecteur en aura déjà saisi l'implication. C'est souvent vers le commentaire que l'on doit se tourner pour comprendre le bien-fondé de telle remarque ou de telle citation. Heureusement, on en a deux, très fiables, l'un accompagnant l'édition du texte publiée à Baroda, l'autre, celle de l'édition de Bénarès. Ils visent, un peu paradoxalement, un lecteur avisé, féru de grammaire, mais moins assuré en ce qui concerne les attaques dirigées contre l'édifice pāṇinéen. Une traduction en langue étrangère, qui cherche surtout à représenter l'argumentation du texte, est donc prise en tenaille entre une version restreinte fidèle au texte mais laissant souvent perplexe sur sa portée, et une version étendue, où le texte est noyé dans un amas de parenthèses qui, pour l'érudit indien, sont parfaitement superfétatoires.

9. *PIŚ*, vol. 2, p. xxiv-xxv, Introduction. Kielhorn y fait l'éloge de ses nombreux collaborateurs.

C'est pour essayer d'échapper à cette alternative que la traduction qui suit s'accompagne d'un grand nombre de notes, dont chacune se rapporte à une intention occultée dans le texte, mais dont la connaissance est essentielle pour suivre le cours de la pensée de l'auteur.

Il faut souligner que le texte n'est pas une grammaire formelle du sanskrit, à la manière de celles de Whitney ou de Renou; il ne se focalise pas non plus sur les problèmes rencontrés par l'apprenti de la langue. Il a plutôt l'air d'un résumé des points délicats qui se sont développés tout au long de la confrontation millénaire qui a opposé les tenants des thèses diverses sur la langue, son rôle et son rapport à la vie brahmanique, des vues qui se sont concrétisées enfin dans des écoles de pensée rivales — les *darśana* — et se rapportent donc, en fin de compte, aux questions de morale, de salut personnel et de pureté rituelle.

Le texte a donc l'air d'être ce qu'on appelle couramment un *vāda*, par opposition à ce qu'on appelle un *śāstra*. Ce contraste s'est développé dans les écoles traditionnelles, surtout celles des différents Vedānta, au cours de l'ère médiévale, et continue jusqu'à nos jours, où la confrontation entre les érudits est devenue, pour les initiés, une sorte de joute publique. Un texte *vāda* vise la réfutation de l'opinion contraire, a priori fautive; un texte *śāstra* vise à conforter la sienne, dont le statut prééminent est tenu pour acquis; un *vāda* est dirigé ailleurs, un *śāstra* reste *intra-muros*, à l'intention d'élèves désireux d'apprendre et déjà adoubés comme dignes d'instruction. Dans le domaine de l'écrit, c'est la différence entre le *Brahmasūtrabhāṣya* de Śaṅkara et l'*Advaitasiddhi* de Madhusūdana.

Le principe d'organisation du texte reflète cependant l'importance des catégories syntaxiques mises en exergue d'abord par Bhartṛhari — nom, verbe, particule, désinence verbale, désinence nominale, composé, etc. Mais il commence par une esquisse de la théorie sémantique en général, focalisée sur la notion de la (ou des) *vyṛtti*, « fonctions sémantiques ou grammaticales », dont les lois gouvernent toute expression, telles que la dénotation, la métaphore, les relations de cohérence à l'intérieur de la phrase, et,

surtout, le *sphoṭa*, ou « éclatement du sens », qui est l'apanage fondamental du langage. De ce point de vue, l'esprit de controverse qui anime le texte semble bien secondaire, intégré qu'il est dans un traitement formel de la langue sanskrite, aux allures de grammaire moderne.

Le texte sanskrit qui accompagne la traduction ne relève pas *stricto sensu* d'une édition « critique ». Il représente plutôt la collation de deux éditions imprimées qui sont, quant à elles, fondées sur le fonds de manuscrits disponibles à Bénarès, et qui ne varient qu'occasionnellement, sans doute en raison de la date relativement récente de la composition du texte, et aussi parce que le texte a été, selon toute vraisemblance, composé à Bénarès, là même où l'auteur resta « cloué au sol »¹⁰. Les deux éditions imprimées ne présentent pas, à vrai dire, de lectures véritablement alternatives; il m'a semblé suffisant d'en corriger les rares fautes d'impression, et d'en rectifier les évidentes erreurs de lecture, plus rarissimes encore; l'intégrité du texte n'en est pas affectée.

On ne peut pas dire la même chose de la grande désinvolture des deux éditeurs quant aux conventions morphophonématiques qui gouvernent normalement les textes classiques en sanskrit. Ici la plus grande incohérence règne, quoique les nombreuses incohérences relevées parallèlement dans les deux textes suggèrent une origine remontant aux manuscrits eux-mêmes. Je ne me suis pas permis de « corriger » les libertés morphophonématiques que les deux éditeurs se sont autorisées, dont la grande majorité reflètent un désir de clarifier la syntaxe pour des élèves accoutumés à la séparation des lexèmes (*padabhaṅga*), normale dans les langues modernes. D'ailleurs, les règles morphophonématiques n'ont jamais été invoquées méticuleusement, même par Pāṇini, qui permet, surtout à l'extérieur du mot, des inobservances nombreuses¹¹.

Ajoutons une note à la fin pour dire mon espoir, aussi ténu soit-il, d'avoir pu transmettre, à travers cette traduction, le grand sérieux de

10. Voir n. 2, p. 2, *supra*.

11. Voir Renou, *GS*, § 31 (p. 31-32).

l'argumentation traditionnelle indienne — et ma très grande admiration pour la pensée de Nāgeśa, le dernier des maîtres d'antan, dont l'œuvre se déploya juste avant l'irruption de la pensée moderne ; une appréciation respectueuse de sa manière de penser, d'interroger — cohérente, suivie, dense, et « à couper le souffle », qualités qui diffèrent de ce qui nous est devenu familier...

Bien que le style *pūrvapakṣa/siddhānta* soit typique du discours académique indien traditionnel, la *PLM* donne un aperçu presque trop poussé du style — et donne à l'œuvre l'air d'un dialogue platonique dont les partis pris sont devenus si figés qu'une vraie solution aux questions posées devient impensable. Certes, le style veut que le *siddhānta* triomphe toujours, mais cela ne fait que renforcer la fonction pédagogique qui sous-tend la composition. Derrière le va-et-vient de l'argumentation se cachent des partisans de la position de Nāgeśa désireux de se former pour réfuter les positions adverses, tandis que le dialogue descend au niveau d'une joute oratoire, apte à produire des gagnants et des perdants, sans l'intervention d'un Socrate...

S'il est vrai que le texte auquel nous sommes confrontés s'adresse à des débutants, ce sont des débutants déjà instruits de la manière dont les règles grammaticales sont formulées et interprétées, et de la façon dont elles sont appliquées à l'interprétation des textes, qu'ils soient poétiques ou doctrinaux. Ce n'est qu'à l'apogée de leur carrière qu'ils sont censés être prêts à affronter la science de la grammaire elle-même, c'est-à-dire la manière dont les règles constituent un système cohérent et indubitable. Ce troisième stade de perfectionnement vise à transformer la grammaire en *darśana*, apparentée qu'elle est aux autres « traitements systématiques » qui intègrent le sujet étudié dans le système de valeurs générales dans lequel s'inscrit l'étudiant.

Dans les écoles modernes, comme dans celle de Mysore, la « grammaire philosophique » constitue le point culminant de l'éducation du *śāstrin*, l'érudit compétent, capable de puiser dans les arcanes de la tradition sanskrite, et de la transmettre à la génération à venir.

*
**

Cette traduction est dédiée à la mémoire de Louis Renou, qui a guidé les premiers pas de l'auteur dans l'étude de la grammaire pāṇinéenne à la Sorbonne, il y a soixante-cinq ans. Non seulement à sa mémoire, mais à l'œuvre que le Maître nous a laissée, si riche et si profondément conçue, dont l'empreinte se retrouvera dans chacune des pages qui suivent, et sans laquelle la compréhension de l'œuvre de Nāgeśa aurait été autrement plus difficile. La traduction doit beaucoup aussi à Pt. H. V. Nāgarāja Rao, sanskritiste exemplaire, qui m'avait introduit au texte de Nāgeśa, au cours de l'année que j'ai passée à l'École sanskrite de Mysore, immergé dans l'atmosphère toujours vivante de l'érudition brahmanique. Merci à tous ceux qui ont incarné pour moi le génie d'un passé pas tout à fait révolu.

Edwin Gerow

TEXTE SANSKRIT

*śivaṃ natvā hi nāgeśenānindyā paramālaghuḥ |
vaiyākaraṇasiddhāntamañjūśaiṣā viracyate ||*

tatra varṇapadavākyabhedenā sphoṭas tridhā [8]* tatrāpi jātivyakti-
bhedenā punaḥ ṣoḍhā | akhaṇḍapadasphoṭo 'khaṇḍavākyasphoṭaś ceti
saṅkalanayā 'ṣṭau sphoṭāḥ [9] tatra vākyasphoṭo mukhyaḥ, tasyaiva loke
'rthabodhakatvāt tenaivārthasamāpteś ceti [10] tad āha nyāyabhāṣyakāraḥ
« padasamūho vākyam arthasamāptau » iti | asya samartham iti śeṣaḥ [11]

tatra pratīvākyam saṅketagrahāsambhavād vākyānvākhyānasya
laghūpāyenāśakyatvāc ca kalpanayā padāni pravibhajya pade prakṛti-
pratyayabhāgān pravibhajya kalpitābhyām anavavyatirekābhyām tattad-
arthavibhāgam śāstramātraviśayaṃ parikalpayanti smācāryāḥ [12-13]

tatra śāstraprakriyānirvāhako varṇasphoṭaḥ | prakṛtipratyayās tattad-
arthavācakā eveti tadarthaḥ | upasarganipātadhātvdibhāgo 'pi kālpani-
kaḥ | sthānino lādaya ādeśās tibādayaḥ kalpitā eva | tatra ṛṣibhiḥ sthāni-
nām kalpitā arthāḥ kaṇṭharaveṇaivoktāḥ |

ādeśānām tu sthānyarthābhidhānasamarthasyaivādeśatā

iti bhāṣyāt te 'rthāḥ, evaṃ ca sthāninām vācakatvam ādeśānām veti
vicāro niṣphala eva | kalpitavācakatvasyobhayatra sattvāt | mukhyam
vācakatvam tu kalpanayā bodhitasamudāyarūpe pade vākye vā, lokānām
tata evārthabodhāt [14-15] « upeyapratipattyarthā upāyā avyavasthitāḥ »

*. Les numéros entre crochets introduits par Gerow dans le texte sanskrit translittéré renvoient à l'édition de Baroda. Ils ont été reportés par nos soins dans la traduction.

[16-17] iti nyāyena vyākaraṇabhedenā sthānibhede 'pi na kṣatiḥ, deśa-bhedenā lipibhedavad iti dik | tatra « pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇāni » iti gautamasūtre [18-21] śabdaś cāptopadeśarūpaḥ pramāṇam | āpto nāmānubhavaṇa vastutattvasya kārtsnyena niścayavān [22-25] rāgādīvaśād api nānyathāhvādī yaḥ sa iti carake patañjaliḥ [26]

taddharmāvacchinnaviśayaśābdabuddhitvāvacchinnaṃ prati taddharmāvacchinnanirūpitavṛttiviśiṣṭajñānaṃ hetuḥ | ata eva nāgrhīta-vṛttikasya śābdabodhaḥ | ata eva ca « na hi guḍa ity ukte madhuratvaṃ prakāratayā gamyate » iti samarthasūtrabhāṣyaṃ saṃgacchate | guḍādi-śabdena guḍatvajātyavacchinno guḍapadavācyā ity eva bodho jātiprakāra-kaḥ [27] madhuratvaṃ tu guḍo madhura aikṣavatvād ity anumānarūpa-mānāntaragamyam | viśeṣyaviśeṣaṇabhāvavyatyāsenā grhītaśaktikasya¹² puṃso ghaṭapadād ghaṭatvaviśiṣṭabodhavāraṇāya taddharmāvacchinneti [28-29] jñāne vṛttivaiśiṣṭyaṃ ca svaviśayakodbuddhasaṃskārasāmānādhikaraṇyasvāśrayapadaṇiśayakatvobhayasaṃbandhena bodhyam [30] ato nāgrhītavṛttikasya, nāpi vismṛtavṛttikasya, nāpi tatpadam ajānato, nāpi ghaṭapadāśrayatvenopasthitākaśasya, nāpi janakatayopasthitacaitrādeś ca bodhaḥ [31] saṃskāraśālikā ca vṛttismṛtir eva śābdabuddhir eva vety anyad etat | sā ca vṛttis tridhā śaktir lakṣaṇā vyañjanā ca [32] tatra śaktiḥ kaḥ padārtha ity cet |

atra tārkikāḥ | « asmāc chabdād ayam artho bodhavyaḥ » ityākārā, « idaṃ padam imam arthaṃ bodhayatu » ity ākārā veśvarecchā śaktiḥ, laghavāt | saiva saṃketaḥ saṃbandhaḥ | śakter yadyapi viśayatvalakṣaṇaḥ saṃbandhaḥ pade 'rthe bodhe ca tathāpi bodhaniṣṭhaḥ janyatānirūpita-janakatāvattvena śaktiviśayo vācakaḥ, padajanyabodhaviśayatvena śakti-viśayo vācyā ity nātiprasaṅgaḥ [33-34] yady api prathamam śaktigraho vākya eva tathāpy āvāpōdvāpābhyām śāstrakṛtkalpitaḥpitābhyām tattatpada-śaktigraha ity āhuḥ | tan na | icchāyāḥ saṃbandhinor āśrayatāniyāmaka-tvābhāvena saṃbandhatvāsaṃbhavāt [35-36]

« saṃbandho hi saṃbandhidvayabhinnatve sati dviṣṭhatve ca sati

12. grhīta : éd. Baroda.

āśrayatayā viśiṣṭabuddhīniyāmakaḥ » ity abhiyuktavyavahārāt | yathā ghaṭavad bhūtaḥ ityātau saṃyogarūpaḥ saṃbandhaḥ saṃbandhibhyāṃ bhīno dviṣṭho ghaṭanirūpitasaṃyogāśrayo bhūtaḥ ity viśiṣṭabuddhīniyāmakaś ca, nātra tathā ghaṭaśabda icchāvān, tadartho vā icchāvān ity vyavahāraḥ | tasmāt padapadārthayoḥ saṃbandhāntaram eva śaktiḥ vācyavācakahāvāparaparyāyā tadgrāhakaṇ cetaretarādhyāsamūlakam tādātmyam [37]

tad eva saṃbandhaḥ | ubhayanirūpitātādātmyavān ubhaya ity arthapadayor vyavahārāt | śakter api kāryajanakatve saṃbandhasyaiva niyāmatvāt | dīpādīgataprakāśakatvaśaktāv api ālokaviśayasambandhe saty eva vastuprakāśakatvam nānyatheti dṛṣṭatvāt [38] tad uktaṃ hariṇā

upakāraḥ sa yatrāsti dharmas tatrānugamyate |
uktinām apy asau śaktir guṇānām apy asau guṇaḥ ||

upakāraḥ | upakāryopakārayor bodhaśaktyor upakārasvabhāvaḥ saṃbandho yatrāsti tatra dharmas śaktirūpaḥ kāryam dṛṣṭvānumīyate | asau saṃbandhaḥ śaktinām api kāryajanane upakāraḥ guṇānām api dravyāśritatvaniyāmaka ity helarājaḥ |

sa saṃbandhaḥ pade vākye ca | tad āha nyāyabhāṣyakāraḥ |

samajjāññānārtham cedam padalakṣaṇāyā vāco 'nvākhyānam
vyākaraṇam, vākyalakṣaṇāyā vāco 'rthalakṣaṇam iti |

anena padeṣv iva vākyeṣv apīśvarasamaya ity spaṣṭam evoktam | tasmād itaretarādhyāsaḥ saṅketas tanmūlakam tādātmyaṇ ca saṃbandha ity saṅghātārthaḥ [39] tad uktaṃ pātañjalabhāṣye

saṅketas tu padārthayor itaretarādhyāsarūpaḥ smṛtyātmako
yo yaṃ śabdaḥ so 'rtho yo 'rthaḥ sa śabdaḥ iti |

smṛtyātmaka ity anena jñātasyaiva saṅketasya śaktibodhakatvam darśitam [40] ukta īśvarasaṅketa eva śaktir iti naiyāyikamataṃ na yuktaṃ | ayam etacchakyaḥ atrāsyā śaktiḥ ity asya saṅketasya śaktiḥ pārthakyaena prasiddhatvāt | ata eva nyāyavācāspatye uktaṃ |

sargādibhuvām¹³ maharṣidevatānām īśvareṇa sākṣād eva kṛ-
taḥ saṃketas tadvyavahārāc cāsmadādīnām api sugrahas tat-
saṃketaḥ iti |

tasya ca tādātmyasya nirūpakatvena vivakṣito 'rthaḥ śakyah, āśraya-
tvena vivakṣitaḥ śabdaḥ śakta ity ucyate | śabdārthayos tādātmyād eva ślo-
kam aśṛṇod athārthaṃ vadati¹⁴ ityādi vyavahāraḥ [41] « om ity ekākṣa-
raṃ brahma », « rāmeti dvyakṣaram nāma mānabhaṅgaḥ pinākinaḥ » « vṛd-
dhir ādaic » iti śaktigrāhakaśrutismṛtiviśaye sāmānādhikaraṇyena pra-
yogāś ca | tādātmyaṃ ca tadbhinnatve sati tadabhedena pratīyamānatvam
iti bhedābhedasamanīyatam | abhedasyādhyastatvāc ca na tayor virodhaḥ |

yat tu tārkikāḥ | śabdārthayos tādātmyasvīkāre madhuśabdoccāraṇe
mukhe mādhyarāsaśvādāpattiḥ, vahnīśabdaccāraṇe mukhe dāhāpattir
ity āhuḥ | tan na | bhedhābhedasyopapāditatvāt | vastuto bauddha evār-
thaḥ śakyah padam api [42] sphoṭātmakaṃ prasiddham, tayos tādātmyam |
tatra bauddhe vahnīyādāv arthe dāhādīśaktimattvābhāvāt | ata eva

śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ

iti vikalpasūtraṃ saṃgacchate | śabdajñānamātreṇānupātī buddhāv anu-
patanaśilo vastuśūnyaḥ bāhyārtharāhitaḥ viśeṣeṇa kalpyata iti vikalpaḥ,
buddhiparikalpita iti tadarthaḥ | ata eva

eṣa vandhyāsuto yāti khapuṣpakṛtaśekharaḥ |

kūrmakṣīracaye snātaḥ śaśaśṛṅgadhanurdharaḥ ||

ity atra vandhyāsūtādīnām bāhyārthaśūnyatve 'pi buddhiparikalpitaṃ
vandhyāsutaśabdabāhyārtham ādāyārthavattvāt prātipadikatvam | anya-
thārthavattvābhāvena prātipadikatvābhāvāt svādyutpattir na syāt | yat tu
śaśaśṛṅgam ity atra śṛṅge śaśiyatvabhrama iti tārkikair uktam [43]

tan na | śaśaśabdavācyajantudarśanarūpabādhē sati śaśaśṛṅgaṃ nāstīti
vākye śaśaśṛṅgam ity asya prātipadikatvānāpatteḥ | arthapadayos tād-
ātmyāt tattadarthatādātmyāpannaḥ śabdo bhinna iti hetor arthabhedāc

13. svargādibhuvām, éd. HSG.

14. śṛṇoti arthaṃ vadati, éd. BSM; śṛṇod iti arthaṃ vadati, éd. HSG.

cchabdabheda iti vyavahārah [44] sā ca śaktis sādhusv ivāpabhraṃśeṣv
api, śaktigrāhakaśiromaṇer vyavahārasya tulyatvāt | vyavahāradarś-
anena ca pūrvajanmānubhūtaśaktismaraṇam | ata eva bālānām tiraścām
cānvayabodhaḥ | na hi teṣām tadaiva tatsaṃbhavaḥ | yat tu tārkikāḥ |
asādhuśabdena sādhusmaraṇadvārā 'rthabodhaḥ ity āhuḥ | tan na |
sādhusmaraṇam vinā 'pi bodhānubhavāt [45] tadvācakasādhuśabdān
ajānatām bodhānāpatteś ca | na ca śaktibhramād bodho 'sādhuśabdeṣv iti
vācyaḥ | nissandehapratyayasya bādhakaḥ vinā bhramatvāyogāt | ata eva
strīśūdrabālādīnām uccārite sādhaḥ arthasaṃśaye tadapabhraṃśenārtha-
nirṇayaḥ | ata eva

samānāyām arthāvagatāu śabdaiś cāpaśabdaiś ca śāstreṇa
dharmaniyamaḥ

iti bhāṣyam [46],

vācakatvāviśeṣe 'pi niyamaḥ puṇyapāpayoḥ

iti harikārikā ca saṃgacchate | ata evāryamlecchādhikaraṇam saṃgaccha-
te | tatra hi yady api āryā yavaśabdān dīrghaśūke prayuñjate, mlecchās
tu priyaṅgau [47] prayuñjate, tam eva ca budhyante, tathāpy āryapra-
siddher balavattvād vede dīrghaśūkaparataiveti siddhāntitam | tava tu
mlecchabodhasya śaktibhramamūlakatvena bhrāntiviṣayarajatajñāna-
syeva mlecchaprasiddher vastvasādhutayā "āryamlecchaprasiddhyoḥ
kasyā balavattvam iti vicārāsaṃgatiḥ spaṣṭaiva | sādhutvam ca vyākara-
ṇānvākhyeyatvam puṇyajanakatāvachchedakadharmavattvam vā | tad-
bhinnatvam asādhutvam [48]

sā ca śaktis tridhā, rūḍhir yogo yogarūḍhiś ca | śāstrakalpitāvayavārtha-
bhānābhāve samudāyārthanirūpitaśakti rūḍhiḥ, yathā maṇinūpurāḍau |
śāstrakalpitāvayavārthanirūpitā śaktir yogaḥ, yathā pācakāḍau [49] śāstra-
kalpitāvayavārthānvitaviśeṣyabhūtārthanirūpitā śaktir yogarūḍhiḥ, yathā
paṅkajapade | tatra paṅkajakarṭṭ padmam iti bodhāt | padme 'nupapatti-
pratisandhānam saṃbandhapratisandhānam ca vinā na lakṣaṇāvasaraḥ,
kvacit tātparyagrāhakaśāśat kevalarūḍhyarthasya ca bodhaḥ, bhūmau

pañkajam utpannam kahlārakairavamukheṣv api pañkajeṣu ityātau |
 spaṣṭam cedam ārthād iti sūtre bhāṣye | aśvagandhādipadam oṣadhiviśeṣe
 rūḍham, aśvasaṃbandhigandhavattayā vājīśālābodhe yaugikam | idam
 yaugikarūḍham ity ucyate | evaṃ maṇḍapapadam gṛhaviśeṣe rūḍham,
 maṇḍapānakartari yaugikam |

saiśā śaktiḥ saṃyogādibhir nānārtheṣu niyamyate | tad uktaṃ hari-
 ṇā [50]

saṃyogo viprayogaś ca sāhacaryam virodhitā
 arthaḥ prakaraṇam liṅgam śabdasyānyasya sannidhiḥ
 sāmartyam aucitī deśaḥ kālo vyaktiḥ svarādayaḥ
 śabdārthasyānavacchede viśeṣasmṛtihetavaḥ

iti | ete saṃyogādayo nānārtheṣu śabdeṣu śabdārthasyānavacchede san-
 dehe tadapākaraṇadvārā viśeṣārthanirṇāyakaḥ iti tadarthaḥ [51] saṃyoga-
 viprayogayor udāharaṇe « savatsā dhenur » « avatsā dhenur » iti | sāha-
 caryasya « rāmalakṣmaṇāv » iti | sāhacaryam sadṛśayor eva sahaḥprayoga
 iti niyamāt | rāmārjunagatis tayor ityātau virodhe na tat [52] « añjali-
 nā juhōti », « añjalīnā sūryam upatiṣṭhate » ity atra juhōtītyādipadārtha-
 vaśād añjalipadasya tattadākārāñjaliparatvam | « saindhavam ānaya » ity-
 ātau prakaraṇena tat | « aktāḥ śarkara upadadhāti » ityātau « tejo vai
 ghṛtam » iti ghṛtastutirūpāl liṅgād aktā ity asya ghṛtasāadhanakāñjana-
 paratvam | « rāmo jāmādagnyaḥ » iti jāmādagnyapadasannidhānād rāmaḥ
 paraśurāmaḥ | « abhirūpāya kanyā deya » ityātau abhirūpatarāyeti sām-
 arthyāt pratiyate

yaś ca nimbam paraśunā yaś cainaṃ madhusarpiṣā
 yaś cainaṃ gandhamālyādyaiḥ sarvasya kaṭur eva saḥ

ity atraucityāt | paraśunety asya chedanārthatvam | madhusarpiṣā ity
 asya secanārthatvam, gandhamālyādyair ity asya pūjanārthatvam | « bhāty
 atra paramēśvaraḥ » ity atra rājadhānīrūpadeśāt paramēśvarapadam rāja-
 bodhakam | « citrabhānur bhāti » ity ātau rātrāv agnau divā sūrye | vyaktir
 liṅgam | « mitro bhāti » « mitram bhāti » ityādāv ātau sūryo 'ntye suhṛt |

« sthūlaprṣatīm » ityādaḥ svarāt tatpuruṣabahuvrīhyarthanirṇayaḥ | iti śaktinirūpaṇam [53]

nanu **lakṣaṇā** kaḥ padārtha iti cet | atra tārṅikāḥ | svaśakyasaṃbandho lakṣaṇā | sā ca dvidhā, gauṇī śuddhā ca | svanirūpitasādrśyādhikaraṇatva-saṃbandhena śakyasaṃbandhyarthapratipādikā gauṇī | tadatiriktasaṃbandhena śakyasaṃbandhyarthapratipādikā śuddhā | prakārantareṇāpi sā dvidhā | ajahatsvārthā jahatsvārthā ca [54] svārthasaṃvalitaparārthābhidhāyikā 'jahatsvārthā | tena chatrīṇo yānti, kuntān praveśaya, yaṣṭīḥ praveśaya, kākebhyo dadhi rakṣyatām ityādaḥ chatrisahitasenā, kuntāstrasahitapuruṣa, yaṣṭisahitapuruṣa, kākasahitasarvadadhyupaghātaka-bodhaḥ | svārthaparityāgenetarārthābhidhāyikā 'ntyā | tatparityāgāś ca śakyārthasya lakṣyārthānvayinā 'nanvayitvam | tena gāṃ vāhikaṃ pāṭhayetyādaḥ gosadrśalakṣaṇāyām api na gos tadanvayipāṭhanakriyānvayitvam | sā ca lakṣaṇā tātsthyādinimittikā | tad āha |

tātsthyāt tathaiva tāddharmyāt tatsāmīpyāt tathaiva ca
tatsāhacaryāt tādarthyaṅ jñeyā vai lakṣaṇā budhaiḥ

tātsthyān mañcā hasanti grāmaḥ palāyitaḥ | tāddharmyāt siṃho māṇava-kaḥ | gaur vāhikaḥ ¹⁵ | tatsāmīpyād gaṅgāyāṃ ghoṣaḥ | tatsāhacaryād yaṣṭīḥ praveśaya [55] tādarthyaṅ indrārthā sthūṇā indraḥ | anvayādyanupapattipratisandhānaḥ ca lakṣaṇābījam [56] vastutas tu tātparyānupapattipratisandhānam eva tadbījam | anyathā gaṅgāyāṃ ghoṣa ityādaḥ ghoṣādipade eva makarādilakṣaṇāpattis tāvatā 'py anvayānupapattiparihārāt ¹⁶ | gaṅgāyāṃ pāpī gacchatīty ādaḥ gaṅgāpadasya narake lakṣaṇāpatteś ca | asmākaṃ tu bhūtapūrvapāpāvacchinnaalakṣakatve tātparyān na doṣaḥ | « nakṣatram ¹⁷ drṣṭvā vācam viṣṭjed » ity atrānvayasambhave 'pi tātparyānupapattyaiva lakṣaṇāsvikārāt | ekānugamakāsvikāreṇa nirvāhe 'nekānugamakāsvikāre gauravāc ca [57] viśiṣṭārthabodhakaśābdasya padārthaikadeśe lakṣaṇāyāṃ jahadajahallakṣaṇeti vyavaharanti vṛd-

15. vāhikaḥ, éd. HSG.

16. anyathānupattiparihārāt, éd. HSG.

17. nakṣaghaṇam, éd. HSG.

dhāḥ | vākyaṛthe kiñcid aṁśaparityāgaḥ kiñcid aṁśaparigrahaś ca | atra grāmaikadeśe paṭaikadeśe ca dagdhe grāmo dagdhaḥ paṭo dagdhaḥ iti vyavahāraḥ | « tat tvam asi » ity atra sarvajñatvālpajñatvayos tyāgaḥ śuddhacaitanyayor abhedānvayaḥ [58-59]

svabodhyasaṁbandho lakṣaṇeti kecit | gambhīrāyāṁ nadyāṁ ghoṣa ityādy anurodhāt | tathā hi na tatra gambhīrapadaṁ tīralakṣakaṁ nadyāṁ ity ananvayāpatteḥ | na hi tīraṁ nadī | ata eva na nadīpade 'pi | gambhīra-padārthānanvayāt | na hi tīraṁ gambhīraṁ | na ca pratyekaṁ pada-dvaye sā, viśiṣṭanadibodhānāpatteḥ | tasmāt samudāyabodhyagambhīra-tvaviśiṣṭanadīpadārthaḥ, tatsaṁbandho lakṣaṇeti | dvirephapadasya svalakṣyabhrāmaraśabdavācyārthe lakṣāṇāyāṁ lakṣitalakṣaṇeti vyavahāraḥ [60] svabodhapadavācyatvaṁ saṁbandhaḥ | prakāraṇtarena sā punar lakṣaṇā dvividhā | tathā hi | « prayojanavatī rūḍhā lakṣaṇā dvividhā » iti | asati prayojane śakyaasaṁbandho nirūḍhalakṣaṇā | tvacā jñātam ityādau yathā tvacas tvagindriye | iyaṁ tu śaktyaparaparyāyaiveti¹⁸ bodhyam | gaṅgāyāṁ ghoṣa ity atra tīre gaṅgāgataśaityapāvanatvādīpratītiḥ prayojanam | gaur vāhika ity atra sādṛśyaṁ lakṣyatāvachedikaṁ gavābheda-pratyayaḥ prayojanam | kuntāḥ praviśantīti bhītipalāyamānavākyaḥ kunta-viśiṣṭapuruse kuntagatataikṣṇyapratītiḥ prayojanam ity āhuḥ [61]

tan na | sati tātparye sarve sarvārthavācakā iti bhāṣyāl lakṣaṇāyā abhāvāt vṛttidvayāvacchedakadvayakalpane gauravāt | jaghanyavṛttikalpanāyā anyāyyatvāt | katham tarhi gaṅgādīpadāt tīrapratyayaḥ [62] bhrānto 'si | sati tātparye sarve sarvārthavācakā iti bhāṣyam eva gṛhāṇa | tathā hi śaktir dvidhā prasiddhā 'prasiddhā ca | āmandabuddhivedyatvaṁ prasiddhatvam | saḥṛdayaḥṛdayamātravedyātvam aprasiddhatvam | tatra gaṅgādīpadānāṁ pravāhādaḥ prasiddhā śaktiḥ, tīrādaḥ cāprasiddheti kim anupapannam | nanu sarve sarvārthavācakā iti ced brūṣe tarhi ghaṭa-padāt paṭapratyayaḥ kiṁ na syād iti cen na | sati tātparye ity uktatvāt tātparyābhāvād iti gṛhāṇa | tātparyam cātra aiśvaram devatāmaharṣi-lokavṛddhaparamparāto 'smadādibhir labdham iti sarvaṁ surūḍham |

18. śavatyaparaparyāyaiveti, éd. Baroda.

nanu **vyañjanā** kaḥ padārthaḥ | ucyate | mukhyārthabādhānir-
apekṣabodhajanako mukhyārthasambaddhāsambaddhasādhāraṇaḥ¹⁹
prasiddhāprasiddhārthaviśayaako vaktrādivaiśiṣṭyajñānapratibhādyud-
buddhaḥ saṃskāraviśeṣo vyañjanā [63] ata eva nipātānām dyotakatvaṃ
sphoṭasya vyaṅgyatā ca haryādibhir uktā | dyotakatvaṃ ca svasamabhivy-
āhṛtapadaniṣṭhaśaktivyañjakatvaṃ iti | vaiyākaraṇānām apy etatsvīkāra
āvaśyakaḥ | eṣā ca śabdatadarthapadapadaikadeśavarṇaracanāceṣṭādiṣu
sarvatra tathaivānubhavāt | vaktrādivaiśiṣṭyajñānaṃ ca vyaṅgyaviśeṣa-
bodhe sahakārīti na sarvatra tadapekṣety anyatra vistaraḥ [64] yat
tu tārīkikāḥ lakṣaṇāyāiva gatārthā vyañjaneti na sāvīkāryety āhuḥ |
tan na lakṣaṇāyā mukhyārthabādhapūrvakalakṣyārthabodhakatvāt |
mukhyārthasambaddhārthasyaiva lakṣaṇāyā bodhakatvāt vyañjanāyā
atathātvena tadantarbhāvāc ceti dik [65]

nanu ko 'yaṃ vṛttyāśrayaḥ śabdāḥ | varṇaḥ pratyekam iti ced, na |
dvitīyādivarṇocāraṇavaiyarthīyāpatteḥ | nāpi varṇasamūhaḥ²⁰ | uccarita-
pradhvaṃsitvena yaugapadyāsambhavāt | abhivyakter utpatter vā kṣaṇa-
sthāyitvāt kṣaṇātmakakālasya²¹ pratyakṣāyogyatvena tadavacchinna-
varṇasyāpy apratyakṣatvāt | uccāraṇādhikaraṇakālottarakālavṛttidhvaṃ-
sapratīyogitvaṃ uccarita-pradhvaṃsitvaṃ | « iko yaṇ aci » ityātau « ta-
sminn iti » paribhāṣopaskṛtavākyaṛthe 'yaṃ pūrvo 'yaṃ para iti naṣṭasya
pratyakṣaviśayedamaśabdena paurvāparyavyavahārāyogāc ca [66]

yat tu tārīkikāḥ | varṇānām anityatve 'pi uttarottaravarṇe pūrvapūrvā-
varṇavattvaṃ avyavahitottaratvasambandhena saṃskāravaśād grhyata
iti padasya pratyakṣatvāc cchābdabodhaḥ | yad vā pūrvapūrvavarṇajāḥ
śabdāḥ śabdajaśabdanyāyena caramavarṇapratyakṣaparyantaṃ jāyamānā
eva santīti na padapratyakṣānupapattiḥ | yad vā pūrvapūrvavarṇānu-
bhavajanyasamskārasadhrīcinacaramavarṇānubhavataḥ śābdabodha ity
āhuḥ | tan na | ādye 'yaṃ pūrvo 'yaṃ para ity abhilāpāsambhavana avy-
avahitottaratvasambandhāyogāt | naṣṭavidyamānāyor avyavahitottara-

19. °sambandhāsambandha°, éd. HSG.

20. varṇasamghātaḥ, éd. HSG.

21. kṣaṇātmakālasya, éd. Baroda.

tvasaṃbandhasya vaktum aśakyatvāc ca | dvitiye śabdajaśabdanyāyena padapratyakṣopapādane 'pi padasyāvidyamānatvena tatra śaktyāśrayatvasya grahānupapatteḥ | avidyamāne āśrayatvāṅgikāre naṣṭo ghaṭo jalavān ityādyāpatteś ca | tṛtiye yena krameṇānubhavas tenaiva krameṇa tatsaṃskārasthitir ity atra vinigamakābhāvāt « saro raso » « nadī dīna » ityādaḥ viparītasamskārodbodhena pratyekam anyārthapratyayāpatteḥ [67] utpattivināśavadvarṇasamudāyarūpapadasya manuṣyādivadbhede « eka indraśabdaḥ kratuśate prādurbhūto yugapat sarvayāgeṣv aṅgaṃ bhavati » iti bhāṣyavirodhāpatteś ca | prādurbhūto 'bhivyaktaḥ | nanu kas tarhi vṛttyāśrayaś śabdaḥ | sa sphoṭātmaka iti gṛhāṇa ||

nanu ko'yaṃ sphoṭaḥ | ucyate | caturvidhā hi vāg asti, parā paśyanti madhyamā vaikhari ca | tatra mūlādhārasthapavanasamskārībhūtā mūlādhārasthā śabdabrahmarūpā spandaśūnyā bindurūpiṇī parā vāg ucyate | nābhiparyantam [68] āgacchatā tena vāyunā 'bhivyaktā manogocarībhūtā paśyanti vāg ucyate | etad dvayaṃ vāgbrahma yogināṃ samādhau nirvikalpakasavikalpakajñānaviśaya ity ucyate | tato hṛdayaparyantam āgacchatā tena vāyunā 'bhivyaktā tattadarthavācakaśabda-sphoṭarūpā śrotragrahaṇāyogyatvena sūkṣmā japādaḥ buddhinirgrāhyā madhyamā vāg ucyate | tata āsyaparyantam āgacchatā tena vāyunor-dhvam ākrāmatā ca mūrdhānam āhatya parāvṛtya ca tattatsthāneṣv abhivyaktā paraśrotreṇāpi grāhyā vaikhari vāg ucyate | tad āha [69]

parā vāg mūlacakrasthā paśyanti nābhisaṃsthitā |
hṛdisthā madhyamā jñeyā vaikhari kaṇṭhadeśagā || iti
vaikharyā hi kṛto nādaḥ paraśravaṇagocaraḥ |
madhyamayā kṛto nādaḥ sphoṭavyaṅjaka ucyate || iti ca

yugapat eva madhyamāvaikharībhyāṃ nāda ucyate | tatra madhyamā-nādo 'rthavācaka-sphoṭātmakaśabdavyaṅjakaḥ | vaikharīnādo dhvaniḥ sakalajanaśrotramātragrāhyo bheryādinādavan nirarthakaḥ | madhyamā-nādaś ca sūkṣmataraḥ kaṇṭhapidhāne japādaḥ ca sūkṣmataravāyavyaṅgyaḥ śabdabrahmarūpasphoṭavyaṅjakaś ca | tādrśamadhyamānādavyaṅgyaḥ śabdaḥ sphoṭātmako brahmarūpo nityaś ca [70] tad āha hariḥ |

anādinidhanam brahma śabdatattvaṃ yad akṣaram |
vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ || iti

sa ca yady apy eko 'khaṇḍaś ca tathāpi padaṃ vākyam japākusumādi-
lauhityapītatvādivyañjakoparāgavaśād lohitaḥ pītaḥ sphaṭika iti bhāna-
vad [71] varṇādivyaṅgaḥ varṇarūpaḥ padarūpo vākyarūpaś ca | yathā
ca mukhe maṇikṛpāṇadarpaṇavyañjakopādhivaśād dairghyavartulatvādi-
bhānam tadvat | tad uktam |

pade na varṇā vidyante varṇeṣv avayavā na ca
vākyāt padānām atyantam praviveko na kaścana

kiñca | vyañjakadhvanigatakatvagatvādikaṃ²² sphoṭe bhāṣate | bimba-
gatadharmavaiśiṣṭyenaiva pratibimbasya loke 'vadhāraṇād | vyañjaka-
rūṣitasyaiva²³ sphaṭikāder bhānāc ca | yathā caikasyākāśasya ghaṭākāśo
mahākāśa ity aupādhiko bhedaḥ, yathā caikasya cetanasyaupādhiko jīva-
eśvarabhedo jīvānām ca parasparam bhedaḥ, evaṃ sphoṭe vyañjaka-
dhvanigatakatvādhībhanāt kakāro buddha ity aupādhiko bhedavyava-
hāraḥ | aupādhiko bheda ity atropādhīḥ ghaṭakatvādhīḥ²⁴ bhinna
upadheya tu ākāśasphoṭādir eka eveti tātparyam | padavākyayos sa-
khaṇḍatvapakṣe tv antimavarṇavyaṅgaḥ sphoṭa eka eva | pūrvapūrvā-
varṇas tu tātparyagrāhakaḥ | nyāyanaye citragur ityātau citrādipada-
vat [72]

dhvanis tu dvividhaḥ | prākṛto vaikṛtaś ca | prakṛtyā 'rthabodhaneccha-
yā svabhāvena vā jātaḥ sphoṭavyañjakaḥ prathamah prakṛtaḥ | tasmāt prā-
kṛtāj jāto vikṛtiviśiṣṭaś cirasthāyī nivartako vaikṛtikaḥ |

harir apy āha [73]

sphoṭasya grahaṇe hetuḥ prākṛto dhvanir iṣyate ||
śabdasyordhvaṃ abhivyakter vṛttibhede tu vaikṛtaḥ |
dhvanayaḥ samupohante sphoṭātmā tair na bhidyate || iti

22. °dhvanigataṃ katvagatvādikaṃ... : éd. HSG.

23. °rūpitasyaiva : éd. HSG.

24. katvādir bhinnah : éd. HSG; ghaṭa om. éd. HSG.

śabdasyābhivyakter ūrdhvaṃ vaikṛtā dhvanayo jāyante iti śeṣaḥ |
vṛttibhede iti |

abhyāsārthe drutā vṛttir madhyā vai cintane smṛtā |
śiṣyāṇām upadeśārthaṃ vṛttir iṣṭā vilambitā || iti [74]

tisṛṣu vṛttiṣu samupohante kāraṇāni bhavanti sphoṭas tu tair na
bhidyanta iti tadarthaḥ [75] atredaṃ bodhyam | kenacid ghaṭam ānayeti
vaikharīnādaḥ prayuktaḥ, sa kenacic chrotrendriyeṇa gṛhītaḥ, sa nāda
indriyadvārā buddhihṛdgatas sann arthabodhakaṃ śabdaṃ svaniṣṭha-
katvādinā vyañjayati tasmād arthabodhaḥ | sphuṭaty artho 'smād iti
vyutpattyā sphoṭaḥ | uccārayitus tu yugapad eva madhyamāvaikharī-
bhyāṃ²⁵ nāda utpadyate | tatra vaikharīnādo vahnēḥ phūtkārādivan
madhyamānādotsāhakaḥ, madhyamānādaḥ sphoṭaṃ vyañjayatīti śīghram
eva tato 'rthabodhaḥ | parasya vilambenānubhavasiddhatvāt | ata eva
« śrotropalabdhir buddhinirgrāhyaḥ prayogeṇābhijvalita ākāśadeśaḥ śab-
daḥ » ityākaraṅgranthas saṃgacchate | katvādinā śrotropalabdhitvaṃ
sphoṭātmakapadādirūpeṇa tu buddhinirgrāhyatvaṃ, sa ca prayogeṇa
vaikharīrūpeṇābhijvalitaḥ svarūparūṣitaḥ kṛta iti tadarthaḥ | tatrāpi
śakyatvasyaiva śaktatāvachchedikāyā varṇapadavākyaṇiṣṭhajāter vācaka-
tvam | tad uktam [76]

anekavyaktyabhivyaṅgyā jātiḥ sphoṭa

iti smṛteti | tasmād aṣṭavidhasphoṭātmakaś śabdo vṛttyāśrayaḥ | vastutas
tu vākyasphoṭo vākyajātisphoṭa eva vā vṛttyāśrayaḥ | tata eva loke 'rtha-
bodha ityādy uktatvād iti sarvaṃ sustham | iti sphoṭanirūpaṇam ||

atha śabdabodhasahakārikāraṇāni ākāṅkṣā yogyatā āsatti tātpariyāṇi |
vākyasamayagrāhikā **ākāṅkṣā** | sā caikapadārthajñāne tadarthānvaya-
yogyārthasya yaj jñānaṃ tadviśayecchā asyānvayarthāḥ kaḥ ity evaṃ-
rūpā puruṣaṇiṣṭhaiva [77] tathāpi tasyāḥ svaviśaye 'rthe āropaḥ | ayam
artho 'rthāntaram ākāṅkṣatīti vyavahārāt | idam evābhidhānāparyava-
sānam ity ucyate | pade tu nāropāḥ, arthabodhottaram evākāṅkṣodayāt |

25. vaikharibhyām : éd. HSG.

padam sākāṅkṣam iti tu sākāṅkṣārthabodhakam ity arthakam | tad uktaṁ samarthasūtre bhāṣye

parasparavyapekṣāṁ sāmartyam eke | kā punaś śabdayor
vyapekṣā na brūmaś śabdayor iti kiṁ tarhi arthayor iti [78]

īdṛśajijñāsoththāpakam caikapadārthe 'parapadārthavyatirekaprayuktasyānvayabodhājanakatvasya jñānam iti tadviśaye tādṛśānvayabodhajanakatve 'py ākāṅkṣeti vyavahārah | yad vā utthāpakatāvisayatānyatarasaṁbandhenobhayasaṁbandhena vā 'rthāntarajijñāsā ākāṅkṣā | ādyam « paśya mṛgo dhāvati » ity atra, darśanārthasya kārakadhāvanākāṅkṣoththāpakatvaṁ dhāvanam tu tadviśaya eva | antyam tu « pacati [79] taṇḍulam devadattaḥ » ityātau, kriyākārakayor dvayor api parasparam tadutthāpakatvāt tadviśayatvāc ca | ata eva ghaṭaḥ karmatvam ānayanam kṛtir ity ato ghaṭam ānayetivan nānvayabodhaḥ | ākāṅkṣāviraḥāt | ghaṭam ānayeti vibhaktyantākhyātantayor eva sākāṅkṣātvāc ca ||

yogyatā ca parasparānvayaprayojakadharmavattvam | tena payasā siñcatīti yogyam | asti ca sekānvayaprayojakadravadravyatvaṁ yogyatā jale, kāraṇatvena jalānvayaprayojakādrīkaraṇatvaṁ yogyatā sekakriyāyām | ata eva vahninā siñcatīti vākyam ayogyam | vahnēḥ sekānvayaprayojakadravadravyatvābhāvāt [80] etādṛśasthaleṣu nānvayabodhaḥ kiṁ tu pratyekam padārthabodhamātram iti naiyāyikāḥ | tan na | bauddhārthasyaiva sarvatra bodhaviśayatvena bādhasyābhāvāt | harir apy āha | « atyantāsaty api hy arthe jñānam śabdaḥ karoti ca » iti | ato vandhyāsutādiśabdānām prātipadikatvaṁ | vahninā siñcatīty ato bodhābhāve [81] tadvākyaprayoktāram prati « adraveṇa vahninā katham sekaṁ bravīṣi » ity upahāsānāpatteś ca | vākyārthabodhe jāte buddhārthaviśaye pravṛttis tu na bhavati budhdhārthe 'prāmāṇyagrahād ity anyatra vistarah ||

prakṛtānvayabodhānanukūlapadāvyavadhānam **āsattiḥ** | « girir agnimān » ityāsannam | anāsannam ca « girir bhuktam agnimān devadattena » iti | āsattir api mandabuddher avilambena śābdabodhe kāraṇam | amandabuddhes tv āsatyabhāve 'pi [82] padārthopasthitāv ākāṅkṣādito 'vilambenaiva bodho bhavatīti na bodhe tasyāḥ kāraṇatvam | dhvanitam

cedam na padāntasūtre bhāṣye | sthālyām odanam pacatīty ādau sthālyām
ity asyaudanapadena vyavadhāne saty api prakṛtānvayabodhānukūlatvād
āsannatvākṣatiḥ | ity āsattinirūpaṇam [83]

etad padaṃ vākyaṃ vā etadarthabodhāyoccāraṇīyam itiśvareccā
tātparyam | ata eva sati tātparye sarve sarvārthavācakāḥ iti śābdikanaye
ghaṭaśabdāt paṭapratyayo netyādy uktam | nānārthasthale loka tātparyan
tu « etat padaṃ vākyaṃ vā etadarthapratyayāya mayoccāryate » iti pra-
yoktur icchārūpaṃ | tātparyaniyāmakam ca loka prakaraṇādikam eva |
ato bhojanaprakaraṇe saindhavam ānayety ukte saindhavapadena lavaṇa-
pratyaayaḥ, yuddhāvasare 'śvapratyaayaḥ | vedavākye caīśvaratātparyād
arthabodhaḥ [84] nanu prakaraṇādīnām śaktiniyāmakatve śaktyaiva
nirvāhe kin tātparyeṇeti cen na | asmāc chabdād arthadvaya viśeṣyako
bodho jāyate, arthadvaye śaktisattvāt | tātparyam tu kveti na jānīma
ity anubhavavirodhāt | ata eva ca paya ānayety ukte 'prakaraṇajñasya
dugdham jalam vā āneyam iti praśnaḥ saṃgacchate ||

atha sakalaśabdāmūlabhūtatvād **dhātvartho** nirūpyate | tatra phalānu-
kūlo yatnasahito vyāpāro dhātvarthaḥ | phalatvaṃ ca taddhātvarthajanya-
tve sati kartṛpratyaayasamabhivyāhāre taddhātvarthaniṣṭhaviśeṣyatāni-
rūpitaprakāratāvattvam | vibhāgajanyasamyogādirūpe patatyādīdhāt-
varthe vibhāgasamyogayoḥ phalatvavāraṇāyobhayam | karmapratyaayasam-
abhivyāhāre tu phalasya viśeṣyatā | [85] vyāpāratvaṃ ca dhātvarthaphala-
janakatve sati dhātuvācyatvaṃ | anukūlatvaṃ saṃsargaḥ | anukūlatvaṃ
ca phalaniṣṭhajanyatānirūpitajanakatvam [86-87]

bhāvapradhānam ākhyātaṃ sattvapradhānāni nāmāni

iti niruktokter vyāpāramukhyaviśeṣyako bodhaḥ | tatra tiṇvācyam saṃ-
khyāviśiṣṭakārakam, kālāś ca vyāpāraviśeṣaṇam [88]

pare tu phalavyāpārayoḥ dhātoḥ pṛthaksaktāv uddeśyavidheya-
bhāvenānvayāpattis tayoh syāt | pṛthagupasthitayos tathā anvaya-
syautsargikatvāt | kiñcaikapade vyutpattidvayakalpane 'tigauravam [89]
tathā hi phalaviśeṣaṇakavyāpārabodhe kartṛpratyaayasamabhivyāhṛta-
dhātujanyopasthitiḥ kāraṇam, vyāpāraviśeṣaṇakaphalabodhe karma-

pratyayasamabhivvyāhṛtadhātujanyopasthitiḥ kāraṇam iti kāryakāraṇa-
bhāvadvyakalpanam, dhātor arthadvaye śaktidvyakalpanam, dhātor
bodhajanakatvasambandhadvyakalpanam cātigauravam | tasmāt pha-
lāvacchinne vyāpāre, vyāpārāvacchinne phale ca, dhātūnām śaktiḥ, kar-
tr̥karmārthakatattatpratyayasamabhivvyāhāraś ca tattadbodhe niyāmaka
ity āhuḥ [90]

yat tu mīmāṃsakāḥ | phalaṃ dhātvartho vyāpāraḥ pratyayārtha
vadanti | tan na | « laḥ karmaṇi » ityādisūtravirodhāpatteḥ | na hi tena
vyāpārasya pratyayārthatā labhyate | kiñca pacati pakṣyati pakvavān ity-
ādau phūtkārādipratītaye tatrānekapratyayānām śaktikalpanāpekṣayaika-
sya dhātor eva śaktikalpanocitā | kiñca phūtkārādeḥ pratyayārthatve
gacchatīty ādau tatpratītivāraṇāya tadbodhe pacisamabhivvyāhārasyāpi
kāraṇatvakalpane 'tigauravam [91-92]

kiñca sakarmakākarmakavyavahārocchedāpattiḥ | na ca pratyayārtha-
vyāpāravyadhikaraṇaphalavācakatvaṃ sakarmakatvam, tanmate tat-
samānādhikaraṇaphalavācakatvam akarmakatvaṃ ca, pratyayārthavy-
āpārāśrayatvaṃ kartṛtvaṃ, ghaṭaṃ bhāvayatīty ādau ṇijarthavyāpāra-
vyadhikaraṇaphalāśrayatvena ghaṭādeḥ karmatvam iti vācyam | abhi-
dhānānabhidhānavyavasthocchedāpatteḥ | na ca vyāpāreṇāśrayākṣepāt
kartur abhidhānam, karmākhyāte ca pradhāṇena phalena svāśrayākṣepāt
karmaṇo 'bhidhānam iti vācyam | jātiśaktivāde jatyākṣiptavyakter
ivāśrayaprādhānyāpattau « kriyāpradhānam²⁶ ākhyātam » iti yāskavaco
virodhāpatteḥ [93] kiñca phalasya dhātunā tadāśrayasya cākṣepeṇa lābha-
sambhavena « laḥ karmaṇi » ity asya vaiyarthiyāpatteḥ | karmakartṛkṛtām
kāraḥbhāvanobhayavācakatve gauravāc ca |

kiñca bhāvavihitaghaṇādīnām vyāpārāvacakatve grāmo gamanavān
ityādyāpattiḥ | tadvācakatve tenāpi svāśrayākṣepe kartur abhidhānāpa-
ttiḥ | kiñca « guruḥ śiṣyābhyām pācayati » ityādau « hetumati ca » iti sūtra-
balāt prayojakavyāpārasya ṇijarthatve sthite prayojyavyāpāra ākhyātār-
tho vācyaḥ [94]

26. kriyāpradhānam (les deux éditions), pour la normale bhāvapradhānam.

evañ ca saṃkhyāyāḥ svavācakākhyātārthavyāpāre 'nvayiny evā 'nv-
ayāc chiṣyābhyām iti dvivacanānāpattiḥ | pācayatīty ekavacanānāpattiś
ca | guror anbhidhānena tatra prathamāyā anāpatteś ca | śiṣyaśabdāt tad-
āpatteś cety anyatra vistarāḥ |

sarvakāraṇvayitāvacchedakadharmavati kriyā | tad āha

yāvat siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyate āśrita-
kramarūpatvāt sā kriyety abhidhīyate || guṇabhūtair avaya-
vaiḥ samūhaḥ kramajanmanām buddhyā prakalpitābhedaḥ
kriyeti vyapadiśyate [95] iti

bhūvādisūtrasthabhāṣyārthapratipādakaharigranthāt | kramajanma-
naṃ vyāpārāṇāṃ samūhaṃ prati guṇabhūtair avayavair yuktaḥ sañ-
kalanātmikayaikatvabuddhyā prakalpitābhedarūpaḥ samūhaḥ kriyeti
vyavahriyata iti dvitīyakārikārthaḥ | atrāvayavāśrayaṃ paurvāparyaṃ
samudāyāśrayaṃ ekatvam | kṣaṇanaśvarāṇāṃ vyāpārāṇāṃ vastubhūta-
samudāyābhāvāt « buddhyā » ity uktam | pacati pakṣyatītyādav asiddham |
apākṣid ityādaḥ siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyamānaṃ kriyā |
āśriteti yogadarśanaṃ kṛtaṃ avayavānāṃ krameṇotpattyā | ata evāśrita-
kramarūpā kriyeti ādimakārikārthaḥ | ekaikāvayave 'pi samūharūpāropād
adhiśrayaṇakāle 'pi pacatīti vyavahāraḥ | tad uktam |

ekadeśe samūhe vā vyāpārāṇāṃ pacādayaḥ

svabhāvataḥ pravartante tulyarūpaṃ samāśritāḥ || iti [96]

atra kecit | siddhatvam kriyāntarākāṅkṣotthapakatāvacchedakavaijāty-
avattve sati kāraṇatvena kriyānvayitve sati kāraṇāntarānvayāyogya-
tvam | sādhyatvam ca kriyāntarākāṅkṣānutthapakatāvacchedakaṃ sat
kāraṇāntarānvayayogyatāvacchedakarūpavattvam | hirugādyavyayānāṃ
sādhyatvābhāve 'pi vācakatvavyavahāras²⁷ tu kriyāmātraviśeṣaṇatvāt |
tatra siddhatvam pāka ityādaḥ kriyā ghaññādivācyaṃ | sādhyatvam tu
sarvatraiva dhātupratipādyam | nanu « hariṃ namec cet sukhaṃ yāyāt »

27. kriyāvācakatvavyavahārās, éd. HSG.

ity atra kriyāyā api kriyāntarākāṅkṣatvena siddhatvam astīti cen na |
cecchabdasamabhivvyāhāreṇākāṅkṣotthāpanād ity āhuḥ [97]

vastutaḥ sādhyatvaṃ niṣpādyatvam eva, tadrūpeṇaiva bodhaḥ |
spaṣṭaṃ cedam « upapadam atīn » ityādau bhāṣye | nanu ghaṭaṃ karotīty
ādau dravyasyāpi sādhyatvena pratītir iti cen na | karotipadādisamabhi-
vyāhārāt tathā pratyaye 'pi svato ghaṭādipadād dravyasya siddhatvenaiva
pratīteḥ |

astibhavativartatividyatīnām arthaḥ sattā | sā cānekakālasthāyīnīti
kālagatapaurvāpyeṇa kramavatīti tasyāḥ kriyātvam | satteha ātmadhār-
aṇam [98]

sakarmakatvañ ca phalavyadhikaraṇavyāpāravācakatvam | phala-
samānādhikaraṇavyāpāravācakatvam akarmakatvam | kvacit tu phalām-
śābhāvād akarmakatvam | yathā 'sty ādau kevalaṃ sattādir evārthaḥ |
phalāmśasya sūkṣmadṛṣṭyā 'py apratīteḥ | « astītyutpannasya sattvasya
svarūpadhāraṇarūpam sattām ācaṣṭe » iti niruktokteś ca [99]

vastutas tu śabdaśāstrīyakarmasamjñakārthānvayarthakatvaṃ sakar-
makatvam | tadanānvayarthakatvam akarmakatvam | tena « adhyāsītā
bhūmayah » ityādi siddhiḥ | anvayaś ca pṛthagbuddhena saṃsargarūpaḥ |
anvayapadasya tatraiva vyutpatteḥ | tena jīvātīty ādau na doṣaḥ | tatra
prāṇādirūpakarmaṇo dhāraṇārthadhātvarthāt pṛthagbodhād iti « supa
ātmanaḥ » iti sūtre spaṣṭaṃ | « adhiśīnsthāsām » ity anena bhūmaya
ityādhārasya karmatvam || jānāter viśayatayā jñānaṃ phalam, ātma-
manaḥsaṃyogo vyāpāraḥ | ata eva « mano jānāti » ity upapadyate | ātmā
'trāntaḥkaraṇam, mano 'pi tadvr̥ttiviśesarūpam | ātmā ātmānaṃ jānātīty
ādau antaḥkaraṇāvacchinnaḥ kartā śarīrāvacchinnaṃ karmeti « karma-
vat » sūtre bhāṣye spaṣṭaṃ [100]

yat tu āvaraṇabhaṅgo viśayatā vā phalam, vyāpāras tu jñānam eveti |
tan na | karmasthakriyakatvāpatteḥ | tadvyavasthā cettham uktā hariṇā |

viśeṣadarśanaṃ yatra kriyā tatra vyavasthitā

kriyāvyavasthā tv anyeṣāṃ śabdair eva prakalpītā || iti

asyārthaḥ | yatra karmaṇi kartari vā kriyākṛto viśeṣaḥ kaścīd dṛśyate,

tatra kriyā vyavasthitety ucyate | nanv evaṃ pacyādikartary api śrāmādi-rūpaviśeṣasya darśanād idam ayuktam | kiñca cintayati paśyatītyādīnāṃ kartṛsthabhāvakatvānu[101]papattiḥ | kartari kriyākṛtaviśeṣābhāvāt | ata āha anyeṣāṃ iti | mate iti śeṣaḥ | yatra karmakartṛsādhārānarūpaṃ phalaṃ śabdena pratipādyate, sa kartṛsthabhāvako yathā paśyati ghaṭaṃ, grāmaṃ gacchati, hasatīty ādau | tatra viśayatāsamavāyābhyāṃ jñānam ubhayaniṣṭham yogaś cobhayaniṣṭhaḥ | evaṃ haso 'pi | na hi viśayatā "varaṇabhaṅgāḥ evaṃ | yatra kartṛvṛttikarmasthaphalaṃ²⁸ sa karmasthabhāvakaḥ | yathā bhinnatīty ādau | na hi dvidhābhavanādi katham api kartṛniṣṭham iti helārājaḥ | tathā cāvaraṇabhaṅgasya viśayatāyāś ca karma-mātraniṣṭhatvāj jñāter api karmasthakriyakatvāpattir ity alam |

icchater icchānukūlaṃ jñānam arthaḥ | atītānāgatayor api buddhy-upārohāt phalaśālitvam |

patir gamivat sakarmakaḥ | naraṃ patita ityādiprayogāt [102] vibhāgajanyasamyogamātraparatve 'karmaka iti | kṛṇa utpattivadhikaraṇas tadanukūlo vyāpāro 'rthaḥ | phalamātrārthakatve 'karmakatvāpattir yativat | kiñca karmasthabhāvakatvābhāvāt karmakartari yagādyanāpatitiḥ | kṛtir ityādau dhātūnām anekārthatvāt yatnamātre vṛtitiḥ | yad vā yatnakṛtiśabdayor api vyāpārasāmānyavācītaiva | ata eva

sthālisthe yatne pacinā kathyamāne sthālī pacati

iti « kārake » iti sūtre bhāṣye uktam ity alam |

yat tu tārkikāḥ | phalavyāpārau dhātvarthaḥ | lakārāṇāṃ kṛtāv eva śaktir lāghavāt | na tu kartari, kṛtimataḥ kartṛtvena tatra śaktau gauravāt | prathamāntapadenaiva tallābhāc ca | ākhyātārthe dhātvartho viśeṣaṇaṃ prakṛtyarthapratyayārthayoḥ saharthatve pratyayārthasyaiva prādhānyāt | prathamāntārthe ākhyātārtho viśeṣaṇaṃ [103] anukūlatvam āśrayatvaṃ ca saṃsargaḥ | tathā ca caitraḥ pacatīty ādau viklittyanukūlavyāpārānukūlakṛtimāṃś caitra iti bodhaḥ | ratho gacchatīty ādau rathasyācetanatvāt yatnaśūnyatvena vyāpāre āśrayatve vā ākhyātasya lakṣaṇety āhuḥ ||

28. kartravṛttikarmasthaphalaṃ, éd. Baroda.

tan na | yuṣmadasmador lakāreṇa sāmānādhikaraṇyābhāvāt puruṣa-
vyavasthā 'nāpatteḥ | pacantaṃ caitraṃ paśya, pacate devadattāya dehīty
ādau śatṛśānajādīnām api tibādivaḥ lādeśāviśeṣeṇa tebhyaḥ kṛtimātra-
bodhāpatteś ca | na ceṣṭāpattir āśrayāśrayibhāvena karmaṇi sampradāne
ca kṛter anvayād iti vācyam nāmārthayor abhedānvayo vyutpanna iti
vyutpattibhaṅgāpatteḥ [104]

nanu « phalamukhagauravaṃ na doṣāya » iti nyāyena śatrādīnām kar-
tari śaktiḥ tibādīnām kṛtāv eva iti cet, na | sthāny eva vācako lāghavāt,
ādeśānām bahutvena teṣāṃ vācakatve gauravaṃ iti hi tava matam | evaṃ
ca tibādīnām śatrādīnām ca sthānismārakatayā lipisthānīyatvam, bodha-
kas tu lakāra eva | sa ca śatrādyante kartari śaktis tibādyante katham kṛtim
bodhayet | « anyāyaś cānekārthatvam » iti nyāyāt [105]

nanu « laḥ karmaṇi » iti sūtre kartṛkarmapade bhāvapradhāne, tathā ca
kartṛtvaṃ kṛtiḥ, karmatvaṃ phalam, tayoh śaktau sūtrasvarasaḥ | karma-
pratyayānte pacyate odano devadattenetyādau devadattaniṣṭhakṛtijanya-
vyāpārajanyaviklittimān odana iti bodhaḥ | « kartari kṛt » iti sūtre tu
kartarīti padasya dhārmipradhānatvāt kṛtyāśraye śatrādīnām śaktir iti
cet, na | « kartari kṛt » iti sūtre yat kartṛgrahaṇam tasyaiva « laḥ karmaṇi »
iti sūtre cakārānukṛṣṭatvena bhāvapradhānatve sūtrasvarasābhāvāt |
śatrādīnām « sthānyarthābhīdhānasamarthasyaivādeśatvam » iti nyāyena
« sthānyarthena nirākāṅkṣatvād ākāṅkṣitavidhānam jyāyaḥ » iti nyāyāt
« kartari kṛt » ity anena śaktigrahābhāvāt | anyathā devadattena śayya-
māne āsyamāne ca yajñadatto gata ityādau bhāve śānanāpattiḥ [106]

nanu nāmārthayor abhedānvayānurodhāt śatṛśānajādīnām kartari
śaktir iti cet, na | pacatikalpaṃ pacatirūpaṃ devadatta ityādyanurodhena
tiṅkṣv api kartur eva vācyatvaucityāt | kiñca kṛtivācyatve ratho gacchatīty
ādau āśraye lakṣaṇāsvikāre gauravāpattiḥ | abhihitatvānabhihitatva-
vyavasthocchedāpattiś ca | na ca « anabhihite » iti sūtrasyānabhihitasān-
khyāke ity arthavarṇanam iti vācyam | kṛttaddhitasamāsaiḥ saṅkhyābhi-
dhānasyāprasiddhatvāt [107] kiñca yatno 'pi vyāpārasāmānyam dhātuta
eva labhyate, sthālisthe yatne pacinā kathyamāne sthālī pacatīti « kārake »

ity adhikārasūtre bhāṣyaprayogād ananyalabhyasyaiva śabdārthatvāt kṛtau śakter uktisaṃbhava eva nety alam |

ākhyātārthe dhātvartho viśeṣaṇam ity asya nirākaraṇam avaśiṣyate | tathā hi prakṛtyarthapratyayārthayoḥ sahārthatve pratyayārthasyaiva prādhānyam ity utsargaḥ | pācakaḥ aupagava ity udāharaṇam pākakriyāśrayaḥ upagusambandhyabhinnāpatyam iti pratyayārthasya prādhānyam tayoṛ arthe | tatrāpi pratyayavācyasyaivārthasya prādhānyam | dyotyasya tv aprādhānyam eva | yathā ajā ity atra strītvaviśiṣṭapaśuviśeṣa iti bodhaḥ | tasyotsargasya « bhāvaprādhānam ākhyātaṃ sattvaprādhānāni nāmāni » iti [108] yāskavacanam apavādaḥ | tenākhyāte tiṇante kriyāyā eva prādhānyam śābdabodhe na²⁹ pratyayārthasyeti bodhyam |

yat tu ākhyātapadena tiṇmātragrahaṇād bhāvaprādhānam ity atra ṣaṣṭhītatpuruṣāśrayaṇāt pratyayārthaprādhānyam eva phalatīti | tan na | « ākhyātam ākhyātena kriyāsātatyē » iti sūtre ākhyātapadena tiṇantasyaiva grahaṇāt | utsargeṇaiva nirvāhe yāskakṛtāpavādavacanavaiyarthiāpatteś ca | tasmāt « bhāvaprādhānam » ity atra bahuvrīhiḥ | ākhyātapadena tiṇantasyaiva grahaṇam ity alam |

prathamāntārthamukhyaviśeṣyako bodhas tārkikamate iti nirākartum avaśiṣyate [109] tathā hi śābdikamate paśya mṛgo dhāvatīty ādau mṛgakartṛkaṃ dhāvanam dṛśīkriyāyāḥ karma, prādhānam dṛśīkriyaiva | tathā ca mṛgakartṛkadhāvanakarmakam preraṇāviśayibhūtam tvatkartṛkaṃ darśanam iti bodhaḥ | tatra mṛgo dhāvatīty atra viśeṣyabhūtadhāvanarūpārthavācakasya dhāvatīty asya prātipadikatvābhāvān na dvitīyā | karmatvan tu saṃsargamaryādayā bhāsate evaṃ pacati bhavatīty atra pacikriyākartṛkā satteti bodhaḥ | pacyādayaḥ kriyā bhavatikriyāyāḥ kartryo bhavantīti bhūvādisūtrasthabhāṣyāt | uktaṃ ca hariṇā³⁰

subantaṃ hi yathā 'nekan tiṇantasya viśeṣaṇam

tathā hi tiṇantam apy āhus tiṇantasya viśeṣaṇam

29. śābdabodhena, éd. HSG.

30. Uniquement dans l'édition HSG. Le vers n'est pas attesté dans les écrits de Bhartṛhari qui nous sont parvenus.

tārkikamate tu anyadeśasaṃyogānukūladhāvanānukūlakṛtīman-
mṛgakartṛkaṃ preraṇāvīśayābhūtaṃ yad darśanaṃ tadanukūlakṛtīmāṃs
tvam iti bodhaḥ | tatra viśeṣya[110]bhūtārthavācakaṃṛgaśabdasya prāti-
padikatvāt dr̥śikriyākarmatvāc ca dvitīyāpattau dhāvantaṃ mṛgaṃ paś-
yetivat paśya mṛgaṃ dhāvatītyāpatteḥ | aprathamāsamānādhikaraṇe
śatṛśānacora nityatvād evaṃ prayogavilayāpatteś ca || nanu viśiṣṭārtha-
vācasya dhāvati mṛga iti vākyasya karmatve 'pi pṛthāṇmṛga ity asya
prātipadikasya karmatvābhāvān na dvitīyeti cet, na | « anabhihite » ity
adhikārasūtrapraghaṭṭake abhidhānaṃ ca tiṅkṛttaddhitasamāsair ity etat-
parigaṇanapratyākhyānaparabhāṣyarītyā dvitīyā”patteḥ |

tathā hi kaṭaṃ bhiṣmaṃ kurv ityādaṃ viśeṣyakaṭaśabdād utpanna-
dvitīyā karmatvasyoktatvāt viśeṣaṇībhūtabhiṣmaśabdād dvitīyā na syād
ataḥ parigaṇanaṃ bhāṣye kṛtaṃ | tatpratyākhyānaṃ ca sarvakārakāṇāṃ
sākṣātsvāśrayadvārā vā aruṇādhikaraṇanyāyena bhāvanānvayasvīkārat |
ata evoktaṃ bhāṣye « kaṭo 'pi [111] karma bhīṣmādayo 'pi » iti | tatra kaṭa-
niṣṭhakarmatvoktāv api bhīṣmatvādiguṇaviśiṣṭakarmatvānuktes tasmād
dvitīyeti tātparyam | ubhayoḥ paścāt parasparam anvayas tu viśeṣya-
viśeṣaṇabhāvena | ayam evānvayaḥ pāṇṇika ity ucyate | evam evānvayo
'aruṇādhikaraṇe

aruṇayā piṅgākṣyaikahāyanyā somaṃ krīṇāti

ity atra krayaṇakriyāyāṃ mīmāṃsakais svīkṛtaḥ | tasmād dhāvati mṛga ity
atra ubhayoḥ karmatve dhāvatīty asya prātipadikatvābhāvād viśeṣaṇa-
tvenānyatra nirākāṅkṣatvāc ca dvitīyotpattyabhāve 'pi mṛgaśabdād
dvitīyā durvāraivety avehi | śābdikamate tu kriyaviśeṣaṇatvenetarārthe
nirākāṅkṣatvād mṛgaśabdān na dvitīyā | tārkikamate tu viśeṣyārthavācaka-
tvāt mṛgaśabdāt rājñāḥ puruṣaṃ ānayetivad dvitīyā durvarety alam ati-
vistareṇa | iti dhātvarthanirṇayaḥ [112]

*

**

atha nipātārthanirṇayaḥ

anubhūyate sukham, sākṣātkriyate gurur ityādaṃ nipātānāṃ dyotaka-

tvenānubhavasākṣātkārarūpaphalayor dhātvarthatvena sakarmakatvam | karmasaṃjñakārthānvayarthakatvaṃ sakarmakatvam iti niṣkṛṣṭamate 'pi phalāśrayatayā karmasaṃjñakasya dhātvarthaphale evānvayaucityena dyotakatvam āvaśyakam | dyotakatvaṃ ca svasamabhivyaḥṛtapadanīṣṭhavṛttiyudbodhakatvam | kvacit tu kriyā[113]viśeṣākṣepakatvaṃ dyotakatvam | yathā prādeśaṃ vilikhatīty ādau vartamānakriyākṣepakaḥ³¹ | prādeśaṃ vimāya likhatīty arthāvagamāt | ata eva « atha śabdānuśāsanam » ity atrāthaśabdasya prārambhakriyākṣepakatvaṃ kaiyaṭādyuktaṃ saṃgacchate | kvacit tu saṃbandhaparicchedakatvaṃ dyotakatvam | yathā karmapravacanīyānām | viśiṣṭasya na dhātutvam | apāṭhāt | aḍādyavyavasthāpatteś ca [114]

yat tu tārkikāḥ | upasargāṇām dyotakatvaṃ taditaranipātānām vācakatvam « sākṣātpratyakṣatulyayoḥ » iti koṣāt | namaḥpadena devāya namaḥ ityādau namaskārārthasya, dānāvasare gave namaḥ ity atra pūjārthasya prasiddhatvāc ca | sakarmakatvañ ca | svasvasamabhivyaḥṛtanipātānyatarārthaphalavyadhikaraṇavyāpāravācakatvam | karmatvañ ca svasvasamabhivyaḥṛtanipātānyatarārthaphalaśālitvam ity āhuḥ | tan na | vaiśamyē bijābhāvāt, anubhūyate ity anena sākṣātkriyate ity asya samatvāt | nāmārthadhātvarthayor bhedenā sākṣādanvayābhāvāt | nipātārthadhātvarthayor anvayasyaivāsaṃbhavāt | nipātārthaphalāśrayatve 'pi dhātvarthānvayaṃ vinā karmatvānupapatteś ca [115]

yady api kecic chābdikāḥ | nipātānām vācakatve « śobhanaḥ samuccayaḥ » itivat śobhanaś ca ity āpattiḥ | « ghaṭṣasya samuccayaḥ » itivat « ghaṭṣasya ca » ity āpattiś cety āhuḥ | tan na | śabdaśaktisvabhāvena nipātaiḥ svārthasya paraviśeṣaṇātvenaiva bodhanena viśeṣaṇānvayāpraśaṅgāt | ṣaṣṭhyaprapteś ca [116]

kiñca ghaṭaṃ paṭaṇ ca paśyetyādau ghaṭaṃ ity asya kriyāyām evānvayaḥ | ata eva tato dvitīyā | ghaṭaṃ samuccayavantaṃ paṭaṃ paśyeti bodhaḥ | samuccayasya pratiyogyākāṅkṣāyām sannihitatvāt ghaṭṣasya pratiyogitvam, paṭe tu samuccayasya bhedenānvayo na tu paṭasya samuccaya iti

31. vir māna°, éd. Baroda.

kva ṣaṣṭhyāpādanam | nāmārthayor abhedānvayavyutpattis tu nipātātirik-taviṣayā [117]

nipātānām arthavattvam api dyotyārtham ādāyaiva | śaktalakṣaṇā-dyotatā 'nyatamasambandhena bodhakatvasyaivārthavattvāt | nañsamāse uttarapadārthaprādhānyam dyotyārthāpekṣayaiva | pratiṣṭhate ity atra tiṣṭhatir eva gativācī dhātūnām anekārthatvāt | praśabdas tu tadarthagaty-āditvasya dyotakaḥ [118]

ata eva dhātuḥ pūrvam sādhanena yujyate paścād upasargeṇeti sid-dhāntitam | sādhanam kārakam tatprayuktakāryeṇa, upasargeṇa upa-sargasamjñakaśabdena | ata hi bhāṣye

pūrvam dhātur upasargeṇa yujyate pāścāt sādhanena iti |
naitat saram pūrvam dhātus sādhanena yujyate pāścād upa-
sargeṇa, sādhanam hi kriyām nirvartayati tām upasargo vi-
śiṇaṣṭīti | satyam evam etat | yas tv asau dhātūpasargayor abhi-
sambandhas tam abhyantaram kṛtvā dhātuḥ sādhanena yuj-
yate | avaśyam caitad evam vijñeyam yo hy evam manyate
pūrvam dhātuḥ sādhanena yujyate pāścād upasargeṇeti tasya
āsyate guruṇā ity akarmakaḥ upāsyate guruḥ iti kena [119] sa-
karmakaḥ syāt | iti

harinā 'py uktam

dhātos sādhanayogyasya bhāvinaḥ prakramād yathā
dhātutvam karmabhāvaś ca yathā 'nyad api dṛśyatām ||
buddhisthād abhisambandhāt tathā dhātūpasargayoḥ
abhyantarikṛto bhedaḥ padakāle prakāśate || iti

asyārthaḥ | yathā bhāvisādhanasambandhāśrayaṇena kriyāvācitvam āsṛitya dhātusamjñocyate yathā ca sanpratyaye cikīrṣite bhāvīṣikarma-tvam āsṛityopakrame eveṣikarmatvam uktam, tathā bhāvyupasargasam-bandhād upakrame eva viśiṣṭakriyāvācakatvam dṛśyatām | dhātūpa-sargayoḥ sambandham buddhiviṣayikṛtyopasargārthakṛto viśeṣo dhātu-naivābhyantarikṛtaḥ padaprayogakāle upasargasambandhe sati prakāś-

ate | śrotur iti śeṣaḥ | upasargayogāt prāg eva dhātunaivopasargārtha-
viśiṣṭaḥ svārtha ucyate iti tātparyam | pūrvaṃ dhātur upasargeṇeti tu
tadarthasya dhātvarthāntarbhāvād vyavahāraḥ |

candra iva mukham ityādaucandrapadasya svasadṛṣe 'prasiddhā śaktir
eva lakṣaṇā | « nañivayuktam anyasadṛṣādhikaraṇe » iti nyāyāt | ivapadaṃ
tātparyagrāhakaṃ | tātparyagrāhakatvaṃ ca svasamabhivyāhṛtapada-
syārthāntaraśaktidyotakatvam ity āgatam ivapadasya dyotakatvam [120]

yat tu ivārthas sādṛśyam, tatra pratiyogyanuyogibhāvenaiva
candramukhayor anvayopapattau kiṃ lakṣaṇayā | tathā ca candra-
pratiyogikasādṛśyāśrayo mukham iti bodha ity āhuḥ | tan na | candra
iva mukhaṃ dṛśyate, candram iva mukhaṃ paśyāmīty ādaucandrapada-
sya mukharūpakarmasāmānādhikaraṇyābhāvād uktānuktatvaprayukta-
vibhaktyanāpatteḥ ṣaṣṭhyāpatteḥ ca | pare tv ivaśabdasyopamānatādyota-
katvam | upamānatvañ ca | upamānopameyobhayaniṣṭhasādhāraṇa-
dharmavattveneṣaditaraparicchedakatvam | taddharmavattayā pari-
cchedyatvañ copameyatvam | sādāraṇadharmasambandhāś ca kvacit
viśeṣyatayā 'nveti kvacit [121] viśeṣaṇatayā | evaṃ ca candra iva āhlāda-
kaṃ mukham ityādaucāhlādakopamānabhūtacandrābhinnam āhlādakaṃ
mukham iti bodhaḥ | candra iva mukham āhlādayatīty ādaucopamāna-
bhūtacandrakartṛkāhlādābhinnno mukhakartṛkāhlāda iti bodhaḥ | idam
« upamānāni sāmānyavācanaiḥ » ity atra bhāṣye spaṣṭam ity āhuḥ |

nañ dvividhaḥ, paryudāsaḥ prasajyapraṭiṣedhaś ca | tatrāropaviṣaya-
tvam nañparyudāsadyotyam | āropaviṣayatvadyotakatvañ ca nañāḥ sam-
abhivyāhṛtaghaṭāḍipadānām āropitapravṛttinimittabodhakatve³² tāt-
paryagrāhakatvam | pravṛttinimittaṃ ghaṭatvabrāhmaṇatvādi³³ | tasmād
abrāhmaṇa ityādaucāropitabrāhmaṇatvavān kṣatriyādir iti bodhaḥ | ata
evottarapadārthaprādhānyaṃ nañtatpuruṣasyeti pravādas saṃgacchate |
ata eva ca atasmai brāhmaṇāya asaḥ [122] śivaḥ ityādauc sarvanāma-
kāryam³⁴ | anyathā gauṇatvān na syāt | pravṛttinimittāropas tu sadṛṣe eva

32. āropitavṛttinimittaka", éd. HSG.

33. *brāhmaṇatvādi, éd. HSG.

34. sarvanāmakāryam, éds. HSG et Baroda. Le caractère facultatif prévu par P. 8.4.46

bhavatīti « paryudāsaḥ sadṛśagrāhī » iti pravādaḥ | paryudāse niṣedhas tv arthaḥ ³⁵ | anyasminn anyadharmāropas tu āhāryajñānarūpaḥ |

bādhakālikam icchājanyaṃ jñānam evāhāryam iti vṛddhāḥ | sādṛśyādayas tu prayogopādhayaḥ, paryudāse tv ārthikārthāḥ | tad uktaṃ hari-
ṇā

tatsādṛśyam abhāvaś ca tadanyatvaṃ tadalpatā
aprāśastyam virodhaś ca nañarthāḥ ṣaṭ prakīrtitāḥ || iti

tatsādṛśyam gardabhe 'naśvo 'yam ityādaḥ | abhāvas tu prasajya-
pratiṣedhe vakṣyate | tadanyatvaṃ amanuṣyaṃ prāṇinam ānanyetādaḥ |
tadalpatvaṃ anudārā kanyā ity atra arthāt sthūlatvaniṣedhenodara-
syālpatvaṃ gamyate | aprāśastyam brāhmaṇe abrahmaṇo 'yam iti
prayoge | virodhaḥ asuraḥ adharma iti prayoge [123]

paryudāsas tu svasamabhivyāhṛtapadena sāmārthyāt samasta eva ³⁶ |
kvacit tu « yajatiṣu ye yajāmahaṃ karoti nānuyajeṣu » ityādaḥ ghaṭaḥ
apaṭo bhavatīty arthake ghaṭo na paṭa ityādaḥ ca samāsavikalpād asamāse
'pi | atrānyonyābhāvaḥ phalito bhavati | prasajyapratīṣedhas tu samas-
to 'samastaś ceti dvividhaḥ | tatra viśeṣyatayā kriyānvayaniyamāt subant-
enāsāmārthyē 'pi « asūryalalātayoḥ » ityādi jñāpakāt samāsaḥ | tad uktaṃ |

prasajyapratīṣedho 'yaṃ kriyayā saha yatra nañ | iti [124-25]

atra kriyāpadaṃ guṇasyāpy upalakṣaṇam iti bahavaḥ | ata eva nañsūtre
bhāṣye « prasajyāyaṃ kriyāguṇau tataḥ paścān nivṛttim kurute » ity uk-
tam | udāharaṇam « nāsmakam ekaṃ priyam » iti | ekapriyapratīṣedhe
bahupriyapratītiḥ | evaṃ « na saṃdehaḥ » « nopalabdhiḥ » ity udāha-
raṇam guṇasya | saṃdehādīnāṃ guṇatvāt | kriyodāharaṇam « anaci ca »
« gehe ghaṭo nāsti » ityādi | tasya samastasya tu atyantābhāva evārth-
aḥ | asamastasya tu atyantābhāvo 'nyonyābhāvaś ca | tādātmyetarasaṃ-

est invoqué à gré par nos éditeurs, le plus souvent, par l'éd. HSG, où l'on peut voir dans la même ligne, paryudāsa et paryyudāsa.

35. tv ārthaḥ, éd. Baroda, éd. HSG.

36. prāyaḥ : mot supplémentaire ne figurant que dans quelques manuscrits, éd. Baroda et HSG.

bandhābhāvo 'nyonyābhāvo bheda ity arthaḥ | « asūryampaśyā rājadārāḥ »
« gehe ghaṭo nāsti » « ghaṭo na paṭaḥ » ity udāharaṇāni [126]

prāgabhāvapradhvamśābhāvau tu na nañdyotyau | tatrātyantābhāvo
viśeṣyatayā tiñantārthakriyānvayy eva | nañarthātyantābhāvaviśeṣyaka-
bodhe tiñsamabhivyāhṛtadhātujanyopasthiteḥ kāraṇatvāt | tathā ca
ghaṭo nāstīty ādau ghaṭakartṛkasattāpratiyogiko 'bhāva iti bodhaḥ | ata
evāhaṃ nāsmi tvam nāsīty ādau ghaṭau na sto ghaṭā na santīty ādau ca
puruṣavācanavyavasthopapadyate | anyathā yuṣmadādes tiñsāmāñdhi-
karaṇyābhāvāt madabhāvo 'stīty ādāv iva sā na syāt | asaṃdeha ityādau tu
āropitārthakanañāiva samāsaḥ [127-28] atyantābhāvas tu phalita eva |

vāyau rūpaṃ nāstīty atra tu tātparyāñupapattyā rūpapratiyogikāty-
antābhāve³⁷ lakṣaṇā | tena vāyavadhikaraṇikā rūpābhāvakarṭṛkā sat-
teti bodhaḥ | vastutas tu samaniyatābhāvaiḥ karmāñśritya phalitārtha
evāyam | arūpaṃ astīty arthakaṃ vā tat | etenātyantābhāvaprakāraḥ kriyā-
viśeṣyako bodha iti tārkkikoktam apāstaṃ [129]

nanv evaṃ ghaṭasattārūpo 'rthaḥ prathamam buddho nañā nivartay-
itum aśakyah, sato niṣedhāyogāt, asatas tv asattvād eva nivṛttisiddhyā
niṣedho vyarthah |

satām ca na niṣedho 'sti so 'satsu ca na vidyate
jagaty anena nyāyena nañarthaḥ pralayaṃ gataḥ ||

iti cen na | bauddho hi śabda vācakaḥ bauddha evārtho vācya ity uk-
tatvāt buddhisato 'py arthasya nañā bāhyasattāñiṣedhāt | buddho sann api
ghaṭo bahir nāstīty arthāt |

na ca ghaṭastipadāñām yā ghaṭaviṣayā 'stibuddhir jātā sā nañā nivart-
yate kiñ bauddhārthasvīkāreṇeti vācyaṃ | buddheś śabdāvācyaṭvena nañā
tāñiṣedhāyogāt | etena bauddhārtham asvīkurvanto nañarthabodhāya
kaṣṭakalpanāṃ kurvantas tārkkikāḥ parāstāḥ | ghaṭo na paṭa ity atra ghaṭa-
padasya ghaṭapratiyo[130]gikabhedāśraye aprasiddhā śaktir eva lakṣaṇā,
nañpadaṃ tātparyagrāhakam | tātparyagrāhakatvam dyotakatvam evety

37. rupa°, éd. HSG.

uktam | ata evānyonyābhāvabodhe pratiyogyanuyogipadayoḥ samānavi-
bhaktikatvaṃ niyāmakam iti vṛddhoktaṃ saṃgacchate |

yat tu ghaṭapadaṃ ghaṭapratiyogike lākṣaṇikaṃ nañpadaṃ tu bheda-
vati, ato ghaṭapratiyogikabhedaṃ paṭa iti bodha iti tārīkair uktam | tan
na | bhedaṃ nañarthe bhedaśyaikadeśatvāt tatra ghaṭārthānānvayāpat-
teḥ | « padārthaḥ padārthenānveti, na tu padārthaikadeśena » iti nyāyāt |
padadvaye lakṣaṇāsvikāre gauravāc ca | bhāṣyamate lakṣaṇāyā nipātānāṃ
vācakatvasya ca svikārabhāvād iti saṃkṣepaḥ [131]

evaśabdasyārtho 'vadhāraṇam asaṃbhavaś ca | « evacāniyoge » iti
vārttike niyogo 'vadhāraṇam tadabhāvo 'saṃbhava iti kaiyaṭokteḥ |
anayor arthayor evaśabdo dyotakaḥ | ata eva taṃ vināpi tadarthapratī-
tiḥ | sarvaṃ vākyaṃ sādharmaṇam iti vṛddhoktaṃ saṃgacchate | lavaṇam
evāsau bhuṅkte ityādau prācuryārthakasya, ghaṭa eva prasiddha ityādāv
apy arthakasya, kveva bhokṣyase ityādāv asaṃbhavārthakasya ca tasya
sattvam ity ālamkārikāḥ [132]

tac cāvadhāraṇam trividham | viśeṣyasaṃgataivakāre 'nyayogavyava-
cchedarūpaṃ viśeṣaṇasaṃgataivakāre 'yogavyavacchedarūpaṃ kriyā-
saṃgataivakāre 'tyantāyogavyavacchedarūpaṃ | viśeṣye, pārtha eva
dhanurdharaḥ [133-34] pārthetaravṛtti yad dhanurdharatvaṃ tādrśa-
dhanurdharatvavān pārtha iti bodhaḥ | ity anyasmin dhanurdharatva-
saṃbandhavyavacchedaḥ | viśeṣaṇe, śāṅkhaḥ pāṇḍura eva | ayogaḥ saṃ-
bandhābhāvaḥ tasya vyavacchedo nivṛttiḥ, dvābhyāṃ niṣedhābhyāṃ pra-
kṛtārthadārḍhyabodhanenāvyabhicaritapāṇḍuratvaguṇavān ³⁸ śāṅkha iti
bodha ity ayogavyavacchedaḥ | na tu nīla iti phalati | kriyāyāṃ, nīlaṃ
sarojaṃ bhavaty eva | atyantō 'tiśayito 'yogaḥ saṃbandhābhāvas tasya
vyavacchedo 'bhāvaḥ | tathā ca kadācin nīlatvaguṇavad abhinnaṃ yat
sarojaṃ tatkartṛkā satteti bodhaḥ | kadācid anyādrśaguṇasamyuktam
ity api gamyate ity atyantāyogavyavacchedaḥ | kvacid evaśabdaṃ vināpi
niyamapratītiḥ | tad uktam bhāṣye « abhakṣyo grāmyakukkuṭa ity ukte

38. prakṛtārthadārḍhyaṃ bodhanena... éd. HSG.

gamyate etat āraṇyo bhakṣyaḥ » iti | « sarvaṃ vākyam sādharmaṇam »³⁹ iti nyāyāt |

ālaṃkārikā api paraśaṃkhyā 'laṃkāraprakaraṇe pramāṇāntareṇa prāptasyaiva vastunaḥ śabdena pratipādanam prajñāntarābhāvāt svatulyānya[135]vyavacchedam gamayatīti | bhāgavate 'pi

loke vyavāyāmiśamadyasevā nityās tu jantora na hi tatra codanā
vyavasthitis teṣu vivāhayaññasurāgrahair āsu nivṛttir iṣṭā || iti

vyavāyo maithunam, āmiśam matsyādi, madyam, eteṣāṃ sevā jantoḥ prāṇimātrasya nityā rāgataḥ prāptāḥ | atas tatra codanāvidhir nāsti | nanv evaṃ « ṛtau bhāryām upeyāt », « hutaśeṣam bhakṣayet », « sautrāmaṇyām surāgrahāṇ gṛhṇāti » ity eteṣāṃ vaiyarthyaṃ | bhāryām vivāhitām | tat trāha vyavasthitiḥ iti | teṣu punaḥ prāpaṇam ity arthaḥ | niyamasyānya-nivṛttiphalakativād āha « āsu nivṛttir iṣṭā » iti | anyeṣv iti śeṣaḥ | tad uk-tam [136]

vidhir atyantam aprāptau niyamaḥ pākṣike sati
tatra cānyatra ca prāptau paraśaṃkhyeti gīyate || iti

« svargakāmo 'śvamedhena yajeta » iti vidhiḥ | kṣatpratighāto yady api śāśakādīmāṃsaiḥ śvādīmāṃsaiś ca bhavati, tathāpi śāśakādīmāṃsair eva kartavya iti paraśaṃkhyāyate « pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ » ity anena | nakhavidalanāvahananābhyām vṛiher nistuṣikaraṇam prāptam, tatrāvahananena nistuṣikaraṇam puṇyajanakam iti [137] « vṛihīṇ avahanti » ity anena niyamate | yady api paraśaṃkhyāyām niyame ca svārthahāniḥ prāptabādhaḥ parārthakalpanā ceti doṣatrayam, tathāpy ananyagatyā svikriyate iti vṛddhāḥ | « pañca pañcanakhā » ity asya niyamatvena bhāṣye vyavahṛtatvāt anyanivṛttirūpaphalenaikyāc ca niyama padena paraśaṃkhyā 'pi vyākaraṇe gṛhyata iti saṃkṣepaḥ ||

*
**

39. sārva dhāraṇam, éd. HSG.

atha daśalakārādeśārthāḥ

yady api lakārāṇām evārthanirūpaṇaṁ tārnikaiḥ kṛtam, tathāpi « uccārita eva śabdo 'rthapratyāyako nānuccāritaḥ » iti bhāṣyāl loke tathāivānubhavāc ca tadādeśatiṇām artho nirūpyate | « vartamāne laṭ » ityādi vidhāyaka « laṭ karmaṇi » iti śaktigrāhakasūtrāṇām ādeśārthaṁ sthāniny āropya pravṛttiḥ [138] tatra saṁkhyāviśeṣakālavīśeṣakāraka-vīśeṣabhāvā lādeśamātrasyārthāḥ | tathā hi lādeśasya vartamānakālāḥ śabādisamabhivyāhāre kartā, yakciṇsamabhivyāhāre bhāvakarmanī⁴⁰, ubhayasamabhivyāhāre ekatvādisaṁkhyā cārthaḥ | tad āha

phalavyāpārayos tatra phale taṇyakciṇādayaḥ
vyāpāre śapśnamādyās tu dyotayanty āśrayānvayam ||

phalavyāpārau tu dhātvarthāḥ ity uktam eva | tatra tiṇsamabhivyāhāre tadarthasaṁkhyā tadarthakārake viśeṣaṇam | kālas tu vyāpāre | tad āha

phalavyāpārayor dhātur āśraye tu tiṇaḥ smṛtāḥ
phale pradhānaṁ vyāpāras tiṇarthas tu viśeṣaṇam ||

tiṇarthāḥ kartā vyāpāre, karma ca phale viśeṣaṇam | « kriyāpradhāna[139]m ākhyātam » iti yāskoktau kriyāpadaṁ karaṇavyutpattyā vyāpāraparaṁ karmavyutpattyā phalaparam iti bodhyam | tathā ca grāmaṁ gacchati caitra ity atraikatvāvacchinnacaitrābhinnakartṛko vartamānakālīko grāmābhinnakarmaniṣṭho yas saṁyogaḥ tadanukūlaḥ vyāpāraḥ, grāmo gamyate maitreṇety atra tu maitrakartṛkavartamānakālīkavyāpārajanyo grāmābhinnakarmaniṣṭhaḥ saṁyogaḥ iti ca bodhaḥ [140]

vartamānakālatvaṁ ca prārabdhāparisamāptakriyopalakṣitatvam [141] liṭtiṇas tu bhūtānadyatanakālāḥ paroḥṣatvaṁ ca | śeṣaṁ laḍvat [142] paroḥṣatvaṁ ca kārake viśeṣaṇam na tu kriyāyām, tasyā atīndriyatvena liṭsūtre bhāṣye pratipādanāt vyabhicārābhāvāt | kṛbhvādyanuprayogasthale kṛbhvasāṁ kriyāsāmānyam arthaḥ āmprakṛtes tu tattatkriyā-

40. bhāvakarmanī, éd. HSG.

viśeṣaḥ | sāmānyaviśeṣayor abhedānvayaḥ | akarmakaprakṛtikāmantānu-
prayuktakṛbhvasām akarmikaiva kriyā | vastutas tu anuprayuktānām
kṛbhvasām phalaśūnyakriyāsāmānyavācakatvam eva | sakarmakākarma-
katvavyavahāras tu āmprakṛtibhūtadhātor⁴¹ eveti niṣkarṣaḥ | evaṅ ca
edhāmçakre caitra ity atra ekatvāvacchinnaparokṣatvāvacchinnacaitra-
kartṛkā bhūtānadyatanakālādhikaraṇikā vṛddhyabhinnā kriyeti bodhaḥ |
parokṣatvam ca sākṣātkṛtam ity etādṛśaviśayatāśālijñānāviśayatvam |
bhūtānadyatanatvam ca adyatanāṣṭapraharīvyatiriktatve sati bhūtatvam |

luḍādeśasya tu bhaviṣyadanadyatanā[143]rtho 'dhikaḥ | śeṣaṃ laḍvat |
bhaviṣyatvam ca vartamānaprāgabhāvapratiyogikriyopalakṣitatvam | lṛṭ-
tiṅas tu bhaviṣyatsāmānyam arthaḥ | leṭtiṅas tu vidhyādir arthaḥ | « chand-
asi liṅarthe leṭ » iti sūtrāt | laṭkriyāto leṭo 'ḍāṭāv iti viśeṣaḥ | bhavāti bhav-
atīti prayogadarśanāt | loṭtiṅas tu vidhyādir arthaḥ | tatrādhīṣṭaṃ satkāra-
pūrvako vyāpāraḥ, āgacchatu bhavān, jalaṃ gṛhṇātu ityāḍau, sampraśno
'numatiḥ, gacchati cet bhavān gacchaitīty āḍau |

lañādeśasya tu bhūtānadyatanatvam adhiko 'rthaḥ | śeṣaṃ laḍvat |
liñādeśasya tu vidhyādir arthaḥ | tatra vidhyādicatuṣṭayānususyūtapravart-
anātvena caturñām vācyatā laghavāt | tad uktaṃ hariṇā |

asti pravartanārūpam anusyūtaṃ caturṣv api

tatraiva liṅ vidhātavyaḥ kiṃ bhedasya vivakṣayā || iti [144]

pravartanātvaṃ ca pravṛttijanakajñānāviśayatāvacchedakatvam, tac-
cheṣṭasādhanatvaiveti tad eva liṅarthaḥ | na tu kṛtisādhyatvaṃ tasya
yāgāḍau lokata eva lābhād ity anyalabhyatvāt | na ca balavadaniṣṭān-
anubandhitvaṃ dveṣābhāvenānyathāsiddhatvāt, ity anyatra vistaraḥ |
luñādeśasya tu bhūtasāmānyam arthaḥ | bhūtatvaṃ ca vartamāna-
dhvaṃsapratyogikriyopalakṣitatvam | lṛñādeśasya tu kriyātipattau gam-
yamānāyām hetuhetumadbhāve ca gamyamāne bhūtatvaṃ bhaviṣyatvañ
cārthaḥ | āpādanā tu gamyamānā | bhūte edhaś ced alapsyata odanam
apakṣyat | bhaviṣyati, suvṛṣṭiś ced abhaviṣyat subhikṣam abhaviṣyat iti
saṃkṣepaḥ [145]

41. °dhātār, éd. Baroda.

atha naiyāyikānām mate samkṣepāl lakārāṇām artho nirūpyate | tatra laḍādilṅnantā daśa lakārāḥ | tatra lakārasya kartā kālaḥ samkhyā ceti trayo 'rthāḥ | tatra karteti pātañjalāḥ | « laḥ karmaṇi ca » iti sūtre [146] cakāreṇa kartuḥ parāmarśāt | kartṛsthāne vyāpāra iti bhāṭṭāḥ | yatna iti naiyāyikāḥ | yuktaṃ caitat | vyāpāratādyapekṣayā lāghavena yatnatvasyaiva śakyatāvachchedakatvāt⁴² | śaktatāvachchedakam⁴³ ca lakārasādhāraṇam latvam eva bhavatīty ādau cādeśenādeśino lasyaiva smaraṇād anvyadhīḥ [147] ādeśeṣu bahuṣu śaktikalpane gauravāt | tadasmaraṇe ca śaktibhramād evānvayadhīḥ | caitro gantā, gato grāmaḥ, ityādau sāmānādhikaraṇyānurodhena yathāyatham kartṛkarmaṇi kṛdvācye | na caivam « laṭaḥ śatṛśānacau » ity anena śatṛśānacora ādeśatvāt katham kartari śaktiḥ | ādeśiśaktyā nirvāha evādeśaśaktyakalpanāt | caitraḥ pacann ityādau sāmānādhikaraṇyānurodhād ādeśiśaktyā 'nirvāhād atrādeśe 'pi śaktiḥ |

iyāṃs tu viśeṣaḥ | latvena yatne śaktiḥ, ātmanepadatvena phale | maitreṇa gamyate grāma ityādau maitravṛttikṛtijanyagamanajanyaphalaśālī grāma ity anvyabodhāt | kṛtiś cātra tṛtīyārthaḥ | janyatvam saṃsargaḥ | maitraḥ kṛtau viśeṣaṇam, sā ca gamane, tac ca phale, tac ca grāme [148]

grāmam gacchati maitra ity atra tu grāmavṛttiphalaajanakagamanānukūlakṛtimān maitra iti bodhaḥ | phalam ca dvitīyārthaḥ | janakatvam saṃsargaḥ | grāmaś cātra phale viśeṣaṇam, tad gamane, tac ca kṛtau, sā maitre ity viśeṣyaviśeṣaṇabhāvabhedenaiiva karmakartṛsthalīyabodhayor viśeṣaḥ | tāvantaḥ padārthās tūbhayatraiva tulyāḥ | maitreṇa gamyate iṣyate, kriyate ghaṭa ityādau tu vṛttis tṛtīyayā, viśayatā tv ākhyāta-syārthaḥ | maitravṛttijñānaviśayo ghaṭa iti bodhaḥ | ghaṭam jānāti maitra ityādau tu viśayatā dvitīyayā, āśrayatvam cākhyāta-syārthaḥ | ghaṭaviśaya-kajñānāśrayo maitra iti bodhaḥ |

kālaś cātītavartamānānāgatātmā yathayatham laḍāder arthaḥ | laṭo bhavatīty ādau vartamānatvam, laṇluṇliṭam abhavat abhūt babhūvety-

42. śaktatāvachchedakatvāt, éd. Baroda.

43. śaktayatāvachchedakam, éd. Baroda.

ādaḥ bhūtakālaḥ | luṅlṛṭor bhavitā bhaviṣyatīty ādaḥ bhaviṣyatkālaḥ |
liṅlodeṭāṃ bhavet bhavatu āgneyo 'ṣṭākapālo bhavatīty ādaḥ vidhiḥ |
saṃkhyā ca kevalārthaḥ [149] leṭas tu chandasy eva prayogaḥ | tatra
dīrghatvam api vikalpena, bhavati bhavātīti darśanāt | vyāpārādibodha-
kena laṭā vartamānatvaṃ vyāpārādāv eva bodhyate | pacatītyādito varta-
mānapākānukūlavvyāpārāvān iti bodhaḥ, evam anyatrāpi | vyāpārabodha-
kākhyātajanyavartamānatvaparakārabodhe ākhyātajanyavyāpāropasthi-
ter⁴⁴ hetutvakalpanān nātiprasaṅgaḥ |

vyāpārābodhakajñādhātuvādisamabhivyāhṛtākhyātajanyavartamāna-
tvaparakārabodhe tu tādrśadhātujanyopasthitir hetuḥ | kāryatākara-
ṇatāvacchedikā ca pratyāsattiyā viśayataiveti nātiprasaṅgaḥ | jñāti
icchatī yatate ityādaḥ vartamānatvāśrayajñānāśrayatvādibodhasyaivānu-
bhavikatvāt [150] tatra laṭā śaktyā vartamānatvaṃ lakṣaṇayā"śrayatvaṃ
bodhyata iti viśeṣaḥ | laṭā svādhikaraṇakālopādhispanḍa eva vartamānaḥ
pratyāyyate | vartamānasāmīpye vihitena tu svānadhikaraṇasāmīpavartī
tādrśakālaḥ | tatrāpi śaktir lakṣaṇā vety anyad etat [151]

nanv ekapadopasthitayoḥ⁴⁵ kṛtivarjamānayoḥ katham mitho 'nv-
ayaḥ | tatpadajanyaśābdabodhe padāntarajanyopasthiter hetutvāt | kārya-
tāvacchedikā ca pratyāsattih prakāratā | karaṇatāvacchedikā ca viśeṣya-
teti | anyathā haripadārthayoḥ daṇḍenetyādaḥ ca karaṇatvaikatvayor
mitho 'nvayāpatteḥ | maivam | tattatpadānyatvasyoktavutpattau⁴⁶ pra-
veśāt | katham anyathaivakārthayor anyayogavyavacchedayor mitho
'nvayaḥ [152]

ghaṭo naśyatīty ādaḥ vartamānotpattikatvaṃ pratiyogitvaṃ ca laḍ-
arthaḥ | ādyaṃ nāśe prakāraḥ, dvitīyaṃ ghaṭe prakāraḥ | vartamānotpatti-
kanāśapratiyogī ghaṭa iti bodhasyānubhavikatvāt | atra ca vṛttidvayasya
yugapadbodhakatvaṃ sarvair eṣitavyam | tādrśotpattikatvapratiyogi-
tvayor arthayor yugapad eva bodhāt | na ca tādrśotpattikatvam evārtho
'stu | dhātvarthasya nāśasya ghaṭe prātipadikārthe sākṣādanvayāsaṃ-

44. °vyāpāropasthitier, éd. Baroda.

45. ekadopasthitayoḥ, éd. HSG.

46. tattatpadānyatvasyauktavyutpattau, éd. Baroda.

bhavāt | na ca pratiyogitvam evārtho 'stv iti vācyam | ciranaṣṭe 'pi naśyatīti prasaṅgāt | etenātra vartamānatvam evārtho notpattir ity apāstam [153]

kecit tu latvam evātra pratiyogitvasya vṛttyavacchedakam latvām tu tādṛśotpattikatvasya | ekadharmāvacchinnavṛttidvayasyaiva na yugapadbodhakatvam | anyathā daṇḍenetyādaḥ karaṇatvaikatvayor bodho na syād ity āhuḥ | anye tu naśyatīty ādaḥ laṭā nāśasāmagry eva bodhyate | tena na ciranaṣṭe naśyatīti prasaṅgaḥ | ata eva vinaśyattā vināśasāmagrīsān-nidhyam ity āhuḥ prāmāṇikāḥ |

ākhyātāt kriyāviśeṣyako bodha iti vaiyākaraṇāḥ bhāṭṭās ca | ādyanaye dhātvarthaḥ kriyā | caitras taṇḍulam pacatīty āditaś caitrakartṛkatabodha-karmakapāka iti dhīḥ | antyanaye bhāvanā kriyā pratyayārthaḥ | caitriyapākakaraṇikā taṇḍulakarmikā bhāvaneti bodhaḥ | prathamāntārthaviśeṣyaka eva bodhaḥ | odanakarmakapākānukūlakṛtimāms caitra iti bodha iti naiyāyikāḥ | dvitīyādyarthakarmakaraṇatvādeḥ kriyāyām eva sarvamate 'nvayaḥ |

laṇas tu śakyo hyo 'nadyatanakālaḥ | luṇas tu bhūtasāmānyam | bhūtatvam ca vartamānadhvaṃsapratyogyutpattikatvam, na tu tādṛśapratyogitvam eva | cirotpa[154]nne 'pi pūrvedyur abhavad iti pratyayāpatteḥ | naṣṭa ityādaḥ nāṣe tadanvayāsambhavāc ca | utpattes tu deśakālādāv anvayān na doṣaḥ | abhavad ityādaḥ tu dhātunotpattiḥ pratyāyyate, naṣṭa ityādaḥ tādṛśotpattikatvam pratyayeneti viśeṣaḥ |

liṭas tu bhūtakāla eva paroṣatvam apy arthaḥ | ahaṃ cakāretyādiprayogādarśanāt | nanu caivam « ṇal uttamo vā » iti jñāpakāt uttamapuruṣas tatra syād iti vācyam | « supto 'haṃ kila vilalāpa » « matto 'haṃ kila vicacāra » ityādaḥ cittavikṣepādinā paroṣyam upapādyā tatra sūtrasārthakyaśambhavāt | tatra ca paroṣatvena paroṣyasādrīṣye tātparyam | « cakre subandhuḥ » iti tu na liṭprayogo 'pi tu tiṇantapratirūpako nipātaḥ |

luḍlṛṭos⁴⁷ tu bhaviṣyatkālaḥ | bhaviṣyattvam vartamānaprāgabhāvapratyogyutpa[155]ttikatvam | utpattau ca deśaviśeṣaḥ kālaviśeṣaś cādhi-karaṇatvenānveti | gṛhe ghaṭo bhavitā, adya ghaṭo bhaviṣyatīty ādaḥ

47. luṇlṛṭos, éd. HSG.

dhātunotpattiḥ pratyāyyate, vartamānaprāgabdhāvapratyogitvam āśraya-
tvaṃ ca pratyayena | gr̥hādhikaraṇakavartamānaprāgabdhāvapratyogy-
utpattyāśrayo ghaṭaḥ, adyatanaprāgabdhāvapratyogyutpattyāśrayo ghaṭa
ity anvayabodhāt | vartamānaprāgabdhāvapratyogitvamātrasya luḍādy-
arthatve śvo gr̥he samutpadya paraśvaḥ prāṅgaṇaṃ gamiṣyati maitre
paraśvaḥ prāṅgaṇe maitro bhaviṣyatīti ⁴⁸ prasaṅgaḥ |

kecit tu deśaviśeṣaḥ kālaviśeṣaś ca prāgabdhāve pratyogini cānveti |
paraśvaḥ prāṅgaṇe maitro bhaviṣyatīty asya paraśvovṛttiḥ prāṅgaṇavṛtti-
raḥ prāgabdhāvas tatpratyogyutpattyāśrayaḥ paraśvovṛttiḥ prāṅgaṇavṛt-
tir maitra ⁴⁹ iti bodhaḥ | tena noktātiprasaṅgaḥ | etena śvobhāvinī ghaṭe
adya bhaviṣyatīti prasaṅgo ⁵⁰ nirasta ity āhuḥ |

nañkṣyatīty ādau vartamānaprāgabdhāvapratyogyutpattikatvaṃ prati-
yogitvaṃ ca pratyayārthaḥ | śvo ghaṭo nañkṣyatīty ādau śvovṛttiḥ varta-
mānaprāgabdhāvapratyoginī yotpattis tadāśrayanāśapratyogī ghaṭa ity
anvayabodhaḥ | yat tv atra vartamānaprāgabdhāvapratyogitvam eva praty-
ayārtha iti tan na | śvobhāvināśake ghaṭe adya nañkṣyatīti prasaṅgāt
[156] pakṣyatīty ādau ādyapākavyaktiprāgabdhāvagarbham eva bhaviṣyat-
tvam, pakvavān ityādau caramapākavyaktidhvaṃsagarbham eva bhūta-
tvaṃ bhāṣate | tattatsamabhivyāhārasya tādr̥śabodhe hetutvāt | tena pāka-
madhye kasyāścīt pākavyakter anutpāde 'pi kasyāścid atītatve 'pi na pakṣ-
yati pakvavān ityādi prayogaḥ |

liṅo vidhir āśīś cārthaḥ | yajetetyādau vidhiḥ, āśīś tu bhūyād ityādau |
sā ca śubhāśaṃsanaṃ tadiccheti yāvat | loṭas tu vidhir anumatiḥ vā | ga-
cchatv ity atrānumativīṣayagamanānukūlakṛtimān iti bodhasyānubhavi-
katvāt | vidhiḥ pravartaneti bhāṭṭāḥ [157]

liṅniṣṭho vyāpāraḥ padārthāntaram, liṅpadajñānam eva vā | tasya
pravartanātvena jñānaṃ śabdādadhīnapravṛtttau kāraṇaṃ | liṅśravaṇe
ācāryo mām pravartayatīti jñānād gavānayanādau pravṛtteḥ | ācārya-
niṣṭhapravartanā tv abhiprāyaviśeṣa evety āhuḥ | tan na | stanapānādira-

48. bhaviṣyatīte, éd. Baroda.

49. prāṅgaṇavṛttimaitraḥ, éd. HSG.

50. prasaṅgā, éd. HSG.

vṛttāv iṣṭasādhanaatājñānasya hetutāyā āvaśyakatvāt tata evotpattau pravartanājñānasya hetutve mñābhāvāt | svargakāmo yajetetyādaupravartanāviśayā⁵¹ yāgakāraṇikā svargakarmikā bhāvaneti bodhasya parair abhyupagamāt pravartanāviśayatvamātrajñānāt pravṛtṭyanupapatter āvaśyakasvargasādhanaatvādijñānād eva tatra pravṛtteḥ [158]

kāryaṃ vidhir iti prābhākaraḥ | svargakāmo yajetetyādaupravartanāviśayakāṃ yāgaviśayakāṃ kāryaṃ iti prāthamiko bodhaḥ | saniyojyakāṃ yāgaviśayakāṃ [159] sthāyisvargasādhanaṃ kāryaṃ iti dvitīyaḥ | svargakāmaniyojyako yāgaḥ svargakāmakāryaṃ iti tritīyaḥ | svargakāmo yāgakarteti caturthaḥ | ahaṃ svargakāmo 'to yāgo matkṛtisādhyā iti pañcamaḥ | na ca prathama eva svargakāmakāryo yāga iti bodho 'stu | tathā ca kāryatve eva śaktir na kārye iti vācyaṃ | yāgādikriyāyāṃ niyojyānvayaṃ vinā kāryatvānvayānupapatteḥ | niyojyatvaṃ hi kriyāniṣṭhakāmyasādhanaatājñānādhīnamatmakāryaṃ iti bodhavattvaṃ | tat tu svargakāmanāviśiṣṭe yogyatāvachchedakatayā bhāṣate | ghaṭeṇa jalam āharety atra ghaṭe chidretaratvavat | na ca yāge svargasādhanaajñānaṃ vinedṛśaṃ niyojyatvaṃ bhūtuṃ arhati | na vā yāge svargasādhanaatvaṃ prathamam eva śakyaṃ jñātuṃ | tad dhi sākṣāt paraṃparayā vā | nādyāḥ | āśuvināśino yāgasya kālāntarabhāvinī svargarūpaphale sākṣād ahetutvāt | nāntyāḥ | paraṃparāghaṭakāpūrvānupasthiteḥ | ato yāgaviśayakāṃ kāryaṃ iti prathamabodhād apūrvopasthitau taddvārā yāge svargasādhanaatvagrahāt tatra kāryatvabodha ity uktam | niyojyatvaṃ ca padānupasthitam api yogyatayā śābdabodhe bhāṣate dvāram ity atra pidhehīvat |

pravartakajñānaviśayo vidhir iti naiyāyikāḥ | pravartakāṃ ca kṛtisādhyaatveṣṭasādhanaatvabalavadaniṣṭānanubandhitvānāṃ jñānaṃ | atas teṣu liṅśakti[160]trayaṃ | sumeruṣṛṅgāharaṇaniṣphalācaraṇamaduviśasamprkṛtānnabhojaneṣu pravṛttivāraṇāya yathāsaṃkhyāṃ trayāṇāṃ eva jñānaṃ pravartakam | yat tu samudite śaktir ekaiveti | tan na | viśeṣa-viśeṣaṇabhāve vinigamakābhāvena triṣv eva prṥthakśakteḥ | evaṃ ca

51. pravrtanāviśayo, éd. Baroda.

svargakāmo yajetetyādaḥ svargakāmīyo yāgaḥ kṛtisādhyah iṣṭasāadhanam
balavadaniṣṭānanubandhī ceti bodha ity eke |

vastuto nāmārthadhātvarthayor bhedena sāksādanvayasyāvyutpan-
natayā tādrśayāgānukūlakṛtimān svargakāma ity eva bodhaḥ | kṛtisādhyat-
vam ca pravṛttisādhyatvam | ato na samudrataraṇādaḥ pravṛttiḥ | iṣṭa-
sāadhanatvam ceṣṭaniṣṭhasādhyatānirūpakatvam ato na tṛptasya bhojane
pravṛttiḥ | balavadaniṣṭānanubandhitvam tu svajanyeṣṭotpattināntarīya-
kaduḥkhādhikaduḥkhājanakatvam | na hi sukham duḥkhai[161]r vinā
labhyate iti nyāyena nāntarīyakam kiṃcid duḥkham iṣṭotpattāv ava-
śyaṃbhāvi tadatiriktaduḥkharāhityam eva tattvam |

brāhmaṇo na hantavyaḥ ityādaḥ nañāḥ kṛtisādhyatveṣṭasādhana-
tvaṇiṣedhe svāsyābhāvāt tena balavadaniṣṭānanubandhitvaṇiṣedhād
brāhmaṇavadho balavadaniṣṭajanaka ity arthaḥ paryavasyati | etena sam-
udite liṅgaḥ śaktikalpanam apāstam [162]

yady api prakṛtyarthānsvārvāthabodhakatvam pratyayasyeti vyut-
pattiyā nañarthe balavadaniṣṭānanubandhitvānvayo 'saṃbhavī, tathāpy
anyathā 'nupapattiyā etadatiriktasthale eva sā vyutpattiḥ | ata eva nātirātre
ṣoḍaśinaṃ gr̥hṇātīty ādaḥ ṣoḍaśigrahaṇābhava iṣṭasāadhanam iti bodha
iti didhitikṛtaḥ | na hantavya ityādaḥ hananābhāvaviṣayakam kāryam iti
bodha iti guravaḥ | nanu pacatīty ādaḥ laḍarthavartamānatvāder yatne
evānvayān na sā vyutpattiḥ | maivam | yatra pratyayatvam tatra prakṛty-
arthānsvārvāthabodhakatvam iti vyāpteh | yaḥ pratyayārthaḥ sa prakṛty-
arthasya viśeṣyatayā bhāṣate iti vyāpteś ca |

leṭas tu yacchabdāsamabhivyāhṛtasyaiva vidhir arthaḥ | samidho yaja-
tīty ādaḥ vidhipratyayāt | devāmś ca yābhir yajate dadāti ca ya evaṃ vidvān
amāvāśyām yajate ityādaḥ tad apratyayād iti

lṛṇas bhūtatvam kriyātipattiś cārthaḥ | atipattir anīṣpattir āpādanā-
rūpā | sā ca śakyā | sā cāpādanā tarkaḥ | tarkatvam ca mānasatvavyāpyo
jātiviśeṣaḥ [163] edhāmś ced⁵² alapsyata odanam apakṣyat ityādaḥ edha-
karmako bhūtatvenāpādanāviśayo yo lābhas tadanukūlakṛtimān odana-

52. edhaś ced, *supra*, p. 50.

karmako bhūtatvenāpādanāviśayo yaḥ pākas tadanukūlakṛtimāṃś ceti bodhaḥ | bhaviṣyati kriyātipadane 'pi lṛṇ | yadi suvṛṣṭir⁵³ abhaviṣyat su-bhikṣam abhaviṣyat iti prayogadarśanāt | bhūtatvabhaviṣyatvayor bodhaniyamas tātparyāt | yadi syād ityātau liṇo 'py āpādanāyāṃ śaktiḥ | yadi nirvahniḥ syāt⁵⁴ tarhi nirdhūmaḥ syād⁵⁵ ityātau tasyā eva pratīteḥ | lāghavena sthānināṃ vācakatvāt saṃkhyāpi lakārārthaḥ ||

*
**

atha kārakāṇi nirūpyante

kartā karma ca karaṇaṃ sampradānaṃ tathaiva ca
apādānādhikaraṇaṃ ity āhuḥ kārakāṇi ṣaṭ [164]

tatra kriyāniṣpādakatvaṃ kārakatvam | tac ca kartrādīnāṃ ṣaṇṇāṃ api [165] tatra prakṛtadhātuvācyavyāpārāśrayatvaṃ kartṛtvam [166] « dhātunoktakriye nityaṃ kārake kartṛteṣyate »⁵⁶ iti haryukteḥ | anyakārakaniṣṭho vyāpāras tu na prakṛtadhātuvācyah | yathā vahninā pacatīty atra vahniniṣṭhaḥ prajvalanādih | anyakārakaniṣṭhavyāpārāśrayasya kartṛtvavāraṇāya dhātuvācyeti | tatrokte tu kārakamātre prathamaiva | « tiṇsamānādhikaraṇe prathamā », « abhihite prathamā » iṣṭi vārtikadvayāt | sūtramate tu kartṛkarmādyarthakapratyayena kartrāder uktatvāt prathamāyāḥ prātipadikārtha evārthaḥ | tasya cākhyātārthakartrādīnā 'bhedānvayena prathamārthasya kārakatvam | ata evākhyātārthadvāra-kakriyānvayāt tadarthasya kriyājanakatvād asyāḥ kārakavibhaktitvena bhāṣye vyavahāraḥ | caitro bhavatīty atra ekatvāvacchinnacaitrābhinnakartṛkaṃ bhavanam iti bodhaḥ | ākhyātakṛtādīnā kartrāder abhidhāne 'pi prathamayā 'nudbhūtakartṛtvādiśaktiḥ pratipādyate iti tātparyam | karmākhyāte tu caitreṇa [167] grāmo gamyate ity atra caitrakartṛkavyāpārājanya ekatvāvacchinnagrāmābhinnakarmaniṣṭhaḥ saṃ-

53. suvṛṣṭiś ced, *supra*, p. 50.

54. yadi nirvahniṣyāt, éd. HSG.

55. tarhi nirdhūmasyād, éd. HSG.

56. kartṛteṣyate, éd. Baroda. Voir Abhyankar, VP, app. IV, p. 361.

yoga iti bodhaḥ | sambodhanaprathamārthasyāpi anuvādyatvenoddeś-
yatayā yuṣmadarthābhedenā vidheyakriyāyām anvayāt kriyājanakatva-
rūpaṃ kārakatvam | devadatta tvaṃ gacchetyādau abhimukhībhava-
devadattābhinnayūṣmadarthoddeśyakapravartanādiviṣayo gamanam iti
bodhaḥ | ata eva

āśrayo 'vadhīr uddeśyaḥ saṃbandhaḥ śaktir eva vā
yathāyatham vibhakyarthāḥ supāṃ karmeti bhāṣyataḥ ||

ity abhiyuktoktam | supāṃ karmādayo 'py arthāḥ saṃkhyā caiva tathā
tīnām iti bhāṣyaṃ ca saṃgacchate | anuktakartrādiṣu tṛtīyādayo vibhak-
tayaḥ, anabhihitādhikāre tāsāṃ vidhānād ity anyatra vistarāḥ [168]

nanu kriyānimittatvaṃ kārakatvam iti svikāryam iti cen na | caitrasya
taṇḍulaṃ pacatīty atra saṃbandhini caitrādāv ativyāpteḥ | anumaty-
ādiprakāśanadvārā saṃpradānāder iva taṇḍulādidvārā saṃbandhino
'pi kriyānimittatvāt | kintu kriyānvitavibhakyarthānvitatvaṃ⁵⁷ kriyā-
nirvartakatvaṃ vā kārakatvam | viśeṣyatayā kriyā sūptinānyataravi-
bhaktyarthe 'nveti | sa ca viśeṣyatayaiva caitragnaḥādau | ṣaṣṭhyartha-
sya taṇḍulādināmārthānvitatayā kriyānanvitatvāt⁵⁸ | ata eva ṣaṣṭhy-
arthasyopapadavibhakyarthasya ca na kārakatvam, kriyānvayābhāvād
iti śābdikāḥ | upapadavibhaktīnām api saṃbandha evārthaḥ | caitrasya
pacatīty ādāv api taṇḍulādipadādhyāhāreṇaiva bodhaḥ | ṣaṣṭhyartha-
saṃbandhasya nāmārthenaiva kriyāyāḥ karmatvādinaivā sākāṅkṣatvena
saṃbandhakriyayor nirākāṅkṣatvāt [169]

yat tu kārakāntarāprayojyatve sati kārakacakraprayojakatvaṃ karṭṭ-
tvam iti | tan na | sthālī pacati asiś chinattīty ādau sthālyādeḥ kāraka-
cakrāprayojakatvāt kārakāntarāprayojyatvāñ ca tattvaṃ na syād ity
alam [170]

karmatvaṃ ca prakṛtadhātvarthapradhānibhūtavayāpārāprayojya-
prakṛtadhātvarthaphalāśrayatvenoddeśyatvam [171] idam eva karma-
lakṣaṇe īpsitatamatvam | gāṃ payo dogdhīty ādau payovṛttir yo vibhāgas

57. kriyā'nvita°, éd. HSG, éd. Baroda.

58. kriyā'nanvitatvāt, éd. HSG, éd. Baroda.

tadanukūlo vyāpāro govṛttiḥ tadanukūlaś ca gopavṛttiḥ | atra payasaḥ karmatvasiddhaye prayojyatvaniveśaḥ [172] janyatvaniveśe tan na syāt | prayāgāt kāśīm gacchatīty atra prayāgasya karmatvavāraṇāya prakṛtadhātvarthaphaleti | na hi vibhāgaḥ prakṛtadhātvarthaḥ kintu nāntariyaka-tayā gamane utpadyate | prayāgasya phalatāvacchedakasambandhena phalāśrayatvenānuddeśyatvāt |

nanu prakṛtadhātvarthagrahaṇenaivātra vāraṇād uddeśyatvaniveśaḥ kimarthaḥ iti cen na | tasyāsādhāraṇaṃ prayojanaṃ kāśīm gacchan pathi mṛta iti kāśyāḥ phalāśrayatvābhāve 'pi phalāśrayatvenoddeśyatvasattvāt karmatvam | nanu kāśīm gacchati caitre caitraḥ kāśīm gacchati na prayāgam iti prayogānupapattiḥ, prayāgasya phalāśrayatvenoddeśyatvābhāvād iti ced, ucyate | karmalakṣaṇe īpsitatamapadasya svārtha-viśiṣṭayogyatāviśeṣe lakṣaṇā | tathā ca prakṛtadhātvarthapradhānībhūta-vyāpāraprayojyaprakṛtadhātvarthaphalāśrayatvenoddeśyatvayogyatāviśeṣaśālitvaṃ karmatvam [173] tac ca prayāgasyāpy astīti karmatvaṃ tasya sulabham | etena kāryāntaraṃ kurvati caitre kiṃ grāmaṃ gacchati athavā odanaṃ pacatīti praśne na grāmaṃ gacchati naudanaṃ pacatīty ādi prayogā vyākhyātāḥ | yatra tu tāḍanādinā parādhīnatayā viṣabhojanādikam tatra viśādi tādr̥ṣaphalāśrayatvenoddeśyam eva | ata eva « ātaś ca viṣam īpsitam yad bhakṣayati tāḍanāt » iti bhāṣyaṃ samgacchate | etena kaśābhīhataḥ kārāgāraṃ gacchatīti vyākhyātam | kālātraye kāśīgamanaśūnye caitre kāśīm gacchati caitra iti vāraṇāya viśeṣa iti [174] kāśyāḥ phalāśrayatvenoddeśyatvayogyatāsattve 'pi tadviśeṣābhāvān na karmatvam | tadviśeṣaś ca vyāpārasamakālikas taṭasthajanagamyah | kiñca īdr̥ṣasthale tadviśeṣavattve 'pi niṣedha evānubhavasiddha iti kāśīm na gacchatīti kim anupapannaṃ |

nanv annaṃ bhakṣayan viṣaṃ bhuñkte, grāmaṃ gacchaṃs tṛṇaṃ spr̥ṣatīty ādau viṣatṛṇayor uddeśyatvābhāvāt kathaṃ karmatvam iti cec chṛṇu | « tathāyuktam » iti lakṣaṇāntarāt | prakṛtadhātvarthapradhānībhūtavyāpāraprayojyaprakṛtadhātvarthaphalāśrayatvam anīpsitakarmatvam iti tadarthāt | prayāgāt kāśīm gacchatīty atra prayāgasya karmatva-

vāraṇāya prakṛtadhātvarthaphaleti dveṣyodāsīnakarmasaṃgrahārtham
idam lakṣaṇam |

duhādīnām vyāpāradvayārthakatvapakṣe « akathitaṃ ca » iti vyarth-
am, pūrveṇaiveṣṭasiddheḥ | ekavyāpārabodhakatvapakṣe tu saṃbandha-
śaṣṭhībādhanārtham | tatpakṣe karmasaṃbandhitve sati apādānādi-
viśeṣāvivakṣitatvam akathitakarmatvam iti trtīyalakṣaṇena gām payo
dogdhi ityādaḥ gām ity asya karmatvasiddhir ity anyatra vistarah |

yat tu tārikāḥ | karmatvaṃ tu na karaṇavyāpāravattvam, tad dhi
karaṇajanya[175]vyāpāravattvam | dātṛeṇa dhānyaṃ lunātīty ādaḥ
hastādikaraṇajanyavyāpāravati dātṛādāv ativyāpteḥ | nāpi kriyājanya-
phalaśālitvaṃ tat | caitraś caitraṃ gacchatīty āpatteḥ | saṃyogarūpa-
phalasyobhayakarmakartṛniṣṭhatvāt | nāpi parasamavetakriyājanya-
phalaśālitvaṃ tat | gamipatyoh pūrvasmin deśe tyajeś cottarasmin deśe
karmatvaprasaṅgāt⁵⁹ nadī vardhata ityādaḥ avayavopacayarūpavṛddhi-
kriyāyāḥ tīraprāptirūpaphalāśraye tīre karmatvāpatteś ceti |

atra brūmaḥ | dhātvarthatāvacchedakaphalaśālitvaṃ karmatvaṃ, tā-
dṛśaphalaṃ ca games saṃyogas tyajer vibhāgaḥ pater adhodeśasaṃyogaḥ |
adhodeśarūpakarmaṇo dhātvarthaniviṣṭhatatvād akarmakatvena parṇaṃ
vṛkṣād bhūmau patatīti | saṃyogamātraphalapakṣe vṛkṣād bhūmiṃ pata-
tīti | nanu caturthalakṣaṇe 'pi caitraś caitraṃ gacchatīty āpattiḥ tatra
hi [176] dhātvarthatāvacchedakaphalaṃ saṃyoga iti cen na | lakṣaṇe
vyāpārādhikaraṇatve satīti viśeṣaṇādānād⁶⁰ ity āhuḥ | tan na | kāśīm
gacchan pathi mṛta ityādaḥ kāśyāḥ, kāśīm gacchati na prayāgam⁶¹ ity-
ādaḥ prayāgasya, grāmaṃ na gacchatīty ādaḥ grāmasya ca tādṛśaphala-
śālitvābhāvād etasya lakṣaṇasyātra sarvatrāvyāpteḥ |

nanu vṛkṣaṃ tyajati khaga ity atra vṛkṣasya vibhāgarūpaphalāśraya-
tvenāpādānatvam astv iti ced, na | atra hi vibhāgaḥ prakṛtadhātva-
rthaḥ | yatra ca vibhāgo [177] na prakṛtadhātvarthas tadvibhāgāśraya-
syaivāpādānatvam, yathā vṛkṣāt patatīty ādaḥ | yatra ca prakṛtadhātvartho

59. karmatvaprasaṅgāt, éd. Baroda.

60. viśeṣaṇādānād, éd. HSG.

61. na prayāgabhyādaḥ, éd. Baroda.

vibhāgas tatrobhayaprāptau « apādānam uttarāṇi kārakāṇi bādhante »
bhāṣyayukteḥ karmatvam | anukte karmaṇi ṣaṣṭhīdvitīye, bhāratasya
śravaṇam, bhāratam śṛṇōtīti yathā |

sakarmakatvam ca phalavyadhikaraṇavyāpāravācakatvam | phala-
samānādhikaraṇavyāpāravācakatvam akarmakatvam | adya devadatto
bhavati utpadyata ity arthaḥ | atropattirūpaṁ phalam bahirnisaraṇam
ca vyāpāraḥ devadattaniṣṭha eva | vyāpāramātravācakatvam vā 'karmaka-
tvaṁ | asti bhavati vidyate vartata ityādi dhātuṣu phalasya sarvair durvi-
jñeyatvāt | sattā hi sthitirūpo vyāpāraviśeṣaḥ | devadatto 'stīty ādau deva-
dattakarṭṛkā sattety eva bodhāc ca | « phalavyāpārayor dhātuvācakaḥ » iti
tu bāhulyābhiprayaṇeti dik |

svaniṣṭhavyāpāravyavadhānena phalaṇiṣpādakatvam **karaṇatvam** |
idam eva sādhakatamatvam [178]

kriyāyāḥ pariniṣpattir yad vyāpārād anantaram
vivakṣyate yadā yatra karaṇam tat tadā smṛtam ||

iti haryukteḥ | kriyāyā ity asya phalātmikāyā ity arthaḥ |

rāmeṇa bāṇena hato bālīty ādau dhanurākaraṇāder vyāpārasya bāṇa-
vyāpārāt pūrvam api kartari sattvāt | rāmābhinnakarṭṛniṣṭhavyāpāra-
prayojoyo yo bāṇaniṣṭho vyāpāras tajjanyam yat prāṇaviyogarūpaṁ
phalam tadāśrayo bālīti bodhāc ca | rāmo bāṇena bālīnam hantīty ādau
karṭṛpratyaye bāṇavyāpārajanyo yo bālīniṣṭhaḥ prāṇiviyogas tadanukūlo
rāmakarṭṛko vyāpāra ity arthaḥ [179] arthād rāmavyāpāraprayojoyo bāṇa-
vyāpāra ity pārṣṇiko bodhāc | karṭṛādipañcakārakāṇām karaṇatvavāraṇāya
vyāpāravyavadhāneneti dik ||

kriyāmātrakarmasambandhāya kriyāyām uddeśyam yat ⁶² kārakam
tattvam tat ⁶³ **saṁpradānatvam** | yathā brāhmaṇāya gām dadātīty ādau
dānakriyākarmibhūtagosambandhāya brāhmaṇo dānakriyoddeśyaḥ | go-
brāhmaṇayoh svasvāmibhāvaḥ saṁbandhaḥ, caitro maitrāya vārtāḥ kath-
ayatīty atra maitravārtayor jñeyajñāṭṛbhāvaḥ saṁbandhaś ca | yat tu

62. tat, éd. HSG.

63. tat rayé, éd. HSG.

vṛttikārah⁶⁴ saṃyak pradiyate yasmai tat saṃpradānam ity anvartha-saṃjñeyam | tathā ca goniṣṭhasvasvatvanivṛttisamānādhikaraṇapara-svatvotpattyanukūlavypārārūpakriyoddeśasya⁶⁵ brāhmaṇāder eva saṃpradānatvam | punargrahaṇāya rajakasya vastradāne rajakasya vastram dadātīti saṃbandhasāmānye śaṣṭhy evety āhuḥ | tan na | « khaṇḍi-kopādhyāyaḥ śiṣyāya capeṭam dadāti » iti bhāṣyavirodhāt | « karmaṇā yam abhipraiti » iti sūtravyākhyāvasare bhāṣyakṛtā 'nvarthasaṃjñāyā asvikārāc ca | ata eva « tad ācakṣvāsurendrāya sa ca yuktaṁ karotu yat » iti saptaśatīślokaḥ saṃgacchate | tasmād rajakāya vastram dadātīty ādi bhavaty eva | atrādhīnīkaraṇe 'rthe dadātīḥ | capeṭam dadātīty atra nyasa-ne 'rthe iti [180]

saṃpradānacaturtharthā⁶⁶ uddeśyaḥ | tathā ca brāhmaṇoddeśya-kaṃ gokarmakaṃ dānam iti [181] bodho maitroddeśyakaṃ vārtākarma-kaṃ kathanam iti ca | akarmakakriyoddeśyatvaṃ saṃpradānatvam iti lakṣaṇāntaram | yathā patye śete ityādi | patyuddeśyakaṃ nāyikākartṛkaṃ śayanam iti bodhaḥ |

nanu dānādīnām tadarthāt tādarthye caturthyaiva siddhau kiṃ « karmaṇā yam abhipraiti » iti saṃpradānasamjñāyā, « caturthī saṃpradāne » iti sūtram tu « rucyarthānām » iti viṣaye caturthartham iti cen na | dāna-karmaṇo gavāder brāhmaṇārthatve 'pi dānakriyāyāḥ paralokārthatvāt | ata eva tādarthyacaturthyā dānakarmaṇo gavādeḥ saṃpradānārthatve 'pi dānakriyāyās tadarthatvābhāvena [182] caturthyantārthasya dāna-kriyāyām anvayānāpattyā kārakatvānāpattir iti helarājaḥ | upakāryopa-kāratvasaṃbandhas tādarthyarthaḥ | brāhmaṇāya dadhīty ādau brāhmaṇopakāraḥ dadhīti bodhād iti dik |

tattatkartṣamavetatattatkriyājanyaprakṛtadhātavācyavibhāgāśraya-tvam **apādānatvam** | tad evāvadhitvam | vibhāgaś ca na vāstavaśaṃbandha-pūrvako vāstava [183] eva, kin tu buddhiparikalpitasambandhapūrvako buddhiparikalpito 'pi | mātthurāḥ pāṭaliputrakebhyaḥ aḍhyatarā ityādau

64. vṛttikārāḥ, éd. Baroda.

65. goniṣṭhatvasvatva°, éd. HSG.

66. °caturtharthāḥ, éd. Baroda.

buddhiparikalpītāpāyāśryaṇenaiva bhāṣye pañcamīsādhanāt | ata eva caitrān maitraḥ sundara ityādir loke prayogaḥ | vṛkṣaṃ tyajati khagaḥ ityādāv apādānatvavāraṇāya prakṛtavācyārthavācyeti | parasparasmān meṣāv apasarata ity atrāpādānatvāya tattatkartr iti | tattatpaśuviśeṣa-niṣṭhavyāpārajanyavibhāgāśrayas tattatpaśuviśeṣaḥ | kiṃ ca meṣapada-vācyayoḥ paśuviśeṣayoḥ kriyāśrayatvavivakṣā, parasparapadavācyayos tayos tu vibhāgāśrayatvavivakṣaupadhikas tayor bhedaḥ | śabdatvarūpopa-dhikṛtabhedo⁶⁷ 'py arthe gr̥hyate | yathā "tmānam ātmanā vettīty ādau śarīrāvacchinnaṃ kartṛ, antaḥkaraṇāvacchinnaṃ karaṇaṃ, niravacchinnaṃ nirīhaṃ karma | ekasyaiva śabdabhedād bhedaḥ | śabdāliṅgitasyaiva sarvatra bhānāt | tad āha

na so 'sti pratyayo loke yaś śabdānugamād ṛte
anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāṣate | [184]

nanu hy etad aupadhikabhedaṃ ādāyaivātrāpādānatve siddhe kiṃ tattatkarṭṛsamavetety aneneti cen na | parvatāt patato 'śvāt pataty aśva-vāha ityādāv aśvasyāpādānatvāya tatsvikārāt | nanu vṛkṣāt parṇaṃ pata-tīty ādau tādr̥śaphalāśrayatvāt parṇasyāpy apādānatvaṃ vibhāgasya dviṣṭhatvād iti cet, na | parayā karṭṛsaṃjñāyā bādhāt | ata eva « apādānam uttarāṇi kārakāṇi bādhante » iti bhāṣyaṃ saṃgacchate | yat tu kēcid gaty anāviṣṭatve sati tajjanyavibhāgāśrayatvam apādānatvam iti [185] tan na | tattadvākye meṣāśvayor apādānatvānāpatteḥ | yad api apasarata iti sṛdhātunā gatidvayasyāpy upādānād ekaniṣṭhāṃ gatim pratītarasyāpādānatvam aviruddham iti | tan na | kriyāyā ēkatvāt | ata eva « na vai tiñantāny ekaśeṣārambhaṃ prayojayanti kriyāyā ēkatvāt » iti bhāṣyaṃ saṃgacchate [186]

pañcamyartho 'vadhīḥ | vṛkṣāvadhikaṃ parṇakarṭṛkaṃ patanam iti bodhaḥ | parvatāvadhikapatanāśrayābhinnāśvāvadhikaṃ aśvavāha-karṭṛkaṃ patanam iti bodhaḥ | parasparamēṣāvadhikaṃ dvitvāvacchinna-meṣakarṭṛkaṃ apasaraṇaṃ iti bodha iti dik |

67. śabdarūpopadhi°, éd. HSG.

kartṛkarmadvārakaphalavyāpārādhāratvam **adhikaraṇatvam** | yathā sthalyām odanaṃ gr̥he pacatīty ādau karmadvārakaviklittirūpaphalādhāraḥ sthalī, kartṛdvārakavyāpārādhāro gr̥ham iti | nanu sākṣātkriyādhārayor odanacaitrayor adhikaraṇatvalabdhou parasparayā tadādhārayor gr̥hashthālyos tatsamjñā tv ayukteti cet, na, paratvāt kartṛkarmasamjñābhyāṃ sākṣādādhārībhūte bādāt | sthālyadhikaraṇikā yā odananiṣṭhā viklittis tadanukūlo gr̥hādhikaraṇiko maitrakartṛko vyāpāra iti bodhaḥ [187]

tac cādhikaraṇaṃ tridhā | abhivyāpakam aupaśleṣikaṃ vaiṣayikaṃ ceti | tatra sakalāvayavavyāptau vyāpakādhāratvam, yathā tileṣu tailam astīty ādi | upa samīpe śleṣaḥ saṃbandha upaśleṣas tatkr̥tam aupaśleṣikaṃ | ata eva « iko yaṇ aci » ityādāv aupaśleṣikādhāre saptamy uktā « saṃhitāyām » iti sūtre bhāṣye | tatrājādisāmīpyam evegādinām | « yaṇmāse 'tikrānte dīyate tasya māsa aupaśleṣikaṃ adhikaraṇam, māśikaṃ dhānyam » ity uktam « tatra ca dīyate » iti sūtre bhāṣye | yat tu kaṭe āste ity aupaśleṣikodāharaṇam uktaṃ kaiyaṭena, tad ayuktam, uktabhāṣyavirodhāt [188]

etaddvāyatiriktaṃ vaiṣayikaṃ adhikaraṇam | kaṭe āste, jale santi matsyā ityādi | abhivyāpakātiriktaṃ gaṇaṃ adhikaraṇam iti bodhyam | saptamyartho 'dhikaraṇam iti dik |

jñāpakakriyāśrayavācakād utpannāyāḥ satsaptamyās tu kriyāntarajñāpakatvam arthaḥ | tatrānirṇītakālikāyāḥ kriyāyā nirṇītakālikā jñāpikā | goṣu duhyamāneṣu gata ityādau goniṣṭhadohanakriyājñāpitaḥ gamanāśrayaś caitra iti bodhaḥ [189]

kāraprātipadikārthavyatiriktaḥ svasvāmibhāvādiḥ saṃbandhaḥ ṣaṣṭhyā vācyāḥ | tatra rājñāḥ puruṣa ityādau **ṣaṣṭhī**vācyasaṃbandhasyāśrayāśrayībhāvasaṃbandhena puruṣe 'nvayaḥ | rājanirūpitasambandhavān puruṣa iti bodhāt | nanu [190] saṃbandhasyobhayaniṣṭhatvāt puruṣaśabdād api ṣaṣṭhyutpattir astv iti cet, na | rājasambandhipuruṣa iti vivakṣyāṃ rājaśabdād eva ṣaṣṭhī, prakṛtyarthapratyayārthayoḥ pratyayārthasyaiva prādhānyam iti vyutpattyanurodhāt | anyathā tadvi-

vakṣāyām rājā puruṣasyeti puruṣaśabdāt ṣaṣṭhyām puruṣārtham prati
ṣaṣṭhyarthasya viśeṣaṇatvāpattyā vyutpattibhaṅgāpatteḥ | ata āha

bhedyabhedakayoś caikasambandho 'nyonyam iṣyate
dviṣṭho yady api sambandhaḥ ṣaṣṭhyutpattis tu bhedakāt ||

iti | bhedakaḥ sambandhanirūpako bhedyah sambandhāśrayaḥ | iti ṣat
kāraṇī [191]

*
**

atha nāmārthaḥ

atra mīmāṃsākāḥ | śabdānām jātau śaktir lāghavāt | vyaktinām ān-
antyena tatra śaktau gauravāt | « nāgrhītaviśeṣaṇā buddhir viśeṣya upa-
jāyate » iti nyāyasya viśeṣaṇe śaktir viśeṣye lakṣaṇeti tātparyāt [192]

kiñ ca ekasyām vyaktau śaktyupadeśe vyaktyantare tadabhāvena
tadbodhāprasaṅgāt | gām ānayetyādāv anvayānupapattyā tadāśraya-
lakṣakatvena nirvāhaś cety āhuḥ [193]

tan na | gotvam astīty arthe 'nvayānupapattyabhāvena⁶⁸ gaur astīti
prayoge vyaktibhānāpatteḥ | vyaktinām ānantye 'pi śakyatāvacchedaka-
jāter upalakṣaṇatvena tadaikyena ca tādrśajātyupalakṣitavyaktau śaktisvī-
kāreṇānantaśaktikalpanāvirahenaṅgauravāt [194] lakṣyatāvacchedakatīra-
tvādivat śakyatāvacchedakasyāvācyatve doṣābhāvāt | « nāgrhīta » iti
nyāyasya viśeṣaṇaviśiṣṭaviśeṣyabodhe tātparye 'pi tvaduktatātparye
mānābhāvāt | jāter upalakṣakatvena tadāśrayasakalavyaktibodhena vyak-
tyantarabodhāprasaṅgabhaṅgāc ca | tad āha |

ānantye 'pi hi bhāvānām ekaṃ kṛtvopalakṣaṇam
śabdaḥ sukarasambandho na ca vyabhicariṣyati [195]

yuktaṃ hy etat |

śaktigrahaṃ vyākaraṇopamāna-
kośāptavākyaḍ vyavahārataś ca

68. astīty arthe 'nvayā papatyabhāvena, éd. HSG.

vākyasya śeṣād vivṛter vadanti
sānnidhyataḥ siddhapadasya vṛddhāḥ ||

ity eteṣu śaktigrāhakaśiromanir vyavahāro vyaktāv eva śaktam eva grāhayati | gavādipadena loke vyakter eva bodhāt | vastutas tu « na hy ākr̥ti-padārthakasya dravyaṃ na padārthaḥ... » iti sarūpasūtrabhāṣyād viśiṣṭam eva vācyam, tathaivānubhāvāt anubhavasiddhasyāpalāpānarhatvāt [196]

liṅgam api nāmārthaḥ | pratyayānām dyotakatvāt | anyathā vāgupa-nādādiśabdebhyaḥ ⁶⁹ iyaṃ tava vāg iti strītvabodhānāpatteḥ | ayam iti vyavahāra viṣayatvaṃ pumstvam | iyaṃ iti vyavahāra viṣayatvaṃ strītvam | idam iti vyavahāra viṣayatvaṃ klībatvam iti vilakṣaṇam śāstriyaṃ strīpun-
napuṃsakatvam | ata eva khaṭvādiśabdavācyasya stanakeśādimattvarūpa-
laukikastrītvābhāve 'pi tadvācakāṭ ṭābādipratyayaḥ ⁷⁰ [197]

saṃkhyāpi nāmārthaḥ | vibhaktīnām dyotakatvāt | ata eva « ādirñiṭu-
ḍavaḥ » iti sūtre ādir iti bahutve ěkavacanam | vācyatve 'nvayavyati-
rekābhyaṃ jasaṃ vinā nāmārthabahutvapratītyabhāvāpatteḥ [198]

kāraṇam api prātipadikārtha iti pañcakaṃ prātipadikārthaḥ | nanv anv-
ayavyatirekābhyaṃ pratyayasyaiva tad vācyam iti cet, na | dadhi tiṣṭhati,
dadhi paśyety ādau kartrādikāraṇapratīteḥ pratyayaṃ vināpi siddhatvāt |
na ca luptapratyayasmarāṇāt tatpratītir iti vācyam, pratyayalopam ajāna-
to 'pi nāmata eva tatpratīteḥ |

viśeṣaṇatayā śabdo 'pi śābdabodhe bhāṣate | yudhiṣṭhira āsīd ityādau
yudhiṣṭhiraśabdavācyāḥ kaścīd āsīd iti bodhāt |

na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānanugamād ṛte
anuviddham iva jñānaṃ sarvaṃ śabdena bhāṣate ||

ity abhiyuktokteḥ |

grāhyatvaṃ grāhakatvaṃ ca dve śakti tejaso yathā
tathaiva sarvaśabdānām ete pṛthag avasthite ||

viṣayatvaṃ anādṛtya śabdair nārthaḥ prakāśyate |

69. vāgupānadādi°, éd. Baroda, éd. HSG.

70. tadvācakād ābādipratyayaḥ, éd. HSG.

iti vākyapadiyāc ca [199-200]

ata eva « viṣṇum uccāraya » ityādāv arthoccāraṇāsambhavāc chabda-
pratītiḥ | ata evānukaraṇenānukāryasvarūpapratītiḥ | tathā hi svasadr̥śa-
śabdāmātrabodhatātparyakoccāraṇaviśayatvam anukaraṇatvam | sva-
sadr̥śaśabdapratipādyatve sati śabdatvam anukāryatvam | tatrānukāryād
anukaraṇam bhidyate iti taylor bhedavivakṣyām anukāryasvarūpapra-
tīpādatvenārthavattvāt prātipadikatvāt svādividhiḥ | bhedapakṣajñāpa-
kaḥ « bhuvo vug luṇliṭoḥ » ityādi nirdeśaḥ [201] anukāryād anukaraṇam
abhinnam ity abhedavivakṣyām cārthavattvābhāvān na prātipadikatvam,
na vā padatvam | abhedapakṣajñāpakas tu « bhū sattāyām » ityādi nir-
deśaḥ | prātipadikatvapadatvābhāve 'pi « bhū » ityādi sādhu bhavaty eva
[202]

nanu « apadam na prayuñjīta » iti bhāṣyād asādhv idam iti cet,
na | apadam ity asya hi apariniṣṭhitam ity arthaḥ | pariniṣṭhitatvam
ca apravṛttanityavidhyuddeśyatāvachedakānākrāntatvam | devadatto
bhavaty ityāda « tiṇatiṇaḥ » iti nighāte jāte 'tiṇantapadaparatiṇantatva-
rūpoddeśyatāvachedakasattve apariniṣṭhitatvavāraṇāya apravṛtteti |
« svarati » ityādi vikalpasūtrasya pākṣikapravṛttau « seddhā » ityādāv
asādhutvavāraṇāya nityavidhīti | abhedapakṣe tu « arthavat » iti sūtra-
syārthavattvarūpoddeśyatāvachedakānākrāntatvāt sūtrāpravṛttāv api
« bhū » ityādi pariniṣṭhitam | pariniṣṭhitasādhūśabdau paryāyau |

nanv anukaraṇasyānukāryasvarūpabodhakatvasyābhāvena katham
anukāryasvarūpapratītir iti cet « sādṛśyākhyasambandhena » iti gr̥hāṇa |
yathā maitrasadr̥śapiṇḍadarśane maitrasmaraṇam | evaṃ bhū ityādy
anukaraṇajñāne tādr̥śānukāryasya jñānam iti saṅkṣepaḥ |

atha samāsādivṛttyarthah

vṛttis dvidhā [203] jahatsvārthā 'jahatsvārthā ca | avayavārtha-
nirapekṣatve sati samudāyārthabodhikatvam jahatsvārthatvam | ava-
yavārthasamvalitasamudāyārthabodhikatvam ajahatsvārthatvam | rathan-
taram sāmabhedah, śūsṛṣā sevā iti pūrvasyā udāharaṇam | rājapuruṣa

ityādāv antyā | samāsādipañcasu viśiṣṭe eva śaktir na tv avayave | rathantaram saptaparṇaḥ śuśrūṣetyādaḥ avayavārthānubhavābhāvāt | ata eva bhāṣye vyapekṣāpakṣam udbhāvya « athaitasmin vyapekṣāyām sāmārthye yo 'sāv ekārthībhāvakṛto viśeṣaḥ sa vaktavyaḥ » ity uktam | dhavakhadirau niṣkauśāmbiḥ goratho ghr̥taghaṭo guḍadhānāḥ keśacūḍaḥ suvarṇālaṃkāro dvidāśāḥ saptaparṇa ityādaḥ sāhityakrāntayuktapūrṇa-miśrasaṅghātavikārasucpratyayalopavīpsādyarthāḥ vācanikā vācyā iti tadbhāṣyāśayaḥ [204]

yat tu vyapekṣāvādinō naiyāyikamīmāṃsakādayaḥ | na samāse śaktiḥ | rājapuruṣa ityādaḥ rājapadādeḥ saṃbandhini lakṣaṇayaiva rājasam-bandhavadabhinnaḥ puruṣa iti bodhāt | ata eva rājñāḥ padārthaikadeśa-tvān na tatra ṛddhasyetyādiviśeṣaṇānvayaḥ | « padārthaḥ padārthenānveti na tu padārthaikadeśena » ity ukteḥ | « saviśeṣaṇānām vṛttir na vṛttasya ca viśeṣaṇayogo na » ity ukteś ca | na vā [205] ghanaśyāmo niṣkauśāmbir goratha ityādāv ivādi prayogāpattiḥ | lakṣaṇayaivoktārthatayā « uktārthānām aprayogaḥ » iti nyāyena ivādīnām aprayogāt | nāpi « vibhāṣā » iti sūtram āvaśyakam, lakṣaṇayā rājasambandhyabhinna iti bubodhayiṣāyām samāsasya, rājasambandhavān iti bubodhayiṣāyām vighrahasya ca, prayoga-niyamasam-bhavāt | nāpi « śaktiḥ pañkajaśabdavat »⁷¹ iti pañkajaśabda-pratidvandvitā śaktisādhikā | tatrāvayavaśaktim ajānato 'pi tato bodhāt | na ca śaktyagrahe lakṣaṇayā tasmād viśiṣṭārthapratyayaḥ saṃbhavati | ata eva rājapadādīśaktyagrahe rājapuruṣa ityādisu na bodhaḥ | na ca citragur ityādaḥ lakṣaṇāsaṃbhave 'py aṣaṣṭhyarthabahuvrīhau lakṣaṇāyāḥ asaṃbhavaḥ, bahuvyutpatti[206]bhañjanāpattir iti vācyam |

prāptodaka ityādaḥ udakapade eva lakṣaṇāsvikārāt | pūrvapada-sya yaugikātvena tatra lakṣaṇāyā dhātupratyayatadarthajñānasādhya-tayā vilambitatvāt [207] pratyayānām saṃnihitapadārthagatasvārtha-bodhakatvavyutpattyanurodhāc ca | ghaṭādipade cātiriktā śaktiḥ kalp-yamānā pratyekaṃ varṇeṣu bodhakatve 'pi viśiṣṭe kalpyate, viśiṣṭa-syaiva saṃketitatvāt | prakṛte cātyantasannidhānena pratyayānvaya-

71. pañkajaśabdatvāt, éd. HSG.

saulabhyāyottarapade eva lakṣaṇā kalpyata iti viśeṣaḥ | svikṛtaṃ ca ghaṭādīpadeṣv api caramavarṇasyaiva vācakatvaṃ mīmāṃsakammanyair ity āhuḥ |

atrocyate | samāse śaktyasvikāre viśiṣṭasyārthavattvābhāvena prātipadikatvaṃ na syāt | ata evārthavatsūtre bhāṣye « arthavad iti kim [208] arthavatām samudāyo 'narthakaḥ, daśa dāḍimāni ṣaḍ pūpāḥ kuṇḍam ajājinam »⁷² iti pratyudāhṛtam | evaṃ ca rājapuruṣapadayos tvaṇmate pratyekam arthavattve 'pi samudāyasya daśadāḍimānivad anarthakatvāt prātipadikatvānāpatteḥ | na ca « kṛttaddhita » iti sūtre samāsagrahaṇāt tat-saṃjñeti vācyam | tasya niyamārthatayā bhāṣyakṛtaiva pratipāditatvāt | anyathā siddhiṃ vinā niyamāyogāt | ata eva rājñāḥ puruṣo, devadattaḥ pacatīyādivākyasya, mūlakenopadaṃśam ityādeś ca na prātipadikatvaṃ

kiñca samāse śaktyasvikāre śakyasaṃbandharūpalakṣaṇāyā apy asaṃbhavena lākṣaṇikārthavattvasyāpy asaṃbhavena sarvathā prātipadikatvābhāva eva niścitaḥ syād iti svādyanutpattau « apadaṃ na prayuñjīta » iti bhāṣyāt samastaprayogavilayāpatteḥ ||

atha tiptasjñity atah tity ārabhya nyossubiti pakāreṇa tippratyāhāro⁷³ bhāṣyasiddhaḥ, tatparyudāsena « atip prātipadikam » ity eva sūtryatām, tataḥ « samāśaś ca » iti sūtraṃ niyamārtham astu kiṃ sūtradvayeneti sup-tiñantabhinnaṃ [209] prātipadikam ity arthāt samāsasyāpi sā syād iti « samāśaś ca » ity asya niyamārthatvaṃ sulabham iti cet, satyam | pratyekam varṇeṣu saṃjñānvāraṇāya « arthavat » ity asyāvaśyakatvena samāse 'vyāptis tadavasthaiva | tathā ca prātipadikasamjñānrūpakāryam evārthavattvam anumāpayati | samāso 'rthavān prātipadikatvāt | yan nārthavat tan na prātipadikam | abhedavivakṣāpakṣe « bhū sattāyām » ityādy anukaraṇavad iti [210]

yat tu « padārthaḥ padārthenānveti » iti « vṛttasya viśeṣaṇayogo na » iti vācanadvayena ṛddhasyetyādi viśeṣaṇānvayo na bhavati, tat tu samāse ekārthībhāve svikṛte 'vayavānām nirarthakatvena viśeṣaṇānvayāsaṃ-

72. ajā 'jinam, éd. Baroda, éd. HSG.

73. titpratyāhāro, éd. HSG.

bhavāt phalitārthaparam asmākaṃ, yuṣmākaṃ tu apūrvavācanikam iti gauravam ity agre vakṣyate [211]

yat tu pratyayānāṃ sannihitapadārthagatasvārthabodhakatvavyutpattir iti tan na | upakumbham ardhapippalīty ādau pūrvapadārthe vibhakyarthānvayena vyabhicārāt | mama tu pratyayānāṃ prakṛtyarthānvitasvārthabodhakatvavyutpatter viśiṣṭottaram eva pratyayotpatter viśiṣṭasyaiva prakṛtitvāt viśiṣṭasyaivārthavattvāc ca na doṣaḥ [212]

kiñca rājapuruṣādau rājapadādeḥ saṃbandhini saṃbandhe vā lakṣaṇā | nādyah | rājñah puruṣa iti vivaraṇavirodhāt | vṛttisamānārthavākya-syaiva vighrahtvāt | anyathā tasmāc chaktinirṇayo na syāt | nāntyah | rājasambandharūpapuruṣa ity anvayaprasaṅgāt | nanu tarhi vaiyākaraṇa ity asya vyākaraṇam adhīte iti, pācaka ity asya pacatīti katham vighrahaḥ | vṛttisamānārthatvābhāvād ity ata āha |

ākhyātaṃ taddhitakṛtor yat kiñcid upadarśakam

guṇapradhānabhāvādau tatra dṛṣṭo viparyayaḥ || iti

taddhitakṛtor yat kiñcid arthabodhakam vivaraṇam ākhyātaṃ tiṅ-
antam iti yāvat | tatra vivaraṇavivriymāṇayor viśeṣyaviśeṣaṇabhāva-
viparyayo dṛṣṭa iti | kṛdantaddhitāntayor āśrayaprādhānyam, ākhyāte
vyāpārasyeti bodhyam | nanu [213] rathantaraśabdād rathikasyāpi praty-
ayaḥ kiṃ na syād iti ced, maivam | « rūḍhir yogārtham apaharati » iti
nyāyāt | nanu viśiṣṭaśaktisvīkāre pañkajapadād avayavārthapratītir mā
bhūt, samudāyaśaktyaiva kamalapadavat puṣpaviśeṣapratyayaḥ syād
iti cet, na | « jahatsvārthā tu tatraiva yatra rūḍhir virodhinī » [214] ity
abhiyuktokteḥ, avayavārthasaṃvalitasamudāyārthe padme śaktisvīkārāt |
ata eva caturvidhaḥ śabdaḥ | yathā rūḍhaḥ, yogarūḍhaḥ, yaugikaḥ,
yaugikarūḍhaś ceti | avayavārtham anapekṣya samudayaśaktimatrenārtha-
bodhakatvaṃ rūḍhatvam, rathantaram ityādau | avayavārthasaṃvalita-
samudāyaśaktiā 'rthabodhakatvaṃ yogarūḍhatvam, pañkajam ity atra |
avayavaśaktiavārthabodhakatvaṃ yaugikatvam, pācikā, pāthiketyādau |
avayavaśaktiā samudāyaśaktiā cārthabodhakatvaṃ yaugikarūḍhatvam |

maṇḍapānakartṛparō 'pi gr̥haviśeṣaparo 'pi maṇḍapaśabda udāharaṇam
iti vivekaḥ | vyapekṣāpakṣe dūṣaṇaṃ śaktisādhakam | harir apy āha |

samāse khalu bhinnaiva śaktiḥ paṅkajaśabdavat
bahūnām vṛttidharmāṇām vācanair eva sādhanē
syān mahad gauravaṃ tasmād ekārthibhāva āśritaḥ || iti

paṅkajaśabde yogārthasvikāre śaivalāder api pratyayaḥ syāt | vṛtti-
dharmāḥ viśeṣaṇaliṅgasamkhyādyayogādayaḥ « saviśeṣaṇānām vṛttir
na... » ityādi vācanair eva sādhyāḥ tattadvacanasvikāre⁷⁴ eva gaurava-
am | mama tu ekārthibhāvasvikārād avayavārthābhāvād viśeṣaṇādyayogo
nyāyasiddhaḥ, vacanaṃ ca na kartavyaṃ nyāyasiddham ceti lāghavam |
vyapekṣāyām dūṣaṇāntaram āha [215]

cakārādiniṣedho 'tha bahuvyutpattibhañjanam
kartavyaṃ te nyāyasiddham tv asmākaṃ tad iti sthitiḥ ||

ghaṭapaṭāv iti dvandve sāhityadyotakacakārāniṣedhas tvayā kar-
tavyaḥ | ādinā ghanaśyāma ityādaivaśabdasya | mama tu sāhityādyava-
cchinne śaktisvikārāt « uktārthānām aprayogaḥ » iti nyāyāt teṣām apra-
yogaḥ | bahuvyutpattibhañjanam iti aṣaṣṭhyarthabahuvrīhau prāptodaka
ityādaiva prthakśaktivādinām mate prāptikartrabhinnaṃ udakam ityādi
bodhottaraṃ tatsaṃbandhigrāmalakṣaṇāyām api udakakartṛkaprāpti-
karmagrāma ity arthālābhe prāpte prāpteti ktapratyayasya kartrārtha-
kasya karmārthe lakṣaṇā, tato 'pi « samānavibhaktikanāmārthayor abheda
eva saṃsargaḥ » iti vyutpattyā udakābhinnam prāptikarmeti syāt | udaka-
sya kartṛtayā prāptāv anvaye tu nāmārthayor abhedānvayavyutpattibhañj-
anaṃ syād iti tātparyam | « nāmārthaprakāraśābdabuddhitvāvacchin-
naṃ⁷⁵ prati vibhaktyarthopastiteḥ kāraṇatvam » iti vyutpattibhañjanaṃ
ca | mama tu prthakśaktyanāṅgikārāt viśiṣṭasyaiva viśiṣṭārthavācakatvāt
nāmārthadvayābhāvān na kvacid anupapattir ity alam

paramalaghumañjūṣā samāptā [216]

74. tattadvavacana°, éd. Baroda.

75. °prakāraśābdabuddhi°, éd. HSG.

TRADUCTION

S'inclinant devant Śiva, Nāgeśa tresse, en guise d'offrande, cette corbeille de conclusions d'ordre grammatical, à la fois succinctes, profondes et impeccables ⁷⁶ *.

76. L'invocation joue librement sur le titre de l'œuvre, la *Vaiyākaraṇasiddhāntaparama-laghumañjūṣā*, mettant en valeur les doubles sens qui, sans aucun doute, étaient voulus. D'autant plus que le nom de l'auteur, Nāgeśa, est une épithète du dieu invoqué, Śiva, le « seigneur des serpents ». L'on suit ici l'édition du texte publiée dans la M. S. University of Baroda Research Series, n° 7 (Baroda, 1961), avec un commentaire, intitulé *Jyotsnā*, de la main de l'éditeur, Pt. Kālikāprasāda Śukla, dont la maîtrise grammaticale apporte au lecteur de l'œuvre de Nāgeśa une aide inestimable. Une édition du texte, publiée dans la *Haridāsa Saṃskṛta Granthamālā*, n° 43 (Bénarès, Chowkhamba, 1946), commenté par Pt. Nityānanda Parvatīya, sert souvent à compléter les remarques de Pt. K. Śukla. Ces deux éditions ne diffèrent que par quelques détails, qui ont été notés. Pt. Śukla a également édité la « grande » *Mañjūṣā* de Nāgeśa, la *Vaiyākaraṇasiddhāntamañjūṣā* [BM] (Vārāṇasī, 1977). Un résumé en anglais de la « petite » *Mañjūṣā*, de K. K. Raja, est disponible : *EIP5*, p. 324 *sqq.* Remarquons en passant que c'est dans une *mañjūṣā* que Kuntī a déposé le nouveau-né Karṇa.

*. Le segment *paramālaghuḥ*, présent dans les deux éditions disponibles (celle de Chowkhamba et celle de Baroda), ainsi que dans le texte transcrit par Gerow qui est reproduit ici, pose un problème : qu'on le comprenne comme le regroupement de deux mots unis par le *sandhi* ou comme un composé, il est difficile de rendre compte de la quantité du -ā-. Dans un cas comme dans l'autre, en effet, celui-ci ne peut s'expliquer que comme la contraction de deux -a- (dans le composé **parama-alaghuḥ*) ou celle d'un -ā- et d'un -a- (dans le syntagme *paramā alaghuḥ*). Il faudrait alors donner à *alaghu-* le sens de « non insignifiant », « considérable ». Mais cela entrerait en contradiction avec le titre de l'ouvrage (*Parama-laghumañjūṣā*) et l'interprétation que reflète la traduction de Gerow. Il est donc assez vraisemblable qu'il s'agisse d'une erreur typographique reproduite d'une édition à l'autre, et qu'il faille séparer les deux mots : *paramā laghuḥ* est alors, en quelque sorte, une glose du titre, « suprême » (ou « profonde ») et succincte ». Cela n'a rien d'inattendu dans un *maṅgalaśloka* : le deuxième et

L'ÉNERGIE EXPRESSIVE (ŚAKTI) [DES MOTS]

L'éclatement (*sphoṭa*) du sens⁷⁷ est triple, [8]* en raison de la différence entre le son (*varṇa*), le mot (*pada*) et la phrase (*vākya*). De la différence entre la classe et l'individu résultent six types d'éclatement. Enfin, puisque le mot et la phrase peuvent aussi tenir compte des individus globalement (*akhaṇḍa*) [sans faire état de leurs particularités], huit variétés d'éclatement sont en somme recensées⁷⁸. [9] Parmi elles, la plus importante est l'éclatement du sens de la phrase (*vākyasphoṭa*)[, car, dans la langue familière, c'est uniquement cet éclatement qui fait comprendre le sens [de

77. La traduction du terme *sphoṭa* est empruntée à Louis Renou (TG, p. 344). Il faut généralement sous-entendre « l'éclatement du sens », car c'est du sens qu'il s'agit, indissolublement lié au mot qui l'exprime. Mentionné deux fois dans le *Mahābhāṣya* [MBh], le *sphoṭa* a connu un développement fulgurant dans la grammaire « philosophique » à partir de Bhartṛhari. Même à ses débuts, le terme vise le sens *inhérent*, le sens *inchangé*, par rapport au sens éphémère, articulé, contextuel — anticipant ainsi la distinction moderne entre le phonème et sa réalisation, entre la *langue* et la *parole*. Mais ces deux aspects, si intimement associés, comment se rapportent-ils l'un à l'autre, sans terrain d'entente évident ? La notion de *sphoṭa* constitue, en effet, la réponse des grammairiens : ce n'est pas progressivement, comme le disent les écoles rivales, mais *tout d'un coup* que le sens « éclate » — l'intemporel qui se *manifeste* au cœur du temporel, déclenché par le temporel.

78. Ces deux types supplémentaires répondent à la possibilité que l'éclatement du sens au niveau de l'individu se fasse sans tenir compte des circonstances qui le différencient d'autres individus du même groupe (*akhaṇḍa*, « sans division »). Ne sont concernés que le mot et la phrase, puisque l'éclatement syllabique (*varṇasphoṭa*) est par nature *indivis*.

le troisième des trois adjectifs du *pāda* b qualifient le sujet, °*mañjūṣaiṣā*, « cette Corbeille », qui figure au *pāda* d (rappelons que *laghu-* a deux formes de féminin, *laghvī-* et *laghu-*). Des deux commentaires dont nous disposons, l'*Arthadīpikā* (Chowkhamba) et la *Jyostnāṭikā* de Śukla (Baroda), seul le second analyse le segment, et il confirme cette hypothèse : *paramā laghuḥ — laghutvañ ca śabdālpavam | evaṇ cāsmiṇ granthe mahān api artharāśīr alpāir eva śabdaiḥ pradarśito 'sti* |, « *paramā laghuḥ* : la qualification de *laghu* [attribuée à la Corbeille signifie ici] le petit nombre de mots. Ainsi, dans cette œuvre, la richesse du sens, bien que grande, est exposée en peu de mots ».

*. Les numéros entre crochets introduits par Gerow dans le texte sanskrit translittéré renvoient à l'édition de Baroda. Ils ont été reportés par nos soins dans la traduction.

l'énonciation] et c'est grâce à lui que le sens s'avère achevé. [10] Comme fait observer l'auteur du *Nyāyabhāṣya*, « L'ensemble des mots [se transforme] en phrase dès que le sens s'avère achevé »⁷⁹ — c'est-à-dire [que la phrase] devient *capable* (*samartha*) [d'exprimer le sens]. [11]

Puisqu'il est impossible de saisir d'emblée les conventions impliquées dans la composition de chaque phrase, et parce qu'on n'a pas trouvé un moyen facile d'expliquer la phrase telle qu'elle est, nos maîtres (*ācārya*) ont élaboré la science grammaticale en répartissant fictivement la phrase en mots, et les mots en bases et affixes, employant à ces fins des contrastes et des comparaisons, également artificielles⁸⁰, lesquelles autorisent aussi la répartition artificielle des significations. Or [il faut souligner que] cette méthode n'a aucune portée en dehors [de la grammaire]. [12-13]

L'éclatement du sens associé au phonème permet de peaufiner les procédures analytiques et synthétiques propres à la science grammaticale. C'est grâce à cet éclatement que les bases et les affixes sont dits avoir tel ou tel sens⁸¹. La distinction entre la racine, le préverbe et l'adverbe est également artificielle (*kālpānīka*). Les désinences verbales — la troisième personne du singulier (*-ti*), etc. — sont elles aussi fictives, tout comme les formes originales auxquelles elles se substituent, à savoir, les indices généraux (*sthānin*) des temps et des modes [*laṭ*, *lañ*, etc.]⁸². La tradition veut que les significations des indices généraux aient été façonnées par des Voyants

79. *Ad Nyāyasūtra* [NS] 2.1.56 (éd. POS, p. 117). La prépondérance du *vākyasphoṭa* est reconnue uniformément par les grammairiens : voir Bhaṭṭojidīkṣita, *Vaiyākaraṇasiddhānta-kārikā* [VSK], n. 68, commenté par Kauṇḍabhaṭṭa, *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* [VBS], p. 457 sqq. Voir aussi S. D. Joshi, *Sphoṭanirṇaya*, p. 113 sqq.

80. *Anvaya, vyatireka* : « permanence » et « impermanence » (Renou, TG, p. 43). La méthode d'analyse qui contraste l'élément inchangé avec les éléments qui varient, comme par exemple, les « désinences », qui varient par rapport au thème inchangé auquel elles sont suffixées. C'est grâce à cette méthode que les éléments sont identifiés et extraits *artificiellement* du mot ou de la phrase qui seuls sont « réels ».

81. Par exemple, les phonèmes *s* et *t* *signifient*, en ce qu'ils permettent, par exemple, la différenciation des suffixes verbaux *-si* (2^e p. s.) et *-ti* (3^e p. s.) : *bhavasi* et *bhavati*.

82. La *méthode* synthétisante de Pāṇini est à sous-entendre. D'abord sont prescrites, en guise de suffixes sous forme abstraite, les fonctions verbales variées : temps, mode, aspect,

(*ṛṣi*), qui les auraient murmurés à mi-voix. Elles sont en effet des significations, d'après la déclaration [du *Bhāṣya*] :

En principe, la notion de substitut (*ādeśa*) ne s'applique qu'à ce qui est capable d'exprimer la signification de l'original qu'il remplace⁸³.

Peu importe que le pouvoir d'exprimer soit attribué au substitut ou à l'original; même poser la question est inutile, car les significations de l'un et de l'autre sont tout autant artificielles. L'important, c'est la signification, qui se manifeste soit dans le mot, soit dans la phrase — lesquels se *conçoivent* comme des ensembles grâce aux artifices analytiques [déjà mentionnés]. Pour les gens ordinaires, d'ailleurs, toute signification est comprise de cette manière [sans qu'ils soient conscients de l'analyse grammaticale]. [14-15] La multiplicité des substituts dus à l'analyse grammaticale n'altère pas les pouvoirs distinctifs des originaux, selon la maxime « Les moyens ne sont là que pour réaliser l'effet; [16-17] [en soi] ils sont indéterminés »⁸⁴ — tout comme la capacité [de la langue] de signifier n'est pas déterminée par les alphabets, qui sont nombreux grâce à la multiplicité des régions où elles sont cultivées⁸⁵. C'est la direction à suivre.

Dans les *Gautamasūtra*, les « Aphorismes de Gautama », [18-21] sont re-

personne, etc.; ensuite, les désinences *réelles*, qui se substituent aux suffixes abstraits, les « réalisant » sous forme audible.

83. En référence à l'aphorisme célèbre *Aṣṭādhyāyī* [P.] 1.1.56 : *sthānivad ādeśo 'nalvidhau*, « le substitut est traité comme l'original (dont il occupe la place), excepté dans une prescription applicable à un phonème (en tant que tel) » (Renou, *GP*, p. 16). La phrase citée par Nāgeśa, en revanche, ne se trouve pas sous cette forme dans le *Bhāṣya* édité par Kielhorn. Noter que Renou traduit *sthānin* par « primitif » vs « substitut ».

84. *Avyavasthitāḥ* : « [Les moyens] n'ont pas de caractère déterminé ». Bhaṭṭoji, *VSK*, n° 68 (Kaunḍa, *VBS*, p. 500). Voir Joshi, *Sphoṭanirṇaya*, p. 105, 188 sqq. (Ici la *kārikā* porte le numéro 67). L'idée, mais pas les mots, se trouve dans le *Vākyapadīya* [VP] : voir, p. ex., 2.238.

85. L'analogie est claire si l'on pense au cas du sanskrit, dont la capacité uniforme de signifier n'est en rien altérée par l'emploi des nombreuses écritures historiques et régionales. Même si les substituts sont plus détaillés et en apparence plus précis, c'est dans l'original que repose le pouvoir de signifier — la solution la plus élégante, selon Śukla.

censés quatre *pramāṇa* ou « moyens de connaissance valide » pour vérifier [si une notion est vraie ou fausse] : « la perception, l'inférence, l'analogie, et la parole ». Et cette dernière (*śabda*) est définie, en tant que moyen de connaissance valide, comme « une déclaration faite par une personne digne de confiance » (*āpta*)⁸⁶. [22-25] Patañjali, dans la *Caraka [saṃhitā]*⁸⁷, explique que l'homme « digne de confiance » est « doté d'un esprit de décision, qui lui permet d'accéder entièrement à la réalité de l'existence »⁸⁸. Même sous l'empire d'une passion ardente (*rāga*), etc., sa parole ne vacille pas »⁸⁹. [26]

La cause d'une prise de conscience calquée sur des paroles qui se réfèrent à un sujet (*viśaya*) déterminé essentiellement par telle ou telle qualité (*dharma*) est la cognition spécifique d'une fonction grammaticale (*vyṭti*) caractérisant le [sujet] comme déterminé par ladite qualité. Pour cette raison il n'y a pas une telle prise de conscience de la part de quelqu'un qui ne comprend pas la fonction grammaticale⁹⁰. En effet, [Patañjali] a rai-

86. NS 1.1.3 et 7. La notion de la parole (*śabda*) véridique diffère radicalement d'une école à l'autre. Pour la Mīmāṃsā, la parole faisant autorité *stricto sensu* est la parole *védique*, l'entendu (*śruti*) par excellence.

87. « Une tradition fréquemment attestée identifie Caraka à Patañjali et lui attribue la composition à la fois du *MBh*, des *Yogasūtra* [YS] et de la *Carakasamhitā* », Renou, IC, vol. 2, p. 151 ; voir Winternitz, GIL, vol. 3, p. 460). Nāgeśa, pour entamer la discussion de la relation entre le mot et son sens, examine la position des logiciens (*tārkika*).

88. K. Śukla, *ad loc.* : *anenaikadeśinīścayo vyāvartyate | prakṛte niścayaśabdasya [...] bhramasamśayayor nirāsaḥ* — grâce à son esprit exhaustif (*kārtsnyena*), il [l'homme « digne de confiance »] est exempt de doute et d'erreur.

89. Cette « définition » de l'*āpta* rappelle celles des manuels du Nyāya et reflète l'influence de la méthode des logiciens au temps de Nāgeśa. La *Carakasamhitā*, en revanche, ne paraît pas dissenter sur les *pramāṇa* du système *niyāyika* ; d'autre part, on y trouve un exposé assez détaillé d'une version du Sāṃkhya qui, selon Dasgupta, représente un stade précoce de la doctrine (*HIP*, vol. 1, p. 213 sq.).

90. La capacité du mot à signifier n'appartient pas au mot brut (ou « sensible »), quoique le mot sous cette forme lui soit indispensable, mais repose sur une série de conventions ou de fonctions qui le transforme en mot *signifiant* — l'important c'est que la compréhension du mot passe par la compréhension de la fonction. Selon K. Śukla, la question sous-jacente à cette discussion est la thèse des logiciens qui veut que le mot brut et sa fonction

son en disant, dans son commentaire sur l'aphorisme de *capacité* : « Quand on dit “mélasse”, ce n'est pas la *douceur* en tant que propriété qui se fait comprendre »⁹¹. Le sens exprimé par le mot « mélasse » (*guḍa*) est lié à la classe des objets (*guḍatva*) qui se nomment ainsi [et non aux attributs qu'ils peuvent manifester]⁹². [27] La propriété *douceur*, en revanche, est appréhendée par un autre mode de connaissance qui s'apparente à l'inférence (*anumāna*) : « La mélasse est douce[, car produite à partir de la canne à sucre] ».

[Quant à la cause de l'éclatement du sens], la stipulation « déterminé essentiellement par telle ou telle qualité (*dharma*) » écarte l'éventualité que quelqu'un, n'ayant pas compris la fonction, renverse les termes de la rela-

s'expliquent indépendamment l'un de l'autre. Pour les grammairiens, en revanche, le mot forme avec la fonction une unité qualifiée, comme le feu est qualifié par la propriété essentielle de la chaleur. Cette « capacité » ou « fonction » se dit, en général, *ṛtti*, litt., « manière d'exister (*varṭate*) », aux applications diverses, dont c'est ici la première occurrence. Pour plus de détails, voir p. 239 *sqq.*, en particulier, n. 636, p. 239. En général, la *ṛtti* est le sens affecté au mot par la grammaire du mot, autrement dit, par la compréhension de sa syntaxe dans le contexte des conventions qui en gouvernent l'usage. Cette compréhension n'est pas seulement à distinguer de la compréhension du mot, elle en est aussi la condition préalable, comme l'indique la définition. C'est la fonction *gotva* qui rend le mot *gauḥ* capable de signifier toute vache — inutile de vanter d'autres qualités comme la sacralité ou l'utilité de la vache. Voir aussi Renou, *TG*, p. 290.

91. *MBh ad vt. 21 ad P. 2.1.1* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 370). L'aphorisme spécifie que les règles de la grammaire ne fonctionnent que si les formes sur lesquelles elles opèrent sont capables de les recevoir, c'est-à-dire, si elles impliquent une syntaxe coordonnée. L'enjeu principal de cette *paribhāṣā* est la composition nominale, dont la condition préalable est que le composé soit basé sur une phrase dont la syntaxe est cohérente.

92. Le sens d'un mot comme *mélasse* n'est pas déterminé par ses qualités plus ou moins variables, mais dépend d'une « classification » préalable, indiquée en sanskrit par l'abstrait *guḍa-tva* « mélasséité », considéré comme la propriété invariable du mot *guḍa* qui le fait signifier. En l'absence de conventions linguistiques, le mot n'est que « son » et sera privé de déterminations afférentes à l'objet, comme *douceur*, etc.

tion entre *qualification* et chose *qualifiée* en prétendant que c'est la *classe* des pots (*ghaṭatva*) qui est déterminée par le mot « pot » (*ghaṭa*)⁹³. [28-29]

Quant au sens qui en résulte, la spécificité de la fonction grammaticale doit être conçue comme l'appréhension simultanée, et de l'impression latente (*saṃskāra*) évoquée par la fonction, et de celle du mot articulé, en tant que soutien phonique objectif [de la fonction]⁹⁴. [30]

Pour cette raison, qui n'a pas saisi la fonction ne comprendra pas [le sens de ce qui vient d'être dit]; pas plus que celui qui l'a oubliée, ou qui ne connaît pas le mot en question. Et pas davantage, lorsque [les mots *pot* et *tissu* sont prononcés], celui qui n'appréhende pas l'espace (*ākāśa*) que [le référent] occupe, bien qu'il soit présent comme le support de l'un et de l'autre (voir *infra*, n. 457, p. 189 et n. 594, p. 226). De même, n'appréhendrons-nous pas [l'individu nommé] Caitra, etc., quand la personne se présente à nous comme étant un *père*⁹⁵. [31] Quant au fait que l'impression latente [dont dépend la compréhension de l'énoncé] soit éveillée [indirectement] par le rappel de la fonction, ou [directement] par l'appréhension du sens du vocable, est une question qui dépasse notre présente enquête⁹⁶.

La « fonction grammaticale » (*vr̥tti*) ci-dessus mentionnée est de trois

93. Les catégories logiques de *substance* et de *qualité* ne peuvent pas être inversées. La confusion règne quand la *substance* « pot » est dite qualifier la *qualité* « poterie ».

94. Selon cette thèse, la compréhension du sens du mot s'appuie sur l'évocation de sa fonction (*vr̥tti*) latente, et sur le vocable lui-même, en tant que *capable* d'évoquer la fonction — d'où sa *śakti*, « énergie » : *ubhayor api padaviṣayakatvena ekādhikaraṇavṛttitvasya sulabhatvāt* (K. Śukla, p. 30-31). Le *saṃskāra* porte le sens général de « pot » et l'articulation phonétique, son application dans le contexte immédiat. Voir K. K. Raja (*ITM*, p. 19), citant la *Siddhānta-muktāvalī*, p. 235, un célèbre texte *naiyāyika* du XVII^e siècle : *śaktiś ca padena saha padārthasya saṃbandhaḥ*.

95. Que Caitra soit père ou non, le sens communiqué par son nom, c'est l'individu, non pas ses « qualités ». Ces exemples renforcent la thèse selon laquelle le sens d'un mot n'est pas évoqué par les propriétés de l'objet désigné, mais par sa fonction grammaticale (*vr̥tti*), propre à sa *syntaxe*, qui le *parachève*.

96. Voir *BM* 8 (p. 17), où la question n'était pas résolue non plus.

sortes, dites « énergie [traditionnelle, ou “dénotative”] » (*śakti*), « métonymie » (*lakṣaṇā*), et « suggestion » (*vyañjanā*)⁹⁷. [32]

En ce cas, quelle catégorie d'existant (*padārtha*) l'énergie [dénotative] appartient-elle ? Selon les logiciens, [la réponse] la plus économique est qu'elle relève de la volonté d'Īśvara (Śiva), laquelle se manifeste ainsi : « Que ce mot-ci fasse comprendre ce sens-là », ou bien, « Que ce sens-ci se fasse comprendre par ce mot-là ». L'énergie est alors une *relation* [entre le mot et le sens] (*saṃbandha*), à savoir, une *convention* [dictée par Īśvara] (*saṃketa*).

Mais, peut-on faire valoir, [si c'était le cas, le domaine de l'énergie dénotative s'étendrait trop loin !]⁹⁸. Les [logiciens] répondent : Mais non ! Il n'y a pas d'extension excessive (*atiprasaṅga*) ! Même si la relation entre le mot, le sens et la compréhension [qui en résulte] est située (*viśaya*) dans l'énergie, [l'énergie fonctionne différemment dans les trois cas] : d'une part, dans la mesure où l'énergie est conçue sous forme de la *cause* du résultat, autrement dit, comme la *cause* de la compréhension [qui en résulte], elle est dite se situer dans le *mot* [qui exprime le sens :] (*vācaka*). D'autre part, dans la mesure où l'énergie est conçue [comme le *résultat*, autrement dit,] comme la compréhension [dont le mot est la cause], elle est dite se situer dans le *sens* qui sera exprimé (*vācya*). [33-34] Et même si l'énergie dénotative est saisie d'emblée au niveau de la phrase [comme disent les grammairiens], il est toujours possible de répartir l'énergie entre les mots dont se compose la phrase, en se fiant aux procédures d'analyse et de synthèse promulguées par les initiés de la discipline⁹⁹.

97. Ici, *śakti* pour *rūḍhi*, le genre substitué à l'espèce typique ; *lakṣaṇā*, *vyañjanā* : termes communs à toutes les écoles, le terme *dhvani*, souvent utilisé comme synonyme du dernier (surtout en poétique). Voir plus loin, n. 147, p. 95.

98. C'est-à-dire, au mot « pot », au pot réel, et à la *relation* de signification, fixée par la volonté de la divinité.

99. Le logicien souligne que l'énergie du mot fonctionne différemment quant au mot (*vācaka*), quant au sens (*vācya*) et quant à la *relation* qui les relie, ce qui la réduit en effet à une relation causale (*kāryakāraṇabhāva*). Les trois éléments coopèrent pour former une synthèse épistémologique cohérente — quoique tous les trois soient reconnus comme pré-existants et indépendants. Voir Deshpande, *Noun*, p. 55-56.

À cela, [le grammairien répond] : non ! Il n'y a aucune relation déterminée entre les deux pôles de l'acte de vouloir [à savoir, entre le vœu et la chose voulue], en raison de l'absence de toute limitation portant sur leurs soutiens [à savoir, sur le sujet qui veut et l'objet voulu]¹⁰⁰. [35-36] Les connaisseurs du sujet ont convenu qu'« une relation [du type envisagé] doit délimiter une prise de conscience *spécifique* quant à ses soutiens, à savoir, que les deux termes mis en rapport doivent être différents l'un de l'autre, que la différence doit elle-même être différente des deux termes, et qu'elle y soit sise »¹⁰¹. Par exemple, la relation de *contact* (*saṃyoga*) entre la surface de la terre et le pot superposé délimite une prise de conscience (*buddhi*) spécifique, à savoir : « Cette relation dite *contact* est *différente* et du pot et de la terre ; elle est sise dans les deux à la fois ; la *surface* de la terre est le *soutien* externe de la relation, dans laquelle [la chose *soutenue* est] le pot ». Dans ce cas, personne ne comprend ni le mot *pot*, ni son *sens*, comme affectés d'une volonté. Tel est l'usage.

Il s'ensuit que l'énergie communicatrice * repose sur une tout autre relation entre le mot et le sens du mot, dont un synonyme est « la relation entre le signifiant (*vācaka*) et le signifié (*vācya*) » — une [relation] qui fait ressortir l'énergie des deux termes, et qui n'est sise que dans l'identité réciproque (*tādātmya*) de l'un et de l'autre, qui est fondée sur leur implica-

100. La portée de la volonté n'est pas limitée, surtout celle de la divinité, qui peut en effet *désirer* n'importe quoi : *tasyāḥ sambandhatvakalpanaṃ manorathamātram eva syāt* (K. Śukla, p. 37). La relation entre le *vācaka* et le *vācya* est en effet réduite à l'arbitraire : l'un ne respecte même pas l'autre comme son soutien.

101. *Ghaṭanirūpitasaṃyogāśrayo bhūtaḥ* : la relation *qualifiée* est l'*āśrayāśrayibhāva*, « entre soutien et soutenu ». Quant aux « connaisseurs » (*abhiyukta*, « ceux qui s'y attellent » ?), comparer Mallinātha *ad Kumārasaṃbhava* [KS] 3.44 : *triyaṃbakam ity ukte [...]* *pādapūraṇārtho 'yam iyaṇādeśaḥ, mahākaviṇyaḥ abhiyuktair aṅgikṛtaḥ*.

*. Le terme sanskrit est *śakti*, qui est traduit ailleurs « énergie expressive ». Il s'agit du même concept. En effet, il arrive parfois à Gerow de traduire le même mot de deux façons différentes. Cependant, nous ne modifions pas sa traduction (de même, ci-dessous, *adhyāsa*, « implication », puis « surimposition »).

tion (*adhyāsa*) mutuelle ¹⁰². [37] Celle-ci est la seule relation dont il peut s'agir, car, même dans l'usage courant, le mot et son sens ne voient se manifester leur énergie expressive qu'à la condition d'être déterminés réciproquement. Même la capacité qu'a l'énergie de produire son effet dépend de la façon dont ladite relation est délimitée (*niyāmaka*). Même si l'énergie d'illuminer appartient à la lampe, l'*illumination* de l'objet ne se produit que si [l'énergie] se met en rapport avec un œil [doté de vision]. Sinon, comme c'est bien attesté, rien [ne se voit] ¹⁰³ ! [38] Bhartṛhari a déclaré :

Là où il y a assistance (*upakāra*) *, une propriété (*dharma*) se laisse inférer :

102. Voir VP 1.150, où le terme *tādātmya* sert à caractériser la relation entre *śabda* et *artha*. L'important pour Nāgēśa est la *réciprocité* des deux termes, qui sont non seulement inséparables (la province de la relation dite *samavāya*), mais aussi, dont la présence de l'un ne se conçoit pas en l'absence de l'autre (à la différence de la relation dite *bhedābheda* « différent et non-différent », où la différence est présupposée). Il ne s'agit pas vraiment d'une *relation*, car l'indépendance des deux termes n'est qu'un artifice de l'esprit. L'origine du terme *tādātmya* (« fait d'avoir telle nature » [Renou], ou, mieux, « la condition de celui qui a cela pour sa nature ») se trouve, selon Dasgupta, dans la logique de Dharmakīrti, où il sert à caractériser la relation entre le *genre* et l'*espèce* — entre l'*uniforme* et le *variable*. Dasgupta le traduit « essential identity » (*HIP*, vol. 1, p. 351). Dans l'Advaita tardif, *tādātmya* se dit de la coexistence — inexplicable selon la causalité *réaliste* qui privilégie l'extériorité et la conséquence — de l'unique *brahman* et du monde pluriel, dont la *différence* est aussi un artifice de l'esprit. Kauṇḍa, quoiqu'il cite Bhartṛhari (*Vaiyākaraṇabhūṣaṇa* [VB], p. 248), préfère parler d'une relation « appropriée » — *yogya* (VB, p. 238, 252), ou *svābhāvika*, « naturelle », ou « essentielle » (VB, p. 240).

103. Aucun critère extrinsèque ne détermine au préalable la justesse de la relation entre le mot et le sens. Les deux relèvent d'un rapport réciproque, *sui generis*, chacun présupposant l'autre, préalablement. La relation détermine les *relata*, et *vice versa* — encore *tādātmya*. Quoique l'on parle de *saṃketa* ou de *samaya* (voir ci-dessous), il ne s'agit pas vraiment de *convention*, car l'autorité en appartient à Īśvara, ou à la *śruti*.

*. Peut-être faut-il comprendre : « Là où il y assistance [d'une énergie apportée à une autre énergie] [...] ».

L'énergie [est inférée] des énoncés *, la qualité (*guṇa*) [est inférée] des qualités ¹⁰⁴.

Helārāja explique le vers comme suit : « assistance » — à savoir, là où il existe une *relation* dont la nature est l'*assistance* entre deux énergies dont l'une assiste et l'autre est assistée, les deux contribuant à la compréhension, une propriété (*dharma*) peut y être inférée, ayant la forme d'une énergie, d'après l'effet [qu'elle produit]. Cette relation est facilitatrice, en ce qu'elle facilite la production d'effets par des énergies ; elle est déterminatrice en ce qu'elle détermine quel substrat sert de soutien à quelle qualité ¹⁰⁵.

Cette relation se retrouve à la fois dans le mot et dans la phrase. Le commentateur du *Nyāyabhāṣya*, les « Aphorismes du Nyāya » observe :

La grammaire traite de la parole (*vāc*) sous la forme du mot (*pada*), et du sens de la parole sous la forme de la phrase, afin de faire comprendre les conventions (*samaya*) [régissant la relation du mot avec le sens] ¹⁰⁶.

Il y est clairement dit que la *convention*, due à [la volonté d']Īśvara, se manifeste dans les mots aussi bien que dans les phrases. Pour résumer, la relation en cause est l'identité réciproque (*tādātmya*), basée sur la *convention* (*saṅketa*) de la surimposition (*adhyāsa*) réciproque [du mot et du sens du mot]. [39]

104. VP 3.3.5. Des *éléments* — des mots, dont chacun a son sens à lui, etc. —, tant qu'ils ne sont pas mis en rapport, laissent apercevoir un manque d'*effet* : la compréhension comme résultat, réside dans leur *coordination* : voilà la *śakti*. « Where there is service rendered, there an attribute (that is, a relation) is understood [...] » (K. A. S. Iyer, trad., VP, vol. 3.1, p. 81).

105. Helārāja *ad loc*. La remarque vise la lumière, qui, comme qualité, révèle l'objet pourvu que l'œil y apporte son « aide ».

106. Vātsyāyana *ad NS* 2.1.56.

*. Gerow avait écrit : « L'énergie des énergies » ; nous nous sommes permis : (1) d'ajouter entre crochets, pour plus de clarté, « est inférée » ; (2) de remplacer « des énergies », probable lapsus, par « des énoncés » (sanskrit *uktinām*).

Le *Bhāṣya* de Patañjali [sur les « Aphorismes (du Yoga) »] ¹⁰⁷ y fait écho :

Or la *convention* [linguistique] prend la forme d'une surimposition réciproque [du mot sur le sens, et *vice versa*] animée par la mémoire — à savoir, si le sens y est, le mot y est aussi ; si le mot y est, le sens y est aussi ¹⁰⁸.

En disant « animée par la mémoire », l'auteur laisse entendre que le sens ne se fait comprendre qu'à la condition que la convention soit comprise. [40]

En revanche, la thèse des logiciens (*naiyāyikamata*) — à savoir, que l'énergie [du mot] n'est qu'une convention dictée par Īśvara — ne convient pas, parce que, en principe, cette convention est reconnue comme distincte de l'énergie (*śakti*) ; par exemple, « c'est [le sens] communiqué *par* [cette convention] » ou « l'énergie de cette convention [est ceci...] ».

Vācaspati est de cet avis, qui dit [dans son commentaire] sur [les « Aphorismes du] Nyāya » :

La convention [qui relie le mot à son sens], proclamée par Īśvara en présence des dieux et des sages qui assistaient au début du cycle de transmigration, est, grâce à son utilisation ininterrompue, facile à comprendre, même pour nous, ici-bas ¹⁰⁹.

107. Allusion à Vyāsa, l'auteur, selon la tradition indienne, du *Yogabhāṣya* [YBh]. Sur l'attribution des YS à Patañjali, voir n. 87, p. 77. Dans la *Laghumañjūṣā*, le YBh est aussi attribué à Patañjali.

108. YBh ad YS 3.17. D'après Winternitz, le YBh « wahrscheinlich » date du VI^e siècle (GIL, vol. 3, p. 461). Le sens grammatical du terme *sañketa* n'apparaît que tardivement. Il est absent dans la TG de Renou, comme dans le *Wörterbuch* de Böthlingk & Roth, et ne figure pas dans le texte du MBh établi par Kielhorn. (Voir Houben, JIP.) Le terme *adhyāsa* laisse soupçonner également une date assez récente.

109. *Nyāyavārtikatātparyāṭikā*, ad NS 2.1.55 (éd. Kashi Sanskrit Series, p. 419). La version citée par Nāgeśa est abrégée. Les manuscrits varient entre *svargādibhuvām* et *sargādibhuvām* (voir éd. HSG, p. 11). La convention, établie au temps d'Īśvara, est toujours comprise de nos temps, grâce à l'intermédiaire des sages, etc.

Le sens que l'on veut communiquer, entendu comme la détermination [de l'énergie], est la portée de cette *identité réciproque*; le mot, entendu comme le soutien [de l'énergie], en est le pouvoir déterminateur (*śakta*). C'est l'identité réciproque (*tādātmya*) du mot et du sens qui sous-tend l'usage courant : « Il entendit le vers, et [ensuite] il en exprima le sens »¹¹⁰. [41]

Les textes révélés et les déclarations des sages inspirés traitent de l'énergie exprimée [et du mot qui l'exprime] comme s'ils étaient grammaticalement coréférentiels : « Le vocable “om” est le *brahman* monosyllabique »; « Le nom “Rāma”, avec ses deux syllabes, brise même l'orgueil de Śiva, le porteur de l'arc Pināka »; « *Vṛddhi* est l'appellation des (trois) syllabes ā, ai, au »¹¹¹. La relation dite « identité réciproque » est perçue comme la non-différence dans la différence, elle est l'équivalent de la relation dite « différence et non différence » (*bhedābheda*); dans l'un et l'autre cas, la contradiction est évitée par la *surimposition* d'une identité [sur deux choses dont la différence est toujours à sous-entendre]¹¹².

Les logiciens, en revanche, soulèvent l'objection suivante : si la relation d'identité réciproque entre le mot et le sens était admise, il s'ensuivrait qu'un goût de sucre se produirait dans la bouche dès que le mot « miel » serait prononcé; ou bien, dès que le mot « feu » serait énoncé, un incendie se

110. Cette remarque est dirigée contre ceux qui prônent une interprétation réaliste de la relation, fondée sur la perception ou l'inférence; seul l'*adhyāsa* autorise une telle juxtaposition de l'audition d'un vers et de sa compréhension : *śabdārthayor adhyāsam antarā naivopapadyetety arthaḥ* (K. Śukla, p. 41).

111. *Mānavadharmasāstra* [Manu] 2.83; *Vācaspatyam*, p. 3832; P. 1.1.1. Des syllabes — une, deux, trois — sont traitées comme si elles avaient la même force effective que leurs significations.

112. Le *bhedābheda* des pluralismes réalistes comme le Nyāya ou le Viśiṣṭādvaita se distingue en principe du *tādātmya* de l'Advaita de Śaṅkara, où le terme caractérise l'identité du monde apparent et du seul réel *brahman*. Nāgeśa ironise un peu ici : le *bhedābheda*, défendu par le Nyāya, ressemble au *tādātmya* dans la mesure où il adopte une sorte de surimposition pour dépasser une opposition contraignante. Il ne fait pas l'amalgame des deux : comme le *samavāya* de l'ancien Nyāya, le *bhedābheda* relie des entités réellement différentes, comme la couleur bleu et le lotus, dont les existences distinctes s'impliquent mutuellement.

déclarerait dans la bouche [du locuteur] — quelle absurdité ! Attendez, pas si vite ! Ne vient-on pas d'expliquer cette relation comme subordonnée, en quelque sorte, à la relation dite *bhedābheda* « différence et non différence » [c'est-à-dire « identité dans la différence »] ? [Faites attention !] ¹¹³.

À vrai dire, le sens à exprimer (*śakya*) est un fait de l'esprit (*bauddha*) [42] ; le mot exprimé (*pada*) est bien connu comme ce dont la nature est de faire éclater [le sens] (*sphoṭātmaka*) ; c'est la relation d'identité réciproque (*tādātmya*) de ces deux-là qui est affirmée ¹¹⁴. Alors, le sens du mot « feu » logé dans l'esprit aurait-il la force d'incendier ? Notre thèse est confortée par l'aphorisme sur l'imagination :

L'image [c'est-à-dire la construction mentale] (*vikalpa*) qui fait suite à la compréhension du mot est privée d'objet ¹¹⁵.

L'aphorisme est à entendre comme suit : l'image signifie « ce qui est façonné spécifiquement ¹¹⁶ (*viśeṣeṇa kalpyate*) à la suite de la compréhension du mot, c'est-à-dire, [façonnée] dans l'esprit ; elle est aussi [« privée d'objet »], à savoir, l'image ne repose sur rien en dehors [de l'esprit] ; l'image est en effet façonnée par l'esprit ¹¹⁷. Le vers suivant conforte cette thèse :

Le fils de la femme stérile, après s'être baigné, se coiffa de fleurs d'espace ;

113. *Upapāditatvāt* : de *upapada* « vocable adjoint » — un appendice pour caractériser, pas une transformation !

114. Pour les grammairiens, le *signifié* — le sens du mot — et le mot qui le signifie — le *signifiant* — ne sont, contrairement au « bleu » et au « lotus », que des idées, renforcées par l'usage immémorial.

115. YS 1.9 : *śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ*. *Vikalpa* est l'un des cinq « états de conscience » reconnus par les *Yogasūtrāṇi*.

116. Analyse étymologique du mot *vikalpa*, « image », « forme », au sens de « construction [mentale] » : *kalpyate* « arranger » / « forger », causatif au passif de la racine *kṛp* (*kalpate*) « être arrangé », précédé du préverbe *vi-*, souvent traité comme une particule emphatique.

117. La paraphrase mélange l'étymologie et la synonymie pour développer la pensée ébauchée de façon lapidaire dans l'aphorisme.

Il s'en alla à la recherche du lait de tortue, brandissant un arc
en corne de lièvre¹¹⁸.

Quoique la phrase « fils de la femme stérile » soit dépourvue de références externes, l'esprit parvient à façonner un sens à son endroit [se fiant à ce que chacun des mots dont la phrase se compose a du sens]. Ayant du sens, ils sont aptes à recevoir la désignation de *prātipadika*, « thème nominal »¹¹⁹. Dans le cas contraire, si on ne peut pas les désigner [comme thème nominal dès lors qu'il n'y a pas de sens], cette aptitude se trouve neutralisée, et les désinences du nominatif, etc., ne sont pas enjointes.

Les logiciens prétendent, en revanche, que l'attribution de la qualité de « lièvre » à la corne est tout simplement erronée¹²⁰. [43] Mais c'est faux ! Si le mot « lièvre » ne signifiait pas l'espèce animale [bien connue « à quatre pattes » *], le mot serait [d'emblée privé de signification], et de ce fait, privé de la désignation de « thème nominal ». N'étant plus sujet à la flexion, il ne pourrait même pas figurer dans la phrase « La corne de lièvre n'existe pas »¹²¹ !

En raison de la relation d'identité réciproque qui relie le mot et le sens, le mot à plusieurs sens est [en effet] plusieurs mots, car chaque sens supporte une seule relation d'identité réciproque — donc l'opinion est bien fondée qui déclare qu'une différence de sens laisse présumer l'existence d'un mot différent. [44] L'idée qu'un seul mot peut exprimer de nombreux sens est fondée sur la similitude des formes.

118. Vers souvent cité, faisant état d'une série d'impossibilités, donc « dénué de sens ».

119. P. 1.2.45 déclare qu'un *thème* est « pourvu de sens » (*arthavat*) : « (Une forme qui par elle-même) possède un sens [...] (porte le nom de) *prātipadika* (« thème nominal ») » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 33). Seul le thème est susceptible de recevoir des désinences nominales (*svādi*) selon P. 4.1.1 *sqq.* Le sens « imaginé » du composé est basé sur les sens bien attestés de ses éléments (K. Śukla, p. 43-44).

120. Comme l'est l'attribution de la qualité « serpent » à la corde qui est visible. Le mot *lièvre*, comme le mot *serpent*, y est, disent-ils, sans signification.

121. Qui plus est, si le mot « lièvre » était privé de sens, sur quoi la négation porterait-elle ?

*. K. Śukla, p. 44 : *śaśaśabdavācyaśya catuṣpādajantuviśeṣaśya [... prātipadikatvaṃ na syāt]*.

L'énergie expressive est éveillée par le mot mal formé (*apabhraṃśa*) comme par le mot bien formé (*sādhū*), car le mot correct et le mot erroné sont à pied d'égalité quant à l'usage, qui est le diadème de toute compréhension. Du point de vue de l'usage, l'énergie [manifestée à l'heure présente] relève du souvenir d'une énergie vécue au cours d'une vie antérieure. Pour cette raison les enfants et aussi les animaux sont conscients de la manière dont les phrases se construisent — ce qui ne serait pas possible si leur expérience ne s'étendait pas au-delà de la vie actuelle.

Les logiciens prétendent que l'on comprend le sens véhiculé par le mot mal formé en se souvenant du mot bien formé. C'est faux ! Il existe ceux qui comprennent le sens du mot mal formé sans jamais s'être souvenu de la forme correcte¹²². [45] Il s'ensuivrait aussi que ceux qui ne connaissent pas la forme correcte ne seraient pas en mesure de comprendre la forme incorrecte¹²³. Et il ne faudrait pas non plus prétendre que l'on comprend le mot illégitime parce que l'on s'est trompé sur l'énergie expressive correcte ! Car la compréhension trompeuse d'une notion exempte de doute n'est pas possible en l'absence d'un élément qui infirme la compréhension correcte¹²⁴. Qui plus est, quand un mot bien formé, dont le sens est inconnu, s'exprime en présence des femmes, des *sūdra*, ou des enfants, ils se souviennent de son sens en se souvenant du mot mal formé [qui leur est familier]. Le *Bhāṣya* conforte ce point de vue :

Quand le même sens se fait comprendre par un mot incorrect

122. Amorcé dans le *MBh*, le débat sur le statut des *apabhraṃśa*, langues locales ou « déchues », soit dérivées du sanskrit, soit autochtones, se poursuit jusqu'à Nāgeśa. Suivant Patañjali, les grammairiens insistent sur le fait que la prééminence du sanskrit découle de son statut rituel, et non de sa capacité à communiquer.

123. Il s'agit, selon le commentaire, des astrologues ou des chanteurs du Veda — qui emploient un langage qui souvent n'obéit pas aux règles strictes de la grammaire pāṇinéenne, et dont aucun souvenir ne laisse supposer une forme correcte.

124. La compréhension du mot insolite *gagarī*, p. ex., n'est bloquée par aucun *obstacle*, qui, une fois balayé, permettrait la révélation du sens jusqu'alors caché (K. Śukla). Pour le Vedānta, c'est l'ombre, ou la peur, qui *cachent* la corde enroulée et font croire à la présence d'un serpent. Rien de semblable quant aux mots dont le sens ne nous est pas familier.

et par un mot correct, le mérite en est déterminé (*dharmaniya-maḥ*) conformément aux instructions [du sage Pāṇini]¹²⁵. [46]

Et aussi la strophe de Hari :

Quand deux expressions ne se distinguent pas quant à leurs capacités de communiquer un sens, une restriction se fait en faveur de celle qui donne du mérite, à la différence de celle qui n'en donne pas¹²⁶.

La section [du *Nyāyabhāṣya*] sur les classes supérieures (*ārya*) et basses (*mleccha*)* conforte aussi [cette notion] : même si les Ārya utilisent le mot *yava* pour signifier l'orge aux longues barbes (*dirghasūka*) et les Mleccha, le millet indien (*priyaṃgu*), [47] c'est l'usage des Ārya qui l'emporte, à cause de leur prééminence sociale. Il s'ensuit que, dans le Veda, [le mot *yava*] doit être compris dans le sens prééminent d'orge aux longues barbes¹²⁷.

Voilà que tu soulèves à tort la question : « Lequel est préférable, l'usage des Ārya ou celui des Mleccha ? » ! Tu prétends que ce qui paraît clair [aux Ārya] ne l'est pas pour les Mleccha — comme si l'usage des Mleccha était fondé sur un malentendu concernant les énergies [expressives des mots], comme dans le cas de la corde prise pour un serpent. Mieux vaut-il définir la légitimité (*sādhutva*) comme [la qualité] affectée au mot dont la dé-

125. *MBh* [*MBh*] *ad* vt. 1 (p. 8, l. 20-21). La citation se différencie légèrement du texte établi par Kielhorn, qui retient notamment *arthagatau* au lieu d'*arthāvagatau*.

126. *VP* 3.3.30 cd. « Even if its expressivity is equal (to that of the correct form) the *śāstra* makes a restriction in regard to usage, keeping merit and demerit in view » (trad. Iyer, *VP*, vol. 3.1, p. 93).

127. Paraphrase de Vācaspati *ad* *NS* 2.1.56 (plus proche de la *Nyāyasūcī*). Les deux expressions, également porteuses de signification, se distinguent d'après la « qualité » de leurs sources. Dans la langue des Ārya, le mot *priyaṃgu* signifie *panicum indicum* — une espèce de millet adaptée aux régions arides.

*. Terme onomatopéique désignant le bafouilleur, qui fait « mle-mle », équivalent du « barbare » des Grecs. En contexte indien, ce vocable désigne aussi bien les locuteurs des classes inférieures, que les étrangers — autrement dit, les non-Aryens.

rivation se conforme aux règles de la grammaire, ou qui est entérinée par l'usage des personnes de mérite. L'illégitimité, c'est le contraire. [48]

L'énergie expressive apparaît sous trois formes : *traditionnelle* (*rūḍhi*), *dérivée* (*yoga*), et *traditionnelle et dérivée* (*yogarūḍhi*)¹²⁸. Celle dont l'énergie expressive est fondée sur le mot entier, sans qu'aucun élément relevé par l'analyse grammaticale y soit impliqué, est *traditionnelle* : *maṇi* « joyau », *nūpura* « anneau », etc.¹²⁹. [49] Celle dont l'énergie expressive est fondée sur des éléments formels relevés par l'analyse grammaticale est *dérivée* : *pācaka* « cuisinier », etc.¹³⁰. Celle dont l'énergie est fondée sur le mot entier, mais qui, en même temps, est complétée par celles des éléments relevés par l'analyse grammaticale, s'appelle *traditionnelle et dérivée* : *pañka-ja* « né dans la boue »¹³¹, dont le sens traditionnel *padma* « lotus » est complété par la compréhension que le *lotus* est l'agent d'un acte de naissance dont le lieu est la *boue*¹³². Le mot *pañkaja*, en revanche, n'est pas susceptible

128. Voir Renou, *TG*, p. 256-59. Les trois termes sont communs à toutes les écoles de sémantique indiennes. *Rūḍhi*, nom d'action dérivé de la racine *ruh* « monter », « grimper », évoque le lien « intime », « traditionnel », qui attache directement le mot à son sens, sans l'intermédiaire d'une dérivation quelconque — en effet, notre « dénotation ». *Yoga*, un terme aux multiples acceptions, signale ici la « réunion » ou « répartition » d'éléments grammaticaux dont *dépend* le sens du mot dérivé. *Yogarūḍhi* signifie l'expression manifestement dérivée dont la dérivation ne suffit pas pour expliquer le sens traditionnel, mais qui le conforte malgré tout. Un quatrième type est souvent ajouté : *yaugikarūḍhi*, voir ci-dessous. Les quatre constituent le domaine de l'*abhidhā*, « sens traditionnel » (ou encore « sens propre/littéral »), dont la métonymie est absente.

129. La traduction risque de trahir l'intention de Nāgeśa — p. ex., *nūpura* (énergie du premier type) se traduit comme « anneau de cheville » (énergie du deuxième type).

130. *Pācaka* est analysé en racine (*pac*), thème nominal (*-a-*), et suffixe d'agent (*-ka*) — des éléments dont chacun contribue au sens dérivé « cuisinier ». À noter que, au fond, le *yoga*, qui associe des éléments dont chacun a son sens traditionnel, n'est qu'une combinaison de *rūḍhi*.

131. *Pañka* « boue » + *ja* « né » (de la racine *jan-*), mais ici l'appellation d'une espèce de lotus (fixation traditionnelle, qui présume le sens dérivé sans s'y limiter). Le troisième type impose un sens du premier type sur une forme du deuxième. Comparer *dent-de-lion*.

132. Dans toute relation, le terme dont la relation est affirmée, le *nirūpya*, présume toujours l'autre pôle de la relation, le *nirūpaka*, dont la présence résulte en, évoque même, la

d'être interprété métonymiquement [au sens figuré, donc] (*lakṣaṇā*) *, car la compréhension du sens « lotus » n'est pas accompagnée d'une entrave au sens littéral [au contraire, le sens « né dans la boue » reste parfaitement compréhensible], de même n'a-t-on pas besoin de lui surimposer une relation [pour en lui attribuer un sens convenable]¹³³. Parfois, c'est l'intention [du locuteur] qui clarifie le sens : ici le sens dérivé s'impose, là, le sens traditionnel : « Ce lotus (*paṅkaja*) est né dans la terre (*bhūmau*) » ; « Parmi les [lotus] *nés dans la boue* (*paṅkajeṣu*) figurent les lotus nains (*kahlāra*), les lotus blancs (*kairava*), etc. »¹³⁴.

Il ressort clairement du commentaire [de Patañjali] sur l'aphorisme *ārḥād...* que cette approche est justifiée¹³⁵. En revanche, le composé *aśva-gandha* « cheval-odeur » a un sens *traditionnel* quand il signifie une espèce

relation : *nirūpyanirūpakabhāva*. Si le bâton du potier est la cause du pot, c'est le pot qui résulte en la relation causale en en suppléant l'effet — et *vice versa*. Ici, la relation de *localisation* permet d'accorder le sens unitaire du composé (le *nirūpya*, « le lotus ») avec le sens étymologiquement justifié (le *nirūpaka*, « né dans la boue »).

133. Voir plus loin, s. v. *lakṣaṇā*. Les deux conditions sont illustrées par le cas typique, « Les lances entrent » : les lances, inanimées, ne se déplacent pas ; y surimposer la relation *possesseur-possédé* permet de reconstituer un sens acceptable : « Les détenteurs des lances entrent ».

134. Le premier exemple, *bhūmau paṅkajam utpannam*, fait mine d'ignorer le sens analytique du mot *paṅkaja* « né dans la boue » ; le second, *kahlārakairavamukheṣv api paṅkajeṣu*, le met en évidence.

135. P. 5.1.19. Le mot *parimāṇa* de l'aphorisme doit être compris au sens traditionnel (« une mesure de capacité spécifique »), illustrant *rūḍhi*, mais ailleurs (P. 5.1.57), comme élément de composé (« qui a pour mesure de capacité... »), illustrant *yoga*. Voir K. Śukla, *ad loc.* ; Renou, *GP*, vol. 2, p. 5, 13.

*. Le terme *lakṣaṇā*, qui signifie précisément « métonymie », prend souvent le sens, plus général, de « sens figuré » ; le raisonnement ne porte pas exclusivement sur les cas de métonymie, il inclut les cas de métaphore. En effet, la condition *sine qua non* pour identifier un sens figuré est l'invalidation de l'*abhidhā*, le « sens traditionnel » (ou encore, « sens propre » ou « sens littéral »). Dans le cas de *paṅkaja-*, il faut au contraire actualiser le sens propre de « né (ja-) dans la boue (*paṅka-*) », faute de quoi le sens de « lotus » ne serait pas perceptible. En d'autres termes, il n'y a pas substitution d'un sens à un autre : la perception du sens propre est le chemin à emprunter pour accéder au sens du mot.

de plante médicinale, mais [un sens] *étymologique* (*yaugika*), quand il signifie une écurie, un endroit évocateur de l'odeur des chevaux. Cette [quatrième] variété s'appelle communément « le sens *traditionnel* [contrasté] avec le sens *étymologique* »¹³⁶. De même, le mot *maṇḍapa* a-t-il un sens *traditionnel* (*rūḍha*) quand il désigne un type d'édifice [pavillon, temple, etc.], mais, dans sens *étymologique* (*yaugika*), il signifie « buveur de l'écume [de l'eau du riz bouilli] » (*maṇḍa-pa*)¹³⁷.

L'énergie expressive des mots à plusieurs sens est déterminée selon les principes de désambiguïsation, à savoir, la « conjonction », etc.¹³⁸. Citons le vers de Bhartṛhari [50] :

Conjonction, disjonction, accompagnement, incompatibilité,
Sens, contexte, implication, concordance avec un autre
mot,

136. *Yaugikarūḍha*, « mot “ayant un sens étymologique et traditionnel” à la fois, mais l'un étant indépendant de l'autre (contrairement aux mots *yogarūḍha*) », s. v. *yaugika* « mot “formé selon une connexion (étymologique régulière)” » (Renou, TG, p. 258). Cette variété cache souvent une paronomase * à la manière du mot *udbhīd*, le nom d'un sacrifice, mais qui sert aussi à caractériser un sacrifice « qui enfonce (*udbhinatti*) » l'obstacle. Le sens *traditionnel* et le sens *étymologique* (sans autre relation) se réfèrent en effet à la même chose : *surālaya*, à la fois la « demeure des dieux » (*yaugika*) et la « demeure par excellence (à savoir, celle de Viṣṇu, *rūḍhi*) ». (*Vṛttivārttika*, p. 5-6, 50 ; l'explication d'Appaya fait ressortir l'aspect de paronomase). Ni le terme *yaugika* ni les exemples ici donnés ne figurent dans le *Bhāṣya* de Patañjali, comme le texte de Nāgeśa peut faire croire. Voir aussi Kielhorn, trad., *PIŚ*, p. 470, n. 1, où est cité l'élève de Nāgeśa, V. Pāyagunḍe, qui reconnaît clairement ce quatrième type : *yathā ca yaugikarūḍhasthale 'yaṃ pratibandhyapratibandhakabhāvo na yogarūḍhasthala iti bodhyam*.

137. *Maṇḍa*, l'écume qui se forme à la surface de l'eau bouillante ; *-pa*, nom-racine (à valeur agentive, employé exclusivement *ifc*) de la racine *pā* « boire ».

138. Rappelons que la pluralité des sens d'un mot n'est qu'apparente : chacun correspond à un mot *différent* qui partage avec les autres la même *anupūrvī* « suite de lettres ».

*. « Paronomase » est un anglicisme (ou à tout le moins un usage abusif bien attesté dans la littérature de langue anglaise) pour désigner le double-sens. En principe, il n'y a de paronomase qu'entre des mots qui se ressemblent sans qu'il y ait entre eux de lien étymologique (ex. « Comparaison n'est pas raison »).

Convenance, pertinence, lieu, temps, particularité, accentuation —

Voilà les causes du rappel du sens précis

Lorsque le sens du mot reste indéterminé ¹³⁹.

La portée en est : les notions de « conjonction », etc., servent à déterminer le sens quand, face au mot à plusieurs sens, on reste indécis sur le sens à retenir. [51]

Citons-en des exemples : ... de *conjonction*, « la vache suivie de son veau » ¹⁴⁰; de *disjonction*, « la vache qui n'en est pas suivie »; d'*accompagnement*, « Rāma et Lakṣmaṇa ». Il faut préciser que la notion d'*accompagnement* (*sāhacarya*) implique la *ressemblance* (*sādrśya*) des deux parties, qui s'engagent dans un projet commun; par conséquent, la notion d'*accompagnement* ne qualifie pas « la promenade de [Paraśu] Rāma et d'Arjuna », puisque ces deux-là sont des ennemis ¹⁴¹. [52] Puis, des exemples de *sens*, « Le [prêtre] verse l'oblation en faisant l'*añjali* », « Le [prêtre] accueille le soleil en faisant l'*añjali* » — les *sens* contrastés des verbes *verser* et *accueillir* font comprendre que la forme des gestes propres à réaliser ces actes est différente dans les deux cas; de *contexte*, « Faites passer du *sel fluvial* » ¹⁴²; d'*implication* (*liṅga*) : « Il dépose des grains oints ».

139. VP 2.315-16. *saṃyogo viprayogaś ca sāhacaryaṃ virodhitā | arthaḥ prakaraṇaṃ liṅgaṃ śabdasyānyasya saṃnidhiḥ || sāmāthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktiḥ svarādayaḥ | śabdārthasyānavacchede viśeṣaṣmṛtihetavaḥ ||*. Ces vers, qui déclinent les principes de désambiguïsation, sont cités dans la plupart des traités de sémantique post-bhartṛhariens, p. ex., *Vṛttivārttika*, trad. Gerow, p. 11.

140. Pour « conjonction » les textes varient entre *saṃyoga* (Śukla/Nāgeśa) et *saṃsarga* (Abhyankar/Hari). *Dhenu*, « accompagnée de *vatsa* », ne peut signifier que « vache laitière », excluant les sens « vache infertile » ou même « [la planète] terre » — synonyme de *varṣa*.

141. Probablement Rāma n'est-il ici ni Rāmacandra, ni Balarāma, mais Paraśurāma, célèbre pour avoir entrepris de détruire la classe entière des *kṣatriya*, tandis qu'Arjuna est l'archétype de ces mêmes *kṣatriya*; du reste Paraśurāma est explicitement nommé un peu plus loin.

142. *Saindhava* « [sel] fluvial » (de *sindhu* « fleuve »). *Saindhava* peut aussi désigner un cheval de la région.

Ici on pose la question : oints de quoi ? Grâce à l'implication fournie par la phrase voisine, « Le beurre clarifié est la force », [on comprend] qu'il s'agit d'une louange du beurre clarifié. On est en mesure d'en conclure que l'onction s'accomplira avec du beurre clarifié ¹⁴³.

Continuons : des exemples de *concordance avec un autre mot*, « Rāmo Jāmadagnyaḥ » « [C'est] Rāma de la lignée de Jamadagni » : grâce à l'accord [du nom Rāma] avec le patronyme Jāmadagnya, on sait que le Rāma dont il s'agit est Paraśurāma [et non Rāmacandra] ; de *convenance* (sāmarthya), « La fille sera donnée à un [mari] qui convient » — en faisant appel à la notion de *convenance*, l'on sait [qu'elle sera donnée] à un [mari] aussi convenable *que possible* ; de *pertinence* (aucitya) :

Celui qui [abat] l'arbre *nimba* avec la hache,
Ou encore, qui [l'oint] avec du beurre mélangé de miel,
Ou encore, qui [lui rend hommage] avec des parfums et des
guirlandes :
Lequel * est-il plus féroce que les autres ¹⁴⁴ ?

L'activité pertinente de la hache est celle d'*abattre* ; du beurre mélangé, celle d'*oindre* ; des parfums et des guirlandes, celle de *rendre hommage*.

Un exemple de *lieu*, « Le seigneur suprême y est resplendissant » : on

143. Śābarabhāṣya ad MS 1.4.24. Ces phrases sont attribuées par le rédacteur de l'éd. Ānandāśrama aux *Taittirīya Saṃhitā* (3.12.5) et *Brāhmaṇa* (4.3.10), mais apparemment par recomposition. Les mots cruciaux s'y retrouvent, mais sont distribués sur plusieurs vers.

144. Ce vers énigmatique est passé sous silence dans le commentaire. La *pertinence* de l'exemple se rapporte aux acceptions multiples de la désinence instrumentale (« avec... »), lesquelles varient sous l'influence des actions verbales qu'elles complètent.

*. Cette traduction repose sur une conjecture textuelle que les éditeurs prennent la liberté de proposer et qui consiste à lire *kaḥ* au lieu de *saḥ*, restituant son sens propre à l'adjectif *kaṭu* et conférant ainsi un sens plus plausible à ce vers quelque peu énigmatique. Se fondant sur la lecture *saḥ*, Gerow traduit : « C'est lui qui en effet est plus acharné que les autres ». Si l'on conservait la leçon *saḥ*, entendu comme démonstratif lointain, ce *saḥ* renverrait au premier de la liste, et l'on pourrait comprendre « celui qui abat l'arbre avec sa hache, c'est celui-là qui est féroce ». Le contexte de la citation fait ici cruellement défaut.

sait, en vertu du lieu [où cette louange est proférée], c'est-à-dire, la capitale du territoire où un roi s'est installé, que les mots « seigneur suprême » se réfèrent au roi [et non pas à un *dieu* quelconque]; un exemple de *temps*, « La lumière brille en maints rayons » : et, si la phrase, prononcée le soir, la *lumière* se réfère au *feu*, si elle est prononcée le jour, elle se réfère au *soleil*. Par *particularité*, comprenons *genre* : « Mon amie est sage » évoque la bien-aimée; « Mon ami est sage », le compagnon ¹⁴⁵.

Un exemple d'*accentuation*, « *sthūla-prṣatī* » : si le premier membre porte l'accent, il s'agit d'un composé *bahuvrīhi* [soit « composée de grosses gouttes »]; si c'est le deuxième, il s'agit d'un composé *tatpuruṣa* [« une grosse goutte »] ¹⁴⁶. Ici se clôt l'examen de l'énergie (*śakti*) dite *traditionnelle* [à savoir, appréhendée directement]. [53]

LA MÉTONYMIE (LAKṢAṆĀ)

« Qu'est-ce que la *métonymie* (*lakṣaṇā*) ? » À cette question, d'abord, la réponse apportée par les logiciens ¹⁴⁷ : la *métonymie* est une *relation* avec

145. On se permet des libertés pour profiter du « genre » français. En sanskrit, *mitraḥ* (au masculin, nom du soleil), est opposé à *mitram* (au neutre, désignation générique de l'ami) : *mitro bhāti, mitram bhāti*.

146. La plupart des exemples ne nécessitent pas d'explication. D'autres ont été proposés : pour *saṃyoga, śaṅkhaçakradharo hariḥ*, « Hari porteur de la conque et du disque » (Appaya Dīkṣita), une association qui suffit pour distinguer Hari (Viṣṇu) de *hari*, « lion ». Bhartṛhari, en revanche, n'en propose aucune. L'*accentuation*, évidemment, concerne la langue védique. La discussion des erreurs d'accent remonte à Patañjali, qui raille les prêtres qui prononcent de travers certains *mantra* invitant ainsi la colère des dieux (*MBh*, éd. Kielhorn, vol. 1, p. 1-2). Le geste *añjali* se fait d'habitude avec les mains jointes, mais pour faire offrande, bien entendu, elles se rejoignent en coupe pour former un réceptacle, etc.

147. Cette méthode rhétorique, qui fait référence aux logiciens pour mieux les réfuter, laisse présager la conclusion à laquelle Nāgeśa veut en venir, à savoir, que la métonymie ne diffère du sens traditionnel (*rūḍhi*) qu'en apparence. Pour présenter la théorie classique de la métonymie, il se tourne vers l'école des logiciens. Cette méfiance envers la *lakṣaṇā* classique est partagée par les grammairiens tardifs, dont Kauṇḍabhaṭṭa qui, dans le *VBS* (p. 325 *sqq.*), ne traite pas séparément de la *lakṣaṇā*, ni d'ailleurs du *dhvani* ni du *tātparyā*.

le sens primaire du mot (*svaśakyasaṃbandhaḥ*)¹⁴⁸. Elle est de deux sortes, soit *secondaire* (*gauṇī*), soit *pure* (*śuddhā*)¹⁴⁹. Par *secondaire* on entend une *métonymie* qui fait comprendre un sens lié au sens primaire (*śakya*) par une relation de *similitude* dont le domaine (*adhikaraṇa*) se dit [être partagé] par [les deux sens]¹⁵⁰. Par *pure*, on entend une *métonymie* qui fait comprendre un sens lié au sens primaire (*śakya*) par une relation *autre* [que la similitude]¹⁵¹. Sous un autre angle, la *métonymie* est de deux sortes : soit le sens primaire est en quelque sorte *abandonné* (*jahat*), soit il ne l'est pas (*ajahat*). [54]

Il se borne à réfuter la nécessité de postuler des fonctions autres que le sens traditionnel. L'on peut supposer que les raisons qui motivent l'abandon de la doctrine classique tiennent en partie à l'acception du *sphoṭa*, qui stipule que la compréhension de la phrase n'est pas conditionnée préalablement par la compréhension des « éléments » dont la phrase est putativement composée. Le rôle accordé à l'usage (*vyavahāra*) rend suspect le cloisonnement catégorique des significations. Toute *traduction* du mot *lakṣaṇā* est erronée, mais on préfère suivre Jakobson (1956) en prenant le grec *onoma* au sens général de *mot*, pas au sens étymologique de *nom* : donc, « doté d'une substitution de mot ».

148. L'on se souviendra que le sens traditionnel (*rūḍhi*) est caractérisé par une relation entre le mot et son sens qui échappe aux critères définissant les relations normales, comme *cause-effet*, *genre-espèce*, etc. Cette *non-relation* — immédiate, réciproque, et simultanée — est, en effet, *sui generis* (*tādātmya*). Le sens métonymique, en revanche, n'est ni immédiat, ni réciproque ; mais il a une *cause* : à savoir, une incohérence, ou une faille, souvent syntaxique, qui, pour être comblée, fait appel à une *relation* au sens principal.

149. Un sens *métonymique* doit se rapporter au sens propre du mot (*svaśakyasaṃbandha*), en exploitant un lien avec le sens propre, dont il dépend. La *métonymie* *gauṇī* est fondée sur une *qualité* partagée, qui fait ressortir une *similitude* (c'est le domaine de la *métonymie*, au sens restreint). Ainsi, *gauṇī* est-il un terme à double sens : à la fois « secondaire » et « qualitatif » (de *guṇa* « qualité »). Par *śuddhā*, l'on comprend la *métonymie* fondée sur une relation *autre* que la similitude : *cause-effet*, *genre-espèce*, etc.

150. *Svanirūpitāsāḍṛśyādhikaraṇatvasaṃbandhena*. Voir les exemples dans le texte.

151. La *métaphore* d'Aristote ressemble à la *lakṣaṇā* indienne, traduite ici, suivant Jakobson, par *métonymie*. Or la *comparaison* (*gauṇī*), fondée sur la relation omniprésente de *similitude*, en est le cas canonique : si le roi est *comme* le soleil, cela évoque les qualités de *bénignité*, de *splendeur*, etc., qu'ils partagent. Les deux « similaires » peuvent alors s'identifier (d'où le grec *metaphéro*, -*órein*, « transférer »), au profit du roi, devenant ainsi, bien entendu, le *roi-soleil* — ou bien, le *soleil* lui-même.

La métonymie dont le sens primaire n'est pas abandonné fait comprendre un sens autre [que le sens primaire] qui, toutefois, en est enveloppé : « Les préposés aux parasols arrivent », « Faites entrer les épées », « Faites entrer les massues », « Protège le lait caillé des corbeaux », etc. Ici on comprend : « Le roi [arrive] avec tout son entourage » ; « [Faites entrer] des soldats munis d'épées », « de massues » ; « [Protège] le lait caillé de toute nuisance, dont les corbeaux » ¹⁵².

La deuxième [variété] fait comprendre un autre sens tout en abandonnant le sens primaire : par *abandonné* on signifie que la syntaxe de la phrase sied au sens primaire, mais ne sied pas au sens métonymique : par exemple, « Faites que cette vache d'homme lise quelque chose ! » ¹⁵³. Dans cet exemple, [l'homme stupide] est dit ressembler à une vache, mais le verbe *lire* ne sied pas au sens métonymique *vache* comme il sied au sens primaire [« l'homme *stupide* »]. Cette métonymie est facilitée par la relation dite « de domaine [partagé] ». Citons, à ce propos, le dicton :

La métonymie se reconnaît, selon les sages
Par la relation de localisation (*tātsthya*),
Par la relation de prédicat (*tāddharma*),
Par la relation de proximité (*tatsāmīpya*),
Par la relation d'accompagnement (*tatsāhacārya*),
Ou enfin, par la relation de finalité (*tādartha*) ¹⁵⁴.

« La galerie éclate de rire », et « La ville s'enfuit » illustrent la métonymie fondée sur la localisation ; « Cet élève est un lion ! », et « Ce tribal est une vache », la relation fondée sur le prédicat ; « un hameau sur le

152. Les « porteurs de parasol » n'accompagnent que le roi, et le roi, ainsi doté, ne se déplace qu'accompagné de tout son entourage, y compris son armée ! Le point en est, bien entendu, qu'avec les préposés, le roi arrive lui aussi, « enveloppé » par ses serviteurs.

153. *Gāṃ bāhikaṃ pāṭhaya : bāhika* (nom de tribu primitive) caractérise l'homme arriéré.

154. C'est-à-dire, « grâce à une relation [...] entre les sens propre et métonymique », etc. Les quatre premières relations ici recensées sont mentionnées dans le commentaire de Patañjali (*MBh ad P. 4.1.48*, vt. 3 [éd. Kielhorn, vol 2, p. 218]), suivis d'exemples, dont plusieurs sont cités ici. Bien entendu, il s'agit d'un lieu *occupé*, d'un but *commun*, etc.

Gange »¹⁵⁵, une métonymie de proximité; « Faites entrer les massues », une métonymie d'accompagnement [55]; « Le pilier consacré à Indra s'appelle « Indra » », une métonymie de finalité. Le germe de toute métonymie se trouve dans [la volonté] de pallier une incohérence de syntaxe [constatée dans la déclaration originale]. [56]

Mais, en réalité, le germe en est le constat d'une incohérence d'intention dans la phrase¹⁵⁶. Si l'on s'en tenait exclusivement à l'explication syntaxique, l'incohérence impliquée par la phrase « un hameau sur le Gange » pourrait également être palliée en substituant le mot « crocodile » au mot « hameau ». De même, on pourrait pallier l'incohérence impliquée par la phrase « Le pêcheur va au Gange » en substituant au mot « Gange » le terme « enfer » dont « Gange » est ici la métonymie. Pour nous, en revanche, qui tenons à l'explication intentionnelle, le problème n'existe pas, car l'intention motivant l'expression est que le péché dont il s'agit relève du passé¹⁵⁷. Bien que la phrase « Lorsqu'il voit les étoiles, il doit libérer sa voix », puisse se construire [sans entrave], il faut cependant recourir à une métonymie, car l'on y constate une incohérence d'intention¹⁵⁸. En tout cas, si l'on peut

155. *Gaṅgāyām ghoṣaḥ*, etc. Le « lapsus » est occasionné par l'interprétation littérale du locatif : un hameau ne peut pas se situer *sur la surface* des eaux ; donc on comprend « sur les bords du fleuve » : une métonymie de proximité.

156. *Tātparyānupapatti*. L'incohérence concerne l'idée qui motive l'expression, plutôt que la structure grammaticale qui la réalise.

157. L'incohérence consiste en la contradiction entre la puissance salvatrice du fleuve et la présence près du fleuve du pêcheur. Selon l'idée motivant l'expression, le péché aurait dû en être déjà effacé par le seul fait qu'il s'y soit rendu.

158. *Nakṣatraṃ dṛṣtvā vācam visṛjet*. La citation (si c'en est une) fait allusion au *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra* [ŚŚS] 10.21.11 : *nakṣatreṣu dṛṣyamāneṣu [...] tac cakṣur iti nakṣatreṣu cakṣur visṛjante*, « When the stars become visible, they [les *hotāraḥ*] [...] release [...], with the verse "This eye..." », their eyes (and look) on the stars » (trad. Caland, p. 288). L'incohérence d'intention tient vraisemblablement à ce qu'il s'agit d'une expression védique. Rappelons que le Veda n'est pas d'origine humaine et n'est donc pas « motivé ». Donc l'apparence de motivation que l'on y constate ne peut être que métonymique. Ce cas curieux, qui fait penser à une explication *mīmāṃsaka*, ne trouve aucun écho dans les autres *Mañjūṣā* de l'auteur.

arriver à une interprétation convenable en employant un seul principe exégétique, l'adoption de plusieurs sera onéreuse [voire inutile] ¹⁵⁹. [57]

D'après les anciens, une troisième *lakṣaṇā* est aussi à signaler lorsque le sens principal est à la fois conservé et abandonné (*jahadajahallakṣaṇā*) : le sujet de l'expression est doté d'une détermination qui cependant ne détermine qu'une partie du sujet. On comprend par conséquent que seule une partie [du sujet] est sujette à la détermination, tandis que le reste ne l'est pas : les phrases « La ville brûle » et « Le tissu brûle » signifient habituellement que l'incendie ne concerne qu'une partie de la ville ou du tissu — celle qui brûle. [Ce troisième type est cher aux Advaitins, qui en profitent pour gloser la phrase] *tat tvam asi* [« Toi (Śvetaketu), tu es celui-là (*brahman*) »]. [De l'élève Śvetaketu] on met entre parenthèses l'ignorance évidente ; du principe absolu, le *brahman*, on met entre parenthèses l'omniscience évidente, afin de n'en conserver que l'élément partagé par l'un et par l'autre : à savoir, la conscience pure (*śuddhacaitanya*) [58-59] : la phrase affirme alors l'identité (*abheda*) [de l'esprit personnel et de l'esprit universel (*ātman*)] ¹⁶⁰.

D'autres définissent la métonymie (*lakṣaṇā*) comme une *relation* avec le sens entendu ¹⁶¹ *. Pour étayer cette définition, ils citent la phrase « un

159. Au lieu de cinq ou six relations, *tātsthyāt*, etc., servant à désambiguïser la métaphore, on fera appel à une seule, *tātparyāt*, une solution qui économise aussi les variétés de *śakti*, la métaphore et, comme on le verra, la suggestion, n'étant que des sens sélectifs passés par le filtre mental du locuteur. Une curieuse extension du principe du « rasoir d'Ockham » !

160. *Chāndogya Upaniṣad* 6, *passim*. Le *mahāvākya* préféré des Advaitins, cité pour conforter la thèse que le réel est *a-bheda* « non-différent » [du Soi, ou du *brahman*] ; l'âme n'est pas autre que l'absolu.

161. *Svabodhyasaṃbandha*. Certains ritualistes, selon K. Śukla, sont ciblés ici. La formule est à contraster avec la définition des logiciens : *svaśakyasaṃbandha*. Il ne s'agit pas du sens du mot (*śakya*), mais de la compréhension (*bodhya*) qu'on en tire. La métonymie ne serait pas déterminée par la relation étroite du mot avec son sens, mais par l'ensemble des facteurs qui influent sur son interprétation dans le contexte plus large de la phrase. Cette prise de position s'accorde dans ses grandes lignes avec l'*anvitābhīdhānavāda* de Prabhākara : ni le sens du mot ni ses variations métonymiques ne sont fixées préalablement, mais existent, du moins en partie, en fonction de l'unité syntaxique dans laquelle ils prennent forme.

*. Probablement le « sens propre » (*svabodhya*).

hameau sur le fleuve profond »¹⁶². Si l'adjectif *profond* qualifiait le *bord* [du fleuve], le *fleuve* serait privé de sa qualification : le *fleuve* n'est pas le *bord*. De la même manière, si l'adjectif *profond* qualifiait métonymiquement le *fleuve*, il ne pourrait pas qualifier aussi le *bord* — car le *bord* n'est pas *profond*. L'on ne peut pas non plus traiter les deux métonymies séparément, l'une à l'insu de l'autre, car la cohérence syntaxique de la phrase *fleuve profond* serait abrogée. Pour ces raisons, le sens communiqué est celui de l'ensemble syntaxique : « le hameau au *bord* du fleuve profond ». La relation de ce sens-là [au sens des mots de la phrase], voilà la *métonymie*¹⁶³.

Une [cinquième] *lakṣaṇā* est parfois postulée : la métonymie par relation indirecte (*lakṣitalakṣaṇā*), illustrée par le mot *dvirepha* « qui contient deux *r* ». Le terme renvoie au mot *bhramara*, « abeille » [litt. « (l'insecte) qui vole ici et là, qui essaime », et qui, lui aussi, contient deux *r*]¹⁶⁴. [60] La relation est celle d'un *mot* qui évoque la *sonorité* d'un autre *mot*, dont le *sens* est transféré au mot originel.

Vue d'un autre angle, la *métonymie* est dite double : « [Elle est] soit mo-

162. Rappelons que l'adjectif *gambhīra* porte aussi la désinence du locatif. Avec quel terme faut-il alors l'accorder ? Pas avec le terme métonymique, car le *bord* n'est pas *profond*. Pas avec le terme littéral, car le *bord* n'est pas le *fleuve*. La désinence ne s'explique ni directement, ni métonymiquement, laissant l'*adjectif* sans appui *.

163. L'argumentation attribuée ici aux ritualistes est dirigée contre les logiciens, qui prônent une forme de métonymie localisée dans le mot. La phrase examinée indique que la métonymie supposée relève uniquement de la phrase complète et de son usage.

164. Pour obtenir le sens métonymique d'« abeille » à partir du mot *dvirepha*, il faut passer par un mot qui « contient deux *r* », à savoir, *bhramara*, qui, lui, signifie « abeille ». Le sens métonymique n'est pas fondé alors sur la *śakti* bafouée du mot *dvirepha*, pas plus qu'il n'est fondé sur une incohérence syntaxique, comme celle que postule la qualification *gambhīra*. C'est surtout parmi les poéticiens que cette variété *dvirepha* renvoyant au mot *bhramara* (certes une curiosité) trouve ses défenseurs les plus ardents.

*. Il y a peut-être ici une maladresse en français : comprendre non pas « terme métonymique », mais « terme propre » (« *bord* » est le terme propre, « *fleuve* » est le terme métonymique).

tivée, soit traditionnelle (*rūḍhā*) »¹⁶⁵. Là où la motivation fait défaut, la métonymie se dit « entravée » (*nirūḍhā*); elle consiste simplement en une relation avec le sens traditionnel [du mot] : « reconnu par la peau » (*tvacā jñātam*). Le mot *peau* s'emploie par métonymie dans le sens de l'organe de toucher (*tvagindriya*). Cette [soi-disant] métonymie est en effet l'équivalent de l'énergie (*śakti-rūḍhi*) elle-même. Quant au « hameau sur le Gange », une motivation [est manifeste] : à savoir, l'allusion aux sentiments de sacralité et de fraîcheur propres au fleuve, pour qu'ils soient associés au bord [du fleuve] et au hameau qui s'y trouve. Quant à « Cet homme sot est une vache », dont le prédicat (*vache*) est compris métonymiquement, sa motivation est de faire comprendre que [le sot] ne se distingue pas d'une vache [quant à son intelligence]. En ce qui concerne « Les épées entrent », sa motivation est de transférer la qualité de tranchant implacable (*taikṣṇya*) propre à l'épée, à l'homme muni d'épée. Ainsi disent-ils¹⁶⁶. [61]

Toutefois, [le point de vue des logiciens] n'est pas correct, car une fois admise l'intention [comme principe de signification], on peut se passer de la métonymie, conformément à la maxime du *Bhāṣya* : « Tout mot peut avoir n'importe quel sens »¹⁶⁷. En revanche, disent-ils, si la métonymie n'avait pas été admise, il aurait fallu postuler une paire de sens contrastés, dont chacun est justifié par l'une ou l'autre d'une paire de fonctions

165. Cette citation (si elle en est une) s'accorde avec les définitions *ālaṃkārika*. Voir K. K. Raja (*ITM*, p. 265), qui cite Mammaṭa, *Kāvyaprakāśa* [KP] 2.9 *sqq.*, etc.

166. Ici se clôt l'examen des théories sur la *lakṣaṇā* attribuées aux « logiciens » (*tārkika*) et aux autres qui, à l'exception des grammairiens plus ou moins « récents », posent la *lakṣaṇā* comme une *vṛtti* distincte.

167. La citation (voir aussi la *BM*, p. 22) n'est pas attestée dans le *MBh* de Patañjali. K. Śukla soupçonne une référence au *sārvajñyam* des *yogin*. Voir *YBh ad YS* 3.17 : *yoginaḥ sarvabhūtarutajñānaṃ sampadyate*. S'il en était ainsi, l'implication de la maxime serait : « pour les *yogin*, chaque [mot] exprime la totalité des sens ». Quoi qu'il en soit, la maxime sert à étayer la thèse des logiciens, qui, pour expliquer la fixation nécessaire du sens du mot, s'en remettent à la volonté d'Īśvara tout-puissant.

(*vyṛtti*). De surcroît, il est insensé de postuler une fonction de second rang qui, aussitôt postulée, serait annulée ¹⁶⁸.

Mais comment comprend-on le sens « bord », quand on entend le mot *Gange*? [62] [Nāgeśa répond :] « Tu te trompes [en posant la question] : souviens-toi de la maxime “Tout mot peut avoir n’importe quel sens” »! En effet, l’énergie expressive [du mot] est double, parfois directe (*prasiddha*), parfois indirecte (*aprasiddha*). Même les esprits légèrement attardés arrivent à comprendre l’énergie *directe* [du mot]; l’énergie indirecte, en revanche, est réservée aux esprits raffinés (*sahṛdaya*). Y a-t-il un problème si l’on prétend que le sens *direct* du mot « Gange », etc., évoque le *flot* [des eaux], tandis que le sens *indirect* se réfère au *bord* [du fleuve]? À cela, l’interlocuteur peut répondre : « N’as-tu pas toi-même déclaré : “Tout mot peut avoir n’importe quel sens”? Alors, comment le mot *pot* n’évoquerait-il pas le *tissu*? » La réponse est claire : « Réfléchissez à ce que je vous ai dit, à savoir, “l’intention admise...” ». Dans le cas présent, c’est l’intention (*tātparya*) qui fait défaut. L’intention du Seigneur est *reçue* par nous grâce à une tradition ininterrompue qui remonte aux divinités en passant par les sages inspirés et les savants d’antan ¹⁶⁹. Ainsi, tout est-il bien établi.

LA SUGGESTION (VYAÑJANĀ)

Alors, la *suggestion*, qu’est-ce que c’est? On dit que la *suggestion* est une espèce d’impression latente (*saṃskāra*) éveillée dans l’imagination [de l’interlocuteur] par la reconnaissance de certaines particularités (*vaiśiṣṭya*)

168. *Jaghanyavyṛttikalpanāyā anyāyyāt*. L’explication d’une énergie, la métonymie, nécessite un appel à une *autre*, le sens direct, de laquelle la métonymie dépend, et dans lequel elle disparaît, aussitôt reconstitué le sens direct. L’explication des grammairiens est moins « lourde » (*gaurava*) dans le sens que pour eux les sens multiples sont déjà logés dans le seul mot *gaṅgā* : il n’est pas nécessaire d’avoir recours à une « relation » (*saṃbandha*) pour arriver au *tīra* « bord ». (K. Śukla, *ad loc.*, p. 62).

169. La fixation du sens appartient en principe à la langue elle-même : une intention *reçue* (en principe des dieux) et transmise jusqu’à nous à travers les âges, dont le locuteur n’a qu’à tirer profit.

[dans les propos] du locuteur, [une impression] appréhendée sans entraîner le sens direct (*mukhyārtha*) des propos, qui est liée et aussi non liée, à titre égal, au sens direct, et qui sied à la fois au sens direct et au sens indirect¹⁷⁰. [63] Tenant compte de cette définition, Bhartṛhari et ses partisans ont estimé que les particules adverbiales (*nipāta*) évoquent leurs sens par *indirection* * (*dyotakatva*)¹⁷¹ et que l'*éclatement* [du sens] se produit par *suggestion* (*vyaṅgyatā*)¹⁷². Le pouvoir d'*indirection* consiste en la capacité [de la particule] à suggérer l'énergie spécifique du mot qui lui est attaché. Pour les grammairiens aussi, l'adoption de ce pouvoir est obligatoire¹⁷³. La *suggestion* est omniprésente ; elle peut être déclenchée par un mot, par le sens d'un mot, par un mot fléchi (*pada*), par les éléments d'un mot fléchi, par une syllabe, par une œuvre (*racanā*), et par un geste — la suggestion est attestée partout. Une connaissance des particularités [dont les propos] du locuteur font état peut faciliter la compréhension de la matière suggérée, mais n'est pas toujours requise¹⁷⁴. On en reparlera ailleurs. [64]

170. Cette définition élégante ne trouve pas d'écho dans les *Bhūṣaṇa* de Kauṇḍabhaṭṭa, qui s'abstient de traiter séparément de la *vyañjanā*. Elle paraît être, de surcroît, redevable à Mammaṭa, où le terme *vaiśiṣṭya* est bien en vue : *vakṛtṛboddhavyakākūnām vākyaavācyāna-saṃnidheḥ [...] vaiśiṣṭyāt [...]* (KP 21 sqq.)

171. VP 2.192. Voir Renou, TG, p. 175. Les particules, selon les grammairiens, n'ont aucune signification *traditionnelle* (*rūḍhi*) ; elles fonctionnent en liaison avec le mot ou les mots qu'elles accompagnent, dont elles affinent le sens. Leur pouvoir de « signalement » restrictif s'apparente alors à la suggestion. Sont visés les préverbes, mais aussi toute forme « qui tombe » (*nipāta*), c'est-à-dire toute forme déjà faite, invariable, comme la conjonction.

172. VP 1.88, 90, etc.

173. L'ensemble des sens que peut exprimer une racine, à elle seule ou secondée par des préverbes, est déjà implicite dans la racine simple. Le préverbe alors ne fait qu'*évoquer* au cas par cas le sens à retenir — une fonction *limitative* qui en elle-même ne dénote rien. Rappelons la maxime « Tout mot peut avoir n'importe quel sens » !

174. Selon K. Śukla, cette remarque vise, entre autres, la perception dite supranormale, où figure le souvenir des vies antérieures, etc.

*. Sans doute faut-il comprendre « signification indirecte », la question demeurant de savoir quelle distinction faire entre *dyotakatva* et *vyaṅgyatā*, deux termes qui en sanskrit signifient tous deux « suggestion ».

Les logiciens, en revanche, prétendent qu'il n'est pas nécessaire de postuler la suggestion comme fonction, car les cas allégués s'expliquent facilement comme des métonymies. Mais ce n'est pas correct, car l'usage métonymique ne révèle un sens secondaire qu'à la condition que le sens principal soit entravé ; en outre, le sens caché est toujours lié au sens principal. Aucune restriction de cette sorte n'enfreint la compréhension du sens suggéré, qui ne pourra jamais figurer sous la rubrique de la métonymie. C'est la direction à prendre. [65]

L'EXAMEN DE L'ÉCLATEMENT [DU SENS] (SPHOṬA)

Alors, qu'est ce « mot » (*śabda*) qui sert de base à la fonction grammaticale (*vyṛtti*) ? Est-ce les sons (*varṇa*) [dont se compose le mot énoncé] pris un à un ? Non, ce n'est pas possible, car, en ce cas, l'articulation des sons qui suivent le premier ne servirait à rien. Est-ce alors l'ensemble des sons ? Également impossible, car leur articulation simultanée n'est jamais attestée : le son précédent se tait toujours avant que le son suivant ne s'articule¹⁷⁵. En outre, puisque les sons ne durent qu'un instant, leur *manifestation* (*abhivyakti*) ou [si vous préférez] leur *production* (*utpatti*) ne se laissera jamais apercevoir, à cause de leur caractère éphémère. Par « la disparition du [son] précédent », l'on entend la contrepartie¹⁷⁶ [positive] du son qui disparaît au moment où l'articulation [du son suivant] fait son ap-

175. Si le son isolé avait la capacité de soutenir le *sphoṭa*, alors à quoi servirait l'accumulation des sons ? Si c'est l'ensemble, le premier disparaîtra avant que le suivant ne soit prononcé, etc. Les thèses (citées sans attribution) sont en principe imputables à la Mīmāṃsā, la première, selon toute vraisemblance, à Kumārila, la deuxième à Prabhākara. Voir K. K. Raja, *ITM*, p. 124-30 ; Dasgupta, *HIP*, vol. 1 p. 394-97.

176. *Pratīyogin* : « terme correspondant, faisant contrepartie » (Renou). Les deux termes mis en rapport sont dits *pratīyogin* et *anuyogin* — le terme dont la relation est affirmée, et le terme qui l'accompagne, qui désigne l'autre pôle de la relation : par exemple, la relation de « contact » a le *pot* pour *pratīyogin* et la *terre* pour *anuyogin*. Le *pratīyogin* est la contrepartie positive qui correspond au terme *absent*, volatilisé ou nié.

parition¹⁷⁷. En outre, l'injonction *iko yaṇ aci*¹⁷⁸, informée par la formule d'interprétation générale (*paribhāṣā*) *tasminn iti...*¹⁷⁹, laisse entendre que le terme *aci* [au locatif], « devant la voyelle »¹⁸⁰, se réfère à des sons forcément présents lorsque la substitution se produit — ce qui n'est pas conforme à l'usage qui veut qu'il s'agisse d'une séquence de sons disparaissant l'un après l'autre. [66]

Les logiciens soulignent néanmoins que le mot *est* compris par la perception, même si les sons sont éphémères : le son précédent est appréhendé grâce à l'impression latente (*saṃskāra*) laissée sur le son suivant en raison de la relation de conséquence immédiate [qui le rattache au précédent]. Le mot, né d'une succession de sons, est *naissant* jusqu'au moment où l'on perçoit l'élément final : le mot ressemble à une succession de vagues qui se propagent¹⁸¹, dont chacune est à la fois *cause* et *effet*. La thèse que nous défendons n'en est point invalidée : la compréhension du mot a lieu grâce à la saisie immédiate du dernier son, amicalement complétée par les

177. La définition répond au problème posé par l'absence réelle de l'objet auquel on fait référence en le niant : à quoi se réfère-t-on en affirmant l'inexistence de quelque chose ? Pour dénouer le paradoxe, la négation est conçue comme une *relation* entre la chose (le *pratīyogin*) et son absence. La référence à la chose niée (« Le pot n'est pas là ») est alors la référence à la chose elle-même comme saisie dans la séquence temporelle qui s'achève en son absence.

178. P. 6.1.77. « Un phonème de la série *yaṇ* [y, r, l, v] remplace un phonème de la série *ik* [i, u, ṛ, ḷ] suivi d'un phonème de la série *ac* [qui comprend toutes les voyelles] » : *devī + uvāca > devy uvāca*. Le locatif signale l'élément « à droite » de la substitution — en principe « présent », quoique disent les ritualistes.

179. Renou, *TG*, *ad loc.* À savoir, « En présence d'un élément fléchi au locatif, c'est à l'élément qui le précède que la règle s'applique » (P. 1.1.66, adapté de Renou, *GP*, p. 20). Une « règle d'interprétation » (*paribhāṣā*) clarifie l'ambiguïté qui autrement entraverait le fonctionnement d'une injonction, comme ici, par exemple, le sens spécifique à accorder au locatif dans la grammaire.

180. P. 1.1.66, *tasminn iti nirdiṣṭe pūrvasya : tasmin*, de *tat*, « ceci » au locatif singulier, se référant à la forme *actuellement* située à proximité de la forme en discussion.

181. *Śabdaja=abdanyāyena* : la « loi des vagues » (K. Śukla). Le son précédent ne *cesse* pas, mais *existe* en tant que provoquant le suivant, lui aussi autant provoqué que provoquant.

impressions latentes laissées par les sons qui précèdent, eux aussi directement appréhendés.

À cela, non ! Premièrement : parler de la succession immédiate du son initial n'est même pas cohérent, car, en tant qu'initial, la suite immédiate n'est pas assurée. L'on ne peut pas parler non plus de la *relation* de succession immédiate entre deux choses dont l'une est présente et l'autre non. Deuxièmement : bien qu'un thème nominal soit en train de naître selon la maxime disant que le premier son est l'origine du deuxième, le thème ne peut servir de soutien à aucune énergie expressive, étant à ce stade inachevé¹⁸². Et si l'on prétendait qu'un élément qui n'existe pas encore peut quand même servir de soutien [à l'énergie expressive], alors pourquoi les tessons du pot cassé ne conserveraient-ils pas la capacité de retenir de l'eau ? Troisièmement : puisque aucun protocole n'existe pour vérifier la conformité de l'impression, laissée dans l'esprit par la succession de syllabes, avec l'expérience originale de ladite succession ; rien n'empêche que la suite des syllabes soit bousculée, de sorte que *sa-ra* et *na-dī* deviennent *ra-sa* et *dī-na*, augmentant ainsi le risque que toute [séquence syllabique] soit mal comprise¹⁸³. [67] De plus, [la notion avancée par les logiciens], à savoir, que le mot est un ensemble de sons assujettis aux aléas de la naissance et de la disparition, dont l'imprévisibilité est augmentée par les différences entre les hommes, est contredite par l'observation du *Bhāṣya* : « Le seul mot “Indra”, qui figure dans une centaine de sacrifices, est l'accessoire simultané de tous »¹⁸⁴. Ici, « qui figure » signifie « qui est perceptible ». Alors, qu'est que ce « mot » qui sert de base à la fonction grammaticale ? Écoutez-

182. P. 1.2.45. Seul le thème achevé (*prātipadika*) a un « sens » (*artha*).

183. Pour le logicien, la notion de « succession immédiate » était censée prévenir cette impasse, mais le grammairien riposte que l'expérience et son souvenir sont toujours séparés par un certain laps de temps.

184. Ad vt. 40 et 56, ad P. 1.2.64, *sarūpāṇām ekaśeṣe...* Patañjali fait savoir que ce n'est pas une centaine de mots *Indra* que l'on y relève, mais l'*ākṛti*, l'« image » d'un seul mot, inchangée derrière les centaines de manifestations (*vyakti*). Le texte cité ici diffère quelque peu de celui adopté par Kielhorn, mais est fondé évidemment sur le *Bhāṣya* de Patañjali. Nāgeśa aurait-il pris à témoin un autre *Bhāṣya* pour fournir une preuve si irréfutable ?

moi bien! [Ne m'as-tu pas entendu dire que] l'aspect *essentiel* du mot est l'*éclatement* (*sphoṭa*)?

Alors, qu'est-ce que cet *éclatement*? Il est dit que la parole (*vāc*) est quadruple¹⁸⁵, à savoir, la [parole] au-delà, *transcendante* (*parā*); la [parole] qui voit, *voyante* (*paśyantī*); la [parole] au milieu [entre les deux], *moyenne* (*madhyamā*); et la [parole] audible, *étalée* (*vaikhari*)¹⁸⁶. La parole *transcendante* est dite se situer à la base de la colonne vertébrale, être la purification (*saṃskāra*) du souffle (*pavana*), lui aussi situé à la base de la colonne vertébrale; de plus, elle est dite avoir la taille d'un point (*bindu*), être privée de mouvement, et s'identifier avec le principe suprême [de la signification] (*śabdabrahman*). La parole *voyante* est rendue manifeste par le souffle qui s'élève jusqu'au nombril [68]; elle entre alors dans le domaine de la conscience (*manogocarībhūtā*). On dit que ces deux modes initiaux du « principe suprême sous forme de la parole » (*vāgbrahma*) sont les domaines de la connaissance *sans différenciation* et de la connaissance *différenciée* atteints

185. La division quadripartite de la parole est traditionnellement attribuée à Bhartṛhari, mais seulement trois des étapes figurent explicitement dans le texte reçu du VP (1.143 [Abhyankar], 1.142 [Biardeau]). La première, *parā* (*vāk*), serait un ajout tardif, basé sur une réinterprétation de certains vers, dans le but de mieux aligner la doctrine de Hari sur celle de l'Advaita (Iyer, p. 33). On dépend des commentateurs Helārāja et Puṇyārāja, ou de Bhartṛhari lui-même (s'il est l'auteur de la *Vṛtti*), pour une discussion approfondie *.

186. Traductions en italique d'après Biardeau, VP (Paris, 1964). Les noms des trois premières étapes de la parole s'expliquent assez facilement d'après les éclaircissements des commentateurs. Le quatrième, en revanche, *vaikhari*, laisse perplexe. Des étymologies on ne peut plus farfelues ont été proposées, dont *vi-kha+rā* « crier/donner fort au ciel » (*Vācas-patyam*). Si la forme attestée dérivait de l'adjectif *khara* « rugueux » « âpre », elle pourrait suggérer les obstacles temporels et spatiaux que rencontre le souffle en s'extériorisant. La source immédiate du *taddhita vaikhari* serait **vi-khara*, d'attestation discutable : p. ex., *vikhara* et *vaikhara* se trouvent dans un passage exposant les catégories du *Sāṃkhya* (*Mahābhārata*, éd. crit., vol. 16, p. 2076, dans la recension de Kumbakonam). Voir aussi Mayrhofer, KEWA, vol. 3, p. 267 et Bansat-Boudon, *Enjeux*, p. 181 et Annexe I, p. 232-238.

*. Récemment, la question a été réexaminée par Lyne Bansat-Boudon, *Yoga*; sur les trois ou quatre étapes de la parole et sur *parā vāk*, voir également Lyne Bansat-Boudon, *Enjeux*, p. 218 sqq., 282 sqq.

par les ascètes dans l'état d'absorption totale (*samādhi*). En revanche, la parole *moyenne*, rendue manifeste par le souffle, est dite s'élever jusqu'aux environs du cœur, être intelligible à l'esprit (*buddhi*), être aussi subtile qu'une voix marmonnée au-dessous du champ de l'audible. Elle représente l'éclatement, étant *capable* d'exprimer tel ou tel sens sous forme de tel ou tel mot. La parole *étalée*, enfin, est rendue manifeste par le souffle qui s'élève jusqu'à la bouche, frappant d'abord le palais et puis modulé par ricochet, ayant heurté l'une ou l'autre des parties [de la bouche]. Ainsi devient-elle capable d'être captée par les oreilles des autres. Citons les vers — [69]

La parole au-delà est située à la base de la colonne vertébrale
(*mūlacakra*)

La parole qui voit est située auprès du nombril

La parole au milieu se fait connaître près du cœur

La parole audible s'est élevée jusqu'à la région de la gorge

Le son (*nāda*) issu de la parole audible est dit se diriger vers les
oreilles d'autrui

Le son (*nāda*) issu de la parole au milieu est dit suggérer
l'éclatement¹⁸⁷.

187. Ces strophes, à l'évidence mnémoniques, qui mettent en exergue la notion de *nāda*, seraient-elles empruntées à un texte āgamique śaiva ? Voir Ruegg, *Contributions*, p. 103 sqq., notamment, p. 114-15. Elles sont souvent attribuées à Nāgeśa lui-même. Le terme *nāda*, traité ici comme synonyme de *dhvani*, figure en marge de certaines discussions des grammairiens, remontant même à Patañjali, qui l'utilise une fois seulement (*ad P.* 1.1.9), passage où il paraît signifier les aspects de l'articulation d'un mot ou d'un phonème qui peuvent être ignorés en invoquant la notion de *savarṇa* — par exemple, la longueur de la voyelle, soit *ā*, soit *a*, par rapport à l'*a* abstrait dont on a besoin pour former correctement les règles morphophonématiques. Ce sens perdure jusqu'à Nāgeśa, qui, en commentant le même aphorisme dans son *Uddyota*, observe que la sonorité (par exemple) d'une voyelle peut jouer le même rôle : *nāda, varṇotpattyanantarabhāvi anuraṇanarūpaḥ śabdaḥ*. La seule occurrence du terme dans le *VP* indique que Bhartṛhari avait forgé une idée analogue, qui n'a rien à voir avec sa théorie de la parole quadripartite : voir Biardeau *ad VP* 1.101, où le terme vise des différences de débit ou de sonorité. K. Śukla cite un passage de la *Vṛtti ad VP* 1.143 (éd. Iyer, vol. 1, p. 219) qui, selon Iyer, suggère un lien avec l'épopée. Voir *BhP* 10.85.9. Il cite aussi la

Ce qu'on y appelle le son (*nāda*) * est le produit conjoint des paroles dites *étalée* et *moyenne* : cette dernière, située auprès du cœur, évoque le mot dont l'essence est de faire éclater le sens. Le son *étalé* n'est, en revanche, que le son (*dhvani*) † dépourvu de sens, capable néanmoins de se faire entendre par les oreilles des autres, comme un bruit de tambour. Par comparaison, le son *moyen*, situé auprès du cœur, est plus subtil, véhiculé par un souffle également plus subtil ; [il est audible] marmonné à voix basse, les oreilles bouchées ; d'autre part, il est porteur de l'*éclatement*, à savoir, de l'« absolu sous forme de parole » (*śabdabrahman*). Le mot ainsi suggéré par le son émanant du cœur n'est que l'*éclatement* en soi : ne faisant qu'un avec le principe absolu, il est éternel. [70] Hari en dit autant —

Ce Brahman sans commencement ni fin,
Parole principielle, Phonème [impérissable],
Qui se manifeste sous forme des objets ¹⁸⁸
Et d'où procède le monde animé ^{189 ‡}...

Quoiqu'il soit un et indivis, [l'absolu] apparaît ici sous forme du mot ou de la phrase, tout comme le cristal que l'on dit *rouge* ou *jaune* selon la coloration empruntée aux fleurs voisines *japā* ou *lotus*. [71] L'absolu est suggéré par le son ou par le mot ou par la phrase dont il assume les formes — comme l'image (*bhāna*) d'un visage qui paraît parfois allongée, parfois comprimée

célèbre strophe *catvāri vāg...* (RV 1.164.43), dont les interprétations rappellent souvent la teneur des vers ici cités. Également, Lyne Bansat-Boudon, *Yoga*.

188. *Arthabhāvena*, formule ambiguë, sans doute voulue. *Artha* signifie non seulement les « objets » du monde (voir note suivante), mais aussi leurs significations, évoquant un monde *sui generis*, dont la forme est imposée par le langage.

189. VP 1.1. Trad. M. Biarreau (VPB, p. 25).

*. Nous avons unifié la traduction de *nāda*-, qu'Edwin Gerow traduit parfois par « bruit ».

†. Le terme *dhvani*- ne signifie ici que « son », « résonance » ; il n'a pas son sens technique de « suggestion ».

‡. Pour une autre interprétation, voir Lyne Bansat-Boudon, *Yoga*, p. 3-139.

sous l'influence des caractéristiques propres au couteau, au joyau, ou au miroir qui le reflètent ¹⁹⁰. [Hari] déclare —

Dans le mot, les sons ne se perçoivent pas; non plus que, dans
les sons, les éléments constitutifs.

Les mots ne se distinguent jamais de la phrase ¹⁹¹.

De même, les sons (*dhvani*) *ka*, *ga*, etc., qui servent à évoquer [le sens], apparaissent dans l'éclatement du sens. Dans le monde ordinaire, l'on reconnaît l'image apparue dans le miroir [lui-même sans forme] d'après les qualités spécifiques de l'objet réfléchi. Et l'on colore habituellement le cristal des teintes empruntées aux objets voisins. De même, bien que l'espace soit uniforme et non différencié, on le divise communément en segments en lui attribuant des caractéristiques fortuites : « l'espace du pot » ou « le grand espace », etc. Et l'on divise la conscience, qui n'est qu'une, en y imposant des déterminations également fortuites : « l'âme personnelle » (*jīva*), d'un côté, « le Seigneur omniscient » (*īśvara*), de l'autre; on affirme même que « les âmes personnelles sont différentes ». De même, l'on impose habituellement sur l'éclatement du sens des distinctions fortuites, puisque la syllabe figure parmi les sons qui font se manifester [le sens] ¹⁹² : « J'y suis

190. Les strophes initiales du VP déclarent que tout ce qui a trait à l'expérience — l'objet, le témoin et l'expérience elle-même — relève de la même source, l'absolu à la fois signifiant et signifié (*śabdabrahman*). Voir Iyer, p. 147. Le traitement du *sphoṭa* par Nāgeśa s'inspire directement de Hari, sans s'intéresser trop aux intermédiaires, tel que Kauṇḍabhaṭṭa, pour qui le *sphoṭa* évoque plutôt la cohérence dénotative de la phrase. La résonance Advaita est évidente *.

191. VP 1.73, traduction de l'auteur. Voir *Vṛtti ad VP* 1.99 (Biardeau, VPB, p. 139-40).

192. L'élément dont le mot est composé est, pour Nāgeśa, le *varṇa*, traduit par syllabe ou par phonème, selon le contexte. Au début, le terme ne signifiait que la voyelle *a*, qui complétait les signes consonantiques et les transformait en syllabes. Voir TG, p. 269-70. Le cas typique de la détermination « fortuite » est fourni par la relation de contact : « Quel oiseau ? L'oiseau perché sur la branche ! ». Or si l'oiseau s'envolait ?

*. Voir aussi Bansat-Boudon, *Yoga*, qui analyse longuement les cinq premières strophes de VP I.

conscient de la syllabe *ka* »¹⁹³. Par « distinction contingente » (*aupadhiko bhedaḥ*), on comprend que la détermination est fortuite (*upādhi*), comme dans le cas du *pot* ou de la syllabe *ka*, qui se différencient [d'autres pots ou syllabes], tandis que leurs substrats, l'espace et l'éclatement, restent uniformes et non différenciés. Pour ceux qui maintiennent que le mot et la phrase sont des composés d'éléments, l'éclatement du sens, suggéré par le son final, est lui-même inchangé, tandis que les sons antérieurs font apparaître l'intention [derrière l'énoncé] (*tātparyagrāhakaḥ*). De même s'explique la compréhension des composés comme *citra-gu*, « vache tachetée », où l'élément initial *citra* exprime son sens *par intention*, etc.¹⁹⁴. [72]

Le son (*dhvani*) est de deux sortes, naturel (*prākṛta*), et déformé [à partir d'un son naturel, *vaikṛta*]. Le son naturel fait éclater le sens, né naturellement (*prakṛtyā*) soit d'un désir d'en faire part (*arthabodhanecchayā*), soit de façon spontanée (*svabhāvena*). En revanche, le son déformé, né du son naturel, est rendu spécifique [à savoir, adapté au contexte] par cette déformation; il a une durée [spécifique] et arrive à son terme¹⁹⁵. Encore Hari : [73]

193. Les phonèmes gutturaux, *k, g*, etc., qui figurent à la tête de la liste traditionnelle des consonnes, représentent la totalité de l'expression audible. Ils sont *dans le sens* comme le visage est *dans le miroir*.

194. Pour les logiciens, les composés *bahuvrīhi* posent un problème, car leur interprétation ne repose pas sur une lecture linéaire des mots dont ils sont constitués : *tacheté (citra)* + *vache (gu)* ne donne que « la vache tachetée ». Or, en tant que *bahuvrīhi*, le composé signifie « (celui) dont les vaches sont tachetées ». Les logiciens proposent alors une relecture métonymique (*lakṣaṇayā*), soit du dernier élément (*gu* = *gosvāmin*), soit du premier (*citra* suspendu en attendant *gosvāmin*). Le même destin attend les premiers *varṇa* du mot dont seul le dernier serait porteur du sens (d'après K. Śukla).

195. Pour Nāgeśa le *phonème* se distingue du *phone*, comme chez les modernes : le son formé (ou *phonème*) est en quelque sorte immatériel, *conscient (bauddha)*; il se définit par ses *contrastes*, par « ce qu'il n'est pas » — c'est-à-dire, par d'autres phonèmes. (C'est le *contraste* entre la voyelle brève et la voyelle longue, et pas la durée, plus ou moins longue, qui distingue le mot *bhāva* du mot *bhava*.) Le son *déformé* (ou *phone*), en revanche, est substantiel : même modifié, il n'entraîne à lui seul aucune modification du sens du mot. (Que le mot soit articulé par un homme ou par une femme est sans importance : le timbre relève du *phone*). Le *phonème* ne varie pas d'une articulation à une autre, n'a pas de durée spécifique, et n'arrive jamais à terme — trois propriétés du *phone*. Le son *vaikṛta* est *né* toutefois du

Le son naturel est censé être la cause de la compréhension du *sphoṭa*¹⁹⁶.

Les sons déformés, qui font suite à l'apparition du mot (*śabda*), sont entraînés (*samupohante*) vers les différences de débit *;

Mais l'essence du *sphoṭa* n'en est pas différenciée¹⁹⁷.

Pour clarifier : « Après l'apparition du mot, les sons déformés naissent »¹⁹⁸. Quant aux différences de débit (*vr̥tti*)...

En apprenant par cœur, on parle vite; en réfléchissant, on parle normalement;

Le débit lent, en revanche, s'emploie en instruisant des élèves¹⁹⁹. [74]

Dans les trois modes, [les sons] sont entraînés (*samupohante*)[†], c'est-à-dire, deviennent des facteurs causaux (*kāraṇa*), mais l'éclatement n'en est pas pour autant rendu multiple. Telle est la portée [du verset]²⁰⁰. [75]

son *prākṛta*, dans le sens que les variations qui le rendent spécifique doivent respecter les contrastes qui définissent le phonème. Voir n. 626, p. 236 et *passim*, où le phone matériel est désigné comme une *imitation* du phonème signifiant.

196. Cet hémistiche ne figure ni dans le VP d'Abhyankar, ni dans celui d'Iyer. Une source possible est une *kārikā* attribuée au « Saṃgrahakāra » cité dans la *Vṛtti ad VP* 1.76 (éd. Iyer, vol. 1, p. 142 : pour *sphoṭasya grahaṇe* lire *śabdasya grahaṇe*). Le *Saṃgraha* reste toujours introuvable (Iyer, *ibid.*, p. 365).

197. VP 1.77, trad. Biarreau, modifiée. Le contexte laisse supposer que *śabda* y fait référence à la *madhyamā vāk* (mot virtuel), porteur du *sphoṭa* avant que le son ne s'extériorise. Le texte de Nāgeśa lit *vr̥ttibhede* pour *°bheda* « une différence de débit attestée (le *sphoṭa* n'en est pas différencié). » Voir n. 9 ad VP 1.77.

198. Cette « clarification » n'est peut-être qu'une paraphrase, empruntée à un commentaire scolastique.

199. Vers de provenance incertaine, cité par Nāgeśa dans son *Uddyota ad vt.* 4 ad P. 1.1.70. Dans ce contexte, les *vr̥tti* (« réalisations ») signifient les variations de rythme et de timbre dont la langue parlée est affectée dans la variété de ses emplois.

200. Biarreau note *ad loc.* que la discussion de la différence entre le phonème et le phone

*. Emportés vers les différences de débit, à partir de la manifestation du mot.

†. ... [vers les différences de débit à partir de la manifestation du mot]...

Voici l'essentiel à retenir ici : un son audible (*vaikharināda*) émanant de quelqu'un « Apporte-moi le pot » est capté par l'organe auditif d'un autre et puis transmis par l'organe vers le cœur (*hṛd*), où réside la conscience (*buddhi*)²⁰¹. Aussitôt situé, grâce à la relation de soutien inhérent (*sva-niṣṭhakatvādinā*) [qui relie le son au sens], le son suggère le mot qualifié pour exprimer le sens voulu²⁰². Grâce au mot [ainsi suggéré], l'auditeur arrive à la compréhension (*arthabodha*) du sens.

Le terme *sphoṭa* « éclatement » s'explique ainsi : aussitôt que le mot est prononcé, son sens explose (*sphuṭaty artho 'smāt*)²⁰³ †. Les sons dits *étalé* et *moyen* sont produits conjointement par celui qui articule le mot. Le son *étalé* excite le son *moyen*, comme souffler sur le feu l'attise ; puis le son *moyen* provoque l'éclatement, duquel s'ensuit au plus vite la compréhension du sens du mot. Cette procédure est confortée par l'expérience de l'auditeur (*parasya*) ‡, qui arrive à la compréhension avec un certain retard²⁰⁴. Et aussi par un traité célèbre, qui affirme que le *mot* (*śabda*) « est situé dans l'espace, excité par la pratique, entendu par les oreilles, saisi par la conscience (*buddhi*) »²⁰⁵. La portée en est : les sons, *ka*, etc., sont captés par l'oreille ; les mots (*pada*), dont l'essence est l'éclatement du sens, sont com-

s'enchaîne à la discussion qui oppose les *jātivādin* et les *vyaktivādin* quant à la référence inhérente du mot. On cite la célèbre observation du *jātivādin* Śābara : « Prononcer le mot *gauḥ* dix fois ne signifie pas dix vaches... ».

201. D'après le commentaire, le terme *buddhi*, ici traduit par *conscience*, implique la faculté de décider ; le terme *cœur*, la faculté de se souvenir *.

202. ... qui relie le son *vaikṛta* au son *prākṛta*, et le sens au mot.

203. Synonyme imagé, qui capte par métaphore à la fois la manière dont le sens arrive et le sens lui-même, dont le passage à la conscience équivaut à la *compréhension*.

204. Nāgeśa ici remonte la chaîne de l'entendement du côté de l'auditeur, pour qui le son audible recrée le son « marmonné », lequel éveille celui qui se tient « près du cœur », etc.

205. *Lākaragrantha* dont il s'agit n'est pas nommé, mais fait penser à la *Tarkakaumudī*,

*. Sur *buddhi*, voir *Paramārthasāra* [PS] *kārikā* 19, p. 38-41.

†. Le texte de Nāgeśa précise : *vyutpattyā*, litt. « par dérivation étymologique » (*sphoṭa* est le nom d'action du verbe *SPHUṬ-*, *sphuṭati*, « éclater »).

‡. Litt. « l'autre » (*para-*), car l'auditeur est « l'autre » du locuteur, ce que nous appelons l'allocutaire.

pris par l'intelligence (*buddhi*). Le sens naissant, accosté sans cesse par des sons étalés (*vaikhari*), s'enduit de leurs formes distinctives (*svarūparūṣita*), et s'embrase*.

Là aussi, la capacité de communiquer (*vācakatva*), qu'il s'agisse du son, du mot ou de la phrase, appartient au *genre* (*jāti*), dont le pouvoir de signifier (*śaktatā*) sous-tend tout ce qui doit être signifié (*śakyatā*)²⁰⁶. C'est affirmé [76] dans les textes traditionnels (*smṛti*) :

Le genre (*jāti*), évoqué par d'innombrables cas particuliers, est le sens éclaté (*sphoṭa*)²⁰⁷.

Donc, c'est le mot (*śabda*) — dont l'essence consiste en huit types d'éclatement — qui sert de soutien à la fonction grammaticale (*vṛtti*). Mais, en vérité, le titre de « soutien » revient à un seul des huit : l'éclatement du sens de la phrase (*vākyasphoṭa*) — ou plutôt l'éclatement du *genre* (*jāti*) du sens de la phrase. Dans le monde réel (*loke*), toute compréhension (*arthabodha*) se joue à ce niveau. Tout ayant été fermement établi, ici s'achève l'exposé consacré à l'« éclatement ».

une œuvre *vaiśeṣika* : *ākāśam : varṇaśaṣkulyavacchinnam sat śabdagrāhakaśrotrendriyātmakam* (Nyāyakośa [NK], p. 115).

206. Selon les *Pāṇinīya*, le mot signifie le *genre* (la vache est sacrée) — mais en même temps l'*individu* (dans le pré, la vache meugle). Les grammairiens se situent à mi-chemin entre les ritualistes, qui prônent le *genre* comme référence fondamentale, et les logiciens, qui prônent l'*individu*.

207. VP 1.93. Tout comme le *sens* du mot *gauḥ* dépend de ce que la vache individuelle illustre aussi le *genre* *gotva* « bovinité », le pouvoir *communicatif* du mot dépend lui aussi d'éléments qui dépassent les aléas de l'*articulation* particulière, à savoir, d'éléments à caractère *phonémique* ou *morphémique* — †, etc. Voir, plus loin, le chapitre *Nāmārtha* (p. 230), où Nāgeśa examine la thèse du *jātivīṣiṣṭavyakti*, l'individu signifié *en tant que déterminé* par le genre, etc. D'autre part, l'aspect *idéal* de l'expression, qui seul *signifie*, ne se communique pas sans l'apport du son concret. Voir VP 1.50, 3.1.2 *sqq.*

*. Plus littéralement : « Le sens naissant s'embrase sous l'action répétée des sons étalés, enduit qu'il est de leurs formes distinctives. »

†. C'est-à-dire, vraisemblablement, phonologique ou morphologique.

Passons à l'examen des **facteurs causaux** (*kāraṇa*) qui conditionnent la compréhension de la phrase, à savoir, l'**attente** syntaxique (*ākāṅkṣā*), la **pertinence** (*yogyatā*), la **proximité** (*āsātti*), et l'**intention** (*tātparya*)²⁰⁸.

C'est l'**attente syntaxique** qui fait comprendre la *cohérence* (*samaya*) de la phrase. Elle est fondée sur l'homme [et non sur la langue], prenant la forme du désir de connaître quel mot se joindra le plus commodément au mot qui vient d'être articulé²⁰⁹. Néanmoins, le désir de connaître [77] peut se focaliser* sur l'expression elle-même [qui vient d'être articulée] (*svaviṣaya*). D'où l'usage : « Cette déclaration appelle une clarification »²¹⁰ †. On dirait, en ce cas, que la déclaration (*abhidhāna*) n'était pas complète. Toutefois, l'attente ne se focalise pas sur le mot en tant que tel, puisqu'il n'apparaît qu'après la compréhension du mot. La phrase « Le mot suscite l'attente [d'un autre mot] » signifie alors que le mot fait sentir le besoin d'un *sens* supplémentaire [afin de compléter son sens]²¹¹. Dans son *Bhāṣya*, [Patañjali,] en commentant l'aphorisme de capacité (*samartha*), dit :

Certains disent que la « capacité » est l'attirance (*vyapekṣā*) mutuelle. Est-ce alors l'attirance [qui se produit] entre des mots ?

208. Ces quatre facteurs sont *causaux* dans le sens que leur absence entrave la compréhension. Ils sont externes à la compréhension elle-même — des *conditions*, plutôt que des *causes*.

209. *Ākāṅkṣā* et les autres termes appartiennent à une couche de spéculation grammaticale postérieure aux œuvres classiques. Voir Renou, *TG*, p. 77. Le mot *ākāṅkṣā* figure, en fin de composé (*anākāṅkṣā*, *sākāṅkṣā*) dans deux aphorismes, P. 3.4.23 et P. 3.2.114. Il n'est repris qu'une fois dans le *Bhāṣya* (*asty asminn ākāṅkṣety atah sākāṅkṣā*, ad 3.2.114). Voir *Nyāsa* ad 3.4.23, où *ākāṅkṣā* est glosée par *apekṣā*.

210. L'objet de l'interrogation est la déclaration elle-même (*svaviṣaya*).

211. *L'ākāṅkṣā* ne serait que trop familière aux contemporains de Nāgeśa, grâce à un système d'apprentissage du sanskrit qui l'exploite comme outil d'instruction indispensable : Voir Gerow, *PES*, p. 661-90 : *Paṭhati. Kaḥ paṭhati? devadattaḥ paṭhati, devadattaḥ kiṃ paṭhati*, etc., etc.

*. Gerow semble traduire ici *āropa*, litt. « surimposition », d'où « se fixer sur, s'attacher à ».

†. Litt. « ce sens appelle un autre sens ».

Nous ne disons pas « entre des *mots* ». Alors entre quoi ? Entre des *sens* ²¹². [78]

La prise de conscience qu'un défaut de construction est intervenu à cause d'une dissonance (*vyatireka*) entre tel mot et tel autre, soulève le désir de savoir [comment résoudre la dissonance]. L'attente syntaxique (*apekṣā*) qui se produit présuppose communément que l'on soit conscient de ce que la construction présente est défailante. Or deux possibilités s'en suivent : primo, l'attente se conçoit comme le désir de savoir lequel de deux sens (*anyatara*) doit prévaloir, dont l'un provoque (*utthāpaka*) l'incohérence, et l'autre en est la cible (*viṣayatā*) : « Regarde ! Le chevreuil court ! » ²¹³. Ici, le verbe fléchi *regarder* provoque l'attente d'un mot fléchi à l'accusatif, tel *dhāvanam* « course » : *Regarde quoi ? Regarde la course* [du chevreuil] ; or, en l'occurrence, c'est l'objet ciblé (*viṣaya*), la course, qui [apparaît sous forme d'un verbe] ²¹⁴. Lequel doit-il prévaloir ?

Secundo, l'attente relève des deux (*ubhaya*) à la fois : « Devadatta fait cuire du riz ». [79] Ici l'attente provoquée par le sujet au nominatif est complétée par l'attente provoquée par le verbe à la troisième personne du sin-

212. P. 2.1.1 : *samarthaḥ padavidhiḥ*, avec *vārttika* 4 et le *Bhāṣya* qui l'accompagne (éd. Kielhorn, vol. 1, pp. 359, 365). L'aphorisme limite les mots qui peuvent entrer en composition à ceux qui en sont *capables* — qui ont déjà satisfait une attente syntaxique à l'état non composé : p. ex., *rājñāḥ* (au génitif) *puruṣaḥ* « l'homme du roi » est *capable* de composition, car le premier élément dépend syntaxiquement du second : *rājapuruṣaḥ*. Les mêmes mots, dans la séquence *bhāryā rājñāḥ*, *puruṣo devadattasya*, n'en sont pas *capables*, ayant forgé leurs liens syntaxiques avec d'autres mots. Les grammairiens insistent (contre les logiciens) que l'attrait (« l'attente ») est fonction du *sens* du mot ; donc « il appartient à l'homme, pas à la langue ».

213. *Paśya mṛgo dhāvati*. Voir VP 3.8.52 (éd. Iyer, 3.8.51) : *mṛgo dhāvati paśya*. Cette « phrase » est problématique parce que l'objet à l'accusatif (*dhāvanam*) attendu pour compléter le verbe *regarder* y apparaît sous la forme d'un verbe (*dhāvati*) pourvu de son propre agent, le chevreuil. Voir p. 42 sqq.

214. Pour résoudre l'incohérence, soit l'*utthāpaka*, soit le *viṣaya*, doit céder. Quoi qu'on fasse, on est dans l'impasse : un verbe ne peut pas servir d'objet direct ; son agent n'est pas celui qui regarde. Les deux attentes ne se résolvent pas mutuellement. Voir n. suivante.

gulier, et *vice versa*²¹⁵. Cela explique pourquoi l'expression *ghaṭaṃ karma-tvam ānayaṇaṃ kṛtiḥ* « pot + cas accusatif + apport + action » ne donne pas lieu à la compréhension « Apporte le pot » : l'attente syntaxique requise fait forcément défaut. En revanche, la phrase *ghaṭaṃ ānaya* « Apporte le pot » [donne lieu à la compréhension], grâce à l'attente syntaxique provoquée par les thèmes, l'un à désinence nominale, l'autre à désinence verbale.

La **pertinence** (*yogyatā*) est une propriété [de la phrase] dont [les éléments] se rapportent convenablement les uns aux autres²¹⁶. La phrase « Il ondoie [l'image] avec de l'eau » est *pertinente*. La qualité de pertinence appartient ici à la [substance] liquide, dans la mesure où elle est associée à l'ondoiement ; de même, elle appartient à l'ondoiement, dans la mesure où elle se fait avec de l'eau. Pour la même raison, la phrase « Il ondoie avec du feu » manque de pertinence, car la substance liquide qui convient à l'ondoiement fait défaut. [80]

Selon les logiciens, ce qui fait défaut n'est pas la compréhension du suivi sémantique [de la phrase] mais la compréhension des significations des mots eux-mêmes. À cela, non ! La seule compréhension qu'on puisse annuler est celle qui occupe la conscience : [c'est la compréhension du manque de suivi qui l'occupe, et non celle des mots incompris]. Hari n'a-t-il pas déclaré : « Les mots peuvent désigner même ce dont l'existence est universellement niée »²¹⁷ ? Pour cette raison, les mots qui figurent dans les locutions comme « le fils de la femme stérile » reçoivent la désignation de *thème* (*prātipadika*) et se dotent de flexions. Si la déclaration « Il ondoie avec du feu » n'était pas d'emblée comprise, [81] la réplique « Pourquoi parles-tu

215. *Pacati taṇḍulaṃ devadattaḥ*. Ici, l'attente grammaticale suscitée par le sujet au nominatif et celle suscitée par le verbe au singulier, etc., se complètent l'une l'autre. Ce deuxième type « résout » aussi l'*ākāṅkṣā* qui précède, où les deux attentes entraient en conflit !

216. *Anvaya* : « Connexion (grammaticale ou logique des mots dans une phrase), construction, lien de dépendance ou de qualification » (Renou TG, p. 43). Le terme est parfois glosé par *ākāṅkṣā* (ci-dessus), ce qui fait état du lien étroit qui sous-tend les deux idées.

217. La citation n'est pas de « Hari », mais de Kumārila (*Śloka-vārttika* [ŚV], 1.1.2.6 ; voir Jhā, trad., p. 22). Voir aussi Abhyankar (VP, p. 358).

d'un ondolement fait avec du feu, qui n'est même pas un liquide ? » serait insensée. Selon nous, en revanche, de telles expressions, aussitôt comprises, [sont défectueuses, parce qu'elles] ne provoquent aucune activité, en raison du manque de pertinence (*aprāmānya*) qui en entache la conception même : on en reparlera.

La **proximité** (*āsatti*) est le contraire [de la désagrégation de la phrase] qui se produit quand des mots incompatibles avec le modèle syntaxique en cours d'élaboration s'interposent. La proximité est illustrée par la phrase « La montagne est en feu » ; le *manque* de proximité (*anāsanna*), par la phrase : « La montagne a mangé[...] est en feu Devadatta » ²¹⁸ *. Pour les seuls esprits lents, d'ailleurs, la proximité est une condition préalable à la compréhension rapide. Les esprits vifs, en revanche, peuvent comprendre d'emblée le sens, même en l'absence de cette proximité, [82] en profitant de l'attente syntaxique [pour répartir convenablement] les significations des mots [dont la phrase se compose] ²¹⁹. Comme le suggère le *Bhāṣya* sur l'aphorisme « pas à la fin du mot... », la proximité n'est pas toujours une condition préalable à la compréhension ²²⁰. D'autre part, dans la phrase « [Le cuisinier] prépare du riz dans le four (*sthālī*) », la *proximité* [comme

218. C'est l'assemblage de deux phrases : la montagne est en feu ; Devadatta a mangé...

219. Ainsi l'*ākāṅkṣā*, l'affaire des désinences, se distingue-t-elle de la *yogyatā*, l'affaire des thèmes (*prātipadika*). Les logiciens s'accordent pour dire que la pertinence et l'attente sont des conditions pour que la phrase soit comprise, pourvu qu'on ne contrevienne pas à la maxime qui veut que la compréhension s'ensuive *sans intervalle*, aussitôt les mots prononcés. Ainsi la phrase « la conque est jaune » est-elle *pertinente*, même si elle n'est *vraie* que pour les personnes qui souffrent de la jaunisse.

220. P. 1.1.58. Selon K. Śukla, le passage auquel Nāgeśa se réfère fait partie du commentaire *ad vt.* 1, *pratiṣedhe...*, à commencer par *tat tarhi vāktavyam...* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 152, l. 22 *sqq.*). Le point à retenir est que Patañjali y préconise le réarrangement des mots d'une phrase afin de parvenir au résultat voulu par l'aphorisme — malgré les obstacles à la compréhension qui pourraient en découler.

*. Traduction aussi littérale que possible d'une phrase où s'entremêlent deux phrases différentes, qui seraient *gīrī agnimān* (« La montagne est en feu ») et *bhuktam devadattena* (« Devadatta a mangé »). Dans la phrase telle qu'elle est donnée, *bhuktam* est syntaxiquement incompatible avec *gīriḥ*, et *agnimān* avec *devadattena*.

qualité de la phrase] n'est pas compromise, bien que les mots *prépare* et *dans le four* soient séparés par le mot *riz*, puisque le mot interposé n'interrompt pas la liaison syntaxique ²²¹. Cela suffit pour la proximité. [83]

Le terme **intention** (*tātparya*) signifie la *volonté* d'Īśvara, qui souhaite que ce mot ou cette phrase soient articulés afin de communiquer ce sens [et pas un autre]. Une fois fixée l'intention d'Īśvara, la personne qui entend le mot *pot* (*ghaṭa*), ne comprendra pas le sens de *tissu* (*paṭa*) — sinon « chaque mot pourrait exprimer n'importe quel sens », comme disent les grammairiens ²²². Dans l'usage familier, l'*intention* peut aussi signifier le *souhait* du locuteur, lorsque l'expression est entachée d'ambiguïté : « J'ai articulé ces mots ou cette phrase afin que tu entendes ce sens-ci ». Dans l'usage courant aussi, le contexte et les autres [principes de désambiguïsation] fixent [pour l'auditeur] l'intention [du locuteur], de sorte que, prononcé au cours d'un repas, la phrase *saindhavam ānaya* signifie « Faites passer du sel », mais, au cours d'une bataille, « Apporte-moi un cheval » ²²³. Toutefois, le sens que l'on retient d'une récitation du Veda dépend exclusivement de la volonté d'Īśvara [car le locuteur *humain* fait défaut] *. [84]

À ce propos, on pose la question suivante : puisque les facteurs contextuels et d'autres suffisent à déterminer l'énergie expressive, pourquoi ne dit-on pas simplement que la compréhension [du sens] se fait grâce à l'énergie dénotative ? À quoi sert alors l'appel à l'*intention* [du locuteur, etc.] ? À cela, non ! Quand deux sens sont évoqués par un seul mot, chacun d'eux fait état de sa *propre* énergie expressive. Et aussi parce que cela

221. En effet, le mot *riz* (objet direct du verbe) fait partie du même complexe syntaxique.

222. Ci-dessus, p. 101. À part la précision « due à l'intention d'Īśvara », rien ne restreindrait la portée sémantique des « mots ». C'est en effet l'intention qui établit la *signification*.

223. Exemple tiré du quotidien : la région auprès du fleuve *Sindhu* « Indus » est connue pour le sel que l'on en extrait et pour les chevaux qui y sont élevés. La notion de *tātparya* a été interprétée différemment selon les priorités de l'école : voir K. K. Raja, *ITM*, p. 175 sq. Voir *Bh* ad vt. 22, ad P. 1.1.44 : *saindhava*, « cheval »

*. Litt. « Dans le cas de la récitation védique, la compréhension du sens procède exclusivement de l'intention d'Īśvara [et non, du locuteur *humain*] ».

serait incompatible avec l'expérience que nous avons tous eue en posant la question, « Quelle intention vous a poussé à dire cela ? ». C'est pourquoi, ayant entendu la commande « Apportez-moi une boisson ! », une réponse tout à fait appropriée est la question « Devrais-je apporter du lait ou de l'eau ? », l'intention qui suscitait la commande étant inconnue ²²⁴.

LA SIGNIFICATION DE LA RACINE (DHĀTU)

Ensuite sera examinée la signification de la racine, le fondement sur laquelle tous les mots sont construits. Disons, d'abord, que la racine exprime une *activité* accompagnée d'un *effort* favorable à un *résultat* (*phala*) ²²⁵. Par *résultat* on entend le terme qui sert de *détermination* (*prakāra*) ²²⁶ du sens [d'activité] exprimé par la racine en cause, qui est lui-même le terme déterminé (*viśeṣya*) — pourvu que [le résultat] soit produit par cette même

224. C'est-à-dire, connaître l'intention du locuteur permet de fixer le sens quand le contexte et les autres facteurs de désambiguïsation nous échappent.

225. VP 3.8.41. MBh ad P. 1.4.49, *pacatīti dvyarthaḥ*. Voir Bronkhorst, *Bhaṭṭoji*, p. 21-22.

226. Voir NK, p. 514, *sāmānyasya bhedako viśeṣaḥ, yathā dravyaṃ navavidham ityādaḥ pṛthivī-tvādikam dravyasya prakāraḥ*. Le *viśeṣya* est pour ainsi dire le terme « apte à accepter » la détermination (*prakāra*), et s'en trouve « déterminé, qualifié » — en l'occurrence, l'activité. Par là, Nāgeśa entend que le résultat n'est pas seulement la conséquence de l'activité, mais qu'il caractérise l'activité comme le sens principal de la racine. « Amène ! Quelle sorte d'*amenée* ? Celle déterminée par la vache ! » *.

*. Il s'agit sans doute de ce que nous appelons « actualisation » : le concept que constitue le procès d'amener est actualisé par ce à quoi il s'applique, en l'occurrence par l'objet du procès. Amener une vache n'est pas exactement la même chose qu'amener un prisonnier, un messenger, etc.

activité²²⁷, et qu'une forme fléchi au cas de l'agent (*kartṛpratyaya*) * fasse partie de l'expression. Les deux stipulations ont été ajoutées afin d'éviter que la définition ne s'étende à la racine *tomber* (*patati*), dont le résultat exprime *une conjonction née d'une disjonction*²²⁸. Le *résultat* est le terme déterminé quand un verbe fléchi au cas de l'objet (*karmapratyaya*) fait partie de l'expression²²⁹. [85] L'activité est celle exprimée *par la racine*, pourvu que cette activité effectue le résultat qui fait partie du sens de la racine. Par *être favorable* à, l'on entend que l'activité va de pair avec [le résultat — *samsarga*]. C'est-à-dire, que le *résultat* est celui qui peut être produit par l'activité. [86-87]

227. C'est-à-dire, pourvu que le résultat soit impliqué dans la définition même de l'activité en cause. Donc, la définition écarte des résultats qui n'entretiennent qu'une relation partielle avec leurs causes, comme la *séparation* ou la *conjonction* entendues isolément, qui sont des éléments de l'acte de tomber, mais n'en caractérisent pas le sens en son entier, qui est de *s'en séparer* et d'*aller en bas*. La définition exclut aussi le résultat associé à une *autre* action. La notion de définition *essentielle* d'Aristote relève également d'une propriété dont la nature de l'entité dépend : ainsi l'homme est-il *homo sapiens*, quoique *bipède sans plumes* suffise aussi à le distinguer d'autres espèces. Mais la *nature* de l'homme est-elle caractérisée *par cet accident* ?

228. D'après K. Śukla, la définition est ainsi rédigée pour contourner le problème posé par la racine *patati*, normalement intransitif. Si la première stipulation manquait (*taddhātvarthajanyatve sati*), l'*arbre*, où l'acte de *tomber* commence, serait susceptible d'être pris pour l'objet direct du verbe. Mais l'acte de tomber ne se dirige pas vers l'arbre. Si la deuxième manquait (*kartṛpratyayasamabhivyāhāre*, etc.), le *sol*, comme l'endroit où s'achève l'acte de tomber, serait lui aussi susceptible d'être pris pour l'objet direct du verbe. Mais la destination n'est pas la cause de l'acte de tomber ; pas plus qu'elle n'est visée par l'objet qui tombe : considérer la chute d'Alice dans le terrier du lièvre, dont le fond est inconnu, mais le début, certain. L'acte d'aller, en revanche, présume une destination : un village, par exemple. Cette définition de style *naiyāyika* place le cas concret dans le cadre des catégories syntaxiques et logiques dont il n'est qu'une illustration.

229. Ceci n'étant pas le cas, le *sol* est privé de l'occasion de se présenter comme *objet* ; or un verbe intransitif n'a pas d'*objet*, et ne peut pas se lier syntaxiquement *karmani*.

*. Le terme technique *pratyaya* recouvre tout ce qui vient s'ajouter à la racine (*dhātu*-) pour donner naissance à un mot utilisable dans une phrase — donc, à la fois, les désinences et les affixes.

Le sens prééminent du verbe est le *devenir* (*bhāva*); le sens prééminent du nom est l'*être* (*sattva*)²³⁰.

La compréhension qui en découle est que l'activité [exprimée par la racine] est le facteur principal (*viśeṣyaka*) de la phrase, dont le reste est la détermination. Les rections (*kāraka*) exprimées par les désinences verbales (*tiṅ*), sont, quant à elles, déterminées par le *nombre*, etc. Et les trois *temps* sont des déterminations de l'activité²³¹. [88]

230. *Nirukta* 1.1 : *bhāvapradhānam ākhyātam | sattvapradhānāni nāmāni* « The verb has becoming as its fundamental notion, nouns have being as their fundamental notion » (trad. L. Sarup, *Nirukta*, vol. 2, p. 81). *Bhāva* « ce qui existe » (ou « fait exister ») : terme technique de la grammaire aux plusieurs sens interconnectés. Dans la stance initiale du *Nirukta*, il sert à caractériser, à l'aube même de la spéculation grammaticale, le *verbe* (*kriyā*) par opposition au *nom*. Ce sens semble coller à lui tout au long de son développement dans la tradition postérieure. Les applications grammaticales à proprement parler se concentrent autour de l'aphorisme P. 3.4.69 : *laḥ karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyah*, qui enseigne les trois sens que peuvent avoir les terminaisons verbales : « agent » (reconduit de P. 3.4.67 *kartari kṛt*), « objet direct » (*karman*) et « *bhāva* », c'est-à-dire, actif, passif et « impersonnel » (p. ex., *āsyate devadattena* « par Devadatta, [l'acte de] s'asseoir [s'accomplit]' » — ce qui revient à dire « Devadatta s'assoit ». Pour Renou le terme *bhāva* exprime le « sens de la racine » (TG, p. 243), c'est-à-dire, de la racine conçue impersonnellement, avant que les affections contraignantes d'agent, de temps, etc., ne s'y imposent, avec leur coterie de spécifications personnelles, temporelles, et modales. Le « sens de la racine », le sens *pur* de la racine, rappelle la stance du *Nirukta* : l'activité, sans commencement ni fin, à l'opposé de l'entité, figée, soit commencée, soit finie. Mais certaines formes nominales expriment aussi « le sens de la racine », notamment celles dotées du suffixe *ghañ* [-a] (P. 3.3.16), au sens de *bhāva* (P. 3.3.18) : *pāka* « l'acte de cuisiner ». Donc *bhāva* peut aussi signifier l'état d'action, ou l'action conçue comme état — tout comme le nom *bhāva* lui-même, issu de l'incontournable *bhū/bhavati*. À la fois nominale et verbale, la « racine » n'est ni l'un ni l'autre; elle se transforme en nom ou en verbe à l'aide des suffixes nominaux ou verbaux. *Bhāva* porte aussi un sens causatif : « qui fait exister », *bhāvayati*, implicite dans la fonction grammaticale de la racine, « mot effectuant l'action » (TG, p. 244) : c'est la racine qui « fait exister » la phrase elle-même en compagnie des rections qui mettent en évidence les contours spécifiques de l'action. D'où la primauté assignée à la racine par les grammairiens.

231. Ainsi une architecture de dépendances s'établit-elle à l'intérieur de la phrase. Ici, commence l'examen des idées des autres écoles sur la fonction de la racine et de ses annexes nominales, objet direct, etc., en vue de montrer en quoi elles font obstacle à l'exécution des

Certains prétendent, en revanche, que l'activité et le résultat de la racine devraient être considérés comme des énergies expressives distinctes; ils se rapporteraient alors comme le sujet (*uddeśya*) et le prédicat (*vidheya*) d'une proposition. Séparés l'un de l'autre, une liaison syntaxique serait tout à fait naturelle (*anvayasya autsargikatvāt*). Or cette explication alourdirait indûment la compréhension [de la racine] en lui imposant deux dérivations simultanées ²³². [89] La cause de la prise de conscience de ce que le *résultat* figure comme la détermination de l'activité est la proximité d'une racine [verbale] dotée d'un suffixe d'agent. Et la cause de la prise de conscience de ce que l'activité figure comme la détermination du résultat est la proximité d'une racine [verbale] dotée d'un suffixe d'objet [direct]. Puisque la racine s'est dotée de deux significations, à savoir, deux relations de cause à effet, il faut lui attribuer deux énergies expressives, dont chacune fait état d'une relation différente. Voilà une explication d'une pesanteur extrême : l'énergie expressive de la racine est située soit dans une activité qualifiée par un résultat, soit dans un résultat qualifié par une activité; c'est le suffixe avoisinant, soit d'agent, soit d'objet, qui en détermine [la sélection] ²³³ ! Ainsi disent-ils ²³⁴. [90]

règles de Pāṇini et en rendent l'interprétation complexe, contradictoire, voire vide de sens. On voit plus clairement comment la *Paramalaghumañjūṣā* [PLM] a pu servir d'introduction aux études supérieures de grammaire dans les écoles traditionnelles.

232. C'est-à-dire, le *vyāpāra* d'un côté, le *phala* de l'autre, sans que leur implication mutuelle soit prise en considération. Or, pour les grammairiens, l'activité est le *viśeṣya* « terme déterminé » et le résultat, le *viśeṣaṇa* « détermination ». Les deux se conçoivent comme un ensemble, où la relation du principal au dépendant est bien arrêtée. Le *pare* de notre texte se réfère peut-être à Kauṇḍabhaṭṭa, ou même à Bhaṭṭoji, qui, en traitant de ces notions, utilisent le duel : *phalavyāpārayor dhātuḥ*... (voir VBS, p. 98, sur la *kārikā* 16 des VSK de Bhaṭṭoji; voir aussi VP 2.428). En tout cas, les deux commentateurs, Śukla et Nityānanda, auxquels cette traduction est redevable, s'accordent pour attribuer l'opinion exprimée ici comme s'opposant à celle de Nāgeśa : *svamatam āha*.

233. Rappelons que, selon le *siddhānta* de Nāgeśa, le *vyāpāra* seul est le facteur *principal* du sens du verbe; la différence entre les constructions au passif et à l'actif relève plutôt de la forme, n'affecte pas le sens.

234. *ity āhuḥ* se rapporte à *pare tu*, par lequel la présentation de la thèse avait débuté.

Les ritualistes, en revanche, affirment que la racine exprime le *résultat*, tandis que l'*activité* s'exprime par le suffixe verbal. Mais non ! Cette approche est contredite par l'aphorisme : « Les désinences verbales (*laḥ*) sont prescrites au sens d'objet direct (*karmaṇi*), etc. »²³⁵ Cet aphorisme ne permet pas l'attribution à la désinence du sens d'*activité*. En outre, quant aux verbes *pacati* « il cuisine », *pakṣyati* « il cuisinera », *pakvavān* « il cuisina », etc., il vaut mieux, évidemment, attribuer une seule énergie, « entreprendre la cuisson, etc. », à une seule racine, que d'attribuer cette même énergie à plusieurs désinences à tour de rôle. De plus, si le suffixe [disons, du verbe *cuire*] signifiait en effet des activités qui relevaient de l'ignition et du maintien du feu, comme *souffler là-dessus*, etc., il serait extrêmement onéreux d'annuler lesdites significations quand le même suffixe se retrouve joint à une autre racine, par exemple, à la racine *gam* « aller », et puis de les réhabiliter quand le verbe *pacati* « il cuisine » est réintroduit dans le discours²³⁶. [91-92]

De plus, cette approche risque de nuire à l'usage habituel des termes *transitivité* et *intransitivité*²³⁷. Peut-on prétendre que la transitivité se réfère à une activité exprimée par un *suffixe*, ou à un résultat doté d'un soutien à l'extérieur [d'un *suffixe*] ? Ou que l'intransitivité se réfère à un résultat qui est *coréférentiel* avec une [activité exprimée] par un *suffixe* ? Ou que le terme *agent* se réfère au *soutien* d'une activité exprimée par un *suffixe* ? Ou que la rection d'objet direct d'un verbe au causatif est justifiée en faisant valoir qu'elle se réfère à une activité autre que celle indiquée

235. P. 3.4.69. La désinence verbale, soit au passif, soit à l'actif (voir Renou, *TG*, p. 123]), est censée s'accorder avec le nom qui sert de sujet, fléchi, lui, au nominatif : *devadatto dṛśyate*, *devadattaḥ paśyati*. Le ritualiste veut renverser cette relation, transformant la racine en objet direct de la désinence !

236. Si le suffixe *-ti* exprimait l'*activité* (*souffler*, etc.) propre au verbe *paca-ti*, comment empêcher que la même signification ne s'attache au *-ti* du verbe *gaccha-ti* ? Ou l'ayant empêchée, comment la restaurer ?

237. Le bon fonctionnement des injonctions concernant les rections d'objet direct, d'agent, etc., dépend de la valeur « activité » affectée à la racine. L'affecter à d'autres parties du discours rend caducs des pans entiers de la dérivation pāṇinéenne. Voir n. 239, p. 125 et les cas cités ci-dessous.

par le suffixe causatif lui-même, ou au résultat d'une telle activité — par exemple, au mot *ghaṭa* « pot » dans la phrase « Il fait faire un pot » (*ghaṭaṃ bhāvayati*)²³⁸ ? Dans tous ces cas, on fait fi du protocole « du déjà exprimé et du non exprimé jusqu'à présent »²³⁹. Qui plus est, on ne peut pas réhabiliter la thèse en question en prétendant que l'agent est déjà impliqué dans l'activité, dans la mesure où l'activité nécessite un soutien ; ni que l'objet direct est déjà impliqué dans le résultat, dans la mesure où le résultat nécessite un soutien²⁴⁰. Car, en proposant que le soutien soit présent en tant qu'impliqué, on fait écho à ceux qui, tout en clamant que la signification principale du nom est l'espèce (*jāti*), prétendent que le nom exprime aussi l'individu (*vyakti*), sous prétexte que l'individu est implicite dans le sens générique [comme son soutien]²⁴¹. Plus gênant encore : tout cela est contredit

238. Selon P. 1.4.52, l'agent associé à la racine à laquelle le suffixe causatif est adjoind peut recevoir la rection « objet direct » : *maṇavako grāmaṃ gacchati* > *maṇavakaṃ grāmaṃ gamayati*. Les verbes intransitifs jouissent du même privilège : *maṇavako āsyate* > *maṇavakam āsayati*. Or le mot *ghaṭa* dans la phrase *ghaṭaṃ bhāvayati* « Il fait exister un pot » — l'équivalent de *ghaṭaṃ karoti* « Il fait un pot » — n'a jamais porté la valeur d'agent, exprimée ici par le suffixe verbal -*ti*. P. 1.4.52 étant hors-jeu, le cas nominatif, hérité de la forme simple *ghaṭo bhavati* « le pot existe », doit rester inchangé : **ghaṭo bhāvayati*.

239. L'aphorisme *anabhihite* (P. 2.3.1) « Quand ce n'est pas déjà exprimé » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 111) règle la distribution des rections casuelles qui complètent l'action du verbe. Rappelons que les rections d'agent et d'objet direct sont exprimées en principe par des suffixes verbaux (-*ti*, etc., au sens d'agent ; -*te*, etc., au sens d'objet). Là où l'agent est prescrit, l'objet reste « inexprimé » et vice versa — d'où l'objet à l'accusatif (P. 2.3.2, *karmaṇi dvitīyā*) avec un verbe à l'actif, et l'agent à l'instrumental (P. 2.3.18, *kartṛkaraṇayos tṛtīyaḥ*) avec un verbe au passif. Si l'activité était exprimée par le suffixe verbal, au lieu de la racine, cet édifice délicat s'écroulerait, et l'aphorisme *anabhihite* ne servirait à rien. Voir *Mīmāṃsānyāyaprakāśa* [MNP] 75 sqq.

240. L'adversaire aura proposé que l'on peut se passer du suffixe verbal au sens d'agent, etc., en faisant appel à l'implication (*ākṣepa*) fondée sur la relation entre le soutien et le soutenu : s'il y a une activité, on peut présumer quelque chose qui agit.

241. Les partisans du *jātivāda* déclarent que, le cas échéant, l'individu est aussi exprimé par le terme générique, étant donné que le cas particulier est impliqué par le concept général. Si le même principe gouvernait la relation entre l'agent et l'activité, il en ressortirait que, le cas échéant, l'agent serait le sens compris, au détriment de l'activité, ce qui contrevient à la thèse de Yāska. Voir n. 230, p. 122.

par la déclaration de Yāska : « L'élément principal du sens du verbe est le devenir (*kriyā*) »²⁴². [93]

De plus, s'il était possible d'inférer le *résultat* et son *soutien* directement du verbe, pourquoi aurait-on formulé l'injonction « Les désinences verbales valent au sens d'objet direct... » ? Qui plus est, si les suffixes nominaux (comme *ṇvul* [-*aka*] : *pācaka* « cuisinier ») et les suffixes verbaux (à l'*agent*, etc.) devaient se charger, en plus de leurs significations rectionnelles, du sens de la *racine* (*bhāva*) *, quelle complexité²⁴³ !

De plus, si les suffixes nominaux *ghañ*, etc. (-*a*, -*ana*, etc.), déjà adjoints à la racine (*bhāva*) [pour en modifier le sens] », devaient exprimer aussi l'activité [comme le propose l'interlocuteur], des usages inédits comme *grāmo gamanavān* « Le village est en possession d'une approche » [pour *grāmo gamyate* « Le village est approché »] deviendraient légitimes²⁴⁴. Et, de plus, si l'adversaire tenait quand même à la thèse que les suffixes nominaux expriment l'activité, en se tenant toujours au principe d'implication susmentionné, il serait obligé d'admettre que lesdits suffixes peuvent exprimer aussi l'*agent* [en tant que soutien implicite à l'activité, ce qui donnerait occasion au cas nominatif].

En outre, considérons la construction causative : *guruḥ śiṣyābhyāṃ pāc-*

242. Ici, *kriyāpradhānam*, pour *bhāvapradhānam*, la leçon normalement citée. Voir n. 311, p. 145. Le flottement entre *kriyā* et *bhāva* remonte au moins au *Ṛkprātiśākhya* (voir Sarup, *Nirukta*, vol. 1, p. 28, n. 1).

243. Quant aux noms dérivés primaires (*kṛt*), comme *pāc-aka* « cuisin-ier », enseignés aux sens de *karṭṛ*, *karāṇa*, etc. (voir P. 3.1.91, 93), le sens d'activité devrait y être ajouté. L'expressivité en serait alourdie.

244. L'interlocuteur est toujours le ritualiste. Si la racine verbale exprimait le *résultat* de l'activité, et si le sens d'activité était exprimé par les suffixes nominaux, alors la prédication nominale *gamana-vān* « doté de l'activité d'aller ») pourrait se substituer au verbe normal *gamyate* au passif (« est sujet à l'activité d'aller »)! Voir P. 3.3.16, 18 *sq.*, VBS, p. 69. Voir aussi Renou, *TG*, p. 243, « *bhāva* ».

*. Il y a en fait deux opérations simultanées, décrites par la même expression, l'opération morphologique consistant à ajouter un suffixe à une racine, et l'opération sémantique consistant à en modifier le sens par cet ajout.

ayati, « Le maître fait préparer le repas aux deux élèves ». [Selon la thèse prônée par le ritualiste,] le suffixe causatif (*ṇic*), enjoint par l'aphorisme *hetumati ca* (P. 3.1.26), exprime l'activité de celui qui *provoque* un autre à agir, tandis le suffixe primaire [en l'occurrence, celui de la troisième personne, -*ti*] exprime l'activité de celui qui *est provoqué à agir*. [94] En ce cas, le nombre porté par le suffixe fléchi [en l'occurrence, le singulier] comme une détermination de sa signification principale, à savoir, l'activité [de celui qui exécute], devrait s'accorder avec le soutien de cette activité [en l'occurrence, les deux élèves] — ce qui entre en conflit avec la flexion au duel de la forme *śiṣyābhyām*. De même, la conjugaison du verbe au singulier est-elle inexplicable [car elle devrait s'accorder avec les deux élèves]. Enfin, la flexion au nominatif du terme *guruḥ* « maître » n'est pas justifiée, puisque le statut d'agent est resté jusque-là *inexprimé* [ce qui donne lieu à l'instrumental d'agent, *guruṇā*], tandis que le nominatif (*mutatis mutandis*) doit être attribué aux élèves [dont l'agentivité est déjà *exprimée* par le verbe principal]²⁴⁵ — de tout cela, nous dissenterons davantage ailleurs²⁴⁶.

En revanche, c'est le fait que toutes les rections en *dépendent* syntaxiquement²⁴⁷ qui constitue la détermination essentielle de l'activité verbale (*kriyā*) [et non pas que celle-ci fonctionne comme l'*objet direct*].

245. Selon le protocole du « non exprimé » (*anabhihite*, P. 2.3.18), le terme *guru* aurait dû être fléchi à l'instrumental, et le terme *śiṣya*, au nominatif. Ici, comme ailleurs, l'argumentation repose sur l'autorité incontestée du système pāṇinéen. Rappelons que le causatif (*ṇic*) est un thème verbal à deux agents : de l'un procède l'*impulsion* d'agir, dont le *soutien* est le maître; de l'autre, l'*acte* qui en est l'accomplissement, dont le *soutien* est les deux élèves. Si la marque flexionnelle ajoutée au thème en *ṇic* ne portait pas le sens d'agent (*karṭṛ*), comme le veut le ritualiste, ni la flexion au nominatif du terme *guruḥ* ne se serait réalisée, ni l'inflexion à l'instrumental (au sens d'agent) du terme *śiṣyābhyām*, comme le veut le protocole *anabhihite*, etc.

246. Dans la *BM*, éd. K. Śukla, p. 42-43.

247. La syntaxe pāṇinéenne fait du verbe la clef de voûte de la phrase dont le reste est suppléé par le contexte, à partir des rections casuelles — « Qui? » « Quoi? » « Par lequel? », etc. À noter que le génitif n'est pas en principe une rection (*kāraka*).

Hari, commentant le *Bhāṣya* sur *bhūvādayo dhātavaḥ*²⁴⁸, conforte cette opinion :

Ce qui se conçoit comme en cours d'accomplissement (*sādhya*)*, qu'il soit achevé (*siddha*) ou non (*asiddha*), s'appelle *verbe*, car il assume l'aspect d'une procédure. L'ensemble formé par les éléments subsidiaires nés d'affilée, mais qui n'en est pas moins conçu[†] comme une unité, s'appelle *verbe*²⁴⁹. [95]

La portée du deuxième hémistiche est la suivante : le terme *verbe* (*kriyā*) signifie couramment un ensemble composé d'éléments subsidiaires, sur lesquels l'esprit (*buddhi*), doté du pouvoir de synthèse et enclin à faire valoir l'uniformité, impose une absence de différence (*abheda*) — cet ensemble [d'éléments conceptuels] correspond à un ensemble d'activités entreprises successivement [en vue de la réalisation d'un but envisagé]. Ici l'uniformité est basée sur l'ensemble ; la séquence sur les éléments.

L'uniformité est dite relever de l'*esprit*, car, en tant que tel, l'*ensemble* des activités n'existe pas : sitôt nées, elles disparaissent. Cet ensemble est conçu comme inachevé dans les expressions *pacati* « il cuisine [le repas] » ou *pakṣyati* « il [le] cuisinera ». On appelle *verbe* (*kriyā*)²⁵⁰ l'ensemble dont l'accomplissement se conçoit comme étant en cours (*sādhya*), qu'il soit [en

248. P. 1.3.1 attribue la désignation de *racine* (*dhātu*) aux termes du *Dhātupāṭha*, à commencer par *bhū* « être » (DP 1.1), auxquelles s'appliqueront les aphorismes prescrivant les affixes dits « verbaux » — *laṭ*, *lañ*, etc.

249. VP 3.8.1, 4. Il s'ensuit que le verbe (*kriyā*) est une abstraction, une sorte de généralisation imposée sur une suite d'activités entreprises en vue d'un résultat partagé — le ramassage des bois d'allumage, la préparation des mets, la mise au feu, etc. — dont l'expression « il cuisine » résume la cohérence et la finalité.

250. Le mot *kriyā* se trouve dans le texte de Hari. La *verbalité* est conçue comme l'expression d'une activité (*vyāpāra*) « en cours d'accomplissement/à accomplir » (*sādhya*tena), qu'elle soit en vérité « accomplie » (*siddha*) ou non.

*. Litt. « à accomplir ».

†. Le texte dit : « par l'esprit (*buddhyā*) ».

fait] achevé, ou inachevé, par exemple dans *apāṅṣīt* [aoriste] « il cuisina »²⁵¹. En disant « L'uniformité est fondée sur l'ensemble », [Hari] se situe dans une perspective ascétique, car les éléments [de l'action verbale] arrivent [et disparaissent] l'un après l'autre²⁵². Ainsi s'explique le sens du premier hémistiche : le verbe « assume l'aspect d'une procédure ». L'usage « Il cuisine » est justifié, même si le cuisinier vient juste de mettre le feu au bois, car l'on a déjà surimposé sur chaque élément [de la procédure] l'ensemble entier [des éléments]. On dit —

Soit une à une, soit ensemble, les procédures réunies sous
l'égide des [verbes] *cuire*, etc., s'effectuent selon leur nature,
ayant revêtu l'aspect d'équivalences²⁵³ *. [96]

À ce propos, certains considèrent comme *achevée* la forme qui ne nécessite aucune complétion par d'autres rections, pourvu que l'hétérogénéité [de l'expression] provoque l'attente d'une autre activité (*kriyā*) et qu'une rection la relie à cette action. Une forme est à *accomplir* qui nécessite une complétion par d'autres rections et qui, en même temps, n'éveille pas l'attente d'une autre activité²⁵⁴. Bien que les particules adverbiales à forme

251. Référence possible à P. 3.3.135, qui autorise l'aoriste dans le sens « d'une continuité du procès ou d'une proximité (dans le temps) » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 248). En principe, l'aoriste (*luṅ* : P. 3.2.110) est réservé « au temps passé » (*bhūte* : P. 3.2.84), que ce soit d'*aujourd'hui*, comme l'imparfait (P. 3.2.111), ou non.

252. *Yogadarśanam* : le pouvoir synthétique de l'esprit s'apparente à l'omniscience du *yogin*.

253. *VP* 3.7.58. *Samanvitāḥ* « investi de... » selon le texte d'Abhyankar, pour le *samāśritāḥ* de Nāgeśa. *D'équivalences (tulyarūpam)* parce qu'elles [les équivalences] font partie de la procédure verbale à titre égal en tant que subordonnées. L'unité de la procédure leur est imposée par l'esprit, ayant conçu la relation du subordonné au but *final* : rendre le riz comestible. Voir Iyer, trad., *VP*, vol. 3, pt. 1, p. 180.

254. Par *siddha*, l'interlocuteur entend le *dhātu* doté d'un *suffixe* nominal, en sorte que le *dhātu* s'attende à une complétion verbale ; par *sādhya*, il entend le *dhātu* doté d'un *suffixe* verbal, qui s'attend à un nom fléchi pour être complété. La source de ces propos, selon K. Śukla, est Kauṇḍabhaṭṭa. Voir *VBS*, p. 15.

*. C'est-à-dire « assumant un statut équivalent ».

fixe, telles que *hi* « car », *u* « si », etc., ne présentent aucune trace de l'achevé, l'usage courant leur attribue une capacité de signifier, du fait qu'elles qualifient exclusivement l'activité [exprimée par le verbe] ²⁵⁵. Il s'ensuit que la qualité de complétude (*siddhatva*) qui caractérise les formes comme *pāka* « cuisson » s'exprime par le suffixe nominal *ghañ* [-a] qu'elles portent. En revanche, la qualité d'incomplétude *. (*sādhya**tva*) est toujours communiquée par la racine (*dhātu*) ²⁵⁶.

On peut objecter que la qualité de complétude peut quand même caractériser un verbe, par exemple : « Si l'on vénère Hari, on arrivera au salut ». Ici, l'un des verbes fait naître l'attente que l'autre satisfera. Mais non ! La difficulté disparaît dès qu'on se rend compte qu'ici c'est la particule adverbiale *cet* « si » qui fait naître l'attente [et non pas le verbe, dont la particule n'est qu'une qualification] ²⁵⁷. [97]

À ces objections, nous répondons : en vérité, l'activité est à *accomplir* qui est *en cours d'accomplissement*, et qui est comprise de cette manière. Cette opinion est clairement étayée par le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *upapadam atiñ* ²⁵⁸. Or, dans la phrase « Il tourne le pot », n'est-ce pas le *pot* qui est compris comme étant à *accomplir* ? Mais non ! Quoique le *pot* puisse être compris

255. Leur statut d'achevé est assuré par cette supposition, malgré l'absence d'une rection (*kāraka*).

256. À la valeur *kriyā*, inhérente à la racine, est surimposé le statut d'inchangé qui relève du suffixe. Le mot *cuisson* reflète la même ambiguïté. Pour les grammairiens, la valeur dérivationnelle du suffixe prévaut sur celle de la racine, qui conserve sa primauté syntaxique ; pour les ritualistes, en revanche, le suffixe est toujours prioritaire.

257. Ici s'achève l'exposé du point de vue attribué à « certains », probablement à Kauṇḍabhaṭṭa. Nāgeśa n'y est pas totalement hostile, comme on le voit.

258. P. 2.2.19. L'aphorisme autorise la composition avec « un mot complémentaire » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 105 ; voir *TG*, s. v. *upapada*, p. 104-5), à condition qu'il ne soit pas un *tiñ*, c'est-à-dire, un mot terminé par une désinence personnelle — un verbe. Ainsi le composé *kumbha-kāraḥ* est-il légitime, tandis que **kumbhañ-karoti* ne l'est pas. Pourquoi, demande Kātyāyana, suivi de Patañjali, parle-t-on d'un *tiñ* ? De tels composés ne sont autorisés que lorsque les mots concernés se terminent par des désinences *nominales*, *sup* (*saha supā*, P. 2.1.4) ! C'est, dit-il, pour écarter toute forme *ayant le sens* d'un *tiñ*, tel le nom *kriyā* :

*. *sādhya*, « de ce qui est à accomplir », voir n. *, p. 128.

de cette façon à cause de la mention à proximité du verbe *tourner* (*karoti*), l'objet lui-même, communiqué indépendamment (*svataḥ*) par le mot *pot*, est compris comme *achevé*²⁵⁹.

Par ailleurs, les verbes *être*, *exister*, *devenir*, *paraître*, etc. signifient l'*existence* (*sattā*). Or l'*existence* est une activité qui persiste plus d'un instant, dotée de séquentialité en vertu du caractère progressif du temps. De cette idée de *séquence* dérive sa *verbalité*. Donc l'*existence* signifie le *fait de se maintenir soi-même* (*ātmadhāraṇa*). [98]

La *transitivité*, en général, signifie une activité dont le résultat est situé en dehors [de l'activité]; l'*intransitivité*, une activité dont le résultat occupe le même lieu [que l'activité]. Parfois, en revanche, l'*intransitivité* consiste en l'*absence* de tout résultat : par exemple, *asti* « être » n'exprime rien d'autre qu'*exister*. Même l'inspection la plus perspicace n'y flaire aucune trace d'un résultat. Citons le *Nirukta* : « L'on proclame que le verbe *asti* signifie *exister*, c'est-à-dire, pour une entité précédemment produite, le maintien de sa propre forme (*svarūpadharaṇa*) »²⁶⁰. [99]

En vérité, *transitivité* signifie que [le verbe] se lie à un nom portant la désinence d'*objet direct* (*karman*) enjointe par un aphorisme issu de la grammaire. *Intransitivité*, en revanche, signifie que [la syntaxe du verbe] s'explique sans l'aide d'un tel aphorisme²⁶¹. Pour cette raison, sont légitimes

upapadam atin iti tadarthaḥ pratiṣedhaḥ (vt. 1). Ainsi Nāgeśa peut-il affirmer que la notion de *sādhya* relève du *sens* du mot, plutôt que de sa *forme*.

259. Le thème nominal *ghaṭa* « pot » à lui seul ne suggère aucune *modification*. La grammaire obéit à ses propres règles, qui ne doivent rien aux usages pratiques.

260. *Nirukta* 1.2. Le texte établi par Sarup (p. 29) est plus succinct : *astīty utpannasya sat-tvasyāvadhāraṇam* « existence signifie a being that has been produced » (trad. p. 6). Selon K. Śukla, *asti* diffère de *bhavati*, dont le sens de *résultat* n'a pas été tout à fait effacé. S'agit-il du contraste entre l'*affirmation* de l'existence de *quelque chose* (*bhavati*) et la simple *prédication* d'un attribut (*asti*) ? Śukla se réfère à ce propos au VBS de Kauṇḍa.

261. Nāgeśa reprend ici le fil principal de la discussion, après s'en être détourné pour examiner les vues des ritualistes, etc. Il s'est contenté d'adopter une position formelle sur la question de la *transitivité* : est *karman* ce que la grammaire (*śāstra*) enseigne comme *karman*, quelle que soit la relation situationnelle du *résultat* impliquée par la racine.

des constructions comme *adhyāsītā bhūmayah* « Les terrains [sont occupés par ceux qui y] sont assis »²⁶².

L'accord syntaxique pose une association [de deux termes] tout en les concevant comme séparés. C'est ainsi que le mot *anvaya* « accord » s'entend étymologiquement²⁶³. Le verbe *jīvati* « vivre », en revanche, ne pose aucun problème, puisque le soutien objectif (*karman*) du résultat, le *souffle*, se conçoit comme séparé de l'activité exprimée par la racine, à savoir, *se maintenir en vie*²⁶⁴. Cette perspective est clarifiée dans le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *supaḥ ātmanaḥ kyac*²⁶⁵. De même, le sol, soutien [de l'acte de s'asseoir], peut-il recevoir la désignation d'*objet direct*.

Quant au verbe *jānāti* « connaître », le *résultat* en est la *connaissance* (*jñāna*), dans la mesure où celle-ci se conçoit comme l'objet [de l'acte de connaître]. L'*activité* est la mise en contact de l'intellect avec le Soi. Pour cette raison, l'expression « Il connaît son propre esprit » est légitime. Le mot *Soi* (*ātman*) y signifie l'*organe intérieur* (*antaḥkaraṇa*); l'*esprit* (*manas*), un aspect particulier du fonctionnement dudit organe²⁶⁶. L'expression « Le Soi connaît soi-même » [« se connaît »] est également légitime, dans la me-

262. Le verbe *āste* « s'asseoir », en principe intransitif, reçoit la désignation *sa-karmaka* « doté d'objet » quand il est précédé par le préverbe *adhi* « vers » (P. 1.4.46, *adhiśiṅsthāsām karma*). Donc la tournure *adhyāste bhūmim* (acc.) est légitime (litt. « Il asseoit le terrain »); de même, la tournure au passif dans le texte.

263. Le terme *anvaya* « relation (syntaxique) » est formé sur la base de la racine *i* « aller » avec le préverbe *anu-* « après » : donc « aller-après » — s'y accorder « convenablement ».

264. L'intransitivité du verbe *jīvati* s'explique comme suit : quoique le *souffle* se conçoive comme le résultat de l'acte de *se maintenir en vie* (*dhāraṇa*), il ne peut pas exister en *dehors* de l'activité elle-même, à la différence du *sol* (*bhūmi*) du cas précédent, nécessairement *autre* que l'acte de s'asseoir.

265. P. 3.1.8, qui autorise la formation d'un verbe dénominatif si l'objet du désir est dépourvu d'une qualification visée par le sujet du désir : *ātmanaḥ putram icchati* > *putrīyati*. Écartées sont les constructions où le désir n'est qu'occasionnel ou aléatoire : *rājñāḥ putram icchati*, *mahantaṃ putram icchati*.

266. L'*antaḥkaraṇa* (terme du Vaiśeṣika — *Vaiśeṣikasūtra* [VS] 9.1.13) regroupe, pour le Vedānta, les trois stades de l'intellection et de l'appropriation des objets sensibles : *buddhi*, *ahaṃkāra* et *manas*, termes empruntés au Sāṃkhya, qui impliquent un processus qui va de la perception brute jusqu'à l'aménagement de la sensibilité à des fins pratiques. Le

sure où l'agent [de l'activité] est conçu comme un aspect de l'organe intérieur, et l'objet direct, comme un aspect du corps. Ce genre d'expression s'explique dans le *Bhāṣya* [de Patañjali] sur l'aphorisme *karmavat karmaṇā tulyakriyāḥ*²⁶⁷. [100]

En revanche, certains ont affirmé que l'activité exprimée [par la racine *jānāti* « savoir »] est le savoir lui-même (*jñāna*), tandis que son résultat est ou bien la percée du voile [d'ignorance], ou bien l'*objectivité* (*viśayatā*) révélée [par la percée]²⁶⁸. Cette thèse est inacceptable, car dans une telle construction, le verbe (*jānāti*), se prêterait à une interprétation réflexive²⁶⁹. Hari se réfère à cette éventualité en disant :

L'activité conçue sous un angle spécial se dit « délimitée » (vy-

terme *ātman*, propre au Vedānta mais étranger au Sāṃkhya, est considéré ici l'équivalent de l'*antaḥkaraṇa*. C'est la complexité du dernier qui rend possible la connaissance du Soi.

267. P. 3.1.87. L'aphorisme traite des expressions comme *bhidyaṭe kāṣṭhaṃ svayam eva* « La bûche se scinde elle-même », où l'objet sur lequel s'exerce l'activité est conçu comme s'il en était aussi l'agent — à des fins hyperboliques, évidemment. L'aphorisme autorise, en particulier, le suffixe *yak* et la voix moyenne (signes du passif, avec agent à l'instrumental, mais ici utilisés au sens actif). Selon Renou (*GP ad loc.*), l'aphorisme justifie l'usage réflexif en général, comme dans l'exemple cité par Nāgeśa.

268. Selon K. Śukla, l'interlocuteur est toujours Kauṇḍabhaṭṭa. Le Vedānta maintient que la vérité (à savoir, le *brahman* unique), quoique omniprésente, ne se reconnaît pas d'emblée, car voilée par l'ignorance, comme l'est la corde par le serpent fantôme.

269. La réflexivité du point de vue védantique saute aux yeux. Le grammairien ne fait que la relever. Le Vedāntin proclame que le terme qui aurait dû être fléchi *karmaṇi* (*jñāna*, la sagesse * comme résultat de l'acte de savoir) exprime en effet l'activité (de celui qui *sait* déjà). Cette activité porte en elle le double sens du résultat, le savoir étant lui-même la source et la conséquence de la quête du salut. Or, pour remplacer le résultat déjà présent dans l'activité, le Vedāntin y substitue en effet le moyen de sa manifestation : la levée du voile (d'ignorance). Le moyen, qui n'est que la manifestation du résultat, contient déjà le résultat, et l'activité n'est que le résultat : la réflexivité même ! Or, vu sous l'angle grammatical, cette réflexivité se prête aux propos absurdes, comme *jñānaṃ svayam eva jñāyate*, ce qui nous entraîne dans un *regressus ad infinitum* !

*. Dans cette occurrence du mot et la suivante, nous dirions le « savoir ».

avasthita). Cette « limitation » de l'activité, selon certains, est façonnée uniquement par des mots²⁷⁰.

La portée de la strophe est la suivante : lorsqu'un aspect spécifique du sens du verbe est présent dans le terme qui sert d'objet direct, ou d'agent, ce verbe se dit « délimité ». Or, pourrait-on objecter, le *cuisinier*, l'agent du verbe *cuisiner*, est, lui aussi, affecté des qualités « spécifiques » de l'activité de cuisiner, telles que l'effort, etc., et par conséquent, l'interprétation [ici donnée de la strophe ci-dessus] ne convient pas²⁷¹.

En revanche, si les qualités spécifiques affectant l'agent devaient être exclues [du domaine de la règle], les agents des phrases comme « il considère », « il voit », etc., ne pourront plus s'exprimer réflexivement, car aucune *qualité spécifique* de l'activité n'y distingue l'agent. [101] C'est pour cela que Hari dit « selon certains » : à leur avis [la règle ne s'applique qu'aux qualités affectant l'objet, *karmanī*]²⁷².

Là où la spécificité de l'activité est ancrée par la force des mots et dans

270. VP 3.7.66, d'après l'interprétation de Helarāja : si le sens du verbe est *vyavasthita* « délimité », les aspects verbaux *activité* et *résultat*, normalement distincts, se confondent en partie — ce qui se fait connaître au niveau *des mots* — par l'usage. Ainsi Helārāja relie-t-il le vers à P. 3.1.87. Selon K. Śukla (p. 102), la mention *śabdaiḥ* est contrastée avec *lakṣaṇena* « par la force d'une règle ». Voir Renou, *TG*, p. 261, 298-99.

271. Par « spécifique » (*viśeṣa*) il faut comprendre un *changement* ou une *altération* propre à la *kriyā* (activité). Pour l'activité *cuisiner*, l'altération concerne d'abord l'objet à *cuisiner* (car la transformation du *cru* en *cuit* est l'objectif même de l'activité). Pour cette raison la tournure réflexive selon P. 3.1.87 est autorisée (« Le riz se fait cuisiner lui-même ») — mais l'on constate un « changement » aussi, dit-on, chez l'agent, le cuisinier, car c'est lui qui fait des *efforts* pour accomplir la tâche imposée. Si l'on tenait compte aussi de cette « spécificité », des expressions comme « Le cuisinier *svayam eva* se cuisine » seraient possibles. Pour en exclure la possibilité, Hari va avancer que « certains » veulent restreindre la portée de l'aphorisme P. 3.1.87 aux seuls *karman*, excluant les *kartṛ*, privilégiant sans doute la volonté du locuteur (*śabdena*).

272. Ainsi l'aphorisme P. 3.1.87 est-il privé de pertinence là où les changements, du point de vue de l'agent, n'affectent pas l'objet (« Il voit le pot » — le « pot » ne change pas). Selon K. Śukla (p. 102), les « autres » sont des *tārīkika*, citant comme autorité le célèbre commentateur Kuñcikā de Durbalācārya sur la *Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūṣā* [LM].

l'agent et dans l'objet, la spécificité est à attribuer à l'agent : « Il voit le pot », « Il va au village », « Il rit », etc.²⁷³. La connaissance [du pot] est fondée sur l'agent par la relation d'inhérence qui unit l'activité à l'agent et sur l'objet par la relation d'objectivité qui place l'objet *devant* l'agent; la connexion [des deux relations] est elle-même fondée et sur l'agent et sur l'objet. De même pour le *rire*²⁷⁴. Or *percer* le voile d'ignorance et *atteindre* l'objectivité [du réel] ne se rapportent pas l'un à l'autre de cette façon²⁷⁵ *.

Quand le résultat se rapporte franchement à un objet (*karman*) affecté par le fonctionnement de l'agent, la spécificité [signalée par la racine] est à placer du côté de l'objet : « Il coupe [du bois] », etc.²⁷⁶. Le résultat spécifique, les morceaux de bois scindés, ne peut en aucun cas être attribué à l'agent, selon Helarāja. Puisque la percée du voile d'ignorance et l'objectivité qui en résulte ne peuvent qu'être fonction du résultat, le verbe *jānāti* « connaître » tomberait sous l'autorité de l'aphorisme P. 3.1.87, qui autorise le traitement des qualités appartenant à l'objet comme si elles étaient des agents réflexifs²⁷⁷. Cela suffit.

Le sens du verbe *icchati* « désirer » est « être conscient [de ce qui est] favorable (*anukūla*) à [la satisfaction d']un désir ». Il est apte à se doter d'un résultat dans la mesure où un objet qui n'existe plus ou qui n'existe pas encore s'impose à la conscience (*buddhi*)²⁷⁸. Le verbe *patati* « tomber » peut

273. Dans ces exemples, l'activité elle-même est censée affecter principalement l'agent. « Par les mots » exclut toute motivation personnelle de l'ellipse : la langue s'est livrée à l'influence de ses propres règles.

274. Même les verbes intransitifs comme *hasati* « Il rit » impliquent un *résultat*, *hāsa*, le « rire », et invitent la même analyse quant au rapport entre le résultat et l'activité.

275. L'ignorance et l'objectivité relèvent du *résultat*, plutôt que de l'agent, dans lequel, de surcroît, elles ne coexistent pas. Voir la suite.

276. L'action est valorisée par la modification de l'objet plutôt que par l'activité de l'agent.

277. *Reductio ad absurdum* : « Le voile d'ignorance se connaît soi-même », etc. Il semblerait que l'objectivité et la percée ne soient pas des « objets » appropriés au verbe « connaître ».

278. Ainsi s'expliquent les deux volets (activité, résultat), même s'il s'agit d'une activité dont l'objet n'existe pas (ou pas encore) : ce que l'on veut n'existe pas (encore).

*. Litt. « Car l'objectivité ne réside pas dans le déchirement du voile [de l'ignorance] ».

lui aussi être transitif, comme le verbe *gacchati* « aller » — sur l'autorité de la tournure « Il tombe [jusqu'à] l'enfer » (acc.). [102] *Patati*, en revanche, est intransitif quand il exprime une conjonction née d'une disjonction²⁷⁹. Le verbe *karoti* « faire » signifie une activité distincte du résultat qui en résulte, qui lui est pourtant adapté. D'autre part, si la racine n'exprimait que le résultat [à l'exception de l'activité], il s'ensuivrait que *karoti* serait intransitif, comme l'est *yatate* « s'efforcer [de] ». De plus, l'utilisation [du dit verbe *karoti*], privé d'objet direct, ne serait pas autorisée au réflexif²⁸⁰ *, et ne signifierait que « [s'efforcer de] », étant donné que les racines sont polysémiques²⁸¹. Ou bien, disons que *yatna* et *kṛti* peuvent exprimer le sens d'activité en général. Ainsi s'explique la tournure *sthāli pacati* « le four cuisine ». [Patañjali a déclaré dans] le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *kārake* :

Un effort est attribué au four en vertu de son rôle prépondérant dans l'accomplissement de [l'activité exprimée par] la racine *pac* (« cuisiner »)²⁸².

279. « Tomber de l'arbre » (*intransitif*) : la chute, où qu'elle se dirige, est focalisée sur l'origine de la chute ; « tomber (dans) l'enfer » (*transitif*) : la chute est focalisée sur la destination — d'où la comparaison avec *gacchati* « Il va (au) village », normalement transitif. Cependant, *narakaṃ patati* n'est pas justifiée selon K. Śukla (p. 103) : la présomption d'un soutien à l'extérieur du verbe est fondée sur P. 2.1.24, où le composé *narakapatitaḥ* est dit fondé sur la tournure suspecte *narakaṃ patitaḥ*, qui, *samartha* selon P. 2.1.1, autorise le composé. Limité à la composition, l'usage *transitif* paraît exceptionnel.

280. P. 3.1.87 : l'usage *kaṭaṃ kriyate svayam eva* ne serait pas possible.

281. La polysémie des racines est une évidence pour les grammairiens. Le suffixe nominal (k)ti(n) est prescrit (P. 3.3.94) aux sens de la racine (*bhāve*) et de certains *kāraka* (voir *GP ad loc.*). Le nom *kṛti* (*kṛ+ti*) au sens d'effort (*yatna*), fréquent dans les traités du Nyāya, s'explique alors facilement[†]. Limiter la racine à ce sens seul serait toutefois une faute gravissime !

282. P. 1.4.23. Cette tournure mérite une mention spéciale, car elle ne tombe pas sous l'égide de P. 3.1.87, qui autorise des expressions *réflexives*. Le four (*sthāli*) n'est pas l'objet sur lequel l'activité se focalise ; il n'est que le lieu où l'activité se produit (*sthālyāṃ pacati*). Cependant, Nāgeśa paraît privilégier l'explication selon laquelle le four, qui joue un rôle

*. Entendre : à la tournure réflexive dénotée par *svayam*.

†. Sur la notion d'« effort », traduction de *kṛti*, voir n. *, p. 140, où nous renvoyons aux passages du texte et aux notes où il en est question.

C'est assez sur ce point.

Cependant, les logiciens conviennent que l'activité *et* le résultat sont exprimés par la racine. Les suffixes temporels et modaux, en revanche, expriment, selon eux, l'effort (*kṛti*), non pas l'agent — [cette répartition des fonctions étant] plus économique²⁸³. Si, par exemple, l'on attribuait aux désinences verbales la capacité d'exprimer l'agent [comme le font les grammairiens], la dérivation [de la phrase] serait indûment complexe, car l'agent (*karṭṛ*) signifierait « celui qui fait l'effort » (*kṛtimān*) [dont l'élément *kṛti* « effort » est déjà exprimé par la désinence]. Et aussi parce que l'agent est déjà exprimé par la désinence nominative [du sujet de la phrase]. Les [logiciens] proclament l'ordre de préséance de ces éléments comme suit : compte tenu du fait que le suffixe et le thème auquel il s'attache contribuent ensemble au sens exprimé, c'est le suffixe verbal qui joue le rôle principal, la racine en est la qualification; de même, le sens du suffixe verbal est la qualification du sens du nom fléchi au nominatif [qui se trouve ainsi promu au rôle de tête de phrase]²⁸⁴. [103]

L'ensemble (*saṃsarga*) des mots fait savoir à quelle fin tend [l'activité], et qui en est le soutien. Par exemple, l'expression « Caitra cuisine » fait comprendre que [Caitra] est le soutien d'un effort qui tend à une activité qui tend à l'amollissement [du riz]. Quant à l'expression « Le chariot s'en

essentiel dans la préparation des aliments, peut bien se voir attribuer un aspect du sens du verbe actif, pour en rehausser le relief. Quoi qu'il en soit, Patañjali (*ad vt.* 15 [vol. 1, p. 326]) justifie la tournure *sthālī pacati* en notant l'absence du cuisinier, le véritable agent : seul cet agent, *svatantra* « indépendant », dit-il, mérite la rection nominative; cet agent occulté, le champ est libre pour que d'autres rections, qui, elles, sont *asvatantra*, revendiquent le titre du sujet et en assument la forme. Voir P. 1.4.54.

283. L'effort, déclare le logicien, peut être attribué une fois pour toutes à la généralité des suffixes pris ensemble, tandis que l'agent devra être attribué successivement à chaque suffixe censé l'exprimer (dont la quantité dépasse la centaine). Voir le commentaire de K. Śukla sur ce passage (p. 103-4).

284. L'effort (exprimé par les désinences du verbe), disent-ils, n'est qu'une détermination de l'agent (exprimé prioritairement par la rection nominative). D'où l'analyse de la phrase prônée par les logiciens : l'agent est qualifié par l'effort; l'effort par le suffixe verbal; le suffixe verbal par la racine, qui privilégie ou l'activité ou le résultat.

va », une interprétation métonymique du suffixe verbal s'impose, car une entité dépourvue de volition (*yatna*) comme l'est le chariot [ne peut pas s'efforcer de se mettre en marche]. C'est-à-dire, le soutien (*āśraya*) de l'activité » (*vyāpāra*), et la fin à laquelle elle tend, sont exprimés *métonymiquement* (*lakṣaṇā*) par le suffixe. Ainsi disent-ils ²⁸⁵.

À ces thèses, non ! D'abord parce que l'enseignement de Pāṇini sur les personnes du verbe serait sans effet si les suffixes verbaux n'étaient plus reliés aux pronoms de la première et de la deuxième personne par la relation de coréférence ²⁸⁶. De plus, les suffixes participiaux des voix active et moyenne *śatṛ* et *śānac* ²⁸⁷, enjoinct comme substituts des désinences du temps présent (*laṭ*), etc., n'exprimeraient ni l'*agent* ni l'*objet*, mais exclusivement, et sans distinction, l'*effort*; et la différence entre les voix [active et moyenne] serait effacée : « Regarde Devadatta cuisinant [pour autrui (à l'actif)] », « Donne-le à Devadatta cuisinant [pour lui-même (au moyen)] », etc. ²⁸⁸. De même ne peut-on prétendre que les valeurs d'objet direct et d'objet indirect s'étendraient [aux désinences verbales] en profitant de la

285. En d'autres termes, la collocation des mots impose au chariot une activité *volontaire*, et pour son soutien, *l'aurige*. Le recours à la métonymie est nécessaire parce que le Nyāya privilégie le sens littéral du mot *kartṛ*, « agent » : celui qui agit (*karoti*) en vue d'un résultat. Ici, fin du *pūrvapakṣa*.

286. P. 1.4.105, 107. En bref, les désinences des deuxième et première personnes, p. ex., *-si* et *-mi* (prescrites *kartari*, au sens d'*agent*) entretiennent une relation de *coréférence* avec les pronoms *tvad-*, et *mad-*, « tu », « je », etc. — c'est-à-dire, ils se réfèrent tous au même *substrat*. Or, si les suffixes n'exprimaient que l'*effort* — la notion d'*agent* étant réservée exclusivement au nom servant de sujet de l'énoncé —, la relation de coréférence, sur laquelle est fondée la notion de *substrat* commun, ne pourrait s'établir, et, de ce fait, les suffixes ne seraient pas enjoinct. Ce genre de réfutation, comme c'est souvent le cas, vise à démontrer que la thèse examinée n'est pas compatible avec le système de Pāṇini, *ipso facto* valable.

287. P. 3.2.124 : *laṭaḥ śatṛśānacāv...*, qui enjoinct les participes actifs [*-at/-ant*] et moyen [*-āna*].

288. *Pacantaṃ caitraṃ paśya; pacate devadattāya dehi*. L'indice *laṭ* comprend globalement les désinences verbales *-ti(p)*, etc., qui portent les valeurs d'*agent*, d'*objet direct*, et de temps présent (à l'actif et au moyen). Si la désinence n'exprimait que l'*effort*, c'est la seule valeur qui serait transférée aux substituts, confondant et les personnes et les voix.

relation du soutien au soutenu, car cela irait à l'encontre de la dérivation acceptée : la relation entre le mot et son sens est celle de l'*identité* (*abheda*) immédiate²⁸⁹. [104]

Mais, réplique l'interlocuteur, une explication prolixe n'est pas toujours fautive, quand elle permet d'aboutir au résultat souhaité ! Ainsi les suffixes participiaux peuvent-ils exprimer l'*agent*, même si les désinences verbales n'expriment que l'*effort*²⁹⁰ ! Mais non ! N'as-tu pas toi-même affirmé qu'il est plus économique d'attribuer l'énergie expressive à l'original (*sthānin*) qu'au substitut (*ādeśa*), compte tenu du grand nombre des substituts ? Les nombreux suffixes verbaux (*tibādi*) et participiaux (*śatrādi*) sont en effet des écritures de rechange (*lipisthānīya*), dont les pouvoirs sont empruntés, par une sorte de rappel, aux indices fictifs commençant par *l-*, qui seuls détiennent le pouvoir de signification²⁹¹. Comment serait-il possible que l'original ait la signification d'*agent*, quand il s'exprime par les suffixes participiaux *śatr*, etc., et qu'il ait la signification d'*effort*, quand il s'exprime par les désinences verbales, *tip*, etc.²⁹² ? Aucun principe d'interprétation connu ne privilégie une telle équivoque²⁹³ ! [105]

289. C'est-à-dire, le logicien note que l'*effort* implique l'*agent* qui fait l'*effort*. Les grammairiens affirment, en revanche, que la relation entre le mot et son sens est *immédiate* (*abhedānvaya*), à l'exclusion de toute explication entraînant un retard, telle que l'implication proposée.

290. La maxime *phalamukhagauravaṃ na doṣāya* est invoquée pour contourner une argumentation fondée sur le principe du « rasoir d'Ockham », c'est-à-dire, sur l'économie d'explication (*lāghava*). Le logicien, semble-t-il, veut emprunter la mention *kartari* à l'aphorisme *kartari kṛt* (P. 3.4.67) pour la faire valoir ici, prétextant que les suffixes participiaux sont des suffixes du type *kṛt*, et donc, des suffixes nominaux. Voir M. Nagao, *PhMG*, p. 872-74.

291. *La-kāra*, litt., « (comportant) le phonème *l(a)* » — terme abstrait qui regroupe les dix suffixes (eux aussi abstraits et fictifs) désignant les temps et les modes, — tous commençant par *l-* (*laṭ*, *liṭ*, *lañ*, etc.). Par économie, c'est à ces derniers que l'on attribue le pouvoir (*śakti*) de signifier « temps présent », etc. Les suffixes *réels*, qui n'en sont que des substituts, en dérivent ainsi leur expressivité.

292. Ainsi serait bafoué le protocole qui traite les suffixes participiaux (P. 3.2.124) comme des *substituts* des suffixes verbaux, dont ils devraient porter les significations en vertu de P. 1.1.56, *sthānivad ādeśo...*

293. *Mīmāṃsādarśaṇa* [MS] 1.3.26. Selon Śābara, cette maxime sert à différencier les pa-

[Le logicien s'efforce de ressusciter sa thèse, disant que les valeurs manquantes sont effectuées *par implication*.] Les mots *kartṛ* « agent » et *karman* « objet », tirés des aphorismes *kartari kṛt* et *laḥ karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyaḥ*²⁹⁴,] doivent être compris en principe comme désignant des noms d'action ou de devenir (*bhāvapradhāna*) [non comme des noms d'être (*sattvapradhāna*)²⁹⁵]. Le terme *agent* doit être compris au sens de « [faiseur d']effort » (*kṛti*)^{*} ; et le terme *objet*, au sens de *phala* « résultat »²⁹⁶. Ainsi l'intégrité de l'aphorisme (*sūtrasvarasa*)[†] est-elle sauvegardée. Dans *pacyate odano devadattena* « Le riz est cuisiné par Devadatta », le verbe porte la désinence *-te* au sens de l'objet [qui en résulte]. La phrase est à gloser comme suit : « Il existe du riz auquel est attribuée [la qualité d']amollissement, qui est le résultat d'une activité dont la cause est un effort situé en la personne

roles du véritable Veda, *anādi* « sans origine », de leurs synonymes récupérés dans les langues familières.

294. Voir P. 3.4.69. « Les affixes [...] notés par l'indice *l-* valent quand il s'agit (de l'agent) ainsi que de l'objet direct [...] et, après les racines intransitives, quand il s'agit (de l'agent) ainsi que de l'état [...] » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 271-72). Le terme *kartṛ* « agent » est reconduit de l'aphorisme *kartari kṛt* (P. 3.4.67).

295. Voir *Nirukta* 1.1 et n. 230, p. 122.

296. Le logicien prétend que le terme *bhāve* de l'aphorisme ne signifie pas une troisième valeur (« ainsi que l'état ») exprimée par ces suffixes, mais qu'il est subordonné aux termes *kartari* et *karmaṇi*, les qualifiant comme des « états d'action » : (l'effort), comme l'activité elle-même et (le résultat) comme sa complétion.

*. Gerow recourt régulièrement au mot « effort » pour traduire *kṛti-*, que nous traduirions plutôt « action » ; ainsi oppose-t-il « effort » à « activité » quand nous opposerions « action » à « procès ». Il explicite par ailleurs la proposition elliptique *kartṛtvam kṛtiḥ*, litt. « Le terme agent est l'effort » en suppléant « doit être compris au sens de », méthode qu'il applique également à la proposition suivante. Cette phrase renvoie à la conception pāṇinienne de l'action verbale, selon laquelle l'action a son siège (*āśraya-*) dans l'agent (*kartṛ-*), tandis que l'objet (*karman-*) est le siège du résultat (*phala-*). Nous n'avons pas corrigé directement dans la traduction de Gerow. Voir n. 281, p. 136 ; n. 284, p. 137 ; n. 296 ; et n. 446, p. 184.

†. *sūtrasvara*, litt. « l'essence, le suc, la saveur propre (*rasa*) du *sūtra* » ; l'enjeu étant que le *sūtra* soit considéré dans son entièreté ; d'où la traduction de l'auteur.

de Devadatta »²⁹⁷. De même, le terme *kartari*, tiré de l'aphorisme *kartari kṛt*, implique la *personne* qui sous-tend la qualité d'*agent* — qui « fait l'effort » : cette même implication (*śakti*) vaut aussi pour les suffixes participiaux *śatr*, etc., [en tant que substituts].

À cela, non ! L'enjeu principal de l'aphorisme *laḥ karmaṇi ca bhāve ca...* n'est pas de privilégier l'*effort* [comme le sens principal des désinences verbales] ! Qui fait cela ne renforce aucunement l'intégrité de l'aphorisme. Il est inutile d'invoquer l'aphorisme *kartari kṛt* pour attribuer aux suffixes participiaux la valeur d'*agent*, car cette valeur leur est attribuée en vertu de la substitution elle-même, selon la maxime « Le substitut vaut uniquement s'il est compétent pour exprimer de sens de l'original ». Le terme *kartari* y est simplement reconduit de l'aphorisme *kartari kṛt*, sur l'autorité de la particule *ca* « et », et n'est donc pas susceptible de subir une altération de sens, à savoir, « [qui fait] l'effort », un sens qui ne figurait pas dans l'aphorisme d'origine²⁹⁸. Un aphorisme inconditionné prévaut sur un aphorisme conditionné²⁹⁹ ! Si, néanmoins, [l'aphorisme *kartari kṛt...*] devait être invoqué, le suffixe participial moyen *-āna* ne pourrait pas avoir la valeur de *bhāva* [« sens de la racine »] dans la phrase : *devadattena āsyamāne, yajñadatto gataḥ* : « La condition d'être assis ayant été assumée par Devadatta, Yajñadatta s'en alla »³⁰⁰. [106]

297. Ainsi la phrase *passive* n'est-elle pas un problème pour le logicien.

298. P. ex., *devadattaḥ pācakaḥ* « D. est cuisinier », c'est bien le *soutien* de l'activité qui est visé de prime abord, non pas l'activité elle-même, comme veut le logicien (K. Śukla, p. 106). En plus, attribuer au *kartari* le sens *bhāva* nuirait à l'aphorisme liminaire *laḥ karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyah*, où *bhāva* figure déjà parmi les sens des suffixes *laḥ*.

299. Rappelons que les suffixes participiaux sont enseignés comme substituts des suffixes verbaux ; ils sont, de ce fait, compétents (sans condition préalable) pour en exprimer les valeurs, dont *kartari*. Les valeurs dont ils se seraient dotés en tant que *conditionnés* par l'aphorisme *kartari kṛt* ne pourraient pas y prévaloir.

300. Dans la phrase subordonnée figure le participe d'un verbe intransitif au médio-passif, la phrase elle-même ayant la forme d'un locatif absolu. Il s'agit donc de la transformation en subordonnée de la phrase impersonnelle *devadattena āsyate* : « Il est assis par D. ». (= « D. s'assoit »). Le verbe *āsyate*, n'étant ni *kartari*, ni *karmaṇi*, est jugé être *bhāve* (« à l'impersonnel » selon *laḥ karmaṇi ca bhāve ca...*, P. 3.4.69). Or, si la terminaison verbale n'ex-

[Le logicien persiste.] Lesdits suffixes participiaux sont quand même capables d'exprimer la rection d'*agent* conformément à la maxime « les sens de deux noms qui s'accordent l'un avec l'autre sont liés par une relation d'identité immédiate (*abhedānvaya*) »³⁰¹. Hélas, non ! S'il en était ainsi, dans des expressions hétéroclites comme *pacatikalpaṃ devadattaḥ*, etc., la seule valeur affectée aux suffixes verbaux (*tiṅṣv api*) serait celle d'*agent* (*kartur eva*)³⁰². En outre, si la désinence verbale n'exprimait que l'*effort*, la réinterprétation métonymique des expressions comme « Le chariot s'en va » (*ratho gacchati*), etc., alourdirait [encore plus l'expression], car la valeur attribuée au suffixe [à savoir, « l'effort »] est la même valeur qui doit être métaphoriquement mise de côté quand on parle du *soutien* [de l'effort, à savoir, le chariot]³⁰³. Il est inutile d'essayer de contourner le dilemme en réinterprétant le protocole du « déjà exprimé »³⁰⁴, de sorte que ni l'*agent*, ni

primait que l'*effort*, comme le veut le logicien, la valeur *bhāve* ne serait pas disponible pour être transférée au participe, et, de plus, il n'y aurait plus d'occasion pour le troisième cas au sens d'*agent* (*devadattena*). Pour sortir de cette impasse, le logicien prétend que la valeur *kartari* peut quand même être restaurée en interprétant métaphoriquement (« au cas de l'*agent* ») l'aphorisme *kartari kṛt* (P. 3.4.67) ; or elle serait alors « conditionnée », et n'aurait en aucun cas prévalu sur la valeur *bhāve*, obtenue *inconditionnellement* en tant qu'emprunt direct du verbe impersonnel *āsyate* (K. Śukla, p. 107).

301. La valeur d'*agent* serait affectée à la forme participiale *śatṛ* en vertu de la relation de coréférence qui la relie au thème nominal à laquelle elle sert de qualification — une relation reflétée dans l'accord des formes nominales : *pacan devadattaḥ paṭhati*, « (En) cuisinant, D. lit » (K. Śukla). L'accord *nominal* entre *pacan* (nom. sg. masc.) et *devadattaḥ* (nom. sg. masc.) implique également une *communauté de sens*. Y compris l'*agent* !

302. P. 5.3.67, 68. « [D.] cuit de manière non tout-à-fait accomplie » (Renou, *GP*, vol. 2, p. 72). Le *taddhita* suffixe *kalpa* s'attache aux thèmes nominaux et aux verbes conjugués, à la manière des suffixes *-tama* et *-iṣṭan* (P. 5.1.55 *sqq.*) : *pacatitamām*, etc. Si l'on adopte le point de vue du logicien, qui veut que les valeurs rectionnelles (*kartari*, etc.) soient suppléées en vertu du principe de la coréférence (*sāmānādhikarānya*), alors la forme *pacati-kalpam*, coréférentielle avec *Devadatta*, ayant acquis la valeur d'*agent*, se verrait d'emblée dépourvue d'autres valeurs, strictement verbales, personne, temps, etc.

303. On a déjà alourdi de telles expressions en faisant accorder un suffixe à valeur d'*agent* avec un sujet inanimé ; on les alourdira davantage en attribuant au même sujet la capacité de faire un effort.

304. Voir n. 235, p. 124 : quand le verbe porte une désinence *kartari* « à l'actif », le sujet du

l'objet ne soient enjoins à condition que leur nombre *n'ait pas été précédemment mentionné*³⁰⁵ * : les suffixes *kṛt*, *taddhita* et les composés [qui portent le sens des rections] ne sont *jamais* enseignés « si leur nombre *n'a pas été précédemment exprimé* »³⁰⁶. [107]

En somme, l'effort (*yatna*), étant coextensif à l'activité en général (*vyāpārasāmānya*), n'est communiqué que par la racine. Citons à ce propos le *Bhāṣya* de Patañjali sur la règle gouvernant *kārake* « quand il s'agit d'une rection verbale efficiente » : la phrase *sthālī pacati*, « le four[†] cuisine », [vaut

verbe reçoit le cas nominatif en vertu de l'accord de coréférence qui le relie à la désinence : *caitraḥ pacati* « C. cuisine ». Or, si la désinence n'exprimait que l'effort, l'agent étant « non-exprimé », c'est l'instrumental d'agent qui serait prescrit : **caitreṇa pacati*.

305. L'aphorisme, selon le logicien, est à lire : *anuktaṣaṃkhyāke kartari tṛtīyā* « l'instrumental vaut dans le sens d'agent pourvu que le nombre (de l'agent) ne soit pas précédemment exprimé » (d'après K. Śukla). Pour Pāṇini, le nombre est une qualification de la désinence et les aphorismes l'enjoignant (P. 1.4.21 et P. 1.4.22) sont à lire en combinaison avec les aphorismes enseignant les cas, l'ensemble interprété comme un *mahāvākya*, une « grande phrase ». Pour le logicien, en revanche, le nombre est une qualité du sujet, soit de l'agent, soit de l'objet direct — et, de cette façon, il est « mentionné » avec l'un ou l'autre, soit l'instrumental, soit l'accusatif. Là où le nombre n'est pas mentionné, le nominatif vaudra par défaut (selon P. 2.3.46).

306. *Anabhihitasaṃkhyāke* : les suffixes primaires et secondaires (*kṛt*, *taddhita*) et certains dérivés nominaux expriment aussi les valeurs d'agent, d'objet, etc., mais se dotent de ces valeurs directement, sans l'intermédiaire d'un quelconque accord (ou désaccord) avec les suffixes verbaux (*tiṇ*, P. 1.4.101-2). Enfin, le nombre n'est pas une qualité du suffixe primaire et ne peut pas servir de condition à sa mise en valeur.

*. Nous avouons notre perplexité devant ce passage que nous serions tentés de comprendre et de réécrire ainsi, en rétablissant la tournure affirmative sous la double négation et en substituant l'actif au passif : « Il est inutile d'essayer de contourner le dilemme en réinterprétant le protocole du “déjà exprimé” dans le but d'affirmer que l'agent et l'objet sont prescrits exclusivement si leur nombre n'a pas été précédemment mentionné : en effet, les mots suffixés au moyen d'un suffixe *kṛt* ou *taddhita*, ainsi que les composés nominaux, ne prescrivent pas la mention du nombre. » En d'autres termes, le nombre est une qualité qui n'affecte pas le suffixe, mais la base du dérivé ; que l'on ait un instrumental singulier, duel ou pluriel, c'est toujours un instrumental.

†. Le mot « four » traduit *sthālī*, qui signifie plutôt « plat » ou « chaudron » (voir également plus loin, p. 208 et p. 226). Mais cela ne modifie en rien le raisonnement.

quand] « un *effort* est attribué au four en vertu de son rôle prépondérant dans l'accomplissement de [l'activité exprimée par] la racine *pac* ("cuisiner") »³⁰⁷. Puisque [l'expression *le four cuisine*] est autorisée par le *Bhāṣya* et que la construction ne s'explique pas autrement, la thèse que « l'énergie [de la désinence] est l'*effort* » est sans mérite³⁰⁸. Cela suffit !

Il reste à réfuter la thèse [des logiciens] selon laquelle le sens de la racine est une qualification (*viśeṣaṇa*) du sens de la désinence verbale, lequel est le terme qualifié. Quoique le thème et le suffixe expriment ensemble le sens, la règle générale soutient que le rôle principal y est joué par le suffixe : par exemple, *pācaka aupagavaḥ* « Le cuisinier [appartient] à la lignée d'Upagu » s'explique comme suit : « Ce *descendant*, qui n'est autre qu'un apparenté dans la lignée d'Upagu, est le soutien de l'activité de cuisiner » : le sens du suffixe secondaire y est prééminent³⁰⁹. Tandis que le sens *littéral* du suffixe joue le rôle principal, le sens *indirect* (*dyotyā*), en revanche, peut se trouver subordonné [au thème]. Par exemple, *ajā* [au féminin] « chèvre » signifie « un chevreuil qualifié par la féminité »³¹⁰ *. En ce cas, la prescrip-

307. Renou, *GP*, vol. 1, p. 66 ; *MBh ad vt. 15 ad P. 1.4.23*. La citation tirée du *Bhāṣya* diffère de celle retenue par Kielhorn : *evaṃ tarhi sthālisthe yatne kathyamāne sthālī svatantrā* « Donc, quand un effort est dit être situé dans le four, le four est le terme indépendant », c'est-à-dire, est fléchi au nominatif, remplaçant le véritable agent, le véritable *indépendant*.

308. Le passage du *Bhāṣya* montre que des phrases comme *ratho gacchati* et *sthālī pacati* s'expliquent grammaticalement sans se replier sur la métaphore, bien que le domaine de l'*agentivité* soit quelque peu étendu.

309. Le suffixe *taddhita* (voir P. 4.1.92 *sqq.*) qui transforme le thème *upagu* (nom supposé de l'ancêtre fondateur) en signification de parenté (*aupagava*) fournit ici le « sens à déterminer » (*viśeṣya*) dont le thème précise la portée (*viśeṣaṇa*) : « un descendant dont la parenté est ainsi spécifiée ».

310. Il convient de rappeler que les formes féminines sont réalisées en principe à partir des suffixes *-ā* ou *-ī* (P. 4.1.4-5) qui modifient dans ce sens des thèmes censés être masculins ou neutres. Ici le *thème* est l'élément qualifié : *aj(a)-ā* : *bouc* + (fém.) > chèvre.

*. En recourant au mot français « chevreuil » — qui désigne un animal sauvage (*mṛga*) et non un animal domestique (*paśu*), comme le précise le texte de Nāgeśa —, le traducteur a voulu, non sans astuce, faire apparaître le lien morphologique qui associe le féminin *ajā-*, « chèvre », au masculin *aja-*, « bouc », dont il est dérivé. Le vocable *ajā-* désigne en effet un

tion de Yāska selon laquelle « L'élément principal du sens du verbe est le devenir (*bhāva*). L'élément principal du sens du nom est l'être (*sattva*) » fait exception à la règle générale³¹¹. [108]

Quant au verbe et à ses suffixes (*tiñante*), le sens d'*activité* [exprimé par la racine] joue exceptionnellement le rôle principal, non pas les sens attribués aux suffixes.

Mais [poursuit le logicien], si l'on interprétait le composé *bhāva-pradhāna* comme un *tatpuruṣa* génitif, et si le terme *ākhyāta* signifiait uniquement le suffixe verbal (*tiñmātra*), la maxime de Yāska conforterait effectivement *notre* thèse, à savoir, que la désinence joue le rôle principal par rapport à [la racine, qui exprime] le *devenir*³¹². Or cette opinion n'est pas tenable : le terme *ākhyāta*, de l'aphorisme *ākhyātam ākhyātena kriyāsātatyē*³¹³, est glosé par « qui se termine par une désinence verbale (*tiñanta*) »³¹⁴. De plus, si l'on pouvait tout expliquer en invoquant une

311. *Nirukta* 1.1 (voir n. 230, p. 122) : « L'élément principal du sens du verbe est le devenir (*bhāva*). L'élément principal du sens du nom est l'être (*sattva*) ». Nāgeśa spécifie que la prééminence du suffixe vaut en général (*utsarga*) pour la formation des mots; quant à la phrase, exceptionnellement, c'est la racine verbale, exprimant le *devenir*, qui prend le devant. Ainsi le régime des *kāraka*, subordonnés au verbe, est-il justifié.

312. C'est-à-dire : « [...] est la principale, par opposition (à la racine, qui exprime) le devenir ». Les grammairiens, toutefois, y voient un *bahuvrīhi* : « ce dont l'aspect principal est (l'expression du) devenir ». *Ākhyāta* : terme traditionnel signifiant en principe le *verbe* par rapport au *nom*, c'est-à-dire, le verbe conjugué, formé. Le logicien veut en restreindre la portée aux seuls suffixes. Voir Renou, *TG*, s. v. (p. 80).

313. « Une forme verbale est composée avec une forme verbale pour exprimer une continuité d'action : *aśnītapibatā* » (incitation à) manger et à boire sans cesse » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 100). L'« aphorisme » est tiré, selon toute vraisemblance, du *Gaṇapāṭha* 178.60, relatif au célèbre P. 2.1.72, *mayūravyaṃsakādayaś ca*, qui autorise certains composés ne s'expliquant pas selon les règles normatives. *Kriyāsātatyē* (qui paraît problématique à Kātyāyana et à Patañjali) figure aussi dans P. 6.1.144, traitant de l'*āgama* *suṭ*.

314. L'aphorisme est cité aussi dans le *MBh ad vt. 6 ad P. 1.2.45* (Kielhorn, vol. 1, p. 219). *Ākhyāta* ne peut y désigner que le *verbe* conjugué (*tiñanta*), car un *suffixe* verbal (*tiñ*) n'est

animal de l'espèce qu'on nomme *aja*, mais de surcroît déterminé ou qualifié (*viśiṣṭa-*) par la féminité, trait dont il est pourvu par la dérivation.

injonction générale (*utsarga*), l'exception (*apavāda*) proposée par Yāska serait inutile. Pour ces raisons, le composé *bhāvapradhāna* ne peut être qu'un *bahuvrīhi*, et le mot *ākhyāta* ne peut signifier que *tiñanta* « qui se termine par une désinence verbale ». Que cela suffise.

Il ne reste qu'à réfuter la thèse des logiciens qui affirment que le nom fléchi au nominatif joue le rôle prépondérant dans la compréhension de la phrase. [109] Les grammairiens maintiennent, en revanche, que l'élément principal de la phrase *paśya mṛgo dhāvati* « Regarde, le cerf court »^{315 †} est l'acte de regarder. L'acte de courir, dont l'agent est le cerf, en est l'objet direct. La phrase est comprise : « [Il existe] un acte de regarder soumis à une impulsion dont l'agent est la deuxième personne, et dont l'objet est l'acte de courir dont l'agent est le cerf ». Pourtant, cet objet direct n'est pas doté d'une désinence accusative [exprimant en principe la rection d'objet

jamais composé avec un autre *tiñ*, et, en aucun cas, fût-il composé, il ne pourrait exprimer la continuité. Le terme *ākhyāta* figure dans P. 4.3.72, et plusieurs fois dans le *Bhāṣya*, au sens de *tiñanta*, « terminé par une désinence verbale », soit « verbe ».

315. La phrase remonte au moins à la *Kāśikāvṛtti* [*Kāśikā*] ad P. 8.1.39, où elle sert de contre-exemple : *dhāvati* a le ton grave en liaison avec la forme *paśya*, une louange n'y étant pas envisagée *. Voir Renou, *GP*, vol. 2, p. 360. La portée de l'aphorisme n'est pas en cause ici. Voir aussi VP 3.8.51 et G. Bhattacharya, *PMDh*.

*. *dhāvati* a un ton grave malgré la présence de la forme *paśya*, parce qu'ici ce n'est pas la particule laudative (c'est-à-dire exprimant l'admiration, sans valeur verbale), mais le verbe de plein droit. Une règle de Pāṇini prescrit simplement que le verbe a le ton grave (= demeure inaccentué) en présence de *tu*, *paśya*, *paśyata* et *aha*, quand ces particules n'expriment pas la louange (*pūjāyam*). S'agissant de *paśya* et *paśyata*, cela veut dire qu'ils sont employés comme de vrais verbes, pas comme des particules. « Ton grave » traduit en fait *anudātta*, c'est-à-dire l'absence d'accent, par opposition à *udātta*, qui est le ton aigu caractérisant les formes accentuées. La reconnaissance du caractère verbal de *paśya* est nécessaire à la démonstration syntaxique du paragraphe.

†. Le traducteur a vraisemblablement voulu traduire le masculin *mṛga-* par un nom masculin en français. Rappelons qu'en sanskrit *mṛga-* signifie d'abord « bête sauvage » en général (par opposition à *paśu-*, « animal domestique »), puis, de manière plus restrictive, l'ensemble des cervidés. Dans ce second sens, on le traduit le plus souvent « gazelle » en français, « deer » en anglais.

direct], car la forme censée la sous-tendre, *dhāvati*, n'est pas un thème nominal (*prātipadika*), mais un verbe, à en juger par sa flexion. Cependant, la forme *paśya*... « regarde... », implique un *objet* allié au verbe *dhāvati*, à savoir, *dhāvana*, « course » — un thème nominal apte [à recevoir la désinence accusative souhaitée]³¹⁶. L'idée d'objet (*karmatva*), en somme, y persiste grâce à l'attente syntaxique générée par la suite des mots (*ākāṅkṣāmaryādayā*). La phrase *pacati bhavati*, est à comprendre de façon semblable : « L'acte de cuisiner existe », ou, « Toi qui cuisines existe » (*tvaṃ pacasi bhavati*). Cette tournure est autorisée par le *Bhāṣya* commentant l'aphorisme *bhūvādayo dhātavaḥ* : « Des actions comme cuisiner, etc., sont des agents de l'activité exister »³¹⁷.

Ainsi que l'a dit Hari * :

De même qu'un mot à désinence nominale peut qualifier des mots à désinence verbale, de même, un mot à désinence verbale peut qualifier un mot à désinence verbale.

Le logicien déclare, en revanche, que [la phrase : *paśya*...] se construit comme suit : « Toi, tu fais un effort, assujetti à une incitation [de regarder], qui convient à un acte de présentation dont l'agent est le cerf, qui, lui, fait un effort qui convient à l'acte de courir approprié à l'arrivée à un

316. Le problème ici est d'éviter *vākyabheda* « construire deux phrases là où il n'y a qu'une » qui paraît être la conséquence de ces attentes grammaticales (*ākāṅkṣā*) bafouées. Ni le nom *mṛgaḥ* (au nominatif), ni le verbe *dhāvati* ne sont susceptibles de s'expliquer comme l'objet direct demandé par l'impératif *paśya*. Toutefois, déclare le grammairien, la relation *viśeṣya-viśeṣaṇa* relie toujours la subjectivité du verbe *regarder* et l'objectivité de la *course*, et sous-tend, en tout cas, le manque de la relation grammaticale : « *viśeṣya*, “ce qui est à déterminer”, c'est-à-dire, le “sujet à préciser”, opposé au *viśeṣaṇa*, le “déterminant”, le “prédicat” qui le précise » (Renou, TG, p. 286-87). Voir VBS, p. 8, 42 sqq.

317. Ad vt. 7 ad P. 1.3.1 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 257). Le verset qui suit ne fait pas partie de ce passage. Dans l'édition HSG, le vers est attribué à Hari, mais il n'est pas attesté dans l'édition d'Abhyankar. Voir *Padamañjarī ad Kāśikā* 8.1.28, où VP 3.8.50 est cité à ce même effet. Voir aussi K. Śukla, p. 110.

*. Omis dans la traduction.

autre endroit ». [110] En ce cas, le terme *mṛga* « cerf » est susceptible de recevoir la rection d'objet direct, parce que c'est le seul thème nominal susceptible d'être qualifié, et que l'acte de regarder le pose comme objet ³¹⁸ — comme s'il s'agissait de la phrase *dhāvantaṃ mṛgaṃ paśya* « Regarde le cerf courant ». Mais ce dénouement ne convient pas : la phrase défectueuse qui en résulte est *paśya mṛgaṃ, dhāvati* « Regarde le cerf, [il] court ». De plus, [la règle *laṭaḥ śatṛṣānacāv aprathamasaṃānādhikaraṇe* prescrit] obligatoirement les suffixes du participe présent comme substituts des désinences du temps présent « quand ils sont sur le même plan de référence, excepté lorsqu'un nom est mis au premier cas » ³¹⁹.

[Le logicien s'efforce d'éviter l'impasse en disant que l'accusatif n'y est pas en fait obligatoire, posant une distinction entre la phrase et ses éléments, dont *mṛgaḥ* :] puisque la phrase *mṛgo dhāvati* — comme la notion à déterminer — fonctionne comme l'objet direct [du verbe *paśya*] ³²⁰, le mot *mṛga*, visant seulement l'animal, n'en est-il pas l'objet et ne mérite-t-il pas la rection d'objet direct ! Pas du tout ! La rection d'objet direct y est en effet incontournable, non seulement parce que la règle qui l'enjoint est placée sous le régime de la maxime « du dit et du non-dit » (*anabhihite*), mais aussi [parce que ce résultat] est conforme à la façon dont le *Bhāṣya* restreint la portée de l'énumération des quatre types de thèmes [mentionnés] dans le *vārttika, tiṅ-kṛt-taddhita-samāsaiḥ parigaṇanam* ³²¹. Considérez, par exemple,

318. Soit le prédicat *dhāvati* « il court », soit la désinence accusative *-m*. Une forme est désignée « thème nominal » (*prātipadika*) à condition (parmi d'autres) qu'elle « ait un sens » (*arthavat*). Voir P. 1.2.45., VP 3.14.6-7.

319. P. 3.2.124, Renou, *GP*, vol. 1, p. 205. L'emploi du participe présent au lieu du temps présent est, dans lesdites conditions, rendu obligatoire par cette règle — ce qui rend futile l'esquive du logicien : seul *dhāvantaṃ mṛgaṃ* convient.

320. Voir *Ṭippaṇī ad loc.* (éd. HSG, p. 54), *mṛgo dhāvātīti vākyasya karmavācakatve 'pi...* Ce n'est pas le cerf qu'on est appelé à regarder, mais l'événement lui-même.

321. P. 2.3.1, vt. 5 ; P. 1.2.46. L'énumération exhaustive (*parigaṇana*) fait savoir que la juridiction de la règle *anabhihite* se limite aux quatre types cités : les suffixes verbaux, les suffixes nominaux primaires et secondaires, et les composés — et ne s'étend pas ailleurs. Ici, la rection *karmaṇi*, dont l'attribution est restreinte, ne peut que s'appliquer.

la phrase *kaṭaṃ bhīṣmaṃ kuru* « Fais une natte formidable ». Étant donné que la rection d'*objet direct* a déjà été *exprimée* en posant le cas accusatif après l'objet à déterminer, à savoir, après le terme *kaṭa* « natte » — il s'ensuit que la qualification *bhīṣma* « formidable » n'a pas droit à la même rection³²². Pour cette raison, le *Bhāṣya* énumère [les quatre domaines où le protocole du *déjà exprimé* et du *non-exprimé* doit exclusivement s'appliquer]³²³. Mais, en fin de compte, cette énumération n'est pas nécessaire, car la restriction escomptée pourrait également être réalisée en raison de la maxime dite « de la vache fauve », selon laquelle les rections qui s'appliquent à des formes adjectivales sont enjointes *simultanément* avec la rection qui s'applique à la forme principale nominale, étant donné qu'elles font toutes référence au même substrat (*āśraya* ou *viśeṣya*)³²⁴. Et le *Bhāṣya* en conclut [111] : « Les mots *formidable*, etc., ont droit à la rection d'*objet direct* au même titre que le mot *natte* »³²⁵. L'implication en est que l'attribution de la rection d'*objet direct* au *substrat* « natte » et à ses *qualités* se fait à tour de rôle, chaque rection enjointe à l'insu (*anabhihita*) des autres, mais en vertu de la même commande. Une connexion syntaxique (*anvaya*) fondée sur la

322. Une deuxième application de la règle enjoignant la rection *karman* serait exclue par la convention du « déjà prescrit ». Le cas nominatif serait alors invoqué par défaut. Le passage paraphrase le *Bhāṣya ad vt. 4 (abhihite prathamābhāvaḥ) ad P. 2.3.1* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 440, l. 20 sqq.). Le *vārttika* propose de soustraire au domaine de la règle l'accord entre le nom et sa qualification adjectivale (*viśeṣya, viśeṣaṇa*).

323. I. e., pour exclure le cas actuel, où l'adjectif doit s'accorder avec le nom qu'il délimite.

324. *MS 3.1.(6.)12*. La commande est d'aller acheter une vache ayant certaines qualités, qui sont énumérées. S'agit-il d'une commande ? ou de *plusieurs*, une pour chaque qualité ? D'une seule, parce qu'enjointes ensemble à propos d'un seul substrat. Pour le ritualiste, minimiser le nombre de commandes est toujours avantageux.

325. *Ibid.*, l. 27. Patañjali accepte, en revanche, que l'énumération, étant exhaustive, n'a pas besoin de restriction et que le résultat escompté peut être réalisé par d'autres moyens. Il fait valoir que l'accord adjectival est motivé par la langue elle-même, pas par le locuteur : *nāhi mamānabhitādhikāro'sti nāpi pariṇāṇanam | sāmāthyān me vibhaktinām utpattir bhaviṣyaty asti ca sāmāthyam (ibid., l. 25-26)*. De même, selon les grammairiens, le nominatif du terme *mṛgaḥ* est-il justifié, à condition qu'il s'accorde avec le *kāraka* exprimé par le verbe *dhāvati* ; tout cela est rendu problématique par l'analyse du logicien.

relation mutuelle de la qualification et du terme qualifié sous-tend le nom et l'adjectif³²⁶. Cette relation s'appelle *pārṣṇika* « en tandem »³²⁷. Elle est adoptée par les ritualistes sous la rubrique intitulée « de la [vache] fauve », à propos de l'achat [du *soma*] :

[L'officiant] achète du *soma* au prix d'une vache fauve aux yeux jaunes, âgée d'un an³²⁸.

Quant à la phrase *dhāvati mṛgaḥ*, le cas n'est pas pareil. Même si ses deux éléments [« cerf » et « court »] suscitent ensemble l'attente de la rection d'objet direct [du verbe *paśya*], c'est au seul mot « cerf » que la rection doit s'appliquer, malgré le manque de toute procédure pour réaliser le deuxième cas, car l'autre des deux éléments, *dhāvati*, n'est pas un thème nominal, et ne soulève aucune attente syntaxique en tant que qualification [pour un terme situé] ailleurs. L'application de la rection accusative au mot *mṛga* « cerf » est alors, pour eux, inévitable. Pour les grammairiens, en revanche, le mot *mṛga* n'est pas à l'accusatif ! Il s'accorde préalablement avec le verbe [*dhāvati* « il/elle court », à l'actif], dont il est une spécification [« Qui court ? » « Le cerf court »] et reçoit ainsi le cas nominatif ; étant déterminé comme la spécification d'un verbe, il est privé de l'obligation de se rapporter à tout autre forme verbale [telle que *paśya*]³²⁹. En somme, l'argument des logiciens rend inévitable l'application de la rection accusative

326. Même si le terme qualifié et la qualification « disparaissent » à tour de rôle, la *relation* persiste, et ils s'exploitent « mutuellement » *, grâce à l'implication réciproque des deux termes qui sous-tendent la relation.

327. Le terme désigne les deux brancards latéraux du chariot auxquels sont attachés les deux chevaux extérieurs — et, par extension, une *paire* qui partage également le travail.

328. Phrase attribuée par Edgerton à Śabara *ad MS* 3.1.12 (MNP, p. 66, n. 48).

329. Cela revient à dire, selon K. Śukla, que le *cerf*, déjà *fléchi* au cas de l'*agent* (*kartṛ*) par rapport à un verbe, ne dispose plus de la capacité à être *fléchi* au cas de l'*objet* (*karman*) par rapport à un autre. Donc, le protocole dit *pārṣṇika* ne s'applique pas au problème actuel — ce qui laisse le logicien dans l'impasse qui consiste à devoir *fléchir* le terme qui reste, *mṛga*, à l'accusatif.

*. Et il subsiste entre eux une « exploitation » mutuelle.

au mot « cerf », car pour eux le cerf est le prééminent « sujet à déterminer » (*viśeṣya*) de la phrase — tout comme l'est le mot *homme* de la phrase « Amène l'*homme* du roi »³³⁰. Ici s'achève le traitement de la racine. [112]

LA PARTICULE (*NIPĀTA*)³³¹

La transitivité (*sakarmaka*, « muni d'un objet direct ») des expressions *anubhūyate sukhā* « Le plaisir est ressenti », et *sākṣātkriyate guruḥ* « Le précepteur est devenu visible », est assurée par le pouvoir suggestif (*dyotakatvena*) des particules *anu* et *sākṣāt*, qui se lient avec les deux racines comme des soutiens des résultats, le *sentiment éprouvé* et l'*apparition du maître*. L'on est obligé d'en appeler au pouvoir suggestif, car la définition abstraite (*niṣkṛṣṭa*) de la transitivité, à savoir, « [la racine] dont le sens se rapporte à un terme portant la rection d'objet direct », implique que la rection ne peut s'appliquer, à proprement parler, qu'au thème qui sert de soutien *externe* du résultat du verbe³³².

Par *pouvoir suggestif*, l'on entend [en général] la capacité de la particule de faire ressortir un sens (*vr̥tti*) latent dans la forme avec laquelle elle est construite. Parfois, en revanche, le pouvoir suggestif fait ressortir une *activité* spécifique³³³. [113] Par exemple, *prādeśaṃ vilikhati* « Il incise (*vilikhati*) un empan », où l'activité de « mesurer » (*vimāna*) est suggérée par la par-

330. Ici *homme* est le *viśeṣya*, le terme à déterminer — et reçoit ainsi la rection appropriée; *du roi* est le *viśeṣaṇa*, dont la dépendance est signalée par le génitif. Ce n'est pas le roi qu'on veut amener, ni la course que l'on veut « regarder ». Rappelons que pour le logicien, conforté peut-être prématurément par le protocole « de la vache fauve », qui trouve son application dans la relation entre *viśeṣya* et *viśeṣaṇa*, une forme nominale est toujours le *viśeṣya*, autour duquel s'organise la phrase entière.

331. « Proprement mot qui “tombe” tout fait, sans processus formatif » (Renou, *TG*, p. 175.)

332. « *Dyotaka*, “qui suggère”, opposé à *vācaka* “qui exprime” : dit notamment des préverbes » (Renou, *TG*, p. 162), *anu*, etc., aussi de toute forme figée, *sākṣāt*, etc. La particule ne dispose pas de la capacité à être fléchie; donc sa relation au verbe reste implicite. Par « abstraite » Nāgeśa a en tête des *formes*, pas des *sens*.

333. Les particules mettent en évidence les sens de la racine qui les évoque tous implici-

ticule *vi-* « in-, dans “inscrit” ». Le sens suggéré est *prādeśaṃ vimāya likhati* « ayant mesuré [la distance d’un] empan, il l’inscrit (*likhati*) [sur la surface]... »³³⁴. Ici le commentaire de Kaiyaṭa sur la phrase initiale du *Mahābhāṣya* (*atha śabdānuśāsanam*) est pertinent : « La particule *atha* y suggère [une activité spécifique, à savoir], que l’enquête commence maintenant »³³⁵. Parfois, enfin, le pouvoir suggestif [de la particule] fait ressortir la limitation d’une relation, par exemple, la relation dite *karmapravacanīya*³³⁶. Le terme à préciser n’y est pas une racine, car il n’est pas noté dans la liste des racines, et les règles enjoignant l’*āgama* « accrément » *aṭ* [*a-*, marqueur du temps passé], etc., ne s’appliquent [qu’aux verbes]³³⁷. [114]

Les logiciens conviennent que les préverbes font preuve d’un pouvoir suggestif, mais prétendent que les particules autres que les préverbes affichent un pouvoir *dénotatif* — ce que les *lexica* [disent-ils] confirment, en traitant les formes *sākṣāt* « à l’évidence » et *pratyakṣa* « devant les yeux » comme synonymes³³⁸. De même, il est bien connu que la particule *namaḥ*

tement. Ici, en revanche, le sens évoqué n’est pas attribué à la racine, mais est directement suggéré par la particule.

334. La racine transitive *likh* « écrire, inscrire, creuser » ne s’attend pas à un *résultat* sans rapport avec l’activité exprimée par le verbe, par exemple, une distance. La particule *vi-* conjointement avec *empan*, une mesure de distance, suggèrent le verbe absent *vi-mā* « mesurer », qui, en s’interposant, raccommode le sens plus ou moins décousu. Le français est certes approximatif.

335. *Anekakriyāviśayasyāpi śabdānuśāsanasya ārabhyamāṇatā athaśabdasaṃnidhāne pratīyate* (éd. Nirnaya-Sagar Press, p. 5, col. 2).

336. « ...qui communique l’acte » (Renou, *TG*, p. 124). Les *karmapravacanīya* sont en effet des *nipāta* qui régissent un nom, « à savoir, d’une part les prépositions *anu upa abhi* etc., d’autre part, les particules *su api (ati)* que les grammairiens perçoivent comme semblables aux prépositions proprement dites [...] : *saṃhitām anu prāvṛṣat*, « Il a plu durant la (récitation de la) *Samhitā* » (*ibid.*, ex. du *MBh*). Ici « *anu* délimite (entre le régime et l’acte de pleuvoir) une relation exprimée par l’accusatif » (*ibid.*). Voir *VP* 2.206.

337. *Reductio ad absurdum* : comment en effet ajouter l’accrément *aṭ* (qui doit précéder la racine, selon P. 1.4.80) à ce qui s’avère être un *nom* ? L’*āgama aṭ* fait partie de la racine à laquelle il s’attache : *anv-a-gacchat* — à la différence d’un *nipāta*. Voir Renou, *TG*, p. 80, s. v. *āgama*, à qui la traduction « accrément » est due.

338. *Amarakośa* 3.242 : *sākṣātpatyakṣatūlyayoḥ*. Les logiciens tirent parti ici du fait que

signifie, dans la phrase *devāya namaḥ*, « louange au Dieu », mais, dans *gave namaḥ*, « offrande à la vache ». Par conséquent, à leur avis, la transitivité signifie « l'activité » (*vyāpāra*) dont le résultat (*phala*) est situé en dehors non seulement de la racine, mais aussi de la particule qui se construit avec la racine. De même, la rection d'objet direct (*karmatva*) est-elle caractérisée comme « la mieux adaptée (*śālin*) au résultat situé en dehors soit de la racine, soit de la particule »³³⁹.

À cela, non ! Car la distinction proposée est sans fondement : l'expression *sākṣātkriyate*, en effet, ressemble à l'expression *anu-bhūyate* [plus qu'elle n'en diffère]³⁴⁰. Car aucune connexion syntaxique n'est évidente reliant la racine à la particule *sākṣāt* — comme celle qui régit la différence évidente entre les sens d'un nom et d'une racine³⁴¹. Même si l'on admet que le résultat est fondé sur le sens de la particule, la rection d'objet direct ne s'obtient pas en l'absence d'une relation syntaxique avec la racine³⁴². [115]

Certains grammairiens ont prétendu réfuter la thèse qui attribue à des particules un pouvoir dénotatif, en disant que, s'il en était ainsi, il s'ensuivrait que la phrase *śobhanaś ca* (« et le bel... ») deviendrait synonyme de la phrase *śobhanaḥ samuccayaḥ* (« le bel ensemble ... »). De même, la phrase *ghaṭasya ca* (« et du pot... ») deviendrait synonyme de la phrase *ghaṭasya samuccayaḥ* (« l'ensemble du pot... »)³⁴³.

certaines particules à forme fixe comme *sākṣāt* dérivent des bases nominales : *akṣa* « œil », tout comme *praty-akṣa*. Voir Kauṇḍabhaṭṭa, VBS, p. 373 sqq., suivi ici par Nāgeśa.

339. Si la particule exprimait un sens dénotatif associé à la racine, la transitivité serait aussi fonction de la particule, aussi bien que de la racine.

340. Pourquoi le *sākṣāt* de *sākṣāt-kriyate* doit-il être compris directement, tandis que l'*anu* d'*anu-bhūyate* est compris indirectement ? La distinction n'est pas motivée, compte tenu de ce que l'usage, et les règles de Pāṇini, rapprochent les deux formes.

341. D'habitude, la connexion entre la racine et le nom servant de soutien externe du résultat est assurée par une rection accusative. Or la particule *sākṣāt*, par exemple, promue au statut de nom par le logicien, n'en a aucune, ou bien, serait fléchie à l'ablatif. Ni l'une ni l'autre alternative n'assure une construction cohérente.

342. ...ce qui, comme le souligne K. Śukla, est impossible en l'absence d'une relation syntaxique avec l'activité : *sākṣātkārānukūlo vyāpāra iti bodho na syāt* (p. 116).

343. Kauṇḍabhaṭṭa est visé. Voir VBS, p. 374 sqq. Si la particule *ca* « et » avait un sens dé-

À cela, non ! La supposition qu'un adjectif puisse qualifier une particule est écartée par la force syntaxique de la particule même, qui présuppose un tiers dont la particule dépend pour manifester son propre sens. [116] Considérez la phrase *ghaṭaṃ paṭaṃ ca paśya* « Regarde le pot et le tissu », où le mot « pot » se lie d'emblée avec l'activité verbale, et revêt ainsi le deuxième cas. [Le logicien, en revanche, serait obligé] de construire la phrase comme : *ghaṭaṃ paṭaṃ samuccayavantam paśya* « Regarde le pot, le tissu faisant partie de l'ensemble »³⁴⁴. Étant donné que *samuccaya* « ensemble » [dans l'exemple] nécessite un terme correspondant [« ensemble de quoi ? » : *pratiyogin*], c'est le *pot* qui répond à cette attente, à cause de sa proximité. L'*ensemble*, en revanche, fonctionne syntaxiquement comme la spécification (*bheda*) du *tissu*. Comment serait-il possible alors que le mot *tissu* soit le complément de l'*ensemble* (*samuccaya*) et soit fléchi au génitif³⁴⁵ ? En somme, le domaine de la relation dite *communauté de référence*³⁴⁶, où deux formes nominales s'accordent syntaxiquement, est situé bien en dehors du domaine des particules. [117]

Il s'ensuit que la capacité de signifier (*arthavattva*) dont font preuve les particules ne s'explique que si l'on adopte la notion du sens suggéré

notatif, elle serait synonyme du nom *samuccaya* « ensemble ». Et comme l'adjectif *śobhanaś* qualifie *samuccayaḥ*, il devrait également qualifier la particule *ca* !

344. En reformulant la phrase *ghaṭaṃ paṭaṃ ca paśya* comme *ghaṭaṃ paṭaṃ samuccayavantam paśya*, comme le veut l'interlocuteur.

345. Le mot *tissu* devrait alors rester à l'accusatif, invalidant l'argumentation proposée. Ni *ghaṭa*, ni *paṭa*, comme le suppose la réfutation de Kauṇḍabhaṭṭa, ne peuvent se doter d'un cas génitif.

346. Le régime dit « de référence commune » est signalé ici par l'accord entre deux formes nominales, dont l'une qualifie l'autre : *nilo ghaṭaḥ* « Le pot [est] bleu ». La particule *ca* ne se prête pas à de tels accords, et n'est pas « gouvernée ». Son *pouvoir d'indirection** la dispense largement de telles obligations.

*. Nous avons déjà rencontré le terme avec un autre sens, du moins le pensons-nous. Ici, il semble que le *pouvoir d'indirection* attribué à la particule *ca* signifie que *ca* est indépendante des termes qu'elle sert à conjoindre. C'est un outil grammatical qui ne peut signifier que dans le syntagme qu'il sert à construire.

(*dyotyārtha*). Car la capacité de signifier passe toujours par l'un des trois pouvoirs de communication, à savoir, le sens traditionnel, la métonymie, et la suggestion. De même, la priorité accordée au deuxième membre du composé au préfixe négatif (*nañsamāsa*), ne s'explique que si l'on fait appel au sens suggéré³⁴⁷. Quant à *pratiṣṭhate* « il se met en route », le sens « aller » est déjà latent dans la racine *sthā*, compte tenu de la polysémie des racines; le préverbe *pra* suggère, en revanche, que le sens du verbe « est focalisé sur le début de la démarche »³⁴⁸. [118]

La thèse qui stipule que la racine se pourvoit d'un régime désinentiel (*sādhana*) avant que le préverbe (*upasarga*) ne trouve son occasion est justifiée³⁴⁹. Par *régime* est signifiée *rection*, à savoir, « ce qui *achève* (*kāraka*) [le sens de la racine] » moyennant une injonction (*kārya*) suscitée par cette [appellation]; par *préverbe* est signifié : par « une forme portant cette appellation »³⁵⁰. Mais ne lit-on pas dans le *Bhāṣya* : « D'abord la racine se joint avec le préverbe, ensuite avec le régime »³⁵¹ ? [Oui, mais le *Bhāṣya* poursuit :]

Mais cela n'est pas correct ! [En vérité] la racine se joint d'abord au régime, ensuite au préverbe, car le régime réalise l'activité [exprimée par la racine], tandis que le préverbe la délimite. [...]

347. Nāgeśa s'y réfère à des composés tels qu'*abrāhmaṇa*, dont le sens affirmatif « prétendu brahmane » n'est que suggéré, effaçant le sens littéral du composé, « non-brahmane » ou « autre que brahmane », où la prédominance est accordée à la négation (K. Śukla).

348. *Tadarthagatyāditva* « procéder en vue de tel objectif, etc. ». Les grammairiens procèdent ici par rétrocession : tous les sens exprimés par le verbe, avec ou sans préverbes, sont implicites dans la racine verbale elle-même. Le rôle du préverbe se limite alors à spécifier lequel des sens prévaut dans le cas *présent* — une fonction proche de la suggestion. Au sens de *tiṣṭhati* « aller, durer » s'ajoute la nuance « d'ici ».

349. Nāgeśa s'y réfère à l'*application* (*prakriyā*) des règles, dont l'ordre est déterminé en partie par la logique interne de leur formulation et en partie par le résultat envisagé, à savoir la formation des mots et des phrases sanskrits correctes. Voir p. 24 *sqq.*

350. Les *upasarga* (préverbes) appartiennent à la classe des *nipāta* (P. 1.4.56 *sqq.*). Leur « actualité » tient à ce qu'ils sont enseignés sous la rubrique dite *upasarga* (P. 1.4.58 *sqq.*).

351. *MBh* ad vt. 9 ad P. 6.1.135 (éd. Kielhorn, vol. 3. p. 93-94), et plus brièvement, *MBh* ad vt. 2 ad P. 2.2.19 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 417). Voir n. 354, p. 156 et n. 355, p. 157.

Et c'est le point de vue correct ! Quant à l'adjonction du préverbe à la racine, [il faut stipuler] que l'adjonction est mise en suspens pendant que la racine se dote d'un régime désinentiel³⁵². Cette précision est nécessaire, parce que ceux qui adhèrent sans qualification à la maxime « D'abord la racine se joint au régime, ensuite, au préverbe » ont du mal à expliquer pourquoi le verbe *ās* « s'asseoir » est intransitif (*akarmaka*) dans la phrase *āsyate guruṇā* « Le précepteur s'assoit », mais transitif (*sakarmaka*) dans la phrase *upāsyate guruḥ* « Le précepteur s'approche avec vénération »³⁵³. [119]

Et Hari dit :

Tout comme les idées de la racine et de l'objet direct sont présumées sur la base d'une relation entre la racine et un régime désinentiel qui n'existe pas encore, l'on peut invoquer la même présomption ailleurs. [...] De même, la distinction fondée sur une relation entre la racine et le préverbe qui était [jusqu'alors] occultée dans nos esprits peut se révéler au moment même où le mot est en train de se former³⁵⁴.

352. Selon K. Śukla (p. 119-20), le mot *abhyantaram* de la citation signale un déplacement de perspective vers l'auditeur, qui est parfois obligé de tenir compte du préverbe, tout en le mettant entre parenthèses, afin même de capter convenablement le sens de la racine, quoi qu'en dise le Pāṇinéen strict. L'influence de Bhartṛhari est évidente.

353. La citation est précédée de la remarque : *yuktam iha draṣṭavyaṃ kim antaraṅgaṃ kiṃ bahiraṅgaṃ iti | dhatūpasargayoḥ kāryaṃ yat tad antaraṅgaṃ. kuta etat ?* etc. En général, la priorité accordée au régime flexionnel est un corollaire de la maxime enseignant que la règle *antaraṅga* l'emporte sur la règle *bahiraṅga*. Voir *Paribhāṣenduśekhara* [PIŚ] 50 (trad. Kielhorn, p. 249). Le verbe *āsyate* est intransitif (au sens *bhāva* dans la locution impersonnelle citée) ; l'agent, n'étant pas « mentionné » par le suffixe verbal, habilite l'instrumental au sens d'agent (*kartṛkaraṇayos tṛtīyaḥ*). L'objet du verbe transitif *upāsyate* « vénérer » (*upa-ās*) est réalisé (au passif) par le nominatif. Voir P. 1.4.48. Le régime de la racine *ās* à l'accusatif avec préverbe *upa* est ancien, quoiqu'il ne soit pas noté dans l'aphorisme.

354. VP 2.184, 186, suivant la traduction de K. A. S. Iyer (VP, vol. 2, p. 78-79). Nāgeśa interprète ces stances comme une confirmation de la thèse qui déclare que le préverbe est mis entre parenthèses pendant que le verbe reçoit sa flexion.

La portée en est : tout comme [les grammairiens] déclarent que telle forme est une racine fondée sur sa capacité d'exprimer une activité qui ne sera manifeste qu'après son association avec un régime désinentiel qui n'existe pas encore ; tout comme la racine *iṣ* (*icchatī*) « désirer » est censée se doter d'un objet direct avant même que le suffixe désidératif *san* ne soit enjoint [pour former *cikīrṣita* « désirer faire »], qui seul évoque l'attente d'un objet³⁵⁵ — de la même façon, on affirme que l'activité [de la racine] est d'emblée qualifiée [par le sens du préverbe], quoique sa relation au préverbe n'ait pas été promulguée à ce point. [C'est-à-dire, le locuteur] se fait d'abord une idée de la relation qui relie le préverbe à la racine, puis la particularité qui relève [du sens] du préverbe [est occultée] à l'intérieur (*abhyantarīkṛtya*) de la racine, mais au moment où l'on s'exprime, elle réapparaît de nouveau, rétablissant la relation avec le préverbe. Précisons : « [La particularité] apparaît pour l'auditeur ». La portée en est que la racine, en tant que qualifiée par le sens du préverbe, exprime son propre sens avant que le préverbe n'y soit joint. Dans l'usage actuel, la maxime « La racine précède le préverbe... » est censée impliquer que le sens [du préverbe] figure [déjà] parmi les sens exprimés par la racine.

Des affirmations comme *candra iva mukham* « [Son] visage est comme la lune », font preuve d'une énergie expressive inouïe : la métonymie. Le mot *candra* y signifie [non pas la « lune », mais] « ce qui lui ressemble », conformément à la maxime : « Le mot joint aux particules *na* “non” et *iva* “comme” signifie “ce qui ressemble à un autre” »³⁵⁶. La particule *iva* fait comprendre l'intention [occultée du locuteur] — c'est-à-dire, elle évoque

355. La référence est à l'aphorisme P. 3.1.7 : *dhātoḥ karmaṇaḥ samānakartṛkāḍ icchāyām vā* « (l'affixe *san* vaut) [...] pour exprimer un désir, après une racine verbale notant l'objet (désiré) [...] » (Renou, *GP*, p. 148). La forme désidérative, en effet, est une composition de deux activités, dont l'une est « désirer » et l'autre l'action « désirée ». Dans *cikīrṣati*, le suffixe désidératif *san*, pour se réaliser, présume la racine *kṛ* comme objet direct (désirer quoi ? désirer faire), mais elle ne vaut comme objet qu'après l'adjonction du suffixe.

356. La maxime est citée plusieurs fois dans le *Bhāṣya*, p. ex., *ad vt. 4 ad P. 3.1.2*, etc.

un sens autre [que le sens évoqué couramment par le mot sur lequel elle est fondée] : d'où dérive le pouvoir suggestif de la particule *iva*³⁵⁷.

Mais [disent les logiciens] la particule *iva* signifie déjà « ressemblance » (*sādrśya*)! Pourquoi recourir à la métonymie? La *lune* et le *visage* se construisent comme le *pratiyogin* « terme correspondant » qui se rapporte à l'*anuyogin* « terme de référence » : « Le *visage* est le site (*anuyogin*) de la relation dite de similitude, dont la *lune* est le terme correspondant (*pratiyogin*) »³⁵⁸. À cela, non! Considérez les phrases : « Son visage (nom.) est jugé aussi [beau] que la lune (nom.) » et « Je juge son visage (acc.) aussi [beau] que la lune (acc.) ». Bien que le nominatif [au régime passif] et l'accusatif [au régime actif] se réalisent correctement [après le thème *candra* « lune »] selon le protocole du *déjà exprimé* et du *non exprimé*, les deux cas ne seront pas liés correctement [au mot *mukha*], en raison de l'absence de référence commune (*sāmānādhikaraṇya*), nécessaire pour situer la lune dans le même substrat que le visage. En l'absence de cette référence commune, le mot *candra* n'aurait droit qu'au cas génitif³⁵⁹. D'autres, en revanche, disent que c'est la comparaison elle-même (*upamānatā*) qui est suggérée par la particule *iva*, pas l'objet comparé (*upamāna*). Par *comparaison*, on entend la légère différenciation entre le sujet (*upameya*, par exemple, le *visage*) et l'objet auquel on le compare (par exemple, la *lune*), relative à une qua-

357. Les trois pouvoirs du mot *y* sont illustrés : au sens strict, *candra* signifie « lune ». Or la *lune* n'est pas le *visage* : aidée par la particule *iva*, l'incohérence fait penser métonymiquement à ce qui lui ressemble. L'on en infère l'intention du locuteur : louer la beauté du visage, etc. — ce qui relève de la *suggestion*.

358. K. P. Śarma (p. 121) attribue cette remarque aux logiciens. Ainsi croient-ils étayer la thèse que le sens de la particule *iva* est dénotatif, signifiant *sādrśya*. Voir aussi n. 176, p. 104.

359. *Candra iva mukhaṁ* (nom.) *drśyate*, *candram iva mukhaṁ* (acc.) *paśyāmi*. Selon le grammairien, l'*upamāna*, « objet à quoi l'on compare qqch. » (Renou), ici, la *lune*, et l'*upameya* « objet comparé », le *visage*, se réfèrent au même substrat (*sāmānādhikaraṇya*) grâce à la métaphore, et sont en apposition, la particule *iva* n'étant que *suggestive*. Ils ont droit alors au même cas, soit le nominatif, soit l'accusatif, selon la voix du verbe. Or, si la particule signifiait « ressemblance », les termes comparés ne se référeraient pas au même substrat, mais, hiérarchisés, seraient assujettis à un régime de gouvernance (*anvaya*). La lune serait contrainte de se doter d'un génitif de complément : « Son visage est le *simulacre* de la lune ».

lité partagée par les deux³⁶⁰. Grâce au rapprochement avec la propriété manifestée pleinement par l'objet, le déficit dont pâtit le sujet se trouve comblé. Par le *sujet* de la comparaison (*upameya*), on entend [le terme] dont le statut sera rehaussé par l'appropriation de la qualité partagée. La relation fondée sur la qualité partagée s'explique parfois « en tandem »* avec le sujet de la comparaison (*viśeṣyatayā*), parfois avec la qualification qui en est affirmée (*viśeṣaṇatayā*, c'est-à-dire, l'objet). Par exemple, « Son visage est comme la réjouissante lune », qui laisse entendre que le *visage* est doté d'une qualité de réjouissance qui n'est pas différente de la qualité de réjouissance dont fait état la lune, l'objet de la comparaison. Or « Son visage *réjouit* comme [le fait] la lune » laisse entendre qu'il existe une activité de réjouissance dont le visage est l'agent et qui n'est pas différente de l'activité de réjouissance dont la lune, l'objet de la comparaison, est l'agent³⁶¹. Ceci est clair dans le *Bhāṣya*, disent-ils : « Les objets [auxquels on compare quelque chose forment des composés] avec leurs propriétés communes »³⁶².

[La particule de négation] *nañ* est de deux sortes : elle exprime soit « une exception limitative » (*paryudāsa*), soit « une prohibition après application virtuelle » (*prasajyapratiṣedha*)³⁶³. Ici, la valeur surajoutée (*āropa*)

360. Nāgeśa dit ici son point de vue : « *svamatam āha* ». (K. Śūkla). L'*upameya* et l'*upamāna* partagent une qualité, mais pas au même degré. Le léger excès dont jouit l'*upamāna* passe à l'*upameya*, qui s'en trouve rehaussé : c'est la *force* de la comparaison.

361. Soit la propriété s'associe plutôt à l'objet (*viśeṣaṇatayā*), soit au sujet (*viśeṣyatayā*).

362. P. 2.1.55 : *upamānāni sāmānyavācanaiḥ*. Cet aphorisme se trouve dans la section de la grammaire consacrée à la composition nominale. La traduction est basée sur celle de Renou (GP, vol. 1, p. 96) : *śaṅkhaṇḍarāḥ* « blanc comme une conque ». Le composé, un adjectif, qualifie un sujet [qui n'est pas nommé], illustrant le transfert de la qualité *blancheur*, ainsi rehaussée. Dans l'édition HSG (p. 62-63), le passage du *Bhāṣya* auquel Nāgeśa fait référence est reproduit.

363. Renou, TG, p. 202, 230. On rencontre ces termes dans les *Vārttika* (vt. 3 ad P. 1.1.27, vt. ad P. 1.1.44, etc.) et souvent dans le *Bhāṣya* (ad P. 1.1.42). Ils font partie de la langue académique. Le type *prasajyapratiṣedha* revient en principe à la négation du verbe par la

*. Sur ce terme, voir n. 327, p. 150.

par [la négation « d'exception »] constitue l'élément (*viṣayatva*) qui est suggéré (*dyotakatva*). L'élément (*viṣayatva*) suggéré fait comprendre l'intention [motivant la procédure de suggestion], en imposant sur le mot nié une [autre] occasion d'emploi — par exemple, en imposant une autre occasion d'emploi au « non-pot » (*a-ghaṭa*), qui ne réfère pas alors au même « pot » (*ghaṭa*)³⁶⁴ *. L'occasion d'emploi [du mot « vache »] est en principe fournie par l'idée de la vache (*gotva*); celle du brahmane, est fournie par l'idée du brahmane (*brāhmaṇatva*)³⁶⁵. Mais le mot *abrāhmaṇa* « non-brahmane » peut se référer aux guerriers, etc. [qui ne font que ressembler aux brahmanes]³⁶⁶. Pour cette raison, l'opinion est crédible qui maintient

particule indépendante *na* (ce qui évoque une absence « dépassant toute détermination » — *atyantābhāva*); le type *paryudāsa* revient à la négation d'un thème nominal par le préfixe négatif *a-* (ce qui évoque l'altérité — *anyonyābhāva* — et non l'absence) : « Les non-brahmanes sont la majorité » contre « Les brahmanes ne sont pas venus ». Les deux particules dérivent de la même forme originelle *nañ* : le *n-* initial est élidé en composition selon P. 6.3.73. La négation (*bādhā*), adaptée à la doctrine ritualiste, forme le sujet du *Paryudāsādhikaraṇa* des MS (10.8.1 sqq.) : *prasajyapratishedhakatve nañ vidhāyakenānvayaḥ | paryudāsārthakatve tu dhātunānvayaḥ*.

364. *Āropa*, « attribution d'une valeur métaphorique » (Renou, TG, p. 89). La particule *a-* fonctionne en ôtant au mot *pot* son occasion d'emploi (*pravṛttinimitta*) habituelle, l'idée du pot (existant), pour y imposer (*āropa*) une occasion d'emploi atypique, *lākṣanika* « métonymique » : l'absence du pot. Voir Mammaṭa, *ad KP* 2.9 : *sa āropitaḥ śabdavyāpāraḥ sāntarāthaniṣṭho lakṣaṇā*.

365. C'est-à-dire par l'idée que nous nous faisons de la vache, etc. Ainsi évite-t-on la possibilité que la rubrique générique sous laquelle se range la chose (*prāñitva*), ou qu'une qualité spécifique dont elle est empreinte (*sāsnādivattva*), puissent servir d'occasion d'emploi.

366. Voir *Manu* 7.85. Selon Kullūka, le terme se réfère aux *kṣatriya*.

*. Dans tout ce passage, les verbes « surajouter » et « imposer » sont deux traductions du même verbe sanskrit *āropayati*, qu'on traduit souvent « surimposer » (cette remarque vaut pour le nom d'action dérivé : *āropa*, « surimposition »). Dans la deuxième phrase du paragraphe, « l'élément suggéré » traduit de manière économique ce qui, mot à mot, serait : « la suggestion de l'élément surimposé » (*āropitaviṣayatvadyotakatvam*). La notion de surimposition est un concept clé de la sémantique et de la poétique; dans la métaphore, par exemple, le comparant est *surimposé* au comparé, ce qui permet la conjonction des deux sens, le comparé et le comparant (contrairement à la comparaison, où ils sont dissociés).

que le composé est déterminatif (*tatpuruṣa*) dans lequel la particule *nañ* est le premier membre, et [par conséquent] que le membre principal est le deuxième ³⁶⁷. Pour cette raison aussi les composés comme *a-tasmai* dans [la phrase] *a-tasmai brāhmaṇāya* « pas à ce brahmane-là » [122] et *a-sa* dans [la phrase] *a-sa śivaḥ* « pas ce Śiva-là », etc., peuvent être formés en invoquant le statut de *sarvanāma* « pronom » — sinon, [le composé] ne se fléchirait pas correctement, car il doit s'accorder [avec un terme à l'extérieur du composé] ³⁶⁸. L'imposition d'une occasion d'emploi [différente] ne dote [l'expression] que d'une valeur comparative (*sādṛśya*), comme l'enseigne le dicton : « La négation d'exception fait comprendre quelque chose de semblable (*sadṛśa*) » ³⁶⁹. La signification (*artha*) de la négation d'exception est, en principe, l'interdiction ; or l'imposition d'une propriété sur une chose étrangère relève de la conscience transitoire (*āhāryajñāna*) ³⁷⁰. Nos prédécesseurs

367. P. 2.2.6, *subantena saha samasyate, tatpuruṣaś ca samāso bhavati* (*Kāśikā*, ad loc.). *Uttara-padārthapradhānaś ca tatpuruṣaḥ* (*MBh* ad P. 2.1.6 [éd. Kielhorn, vol. 1, p. 379]). Voir TG, p. 154 (s. v. *tatpuruṣa*). Ainsi l'accent du deuxième membre est-il conservé.

368. *Atasmai brāhmaṇāya*, etc. Dans un *bahuvrīhi* qualifiant un brahmane « dont ce n'est pas le cas », le premier membre (*a-*) est principal et le composé exocentrique (adjectival) ; le deuxième membre (*-tad-*, le thème nu de *tasmai*), n'étant plus principal, perd le statut de pronom (*sarvanāma*), ce qui bloque les modifications pronominales requises : on obtient **ātaya* (P. 7.1.13-14), pas *atasmai* ; de même, **asaḥ śivaḥ* (P. 1.1.27, P. 6.1.132), pas *asa śivaḥ*. Le statut de *tatpuruṣa* garantit la forme souhaitée *.

369. *Nañśa caiṣa svabhāvo yat svasaṃbandhipratipakṣabodhakatvam* (*NK*, p. 492). *Abrāhmaṇam ānaya* signifie non seulement « Amène quelqu'un qui n'est pas un brahmane », mais aussi quelqu'un « qui ressemble autant que possible à un brahmane », car la requête pré-suppose un contexte. Il est peu probable qu'on amène un *śūdra*. La phrase est traitée à répétition dans le *Bhāṣya* : ad P. 2.2.6 (six fois), etc.

370. Dans la négation, « Le tissu n'est pas le pot », le pot ne se conçoit que fugitivement, n'est « là » que pour l'annuler — d'où l'emploi *āhārya* « contingent » du mot. *Āhārya* se dit de la prise de conscience (« C'est de l'argent ! ») qui vole en éclats au moment où l'on prend conscience de la nature de l'objet étincelant sous les yeux (« Or ce n'est que de la nacre ! »).

*. La forme *atasmai*, qui porte une désinence pronominale de datif, indique qu'il s'agit d'un *nañtatpuruṣa* : litt. « qui n'est pas cela », « qui n'est pas tel ». Elle diffère de la forme que prendrait un *bahuvrīhi*, dont la désinence de datif serait nominale : **ātaya*, litt. « qui ne possède pas cela ».

ont maintenu que la conscience *transitoire* est née d'un désir qui est pour le moment enfreint. La similitude et les notions du même ordre sont, en effet, des contingences de l'usage (*prayoga*). Dans la négation d'exception, en revanche, elles relèvent du sens des mots eux-mêmes (*ārthikārthāḥ*)³⁷¹. Hari déclare à ce propos :

Les six sens de la particule *nañ* sont appelés : « similaire à cela », « inexistant », « autre que cela », « moins que cela », « indigne d'éloge », et « contraire à cela »³⁷².

Voici quelques exemples : (1) de *similitude* : « Ce n'est pas un cheval », ce qui laisse supposer que l'animal « ressemble à un âne ». (2) De *non-existence* : elle sera traitée à propos de la négation d'application virtuelle. (3) D'*altérité** : « Amenez-moi quelqu'un qui n'est pas un homme » (à savoir, « ... un être vivant *autre qu'un homme* »). (4) D'*infériorité*† : « La jeune fille n'a pas de taille » [à savoir : elle a la plus petite taille qui soit] : l'implication est qu'en niant l'épaisseur [de sa taille], on en affirme la minceur. (5) Du caractère indigne d'éloge‡ : « Celui-là n'est pas un brahmane »

De telles erreurs de jugement s'expliquent, dans les théories traditionnelles, par l'influence de l'ego, qui met de côté la faculté rationnelle — sous l'empire de la *cupidité*, par exemple, ou d'un accès de *peur*, une corde vue dans le noir devient un serpent, ou un morceau de nacre, de l'argent. Mais la négation grammaticale ne relève pas d'une telle erreur !

371. Elles comprennent (*grhṇāti*) le sens (*artha*) primaire : voir P. 4.4.39, 40. La négation n'écarte pas les sens traditionnels des mots eux-mêmes, comme peut le faire la métaphore : ces *Cassandres* me rebutent !

372. Ce vers, cité aussi par Kaunḍabhaṭṭa (VBS, p. 360), a l'air d'un dicton. Il ne se retrouve pas dans le VP tel qu'il nous est parvenu. Pour Nāgeśa, le vers soutient la thèse qui déclare que le sens attribué à la négation est sensible au contexte. Les six variétés sont énumérées, sans attribution, dans le NK (p. 399).

*. Nous avons rétabli les noms de ces trois catégories, présents dans le texte sanskrit : *tadanyatvam*, « altérité », *tadalpatvam*, « infériorité » et *aprāśatvam*, « caractère indigne d'éloge ».

†. Voir n. *.

‡. Voir n. *.

se dit du brahmane qui « n'est pas *digne d'éloge* »³⁷³. (6) La *contrariété* est illustrée par « [C'est de] l'inconduite (*adharmah*) » ou « C'est l'anti-dieu (*asurah*) »³⁷⁴. [123]

La négation d'exception (*paryudāsa*) forme en principe³⁷⁵ un composé avec un thème nominal associé, à condition que le composé soit « susceptible de rendre un sens » (*sāmarthyāt*)³⁷⁶. Parfois, en revanche, [elle apparaît sous forme non composée, puisque la forme composée sous-jacente à l'expression est toujours facultative] : par exemple, l'expression non composée *ghaṭo na paṭaḥ*, « Le pot n'est pas un tissu », laisse supposer l'expression composée *ghaṭaḥ apaṭo bhavati*, « Le pot est du non-tissu »³⁷⁷ *. [Ou, du

373. Voir MBh ad P. 2.2.6 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 411-12).

374. *Adharma* signifie l'« inconduite », plutôt que la « non-conduite ». *Dharma* : la « conduite » agréée.

375. *Prāyaḥ*, v. l. pour *eva*, dans les deux éditions utilisées. La confusion est peut-être motivée par l'argumentation qui vient ensuite.

376. TG, p. 310. Voir P. 2.1.1. Un composé n'est autorisé qu'à condition que ses éléments soient *capables* (*samartha*) d'exprimer un sens syntaxiquement cohérent avant d'entrer en composition. Voir n. 212, p. 116, etc.

377. *Ghaṭo na paṭaḥ [asti]* > *ghaṭo 'paṭaḥ [asti]*. Selon les Pāṇiniya, les deux formes de la particule négative représentent la même forme abstraite *nañ*. Au niveau *profond*, seule vaut la forme *composée* du *paryudāsa*; les formes non composées sont « de circonstance » (*prāyaḥ*). La forme *na* est motivée par l'absente copule *asti*, facultative dans les locutions prédicatives. Pour Nāgeśa, l'absence d'*asti* serait de règle, ce qui justifie la leçon *eva*.

*. Par « expression composée », entendre « expression recourant à un composé nominal », en l'occurrence *apaṭaḥ* et, bien qu'il ne figure pas dans le texte, *ananuyājeṣu*. Le traducteur a volontairement reformulé la phrase unique du texte sanskrit sous la forme de deux phrases, en lui ajoutant des indications qui tiennent de la glose (que nous avons mises entre crochets) et, surtout, en intervertissant les deux exemples, vraisemblablement parce que le premier est incomplet. La tournure recourant à la composition nominale y est en effet omise, alors qu'elle est présente à propos du second : derrière la phrase *yajatiṣu [...] nānuyājeṣu* (« Au cours des sacrifices animaux, [...], pas au cours des sacrifice secondaires »), qui ne recourt pas à un composé négatif, le récepteur « imagine » (*vikalpa*) une phrase sous-jacente faisant appel au composé *an-anuyājeṣu* (« qui ne comportent pas de sacrifice secondaire »), en lieu et place du syntagme *nānuyājeṣu* — tout comme derrière *ghaṭo na paṭaḥ* (« Le pot n'est pas du tissu »), il imagine *ghaṭaḥ apaṭaḥ* (« Le pot est du non-tissu »). Ces deux exemples, cités

côté rituel], la phrase *yajatiṣu ye yajāmaḥaṃ karoti nānuyājeṣu*, « [Le prêtre] prononce [le *mantra*] *ye yajāmaḥaṃ* au cours des sacrifices animaux, [mais] pas au cours des sacrifices secondaires »³⁷⁸. Il en ressort que la négation d'exception exprime le type de non-existence (*abhāva*) [consistant dans le fait que] l'un *n'est pas* l'autre [c'est-à-dire, consistant en la *différence*, *anyonyābhāva*].

Or la négation « d'application virtuelle » (*prasajyapraṭiśedha*) est de deux sortes : soit composée, soit non composée. Quoique la particule négative (*na*) se construise en principe comme la qualification d'une activité

378. L'exemple, qui n'est pas développé ici, est tiré de la *Mīmāṃsā* (voir *Arthasaṃgraha*, NSP éd., p. 113 sqq.). L'explication en est donnée dans la *BM* (p. 58). C'est l'annexe *na anuyājeṣu* qui pose problème. Une interdiction (*niśedha*) doit porter sur un état de choses préalablement postulé (*prāpta*). Est-ce le verbe principal *karoti* (comme le suggère *na*) qui sert de condition préalable ? Mais interdire l'exécution des sacrifices secondaires (*anuyāja*) n'a aucun sens, car ils ne font pas partie des sacrifices animaux. En l'absence de condition préalable, la portée de l'interdiction est difficile à discerner. D'autre part, un tel non-lieu affaiblirait l'autorité de l'injonction : il est préférable de la prendre comme un *pariyudāsa*, en supposant un composé sous-entendu, sur le second élément duquel porterait la négation : « [...] au cours des sacrifices animaux, où les sacrifices secondaires [bien entendu] font défaut ».

de manière très allusive, renvoient à la *BM* (la « Grande corbeille ») de Nāgeśā, et, au-delà, à l'*Arthasaṃgraha* (voir n. 378). Ce renvoi a pour fonction de justifier la précaution énoncée dans la phrase précédente : « à condition que le composé soit "susceptible de rendre un sens (*sāmarthyāt*)" ». La phrase *yajatiṣu [...] nānuyājeṣu*, en effet, c'est-à-dire la phrase recourant à la négation de phrase, prise à la lettre, est sémantiquement peu recevable, pour la raison exposée dans la n. 378. Elle conduit le récepteur à « imaginer » (*vikalpa*) une phrase recourant au composé négatif, restitution d'une structure sous-jacente qui seule la rend acceptable. Cette phrase sous-jacente énonce une négation d'exception (*pariyudāsa*) et non une interdiction (*niśedha*), qui n'aurait pas lieu d'être.

verbale, l'aphorisme *asūryalalāṭayoh* enseigne qu'elle est aussi apte à entrer en composition [avec une forme nominale]³⁷⁹ *. On dit :

La négation d'application virtuelle vaut quand la particule négative *nañ* se construit avec un verbe³⁸⁰.

Plusieurs sont d'avis qu'en ce cas le verbe est l'annexe de la qualité [ciblée par la négation]. [124-125] Ne lit-on pas dans le *Bhāṣya* : « Ayant enjoint provisoirement (*prasajya*) une action ou une qualité, ensuite on les annule »³⁸¹ ? Par exemple, « Ce n'est pas un ami que nous avons ». En niant la singularité, on affirme la pluralité. De même, dans *na saṃdehaḥ*, « aucun doute », ou *nopalabdhiḥ*, « aucune idée », *na* nie des qualités, car le doute, etc., sont des qualités. Des exemples [de la négation] verbale : l'aphorisme *anaci ca*, « en présence d'un phonème qui n'est pas une voyelle »³⁸², ou « Dans la maison, il n'y a aucun pot ». Mise en composition [*anaci ca*],

379. P. 3.2.36. « Le suffixe *khaś* vaut après [...] *ḍṛś*, « voir », [...] quand il y a [...] en composition les objets-directs *asūryaḥ* [...], etc. » (Renou, GP, vol. 1, p. 187) : le *taddhita khaś* [= a], ici suffixé au thème du temps présent (*paśya-*). Par exemple, *asūryaṃpaśyā rājadārāḥ*, « Les concubines du roi, qui regardent le non-soleil », c'est-à-dire qu'elles ne regardent pas le soleil. Quoique la particule négative (*na*) ne soit pas « capable » de se composer, en tant que qualification, avec le nom *sūrya*, « soleil » — vu que son rôle se limite à qualifier un verbe (en l'occurrence *paś*, « voir ») — la forme composée (*a-sūrya*) est quand même validée à titre d'exception, grâce à l'aphorisme. Il ne s'agit pas de nier le soleil, mais l'acte de le regarder. L'aphorisme, qui n'est commenté ni par le Vārttikakāra, ni par Patañjali, est conçu à la seule fin, semble-t-il, de justifier certains composés insolites, dont celui-ci. L'exemple et la glose proviennent de la *Kāśikā* : *sūryaṃ na paśyanti*. Voir aussi *Durghaṭavṛtti ad P. 2.1.1* (éd. Renou, vol. 1, fasc. 3, p. 6).

380. À savoir, une forme verbale exprimant une activité (*kriyā*). Comparer MNP 330 (éd. Edgerton, p. 262) : *prasajyapratishedhaḥ sa vijñeyāḥ kriyayā saha yatra nañ*.

381. Ad P. 2.2.6 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 412). En niant une qualité (*eka*), on affirme son contraire (*bahavaḥ*). De même, *a-brāhmaṇaḥ* : « autre qu'un brahmane » (*kṣatriyādi...*). Voir Kaiyaṭa *ad loc.*

382. P. 8.4.47 (Renou, GP, vol. 2, p. 423). Le dédoublement *facultatif* prescrit par l'aphorisme précédent aura lieu si la consonne en cause n'est pas suivie de voyelle : *daddhy atra* ou

*. Le segment *subantenāsāmarthyē 'pi*, « malgré [son] incompatibilité avec une forme casuelle », a été omis par le traducteur.

la particule négative exprime « la non-existence sans qualification » (*aty-antābhava*)³⁸³. Quand elle n'est pas mise en composition, elle exprime soit « la non-existence sans qualification » [*gehe ghaṭo nāsti*], soit « la différence de l'un par rapport à l'autre » [*paṭo na ghaṭaḥ*]. La « non-existence de l'un par rapport à l'autre » vaut quand la négation porte sur une relation *autre* que l'identité [de l'objet]³⁸⁴. Bref, elle revient à la *différence*. Par exemple, « Ce pot n'est pas un tissu »[†], « Les concubines du roi, qui ne regardent pas le soleil ... », « Dans la maison, il n'y a pas de pot ». [126] En revanche, [les cas additionnels que constituent] la non-existence qui précède [l'appréhension de l'objet] et la non-existence de l'[objet ainsi] effacé [parce qu'il y a négation], ne sont pas aptes à être suggérées par *nañ*³⁸⁵.

L'activité exprimée par le verbe fléchi se construit comme la détermi-

dadhy atra. Cela illustre la négation d'une activité par voie de composé (*an-aci*), car c'est le dédoublement qui y est bloqué*.

383. Interprété comme la négation du dédoublement — voir note précédente. L'exemple est tiré de l'usage courant ; le précédent, de la grammaire.

384. *Tādātmya*, « identité » : *tasya ātmā svarūpaṃ tadātmā, tasya bhāvas tādātmyam* (K. Śukla, p. 127). Voir NK, s. v. L'identité dont il s'agit est celle exprimée par l'accord entre l'objet (*ghaṭa*) et son essence (*ghaṭatva*). Aucune relation avec un autre n'est impliquée : *nīlo ghaṭa itivād ghaṭapaṭayor abhedaḥ pratiyate, tatra ghaṭo na paṭa ity uktau paṭabhinno ghaṭa iti bodhaḥ* (p. 128). Le « pot » ne sous-tend aucune relation avec d'autres entités : *tādātmyetarasam-bandhāvacchinnapratyogitākābhāvaḥ* (p. 127). Voir aussi, sur le *tādātmya* du Vedānta, n. 102, p. 82, n. 112, p. 85, etc.

385. Respectivement, *asūryaṃpaśyā rājadārāḥ* (la non-existence sans qualification attribuée au verbe, en composé), *gehe ghaṭo nāsti* (la non-existence sans qualification, hors composition), *ghaṭo na paṭaḥ* (la différence de ceci par rapport à cela, hors composition). Les cas additionnels, *prāgabhāva* et *pradhvaṃsābhāva*, tiennent compte, dans la perspective d'une logique positiviste, de la contingence du monde actuel. Ils représentent des modes d'*existence*, plutôt que de non-existence.

*. Dans l'exemple cité, le phonème qui suit immédiatement la consonne qui peut être dédoublée est une sonante-consonne, non une voyelle. Mais cette question de phonétique n'est abordée ici que pour rendre compréhensible le *sūtra* de Pāṇini, qui contient le composé *nañtatpuruṣa* que Nāgeśa cite comme exemple : *anaci*, litt. « en cas de non-voyelle », donc « en l'absence de voyelle ».

†. Cet exemple a été déplacé par rapport au texte, où il figure en dernier.

nation (*viśeṣyatā*) de la non-existence dite « sans qualification ». Car c'est la présence (*upasthiti*) de la racine assortie d'une désinence qui provoque la prise de conscience qu'il s'agit d'une particule négative (*nañ*) au sens de *non-existence sans qualification*. Par conséquent, la phrase « Le pot n'existe pas » est comprise comme suit : « Il y a une non-existence (*abhāva*) qui a pour contrepartie positive une existence dont le pot est l'agent »³⁸⁶. De la même façon sont justifiées les précisions de personne et de nombre [affectées au verbe négatif], comme « Je ne suis pas », « Tu n'es pas », « Les deux pots ne sont pas là », « Les [trois] pots ne sont pas là », etc.³⁸⁷. Sinon, les désinences verbales de la deuxième et de la première personnes ne s'accorderaient pas comme il faut avec les pronoms pertinents, ni avec le nombre qui leur est affecté; en revanche, les accords comme *mad-abhāvo 'sti* « ma non-existence est... » ne seraient pas non plus possibles³⁸⁸.

Le composé *a-saṃdeha*, « aucun doute », est formé avec *nañ* [sous forme du préfixe *a-*] à laquelle est imposée une valeur métonymique, c'est-à-dire, que le doute y est nié « sans qualification »³⁸⁹. [127-128] Quant à l'expression « Le vent n'a pas de forme » : compte tenu du fait que l'expression

386. La portée de la négation est spécifiée par le verbe, le *viśeṣaṇa*, dont la présence (*upasthiti*) signale non seulement l'appréhension de la racine verbale, mais aussi l'appréhension de l'objet implicitement présent dans la racine, qui sert de contrepartie positive à l'acte de nier.

387. Voir P. 1.4.105-8; 1.4.21-22. Le nombre et la personne des désinences verbales sont déterminés en fonction du nombre, personne, etc., du sujet, que ce soit l'agent (dans le régime actif), ou l'objet (dans le régime passif). Le placement correct des désinences dépend de cet accord, qui, dans les première et deuxième personnes, ne peut se faire qu'avec les pronoms pertinents, lesquels ne sont disponibles qu'à travers le *pratiyogin* positif. C'est le *pratiyogin*, assorti des désinences appropriées, qui est enfin nié.

388. *Mutatis mutandis*, par rapport à *aḥaṃ nāsmi*, « Je ne suis pas ». La négation, en principe inchangée dans les deux cas (*na-asmi*, *a-bhāvaḥ*), est spécifiée par le *pratiyogin* « positif », avec ses compléments syntaxiques.

389. C'est-à-dire « le doute n'existe pas », Comme dans le cas d'*asūryaṃpaśyā*, la négation porte implicitement sur l'activité exprimée par la racine. Le cas *abrāhmaṇa* laisse planer le doute que quelque personne autre qu'un brahmane puisse être le sens voulu.

n'est pas cohérente ³⁹⁰, une interprétation métonymique s'impose, à savoir que la non-existence du *vent*, dont la contrepartie positive est « n'importe quelle forme », est « sans qualification ». L'idée que l'on s'en fait alors est qu'une existence (*sattā*) persistante, dont l'agent est le manque de forme, est située dans le vent ³⁹¹. En vérité, la négation de la contrepartie positive [du vent, c'est-à-dire de la forme en soi], et l'affirmation de la non-persistance [du vent], reviennent au même ³⁹². C'est-à-dire : « [Quant au vent], le manque de forme existe ». Cela suffit à invalider l'opinion des logiciens, à savoir, que l'activité [exprimée par le verbe] est qualifiée par la non-existence « sans qualification » [plutôt que par le *pratiyogin*, « contrepartie positive », de l'objet nié] ³⁹³. [129]

Mais, répond l'interlocuteur, si d'après vous le pot absent est compris d'abord en fonction du pot existant, alors le nier ensuite en utilisant la particule *nañ* n'est pas cohérent — car, si le pot existe, l'interdiction en est déplacée ; s'il n'existe point, l'interdiction en est vaine, car déjà accomplie, comme le déclare le dicton :

La négation des choses existantes n'existe pas ; la négation des choses qui n'existent pas n'est pas attestée. Par [la force de] cette maxime le sens de la particule négative est relégué à l'enfer ³⁹⁴.

À cela, non ! Le mot en tant que *signifiant* reste dans l'esprit ; son *sens* en tant que *signifié* reste dans l'esprit — cela veut dire que l'objet en dehors de

390. L'interlocuteur prétend, en réponse, que la négation ne serait possible qu'à condition que la contrepartie positive (*pratiyogin*) de l'objet nié ait une *forme* sensible (*rūpa*), comme le pot. Or le vent est dépourvu de forme. En l'absence d'un *pratiyogin*, la négation ne porte sur rien. Le déni en est alors tautologique.

391. Le vent n'y est que le lieu de la négation, ce qui y est nié est la *forme* elle-même.

392. *Samaniyata(tva)* : *vyāpyatve sati, vyāpakatvam* (NK, p. 957). Ou bien, la tautologie.

393. Pour les logiciens, la négation est une qualification du verbe, et non le verbe une qualification de la négation. Faire porter la négation sur le verbe n'évite pas les difficultés constatées, car l'agent est toujours sans forme (*arūpa*) : « L'absence du vent ne souffle pas ».

394. *Pramāṇaviniśaya* 226 (voir, pour le Sanskrit, A. Wayman, *A Millennium of Buddhist Logic*, p. 193). La citation dans la *PLM* d'un texte bouddhique vaut d'être notée.

l'esprit peut bien être nié par la particule *nañ*, sa signification reste dans l'esprit ³⁹⁵. La portée en est que le pot, en tant que conçu, n'existe pas à l'extérieur [de l'esprit]. On peut objecter que la particule *nañ* nie [non pas le pot, mais] la *notion* d'existence communiquée par le verbe *asti*, « est », dont le pot fournit le contenu objectif! Cette esquivé est sans mérite, car la *notion* d'existence n'est pas visée par la négation et n'est même pas mentionnée dans la déclaration. Par conséquent, sont réfutés les logiciens qui rechignent à se replier sur l'idéalité du mot — préférant charger leurs explications de la particule *nañ* de présuppositions inutiles ³⁹⁶.

L'expression « Le pot n'est pas un tissu » fait état d'une énergie inouïe, la métonymie, puisque le mot *pot* s'y réfère [non pas à l'objet *pot*, mais] [130] au *soutien* d'une relation de *différence*, dont le *pot* est le terme correspondant (*pratiyogin*). C'est le rôle de la particule *nañ* de révéler l'intention [sous-jacente à la phrase]. Or « révéler l'intention » signifie « suggérer », comme il est dit au-dessus. C'est l'accord grammatical du *pratiyogin*, « terme correspondant » [à savoir, le pot] avec l'*anuyogin*, « terme de référence » [à savoir, le tissu] qui détermine que la relation en cause est celle de « la différence [de l'un par rapport à l'autre] » ³⁹⁷. Cela conforte le point de vue de nos prédécesseurs.

395. La relation entre l'œil et son objet est sensorielle; la relation entre le mot et son sens est conceptuelle.

396. Le sens d'*abhāva*, suggéré par la particule *nañ*, ne relève que du pot, car la contrepartie du pot nié est le pot qui existe, et non pas l'esprit qui existe : *nañsattve yena śabdena yasyāstitvaṃ pratiyate tasyaivābhāvo bodhyate | buddhiś ca nahi sattādiśabdapratipādyeti bhāvaḥ* (K. Śukla). Śukla donne, comme exemple de « présupposition superflue », *śaśaśṅgaṃ nāsti*, « La corne du lièvre n'existe pas », qui ne s'explique pas sans postuler l'existence d'une telle corne (p. 130).

397. C'est l'accord « inattendu » du *pratiyogin* (le pot) avec l'*anuyogin* (le tissu) qui conforte, voire nécessite, le recours à la métonymie. Un tel accord — souvent celui d'un nom avec un adjectif — signale en principe que les deux termes sont coréférentiels (*sāmānyādhikarāṇya*), l'un désignant une substance et l'autre un attribut, mais qu'ils sont inséparables dans le même substrat. Évidemment, le pot et le tissu ne partagent pas le même substrat, mais ils ont quand même une propriété en commun : la différence — qui pourtant les rapproche. Et ce rapprochement est considéré un brin métonymique par rapport à l'unité véhiculée

Vu que le mot *ghaṭa* y est compris métonymiquement au sens du « terme correspondant », que la particule *nañ* suggère [un pot] qui est « doté de différence » (*bhedavat*), les logiciens observent que le mot *tissu* est également « doté de différence » — une différence dont le mot *ghaṭa*, « pot » est le terme correspondant³⁹⁸. Cette observation n'est pas pertinente, vu que la *différence* n'est pas liée syntaxiquement au mot *ghaṭa*, « pot » [qui est dit être « doté de différence »] : la *différence* n'est qu'un *élément* de la phrase caractérisant le pouvoir suggestif de la particule. Voir le dicton « Le sens du mot est lié avec le sens d'un autre mot, jamais avec les éléments du mot »³⁹⁹. En outre, il n'est pas permis d'interpréter métonymiquement un mot qui dépend d'un autre lui aussi interprété métonymiquement. Bref, de l'avis du *Bhāṣyakāra* *, pour expliquer la force des particules, on n'a aucune raison d'avoir recours ni à la métonymie, ni au sens traditionnel⁴⁰⁰. [131]

La particule *eva* suggère soit la restriction (*avadhāraṇa*), soit l'impossibilité (*asaṃbhava*) — ce qui est confirmé par Kaiyaṭa, qui commente le *vārttika evēcāniyoge*, « [Et] devant la particule *eva* n'ayant pas la valeur d'injonction [*niyoga*] » : « Ici *niyoga* veut dire “restriction”, son absence, “impos-

par l'accord grammatical. Elle est *suggérée* par la particule *nañ*, en ce sens que, en l'absence de la particule, on aurait affaire à une simple apposition, du type *roi-soleil*.

398. On retourne ici à l'exemple *ghaṭo na paṭaḥ*, « Le pot n'est pas un tissu ». Le mot *tissu* peut également s'expliquer comme une métonymie, étant aussi « doté de différence » : voir note suivante.

399. C'est-à-dire, la *différence* (*bheda*, « ce qui différencie ») n'est pas attribuée directement (*abhedānvaya*) au mot *ghaṭa*, comme l'est la simple *négation* de la forme primitive ($x \neq y$). La *différence* n'est qu'un *élément* du sens entier suggéré (selon les grammairiens) par la particule *nañ* : « doté de la différence » (*bhedavati nañarthe*). On ne peut pas extraire du prédicat l'élément *bheda* pour qu'il qualifie un terme déjà qualifié par le prédicat entier. Que la *femme de Caitra* soit belle n'implique pas que *Caitra* soit beau lui aussi. Voir n. 642, p. 241 et n. 226, p. 120.

400. Les *pūrvapakṣa* examinés ci-dessus, faisant valoir soit le sens traditionnel soit la métonymie, prétendaient contourner la thèse des grammairiens, à savoir, que la force des particules s'explique comme une sorte de suggestion, la troisième *énergie* des mots. Patañjali, en s'abstenant de trancher, se montre cependant partisan d'une troisième voie.

*. Litt. « l'auteur du *Bhāṣya* » (pour *Mahābhāṣya*), c'est-à-dire Patañjali.

sibilité” »⁴⁰¹. C’est la particule *eva* qui suggère (*dyotaka*) les deux significations mentionnées. Et même en l’absence de la particule, le sens [de restriction] peut être sous-entendu : une phrase entière peut servir de restriction, comme l’ont dit à juste titre nos prédécesseurs. Les poéticiens, quant à eux, ont différencié trois sens du mot *eva* : pour suggérer l’excès (*prācūrya*) : *lavaṇam evāsau bhunkte*, « Il ne consomme que du sel » ; pour suggérer qu’un mot s’emploie de préférence dans ce sens (*arthaka*) : *ghaṭa eva prasiddhaḥ*, « [...] utilisé communément au sens de pot » ; et pour suggérer l’impossibilité (*asaṃbhava*) : *kveva bhokṣyase*, « Où donc vas-tu manger ? »⁴⁰². [132]

La restriction est de trois sortes : associée au sujet de la phrase, la particule *eva* laisse entendre que la qualité attribuée au sujet lui appartient exclusivement ; associée à la qualité, la particule *eva* laisse entendre que le sujet ne peut jamais être privé [de la qualité] ; associée au verbe, la particule *eva* laisse entendre que [le sujet] ne peut être privé qu’exceptionnellement de la qualité mentionnée. [Par exemple], associée au sujet : *pārtha eva dhanurdharaḥ*, « Arjuna seul est l’archer ». [133-134] Le sens en est que le statut d’archer illustré par Arjuna n’est manifesté par aucun autre archer. Donc la possibilité est exclue qu’un autre puisse prétendre au statut d’archer [illus-

401. Kaiyaṭa *ad vt.* 3 *ad P.* 6.1.94 : l’aphorisme *eṇi pararūpam* (Renou, *GP*, vol. 2, p. 136) sert d’exception (bloquant la *vṛddhi*) à l’aphorisme *vṛddhir eci* (P. 6.1.88), qui prescrit la *vṛddhi* comme substitut unique d’une voyelle -a (ou -ā) suivie d’une diphtongue : *a+e > ai*, *a+o > au*. Selon le *vārttika*, l’exception, qui porte sur des préverbes se terminant par -a, s’étend à la particule *eva*, à condition que celle-ci ne figure pas dans une commande. Kaiyaṭa continue : *kveva bhokṣyate | atrānavakṣiptā evaśabdaḥ*, « “Où — en effet — peut-on manger ?” — là, en raison de l’impossibilité de concevoir (*anavakṣipti*) [un endroit où l’on peut manger], le mot *eva* [reste inchangé, comme le veut le *vārttika*] ». Voir P. 3.3.145, où *anavakṣipti* signifie « manque de crédibilité » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 251). C’est Nāgeśa (*Uddyota*, *ad loc.*) qui fait l’amalgame entre *anavakṣipti* et *asaṃbhava* : *bhojanaṃ kvacit api na saṃbhāvyata ity arthaḥ*, et semble distinguer l’exception des cas usuels de restriction. Dans la *LM* (p. 706), la deuxième moitié de la phrase attribuée à Kaiyaṭa fait défaut.

402. Ce que la particule *eva* « restreint » en ce cas est la capacité de l’imagination de formuler une alternative. Ici les usages de la grammaire et de la poétique s’entremêlent, donnant aussi des exemples de figures de rhétorique, comme l’hyperbole (*prācūrya*) : « Il ne consomme que du sel » : il en consomme trop, etc.

tré par Arjuna]. Associé à la qualité : *śaṅkhaḥ pāṇḍura eva*, « La conque est assurément blanche ». Par « être privé de » (*ayoga*) est signifiée l'absence d'une relation [avec la qualité notée]; par « exclusion » (*vyavaccheda*) est signifiée la *cessation* [de cette absence]. La portée en est que la conque fait preuve d'une qualité de blancheur dont la négation répétée [c'est-à-dire, le déni de l'absence] ne peut que rehausser la persistance — ce qui ne fait que réaffirmer le sens conventionnel (*prakṛtārthadārḍhyabodhanena*), à savoir, que la séparation [de la conque] d'avec sa propriété de blancheur est exclue ! On en conclut forcément que [la conque] n'est jamais bleue⁴⁰³. Associé au verbe : *nīlaṃ sarojaṃ bhavaty eva*, « Le lotus bleu certes existe ». C'est ici la privation *inconditionnelle* de la qualité bleue qui est exclue. C'est-à-dire qu'on y admet la possibilité, quelque part, d'un lotus qui ne serait pas bleu : est exclue la privation sans exception [de la couleur bleue]⁴⁰⁴.

Parfois, le sens de restriction se laisse comprendre sans que la particule *eva* soit employée, conformément à la maxime « La phrase entière [peut fonctionner] comme restriction ». Par exemple, dit le *Bhāṣya* : « Ayant appris que “le coq domestique ne doit pas être mangé”, on en infère que “le coq sauvage peut être mangé” »⁴⁰⁵.

Les poéticiens, en revanche, dans les traités sur les figures de rhétorique, identifient une figure dite *parisaṃkhyā*, « énumération » : la réaf-

403. Le sens est : la conque qui n'est pas blanche n'existe pas. Selon K. Śukla, il s'agit d'une sorte de jugement analytique : la conque étant de sa nature blanche, dire qu'elle est blanche revient à nier formellement la possibilité qu'elle ne le soit pas.

404. Nier « aucun lotus n'est bleu » revient à affirmer qu'il en existe (au moins) un qui l'est.

405. La citation exacte ne se retrouve pas dans l'édition de Kielhorn. Il s'agit peut-être d'un pastiche de trois passages, dont le plus proche de notre texte serait *Paspaśāhnikā*, p. 5, l. 16-17, qui propose l'exemple supplémentaire, *abhakṣyo grāmyaśūkara iti*. À cela Patañjali ajoute *abhakṣyapratīṣedhena vā bhakṣyaniyamaḥ*. Voir aussi *Paspaśāhnikā*, p. 8, l. 10, et *MBh ad P. 7.3.14*, auquel s'ajoute *ity ukte sutarāṃ nāgaro 'pi na bhakṣyate*, « Disant cela, plus encore, le coq de ville ne se mange pas »*.

*. Cette traduction a pour objectif de rendre littéralement l'adverbe comparatif *sutarām*, mais on dirait plutôt : « Lorsqu'on dit cela, le coq de ville se mange d'autant moins ».

firmation d'une chose déjà validée par un mode de connaissance fiable (*pramāṇa*), afin de souligner, en l'absence d'autre motivation, [135] qu'il n'existe rien de semblable à cette chose. Le *Bhāgavata* déclare :

Dans ce monde, on s'adonne au sexe, à la viande, à l'alcool
Sans y réfléchir ! Il est alors vain d'en enjoindre la pratique.
Tous les trois néanmoins sont enjoints dans des conditions pré-
cises :

Lors du mariage, dans le contexte du sacrifice animal,
Et quand on s'engage à boire les restes de la libation de *soma*.

Ces injonctions laissent entendre que *dans d'autres conditions* le sexe, la viande et l'alcool sont *prohibés*⁴⁰⁶ *. Par le mot *sexe*, on comprend « rapport sexuel » ; par *viande*, « poisson, etc. ». Avec l'alcool, ces inclinations font partie de la nature de l'homme en tant qu'animal (*prāṇimātra*) : il est inutile de les enjoindre. Pour la même raison, les injonctions suivantes [qui se trouvent dans des textes] védiques⁴⁰⁷ ne doivent servir à rien : « Il doit s'approcher de sa femme dans les jours suivant la fin de ses époques », « Il prend les coupes de liqueur pendant la Sautrāyaṇī » et « Il doit manger des

406. *Bhāgavata* 11.5.11 (éd. Gītā Press, vers cité aussi dans la *LM*, vol. 1, p. 720). Le terme *vyavāya* (en ce sens) est attesté aussi *BP* 12.3.40. Voir *Manu* 3.45 (trad. Bühler, p. 83). La présente discussion ne doit rien (semble-t-il) au commentaire de Nāgeśa sur *KP* 10.119, *paraṣaṃkhyālaṃkāra*.

407. Ces « injonctions » ne se retrouvent pas dans les textes védiques canoniques connus ; elles relèvent, pour la plupart, des commentaires tardifs de la *Mīmāṃsā*. Voir *Mīmāṃsākośa*, p. 1243 (col. 1), 3951 (col. 2), 4319 (col. 2). Voir aussi *MNP*, éd. Edgerton, § 341 *sqq.* Selon la *Mīmāṃsā*, l'injonction *dharmique* nous fait connaître un acte ou l'aspect d'un acte dont le caractère obligatoire nous serait autrement inconnu.

*. Le passage qui commence par « Parfois le sens de restriction se laisse comprendre sans que la particule *eva* soit employée [...] » et s'achève ici est cité, traduit et commenté dans l'article d'Edwin Gerow intitulé « *Paraṣaṃkhyā* et *paraṣaṃkhyāna* », paru dans le *Bulletin d'études indiennes* N° 36 (2023-2024), p. 327-336. La traduction y comporte de menues variations rédactionnelles (par exemple, *śabda-*, traduit ici « particule », y est traduit « mot », plus littéral). Pour un examen détaillé du concept de « privation » et de l'ornement *paraṣaṃkhyā*, on consultera ce même article.

restes du sacrifice [animal] ». La femme est l'épouse, après tout. Donc le vers précise qu'il s'agit d'« [injonctions] conditionnées » : s'y adonner n'est justifié que dans de telles conditions. En somme, une restriction de cette sorte implique que la pratique ciblée est en principe *proscrite*, ce qui est confirmé par le vers cité. « [Proscrite] dans d'autres conditions » peut-on gloser. On dit : [136]

L'injonction [d'*origine*] fait connaître [un devoir] qui autrement serait inconnu.

L'injonction de *restriction* fait savoir laquelle des alternatives doit être exécutée. L'injonction d'*énumération* (*parisaṃkhyā*) fait savoir quel élément de l'ensemble est visé quand l'injonction s'applique à tous également ⁴⁰⁸.

L'injonction [d'*origine*] ⁴⁰⁹ est illustrée comme suit : *svargakāmo 'śva-medhena yajeta*, « Celui qui désire l'immortalité devrait exécuter le rite dit "sacrifice du cheval" ». L'injonction d'*énumération* est illustrée par l'injonction *pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*, « Cinq animaux à cinq ongles sont à manger ». Elle stipule que la faim qu'on éprouve n'est à apaiser qu'en mangeant de la viande de lièvre, etc., jamais en mangeant celle du chien, etc. ⁴¹⁰.

L'injonction de *restriction* est illustrée par « On bat les grains de riz ». Ici la nécessité de décortiquer les grains est tenue pour acquise ⁴¹¹. Or le décorticage peut se faire soit par battage (*avahanana*), soit en fendant les

408. Kumāṛila, *TV ad MS* 1.2.34 (éd. ĀSS, p. 60). Le passage n'est pas cité dans la *LM* (vol. 1, p. 720-23).

409. « D'origine » ou « sans précédent » (*apūrva*). Notons que la détermination *apūrva* s'applique à toute injonction *dharmique*, qu'elle fasse connaître un rite (généralement en citant son nom) jusqu'alors inconnu, ou un aspect accessoire (*guṇa*) jusqu'à présent non attesté, d'un rite déjà prescrit. L'exemple canonique de l'*utpattividhi* (aussi *apūrvavidhi*) est *jyotiṣtomena svargakāmo yajeta*, « Celui qui désire l'immortalité devrait sacrifier avec le *jyotiṣtoma* ». Voir Edgerton, MNP, p. 48, n. 17.

410. Voir *Mīmāṃsākośa*, p. 2412 (col. 2). Quoique les deux puissent assouvir également la faim.

411. Sans décortiquer les graines, on n'arrive pas à les cuisiner, et aucun enseignement védique n'est requis pour nous apprendre à cuisiner le riz avant de le manger.

grains un à un avec les ongles (*nakha-vidalana*). [137] L'injonction alors nous fait savoir que le mérite s'acquiert au moyen du battage [à l'exclusion d'autres moyens]⁴¹². Nonobstant les trois déficiences dont font preuve les injonctions de restriction et d'énumération, à savoir, « l'annulation du sens inhérent [de la commande] », « la mise à l'écart de la précondition (*prāpta*) », et « la postulation d'un autre sens », les anciens ont maintenu que, faute de mieux, ces injonctions doivent être agréées⁴¹³. Les grammairiens, en revanche, utilisent la formule « [injonction d']*énumération* » dans le sens d'« [injonction de] *restriction* », car les deux ont ceci en commun que la conséquence en est la suppression d'autres [possibilités]. En outre, le *Bhāṣya* cite l'injonction *pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ*, « Cinq animaux à cinq ongles sont à manger », comme un cas de *restriction*⁴¹⁴. Ce résumé suffit pour le moment.

412. La *parisaṃkhyāvidhi* s'apparente à la *niyamavidhi*, à cette différence près que les alternatives parmi lesquelles il faut choisir se conçoivent soit comme également viables (dans le cas de l'énumération) soit comme incompatibles (dans le cas de la restriction). Ici, manger du chien ne s'oppose pas au fait de manger du lièvre, mais décortiquer la graine par battage rend caduque la procédure alternative, la décortiquer *avec les ongles*.

413. L'enlèvement de l'enveloppe « avec les ongles » ne se fera pas, dès lors qu'on aura adopté le battage ; le *décorticage* « avec les ongles », quoique admis (*prāpta*) par la commande, est déconseillé ; la *restriction* « cinq » s'ajoute à la commande afin d'en restreindre la portée.

414. *Paspaśāhnikā*, p. 5, l. 14-15. Voir aussi p. 55 *sqq.*, *supra*. Même le *Mīmāṃsākośa* déclare à ce propos : *iti niyame kṛte*. Nāgeśa, dans la *LM* (vol. 1, p. 713 *sqq.*), se livre à une argumentation assez étendue en défendant la thèse selon laquelle les termes *niyama* et *parisaṃkhyā* sont utilisés de façon interchangeable.

LES DIX TEMPS ET MODES (DAŚALAKĀRĀḤ) ⁴¹⁵

Quoique les logiciens attribuent les significations des temps et des modes à leurs formes abstraites, l'expérience de l'homme ordinaire les leur fait attribuer aux *désinences* qui remplacent les formes abstraites [au cours de la dérivation du mot] — une prise de position confortée par le *Bhāṣya*, qui dit « Seul le mot articulé communique un sens, le mot virtuel n'en communique aucun » ⁴¹⁶. Le protocole suivant est à adopter : les significations attribuées [par commodité] aux formes abstraites par des injonctions comme *vartamāne laṭ* et *laḥ karmaṇi* ⁴¹⁷ sont [en effet] affectées aux désinences actuelles en conformité avec la maxime selon laquelle les valeurs de l'original passent au substitut ⁴¹⁸. [138] En revanche, les significations du nombre, du temps, de la rection et de l'action [*bhāva*, ou « sens de la racine » (Renou, *TG*, p. 243)], ne sont portées que par les [désinences], qui se substituent [aux formes abstraites]. Plus particulièrement, le sens

415. Les dix *lakāra* sont des désignations techniques qui « ont pour élément la consonne *l* », soit *laṭ*, *liṭ*, *luṭ*, *lṛṭ*, *leṭ*, *loṭ*, *laṇ*, *liṇ*, *luṇ*, *lṛṇ*. Chacun sert de substitut, respectivement, aux « vraies » désinences du présent, du parfait, du futur proche, du futur lointain, du subjonctif, de l'impératif, de l'imparfait, de l'optatif, de l'aoriste et du conditionnel : les « vraies » se substituent aux « fictives », qui ainsi « se réalisent ».

416. *Anuccārita*, c'est-à-dire en cours de formation. La citation exacte n'est pas attestée dans l'édition de Kielhorn, mais un sentiment analogue s'exprime dans le commentaire *ad* P. 1.1.68 : *śabdenoccāritenārtho gamyate*, « Le sens est compris au moyen du mot prononcé » (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 175).

417. P. 3.2.123, « Les désinences du *laṭ* valent quand il s'agit de l'actuel » * ; P. 3.4.69, « Les affixes [...] notés par l'indice *l* (*laḥ*) [...] valent quand il s'agit (de l'agent) ainsi que de l'objet direct (= valeurs actives et passives) » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 271, 206).

418. P. 1.1.56 : *sthānivad ādeśo* ('*nalvidhau*), « Un substitut est traité comme l'original (dont il occupe la place) » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 16) — le cas typique de l'*atideśasūtra*, « (enseignement appliqué par) transfert (de telle règle, valant d'abord dans tel *sū[tra]*, à tel nouveau *sū[tra]*) » (Renou, *TG*, p. 7).

*. Il s'agit de la traduction de Renou. L'adjectif « actuel » traduit *vartamāna-*, litt. « ce qui a lieu présentement », « procès en cours » ou « procès envisagé comme une constante ». Le terme technique *laṭ* désigne le présent.

du temps présent est porté par les désinences qui remplacent l'original *laṭ*; la notion d'agent par les suffixes verbaux affectés aux thèmes à l'actif (*śabādi*); les notions d'objet [direct] et d'action, par les désinences affectées au thème passif (*yak*), y compris l'aoriste passif (*ciṇ*); les nombres, à savoir le *singulier*, etc., par les désinences qui portent le sens d'objet [direct], ou celui d'agent ⁴¹⁹. On dit :

Quant aux deux sens de la racine, les expressions abstraites *tañ*, *yak*, *ciṇ*, etc., impliquent [que le verbe] soit relié au soutien du *résultat* [à l'extérieur de la racine]; les expressions abstraites *śap*, *śnam*, etc., impliquent [que le verbe] soit relié au soutien de l'*activité*, [également à l'extérieur] ⁴²⁰.

On a déjà dit que le *résultat* et l'*activité* sont exprimés par la racine. Associé aux désinences verbales, le *nombre* exprimé par la désinence est une qualification de la rection exprimée par la même désinence ⁴²¹. Le temps, en revanche, est une qualification de l'*activité* [exprimée par la racine]. Et encore : —

Les sens du *résultat* et de l'*activité* sont exprimés par la racine, celui du *soutien* [du *résultat* ou de l'*activité*] par les désinences verbales [groupées sous l'abréviation] *tiñ*. Le sens de l'*activité* jouit de la priorité par rapport au sens du *résultat*; [les sens de la racine] sont qualifiés par les sens des désinences ⁴²².

419. *Ubhayasamabhivyaḥāre* : à noter, l'exception réservée aux formes *bhāve*, où le « nombre » (toujours le singulier) est prescrit de façon arbitraire, le verbe ne pouvant s'accorder ni avec un objet (inexistant) ni avec un agent (à l'instrumental).

420. *Vaiyākaraṇasiddhāntakārika* (de Bhaṭṭojidikṣita) 3, commenté par Kauṇḍabhaṭṭa, VBS, p. 48 sqq. *Tañ* (désinences médio-passives), etc., voir P. 1.4.100, 3.1.67, etc.; *śap* (désinences actives), P. 3.1.68, etc.

421. Par cette formule succincte, Nāgeśa clarifie le fait que le nombre associé à la désinence est une qualification du sens de la désinence, c'est-à-dire de la rection, et par là est affecté au terme qui sert d'agent ou d'objet (direct) du verbe.

422. C'est-à-dire, sont prioritaires par rapport aux désinences. VSK 2, commenté par Kauṇḍa, VBS, p. 8 sqq.

Le sens d'*agent* affecté aux désinences *tiñ* qualifie l'*activité* [exprimée par la racine]; le sens d'*objet* en qualifie le *résultat*. Dans l'enseignement de Yāska, « L'élément principal du sens du verbe est le *devenir* (*kriyā*)... »⁴²³, [139] le mot *kriyā* (*kriyāpada*), entendu comme un moyen (*karaṇa*), se réfère à l'*activité* (*vyāpāra*), mais entendu comme un fait, au *résultat* (*phala*) [de la dite activité]. La phrase « Caitra s'approche du village » s'entend comme suit : il existe une *activité* [se déroulant] à l'heure actuelle favorable à une conjonction, dont le village, l'objet à atteindre, est [le soutien], et dont l'agent [qui l'atteint] n'est autre que Caitra, qualifié par la singularité. En revanche, la phrase « Le village est approché par Maitra » s'entend : il existe une *conjonction* fondée sur un objet qui n'est autre que le village, née d'une activité qui se déroule à l'heure actuelle et dont l'agent est Maitra⁴²⁴. [140]

Le terme *temps présent* exprime une activité qui a débuté mais qui n'a pas encore pris fin⁴²⁵. [141] Les désinences du *parfait* expriment [une activité qui a eu lieu] dans le passé avant aujourd'hui, et dont le locuteur n'a pas été témoin⁴²⁶. Les valeurs restantes du parfait [à savoir, la personne, le nombre, etc.] sont traitées comme celles du présent (*laṭ*). [142] La stipulation que le locuteur n'était pas témoin est une détermination de la rection [exprimée par la terminaison], et pas de l'activité [exprimée par la racine] — donc on ne fait aucune entorse au *Bhāṣya* qui affirme, à propos de l'aphorisme prescrivant le parfait, que tout verbe « dépasse la capacité des organes des sens »⁴²⁷.

Quant aux racines posées comme auxiliaires pour former le parfait

423. Voir n. 230, p. 122 et n. 243, p. 126, ci-dessus. *Kriyāpada* ici pour le *bhāvapada* attendu.

424. La destination d'un verbe de mouvement est fléchi en sanskrit à l'accusatif : *maitro grāmaṃ gacchati*. Au passif la destination devient le sujet : *grāmo gamyate maitreṇa*, à l'instar de *gṛhaṃ nirmīyate maitreṇa*, « La maison est construite par Maitra ».

425. P. 3.2.123 : *vartamāne laṭ*.

426. P. 3.2.115 : *parokṣe liṭ* (à lire avec 3.2.84 et 111); « *parokṣa* : "ce qui est situé hors la vue" du sujet » (Renou, TG, p. 201.)

427. Ad 3.2.115 (éd. Kielhorn, vol. 2, p. 120). La condition qualifie le verbe en général, pas spécifiquement le parfait. L'activité verbale, composée d'une série d'actions momentanées, est saisie conceptuellement comme un ensemble (*piṇḍībhūta*). Voir Renou, GS, § 337. En

périphrastique, à savoir, *kṛ*, « faire », *bhū*, « devenir », et *as*, « être », [on peut dire qu']elles expriment l'*activité* en général. Suffixées au thème en *-ām*, elles valent cependant comme des spécifications des activités exprimées par les thèmes⁴²⁸. Le sens générique est lié au sens spécifique par la relation d'identité immédiate (*abhedānvaya*). Quand les racines *kṛ*, etc., sont suffixées à un thème en *-ām* intransitif (*akarmaka*), l'activité [qu'elles évoquent] n'est, elle aussi, qu'intransitive. En fait, les auxiliaires *kṛ*, *bhū*, etc., n'expriment que le sens généralisé d'*activité*, dont l'élément *résultat* a disparu. Peaufinons alors la définition : la transitivité ou l'intransitivité [de l'expression] relèvent uniquement de la *racine* à laquelle le suffixe *-ām* est apposé, [quoique ce soit l'auxiliaire]. Donc la phrase *edhām cakre caitraḥ*, « Caitra a prospéré », s'entend : « Il y a eu une *activité*, qui n'est autre que l'activité de prospérer, qui s'est manifestée dans un passé antérieur à aujourd'hui, et dont l'agent était Caitra, distingué par son manque de *visibilité* [par rapport au locuteur] et par sa singularité »⁴²⁹. Par *manque de visibilité*,

attribuant le manque de témoignage directement à l'agent, pas à l'activité dont il témoigne, Nāgeśa veut ne pas contraindre l'observation de Patañjali.

428. P. 3.1.40 (*-ām* reconduit de 3.1.35), 1.3.63. Voir Renou, GS, § 362. Le parfait périphrastique en *-ām* remplace le parfait normal à redoublement là où un redoublement est ressenti comme problématique, notamment pour des thèmes déjà redoublés (causatifs, désidératifs, etc.) ou qui commencent par des voyelles longues ou des diphtongues, tels qu'*edhate*, etc. Les sens du parfait portés par les auxiliaires, comme la personne, le nombre, etc., *déterminent* le sens des racines.

429. Les verbes auxiliaires *kṛ*, etc., expriment à la fois le sens d'activité généralisée, et un sens d'activité spécifique, car ils servent à verbaliser le thème en *-ām* auquel ils sont joints. Le conflit apparent est résolu grâce aux propriétés que les deux sens partagent, comme la transitivité. K. Śukla relie cette question au cas *droṇo vṛiḥ* : « un *droṇa* [de] riz » (litt., « une quantité de riz ayant la mesure d'un *bécher* »), où le nominatif *-s* porte (en système pāṇinéen) deux sens : celui de « mesure en général » (*parimāṇa*) et celui spécifique à son emploi comme délimitation du thème *droṇa* (*prātipadikārtha*), tous les deux prescrits par le même aphorisme autorisant le cas nominatif (P. 2.3.46 : *prātipadikārtha [...] parimāṇa [...] prathamā*). La relation entre les deux sens qui contrastent légèrement est réglée, comme ici, par l'intermédiaire d'un sens partagé, celui de « mesure », car le *droṇa* est une mesure (voir VSK 532 ad P. 2.3.46, suivi ici par Nāgeśa). Voir aussi l'usage étendu cité par Monier-Williams s. v., « un *droṇa* de terre » : « un lopin qui suffit à faire fructifier un *droṇa* de riz ».

on entend l'absence, devant les yeux [du locuteur], [de l'activité] dont la présence aurait éveillé la cognition [de ce même locuteur]. Par *un passé antérieur à aujourd'hui*, on entend le temps passé, excepté celui d'aujourd'hui jusqu'à il y a huit *prahara* ⁴³⁰.

Les désinences du futur périphrastique (*luṭ*) expriment [une activité] qui n'a pas encore eu lieu, et qui n'aura pas lieu aujourd'hui. [143] Leurs valeurs restantes [à savoir, la personne, le nombre, etc.] sont traitées comme celles du présent (*laṭ*) ⁴³¹. Par *n'a pas encore eu lieu* il faut entendre que l'activité en cause est la contrepartie positive de la non-existence qui la précède ⁴³². Les désinences du futur simple (*lṛṭ*) expriment [une activité] qui, sans autre délimitation, n'a pas encore eu lieu (*bhaviṣyatsāmānya*). Les désinences du subjonctif (*leṭ*) expriment [une activité] *prescrire*, etc. — comme le dit l'aphorisme « Dans la langue rituelle, le subjonctif s'emploie dans le sens de l'optatif » ⁴³³. La particularité du subjonctif par rapport au présent [indicatif] consiste en l'ajout des accréments *a* et *ā* [*aḍāḍāgama*] qui *augmentent* le thème du verbe : *bhavāti*, au sens de *bhavati* ⁴³⁴. Les désinences de l'impératif (*loṭ*) s'emploient [également] pour *prescrire*, etc., mais aussi pour inviter poliment : « Que monsieur prenne la peine d'entrer » ; « Que monsieur boive de l'eau rafraîchissante ». Et pour donner permission : « Que monsieur parte ».

Les désinences de l'imparfait (*laṇ*) expriment une activité qui a eu lieu dans le passé, avec la connotation supplémentaire qu'il ne s'agit pas d'aujourd'hui. Les valeurs restantes sont traitées comme celles du présent (*laṭ*).

430. « Division de temps (correspondant environ à 3 heures) » (Stchoupak *et al.*, *DSF*, p. 491).

431. Le futur périphrastique est formé sur la base d'un nom d'agent en *-ṭṛ* suivi en principe par une forme conjuguée du verbe *asti*, « être », utilisé comme auxiliaire : *gam+ṭṛ > gantā asmi > gantāsmi*, « j'irai ». À la troisième personne, l'auxiliaire est élidé : *gantā*, « il ira ». Voir Renou, *GS*, § 363.

432. C'est-à-dire le terme impliqué par le déni de son existence en ce moment.

433. P. 3.4.7. Le terme *chandasi* est reconduit de l'aphorisme précédent.

434. P. 3.4.94 : *leṭo 'ḍātau*. L'aphorisme n'attribue aucune force modale particulière à cet allongement du thème, qui appartient à la langue védique.

Les désinences de l'optatif (*liñ*) expriment aussi une activité qui est *prescrite*, etc. Puisque la notion d'*incitation à agir* (*pravartanā*) est évoquée par quatre des six sens mentionnés dans l'aphorisme ⁴³⁵, à commencer par la *prescription*, il est plus commode de traiter ensemble les quatre, comme le fait Hari :

La notion d'incitation est le fil commun aux quatre.
C'est là où les désinences de l'optatif sont prescrites ;
Pourquoi insister sur les différences ? ⁴³⁶ [144]

L'*incitation* est une détermination essentielle (*avacchedaka*) de toute matière dont la connaissance provoque de l'activité — c'est-à-dire de toute connaissance qui facilite la satisfaction d'un désir (*iṣṭasādhana*) : c'est en effet le sens porté par l'optatif. En revanche, « accomplir [quelque chose] en conséquence d'un *effort* », n'est pas le sens de l'optatif. Car l'effort, même sacrificiel, peut être entrepris en vue d'un objectif banal, comme le profit ⁴³⁷. Le sens n'en est pas non plus qu'en accomplissant [telle ou telle activité], on évitera des insatisfactions encore plus pénibles, car on peut aussi les éviter en s'abstenant d'en vouloir à son voisin ⁴³⁸. On en reparlera.

Les désinences de l'aoriste (*luñ*) expriment une activité qui a eu lieu dans le passé, sans autre délimitation. Par *a eu lieu dans le passé*, on entend que l'activité est la contrepartie positive de l'activité dont la disparition

435. P. 3.3.161. Selon l'aphorisme, six sens sont attribués à l'optatif : « incitation, invitation, autorisation, souhait, interrogation, requête » (Renou, *GP*, p. 254). La mention ici de quatre sens suggère que les deux autres se prêtent moins bien à une interprétation *incitative*. Voir K. Śukla (p. 144). *Pravartanā* ici rappelle l'usage ritualiste du terme. Voir Śabara *ad MS* 1.1.2 : *codaneti kriyāyāḥ pravartakaṃ vacanam* ; aussi MNP § 371.

436. Ce vers ne se trouve pas dans le VP tel qu'il nous est parvenu. Voir VP, éd. Abhyankar, appendice 4, p. 360. Nāgeśa le cite aussi dans la LM.

437. Par exemple, « En faisant cela, j'évite le déshonneur, etc. », au lieu de le faire en conséquence de l'audition de l'optatif *yajeta* (*vidhi liñ*).

438. Toujours selon la Mīmāṃsā, l'acte qui n'est pas motivé par des commandes « entendues » (*śruti*) lors de la récitation de la parole védique (*śruti*) ne relève pas du *dharma* — même s'il est en lui-même *dharmique*.

est attestée en ce moment. Enfin, les désinences du conditionnel (*lṛi*) expriment [une activité] qui a eu lieu ou bien qui aura lieu, mais soumise à la stipulation qu'elle a été ou sera vouée à l'« outrepassement » (*kriyātipatti*), à savoir, qu'elle est soumise à une autre activité dont elle dépend pour sa complétion (*hetuhetumadbhāva*). Au passé : « S'il avait obtenu de quoi manger, il aurait pu préparer quelque chose avec » [mais il n'a rien obtenu, et n'a pu rien préparer] ; au futur, « Si la mousson devait enfin arriver, la nourriture ne manquerait pas » [mais la mousson ne va pas arriver, et la nourriture fera défaut]⁴³⁹. Ici s'achève ce traitement abrégé [des temps et des modes]. [145]

Il convient d'exposer ici brièvement la doctrine des logiciens concernant les désinences verbales (*lakāra*). Elles sont regroupées sous dix rubriques, à savoir, *laṭ*, etc., et trois significations génériques leur sont attribuées : l'agent, le temps, et le nombre. Les grammairiens, dans la foulée de Patañjali, sont d'avis que le terme *agent* figure parmi les significations génériques grâce à l'intermédiaire du mot *ca*, « et », reconduit de l'aphorisme *laḥ karmaṇi ca* [...] ⁴⁴⁰. [146] En revanche, les ritualistes [de l'école de Kumārila] proposent le terme *activité* (*vyāpāra*) au lieu de l'*agent*, et les logiciens, l'*effort* (*yatna*). Ceux-ci en effet ont raison : il est plus commode de construire l'*effort* comme détermination essentielle de l'énergie expressive [de la phrase], qu'il ne l'est de construire l'*activité* [ou l'*agent*]⁴⁴¹. Seule la

439. *Edhaś ced alapsyata, odanam apakṣyat; suvṛṣṭiś ced abhaviṣyat, subhikṣam abhaviṣyat.* P. 3.3.139, 156. *Kutaścid vaigunṛyād anabhinirvṛtṭiḥ kriyātipattiḥ* (*Kāśikā ad 139*). À noter, que les deux verbes sont conjugués au conditionnel. Renou traduit *kriyātipattau* : « pour exprimer l'outrepassement de l'action (autrement dit, en phrase hypothétique-irréelle) » (*GP*, vol.1, p. 249). C'est-à-dire que l'action est présentée comme vouée à l'échec.

440. P. 3.4.69 : « Les affixes [...] “l” valent quand il s'agit (de l'agent) ainsi que de l'objet direct [...] » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 271). La particule *ca* sert à reconduire le terme *kartṛ*, « agent » de l'aphorisme précédent, *kartari kṛt*, P. 3.4.67 : « [...] vaut quand il s'agit de l'agent [...] » (Renou, *ibid.*).

441. Le logicien poursuit : ni l'*activité*, ni l'*agent* ne sont communs à toutes les désinences, dont certaines expriment, le cas échéant, la *passivité* et l'*objet direct*, sinon la racine elle-même (*bhāva*).

verbalité (*latva*) est commune à tous les temps et modes (*lakārasādhāraṇa*) comme déterminant essentiel du sens communiqué. La compréhension de la construction de la phrase est fondée uniquement sur le souvenir de la verbalité sous-tendant les désinences verbales, qui n'en sont que des substituts. [147] Surtout, il est onéreux d'attribuer la même énergie expressive à plusieurs substituts : dans l'éventualité qu'on ne s'en souvienne pas, la compréhension de la construction de la phrase ne pourrait que reposer sur une méconnaissance de l'énergie expressive⁴⁴² !

Les rections d'agent et d'objet caractérisent aussi les suffixes nominaux (*kṛt*), eu égard à la relation de coréférence [qui les relie à un terme nominal], par exemple : *caitra gantā*, « Caitra [est celui qui] s'en ira », *gato grāmaḥ*, « Le village [a été] approché [par...] »⁴⁴³. On ne doit pas objecter qu'en ce cas les suffixes du participe présent *śatṛ* et *śānac* [-at-, -āna-] ne seraient pas caractérisés par la rection d'agent, puisqu'ils sont des substituts aux désinences du temps présent (*laṭ*)⁴⁴⁴. Le résultat souhaité est obtenu grâce à l'énergie

442. L'implication en est que l'effort (*yatna*) est mieux conforme à la notion de verbalité en général que ne le sont les termes spécifiques — qui, n'étant pas généraux, exigent à tour de rôle qu'on leur attribue de l'effort. Et si, par mégarde, on oubliait de le faire, la construction de la phrase serait fondée sur une appréhension fautive.

443. Voir n. 425, p. 178. Les suffixes *kṛt* (à partir de P. 3.1.93 *sqq.*) forment des noms ou des nominaux à partir des racines. Ici, le nom d'agent *gam+tr*, « qui s'en va » (P. 3.3.169, au nominatif) est visé, et non le futur périphrastique *gantā* (3^e p. s.) de forme identique. C'est l'accord entre les deux noms qui s'y trouve illustré. Le logicien essaie d'anticiper l'objection que l'accord nominal ne s'expliquerait pas si les suffixes nominaux étaient privés de leurs significations d'« agent » ou d'« objet ». Or l'accord, dit le logicien, peut découler directement du régime de coréférence qui unit le prédicat au thème de l'énoncé, auquel les sens d'agent ou d'objet sont empruntés : la signification d'agent à Caitra ; la signification d'objet au village.

444. Les suffixes participiaux sont des suffixes *kṛt*, formant des adjectifs à valeur verbale, qui se substituent aux désinences verbales (*tin*) selon l'aphorisme P. 3.2.124. Si les formes originelles étaient privées de leurs significations d'agent, etc., au profit de celle de l'effort, comment expliquer que leurs substituts aient ces sens ? Le logicien répond que l'affectation en effet découle de la forme originelle (et non du suffixe participial : *caitraḥ pacati*), où le sujet affichait déjà la valeur d'agent, avec lequel le prédicat est simplement en relation coréférentielle.

expressive de la désinence originale, sans attribuer de l'énergie au substitut. Au nominatif, cependant, l'accord *caitraḥ pacan* [...], « Caitra, cuisinant [...] », s'explique entièrement en vertu de la relation de coréférence. N'étant pas en mesure de dériver la forme d'un original, on n'a d'autre choix que d'attribuer l'énergie expressive au substitut ⁴⁴⁵.

Tout compte fait, la différence [entre notre théorie de la syntaxe verbale et celle des grammairiens] revient à ceci : [pour nous], l'ensemble des désinences expriment l'effort ; en plus, celles de la voix moyenne expriment le résultat ⁴⁴⁶. Donc la phrase [au passif] *maitreṇa gamyate grāmaḥ*, « Le village est approché par Maitra », s'entend : « [Il existe] un village adapté à un résultat produit par une approche produite par un effort situé en Maitra ». Le sens exprimé par le troisième cas [*maitreṇa*] est l'effort *. Le contact [avec le village] est la conséquence [de cet effort]. Maitra est la détermination [*viśeṣaṇa*] de l'effort, celui-ci [est la détermination] de l'acte d'approcher ; ce dernier [est la détermination] du résultat, qui lui-même [est la détermination] du village. [148] En revanche, l'expression [à l'actif] *grāmaṃ gacchati maitraḥ*, « Maitra s'approche du village » s'entend : « [Il existe] un certain Maitra qui est doté d'un effort adapté à une approche dont le résultat est situé au village ». Le sens exprimé par le deuxième cas [*grāmam*] est le résultat. C'est le contact qui produit le résultat. Le village est une spécification

445. P. 3.2.124 : [...] *aprathamāsamānādhikaraṇe*, l'emploi des participes présents au nominatif n'est pas permis, vue la mention *aprathamā* de l'aphorisme. Plusieurs astuces, cependant, ont été envisagées pour contourner l'exclusion, y compris la reconduction du mot *vibhāṣā*, « alternativement », de l'aphorisme P. 3.2.121 (Renou, *GP*, vol. 1, p. 207). L'interlocuteur prend note de la particularité de cet usage, mais prétend que la valeur d'*agent* de la forme *pacan* (et aussi sa légitimité) peut dériver, elle aussi, de l'accord avec le nom *caitra*, l'*agent* d'une action non-déclarée jusqu'à présent.

446. Le *kartṛ*, « agent », prôné par le grammairien comme sens de la désinence verbale, n'est, selon le logicien, qu'une variante quasi synonymique de la *kṛti*, « effort ». En effet, la préférence accordée à l'effort explique pourquoi les voix active et passive ne sont que des variantes formelles d'une seule expression, l'effort étant commun aux deux.

*. Le terme « effort » traduisait, ci-dessus, le mot sanskrit *yatna-* ; ici et dans la phrase suivante, il traduit le mot *kṛti-*. Voir n. 446.

du résultat *, le résultat une spécification de l'acte de s'approcher, qui est une spécification de l'effort, qui, lui, qualifie Maitra. La différence [entre les deux constructions] revient à ce que l'agent et l'objet occupent à tour de rôle la place centrale de l'expression, en échangeant la détermination *chose spécifiée* contre celle de *spécification*. Les mots, à part la détermination, ont les mêmes sens dans les deux cas. Dans les expressions [au passif, *kar-maṇi*] *maitreṇa gamyate ghaṭaḥ* [...] *iṣyate* [...] *kriyate*, « Par Maitra le pot est reconnu, [...] désiré, [...] fabriqué » †, la [source de la] *réalisation* (*vr̥tti*) est exprimée par le troisième cas [*maitreṇa*, « par Maitra »]; l'objet [réalisé], par le verbe fléchi (*ākhyāta*) [« est reconnu », etc.]. Le sens en est : « [Il existe] un pot qui fait l'objet de la connaissance de Maitra », etc. Quant à *ghaṭam jānāti maitraḥ*, « M. connaît le pot » [à l'actif, *kartari*], l'objet [réalisé] est exprimé par le deuxième cas et le soutien [de l'acte de réalisation] par le verbe fléchi. Le sens en est : « Maitra est le soutien de l'acte de connaître dont le pot est l'objet ».

Le *temps* est un sens de toutes les désinences verbales (*laḍāder arthaḥ*), qui se différencie au cas par cas en temps *présent*, temps *passé*, et temps *futur*. Le temps présent est exprimé par les désinences du présent : *bhavati*, « il est... », etc. ; le temps passé, par les désinences de l'imparfait, de l'aoriste et du parfait : *abHAVAT*, « il était », *abhūt*, « il a été », *babhūva*, « il fut », etc. ; le temps futur, par les désinences du futur périphrastique et du futur simple : *bhavitā*, « il va être », *bhaviṣyati*, « il sera », etc. L'*injonction* est exprimée par les désinences de l'optatif, de l'impératif et du subjonctif : *bhavet*, « il serait [utile] que... », *bhavatu*, « qu'il soit... », *āgneyo ṣṭakapālo bhavati*, « Que l'obla-

*. Les termes « détermination » (ci-dessus) et « spécification » (ici) traduisent le même vocable sanskrit *viśeṣaṇa*-. Le premier de ces deux termes est ensuite utilisé pour désigner les *statuts* de « spécification » (*viśeṣaṇa*-) et de « chose spécifiée » (*viśeṣya*-).

†. Le verbe *gamyate* pourrait également signifier « est approché », comme dans l'exemple qui précède. Il s'agit peut-être d'une coquille, mais les deux sens étant possibles, nous n'avons pas cru bon d'effectuer une correction.

tion aux huit plats soit offerte au feu »⁴⁴⁷. Le nombre exprime l'exclusion [d'autres quantités]⁴⁴⁸. [149] Le subjonctif ne s'emploie que dans des vers védiques (*chandas*), où l'allongement [de la voyelle thématique] est facultatif : la forme *bhavati* y est attestée au sens de *bhavāti*⁴⁴⁹ *

Le sens du *temps présent*, communiqué par les désinences du présent, qui font connaître aussi l'activité (*vyāpāra*), etc., vaut uniquement pour l'activité [exprimée par la désinence, et ne s'étend pas au-delà de la désinence]⁴⁵⁰. Par conséquent, *pacati*, « il cuisine », s'entend : « Il existe quel-

447. *Maitrāyaṇīya Saṃhitā*, 1.10.1. Dans le langage rituel, un verbe au présent est souvent interprété comme un subjonctif, ayant le sens d'un optatif injonctif (*vidhi liṅ*).

448. *Samkhyā kevalārthaḥ* : la mention « huit », écarte d'autres quantités, *sept*, *neuf*, etc.

449. P. 3.4.94. *Stricto sensu*, Pāṇini ne reconnaît pas cette alternance.

450. *Vyāpārādāv eva*. Le logicien, pour qui les termes *vyāpāra*, « activité », et *kṛti*, « effort », sont synonymes, continue l'exposé de son point de vue. Le sens du temps présent ne détermine que la terminaison : l'effort actuel ; la racine n'exprime que la pure verbalité : l'activité hors du temps. Ainsi est validé l'usage *ayaṃ na pacati*, « Celui-ci ne cuisine pas », lorsque

*. Ce passage est assez surprenant. Tout d'abord, parce que Nāgeśa propose, comme exemple de subjonctif, la phrase *āgneyo ṣṭakapālo bhavati*, dans laquelle le verbe, *bhavati*, ne peut être analysé que comme un indicatif présent. La dernière phrase du paragraphe montre qu'il ne peut s'agir d'une erreur textuelle (*bhavati* « au sens de » *bhavāti*) : le grammairien considère bel et bien *bhavati* comme une forme de subjonctif, concurrente de *bhavāti*. Il faut rappeler que le morphème de subjonctif est le suffixe *-a-*, qui donne naissance à un subjonctif « à voyelle brève » dans le cas d'un présent athématique (il s'oppose alors à un indicatif dépourvu de cette voyelle), et qui se contracte avec la voyelle caractéristique des présents thématiques pour donner *-ā-*. Il ne pourrait y avoir de confusion que dans le cas où une même racine posséderait à la fois un présent radical athématique et un autre de la « première classe » (caractérisée par la seule voyelle thématique) : le subjonctif du premier serait en effet homophone de l'indicatif du second. Mais un tel verbe, à notre connaissance, n'existe pas, et ce n'est pas le cas, quoi qu'il en soit, de *BHŪ-*, qui n'a de présent que thématique, et de subjonctif que *bhāvāti*. Il reste à supposer, comme y invitent d'ailleurs la n. 447 et, un peu plus loin, la n. 500, p. 202, que le grammairien analyse comme une forme concurrente de subjonctif une forme qui est en réalité un indicatif, mais employé de manière répétée dans un contexte d'énonciation où l'affirmation exprime en réalité une requête ou une injonction, de manière indirecte — chose constante dans les hymnes védiques, qui relèvent du rituel. Voir aussi Baroda, p. 180 et p. 202 : *samidho yajati*, compris comme une injonction, « Qu'on offre un sacrifice aux bois d'allumage ».

qu'un dont l'activité adaptée à la cuisson se déroule à présent ». Et de même ailleurs [la même restriction s'appliquant aux autres temps et modes].

À notre avis, le risque que l'idée du « temps présent » s'étende au-delà de la désinence est évité, parce qu'on a stipulé que c'est la *présence* (*upasthiti*) de l'activité évoqué par le verbe *fléchi* qui est la *condition préalable* (*hetu*) de la prise de conscience spécifique du temps *présent* produite par la flexion faisant connaître cette activité. C'est la *présence* [du verbe fléchi] « il sait » qui est la *condition préalable* de la prise de conscience spécifique du temps *présent* produite par la flexion faisant connaître cette activité ⁴⁵¹. La portée de ces notions de cause et d'effet est limitée par leur proximité immédiate [à la question en discussion], évitant ainsi le risque de sur-extension. Quant aux verbes *jānāti*, « il sait », *icchati*, « il désire », *yatate*, « il s'efforce de... », etc., l'expérience confirme que leur compréhension est fondée sur la prise de conscience dont le soutien est l'idée du temps présent ⁴⁵². [150]

l'activité de cuisson se déroule sans le cuisinier, grâce uniquement au four : *ākhyātenopasthāpyakṛtirūpavyāpāre ity arthaḥ* (comm., HSP éd., p. 81). Voir n. 314, p. 145.

451. *Ākhyāta : tiṇpratyayānām ākhyātam iti saṃjñā* (NK, p. 116), *ākhyātam tiṇantam* (*Uddyota ad catvāri* [*Paspaśāhnika*, NSP éd., vol. 1, p. 41]), soit « verbe fléchi », dont la valeur fondamentale est l'effort. Cette explication prolixe est selon toute vraisemblance motivée par le désir du logicien de centrer la hiérarchie sémantique de la phrase sur l'agent, représenté dans la phrase active par le nom se terminant par le premier cas (le cas nominatif). Comme le texte de Nāgeśa l'indique clairement, les autres écoles préférèrent la centrer sur l'activité (*vyāpāra*) exprimée par la racine ou sur la terminaison verbale, dont l'élément prioritaire varie selon l'école. Pour rendre compte de l'étymologie hiérarchique de la phrase, le logicien est obligé de passer par la terminaison, qui seule se rapporte au soutien extérieur de l'effort. Or l'effort est commun à toutes les terminaisons et ne tient pas compte de la variété des significations exprimées par le verbe. Le logicien est alors obligé de contourner la terminaison monotone en passant par la racine, à laquelle les significations restantes sont rattachées, par implication ou par métonymie, du moins. La racine, en quelque sorte, fonctionne comme le contenu ou comme l'objet de l'effort, qui l'individualise et le rend multiple, en y rattachant les significations restantes sans nuire au rôle prééminent de la terminaison.

452. *Stricto sensu*, il manque au verbe *jānāti*, « il sait », un objet autre que lui-même sur lequel s'exercer : *savoir* est la conséquence même de l'activité de *savoir* ; la notion d'objet *réa-*

La différence est que les désinences du présent (*laṭ*) expriment le sens du temps présent en vertu de leur propre énergie expressive (*śaktyā*), mais le sens du soutien (des énergies qui y sont accordées) en vertu de la métonymie. Les désinences du présent font comprendre le temps *présent* comme un tremblement transitoire (*upādhispanda*) du temps au moment de l'articulation. Les désinences du présent qui valent dans le sens du temps *rap-proché* du présent font comprendre qu'il s'agit d'un temps proche de l'articulation. Que ce soit par leur propre énergie ou par métonymie, c'est une question à traiter ailleurs ⁴⁵³. [151]

Mais si le temps présent et l'effort sont tous les deux exprimés en principe par la désinence verbale, comment se lient-ils l'un à l'autre (*mithaḥ*) ? [En cas de doute] on se replie sur un mot situé à proximité pour s'assurer que l'on a compris correctement le premier ⁴⁵⁴. Or la proximité [d'un autre mot], entendue comme un but à atteindre, sert à la précision (*prakāra*) du premier; entendue comme un moyen, elle présume la matière (*viśaya*) à préciser. [Dans l'un et l'autre cas, la relation de cause à effet est évidente]. Si l'on n'acceptait pas que la proximité (*pratyāsatti*) fût une relation entre deux mots, les deux sens d'un *seul* mot seraient eux aussi aptes à se lier syntaxiquement ⁴⁵⁵, comme ceux évoqués de façon ambiguë par le seul mot

lisé (« il sait quoi? ») est attribuée *métonymiquement* au résultat extrait du verbe, en passant par le *soutien* de l'acte de savoir (celui qui sait), transformé en « sujet » (*viśaya*). De même l'*effort* n'appartient à l'agent que par métonymie, l'activité pure de savoir n'ayant ni origine ni complétion. Ce complexe cognitif est impliqué dans toutes les formes de conscience, mais de façon secondaire, métonymique. L'argumentation est imprégnée de pensée védantique.

453. P. 3.3.131. Les désinences du temps présent s'emploient quand il s'agit d'exprimer un temps proche (*sāmīpya*) du présent : *gacchāmi* : « je m'en irai tout de suite ». L'idée que ces tournures (et leurs inverses) s'expliquent comme des exemples de métonymie est due, semble-t-il, à Kauṇḍabhaṭṭa : voir VBS, p. 149-50. Nāgeśa n'en est pas convaincu. *Ailleurs* : *dhātvarthavicārāvasare* (K. Śukla, p. 152).

454. L'interlocuteur, qui n'est pas un grammairien, présume que les deux sens n'existent pas isolément. Leur « proximité » suggère qu'un rapport les relie, et que l'un doit être lié à l'autre, l'un le *viśeṣya*, l'autre le *prakāra*, à la manière des mots ambigus. Voir p. 115-119.

455. La proximité, en d'autres termes, présuppose deux mots, leur imposant une relation

hari [à savoir, « Viṣṇu » et « lion », etc.]⁴⁵⁶; ou les deux sens exprimés par la désinence instrumentale du mot *daṇḍena*, à savoir, l'*instrument* et la *singularité*⁴⁵⁷ ! Mais pas si vite ! N'avez-vous pas vous-même stipulé qu'il faut souvent se replier sur un mot à *proximité* afin d'interpréter un autre qui fait l'objet d'un doute ? Sinon, comment auriez-vous pu construire les deux sens de la particule *eva*, « juste », en l'absence de contextes à proximité pour les clarifier⁴⁵⁸ ? [152]

[Dans les expressions comme] *ghaṭo naśyati*, « Le pot disparaît », les désinences du temps présent (*laṭ*) expriment, *primo*, que [la disparition] se produit en ce moment, *secundo*, que l'objet auquel se réfère le terme « pot » existait auparavant, et « représente » (*pratīyogin*), pour ainsi dire, le pot en train de disparaître. La première signification caractérise l'*acte* de disparaître; la deuxième, l'*objet* qui disparaît. Bref, on comprend que le [mot] *pot* fait référence au pot qui existait avant la disparition en cours. L'idée qu'on s'en fait généralement est que le mot « pot » *correspond* au pot dont la disparition se produit à présent. En vérité, tout le monde est d'avis que les deux fonctions communicatrices agissent simultanément, car les deux sens qu'elles communiquent sont en effet compris simultanément⁴⁵⁹.

mutuelle, l'un dénotant le sujet (*viśeṣya*) qui pose le problème, l'autre le prédicat (*prakāra*, *viśeṣaṇa*) qui le résout. Or les deux sens d'une seule désinence ne satisfont pas à cette condition, n'étant pas *rapprochés*, mais *inséparables*.

456. Selon K. Śukla, *aśva* « cheval » et « Indra », nom d'un dieu.

457. Par exemple, en leur imposant la relation dite *āśraya/āśrayin*, « le support/la chose supportée » : Indra/un cheval. La notion de la « proximité », comme elle est développée ci-dessus, exclut la possibilité que les deux sens d'une seule désinence soient liés syntaxiquement.

458. Selon K. Śukla (p. 152), il faut entendre ici le fait que les deux sens de la particule *eva* (voir p. 55 *sqq.*) ne s'entravent pas et n'exigent pas un tiers pour les désambiguïser. En vérité, les deux sens ne se comprennent pas simultanément, en conformité avec le *sakṛd-uccāritanyāya* : « Chaque articulation n'est dotée que d'un sens ».

459. Les deux significations, dont l'une se rapporte au verbe et l'autre au complément nominal du verbe, coexistent dans le même vocable et sont comprises en même temps — sans risque d'ambiguïté. La remarque s'enchaîne avec la discussion qui précède : le *temps* est appréhendé *śaktyā*, le *représentant*, *lakṣaṇayā*.

[Si les désinences] ne signifiaient *que* l'activité [de disparaître], la liaison syntaxique évidente qui relie la racine, « disparaître », au thème nominal, « pot », resterait inexplicée ⁴⁶⁰. Et si elles ne signifiaient que le terme correspondant [qui *existait* il y a combien d'années], le prédicat *naśyati*, « disparaîtrait », se dirait également du pot disparu il y a longtemps. Par le même raisonnement, la thèse est réfutée qui voulait que les désinences du présent caractérisent uniquement le *temps présent*, mais jamais le *devenir* (*utpatti*) de l'objet. [153] Certains prétendent que c'est l'*existence* du terme correspondant qui est caractérisée par les désinences verbales sous forme abstraite (*latva*), tandis que son *devenir* est caractérisé par celles du présent (*laṭṭva*) ⁴⁶¹. Or deux fonctions (*vyṛtti*) qui qualifient la *même* entité ne sont pas comprises simultanément. Si c'était le cas, la compréhension de l'*instrumentalité* et celle de la *singularité*, qui sont exprimées par le même [suffixe : *-[e]na* du] mot *daṇḍena*, « au moyen d'un bâton », seraient confondues. Ainsi disent-ils ⁴⁶².

D'autres disent que les désinences du temps présent (*laṭ*) du verbe *naśyati* expriment la totalité [des éléments] de la disparition (*nāśasāmagrī*) : pour cette raison, une disparition survenue il y a longtemps n'occasionne pas l'usage « [Le pot] disparaît » ⁴⁶³. Pour cette raison, ceux qui procèdent

460. C'est-à-dire : si elles ne faisaient aucune référence au *pratiyogin*. En ce cas, il ne serait pas clair que la disparition porte sur le *pot*. Rappelons que les rections casuelles, soit d'*agent*, soit d'*objet*, sont exprimées par la désinence verbale, à laquelle le sujet au nominatif est accordé, soit au sens d'*agent*, soit au sens d'*objet*.

461. La *transformation* du pot n'est pas concernée, juste son existence. Cette rectification de la deuxième signification prétend clarifier le paradoxe selon lequel une entité absente est exprimée par un terme qui réfère à une entité existante, et ainsi réhabiliter la thèse qui vient d'être rejetée : la désinence *universelle* fait référence à la nature du pot (p. ex., au *karmatva*), qui persiste, tandis que les désinences spécifiques le font à sa *temporalité* (dont le *vartamānatva*), qui est conditionnée.

462. À l'évidence, l'*instrumentalité* et la *singularité*, quoique exprimées par le même suffixe, sont enjointes par des règles différentes : P. 2.3.18 et 1.4.22, et se comprennent différemment.

463. Dans le présent, l'activité (*vyāpāra*) de la racine est au premier plan : le terme *sāmagrī*, « totalité », implique la *disparition* des éléments *seriatim* — le sens, selon l'interlocuteur, des

par *preuves*⁴⁶⁴ sont d'avis que l'expression « en cours de disparition » signifie que l'entité *s'approche* de la disparition totale [de ses éléments]. Les grammairiens et les ritualistes [de l'école de Kumārila] sont d'accord que la compréhension de la phrase dérive principalement de l'activité exprimée par le verbe. Selon les grammairiens, l'activité est signifiée par la *racine*. Alors la phrase « Caitra cuisine du riz » s'entend : « Il existe une *cuisson* dont l'agent est Caitra et dont le résultat est du riz [comestible] ». Selon les ritualistes, en revanche, l'activité, ou plutôt l'*incitation* [à agir] est signifiée par le suffixe [verbal]. Alors ladite phrase s'entend : « Il existe une *incitation* dont le moyen de réalisation est l'acte de cuisson dont Caitra est l'agent, et dont le résultat est du riz [comestible] ». Or, selon les logiciens, la compréhension [de la phrase] est fondée sur le terme fléchi au cas nominatif. Pour eux la phrase s'entend : « Il existe un nommé Caitra doté d'un effort favorable à la cuisson dont le résultat est du riz [comestible] ». Tous conviennent que les termes fléchis aux autres cas, l'*objet*, l'*instrument*, etc., dépendent syntaxiquement de l'*activité*⁴⁶⁵.

Les désinences de l'imparfait (*lañ*) expriment le passé *au-delà d'aujourd'hui*. Et celles de l'aoriste (*luñ*), le passé *sans restriction*. Par *passé* est signifié le *devenir* (*utpatti*) [de quelque chose] * auquel correspond sa *disparition* (*dhvaṃsa*) en ce moment⁴⁶⁶. Si la définition ne faisait pas référence à la dis-

désinences du présent. Or dans un passé lointain, seul le résultat (*phala*) est pris en compte : la disparition en soi (K. Śukla).

464. *Prāmāṇikāḥ* : Nāgeśa se réfère-t-il aux logiciens bouddhistes ? Les « adeptes de la validité » (*pramāṇa*) se distinguent-ils des *Naiyāyikāḥ*, « adeptes des règles d'argumentation », auxquels il fait référence constamment ? Notons que l'œuvre célèbre de Dinnāga s'appelle *Pramāṇasamuccaya*...

465. Nāgeśa passe en revue les différentes thèses des écoles principales concernant l'élément central autour duquel s'organise l'édifice syntaxique (*anvaya*) de la phrase. Il ne semble considérer que la voix active, mais, comme on le sait, la différence à ce niveau entre *actif* (*kartari*) et *passif* (*karmaṇi*) est une affaire de surface.

466. *Pratīyogin* : voir n. 176, p. 104. Le temps passé se conçoit comme une négation du

*. Le terme *utpatti*- est traduit un peu plus loin « apparition », qui s'oppose à « disparition » (*dhvaṃsa*-) de manière plus claire.

parition [correspondant au *devenir*], [154] la phrase *pūrvedyur abhavat*, « Il était hier... » pourrait se référer à quelque chose qui est apparu il y a longtemps⁴⁶⁷. Et aucune connexion syntaxique entre le participe passé, *naṣṭa*, « disparu », et la racine *naś*, « disparaître », ne serait stipulée, car sans la mention de la *disparition*, l'*apparition* ne serait pas située dans un temps et dans une place [spécifiques]⁴⁶⁸. La seule différence à retenir est que l'idée d'*apparition* est portée, pour l'imparfait *abhavat*, « il était », par la racine, tandis qu'elle est portée, pour le participe passé *naṣṭa*, « disparu », par le suffixe [participial -*ta*-].

Le temps exprimé par les désinences du parfait (*liṭ*) est exclusivement le *passé*, mais avec l'implication que le locuteur n'était pas témoin (*parokṣa-tva*) de l'activité exprimée [par la racine] — ce qu'on pourrait déduire de l'absence d'usages à la première personne, tels que **ahaṃ cakāra*, « j'ai fait... » En revanche, on peut prétendre que l'aphorisme *ṇal uttamo vā*⁴⁶⁹ au-

présent, dont la production ininterrompue est la marque, conformément à la manière dont l'usage des termes positifs est justifié dans les négations. La formule rationalise l'usage du terme positif (*ghaṭa*, « pot ») au sens de « *pot qui était* [mais n'est plus] ». La formule logique de *dhvaṃsābhāva* (ou de *paścadabhāva*) rappelle la vérité *psychologique* du *souvenir*, témoin lui-même de son *absence* dans le présent. À noter que dans cette perspective, la *postériorité* se situe dans l'optique de l'événement passé, donc sa disparition dans le présent est dite advenir *après* l'existence terminée. De même pour le *prāgabhāva*.

467. Car la disparition en ce moment ne serait pas spécifiée. Or l'ajout « dont l'absence est postérieure à son *apparition* » place la disparition au moment nommé, en relation avec l'*apparition*, à savoir, *hier* (K. Śukla).

468. La « connexion syntaxique » du pot avec le verbe conjugué *naśyati*, « disparaît », se fait sans entrave à travers la désinence *-ti*, au sens d'agent, mais le participe passé *naṣṭa* est dépourvu d'une telle marque de liaison explicite. Comment alors construire la relation entre le *pot* et l'activité de *disparition* ? Or la mention d'*apparition* (*utpatti*), dans la définition, supplée ce lien en impliquant un lieu et un temps spécifiques, lesquels, associés au sens de la racine *naś*, mettent le pot en rapport avec l'activité indiquée, malgré l'absence de désinence verbale.

469. P. 7.1.91. Le thème du parfait à la première personne du singulier est facultativement au degré plein : *cakara* ou *cakāra* (normalement au degré long selon P. 7.2.116). L'aphorisme, en en présupposant la possibilité, *fait savoir* (*jñāpayati*) que l'usage de la première personne n'est pas a priori interdit.

torise l'emploi du parfait à la première personne. La pertinence de l'aphorisme est illustrée par les expressions comme « Endormi, j'ai parlé de façon décousue » et « Ivre, je me suis égaré »⁴⁷⁰, qui établissent un lien entre le manque de témoignage direct et l'esprit distrait. L'implication en est que le terme *parokṣa*, « manque de témoignage », s'emploie aussi dans le sens de *pāroṁśyasādṛśya*, « ce qui ressemble au manque de témoignage ». L'usage *cakre subandhuḥ*⁴⁷¹, pourtant, n'est pas un exemple de verbe au parfait, mais une particule⁴⁷², dont la forme n'est qu'un simulacre de verbe.

Le temps exprimé par les désinences du futur périphrastique (*luṭ*) et du futur (*lṛt*) est l'avenir. Par temps *futur*, on signifie l'éventuel *devenir* [de quelque chose, *utpatti*] qui correspond à l'absence *antérieure* [de la chose, *prāgabdhāva*] en ce moment⁴⁷³. [155] Les spécifications de lieu et de temps se construisent avec le devenir comme des fonctions de localisation (*adhikaraṇa*) : « Le pot sera [éventuellement] à la maison » et « Aujourd'hui [même] le pot sera à la maison »⁴⁷⁴. L'idée du *devenir* [du *pot*] est communi-

470. *Supto 'haṁ vilalāpa, matto 'haṁ vicacāra* : les deux à la première personne du singulier du parfait.

471. Cet exemple énigmatique signifie-il « (moi) Subandhu ai fait [cette œuvre] », ou bien « [le poète] Subandhu [l']a faite » ? Si le poète parle de la confection de sa *propre* œuvre, il en aurait été le témoin. Alors, ni la première personne, *cakre*, ni la troisième, *cakre* également, ne seraient justifiées. Ou bien s'agit-il, par amalgame, du poète Bhāsa, l'auteur du célèbre *Svapnavāsavadatta* ? Lui aussi le témoin d'un rêve ? Un commentaire d'Abhinavagupta *ad NŚ* 22.49 peut offrir une solution de l'énigme, où il parle d'un Subandhu, auteur d'une œuvre intitulée *Vāsavadattānāṭyadhārā*, qui prend comme objet le célèbre *Svapnavāsavadatta* de Bhāsa, et se présente comme un rêve de cet autre rêve — et voilà des rêves imbriqués dans des rêves ! Voir Bansat-Boudon, *Poétique*, p. 381 (n. 433). Je suis redevable à l'auteur pour cette référence.

472. D'où, faute de mieux, le recours à la particule « toute faite » : *nipāta*, forme « qui tombe » en dehors de la compétence de la grammaire. Voir n. 332, p. 151. Ainsi peut-on évaluer toute forme incorrecte ou inexplicable comme un *nipāta*.

473. Comme la notion logique de *dhvaṁsa* fait penser à la vérité subjective du *souvenir*, celle de *prāgabdhāva* évoque celle de l'*anticipation*. À noter que l'*antériorité* est située par rapport à l'événement à venir, donc son absence en ce moment est dite exister *avant* sa création éventuelle.

474. Exemples du futur non circonscrit (*lṛt* : *bhaviṣyati* [P. 3.3.3, 13]) et du futur circonscrit

quée par la racine; les idées de *correspondance* et de *soutien*, par le suffixe. Les deux constructions qui en résultent sont : « Le pot est le soutien d'une activité de devenir qui correspond à son absence antérieure [sans restriction] dans la maison à *présent* »; et « Le pot est le soutien d'une activité de devenir qui correspond à son absence antérieure [dans la maison] *aujourd'hui* ». Si seul le volet de la définition se référant à « l'absence antérieure [du pot] » (*prāgabhāva*) était retenu [sans retenir le volet se référant au [pot comme] soutien du devenir, *pratiyogin*], alors, ayant appris que Maitra envisage d'aller après-demain à la cour après avoir tourné demain un pot à la maison, on pourrait en déduire que *Maitra sera à la cour après-demain* ⁴⁷⁵.

D'autres ont voulu contourner cette difficulté en proposant que la notion d'absence antérieure n'implique pas le soutien directement, mais seulement le temps et le lieu spécifiques au soutien. Donc l'expression « Maitra sera à la cour après-demain » s'entend : « Il existe un certain Maitra, dont l'existence à la cour et l'existence après-demain servent de soutiens correspondant à leurs absences antérieures, elles aussi qualifiées par un lieu et un temps spécifiques, en l'occurrence, la cour et après-demain ». Ainsi, le défaut de surextension, qui confond les existences du pot demain et aujourd'hui, est-il évité ⁴⁷⁶.

dans le temps et l'espace : « un futur qui n'est pas d'aujourd'hui » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 224) (*luṭ : bhavitā* [P. 3.3.3, 15]).

475. Seul le pot en tant que *terme correspondant* à l'absence actuelle (*prāgabhāva*) est mentionné comme condition. Le pot comme soutien de l'acte de *devenir* ne l'est pas. Nityānanda (HSG éd., p. 84-85) clarifie ce passage : *vartamānaprāgabhāvapratyogitvasya kriyārūpakāle sattvāt tādrśaḥ prayogaḥ syāt | vartamanaprāgabhāvapratyogyutpattir atitakriyāyāḥ paraśvo nāstīti na tādrśaprayogaḥ*. C'est la production du pot qui servait de condition pour que le voyage de Maitra à la cour ait lieu. À part cette condition, rien ne le retient. Il y sera!

476. Cette rectification est destinée à conforter l'idée que l'*āśraya*, « soutien », peut être exclue de la définition du futur sans rendre l'activité indéterminé. Le *prāgabhāva*, alors, ne concerne que les références temporelles et situationnelles du soutien, qui l'accompagnent sans le mentionner. On évite, entre autres, le risque de confondre les deux futurs, comme montre l'exemple. Rappelons le traitement de l'absolutif dans la grammaire sanskrite occidentale : l'activité indiquée conditionne le verbe principal et porte sur un *temps antérieur* à celui du verbe principal.

Quant à *nañksyati*, « le [pot] disparaîtra », le suffixe verbal porte les valeurs du *terme correspondant* [au pot dont la disparition future est annoncée], et du *terme correspondant* [à l'activité de disparaître] dont la réalisation (*utpatti*) au futur est précédée par son absence antérieure (*prāgabhāva*)⁴⁷⁷. Donc l'expression « Demain le pot disparaîtra » s'entend : « Le mot "pot" correspond (*pratiyogin*) au soutien du devenir [actuel du pot], qui correspond (*pratiyogin*) [au pot] dont la disparition est prévue demain ». Si, [parmi les valeurs attribuées] au suffixe, on ne retenait que la mention du *terme correspondant* [à l'absence antérieure], on risquerait d'étendre trop loin la portée du temps futur, car on pourrait dire que le pot dont la disparition est prévue pour demain disparaîtra aujourd'hui⁴⁷⁸. [156]

L'expression *pakṣyati* [3^e p. s. du futur], « il cuisinera », est motivée par l'absence antérieure (*prāgabhāva*) du *premier* composant particulier de la procédure de cuisiner. L'expression *pakvavān*, « il a cuisiné » [pseudo-participe à l'actif], est motivée, en revanche, par l'absence du *dernier* composant particulier de la procédure de cuisiner⁴⁷⁹. Car l'adjonction de tel ou tel élément est la cause d'une compréhension distinctive [de la phrase]. Pour cette raison, les expressions « il cuisinera » et « il a cuisiné » ne s'emploient pas quand le cuisinier est au milieu de la procédure de cuisiner, même si certaines procédures n'ont même pas débuté, ou si d'autres ont déjà abouti.

Les désinences de l'optatif (*liñ*) expriment l'injonction : *yajeta*, « il doit

477. La désinence, comme toujours, porte deux « absences antérieures » : celle du *pot* et celle de l'activité dans le *temps*. La racine *naś* est sémantiquement le contraire de la racine *bhū* : la « disparition » est précédée par une « apparition ». Le *pratiyogin* du pot qui va disparaître est le pot actuel que l'on voit.

478. La disparition peut se produire à tout moment, n'étant plus relative à un événement (*utpatti*) à venir.

479. Voir p. 124. On évite ainsi l'éventualité qu'un verbe au futur ou au passé ne s'emploie pour caractériser le cuisinier au milieu de son travail (K. Śukla, p. 157). *Pakvavān*, « qui a cuisiné », à l'actif, est formé à partir du quasi-participe parfait *pakva*, « cuit ».

sacrifier », et le souhait : *bhūyāt*, « puisse-t-il être [heureux] »⁴⁸⁰. Ce dernier laisse présager que l'issue sera de bon augure, ou du moins qu'on souhaite qu'elle le soit. Les désinences de l'impératif (*lot*) expriment soit l'injonction, soit la permission (*anumati*). Par exemple, la forme *gacchatu*, « qu'il s'en aille », signifie généralement qu'il existe quelqu'un qui, à la suite d'une autorisation, fera un effort qui convient à un départ. Les ritualistes [de la lignée de Kumārila] déclarent, en revanche, que l'injonction exprime une incitation à agir (*pravartanā*), [157] synonyme de l'activité qui fait suite à [l'audition de la désinence de] l'optatif, ou bien synonyme de la compréhension de la désinence elle-même⁴⁸¹. Car la prise de conscience qu'il s'agit là d'une incitation est la cause de la démarche déterminée par le mot. Dès que [l'acolyte] entend, par exemple, un verbe conjugué à l'optatif, il se rend compte que le maître m'incite à agir et s'affaire à lui amener une vache. L'incitation, dont le maître est l'origine, est, [disent-ils], une espèce d'intentionnalité (*abhiprāya*). Or cette thèse ne convient pas. D'abord parce qu'elle donne à croire que le comportement [de l'enfant] qui tète au sein de sa mère est fondé sur une prise de conscience, à savoir, que ledit comportement sert à satisfaire le désir [de se nourrir]. Or il n'y a aucune raison de supposer qu'une telle prise de conscience soit à l'origine de la démarche [de l'enfant]. De la même manière, on ne procède pas à l'exécution [du rite] en ayant simplement compris que la force injonctive [de l'expression] « celui qui désire l'immortalité [...] » consiste en une incitation visant le ciel et dont le moyen est le rite. On n'y procède que si l'on comprend que le moyen d'accéder au ciel s'impose comme un devoir incontournable⁴⁸² [158].

480. Le soi-disant *précatif* (en vérité un optatif formé sur un thème d'aoriste) est traité par les grammairiens indiens comme une variante (*āśīrlīn*) de l'optatif normal (*vidhīlīn*).

481. Deux types de *bhāvanā*, « force injonctive », sont reconnus par Kumārila et la Mīmāṃsā : *śābdī* (la désinence, dont l'audition fait comprendre qu'il s'agit d'une commande) et *ārthī* (l'impulsion, née de l'audition, de traduire cette prise de conscience en actions concrètes, en l'occurrence, le rite). (*Arthasaṃgraha*, *passim*.) Dans le Veda, la force de la commande tient exclusivement à la parole, la personne étant absente.

482. En lisant avec l'éd. HSG *pravartanāviṣayā*. L'incitation (*śābdibhāvanā*) ne suffit pas ; on doit prendre en compte le moyen concret (*ārthibhāvanā*). L'un n'implique pas l'autre.

Les partisans de Prabhākara, en revanche, affirment que l'injonction porte sur un *travail* à exécuter (*kārya*) dont la *compréhension* passe par cinq étapes ⁴⁸³. Le sens initial porté par l'injonction « Celui qui désire l'immortalité doit sacrifier [...] » est : « Il existe un travail à accomplir relevant d'un sacrifice (*yāgaviṣayaka*) enjoint (*niyojyaka*) à celui qui a le désir d'immortalité » ⁴⁸⁴. La phrase est alors reprise en deuxième lecture : « Il existe un travail à accomplir relevant d'un sacrifice enjoint (*saniyojyaka*) à celui qui a le désir d'immortalité, le travail lui-même étant le moyen de l'atteindre de façon durable » ⁴⁸⁵. [159] Puis la troisième lecture : « Ce sacrifice, enjoint (*niyojyaka*) à celui qui désire l'immortalité, est [le travail] à exécuter (*kārya*) par celui qui désire l'immortalité ». La quatrième : « Celui qui désire l'immortalité est celui qui exécute le sacrifice ». La cinquième : « C'est *moi* qui désire l'immortalité; par conséquent, c'est par *mes* efforts que le sacrifice est à accomplir » ⁴⁸⁶.

Ceux qui ne sont pas autorisés à sacrifier ou qui en contestent l'efficacité peuvent bien *comprendre* l'injonction sans être *incités* à agir.

483. La *compréhension* du sens de l'injonction n'est pas immédiate : la *satisfaction* du désir (*iṣṭasādhana*) posée comme le but ne coïncide jamais avec la fin du rite. Le problème découle de l'écart qui sépare le rite, circonscrit dans le temps, de son effet, souvent reporté à la vie suivante (K. Śukla, p. 159). La relation entre le rite et sa conséquence est déployée à travers cinq relectures de l'injonction, dont chacune reflète une compréhension plus approfondie de la pratique du rite, de sa nature, du résultat escompté, et de l'engagement du sacrificateur. Ainsi la relecture illustre-t-elle, en quelque sorte, l'*anvitābhīdhānavāda* de Prabhākara.

484. C'est la lecture littérale de l'injonction. Déjà, la notion d'incitation (*pravartanā*) des Bhāṭṭa, imposée de l'extérieur, est supplantée par celle d'obligation, ressentie par soi-même (*niyoga/niyojya*).

485. La motivation n'est plus extrinsèque au rite, mais portée par le rite lui-même; de même, le résultat s'est associé au rite de façon essentielle, pas par contingence. Derrière la deuxième relecture est la volonté de faire ressortir l'élément essentiel qui transforme le rite transitoire en instrument fiable : ce maillon est désigné *l'apūrva*, « [l'aspect] sans précédent »; la conception cohérente du rite est *sans faille*.

486. Les trois derniers stades concentrent la force de l'injonction d'abord sur le *soutien* (*āśraya*) du rite, celui qui l'exécute et dont la motivation relie le rite à sa conséquence; puis sur le soutien transformé en agent; et enfin, sur le *moi*, cet officiant, à qui incombe cette

On a prétendu cependant que le premier stade [de l'injonction] se suffit à lui-même : « Le sacrifice est à exécuter (*kārya*) par celui qui désire l'immortalité ». De cette façon, l'énergie expressive [de la phrase] portera sur l'obligation d'exécuter (*kāryatva*) plutôt que sur le rite à exécuter (*kārya*)⁴⁸⁷. Mais non ! Obliger quelqu'un à faire quelque chose ne sert à rien en l'absence d'un suivi (*anvaya*) concret. Le suivi consiste à lui faire comprendre que la tâche lui revient de l'accomplir, et cela dépend de la conviction que le rite sera effectivement le moyen de réaliser son désir. Or cette conviction ne se manifeste que si le rite qui répond au désir d'immortalité lui apparaît comme pertinent (*yogyatā*)⁴⁸⁸. Par exemple, avant de donner réponse à la commande « Apporte-moi de l'eau dans ce pot », il convient de vérifier que le pot n'est pas fêlé. De même, aucune obligation ne sera ressentie en l'absence de la conviction que le rite soit efficace pour accéder à l'immortalité. En fait, il n'est pas possible de savoir au préalable quel est le pouvoir salvifique [du rite] [sans avoir vérifié son efficacité, etc.].

[Cette conviction] devra se manifester ou immédiatement, ou après un laps de temps [*paramparayā*, « par degrés »]. Or le premier cas n'est pas possible, car le rite, vite terminé, n'est pas la cause immédiate de l'immortalité, dont on ne prend conscience que tardivement [et dans une autre vie]. Ni ne l'est le deuxième, car [une cause] *sans précédent* (*apūrva*) ne se manifeste pas par degrés. On en a conclu que la prise de conscience originelle, [à savoir, qu'il y a un rite à exécuter], aboutit à l'idée [que le rite est une cause]

obligation. Le *sujet* qui n'est d'abord qu'un instrument, quoiqu'essentiel, du rite, finit par se transformer en l'hôte bienheureux de l'*apūrva*, et par conséquent devient le cœur essentiel du rite, où s'en déploie l'enjeu crucial. Noter la forme adjectivale °*kārya*, sur la base de *kārya*, pour former un *bahuvrīhi* : un *yāga*, « dont l'agencement (*kārya*) incombe à celui qui désire l'immortalité ». Les cinq étapes font penser aux cinq *avayava* du syllogisme indien, dont l'un est le *dṛṣṭānta*, l'exemple concret, sur lequel est fondée la pertinence du raisonnement. Ou bien, en *Bṛhadāraṇyaka* 1.1, où le rite s'intériorise par étapes !

487. *Kāryatva*, « ce qu'il y a à faire » (subjectif), plutôt que *kārya*, « l'acte à accomplir » (objectif). C'est peut-être la réplique des *Bhāṭṭa*.

488. C'est-à-dire qu'il s'agit d'une action qui non seulement m'oblige (*niyogya*), mais aussi qui sera à ma portée et qui se prêtera à ma satisfaction.

sans précédent. Ayant compris que le rite est le moyen d'accéder aux cieux, on en conclut que c'est ce rite qu'on doit accomplir. Bien que la notion d'obligation n'y figure pas de façon explicite, elle se comprend grâce à sa pertinence — tout comme on supplée aisément [la commande] « Fermez ! » quand on entend crier « La porte ! ».

Les logiciens, en revanche, prétendent que la prise de conscience qui provoque [une *action*] est le domaine [propre] de l'*injonction*. Cette prise de conscience comporte trois volets : à savoir, elle implique de l'effort ; elle facilite la réalisation de ce qu'on désire ; et elle n'est pas suivie de conséquences indésirables⁴⁸⁹. C'est pour cela, disent-ils, que les valeurs accordées aux désinences de l'optatif correspondent à ces trois considérations. [160] La prise de conscience incitante, en effet, concerne chacun des volets tour à tour : par exemple, on ne nous *incite* pas à grimper au sommet du Mont Meru, ou à nous emparer des choses inutiles, ou à consommer du riz arrosé de poisons savoureux⁴⁹⁰. Pourquoi alors ne fait-on pas appel à une seule énergie expressive pour exprimer l'ensemble [des trois volets] ? Parce que les trois, qui ne peuvent pas être départagés (*vinigamaka*) quant à leur effet sur l'action, ne se distinguent que par leurs énergies⁴⁹¹. Certains prétendent, pour ces raisons, que l'injonction « Celui qui désire l'immortalité doit sacrifier [...] » doit se décliner aussi en trois volets, à savoir, « Il existe un sacrifice qui répond au désir d'immortalité » ; « Ce sacrifice s'effectue moyennant un effort » ; et « Ce sacrifice est le moyen de satisfaire ledit désir, à condition de ne pas être suivi aussi de conséquences néfastes ».

En réalité, puisque les formes *svargakāmaḥ* et *yajeta* ne se lient pas di-

489. En d'autres termes, elle n'est pas contrainte de passer par un résultat *sans précédent* pour se comprendre ou se justifier (K. Śukla).

490. *Yathāsaṃkhyam* : « dans l'ordre de l'énumération » (Renou, *TG*, p. 253). C'est-à-dire qu'on invoque le seul qui soit pertinent pour arriver à l'exclusion voulue. Voir P. 1.3.10.

491. Les trois contribuent à titre égal à l'action à entreprendre, et à l'action à éviter. Pas moyen de les départager sinon par leur *modus operandi*, c'est-à-dire par leurs énergies communicatrices (*śakti*).

rectement, en raison de la différence formelle entre le nom et le verbe ⁴⁹², ladite injonction ne peut que signifier qu'il existe une *personne* désireuse d'immortalité, dont l'effort est favorable à [l'exécution d']un tel rite ⁴⁹³. [Le premier volet], « à exécuter par un effort », implique que [le rite] est à réaliser au moyen d'actes concrets (*pravṛtti*). Est exclue, par exemple, la traversée [à pied] de la mer. [Le deuxième volet], « [Le rite est] la complétion dudit désir », implique que la satisfaction obtenue est fonction dudit désir ⁴⁹⁴. Est exclue, par exemple, la demande de nous fournir de la nourriture quand nous sommes déjà rassasiés. Le troisième [volet], « ne pas être entaché de conséquences néfastes », implique que [le rite] n'entraînera pas pour l'officiant des conséquences néfastes *hormis celles que la réalisation de son désir rend incontournables*. C'est la contrepartie de la maxime « Aucun plaisir n'est obtenu sans peine » : [161] la poursuite de tout désir s'accompagne d'une certaine douleur. En somme, l'ultime volet revient à dire « ne pas être entaché de conséquences néfastes à l'exception de celles-là ».

Quant à la prohibition *brāhmaṇo na hantavyaḥ*, « Le brahmane ne doit pas être tué », etc., la particule négative *nañ* y va à l'encontre de l'idée même d'incitation, vu que l'action prohibée se serait réalisée moyennant un effort, et qu'elle aurait contribué à la satisfaction d'un désir [en l'occurrence, le désir de tuer, lui aussi prohibé]. Seule reste en lice le dernier volet, à savoir que la particule *nañ* nie ce qui « *n'est pas* entaché de conséquences indésirables ». Donc, [l'injonction *na hantavyaḥ*] *affirme* que le meurtre d'un brahmane sera suivi de conséquences indésirables. Cela suffit pour réfuter

492. C'est-à-dire en se rapportant au même substrat : *sāmānādhikarāṇya*, comme les dérivations ci-dessus le laissent croire, rédigées sous la forme du nom et de ses attributs.

493. Selon le logicien, la relation entre le nom et le verbe n'est pas coréférentielle (*sāmānādhikarāṇa*), comme celle du nom avec l'adjectif, et donc ne supporte pas la mutualité des attributs dans un substrat uni.

494. Voir n. 132, p. 90. *Nirūpaka*, litt., « (le terme) qui détermine », c'est-à-dire, le terme qui qualifie le *nirūpya*, « terme à déterminer », les deux définissant les pôles de la relation les reliant. Ici la relation est la *prédication* : le sujet (le rite) est déterminé en s'attribuant la détermination *iṣṭasādhana(tva)*. Comparer *kāryakāraṇabhāva*.

la thèse selon laquelle l'optatif évoque toujours l'ensemble [des trois volets dont se compose l'incitation]. [162]

Quoique la postulation d'une connexion syntaxique formelle entre la particule négative *nañ* et la phrase *ne pas être entaché de conséquences indésirables* ne soit pas possible, étant donnée la dérivation normale d'un affixe, dont le sens s'exprime strictement en liaison avec le thème [auquel il est affixé], il convient néanmoins, faute d'alternative, de limiter la dérivation normale à des formes autres [que l'injonction]⁴⁹⁵. Pour cette raison, l'auteur de la *Dīdhiti* déclare que l'injonction « Lors de l'*atirātra*, il ne prend pas un trait du breuvage *ṣoḍaśin* » signifie que l'inexécution de l'acte est elle-même le moyen par lequel on réalise ce qu'on désire⁴⁹⁶. Nos précepteurs, en revanche, en commentant *brāhmaṇo na hantavyaḥ*, déclarent que l'injonction signifie qu'il y a un devoir à accomplir (*kārya*), à savoir, s'abstenir de tuer (*hananābhāva*) quelque brahmane que ce soit⁴⁹⁷. Mais, [objecte le logicien], la dérivation est incorrecte [car les désinences de l'optatif] n'expriment que l'effort, tout comme le font, par exemple, les désinences du

495. Selon cette interprétation, la particule *na* ne nie plus le terme auquel elle est associée, *hantavyaḥ*, mais une qualification de cet acte, *balavadaniṣṭānanubandhitva* (ici la *prakṛti*, « thème », devant lequel *na* revêt la forme du *pratyaya*, « affixe », *a-*). La négation est alors le principal élément du composé, ce qui contredit la maxime citée ci-dessus. Cette entorse à la syntaxe des particules est justifiée par analogie : *daṇḍinam ānaya*, « amène le porteur de bâton » signifie non pas que le bâton est prié de se présenter, mais la *personne* qui le porte (K. Śukla). Ici le sens de du thème *complète* le sens du suffixe, et non l'inverse, comme le veut la maxime. Est alors enjoint le non-accomplissement de l'acte suspect : *s'abstenir* du meurtre fait du bien !

496. Raghunāthaśiromaṇi (ca. 1500), l'auteur de plusieurs *Dīdhiti*, est sans doute visé, quoique la forme *dīdhitikṛtaḥ*, au pluriel, laisse supposer plus qu'un auteur. Ou est-ce un pluriel *honoris causa* ? Voir la prochaine note. La référence, selon toute vraisemblance, est au commentaire sur le célèbre *Tattvacintāmaṇi* de Gaṅgeśa. Quant à la citation « védique », voir MNP § 359 (éd. Edgerton, p. 176-77).

497. Le pluriel (*guravaḥ*), exceptionnel dans le texte, suggère soit une référence aux trois « sages » du Vyākaraṇa, soit à Patañjali seul, *honoris causa*. Ou Nāgeśa continue-t-il de se référer, *honoris causa*, à Raghunātha ? L'interdiction *brāhmaṇo na hantavyaḥ* est citée deux fois dans le *Bhāṣya* : *ad vt. 39 ad P. 1.2.64* et *ad vt. 5 ad P. 6.1.84*, interprétée comme une interdiction générale de tout brahmanicide.

présent : *pacati*, « il [fait l'effort de] cuisiner »⁴⁹⁸. Hélas, non ! — prétendre que les suffixes verbaux n'expriment que l'effort fait fi de la relation de concomitance (*vyāpti*) entretenue par le suffixe et le thème, à savoir, que le suffixe fait comprendre son sens conjointement avec le sens du thème, et que le sens du suffixe ne se manifeste que qualifié par le sens du thème⁴⁹⁹.

Les désinences du subjonctif (*leṭ*) font preuve aussi de la force injonctive, à l'exception de celles construites avec le pronom relatif *yat*. Par exemple, l'injonction [si elle en est une] *samidho yajati*, « Qu'on fasse une offrande aux bois d'allumage »⁵⁰⁰. En proposition dépendante, elles ne sont pas comprises de cette manière : « [...] qui *fait* une offrande (*yajate*) de [vaches] aux dieux, et qui *donne* [au chanteur] [...] » et « [...] Qui *connaît* ceci, exécute le sacrifice de la nouvelle lune »⁵⁰¹.

Les désinences du conditionnel (*lṛñ*) expriment le passé, avec l'implication que l'activité [exprimée par la racine] a été contrecarrée (*kriyātipatti*)⁵⁰². On entend, par *contrecarrée*, « l'échec [de l'activité notée] », sous forme souvent d'une conséquence *malencontreuse* (*āpādana*)⁵⁰³. Le sens *contrecarré* s'exprime littéralement (*śakya*) ; le sens *malencontreux* repose

498. La dérivation proposée, dit le logicien, contredit la conception, pour lui cruciale, que les suffixes verbaux, y compris l'optatif, expriment l'effort. Il cite le temps présent : *pacati*, « il s'efforce de cuisiner », pour souligner que l'effort est le sens à attribuer aux désinences verbales. Ce résumé, en partie répétitif, paraît clore l'examen des thèses du logicien.

499. *daṇḍa+in* > *daṇḍin*, par exemple, signifie « quelqu'un muni d'un bâton » : le bâton est l'attribut de celui qui le possède : le sens du thème (*daṇḍa-*) est alors subordonné au sens du suffixe (*-in*), le terme qualifié. Dire que tous les suffixes auraient le même sens nuirait à ce principe !

500. Les ritualistes (surtout) interprètent des formes indicatives (*yajati*, « il fait une offrande ») comme des injonctions quand le contexte l'exige (voir Edgerton, *MNP* 116 [p. 83]). Le subjonctif « correct » serait *yajāti*, lui aussi fréquemment attesté (P. 3.4.94). Contre Nāgeśa, voir *RV* 8.31.1, *yó yājāti* [...].

501. *RV* 6.28.3 (d'après Geldner, *RV*, vol. 2, p. 127), *TS* 1.6.9.1-2. En phrase subordonnée le subjonctif exprime la dépendance, plutôt que la commande. Voir Renou (*GV*, § 432, 433, p. 369-71), qui observe que les subjonctifs en phrase indépendante ont une valeur nettement plus modale que ceux en phrase subordonnée.

502. P. 3.3.139-40 : « outrepassement de l'action » (Renou, *GP*, *ad loc.*). Voir *supra*, p. 61.

503. Voir P. 5.3.43. La *Kāśikā* glose le mot *vicāla* de l'aphorisme par la phrase *saṃ-*

sur un raisonnement (*tarka*) dont les paramètres sont irréels ⁵⁰⁴. [163] « S'il avait obtenu du bois d'allumage, il aurait préparé du riz » [mais il n'en a pas obtenu, et n'a rien préparé]. Cette [inférence *a contrario*] s'entend comme suit : « Il existe quelqu'un qui a fait un effort adapté à l'acte de cuisiner, dont la suite, axée sur le ramassage du bois d'allumage, etc., a été contrecarrée »; [il en résulte que le résultat escompté], axé sur [la présence] du riz comestible, a été lui aussi contrecarré.

De surcroît, les désinences du conditionnel (*lṛñ*) peuvent signaler que l'outrepassement [de l'activité] se situe dans le futur ⁵⁰⁵. Comme le montre l'usage (*prayogāt*) suivant : « Si la pluie devait tomber en abondance, alors la quête serait fructueuse » [mais la pluie ne tombera pas, et la nourriture va manquer] ⁵⁰⁶. L'intention [du sujet qui parle] détermine si le conditionnel porte sur le futur ou sur le passé. Les désinences de l'optatif peuvent aussi exprimer l'outrepassement, comme dans des phrases introduites par *yadi syāt* : « S'il y avait (*yadi syāt*) absence de feu, il y aurait (*syāt*) absence de fumée »; on ne constate ici que l'outrepassement.

Les désinences verbales abstraites (*lakāra*) expriment aussi le nombre, car il est plus économe d'attribuer la puissance communicatrice à l'original qu'au substitut ⁵⁰⁷.

khyāntarāpādanam, « qui produit une quantité autre » que celle attendue en fonction du nombre indiqué) — ex., *ekaṃ rāśiṃ pañcadhā kuru*, « Divise en cinq le rayon unique ».

504. C'est-à-dire supposées, hypothétiques. *Tarka* : utilisé aussi dans le sens d'une argumentation qui vise la réfutation de la thèse opposée plutôt que la confirmation de la sienne. Nāgeśa souligne que le domaine du « conditionnel » se trouve dans les implications *irrélles* des suppositions qui sont elles-mêmes « *contraires aux faits* ».

505. Par commodité, le texte de l'*Aṣṭādhyāyī* traite d'abord du conditionnel « dans le futur » (139), ensuite, « dans le passé » (140).

506. *Yadi suvṛṣṭir abhaviṣyat, subhikṣam abhaviṣyat* : la nuance « future » est fonction du contexte. Les formes grammaticales ne sont pas différentes.

507. La désinence abstraite (*la-*) n'est qu'une; ses substituts, *laṭ*, *liṭ*, etc. sont dix.

ICI COMMENCE L'EXAMEN DES RECTIONS (KĀRAKĀṆI)

Il est dit que les rections sont au nombre de six :

L'agent, l'objet, l'instrument, la dation,

Et aussi, l'ablation et la location ⁵⁰⁸. [164]

Par *rection*, on signifie ce qui facilite l'accomplissement de l'activité [exprimée par la racine verbale] (*kriyāniṣpādatva*). [Cette facilitation] est illustrée par les six [rections recensées par Pāṇini], dont la première est l'*agent*. [165] L'*agent* sert de soutien externe de l'activité exprimée par la racine en cause (*prakṛta*) ⁵⁰⁹. [166] Hari dit : « Il y a deux rections dont les activités sont régulièrement (*nityam*) exprimées par le verbe : la rection d'agent est prééminente » ⁵¹⁰.

[Hari dit :] « exprimée par la racine en cause (*prakṛtadhātu*) » pour que soit exclue toute activité fondée sur une rection autre que l'agent ⁵¹¹. Par exemple, « Il cuisine au moyen du feu » : l'activité de chauffer, etc., dont le feu est le soutien, [ne s'exprime pas par la racine *cuisiner*]. Pour que la qualité d'agent ne soit pas attribuée aux soutiens des activités relevant d'autres rections, la définition [de la rection d'agent] comprend la qualification « par la [racine] en cause ». La rection d'agent étant exprimée [par

508. Ou, pour *sampradāna*, « fait d'accorder [au bénéficiaire] » ; pour *adhikaraṇa*, « site » ou « lieu » de l'action. La provenance du *śloka* — à l'évidence, mnémotechnique — est inconnue. Les six rections correspondent aux rections reconnues par Pāṇini. Traductions d'après Renou (*GP, passim*), qui dit en résumé : le *kāraka* est ce « qui fait effectuer [l'activité verbale]... » (*TG*, p. 127).

509. Par *prakṛta*, « qui est en discussion » (*Stchoupak et al., DSF*, p. 451), on spécifie que la seule activité qui soit pertinente est celle exprimée par la racine à laquelle la rection est associée, celle dont la racine a besoin pour « fructifier » : *karoti, kaḥ karoti? devadattaḥ karoti* [...].

510. Ce passage, apparemment un pastiche mal ajusté, est étranger au VP actuel : voir VP, éd. Abhyankar, app. IV, p. 361. Il est cité aussi dans la *Śabdakaustubhā* de Bhaṭṭoji (*ad P. 1.3.1* [CSS éd., vol. 2, p. 51]).

511. Les deux *kāraka* d'*agent* et d'*objet* (*direct*) jouissent d'une prééminence, vu qu'ils sont les seuls à pouvoir être exprimés par des *lakāra* : *-ti(p)* au sens d'agent, *-te*, d'objet. Les autres *kāraka* s'expriment en principe par des désinences nominales.

la désinence verbale], [le soutien externe] reçoit le cas nominatif⁵¹², selon les *vārttika* suivants : « Le premier cas, là où il y a coréférentialité avec une désinence verbale (*tiñ*) », et « Le premier cas, là où la rection est déjà exprimée »⁵¹³.

La portée en est que la signification du premier cas est celle du thème [auquel le cas est suffixé], puisque les rections d'agent, d'objet, etc., sont déjà exprimées par les désinences [verbales]⁵¹⁴. Cependant, une rection peut être attribuée [indirectement] au premier cas, grâce à l'identité de référence (*abhedānvaya*) qui relie le cas et le suffixe verbal au sens d'*agent*, d'*objet*, etc.⁵¹⁵. Ainsi s'expliquent les passages du *Bhāṣya* où le premier cas est traité comme s'il était doté d'une rection, dans la mesure où son sens, coréférentiel avec le sens de la désinence du verbe (*ākhyātārtha*) voisin, contribue au développement de l'activité verbale⁵¹⁶. La phrase *caitro bhavati*, « Caitra existe », s'entend alors comme suit : « Un acte de persistance (*bhavana*) se manifeste, dont l'agent n'est autre que Caitra, qualifié par la singularité ». La portée en est que le premier cas est ressenti ici comme exprimant l'agent, bien que l'agent ait déjà été enjoint en tant qu'élément du sens de la désinence verbale (*ākhyāta*), ou du sens d'un suffixe primaire (*ḥ*) [qui peut aussi porter le sens d'agent], etc. Quand, d'autre part, la rection d'objet direct est préalablement enjointe : *caitreṇa* [167] *grāmo gamyate*, « Le village est approché par Caitra », l'expression s'entend comme suit : « Un

512. *prathamaiva* : « [est exprimé] exclusivement par le premier cas ». Dans le système pāṇinéen, les cas (*vibhakti*) sont désignés par des chiffres ordinaux, du premier (le nominatif) au septième (le locatif). Ainsi les cas sont-elles clairement différenciées des rections (*kāraka*), qui en expriment les significations.

513. Vt. 6 et 3 ad P. 2.3.46, abrégés par Nāgeśa. Voir notes suivantes.

514. P. 2.3.46. Le premier cas n'exprime aucun *kāraka*, il s'accorde avec le *kāraka* déjà exprimé par la désinence verbale. Comparer Kumāṛila, ŚV, 24-26 (*vākyādhikaraṇa*), śl. 55 *sqq.*, 71.

515. Le premier cas se rapporte au suffixe verbal comme si les deux faisaient référence au même objet ou soutien. Grâce à cette coréférence, le sens de la rection verbale peut s'étendre au premier cas.

516. C'est-à-dire : la forme *devadatta-ḥ* (au nom. sg.) tire profit du sens d'*agent* porté par la désinence [*karo*]-*ti*, avec laquelle elle entretient une relation de coréférence.

rapprochement [se manifeste] dont l'agent est Caitra, et dont l'objectif n'est autre que le village qualifié par la singularité ».

La désinence **vocative**, faisant écho au premier cas, dont elle dépend⁵¹⁷, facilite elle aussi l'accomplissement de l'activité verbale, en se construisant avec l'activité à accomplir dont l'agent externe est désigné par le pronom de la deuxième personne, avec lequel la désinence entretient une relation d'identité de référence. Une commande comme « Devadatta! Va-t'en! » s'entend : « Un départ [se dessine], qui est le sujet d'une incitation qui vise [la personne notée par] le pronom "toi", qui n'est autre que le Devadatta qui se trouve en face [du locuteur] ». Un connaisseur du sujet conforte cette perspective :

Comme l'indique le commentaire [de Patañjali] sur le verset *supām karman*, les significations attribuées aux cas sont variées : soutien, limite, sujet désigné, relation [prédicat], énergie⁵¹⁸.

Le *Bhāṣya* est d'accord : « Le nombre, tout comme les rections d'objet, etc., figurent parmi les significations des désinences nominales, et aussi parmi celles des désinences verbales »⁵¹⁹. Le troisième cas [appelé l'instrumental] et les cas qui suivent, dans la mesure où aucune rection n'est enjointe directement, sont enjointes dans la section de la grammaire placée sous le régime de l'aphorisme *anabhihite*, « non mentionné [jusqu'à présent] »⁵²⁰. De cela, on dissertera ailleurs. [168]

517. Le vocatif (*saṃbodhana*) est considéré comme une variante du nominatif (P. 2.3.47).

518. VSK, *kārikā* 24 (VBS, p. 168). La *kārikā* est de Bhaṭṭoji. Pour *supām karma*, voir prochaine note.

519. Ce passage, en forme de *śloka*, est joint au *Bhāṣya ad vt. 3 ad P. 1.4.22* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 322).

520. P. 2.3.1, 18. Les cas (*vibhakti*) sont définis sans référence à leurs significations potentielles (P. 4.1.2, 1.4.104) afin que les significations (ou « rections », *kāraka*) puissent leur être attribuées sous le régime de la convention *anabhihite*. Voir n. 239, p. 125. Selon la *Kāśikā* (*ad P. 4.1.2*), les injonctions casuelles et rectionnelles doivent être lues ensemble, *ekavākyatayā*, « comme éléments d'une seule phrase ».

Alors pourquoi, [répond l'interlocuteur], ne définit-on pas la rection nominale [simplement] comme « ce qui *conditionne* l'activité de la racine [kriyānimittatva] » ? À cela, non ! La portée en serait trop étendue, englobant, par exemple, les termes liés accessoirement aux éléments principaux de la phrase, comme la phrase *caitrasya taṇḍulaṃ pacati* : « Il cuisine le riz de Caitra », [englobe] le terme *caitrasya* [gén.]. En effet, le terme *caitrasya* conditionne la réalisation de l'activité verbale par l'intermédiaire d'une relation avec le riz cuit [l'objet direct], signalée par l'inférence (*anumiti*) qui pose Caitra comme en étant le bénéficiaire⁵²¹. Mais une rection doit se rapporter ou à l'activité exprimée par la racine verbale, ou au sens d'une désinence liée à cette activité⁵²². Dans cette relation, l'activité verbale est le terme à déterminer ; le sens de la désinence, qu'elle soit nominale ou verbale, [en est la détermination]. Quant au thème, le sens de la désinence est le terme à déterminer ; le thème [auquel elle est suffixée est la détermination]⁵²³. Alors, le sens du suffixe de *génitif-sya* est le terme à déterminer ; [le thème] *Caitra* en est la détermination [de même pour le thème *ghaṭa*, « pot »]. Le cas génitif ne lie ni l'un ni l'autre à la racine, mais indirectement au nom « riz », par la relation de bénéfice à bénéficiaire. Ni le cas génitif, ni le cas motivé par un terme accessoire (*upapada*), ne figurent parmi les rections, car ils ne se lient pas [directement] à une activité. Ainsi disent les grammairiens.

Le sens exprimé par le cas suffixé à un terme accessoire (*upapada*) est la

521. *Sampradāna* est le nom attribué à la *caturthī vibhakti*, le cas datif (P. 1.4.32), mais le rapport au verbe est en ce cas direct, lui valant la désignation de *kāraka*. Or le génitif peut bien cacher la notion de bénéficiaire, car Caitra profite aussi du riz cuit, mais le statut ne lui appartient qu'indirectement, par implication.

522. L'alternative vise d'abord la rection qui est liée (directement) à l'activité verbale, comme le deuxième cas au sens d'*objet* de l'action ; puis celle qui s'exprime (indirectement avec l'activité) en s'appuyant sur une *désinence*, qui, elle, exprime l'objet ou l'agent, comme le premier cas accordé à une désinence. Le sixième cas (le génitif) n'est pas une rection !

523. L'architecture de la phrase est explicite : le thème du nom fléchi est subordonné au cas ; le cas est subordonné à la racine verbale, dont tout dépend.

connexion (*saṃbandha*)⁵²⁴. Une expression comme *caitrasya pacati*, « Il cuisine ... de Caitra » n'est compréhensible qu'à condition qu'on supplée l'objet direct manquant, tel *tanḍula[m]*, « riz » [acc.]. En somme, il n'existe aucune attente syntaxique (*ākāṅkṣā*) entre le terme dont l'emploi est motivé par une connexion, et la racine [et cela pour deux raisons] : l'attente suscitée par le cas génitif est satisfaite par le *nom* dont il dépend ; et l'attente suscitée par la racine est satisfaite par les *rections* d'objet direct, etc. [169]

D'autres prétendent que le cycle des règles prescrivant les rections suffit à enjoindre la rection d'agent, à condition qu'aucune d'entre elles n'ait déjà été enjointe⁵²⁵. Mais non ! Des phrases telles que *sthālī pacati*, « Le four cuisine », et *asiś chinatti*, « L'épée tranche » montrent, à propos des mots *sthālī*, « four », et *asiḥ*, « épée », que la maxime alléguée ne vaut pas, car le cycle des règles [enjoignant les rections] n'a pas eu l'occasion de s'appliquer [dans sa totalité], puisque que d'autres règles [dans le cycle] sont toujours inappliquées⁵²⁶. Cela suffira. [170]

Par **objet direct** (*karmatva*), on entend [la rection] par laquelle est désigné (*uddeśya*)⁵²⁷ le soutien (externe) du résultat [de l'activité verbale], pourvu que le résultat soit produit par l'activité en cause (*prakṛta*), et

524. *Upapada*, « mot situé auprès » (voir Renou, TG, p. 104-5) : en général, un mot qui dépend d'un mot autre qu'un verbe, dont les mots en composition, comme *kumbhakāra*, « faiseur des pots ». Est visé (selon K. Śukla) est, par exemple, le quatrième cas (« datif ») motivé par un nom : *namo devāya*, « hommage au Dieu ! ».

525. Cette opinion, attribuée aux « *tārkika* » (les logiciens) par K. Śukla, tire profit du fait que la rection d'*agent* (*kartṛ*) est mentionnée à la fin de la liste des rections (P. 1.4.23-54). Si l'on applique les règles dans l'ordre de leur citation, c'est l'*agent* seul qui reste disponible, après quoi les autres épuisent à tour de rôle l'occasion de s'appliquer. Peut-on soupçonner une caricature de la règle d'interprétation *vipratīṣedhe paraṃ kāryam* (P. 1.4.2) ?

526. Le four, étant l'*endroit* où se produit la cuisson, donne l'occasion au septième cas (le locatif) ; l'épée, étant l'*instrument* de la scission, au troisième (l'instrumental). Les motivations de ces entorses apparentes ont été exposées ci-dessus (voir n. 282, p. 136).

527. Désigné (*uddeśya*), en ce que le cas indique un soutien extérieur au résultat qui le concrétise, dont la relation au résultat est mise en lumière par le cas. Voir NK, p. 255 : *Viśayātā-viśeṣaḥ* : *yathā parvato vahnimān ity anumitau parvatasyoddeśyatvam* : ce que l'on pose comme topique pour le doter d'un prédicat.

qu'elle soit l'activité *principale* exprimée par la racine. [171] C'est ce que [Pāṇini] avait sous-entendu, en caractérisant l'objet direct comme « le plus désiré »⁵²⁸. La construction *gāṃ* [acc.] *payo* [acc.] *dogdhi*, « Il trait [du] lait [de] la vache »⁵²⁹ s'entend : « L'activité située dans le vacher est appliquée à la vache dont l'activité est appliquée à l'expulsion localisée dans le lait ». Pour que le lait soit correctement pourvu du statut d'objet direct, il faut interposer [la vache comme] la *productrice* [du lait]⁵³⁰. [172] Si, en revanche, elle est interposée comme l'*origine* [du lait], le deuxième objet direct manquera d'occasion⁵³¹.

La stipulation « [être le résultat] de l'activité principale de ladite racine » est nécessaire afin d'éviter que la rection ne soit attribuée au mot « Prayāga », par exemple, dans la phrase *prayāgāt kāsīm gacchati*, « Il va de Prayāga à Bénarès »⁵³². Car le sens communiqué par la racine [*gam*, « aller »] n'est pas la *séparation* [d'avec quelque chose]. La *séparation*, même si cela arrive, se produit en marge de l'activité principale, *aller*. En outre, Prayāga n'est pas le *soutien* du résultat essentiel impliqué par [l'activité en cause]⁵³³.

528. P. 1.4.49 : *kartur īpsitatamaṃ karman*. Trad. Renou, *GP*, vol. 1, p. 71.

529. Trad. Renou, *GP*, p. 72. P. 1.4.51 *akathitaṃ ca*, « La chose dont il n'a pas été traité [depuis P. 1.4.24] porte aussi [le nom d'objet direct] » (Renou, *ibid.*). Les huit verbes recensés ici se voient attribuer un deuxième *karman*, « objet direct », qui remplace une rection autrement motivée, comme pour le verbe *duh*, « traire », qui en plus de son objet normal, *payah*, « lait », s'assortit d'un deuxième, *gāṃ*, « vache », qui aurait pu être à l'ablatif. Nāgeśa traite de ces « deuxièmes objets » comme des objets véritables qui sous-tendent le premier objet.

530. Et la vache, étant l'intermédiaire essentiel, partage avec lui le statut d'objet direct.

531. La question concerne, selon K. Śukla, l'immédiateté de la relation : « être à l'origine » n'implique pas que le « produit » soit obtenu sans délai ; sans cette stipulation, le deuxième *karman* n'est pas justifié.

532. Il faut écarter les *résultats*, aussi présents soient-ils, qui ne siéent pas au sens de la racine, ou qui sont accessoires à l'activité principale. C'est la force du terme *prakṛta* — la racine *en cause*.

533. La racine *gam* est censée manifester son résultat dans le *contact* qui sous-tend la *destination* indiquée et qui met fin à l'activité d'*aller*. Cette « détermination essentielle » manque au terme « Prayāga », qui n'est que le soutien du point de *séparation* à l'origine du déplacement, quoique la *séparation* soit elle aussi un « résultat » de l'activité d'*aller*.

Pourquoi [poursuit l'interlocuteur] doit-on introduire [dans la définition] la stipulation « par lequel est *désignée* le soutien [externe] du résultat [de l'activité verbale] » ? La mention [du résultat comme] « produit par la racine en cause (*prakṛta*) » suffit à elle-même [pour caractériser l'objet direct] ! Pas si vite ! La stipulation [contestée] est nécessaire pour que la rection d'objet direct soit correctement attribuée au mot *Kāśī*, « Bénarès », dans la phrase *kāśīm gacchan pathi mṛtaḥ*, « Tandis qu'il allait à Bénarès, il mourut en chemin » : le vrai objectif [du voyage], *Kāśī*, a été rendu hors de propos (*asādhāraṇa*) [par la mort du voyageur tandis qu'il y allait] ; *Kāśī* se voit toutefois attribuer la rection d'objet direct, étant *désignée* (*uddeśya*) comme le soutien [du résultat], bien qu'en réalité elle ne le soit pas⁵³⁴. Mais [poursuit-il], en ce cas, le thème *prayāga* n'aura pas droit non plus à la rection d'objet direct dans la phrase *caitraḥ kāśīm gacchati, na prayāgam*, « Caitra va à Bénarès, pas à Prayāga » — puisque Caitra allait *effectivement* à Bénarès (*kāśīm gacchati caitre*)⁵³⁵, car *Prayāga* n'a jamais été *désigné* comme le soutien du résultat [du verbe *aller*] ! Regardons de plus près : il faut comprendre métonymiquement la définition de la rection *karman*, « ce que l'agent désire atteindre *au premier chef*... », dans le sens que [la mention « au premier chef »] laisse entendre que le but proposé est *spécifique*, et que d'autres buts tout aussi spécifiques ont dû être pris en considération. De la même manière, la rection d'objet direct peut s'appliquer à un [but] spécifique dont la *pertinence* relève de sa mention comme [le soutien externe] du résultat associé à l'activité principale de la racine en cause (*uddeśya-tvayogyatāviśeṣaśālin*)⁵³⁶. [173] Cette pertinence appartient à « *Prayāga* »,

534. C'est la *grammaire*, imposée sur les faits, qui nous fait savoir qu'il s'agit d'un *objet*.

535. Le locatif absolu y est joint pour supprimer toute supposition que Caitra ait jamais pris Bénarès comme objectif.

536. Le cas accusatif est motivé par le fait que les soutiens *irréel* et *réel* du verbe *aller* partagent une identité de *fonction*. *Prayāga* et *Kāśī* sont des *villes*, sont *capables* de fonctionner comme des destinations. Cela semble s'accorder avec le principe déjà formulé, à savoir que le mot signifie l'*idée* de la chose, pas la chose *réelle* (*supra*, n. 114, p. 86).

en tant qu'objectif plausible ; lui attribuer la rection d'objet direct ne pose donc aucun problème.

De même, la rection d'objet direct vaut dans les cas suivants : supposons que Caitra soit en train de faire quelque chose. Ça donnerait l'occasion de poser des questions comme « Caitra va-t-il au village ou est-il occupé à cuisiner ? », [questions] auxquelles les réponses pourraient être : « [Caitra] ne va pas au village, ni n'est occupé à cuisiner »⁵³⁷. Quant aux personnes qui ont avalé du poison, contraintes par les coups qu'on leur a prodigués, on peut présumer que le mot *viṣa*, « poison » y soit le soutien du résultat [envisagé]. Cette conclusion est confortée par le *Bhāṣya*, qui observe : « Donc, sous les coups *, il avala le poison qu'il désirait »⁵³⁸ †. Ainsi s'explique la tournure « Fouetté, il va [directement] en prison [acc.] ».

La stipulation que l'objectif soit *spécifique* est nécessaire pour éviter que la phrase « Caitra va à Bénarès » ne soit considérée comme pertinente, alors que Caitra n'y est jamais allé, n'y va pas en ce moment, et n'aura jamais l'intention d'y aller dans le futur ‡. [174] C'est la pertinence *spécifique* de Bénarès [en tant que destination] qui y fait défaut, quoique sa pertinence *virtuelle* reste intacte en tant que soutien possible du résultat [du verbe *aller*]⁵³⁹. La pertinence doit être contemporaine de l'activité et relever d'un témoin impartial⁵⁴⁰. L'expérience confirme aussi que la *négation* d'une telle

537. *Na grāmaṃ gacchati, naudanaṃ pacati*. Rappelons que les deux verbes sont transitifs. Les objets, même niés, ont la capacité *virtuelle* de fonctionner comme des objets directs.

538. Ad P. 1.4.50 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 333) : *ātaḥ*, équivalent d'*ataḥ* — spécificité du *Bhāṣya* (GOS C.1, p. 157-58 ; Monier-Williams, 1^{re} édition (1899), s. v., p. 134, col. 3.).

539. On avait justifié la rection d'objet direct même pour les thèmes qui ne faisaient pas référence à une destination réelle, en statuant sur leur *pertinence*, c'est-à-dire, sur la possibilité que, pour Caitra au moins, ils s'y réfèrent dans un autre temps ou dans un autre contexte.

540. Le mot *viśeṣa* laisse entendre que l'activité niée n'est pas entièrement intemporelle,

*. Nous ajoutons la traduction de *tādanāt*, qui est dans le texte.

†. Litt. « qui était désiré » (*īpsitaṃ yat*), sans indication de l'agent de ce désir (voir *infra*).

‡. Le texte dit simplement *kālatraye*, litt. « dans les trois temps ».

phrase est pertinente, car la spécificité y reste intacte : « Il ne va pas à Bénarès »⁵⁴¹. Où se trouve l'incohérence ?

Mais là où la *pertinence spécifique* fait effectivement défaut, comment justifier l'attribution de la rection d'objet direct — par exemple, aux mots *poison* et *herbe* dans les phrases « En mangeant du riz, il avala du *poison* » et « En marchant vers le village, il toucha l'*herbe* [avec ses pieds] »⁵⁴² ? Mais n'avez-vous pas remarqué l'aphorisme suivant « [...] bien qu'en fait l'agent ne souhaite pas l'atteindre, [la rection] porte aussi le nom d'objet direct »⁵⁴³ ? La portée en est : la rection d'objet direct (*karmatva*) exprime le *soutien* [externe] du résultat, *même s'il n'est pas désiré*, pourvu que le résultat soit exprimé par la racine en cause (*prakṛta*), et que [le résultat] soit celui de l'activité principale exprimée par la racine. [L'aphorisme] ajoute la stipulation « pourvu que le résultat soit celui de l'activité principale exprimée par la racine *en cause* », pour éviter que la rection d'objet direct ne soit enjointe après *prayāga*, au lieu de l'ablatif, dans la phrase *prayāgāt kāśiṃ gacchati*, « Il va d'Allāhabad * à Bénarès »⁵⁴⁴. La définition [ainsi élargie] est conçue pour inclure les objets indésirables aussi bien qu'indifférents.

Quant aux verbes à deux accusatifs, tels que *duh*, « traire », etc., deux thèses ont été avancées. *Primo*, la racine exprime deux activités différentes : en ce cas l'aphorisme *akathitaṃ ca*⁵⁴⁵ est inutile, parce que les deux accu-

et que l'événement concerné n'est pas entièrement virtuel : *taṭasthagamya*. Il s'agit d'une activité en principe concrète qui peut se produire sous les yeux d'un tiers.

541. *Kāśiṃ na gacchati*. La pertinence de l'affirmation passe à la négation.

542. L'objection paraît tabler sur le fait que la stipulation « le plus désiré » ne figure pas là où le résultat est soit inopportun, soit fortuit — d'où alors la *pertinence* ?

543. P. 1.4.50, trad. Renou (GP, vol. 1, p. 71). L'objet est dit être *īpsitatamam*, P. 1.4.49.

544. La racine *gam*, « aller » dénote le « déplacement vers un point de *contact* », excluant comme élément de signification le « déplacement à partir d'un point de *séparation* ». Voir n. 534, p. 210.

545. P. 1.4.51 : voir n. 530, p. 209.

*. C'est le nom moderne de l'ancienne *Prayāga* ; le traducteur recourt tantôt au nom ancien, tantôt au nom moderne. De même les noms *Kāśī* et *Bénarès* sont-ils employés comme des synonymes.

satifs peuvent être réalisés chacun en vertu d'une règle précédemment enjointe⁵⁴⁶. *Secundo*, la racine exprime une seule activité : alors [l'aphorisme sert] à exclure la possibilité qu'un génitif de *connexion* soit enjoint [au lieu d'un deuxième accusatif]⁵⁴⁷. Selon cette alternative, la *relation* à l'objet étant [provisoirement] postulée, l'aphorisme *akathitaṃ ca* affirme que jusqu'alors on n'a enjoint aucune *rection*, à commencer par l'*apādāna*, « ablation ». Ce qui donne l'occasion à [la rection] d'objet direct (*karman*) d'être enjointe à nouveau, après la troisième lecture de la règle, « pas enjointe jusqu'alors »⁵⁴⁸. Ainsi la rection d'objet direct peut-elle se réaliser après le thème *go*, « vache » [plutôt qu'un génitif de connexion] : *gām* [acc.] *payo* [acc.] *dogdhi*, « Il trait du lait [de] la vache »⁵⁴⁹. On en reparlera ailleurs.

546. *Pūrveṇaiveṣṭasiddheḥ* : l'activité du vacher provoque l'activité de la vache ; l'activité de la vache, celle du lait, etc. Quoiqu'enchaînées, les actions se conçoivent séparément, chacune avec sa syntaxe à elle.

547. Par P. 2.3.50 *ṣaṣṭhī śeṣe* : un génitif de relation (*saṃbandha*), se rapportant à un *nom* dominant (Renou, GS, § 222E).

548. *Tṛtīyalaṣaṇa* : Selon la deuxième alternative, la racine n'exprime qu'une seule activité. Pour expliquer le deuxième objet direct, on ne peut pas se replier sur une deuxième activité qui aurait droit à son propre complément. Ce deuxième « objet » est réalisé par un détour en trois étapes : d'abord, l'objet direct de l'activité principale est réalisé selon la voie normale (P. 2.3.2). Quant au deuxième objet direct, l'occasion de l'enjoindre paraît être bloquée dans un premier temps par la règle *anabhihite* (P. 2.3.1), qui interdit un deuxième déploiement de la même règle. Dans ce cas, le sixième cas, par *ṣaṣṭhī śeṣe* (P. 2.3.50), a l'occasion de s'appliquer — le génitif n'étant pas un *kāraka* et n'ayant pas été jusqu'alors invoqué. Le génitif s'y dote de son sens générique : *saṃbandha*, « connexion ». C'est la deuxième étape de la dérivation préconisée ici. Il est à noter que seule la rection d'objet direct est bloquée, les autres *kāraka* conservent leur pertinence — y compris l'ablatif —, mais le génitif jouit de la priorité, n'étant pas dans le domaine de (ou limité par) l'aphorisme *anabhihite*. Troisièmement, le génitif est bloqué à son tour par l'*adhikārasūtra akathitaṃ ca* (P. 1.4.51), à lire en conjonction (*ekavākyatayā*) avec les règles P. 1.4.24-50, qui déclarent que les *kāraka* depuis l'ablatif jusqu'à l'objet direct « n'ont pas été mentionnés », et, par conséquent, qu'ils sont de nouveau en lice. L'objet direct (*karman*) peut alors être enjoint une deuxième fois — et serait même prioritaire grâce à la *paribhāṣā vipratīṣedhe...* (P. 1.4.2), qui prescrit, en cas de conflit, le *dernier* (P. 1.4.50) de la liste des aphorismes dans l'ordre établi par Pāṇini.

549. P. 1.4.51. Voir n. 533, p. 209 et n. 553, p. 215. Le sixième cas (le génitif) est bloqué : *gām payo dogdhi*.

Or les logiciens prétendent que [la rection] d'objet direct n'exprime pas « l'objet sur lequel s'exerce l'activité d'un instrument », car cela reviendrait à dire « l'objet sur lequel s'exerce l'activité *provenant* d'un instrument ». [175] Considérez la phrase *dātreṇa dhānyaṃ lunāti*, « Il coupe du blé au moyen d'une faux » : [ladite définition] s'étend trop loin, pour comprendre la *main* [du faucheur], qui est aussi un instrument facilitant l'activité [de couper]⁵⁵⁰. L'objet direct n'est pas non plus « [l'objet] le mieux adapté (*śālin*) au résultat produit par l'activité de la racine ». Cela autoriserait l'expression [insolite] *caitraṃ caitro gacchati*, « Caitra va à Caitra », car le résultat [de la racine *gam*, « aller »], à savoir, le *contact* [avec la destination], relève à la fois de l'agent *et* de l'objet⁵⁵¹ ! Or [l'objet] n'est pas non plus « l'objet qui est adapté (*śālin*) au résultat, à l'exception de [l'agent inhérent à l'activité] ». S'il en était ainsi, les lieux où *commencent* les activités des verbes *gam*, « aller » et *pat*, « tomber », et le lieu où *se termine* l'activité du verbe *tyaj*, « quitter », seraient tous susceptibles de recevoir la désignation d'objet direct⁵⁵². En outre, comment éviter que le *rivage* (*tīra*), dans la phrase *nadī vardhate*, « La rivière monte », ne soit pris pour l'objet direct de l'activité [de la rivière], étant donné que le rivage sert de soutien de l'inondation qui résulte de la montée des eaux ?

À ces arguties, nous répondons : la rection d'objet direct est enjointe [au soutien] adapté au résultat qui est *une détermination essentielle* de l'acti-

550. Le point de vue contesté est peut-être celui des ritualistes, pour qui la racine « sacrifier » est « l'objet direct » de la désinence injonctive, et le *karman*, le rite lui-même, l'instrument : *homena yajeta > anena homena yāgam kuryāt*. Cette confusion entre le *karaṇa* et le *karman* rend la définition de l'objet trop générale, comprenant tout *instrument* qui contribue au « résultat » escompté (*karman*), aussi éloigné soit-il (même l'agent, en ce sens, est un *instrument*). Pour les grammairiens, en revanche, le *karaṇa* est la cause la plus proche du résultat, située entre l'agent et l'objet : voir VBS, p. 187, P. 1.4.42.

551. Caitra est lui-même assurément bien adapté au résultat, l'arrivée au village !

552. Pour *gam*, « aller » le point de départ est lui aussi inhérent à l'activité, et serait susceptible de recevoir la désignation d'objet direct ; de même, le point d'arrivée, pour *tyaj*, « quitter ». Les verbes dits de mouvement feraient tous l'objet de la même objection, qui montre que l'exclusion proposée en exclut trop !

vité [exprimée par] la racine. Pour la racine *gam*, « aller », le résultat est la *conjonction* [avec la destination]; pour la racine *tyaj*, « quitter », le résultat est la *séparation* [d'avec le point d'origine]; et pour la racine *pat*, « tomber », il est la *conjonction* avec la région d'en bas⁵⁵³. Quand la *conjonction* avec la région d'en bas est déjà impliquée par le sens de la racine, la construction *intransitive* vaut : *parṇaṃ vrkṣād bhūmau patati*, « La feuille tombe de l'arbre [abl.] [et se trouve] sur le sol [loc.] »; mais si la *conjonction* présume un résultat [en dehors de la racine], la construction *transitive*⁵⁵⁴ vaut : *vrkṣād bhūmiṃ patati*, « [La feuille] tombe de l'arbre [et va vers] le sol [acc.] ».

Mais n'est-il pas vrai aussi que l'expression insolite, *caitraś caitraṃ gacchati*, « Caitra va à Caitra » demeure autorisée, en conformité avec la quatrième définition [donnée ci-dessus, fautive d'ailleurs] [176] — la *conjonction* étant, elle aussi, un résultat qui qualifie de manière essentielle le sens de la racine ? Pas du tout ! La difficulté est contournée si on ajoute la stipulation : « pourvu que [le résultat] n'occupe pas le même lieu que l'activité ». Ainsi disent-ils⁵⁵⁵.

À tout cela, non ! La définition, même peaufinée, ne tient pas compte des cas suivants, où un tel résultat, « adapté à l'activité [exprimée par la racine] », fait défaut : (1) *kāśiṃ gacchan pathi mṛtaḥ*, « Allant à Bénarès il mourut en chemin »; (2) *kāśiṃ gacchati na prayāgam*, « Il va à Bénarès, pas à *Prayāga* »; (3) *grāmaṃ na gacchati*, « Il ne va pas au village »⁵⁵⁶. Sans tenir

553. Ce n'est pas un résultat quelconque qui peut être doté du statut de soutien externe, mais celui qui est impliqué par sa nature (*avacchedaka*) dans l'activité exprimée par la racine. Le verbe « aller » vise la *fin* du mouvement, son soutien est à l'accusatif; le verbe « quitter » vise son *début*, son soutien est à l'ablatif.

554. L'acte de tomber *comprend* normalement son résultat, l'aller en bas, mais la destination de la descente, le sol percuté, peut exceptionnellement en être extraite, rendant possible la transitivité. Voir p. 136.

555. Le *pūrvapakṣa* du logicien, à savoir que l'agent peut se confondre avec l'objet direct, est épuisé. Le grammairien répond que l'objection peut être aisément contournée en y ajoutant la stipulation mentionnée.

556. Les trois *destinations*, toutes à l'accusatif, ne sont évidemment pas *adaptées* à l'activité ici mentionnée, celle d'y arriver, soit parce que la destination n'a pas été atteinte, soit parce

compte de ces cas, la définition est *ipso facto* invalide. Que dire de l'objection qui soutenait que le mot *vrkṣa*, « arbre », avait lui aussi droit à la rection ablative dans la phrase *vrkṣaṃ tyajati khagaḥ*, « L'oiseau quitte l'arbre », du fait que l'arbre soutenait aussi le résultat, [à savoir] la *séparation* [de l'oiseau]? Nous répliquons : non ! Dans ce cas, la *séparation* est exprimée par la racine (*tyaj*) elle-même. [177] Si la racine ne signifiait pas la séparation, le mot qui sert de soutien aurait droit à l'ablatif : *vrkṣāt patati*, « Il tombe de l'arbre ». Quand la *séparation* est exprimée par la racine, deux [rections] sont possibles, l'ablation et l'objet direct — mais l'objet direct prévaut, en raison du stratagème proposé dans le *Bhāṣya* : « Les rections [enseignées] par la suite bloquent la rection ablative »⁵⁵⁷. En somme, si l'objet direct n'était pas précédemment enjoint [c'est-à-dire : n'était pas exprimé par la désinence verbale], le génitif ou l'accusatif auraient l'occasion [d'être employés] : soit *bhāratasya śravaṇam*, « L'audition du *Bhārata* » *, soit *bhārataṃ śṛṇoti*, « Il écoute [quelqu'un qui récite] le *Bhārata* »⁵⁵⁸.

Par « transitivité » est signifiée l'activité dont le résultat est situé ailleurs [que dans l'activité]. Par « intransitivité » est signifiée l'activité dont le résultat est situé dans le même lieu [que l'activité] : « Aujourd'hui Devadatta existe », signifie « Devadatta est né aujourd'hui ». Ici, le résultat, sous la forme de la naissance (*utpatti*), et l'activité, sous la forme de l'émergence (*bahirnissaraṇa*) dans le monde, sont tous les deux situés en Deva-

qu'elle n'a pas été envisagée, soit parce qu'elle a été abrogée. L'effort de la part du logicien pour simplifier la définition complexe de l'objet direct s'est avéré infructueux.

557. Ad vt. 30 ad P. 1.4.1 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 302). L'observation renforce l'effet de l'aphorisme *vipratīṣedhe paraṃ kāryam* (P. 1.4.2), selon lequel, au cas de contradiction, une injonction enseignée plus tôt (dans l'ordre de l'*Aṣṭādhyāyī*) est bloquée par d'autres enseignées plus tard. L'*apādāna*, qui figure au début de la liste (P. 1.4.24), est bloquée par toutes. La leçon retenue par Kielhorn diffère légèrement : *apādānasaṃjñām* [...].

558. Procédé identique : le suffixe nominal *lyuṭ* (-ana) est enseigné au sens de *nomen actionis* (P. 3.3.115), et le suffixe verbal *tip*, au sens d'*agent* (P. 3.4.69) — ce qui donne l'occasion d'être employé soit au génitif (P. 2.3.50), soit à l'accusatif (P. 1.4.49), l'objet (*karman*) de l'action n'étant mentionné ni dans l'un ni dans l'autre cas.

*. C'est-à-dire le *Mahābhārata*.

datta. D'autres affirment, en revanche, que le verbe intransitif n'exprime que l'*activité*⁵⁵⁹. On convient qu'un *résultat* est difficile à déceler dans les verbes *être*, *devenir*, *apparaître*, *exister*, etc. *Être*, disent-ils, signifie l'activité de *persister* [dans le temps]. Alors « Devadatta existe » signifie : « Il y a une [activité de] persistance dont l'agent est Devadatta ». En somme, la thèse selon laquelle l'*activité* et le *résultat* sont les deux significations de la racine, est à invoquer selon les circonstances⁵⁶⁰. C'est la direction à prendre.

La **rection instrumentale** (*karaṇatva*) [associée en principe au troisième cas] exprime ce qui contribue à l'accomplissement du résultat, pourvu qu'il soit relié sans intermédiaire à l'activité effectuée. C'est-à-dire : la rection exprime le moyen *le plus efficace* [pour arriver au résultat souhaité]. [178] Selon Hari,

Quand est exprimée, dans la foulée immédiate de l'activité verbale,

La manière de la parfaire, alors, [cet élément] est dénommé l'*instrument*⁵⁶¹.

Par « l'activité verbale », on entend « [l'activité] se rapportant le plus possible au résultat escompté ». Par exemple, dans la phrase *rāmeṇa bāṇena hatō vālī*, « [Le démon] Vālin fut tué par Rāma au moyen d'une flèche », l'activité de bander l'arc existe dans l'agent [Rāma] avant que l'activité de la flèche ne se manifeste⁵⁶². La phrase s'entend comme suit : « Il existe [un démon] Vālin qui est le soutien [externe] du résultat, à savoir, de la séparation [dudit Vālin] d'avec son souffle ; [ce résultat est] dû à une flèche dont l'activité fut déclenchée par l'activité d'un agent qui n'est autre que

559. *Vyāpāramātravācakatvam* : cette divergence d'opinion est évoquée dans le commentaire d'Helarāja sur VP 3.7.88 (éd. Iyer, vol. 3.1, p. 303) : *dhātvarthamātrāpekṣayā iyaṁ bhāvanā [...]* *yadāpi dhātvarthakriyāyām karmāntarbhavati tadapy akarmakatvam, tad yathā jīvati* [*karma* pour *phala*], etc. Voir aussi p. 36 sqq.

560. *Bāhulyābhiprāyeṇa* : « la plupart du temps, mais selon l'intention » (?).

561. VP 3.7.90. Avec référence à P. 1.4.42 : *sādhakatamaṁ karaṇam*.

562. Des deux activités, celle de l'agent est « plus éloignée » du sens du verbe (« tuer ») que ne l'est celle de la flèche — ce qui permet aussi de différencier l'agent de l'instrument.

Rāma ». En revanche, [le suffixe verbal étant] à l'actif, *rāmo bāṇena vāliṇaṃ hanti*, « Rāma tue Vālin au moyen d'une flèche », la phrase s'entend : « Il existe une activité dont Rāma est l'agent, qui convient à la séparation de Vālin d'avec son souffle, laquelle [séparation] s'accomplit au moyen de l'activité d'une flèche »⁵⁶³. [179] On comprend, accessoirement, que l'activité de la flèche est provoquée par l'activité de Rāma. Afin d'éviter que la rection d'instrument n'ait l'occasion de prévaloir sur les cinq autres rections, on a ajouté à la définition la stipulation « pourvu qu'il soit relié sans intermédiaire à l'activité effectuée »⁵⁶⁴. C'est la direction à prendre.

La **rection de dation** (*sampradāna*) [associée en principe au quatrième cas] exprime, quant à l'activité, [ce qui est] désigné (*uddeśya*) pour mettre en évidence la relation entre l'activité verbale [en général] et l'objet direct⁵⁶⁵. Par exemple, la phrase *brāhmaṇāya [dat.] gāṃ dadāti*, « Il donne la vache au brahmane », s'entend comme suit : « Un brahmane est désigné, dans l'acte de donner, afin de faire valoir la *relation* entre le don et la vache, l'objet [donné] ». La *relation* entre le brahmane et la vache est celle du possesseur au possédé. Quant à *caitra maitrāya vārtāḥ kathayati*, « Caitra raconte les nouvelles à Maitra », la relation de Maitra aux nouvelles est celle du connaisseur au connu. La dérivation [du mot *sampradāna*] don-

563. C'est le suffixe verbal, soit au sens d'agent, *kartari*, soit au sens d'objet direct, *karmaṇi*, qui supplée le sujet de la phrase. Les nominatifs sont déterminés par un accord de coréférentialité avec cet affixe, régi par le protocole *anabhihita* : voir n. 239, p. 125.

564. *Pārṣṇiko bodhaḥ*, « une prise de conscience *sur les talons* de la prise de conscience principale » : l'action de la flèche *suit* immédiatement celle de l'archer et en *dépend*. Cette précision clarifie la différence entre *karaṇa* et *kāraṇa* : toutes les rections *facilitent* l'activité principale du verbe, mais la rection instrumentale se réfugie en quelque sorte derrière l'objet, facilitant son rapport avec l'activité du verbe, située en l'agent.

565. Une formule est proposée pour réunir les usages disparates de la rection dite « dative » (en témoignage du rôle privilégié joué par le verbe *dā*, « donner », voir VSK 569), tels que « destinataire », « objectif », etc. — tous faisant état d'une relation plus ou moins motivée entre l'objet direct et un objet-tiers. Par *kriyāmātra*, d'après K. Śukla, est impliqué n'importe quel verbe, pas exclusivement le verbe *dā*, « donner ».

née par l'auteur de la *Vṛtti*⁵⁶⁶ conforte cette définition : « Ce qui est confié pleinement (*saṃyak pradiyate*), c'est le don confié (*saṃpradāna*) »⁵⁶⁷. Quant à l'exemple cité, le terme *saṃpradāna* s'applique au brahmane « désigné » [comme se rapportant] le mieux à l'activité exprimée par le verbe, à savoir, « renoncer à la possession d'un bien en faveur d'un autre qui en prend possession » — le bien étant une vache. Mais, objecte l'interlocuteur], dans la phrase *punargrahaṇāya* [dat.] *rajakasya* [gén.] *vastradānam*, « Donner des vêtements [à l'intention] du blanchisseur [gén.] pour que celui-ci les redonne [nettoyés] »⁵⁶⁸, c'est le génitif qui a l'occasion [d'être employé], car le génitif exprime en principe une connexion [qui est aléatoire]! Ainsi dirait-on *raja-kasya* [gén.] *vastram* *dadāti*, « Il confie ses vêtements [à l'intention] du blanchisseur [gén.] ». Non! ce n'est pas correct, car cela entre en conflit avec l'exemple cité dans le *Bhāṣya*, « [Le maître] qui enseigne l'ensemble [des phonèmes]⁵⁶⁹ donne une gifle à l'étudiant [dat.] »⁵⁷⁰. [Aussi, le génitif n'a pas l'occasion d'être employé], compte tenu de la réticence de l'auteur du *Bhāṣya* à entériner une interprétation de l'aphorisme fondée uniquement sur l'étymologie de l'appellation technique (*saṃpradāna*) [*dā* < *dadāti*, « il

566. *Vṛttikārah* dans le texte; Nityānanda lit *vṛttikārah* (éd. HSG, p. 102). La *Vṛtti* dont il s'agit est, paraît-il, la *Kāśikā*, attribuée par la tradition à Vāmana et Jayāditya.

567. Il s'agit en fait de l'auteur de la *Padamañjarī* : *samyak prakarṣeṇa pradiyate yasmai tat saṃpradānam* (*ad Kāśikā ad P. 1.4.32*; vol. 1, p. 546-47). Cette glose étymologique (*padabhañjana*) est typique du genre.

568. Le blanchisseur ne prend ce qu'on lui confie que pour le redonner! À qui le bénéficie?

569. *Khaṇḍikā* : *śabdasamūha* (*Vācaspatyam*, p. 2463); voir *Bhārgavaśāstrī*, éd., *MBh* (éd. NSP, vol. 1, p. 170, note) : *vargapañcāśad itivat khaṇḍiketaṣaṃjñātharvāṇām*. Le maître qui enseigne la prononciation des syllabes une à une (> *khaṇḍayati*)?

570. *Ad vt. 13 ad P. 1.1.1* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 41). Un bien a-t-il été confié? Selon le *Bhāṣya*, la gifle fait suite à une erreur d'intonation de la part de l'élève qui, « au lieu d'un accent aigu, a prononcé un accent grave » (*udātte kartavye anudāttaṃ karoti*). Les variations d'accent ne sont pas abolies quand la voyelle ā est mentionnée sans en spécifier l'accent, par exemple, dans l'aphorisme *vṛddhir ād aic*. C'est l'*anubandha t* (*d*) qui signale que la longueur de la voyelle est seule en cause. Cet exemple, d'ailleurs, n'a rien à voir avec le sujet traité ici, l'emploi des cas.

donne »]⁵⁷¹. Cette strophe de la *Saptaśatī* conforte cette idée : « Dis cela au seigneur des démons, pour qu'il fasse la chose appropriée »⁵⁷². Il s'ensuit que seule la leçon *rajakāya* [dat.] *vastraṃ dadāti* est convenable : *dadāti* y signifie « mettre à la disposition de... » (*adhīnikaraṇa*). Dans la phrase « donner une gifle » *dadāti* signifie *nyasana* : « poser [une gifle] sur [...] »⁵⁷³. [180]

Le quatrième cas au sens de dation [ou donation] (*sampradāna*) revient alors à signifier « celui désigné [pour faire valoir l'activité en cause] »⁵⁷⁴. Les phrases citées ci-dessus s'entendent comme suit : « Il existe un don dont l'objet [donné] est une vache et dont la personne "désignée" [pour faire valoir le don] est un Brahmane » ; [181] et « Il existe une relation dont l'objet [communiqué] est l'actualité du jour et dont la personne "désignée" [pour l'entendre] est Maitra ». Une définition alternative [de la dation] est :

571. P. 1.4.32, *karmaṇā yam abhipraiti* [...] « que l'on entend relier avec l'objet direct [...] » (d'après Renou GP, vol. 1, p. 68). L'aphorisme, dans l'édition de Kielhorn, n'est pas suivi de *vārttika*, mais certains en ont imaginé la nécessité — et cela parce qu'ils ont voulu restreindre la portée de l'aphorisme au seul verbe *dadāti*, « donner », notant que le terme *sampradāna* est formé à partir de cette racine : *anvarthasaṃjñāvijñānād dadātikarmaṇeti vijñāyate* (*Kāśikā ad loc.*). En ce cas, des tournures telles que *yuddhāya saṃnahyate*, « Il se prépare pour le combat [dat.] » seraient problématiques, le verbe « donner » y faisant défaut. Qui plus est, la relation accessoire en cause n'est pas fondée sur l'objet (*karman*), mais sur le verbe (*kriyā*). On propose alors d'étendre la portée de l'aphorisme en y ajoutant le *vārttika* « aussi ... par l'intermédiaire d'une relation à un verbe (*kriyayā*) » (*Kāśikā ad loc.*). En revanche, Patañjali, suivi ici par Nāgeśa, est d'avis que les expressions *karmaṇā* et *kriyayā* sont, dans la langue familière, effectivement synonymes. De même pour *rajakasya* et *rajakāya*, ci-dessus : pas besoin alors de stipuler que l'une remplace l'autre — elles sont déjà équivalentes. Voir n. 522, p. 207 : *genitivus pro dativo*?

572. *Devīmāhātmya* 5.129. Ici le démon est « désigné [comme intermédiaire] » afin de diffuser la commande adressée à l'interlocuteur. Le poème, connu sous de nombreux titres, notamment *Durgāsaptaśatī* et *Caṇḍī[saptaśatī]*, est, sauf erreur, la seule œuvre « littéraire » citée dans la PLM. Il convient de rappeler que des racines ayant le sens de « dire » (*vac*, *āh*, etc.) sont en principe suivies de deux accusatifs (Renou, GS, § 218).

573. L'emploi du datif est autorisé à condition de prendre le verbe « donner » dans son sens métonymique. La réticence du grammairien à prendre le terme *sampradāna* dans son sens étymologique est confirmée.

574. Notion reprise de Kauṇḍabhaṭṭā, VBS, p. 204 : *uddeśyaś caturthyarthah*.

« celui désigné pour faire valoir [l'activité exprimée par] un verbe intransitif », par exemple : *patye* [dat.] *śete*, « [Elle] se couche pour son mari ». La phrase s'entend : « Il existe un allongement [du corps] dont l'agent est la bien-aimée et dont le mari est celui "désigné [pour le faire valoir]" »⁵⁷⁵.

[L'interlocuteur conteste la nécessité de formuler une définition du terme *saṃpradāna*, « dation ».] Vu que le *don*, etc., se fait toujours en vue d'un but (*tādarthyāt*), et que l'expression *brāhmaṇāya gāṃ dadāti* fait comprendre cette idée grâce à l'emploi du quatrième cas, alors à quoi sert l'appellation technique [*saṃpradāna*], dont la définition est proposée dans l'aphorisme *karmaṇā yam* [...] ⁵⁷⁶ ? L'aphorisme *rucyarthānām priyamāṇaḥ* ⁵⁷⁷, à lire conjointement avec l'aphorisme *caturthī saṃpradāne* ⁵⁷⁸, spécifie suffisamment la portée [du quatrième cas]. Non ! Bien que la vache, l'objet du don, soit destinée à un brahmane, le [vrai] but du don [n'est pas de lui faire plaisir, mais c'est] d'assurer l'immortalité [du donateur] ! Bien que la vache soit comprise comme un bénéfice grâce à l'emploi du datif — lequel suggère une *motivation* (*tādarthya*) —, la justification pour enjoindre la rectification de dation fait toujours défaut, [182] car la motivation sous-tendant l'emploi du quatrième cas n'est pas liée au don, dont le [véritable] *but* n'est pas [de faire plaisir au brahmane]. C'est ce qu'affirme Helarāja ⁵⁷⁹. Au fait,

575. En l'absence d'un objet direct, l'objet « désigné » sera mis en relation avec le verbe — dans le sens de : « à qui l'acte profite ».

576. P. 1.4.32. *Tādarthya* : nom abstrait formé sur la base du *bahuvrīhi tādartha*, « [celui] dont l'objectif est cela » : « la qualité d'avoir cela comme objectif ». Le quatrième cas se rapporte au verbe en signalant que le terme ainsi fléchi doit être « pris en considération » pour compléter la relation entre *objet* et *agent*.

577. P. 1.4.33 : « [En relation avec les racines] au sens de *ruc*, « plaire », (la personne satisfait) porte le nom de *saṃpradāna* » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 68, traduction adaptée). Cet aphorisme, selon l'adversaire, circonscrit suffisamment le sens du terme *saṃpradāna* au sens de « celui à qui le [don] plaît, ce qui rend superfétatoire la définition proposée dans l'aphorisme P. 1.4.32. Le terme lui-même n'est pas contesté ; son sens est jugé assez clair.

578. P. 2.3.13 : l'aphorisme enjoint le quatrième cas au sens de *saṃpradāna*.

579. Helarāja *ad VP* 3.129 (éd. Iyer, vol. 3.1, p. 332) résumé ici : *vākyārthabhūtāyā dāna-kriyāyā atādarthyāt tādarthyā caturthīyā aprāptau tādarthā saṃpradānsaṃjñā nyāyyā*. Ce n'est pas la relation du *don* à la personne qui le reçoit qui anime la rectification de dation, mais celle

la relation entre *bénéficiaire* et *bénéfice* est au cœur de l'idée de *motivation*. Ainsi s'explique la phrase *brāhmaṇāya dadhi*, « Du lait caillé pour le brahmane ! » : « Il existe du lait caillé qui est le bénéfice dont un brahmane [est le bénéficiaire] ». Cela suffit pour le moment.

La **rection d'ablation** (*apādāna*) [associée en principe au cinquième cas] exprime ce qui sert de soutien de l'acte de séparation [c'est-à-dire : le soutien de celui dont l'agent se sépare], pourvu que la séparation ne soit pas déjà exprimée par la racine en cause, et qu'elle soit associée à l'agent de l'acte, ou, le cas échéant, aux agents (*tattatkartṛ*) simultanément. Autrement dit, la rection exprime la limite [de l'activité dont le départ est signalé]. La séparation dont on parle n'est pas nécessairement réelle (*vāstava*), ni précédée d'une connexion réelle, [183] mais peut être inventée par l'esprit. Quant à [la phrase] *māthurāḥ pāṭaliputrakebhyaḥ* [abl.] *ādhyatarāḥ*, « Les habitants de Mathura sont plus riches que ceux de Pāṭaliputra »⁵⁸⁰, le *Bhāṣya* y justifie l'emploi du cinquième cas, puisque le *soutien* de la disparité [des revenus dont souffrent les habitants de Pāṭaliputra] n'est qu'une idée de l'esprit⁵⁸¹. De même s'explique la tournure familière, *caitrān* [abl.] *maitraḥ suṇḍaraḥ*, « Maitra est plus beau que Caitra ».

On a ajouté la stipulation « pourvu que la séparation ne soit pas déjà exprimée par la racine en cause »⁵⁸² afin d'éviter que la rection d'ablation

du *bénéfice* au *bénéficiaire*. La notion de *sampradāna* (ainsi élargie) comble la lacune laissée par les interprétations trop littérales.

580. La citation exacte n'est pas attestée dans le *Bhāṣya* de Kielhorn. Toutefois, une phrase semblable se trouve *ad vt.* 1 *ad P.* 1.4.24 : *yathā sāmṅkāśyakebhyaḥ pāṭaliputrakā abhirūpatarāḥ* (répétée *ad P.* 5.3.57, à d'autres fins). Le point est anticipé par Kaiyaṭa (*ad loc.*) : *yatra kriyāvāci padaṃ na śrūyate kevalaṃ kriyā pratīyate*. Kaiyaṭa répète alors la citation du *Bhāṣya*. La ville de Sāmṅkāśya est mentionnée dans le *Rāmāyaṇa* (1.69.3 *et passim*, éd. crit., vol. 1, p. 361). Voir Goldman, trad., *Rāmāyaṇa*, Notes, vol. 1, p. 387. Pour l'ablatif « de la comparaison », voir Renou, *GS*, § 221D (p. 301).

581. *Apāya*, « écart » (« disparité »), terme qui figure dans l'aphorisme qui définit la rection d'ablation : *dhruvam apāye 'pādānam* « [La rection verbale consistant en un point] fixe, quand il y a écart [à partir de ce point porte le nom d'] *apādāna* » (*P.* 1.4.24, trad. Renou, *GP*, vol. 1, p. 66). L'*écart* vaut aussi au sens *figuré*. Voir l'exemple suivant.

582. La racine *tyaj* exprime à elle seule la *séparation*, un soutien *nominal* externe serait

ne soit enjointe après le thème *vrkṣa*, « arbre », dans *vrkṣaṃ tyajati khagaḥ*, « L'oiseau quitte l'arbre », etc. On a ajouté la stipulation « [que l'activité soit] inhérente à l'agent, ou, le cas échéant, aux agents (*tattatkartṛsamaveta*) »⁵⁸³, afin de s'assurer que la rection d'ablation soit enjointe après le thème *paraspara*, « l'un l'autre » dans *parasparasmān meṣāv apasārataḥ*, « Les deux bœufs s'éloignent l'un de l'autre », etc. La portée en est que deux animaux peuvent constituer le soutien de la séparation qui découle de l'activité [exprimée par la racine], à condition que l'activité soit fondée sur les deux simultanément. Les deux animaux, désignés par le terme *meṣau*, « bœufs » [au duel], figurent conjointement comme le soutien de l'activité [de séparation]. En revanche, le soutien de leur séparation est exprimé par le terme à l'ablatif *parasparasmāt*, « l'un de l'autre » [au singulier]. La volonté d'exprimer la différence [entre les deux animaux] est assujettie à cette contingence linguistique⁵⁸⁴, tout comme *ātmānam ātmanā [ātmā] vetti*, « Le [Soi] connaît le Soi au moyen du Soi ». Le terme *ātmā*, « Soi » y exprime l'agent, qualifié essentiellement par le corps; le terme *ātmanā*, l'instrument, qualifié essentiellement par l'organe intérieur; et le terme *ātmānam*, l'objet, dénué de toute qualification et privé de toute volonté. La différence y est attribuée à une entité unique par l'utilisation de mots différents⁵⁸⁵. L'objet, comme on dit, ne se révèle qu'entouré de mots. On a dit :

En ce monde, il n'y a aucune idée qui ne soit accompagnée de paroles.

en ce cas illogique, voire oiseux. L'ablation, en revanche, aura besoin d'un soutien externe. Quant à la racine *gam*, la séparation ne figure pas parmi ses significations évidentes.

583. C'est-à-dire aux multiples agents : on n'exclut pas la possibilité que l'activité exprimée par le verbe soit soutenue par plusieurs agents — dans ce cas, les deux bœufs.

584. Les animaux, désignés par le terme *meṣa* au duel, sont ensemble le soutien de l'activité d'éloignement, tandis que, mis en opposition par le terme *parasparasmāt*, « l'un de l'autre » (au singulier), ils sont traités séparément comme soutiens de la séparation qui en résulte. La véritable dualité des animaux est subsumée par cette éventualité linguistique.

585. Ici une seule entité, l'âme universelle (l'unité même), est multipliée par trois — mais linguistiquement, en réponse à une variété de conditions. Ci-devant, les deux bœufs étaient représentés — linguistiquement — comme une singularité. Voir VBS, p. 99.

Toute connaissance apparaît comme pénétrée de la parole⁵⁸⁶. [184]

Si on justifie la rection d'ablation en faisant appel aux différences qui sont contingentes, pourquoi a-t-on pris la peine de préciser que l'activité est « inhérente à l'agent, ou, le cas échéant, à des agents » ? La spécification est nécessaire pour que la rection d'ablation vaille après le thème *aśva*, « cheval », dans la phrase *parvatāt patato 'śvāt pataty aśvavāhaḥ*, « Le cavalier tombe de son cheval, qui tombe de la montagne »⁵⁸⁷. Mais, poursuit l'interlocuteur, dans *vṛkṣāt parṇaṃ patati*, « La feuille tombe de l'arbre », la feuille, elle, contribue aussi au résultat ; pourquoi la feuille n'a-t-elle pas droit à la rection d'ablation, dont il existe deux soutiens ? Non ! Dans ce cas, [l'ablatif] est bloqué par la rection d'agent, enjointe postérieurement. Le *Bhāṣya* conforte [cette réponse] : « Les rections enseignées postérieurement bloquent la rection d'ablation »⁵⁸⁸.

En revanche, certains [sont d'avis] que la rection d'ablation exprime le soutien de la séparation dont le départ ne figure pas dans le mouvement (*gati*) signifié par le verbe⁵⁸⁹. [185] Non ! Car la rection risque de ne pas valoir après les thèmes *meṣa*, « béliet » ou *aśva*, « cheval » dans les exemples ci-

586. VP 1.123. Trad. M. Biarreau, modifiée, VPB, p. 156-57.

587. Cette phrase complexe propose plusieurs paradoxes grammaticaux. Les deux verbes *tomber* ont des agents différents ; le participe à l'ablatif (*patataḥ*) s'accorde avec l'ablatif *aśvāt*, qui en est toutefois l'agent ; le cheval est à la fois l'agent et assujetti à l'ablation. Si la définition à l'étude se référerait à un seul agent, l'ablatif, ayant déjà été « mentionné » (*parvatāt*), n'aurait pas l'occasion d'être employé une deuxième fois (*aśvāt*). La seule possibilité qui reste est la rection d'agent, également valable et en fait prioritaire en vertu de P. 1.4.2 *vipratīṣṭhe paraṃ kāryam*, « Lorsqu'il y a prohibition mutuelle (entre deux règles d'égale force, c'est la règle) ultérieure qui doit prendre effet » (Renou, GP, vol. 1, p. 61).

588. Ad vt. 30 ad P. 1.4.1 (éd. Kielhorn, vol. 1., p. 302). Voir note précédente. La rection ablative, enseignée en tête de liste (P. 1.4.24 *sqq.*), est donc la dernière à avoir l'occasion de s'appliquer.

589. *Gatyanāviṣṭatve sati* : cette refonte de la définition en effet supprime le deuxième volet de la définition donnée ci-dessus, ce qui délie le lien entre le ou les agents et l'acte.

tés ci-dessus⁵⁹⁰. D'autre part, [les mêmes experts] maintiennent, en raison du duel *apasarataḥ*, « Les [deux béliers] s'éloignent », qu'on peut prétendre que la racine *sr̥* (*sarati*), « courir », évoque deux actes [de séparation]; en ce cas rien n'empêche que le deuxième bélier revendique aussi la rection ablative, en témoignage du deuxième acte [d'éloignement], le premier ayant été revendiqué par le premier [bélier]⁵⁹¹. Mais non ! L'acte [d'éloignement n'est pas rendu double, il] est unique et singulier ! Cette opinion est confirmée par le *Bhāṣya*, qui remarque : « Les thèmes à désinence verbale ne déclenchent pas l'opération des règles *ekaśeṣa*, car [ils ne concernent qu']une seule action »⁵⁹². [186]

Le sens de la cinquième rection est [en somme] la *limite* (*avadhi*)⁵⁹³. Les phrases [citées ci-dessus] s'expliquent alors comme suit : (1) il existe une chute dont la feuille est l'agent et dont la limite est l'arbre ; (2) il existe une chute dont le cavalier est l'agent et dont la limite est le cheval, lequel n'est pas différent du soutien de la chute dont la limite est la montagne ; (3) il existe un éloignement dont l'agent est le bélier qualifié par la dualité, et

590. Et pour la bonne raison : Les deux béliers sont à titre égal les agents de la séparation. Et le cheval est à la fois le *lieu* et l'*agent* de l'activité de tomber.

591. Cette remarque essaie de contourner la réponse précédente et justifie autrement la double ablation des béliers. Elle sera à son tour réfutée. Voir la suite. Selon K. Śukla, l'interlocuteur est Kaunḍabhaṭṭa. Voir VB, p. 141 : *yatra sāksād dhātunā gatiṃ nirdiśyate*.

592. Ad vt. 19 ad P. 1.2.64. L'édition de Kielhorn lit *kiṃ kārāṇam* ? [...] *ekā hi kriyā*, au lieu de *kriyāyā ekatvāt* (vol. 1, p. 238, l. 7-10). Les règles *ekaśeṣa* autorisent la substitution d'un seul thème, fléchi de façon appropriée, à plusieurs thèmes qui, « ayant une même forme [...] sont pourvus de la même désinence casuelle » (Renou, GP, vol. 1, p. 38) : *vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca vṛkṣaś ca, vṛkṣāḥ*. Cette convention ne s'applique pas aux verbes. Le nombre du verbe, d'ailleurs, n'est pas motivé par la supposée multiplicité d'actions en cours, mais par le nombre du substantif qui s'y accorde.

593. Voir *Kāśikā* ad P. 1.4.24, glosant le mot *dhruvam* de l'aphorisme : *yad avadhibhūtaṃ tat kārakaṃ*. Par « limite » est signifiée l'*origine* (du mouvement). Quand le sens du verbe, comme *patati*, se tourne vers l'*origine* du mouvement pour se compléter, l'ablation est autorisée. Quand il se tourne vers l'autre *limite*, la *destination*, c'est plutôt l'objet direct, comme c'est le cas de *gacchati* (voir p. 209 et p. 215).

dont la limite est le béliet qualifié par la réciprocité (*paraspara*). C'est la direction à prendre *.

La **rection de location** [ou *locative*, associée en principe au septième cas] exprime le *siège* (*ādhāra*), soit de l'activité [de la racine], soit du résultat [de cette activité], conçus par le biais soit de l'agent, soit de l'objet direct⁵⁹⁴. Par exemple, la phrase *sthālyām odanaṃ gr̥he pacati*, « [Caitra] cuisine du riz dans le four dans la maison » laisse entendre que le four est le *siège* du résultat [de l'acte de cuisiner], c'est-à-dire, de l'amollissement [qui se produit] par le biais de l'objet direct [le riz]; la maison, en revanche, est le *siège* de l'activité [de cuisiner], qui se produit par le biais de l'agent [Caitra, le cuisinier]. La question se pose : la rection locative n'a-t-elle déjà pas valu après le riz et après Caitra, les *sièges* évidents des [deux] sens de la racine verbale, *résultat* et *activité*? Comment alors peut-on prétendre qu'elle vaille de nouveau après *leurs* *sièges*, le four et la maison? À cette question, nous répondons : les rections d'agent et d'objet, enseignées postérieurement, valent avant la rection locative, qui n'a donc pas l'occasion de s'appliquer : elle s'en trouve bloquée. Donc la phrase en cause s'entend : « Il existe une activité dont Maitra est l'agent, dont le *siège* est la maison, [une activité] favorable à l'amollissement, dont le riz est le soutien, dont le *siège* est le four »⁵⁹⁵. [187]

594. P. 1.4.45, *ādhāro 'dhikaraṇam* « (La rection verbale consistant en) le *siège* (où l'action a lieu, par le fait que l'agent ou l'objet direct s'y trouvent) (portent le nom d') *adhikaraṇa* (« location ») » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 70-71). Le terme *ādhāra*, « support » (Renou : « *siège* ») se distingue ici du terme *āśraya*, traduit dans ce qui précède par « soutien ». Le contexte départage les deux termes, en principe quasi synonymes : le *kāraka* de l'« objet direct » (*karman*) exprime le *soutien* externe du « résultat » (*phala*), l'un des composants signifiants de la racine verbale; le *kāraka adhikaraṇa* (Renou : « location ») exprime le *soutien* de cet objet — mais *indirectement*, « par le biais de l'objet direct » : le *siège* ou « location » est le support du support. De même pour l'*agent* du verbe et la « location » de son action.

595. Voir n. 553, p. 215, et discussion. « Caitra » et « Maitra », les agents qui figurent dans les exemples, sont ici confondus.

*. Nous avons restitué cette mention, qui traduit *iti dik* — nous fondant sur les autres occurrences.

La rection de location est triple : *abhivyāpaka*, *aupaśleṣika*, *vaiṣayika*. En ce qui concerne le premier [de ces trois types], le siège est dit « compréhensif » quand il sous-tend la totalité des éléments [qui s'y trouvent] : « Il y a de l'huile *dans les graines* du sésame ». Le siège dit « à proximité »* se conçoit comme une *adjonction* (*upaśleṣa*), c'est-à-dire, comme une connexion (*saṃbandha*) avec un élément voisin (*saṃīpe*). Dans le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *saṃhitāyām*, le septième cas utilisé dans l'aphorisme *iko yaṇ aci* est cité comme illustrant le *siège à proximité* : « [Une consonne de la série *y r l v*] se substitue à une voyelle de la série *i u ṛ ḷ*, si une voyelle suit à proximité »⁵⁹⁶. Le deuxième type est aussi illustré dans le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *tatra ca dīyate kāryaṃ bhavavat* : « Le don offert dans le mois précédent est dit aussi un bénéfice relatif au mois du don, c'est-à-dire [un don] *mensuel* ». Ainsi est illustrée la rection locative au sens de « [ce qui est placé à] proximité »⁵⁹⁷. Il faut néanmoins rejeter l'opinion de Kaiyaṭa, qui déclare que la phrase *kaṭe āste*, « Il s'assied sur la natte », illustre la location à proximité, car à

596. Ad P. 6.1.72 (éd. Kielhorn, vol. 3, p. 51). Patañjali y fait état des trois types de locatif, dont le deuxième est illustré par l'aphorisme interprétatif *tasminn iti nirdiṣṭe pūrvasya* (P. 1.1.66), qui définit le locatif en cause, spécifique à la grammaire. L'exemple ne concerne que le phonème final *aci* « suivi d'une voyelle » (voir Renou, *GP*, vol. 2, p. 132, ad P. 6.1.77, *iko yaṇ aci*). Le locatif désigne en effet l'élément qui *suit* celui auquel l'opération grammaticale s'applique, et qui la conditionne, tout comme l'ablatif désigne l'élément qui le *précède* (P. 1.1.67 : *tasmād ity uttarasya*).

597. Ad vt. 1 ad P. 5.1.96 (éd. Kielhorn, vol. 2, p. 361). Pour la traduction et l'interprétation, voir Renou, *GP*, vol. 2, p. 22. Le locatif revêt ici le sens de « [mois] adjacent [au mois actuel] ». La citation doit davantage à Kaiyaṭa (*ibid.*) qu'à Patañjali ; elle réunit plusieurs extraits du *Bhāṣya*, plus ou moins *ad libitum*. L'aphorisme enjoint une forme nominale secondaire (*taddhita*) — p. ex., *māsika*, de *māsa*, « mois », dans le sens de « ce qui est à faire durant le mois » (Renou, *ibid.*). Nāgeśa, comme on l'a vu, interprète *māsika* dans le contexte de *dīyate*, « [ce qui] est donné » : la notion de *proximité* s'étend à ce qui s'est produit dans le passé, et la notion de *don* n'est pas limitée aux dons offerts « ce mois-ci ».

*. La locution « à proximité » traduit *aupaśleṣika*-, qui signifie proprement « au contact de » et qui exprime l'idée d'un contact direct, sans rien entre les entités en contact l'une avec l'autre (voir la règle phonétique donnée comme exemple).

ce propos, Patañjali * avait auparavant signalé son désaccord⁵⁹⁸. [188] Le support qui n'est pas inclus dans les deux types exposés ci-dessus s'appelle *occasionnel* [*vaiṣayika*, « relatif à la situation » (*viṣaya*)] : *kaṭe āste*, « Il s'assied sur la natte », *jale santi matsyāḥ*, « Des poissons sont dans l'eau », etc. Ici, le *support*, [à savoir, la natte], s'étend au-delà de la mesure de la chose qui y est placée et [le lieu de placement] est occasionnel [*gauṇa*, secondaire]⁵⁹⁹. La portée du septième cas est la *localisation* (*adhikaraṇa*). C'est la direction à prendre.

La portée du syntagme dit *satsaptamī* [« locatif absolu »]⁶⁰⁰ est de signaler que l'exécution de l'activité exprimée par un autre verbe [normalement à l'indicatif] en dépend, et en même temps que [la réalisation de] cette autre activité dépend (*āśraya*) de l'activité exprimée par le verbe à l'absolu. Ici [l'activité du verbe absolu], dont la valeur temporelle est fixe, fait référence à l'activité de l'autre verbe, dont la qualification temporelle n'est pas fixée. Par exemple, *goṣu duhyamānāsu gataḥ*, « Les vaches étant en train d'être traites, [Caitra] s'en alla », etc., qui s'entend : « Un certain Caitra est le soutien d'un départ, dont l'exécution éventuelle dans le temps est fixée par l'activité de traire dont le soutien est la vache »⁶⁰¹. [189]

598. D'après K. Śukla, l'exemple de Kaiyaṭa manque de pertinence : *kaṭe āste* n'est pas un exemple du locatif au sens d'« à proximité » (*aupasṛeṣika* = *sāmīpye*), mais au sens de « superposition » (*āropa*). Voir aussi Helarāja *ad VP* 3.7.149 (éd. Iyer, vol. 3.1, p. 349).

599. Le contact avec le support n'est que partiel, le point de contact variable. Il y a des endroits sur la natte où l'on ne s'assoit pas ! Et des eaux boudées par les poissons...

600. En sanskrit contemporain, *sati saptamī*. Voir P. 2.3.37 : *yasya ca bhāvena bhāvalakṣaṇam*, « (Les désinences du locatif valent) aussi pour exprimer ce par l'état de quoi un (autre) état est caractérisé (autrement dit, pour noter le Loc. absolu) » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 119). Selon la *Kāśikā*, *bhāvena* signifie *kriyayā*, ce qui est conforme à l'interprétation des grammairiens ultérieurs. La perspective adoptée va à l'encontre des préjugés contemporains, où la proposition absolue est dite *dépendre* de la proposition principale.

601. Dans la durée, l'action signalée par la phrase subordonnée (au locatif) *conditionne* la réalisation de l'action signalée par le verbe principal. En ce sens le locatif « alors que les

*. Le texte mentionne seulement le *Bhāṣya* (c'est-à-dire le *Mahābhāṣya*), et non le nom de son auteur... Le traducteur a souhaité varier les renvois.

[Le sixième cas : le génitif]

À la différence des rections dont les significations se rapportent à la racine, le sixième cas exprime une *relation* [entre deux formes nominales], comme celle du propriétaire à la propriété. Dans l'expression *rājñah puruṣaḥ*, « l'homme du roi », le nom *rājñah* [au génitif] est lié au nom *puruṣaḥ*, « homme » [au nominatif], par l'intermédiaire de la relation dite du soutien au soutenu [ici, celle du patron à la personne à charge]. La phrase s'entend comme suit : « Il existe un homme sur lequel est fondée une relation [de dépendance], dont le terme corrélatif (*nirūpita*) est le roi [dont dépend l'homme] ». [190] Il ne faut pas supposer, sous prétexte que toute relation est bipolaire, que le mot *puruṣaḥ*, « homme », aurait droit aussi au sixième cas⁶⁰². Si l'on veut dire [par « l'homme du roi »] que l'homme fait partie de la suite du roi, seul le mot « roi » peut prétendre au sixième cas, comme en témoigne la maxime, « Le suffixe est prioritaire, le thème en dépend »⁶⁰³. Si le sixième cas était suffixé au mot *puruṣa*, la dépendance étant toujours envisagée, il s'ensuivrait que l'homme est la qualification (*viśeṣaṇa*) [et le roi le terme qualifié (*viśeṣya*)] — ce qui brouillerait profondément la construction envisagée⁶⁰⁴. On dit :

Entre le terme qualifié et le terme qui qualifie,

vaches sont traites » (dont le temps est assumé) « fait connaître » la pertinence de l'autre action « C. s'en alla », qui d'emblée est mise en œuvre.

602. Comme le montre l'exemple cité plus loin, **rājā puruṣasya*, il s'agit de savoir si le sens resterait le même, si les cas étaient intervertis. La question posée concerne l'*attribution* du génitif, pas son sens : si le sixième cas exprime une relation, pourquoi le génitif s'attache-t-il de préférence à l'un des *relata*, plutôt qu'à l'autre ?

603. Le génitif n'exprime pas la réciprocité des deux pôles, mais le fait que l'un qualifie l'autre, comme l'adjectif le nom, ou le thème le suffixe. Ces relations ne sont pas réversibles : le génitif (le *viśeṣaṇa*, ou *bhedaka*) modifie le sujet (*viśeṣya* ou *bhedya*), signalé ici par le nominatif.

604. La relation n'étant pas réciproque, le sens exige que le génitif s'attache au terme qui caractérise, *rājñah*. En principe, la désinence prime le thème (*antarāṅgatvāt*, selon K. Śukla, se référant à Helarāja *ad VP* 3.7.157), en raison de quoi les cas ne peuvent pas être intervertis, même si nous avons une velléité d'échanger les thèmes, comme le veut l'interlocuteur. Le « roi de l'homme » n'est pas « l'homme du roi » !

Existe une relation qui relie l'un à l'autre (*anyonya*);
Quoique la relation soit fondée sur les deux termes,
Le sixième cas est suffixé au terme qui qualifie.
Le terme qui qualifie est le prédicat de la relation;
Le terme qualifié, le support de la relation ⁶⁰⁵. [191]

LA SIGNIFICATION DU NOM (ATHA NĀMĀRTHAḤ)

À ce propos, les ritualistes maintiennent qu'il est plus économe d'attribuer l'énergie expressive des mots à leur *genre* (*jāti*) *. Compte tenu de la quantité indénombrable d'*individus* (*vyakti*), il est onéreux d'y situer l'énergie. La maxime « Sans la compréhension de la qualification, la compréhension du terme qualifié n'aura pas lieu » laisse inférer que l'énergie expressive est située dans la qualification, tandis que le terme qualifié est compris métonymiquement ⁶⁰⁶. [192] Qui plus est, si l'énergie expressive était attribuée à *un seul* individu, les individus qui restent risqueraient de ne rien

605. Ces vers apparaissent dans un sous-commentaire au commentaire de Durgasiṃha sur *Kātantra* 2.4.19 selon M. A. Deokar (*Comparative*, p. 238). Serait-ce la source de la citation de Nāgeśa ? Rien n'est moins sûr : le *Kātantra* ne jouit d'aucune autorité chez les Pāṇinīya, et Nāgeśa ne cite pas en principe des textes grammaticaux hétérodoxes. Voir VP 3.7.157 *sqq.*, 3.14.6 *sqq.*, et le commentaire d'Helarāja *ad loc.*, auxquels Nāgeśa est ici redevable. Selon Deokar la strophe est de Bhartṛhari (« VP 3.7.156 ») — ce qui n'est pas confirmé par l'édition d'Iyer.

606. Ici le *genre* est la qualification (*viśeṣaṇa* : « bovinité »); l'*individu*, le terme qualifié (*viśeṣya* : « cette vache-là »). Si le mot *gauḥ* ne signifiait que le *genre* (*gotva*) comment désigner la vache paissant là-bas dans le champ ? Les ritualistes répondent que c'est par métonymie †, révélée par la portée contextuelle (*tātparya*) des mots eux-mêmes. La *bovinité* ne paît pas ! (Voir K. K. Raja, *ITM*, p. 186-88.)

*. Le traducteur a choisi de traduire ainsi le vocable *jāti*- (ou pourrait préférer le terme « espèce »); il emploie un peu plus loin l'expression « genre grammatical » pour traduire *liṅga*-, assurant ainsi la distinction entre les deux catégories.

†. Il s'agit plus spécifiquement de la synecdoque (ici, le tout pour la partie). Pour la sémantique et la poétique indiennes, ce que nous appelons « synecdoque » relève de la métonymie (*lakṣaṇā*). Voir aussi le dernier exemple de la n. 636, p. 239.

signifier, en raison du manque [d'énergie qui les rendra muets]. Puisque la phrase *gām ānaya*, « Amène la vache », est difficile à expliquer en ne se référant qu'au genre, la compréhension s'en fait par transfert métonymique, [à savoir, du *genre*] à l'*individu*, qui en est, après tout, le soutien⁶⁰⁷. Ainsi disent-ils. [193]

À cela, non ! Rien n'empêche la compréhension immédiate de l'expression *gotvam asti*, « La bovinité existe » ; rien n'y exige [une référence métonymique à la vache] individuelle, telle que *gaur asti*, « La vache est là »⁶⁰⁸. Tout en admettant que le nombre d'individus est illimité, nous affirmons qu'il est moins onéreux d'attribuer l'énergie à l'*individu en tant que caractérisé par le genre*, compte tenu de ce que le genre caractérise de manière essentielle le sens communiqué et fait partie intégrante de la compréhension⁶⁰⁹. Ce faisant, la difficulté d'attribuer de l'énergie à d'innombrables individus disparaît. La compréhension de l'individu en tant que caractérisé par le genre [194] n'implique pas plus de failles que la compréhension du mot *gaṅgā*, « Gange », au sens métonymique de *tīra*, « rivage »⁶¹⁰. En outre, l'implication que vous reprenez de la maxime « Le terme qualifié n'évoque aucune compréhension » n'est pas celle que vous devez en tirer, qui concerne la manière dont le terme est qualifié *par* la qualification. On

607. La phrase *gām ānaya* se trouve à plusieurs reprises dans le *Bhāṣya*, ad P. 1.1.5, 1.1.68, etc., etc. La *śakti* serait épuisée dès qu'elle désigne un seul individu ; il n'en resterait aucune pour signifier les autres. L'argumentation illustre l'importance accordée à ce qu'on appelle le *pravṛttinimitta*, « l'occasion d'emploi », du mot. La *Mīmāṃsā* veut éviter à tout prix le soupçon d'inutilité qui pèse sur une déclaration répétée sans motivation apparente.

608. Rappelons que l'incohérence présumée dans la lecture littérale est destinée à être corrigée par la relecture métonymique (*lakṣaṇā*).

609. Les grammairiens adoptent une position à mi-chemin entre les extrêmes de la *vyakti* et de la *jāti* en faisant *qualifier* l'une par l'autre. La tactique ressemble à la *viśiṣṭavidhi* de la *Mīmāṃsā* — une injonction qui enjoint un sacrifice en tant que *qualifié* par ses outils. En effet, c'est ce qu'on veut dire communément par *individu* : *distinct* en tant qu'exemplaire de son *espèce* — l'individu *organique* d'Aristote.

610. La métonymie aussi fait en sorte qu'un mot soit compris *en tant que* qualifié par un autre : le mot *Gange* que l'on prononce est qualifié par le sens métonymique *rivage*, en profitant de la relation de proximité qui relie la rive au fleuve.

ne peut pas en déduire que les individus *autres* [que l'individu ciblé] *manqueront* d'énergie expressive, car le genre (*jāti*) qui les caractérise à titre attributif présuppose une référence à la *totalité* d'individus ainsi caractérisés. Aucune occasion ne se présente d'aller à la recherche d'un individu situé hors de cette totalité. On a dit :

Malgré le nombre infini d'êtres [à désigner], le mot s'attache facilement [à son sens], grâce à une détermination supplémentaire qui ne s'égare jamais ⁶¹¹. [195]

Et cela sonne juste. [Et encore :]

Les anciens sont d'avis que le sens du mot se comprend à l'aide
De la grammaire analytique, de la comparaison, du dictionnaire,
Et de l'usage courant ; ainsi qu'à l'aide du reste de la phrase,
De l'exposé savant, et, enfin, de la proximité d'un mot déjà déterminé ⁶¹².

Parmi ces moyens, l'usage courant, qui est le maître-joyau de la couronne, fait comprendre d'emblée l'énergie sous la forme du particulier — car ce qu'on entend quand dans le monde le mot *gauḥ* est prononcé est la vache *individuelle*. Mais en vérité, seul l'objet en tant que *qualifié* (*viśiṣṭa*) est signifié (*vācya*) par le mot [« vache »], comme le dit Patañjali à propos de l'aphorisme sur les formes à répétition : « Ni la chose représentée par l'image, [ni l'image qui représente la chose, ne sont, à elles seules, le sens du mot — mais les deux à la fois] » ⁶¹³. Cela seul est confirmé par l'expérience, et il ne vaut pas la peine d'ergoter sur ce que l'expérience confirme ! [196]

611. La source de la citation est inconnue. Comme récapitulation de la doctrine des grammairiens, ce qui l'a inspirée ne fait pas de doute : voir VP 3.1.2 et Helārāja *ad loc.* : *yad vā prādhānyenaiva bhinnaviśayatayā pāṇinidarśane jātīdravye śabdenābhidhiyete ity ayam atra pakṣaḥ*.

612. Le vers se trouve dans le *Bhāṣāpariccheda* de V. N. Bhaṭṭācārya (publié officieusement, Calcutta, 1884). p. 196. Voir le site <http://citeseerx.ist.psu.edu>, p. 2-3.

613. *Bhāṣya ad vt.* 53 *ad P.* 1.2.64 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 246). En effet, pour que le pluriel compréhensif *vrkṣāḥ* puisse se substituer aux trois *vrkṣaḥ* particuliers : *vrkṣaś ca vrkṣaś ca*

Le genre grammatical (*liṅga*) figure aussi parmi les significations du nom, car les suffixes [censés le noter] n'ont en eux-mêmes qu'un pouvoir suggestif (*pratyayāṇām dyotakatvāt*)⁶¹⁴. Si ce n'était pas le cas, on ne dirait pas « C'est ta voix [*vāc*, fém.]! » en n'entendant qu'un écho [*upanāda*, masc.] de la voix⁶¹⁵! Les trois genres, *masculin*, *féminin* et *neutre* sont, eux aussi, des faits grammaticaux, propres à la grammaire : le nom est dit être au *masculin* quand il est remplacé par l'adjectif pronominal *ayam*, « il »; au *féminin*, [quand il l'est] par *iyam*, « elle »; et au *neutre*, [quand il l'est] par *idam*⁶¹⁶. C'est à cause du suffixe *tāp* [-ā] que le nom *khaṭvā*, « lit », est dit être au *féminin*⁶¹⁷, en dépit de l'absence de seins et de cheveux longs, etc., qui ornent les femmes dans le monde. [197]

Le nombre (*saṃkhyā*) aussi fait partie de la signification du nom, car les *désinences*, elles aussi, n'ont qu'un pouvoir suggestif (*vibhaktiṇām dyotakatvāt*). Ainsi, le mot *ādi*, « initial »[†] de l'aphorisme *ādir nīṭuḍavaḥ*, est-il fléchi au singulier au sens du pluriel [collectif]. Si le nombre était un sens

vṛkṣaś ca, comme le veut l'aphorisme, il faut que *vṛkṣa* exprime l'individu *qualifié* par le genre.

614. Cette approche est motivée, selon K. Śukla, par le manque apparent de suffixe des formes telles que *vāk*, *madhu*, etc. Selon Nityānanda (éd. HSG, p. 111), le suffixe exprime indirectement le genre du nom auquel il s'attache : *paśunā* (inst. s. m.) *yajeta* permet de comprendre que le thème *paśu*, « bovin »*, est masculin; *paśvā* (inst. s. f.), en revanche, que le thème est féminin.

615. Ainsi le genre est-il communiqué par le *sens* du thème, pas par le *suffixe*. Sinon, pour quoi dirait-on « c'est ta voix [que j'entends] » quand il s'agit de l'écho (*upanāda*, m.) de la voix? *Vāk* (nom. s. f.) se forme à l'aide du suffixe fictif *kvip*, qui disparaît en transformant la racine *vac* en thème nominal. *Upanāda* ne figure pas dans les lexiques : un verbe *upanādayati* (au causatif) est attesté dans le sens de « résonner ».

616. Donc le genre *grammatical* est propre à la grammaire et n'entretient que des relations de convenance (*vyavahāra*) avec le genre naturel. Voir *Bhāṣya ad P. 2.1.36* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 390) : *liṅgam aśiṣyaṃ lokāśrayatvāl liṅgasya*. Comparer l'allemand *das Mädchen*.

617. P. 4.1.4, 9 : des aphorismes qui enjoignent le suffixe -ā au sens *féminin*.

*. Le terme *paśu*- désigne plus largement tous les animaux domestiques, dont le Veda autorise le sacrifice — en particulier, et surtout, les bovins.

†. Cette traduction pourrait induire en erreur : *ādi*- est non un adjectif, mais un substan-

[inhérent à la désinence] *jas* [marquant le nominatif au pluriel], en l'absence de la désinence, il aurait fallu se fier à la méthode de permanence et d'impermanence * pour comprendre le sens de pluralité parfaitement adapté au terme *ādi* dans le contexte des *trois* exposants cités⁶¹⁸. [198]

La *reccion* (*kāraka*) est le cinquième sens porté par le thème nominal (*prātipadika*). Que l'on n'objecte pas qu'elle serait mieux exprimée par les suffixes nominaux, suivant la méthode « de permanence et d'impermanence » ! Les phrases *dadhi* [nom.] *tiṣṭhati*, « Le lait caillé est là », et *dadhi* [acc.] *paśya*, « Regarde le lait caillé », montrent que même en l'absence de désinence, les rections d'agent et d'objet sont bien comprises⁶¹⁹. Et il ne faut pas non plus dire que c'est en se rappelant la désinence amuïe que l'on en comprend le sens ! Ceux qui n'ont pas la moindre idée de ce qu'est

618. P. 1.3.5 : « Les syllabes *ñi tu du* à l'initiale (d'une racine [...]) portent le nom d'exposants » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 40). Le mot *ādi*, « commencement », utilisé ici comme qualification, « à l'initiale », est au singulier quoique l'aphorisme déclare qu'il qualifie les trois exposants (*anubandha*) nommés. Quant à « la méthode de permanence et d'impermanence » (*anvayavyatirekābhyām*), voir Renou, *TG*, p. 43. L'élément *permanent* est le thème ; l'élément *impermanent*, ou *éphémère*, est la désinence (qui varie). Si seule la désinence signifiait la pluralité, alors en l'absence de la désinence, il n'y aurait aucune raison d'attribuer la pluralité au thème — ce qui est nécessaire pour que l'aphorisme soit interprété correctement.

619. P. 7.1.23 : « Les désinences *-su* (n. sg.) et *-am* (acc. sg.) sont amuïes après un thème neutre » (Renou, *GP*, vol. 2, p. 274). Donc le thème neutre *dadhi* se trouve « privé » de désinence. C'est peine perdue que d'en appeler à la désinence occultée, c'est au thème qu'il appartient de « communiquer » la rection. On s'appuie ici sur une sorte d'*ākāṅkṣā* structurale.

tif signifiant « début » ; mais comme premier membre d'un composé, il prend effectivement une valeur adjectivale. Voir n. 618.

*. Le traducteur a choisi cette expression inusuelle pour traduire le composé sanskrit *anvayavyatireka-*, qu'on traduit plus souvent « présence ou absence concomitante », ou « concomitance positive ou négative ». Il s'agit d'une opération permettant notamment, en grammaire, de déterminer le signifié d'un signifiant particulier dans une chaîne de signifiants, ou le signifiant qui véhicule un signifié déterminé. Elle correspond peu ou prou à ce que nous appelons, en linguistique, « commutation et permutation ».

l'amuïssement arrivent à comprendre [les rections d'agent et d'objet] en n'entendant que le thème nominal ⁶²⁰.

Le mot figure dans la compréhension de la phrase comme une détermination (*viśeṣaṇa*). Par exemple, la phrase *yudhiṣṭhira āsīt*, « Yudhiṣṭhira était », s'entend : « *Quelqu'un* désigné par le terme *Yudhiṣṭhira* y était » ⁶²¹. Voir à ce propos le *Vākyapadīya* :

En ce monde, il n'y a aucune idée qui ne soit accompagnée de paroles.

Toute connaissance apparaît comme pénétrée de la parole ⁶²².

De même que dans la lumière il y a deux pouvoirs, celui d'être perçu

Et celui de faire percevoir [autre chose], de même aussi
Ces deux pouvoirs existent, distincts, dans tous les mots ⁶²³.

Le sens n'est pas mis en lumière si les mots n'accèdent pas au statut d'objets [...] ⁶²⁴ [199-200]

Par conséquent, la commande *viṣṇum uccāraya*, « Prononce “viṣṇu” », est comprise comme visant le mot [*viṣṇu*], car le sens [du mot] ne se prononce pas. Cela nous permet de savoir que la chose réelle (*svarūpa*) se comprend au moyen d'une imitation. Le mot se dit être une *imitation* quand il réfère à une *articulation*, dont l'objectif (*tātparya*) est d'évoquer le mot [signifiant] qui lui *ressemble*. Par *objet imité* on comprend le mot [qui signifie]

620. L'amuïssement est l'affaire des grammairiens, ceux qui utilisent la langue n'en sont même pas conscients. Voir p. 8.

621. La *présence* exprimée par le verbe est qualifiée par la spécification « Yudhiṣṭhira ».

622. VP 1.123 (trad. M. Biarreau, modifiée). Voir n. 587, p. 224. Nāgeśa l'attribue à « un connaisseur » (*abhiyukta*).

623. VP 1.55 (trad. M. Biarreau).

624. VP 1.56a : *viṣayatvam anādṛṭya*. La leçon retenue par Biarreau est *viṣayatvam anāpan-naiḥ*, « si les mots ne deviennent pas d'abord objets (de l'ouïe) » (VPB, p. 98-99). Voir aussi n. 196, p. 112, *supra*.

(śabdatva), dès qu'il est évoqué par le mot [articulé] qui lui ressemble ⁶²⁵. Le mot imité et l'imitation sont considérés, d'une part comme identiques, d'autre part comme différents. En tant que différent, le mot imité est doté d'un sens [en tant que signifiant] ⁶²⁶, et de ce fait est désigné comme un thème nominal, apte à recevoir les terminaisons; on peut alors enjoinde les terminaisons nominales, -s [nom. sg.], etc. Que Pāṇini ait fait état de la différence entre le mot et la copie est démontré par la manière dont l'aphorisme *bhuvo vug luṇliṭoḥ* est formulé ⁶²⁷. [201] *

La glose *bhū sattāyām*, en revanche, laisse entendre que [le mot et son imitation] ne sont pas toujours traités comme différents. Il en résulte que les désignations de *thème nominal* et de *mot* (*padatva*) risquent d'être ren-

625. Est ici à retenir ici, selon K. Śukla, l'analogie de la lumière : pour que le pot soit illuminé, il faut aussi que la lumière illumine. Cette double fonction est présente aussi dans le langage : pour que le mot signifie l'objet (le pot), il faut que le mot soit articulé. Mais le mot en tant qu'articulé n'est que le simulacre du mot qui signifie l'objet, quoiqu'il lui soit essentiel. La différence est révélée par les cas où l'objet signifié n'est que le mot lui-même : « Prononce "Viṣṇu" ». Le contexte plus large serait celui du mot *mal* prononcé, répété par le maître pour corriger l'élève. Quel est le statut de cette « imitation », vue l'interdiction faite aux *śiṣṭa* d'employer des *apaśabda*? Ce n'est pas par *maladresse* que l'on répète la bourde, mais en sachant que le vocable erroné a sa *propre forme* (*svarūpa*) dont l'articulation est exempte de blâme. Voir le *Bhāṣya ad vt. 3 ad śivasūtra 2* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 20) : ... *tasyānukurvann apaśabdaṃ prayuñjita*.

626. P. 1.2.45. Le thème est défini, rappelons-le, comme « ayant un sens ». En l'absence de ce que désigne le thème, la terminaison n'a pas l'occasion d'être employée; sans terminaison, le mot fait défaut.

627. P. 6.4.88 « L'accrément -v- s'ajoute après la racine *bhū*, "devenir", devant une désinence d'aoriste ou de parfait » (Renou, *GP*, vol. 2, p. 252). L'accrément ne s'applique qu'à la *forme* phonique de la racine *bhū* — *babhū-v-uḥ*. C'est la *forme*, c'est-à-dire, le simulacre, de la racine qui est visée, non pas la racine en tant que *signifiant*, car son *sens* ne peut pas recevoir un accrément ! (K. Śukla). Il ne s'agit pas non plus de la *séquence* *b h ū*, mais uniquement du *vocable* destiné à évoquer la racine *bhū*.

*. Le positionnement de ce renvoi à la page correspondante de l'édition de Baroda est particulièrement inexact, en raison de la trop grande différence d'organisation entre la phrase sanskrite et la traduction française.

dues caduques⁶²⁸. Or la forme *bhū* est censée être légitime, malgré l'absence de désinence et de thème, car utilisée par Pāṇini⁶²⁹. [202] Mais, répond l'interlocuteur, le *Bhāṣya* ne dit-il pas « On ne doit pas utiliser le non-mot (*apada*) » ? La forme [*bhū*] est assurément fautive⁶³⁰. Mais, non ! Le mot *apada* y signifie *apariniṣṭhita*, « inachevé ». Par *pariniṣṭhita*, « achevé », on entend : « [L'expression] pour laquelle nulle règle obligatoire, jusqu'alors inappliquée, ne s'impose à notre attention (*anākṛānta*) en vue de son application ». On dit « jusqu'alors inappliquée » (*apavrṛta*) pour éviter que les cas de suppression d'accent (*nighāta*), tels que *devadatto bhavati*, « Devadatta existe », ne donnent lieu à l'idée erronée que le verbe *bhavati* [sans accent] y est *inachevé* (*apariniṣṭhita*) aussitôt que l'accent est supprimé — les règles d'accentuation étant toujours à l'affût⁶³¹. De même, la mention « règle obligatoire » prive la forme *seddhā*, « il réussira », de tout soupçon

628. La forme, à laquelle il manque d'être fléchie, est inachevée (*apariniṣṭhita*), et incapable de figurer dans la phrase.

629. *Dhātupāṭha* 1.1. « *Bhū* [est employé] au sens d'"exister" ». La citation de la racine sans désinence (c'est-à-dire *inachevée*) montre que les grammairiens emploient parfois l'imitation sans la distinguer de l'objet imité. Ici la copie est identique à la « racine » *inachevée* elle-même. Bien qu'*apariniṣṭhita*, « inachevée », la racine *bhū* n'est pas pour autant « incorrecte » (*asādhu*), car elle est autorisée par Pāṇini.

630. *Apadaṃ na prayuñjita*. La phrase ne figure ni dans le *MBh* ni dans le *Nyāyabhāṣya* de Vātsyāyana, bien qu'elle ait été attribuée (à tort) aux deux, et parfois dans la même œuvre : voir V. P. Bhatta, *Epistemology*, p. 6, 155. Pour V. Swaminathan (*SVUOJ*, p. 40), il ne s'agit que d'un « familiar saying ». Comme on le sait, le mot *pada* est utilisé dans plusieurs sens, aussi bien techniques que familiers. Pour Patañjali, le mot *apada* ne signifie pas « ce qui n'est pas un *pada* » (voir la seule occurrence, *in re* P. 8.3.21). Dans la formule citée ci-dessus *apada* est synonyme d'*apaśabda*, « mot incorrect » — à moins qu'on ne le considère comme un abrègement opportun du mot *apaśabda* !

631. Selon P. 8.1.28, *tiṇatiṇaḥ*, une forme verbale (*tiṇanta*) précédée par une forme non verbale (*atiṇanta*) perd son accent *. Si la stipulation « inappliquée jusqu'à présent » était exclue de la définition, le verbe *bhavati*, sans accent, aurait pu être considéré comme *inachevé*, car les règles d'accentuation le guettent toujours !

*. Il faut rappeler ici que le verbe indépendant ou principal, en védique, n'est accentué qu'en position initiale du *pāda*, donc qu'il est inaccentué s'il est précédé d'une forme non verbale.

d'irrégularité, dès que l'option autorisée par l'aphorisme *svarati* [...] est invoquée⁶³².

Le point de vue opposé, à savoir que la copie et l'original *ne sont pas différents*, est étayé par l'argumentaire suivant : la forme *bhū* [loin d'être *inachevée*] est en effet *achevée*, du fait que l'application de la règle [qui l'aurait achevée] est entravée par l'absence (*anākrāntatvāt*) de la détermination essentielle [dont dépend l'application], à savoir, que le thème soit « doté de signification » (*arthavat*)⁶³³. Les deux termes *pariniṣṭhita*, « achevé », et *sādhū*, « correct », sont, en effet, synonymes. Quant à l'objection : « Comment peut-on comprendre la nature de l'objet imité à travers la copie, attendu que la vraie nature de l'objet n'est jamais révélée par la copie ? », écoutez-moi bien : n'avez-vous jamais entendu parler de la relation dite de *similitude* ? Tout comme un objet inanimé semblable à Caitra [par exemple, son portrait] fait penser à Caitra, de même, dès que *bhū* est reconnue comme une imitation, comment ne pas concevoir l'idée de ce qu'elle imite ? Voilà la question traitée en bref ! Et maintenant,

632. P. 7.2.44 : l'accrément *-i-* est, à titre facultatif, susceptible d'être ajouté à tout verbe à exposant *-ū* (dont *sidhū*, « réussir »), suivi d'un suffixe *ārdhadhātuka* qui commence par une consonne autre que *y* : soit *seddhā* ou *sedhitā* (3^e p. s. du deuxième futur dudit verbe). Si la restriction « encore inappliquée » était exclue de la définition, la forme *seddhā*, où l'option n'a pas été exercée, aurait pu paraître *apariniṣṭhita*, « inachevée » — car ouverte à la possibilité d'un ajout. Les règles qui enseignent les alternatives sont conçues du point de vue du grammarien, pas de celui du locuteur — il ne s'agit pas d'un *choix*, à proprement parler. S'il en était ainsi, aussitôt le *choix* effectué, la forme serait achevée — le choix représentant en quelque sorte le fonctionnement de la règle. Or, du point de vue du système *pāṇinien*, les alternatives enjoignent des *opérations* — en l'espèce, l'ajout (ou non) de l'accrément *-i-*. Si l'ajout se fait, la forme est *achevée*, s'il ne se fait pas, la possibilité reste ouverte — à moins que la forme *alternative* ne la bloque.

633. Le manque de « complétion » de la « racine » *bhū* du *Dhātupāṭha* est attribué au fait que la procédure de formation s'est arrêtée avant que les notions de thème, et *a fortiori* de désinence, ne soient entrées en vigueur. La forme *bhū* est de ce fait *achevée*. *Ipse dixit*. Le statut de l'image par rapport à l'original se révèle de plus en plus difficile à préciser.

LA SIGNIFICATION DE LA FONCTION (VṚTTI)⁶³⁴,
NOTAMMENT DU NOM COMPOSÉ⁶³⁵

La fonction grammaticale (*vṛtti*) est de deux sortes : [203] soit le sens [imputable à la fonction] *dépasse* les sens des mots [sur lesquels s'appuie la fonction]; soit il *ne les dépasse pas*. Le sens est dit *dépassé* lorsque la fonction est pleinement comprise sans que les sens des mots constitutifs soient pris en considération. Le sens est dit *non dépassé* lorsque [la fonction] est comprise, pour ainsi dire, comme *enveloppée* dans les sens des mots constitutifs [sur lesquels elle s'appuie]⁶³⁶. La première variété est illustrée par le composé *rathantara*, signifiant un type de chant sacrificiel (*sāmbheda*), et par le nom au désidératif *śusrūṣā*, signifiant « service »⁶³⁷. La seconde, par *rājapuruṣa*, « l'homme du roi ». Quant aux cinq types de composés, l'énergie expressive est située dans l'ensemble qualifié [par les composants], plu-

634. *Vṛtti* : mot polysémique qui en général signifie « une fonction grammaticale en tant que produisant un sens » (Renou, *TG*, p. 290). Et, plus spécifiquement, en tant que produisant un sens *différent*, dû à la fonction elle-même. Le *samāsa* est censé être la *vṛtti* par excellence : les deux termes sont souvent traités comme synonymes. Voir n. 90, p. 77, *supra*.

635. La section finale de la *Mañjūṣā* traite principalement du nom composé, suivant de près la section correspondante du VBS de Kauṇḍabhaṭṭa, plus développée, qui clarifie souvent la pensée de Nāgēśa. Mais quatre autres *vṛtti* sont recensées : *kṛt*, *taddhita*, *ekaśeṣa*, et *sanādyanta* — toutes *arthavat*, « pourvues d'un sens », selon P. 1.2.46. Kauṇḍabhaṭṭa les énumère ainsi : *kṛttaddhitasamāsaikadeśasanādyantarūpāsu pañcasv api vṛttiṣu* [...] (VBS, éd. ĀSS, p. 264).

636. *Jahatsvārtha*, *ajahatsvārtha* : la terminologie remonte au moins à Patañjali, qui l'a utilisée dans un premier temps pour opposer deux types de *vṛtti* (*MBh ad vt. 2 ad P. 1.1.19; ad vt. 2 ad P. 2.1.1*, etc. [éd. Kielhorn, vol. 1, p. 73, 364, etc.]). Plus tard, les termes sont devenus familiers aux sémioticiens de tout bord, qui les placent souvent sous la rubrique de la *lakṣaṇā*, « métonymie »; une troisième variété, chère aux Advaitins, les rejoint parfois : la *jahadajahatsvārthā* (*lakṣaṇā*) : « Le village est en flammes ! » — qui se dit même si une partie du village reste indemne.

637. *Rathantara*, litt. « qui propulse le char » (?): voir P. 3.2.46 *; *śusrūṣā*, litt. « désir d'écouter ». Le suffixe *ārdhadhātuka san* (désidératif) manifeste aussi une *vṛtti* en produisant un sens qui lui est propre.

*. Voir aussi n. 675, p. 250 et n. *, p. 284.

tôt que dans les composants eux-mêmes, pris séparément⁶³⁸. On n'est pas conscient, en effet, des composants des formes *rathantara*, *saptaparṇa* [nom d'un arbre, litt. « sept feuilles »], et *śúsrūṣā*, « service » [litt. « désir d'entendre »]. À ce propos, [Patañjali], en expliquant la thèse [dite *vyapekṣā*] selon laquelle les composants d'un composé doivent être pris en considération un à un], dit dans le *Bhāṣya* : « On préfère affirmer la thèse exceptionnelle selon laquelle [le composé] est un ensemble unifié [thèse dite *ekārthībhāva*], plutôt que la thèse qui veut que la capacité de signifier repose sur les éléments pris un par un »⁶³⁹. Par-là, Patañjali laisse entendre que les « significations unifiées »⁶⁴⁰ suivantes sont à comprendre expressément en conséquence de la composition : *dhavakhadira* [un *dvandva* : « [les arbres]

638. Les cinq types de composé sont : *kevala*, *avyayībhāva*, *tatpuruṣa* (avec les sous-variétés *karmadhāraya* et *dvigu*), *bahuvrīhi*, et *dvandva*. Voir Varadarāja, *Laghusiddhāntakaumudī* (ad P. 2.1.1), p. 106. La distinction est fondée sur le composant principal, qui peut être : (1) non-indiqué, (2) l'élément initial du composé, (3) l'élément final, (4) ni l'un, ni l'autre, mais situé ailleurs, (5) l'un et l'autre à la fois.

639. *MBh* ad vt. 4 ad P. 2.1.1 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 366). La notion de *considération séparée* des deux composants (*vyapekṣā*) est opposée à la notion de *signification unifiée* du composé (*ekārthībhāva*, *ibid.*, vt. 1, p. 361). En prônant l'*ekārthībhāva* Patañjali prend ses distances vis-à-vis des logiciens et des ritualistes, lesquels n'attribuent aucune énergie expressive spéciale au composé, dont les composants, compris directement, suffisent pour en expliquer le sens. Ces points de vue se muent éventuellement en l'*avayavaśaktivāda* et le *samudayaśaktivāda*. Voir VP 3.14.44-45 et la suite.

640. La plupart des exemples suivants révèlent clairement le principe indiqué : grâce à la composition, qu'elle soit nominale ou dérivationnelle, on relève une signification supplémentaire qui unie ou complète les significations des composants. Le *dvandva*, par exemple, fait comprendre l'*association* de deux choses, en principe dissociées. L'exemple *niṣkauśāmbi* est cité par Patañjali ad P. 6.2.2, à propos du vt. 3, qui préconise l'accent du premier élément d'un *avyayībhāva*, à la façon d'un *bahuvrīhi*. Quant au *dvigu* *dvidasā*, « deux-fois dix », l'élément adverbial *dviś*, « deux fois », quand il entre en composition, est censé élider le suffixe *taddhita* -s(uc), qui porte le sens de « fois ». Voir P. 5.4.18 et P. 2.2.25, vt. 1. Cette perte de signification est restaurée par la composition même. L'exemple de *saptaparṇa* lui aussi concerne un chiffre, et serait traité comme un *dvigu* selon P. 2.1.51-52, dans la mesure où le *bahuvrīhi* sous-jacent est reconfiguré comme le *nom* d'un arbre. Selon K. Śukla, le sens de *répétition* est impliqué puisque les *sept feuilles* (ou à vrai dire, les *sept feuilletes* dont chaque *feuille* est formée) se répètent à l'infini à travers l'arbre entier.

dhava et *khadira* », dont le sens spécial dû à la composition est] l'**association** (*sāhitya*) [des deux espèces]; *niṣkauṣāmbi* [un *avyayībhāva* : « hors de la ville de Kauṣāmbī »], qui signifie « **celui qui l'a quittée** »; *goratha* [un *tatpuruṣa* : « char à bœufs »], [qui signifie] « char **attelé à des** [bœufs] »; *ghṛtaghaṭa* [*idem* : « pot de beurre »], [qui signifie] « pot **rempli de** [beurre] »; *guḍadhānā* [un *karmadhāraya* : « gouttelettes de mélasse »], [qui signifie] « **mélangé de** mélasse » [voir P. 2.1.35]; *keśacūḍa* [un *bahuvrīhi* : « un toupet formé d'un amas de cheveux »], [qui signifie] « **celui qui se coiffe ainsi** » [voir P. 2.2.24]; *suvarṇālaṃkāra* [un *bahuvrīhi* fondé sur un *karmadhāraya* : « ornement en or »], [qui signifie] « **celle dotée de tels ornements** »; *dvidaśāḥ* [un *dvigu* sur la base d'un *karmadhāraya* : « deux fois dix »], [qui signifie] « [qui repose sur] l'**amuïssement du suffixe suc** »; *saptapaṇa* [un *bahuvrīhi* sur la base d'un *dvigu* : « [arbre] **doté de sept feuilles** », probablement l'*Alstonia scholaris*, dont les feuilles ont sept feuilletes, répandu dans le Deccan], [qui signifie] « **répétition** ». [204]

Les logiciens et les ritualistes, en revanche, maintiennent que le composé n'a aucune énergie communicatrice propre; le sens est réalisé entièrement en fonction des sens des éléments (*vyapekṣāvāda*). Le composé *rājapuruṣa* s'entend : « Il existe un homme qui n'est autre que celui qui a un lien avec un autre qui, par métonymie, est le *roi* ». Pour cette raison, le mot *roi*, comme élément du composé, ne peut pas s'accorder avec des attributs [du roi, placés hors du composé], tels que *riche*, *puissant*, etc. : [un tel accord est bloqué] par les maximes « Le sens du mot est lié au *sens* de l'autre mot, jamais aux éléments de l'autre mot »⁶⁴¹, et « La composition des mots qualifiés [par des mots hors du composé] n'est pas permise, pas plus que [l'emploi] d'une qualification, dès que le mot qualifié entre en composition »⁶⁴². [205]

641. *Padārthaḥ padārthenānveti, na tu padārthaikadeśena*. Le mot dont il s'agit ici est le mot composé. Le *vyapekṣāvādin*, qui maintient que le composé *rājapuruṣa* est modelé sur la phrase *rājñāḥ puruṣaḥ*, court le risque de voir le premier membre du composé qualifié par des attributs hors du composé. Voir n. 400, p. 170.

642. *Saviśeṣaṇānām na vṛttir vṛttasya vā viśeṣaṇaṃ na prayujyate* (MBh ad P. 2.1.1 [éd.

Et pour que soit comprise [la force communicatrice] des composés comme *ghanaśyāma*, « foncé [comme] un nuage », *niṣkauśāmbi*, « personne [résidant] en dehors de Kauśāmbī », et *goratha*, « char [à] bœufs », il n'est plus nécessaire de suppléer des particules telles qu'*iva*, « comme », etc. En recourant à la métonymie⁶⁴³, le sens de ces expressions s'explique aisément, sans aucun ajout, en vertu de la maxime « Un sens déjà exprimé ne s'exprime pas une deuxième fois »⁶⁴⁴. Qui plus est, [la métonymie admise], l'aphorisme *vibhāṣā*, « facultativement »⁶⁴⁵, n'est plus requis pour situer le sens du composé par rapport à l'expression fléchie du sens correspondant : on reconnaît d'emblée le composé *rājapuruṣaḥ* par l'emploi de la métonymie : « L'homme qui n'est autre que celui ayant un lien avec un autre, [à savoir, le roi] ». D'autre part, l'expression fléchie *rājñāḥ puruṣaḥ* exprime un sens [non métonymique] : « l'homme [faisant partie] de l'entourage du roi »⁶⁴⁶. On ne peut pas non plus maintenir que le caractère réfractaire (*pratidvandvitā*) manifesté par un mot comme *pañkaja*, « né dans la boue » [dont les composants pris séparément, « boue » et « né », ne signifient point « lotus »], justifie l'attribution d'une énergie [au composé], car

Kielhorn, vol. 1, p. 361]). Selon Kauṇḍabhaṭṭa, il s'agit d'un *vārttika* (VBS, p. 258). S. D. Joshi (*Samarthāhnikā*, p. 40) traduit : « [...] no word-composition (i.e., compounding) (is allowed) of words qualified (by an outside word), or that a qualifying word is not (allowed to be used), once word-composition has (already) taken place ». Voir Iyer, *Bharṭṛhari*, ch. 10b, p. 375-80; Gadādhara, *Vyutpattivāda*, p. 8. Le logicien se voit conforté par la maxime, car le membre antérieur d'un *karmadhāraya* doit être coréférentiel avec le membre ultérieur.

643. La métonymie (*lakṣaṇā*) prônée ici par le logicien élargit quelque peu le domaine de la métonymie des poéticiens et d'autres, pour expliciter la relation entre les deux membres du composé comme un cas de « coréférence » ou de « référence commune ».

644. *MBh ad vt. 16 ad P. 1.1.44* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 105).

645. P. 2.1.11. L'aphorisme démarque un domaine où les injonctions sont traitées comme facultatives (« jusqu'à 2.2.38 » [Renou, *GP*, vol. 1, p. 87]). Sont inclus les aphorismes autorisant les composés.

646. *Sambandhavān*, « ayant une relation avec [...] ». Le sens générique du génitif est *saṃbandha*, « relation », impliquant une dépendance; le composé, en revanche, y arrive par voie de métonymie : l'équivalent de [...]. Voir n. 551, p. 214; VBS, p. 283-84.

certaines comprennent le sens du composé, sans être conscients du sens des éléments pris un par un ⁶⁴⁷.

[Le logicien continue :] Qui plus est, personne, ne comprenant pas l'énergie [littérale du mot], ne comprendra la métonymie qu'il contient. Personne, ne comprenant pas le sens du mot *rājan*, « roi », etc., ne comprendra [le sens du composé] *rājapuruṣa*. Même si le *bahuvrīhi citrag*, « celui dont les vaches sont bigarrées », par exemple, s'explique métonymiquement (*lakṣaṇāsambhave 'pi*), l'on ne doit pas en déduire que la métonymie est limitée aux composés possessifs fondés sur le génitif (*aṣaṣṭhyarthabahu-vrīhi*) ⁶⁴⁸. Cela entraînerait [206] l'abandon de maints protocoles de dérivation généralement acceptés.

Quant au composé *prāptodako* [*grāmaḥ*], « [le village] atteint par l'eau », nous, les logiciens, n'y acceptons [en revanche] qu'une seule métonymie, affectant le mot *udaka*, « eau » ⁶⁴⁹. Car la deuxième, affectant le premier membre, *prāpta*, « atteint », n'entre en jeu que tardivement, après la relecture syntaxique (*yaugikātvena*) de la forme *prāpta* [adjectif participial au

647. *Śaktiḥ pañkajaśabdavat* : extrait de la *kārikā* 31 de la VSK de Bhaṭṭoji (VBS, p. 263). L'édition HSG lit *pañkajaśabdatvāt* — une erreur. Par « réfractaire » on entend l'incapacité des éléments (boue-né) à se concrétiser dans le sens de l'ensemble (lotus). Le grammairien s'appuie sur ce blocage pour justifier une *vṛtti* inédite; le logicien réplique que le sens est souvent compris même si le blocage passe inaperçu.

648. La métonymie examinée jusqu'ici était limitée à l'explicitation des composés fondés sur le génitif, déjà attributifs. Or un *bahuvrīhi* fondé sur d'autres cas (voir n. 686, p. 255) en demande non seulement une, mais même deux : voir notes suivantes et le commentaire de l'éditeur du VBS (ĀSS 135, p. 285 sq.).

649. Exemple qui se trouve dans la *Kāśikā* ad P. 2.2.24 : *anekam anyapadārthe*, l'aphorisme qui enjoint le *bahuvrīhi* générique, ou « composé possessif » : « Deux ou plus de deux (mots terminés par une désinence casuelle forment un composé possessif) quand ils désignent une notion autre (que celle que désigne chacun d'eux séparément) » (Renou, GP, vol. 1, p. 106-7). La relation entre le composé, compris dans un sens autre que celui de ses éléments, et le village, est analogue à celles exprimées par les cas nominaux ou par un certain nombre d'autres parties du discours : ici c'est l'accusatif, car le composé signifie en effet que « l'eau atteint le village » : *prāptam udakaṃ yaṃ grāmam, prāptodako grāmaḥ* (*Kāśikā ad loc.*). C'est le statut de cette interprétation dite ici « métaphorique » qui anime la discussion qui suit. Voir aussi VBS, p. 272 sqq.

passif, relu comme une forme verbale à l'actif, *prāpnoti*], [207] où figurent non seulement la racine, mais aussi des suffixes, et leur significations⁶⁵⁰. Cette explication s'accorde aussi avec la dérivation des suffixes, qui font comprendre leurs significations « en tandem » avec les significations des thèmes auxquels ils sont attachés⁶⁵¹. Même si le pouvoir de communiquer un sens était réparti entre les phonèmes, pris un par un, comme disent les ritualistes, l'énergie additionnelle imputée (*kalpyamānā*) au mot lui-même — *ghaṭa*, « pot », par exemple — serait à attribuer [à l'ensemble] *qualifié* [par les phonèmes]⁶⁵², auquel seul s'attache le sens conventionnel. [Quant au composé *prāptodaka*], la particularité en est que seul le composant final (*udaka*) est sujet à une métonymie, pour faciliter l'accord du suffixe avec le terme qualifié [*grāmaḥ*, « village »] à proximité immédiate. Ce sont ceux qui se disent ritualistes qui défendent la thèse que seul le dernier phonème est expressif, même dans le cas du mot *ghaṭa*⁶⁵³. Voilà ce que prétendent [les logiciens].

À ces propos, nous répondons : si l'on n'acceptait pas que le composé

650. La relecture *syntaxique* nécessite une métonymie du mot *eau* au sens *kartari*, « agent », car c'est l'eau qui *atteint* le village : *udakaṃ prāpnoti grāmam*. K. Śukla : *prāptikartrabhinnaṃ udakam*, « l'eau qui n'est autre que l'agent de l'action d'atteindre ». La *lakṣaṇā* « tardive », affectant *prāptaḥ* : *udakasambandhigramah*, est provoquée parce que c'est le village qui porte la terminaison nominative, qui entre en conflit avec la supposée force verbale active du participe, qui est, lui, coréférentiel avec *udaka*. La prohibition de deux métonymies dans la même phrase n'est effective, dit le logicien, que si elles sont simultanées. Voir *infra*, p. 104-5.

651. Le suffixe est interprété en liaison avec le thème du mot auquel il est affixé — et non pas séparément, se combinant après. De même, *prāptodakaḥ* est compris comme un *bahuvrīhi* dès qu'on prend conscience de l'accord avec le nom *grāmaḥ*.

652. L'énergie *additionnelle*, selon K. Śukla, est celle du mot *fléchi*, qui soulève l'attente d'un verbe, etc.

653. Le ritualiste reconnaît la dernière syllabe comme seule porteuse du sens; pour le logicien, c'est impossible, même en ayant recours à la *lakṣaṇā* : seul le composé est ouvert à cette possibilité, comme dans le cas de *prāptodaka*. À cela, dit-il, tient la différence entre le composé et le mot. La contre-argumentation attribuée au logicien se termine là. L'expression *mīmāṃsakaṃmānya* se trouve aussi dans le VBS de Kauṇḍa (p. 69) à propos de la définition de la transitivité proposée par les ritualistes. Voir P. 3.2.83.

soit doté de sa [propre] énergie expressive, il serait privé de la désignation de *thème nominal* (*prātipadika*), par manque de sens⁶⁵⁴. Les éléments dont il se compose ne pourraient pas en suppléer le manque, comme le montrent les contre-exemples tirés du *Bhāṣya* sur l'aphorisme *arthavat*⁶⁵⁵. [208]

Pourquoi la mention *arthavat*, « pourvu de sens » ? [Pour souligner qu'aux fins de la règle] la *combinaison* des mots déjà « pourvus de sens » en est dépourvue : *daśa dāḍimāni*, « dix grenades », *ṣaḍ pūpāḥ*, « six confiseries [faites de farine] », *kuṇḍam ajājinam*, « sac en laine de chèvre »⁶⁵⁶.

C'est aussi votre avis, à vous les logiciens, que la combinaison des mots *rāja* et *puruṣa*, dont chaque composant est « pourvu de sens », ne se voit pas attribuer de ce fait la désignation de *thème* (*prātipadikatva*). De la même manière, la phrase comprenant les mots *daśa* et *dāḍima* [ne la reçoit pas]. On ne peut pas non plus affirmer que la désignation puisse être affectée au composé moyennant la mention *samāsa*, « composé », tirée de l'aphorisme *kṛttaddhitasamāsās ca*⁶⁵⁷. Car cette mention, d'après Patañjali lui-même, n'a d'autre objectif que de limiter [la portée de la règle qui précède]⁶⁵⁸. Dans l'impossibilité d'appliquer [la règle] ailleurs, la limitation ne fait aucun

654. Ici commence l'exposition du *siddhānta* du grammairien, signalé par la suite comme une variété de l'*ekārthibhāva*, par opposition au *vyapekṣāvāda* du logicien. Voir n. 669, p. 248.

655. P. 1.2.45. Voir n. 119, p. 87, etc.

656. *MBh ad vt. 1 et 2 ad P. 1.2.45* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 217). Le texte de Nāgeśa recombine deux phrases légèrement séparées dans le *Bhāṣya*. Il s'agit des *contre-exemples* : le *Bhāṣya* vise à écarter la possibilité que des combinaisons de mots fléchis et liés entre eux par des accords grammaticaux puissent être considérées *arthavat* aux fins de l'aphorisme, se voyant ainsi attribuer la désignation de *thème nominal*. La portée de l'aphorisme sera limitée par le prochain aphorisme, P. 1.2.46 (voir la note suivante).

657. P. 1.2.46 : « Un dérivé primaire..., un dérivé secondaire..., un composé...portent aussi (le nom de thèmes nominaux) » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 34). Si le principe énoncé était appliqué aux composés (dont les deux membres sont *arthavat*), il s'ensuivrait que le composé serait privé de la désignation de *thème*, et ne recevrait pas les désinences attendues, etc. Le logicien réplique que cette désignation pourrait lui être attribuée en vertu de la mention explicite du mot *composé* dans l'aphorisme précédent.

658. *MBh ad vt. 1 ad P. 1.2.46* (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 222). Autrement dit, le *samāsa* ne

sens. Donc, c'est aux *phrases* comme *rajñāḥ puruṣo devadattaḥ pacati*, « Devadatta, l'homme du roi, fait de la cuisine », que la désignation de thème nominal ne sera pas accordée, ou aux constructions comme *mūlakopadaṃśam* [*bhunkte*], « [Il fait son repas] en l'assaisonnant avec du radis »⁶⁵⁹. Qui plus est, si l'on n'attribuait pas au composé sa propre énergie, la formation du composé elle-même s'avérerait compromise : on n'y aurait recours ni à la métonymie, en raison de l'impossibilité de se référer à un sens principal, ni au sens principal, en raison [de la déchéance du sens métonymique]. En leur absence, la notion même du thème nominal s'est volatilisée ; le thème absent, la suffixation des désinences n'aura pas l'occasion de se produire ; sans elles, aucune articulation n'échappera à l'interdit du *Bhāṣya* : « On ne doit pas employer le non-mot »⁶⁶⁰.

Or l'abréviation (*pratyāhāra*) *tip* est attestée dans le *Bhāṣya* : elle comprend les désinences verbales à commencer par *tip* [3^e p. s.] jusqu'aux désinences nominales se terminant par *sup* [loc. pl.]⁶⁶¹. Alors, refaisons l'apho-

serait pas mentionné par la suite s'il était déjà impliqué par la règle précédente. La mention explicite n'a d'autre but que d'exclure l'éventualité que d'autres séquences de mots *pourvus de sens* se voient attribuer le statut de *thème nominal*.

659. *Upadaṃśam* [*ṇamul*] = *upadaṃśya*. Nāgeśa se réfère selon toute probabilité aux aphorismes P. 2.2.21 et 3.4.47, auxquels la *Kāśikā* joint l'exemple cité. Ils ne sont commentés ni par Kātyāyana, ni par Patañjali. La traduction est de Renou (*GP*, vol. 1, p. 267). Notons qu'un composé est aussi possible : *mūlakopadaṃśam*.

660. *Apadaṃ na prayuñjita*. Voir n. 632, p. 238. Si le lien avec l'aphorisme précédent était rompu, c'est-à-dire, si la mention *samāsa* (ou la mention *kṛt*, d'ailleurs), dans l'aphorisme suivant, n'exprimait pas une limitation par rapport aux formes censées être *arthavat* selon l'aphorisme, alors les *samāsa*, les *kṛt*, etc., seraient *ex hypothesi* sans signification, et pour en acquérir une, devraient dépendre des règles d'interprétation générales comme P. 1.1.72, *yena vidhis tadantasya*, ce qui étendrait la portée de la notion de *thème* bien au-delà de son domaine présumé — avec la conséquence que les exemples ici cités pourraient revendiquer, eux aussi, le statut de *thème*. C'est une *reductio ad absurdum* : on n'oserait même pas s'exprimer ! Que le silence triomphe !

661. Le *pratyāhāra tip*, comprenant toutes les flexions depuis *tiptasjhi...* (P. 3.4.78) jusqu'à ... *ṇyossup* (P. 4.1.2), ne trouve, paraît-il, aucune résonance dans l'*Aṣṭādhyāyī*. Il est postulé par Kātyāyana (vt. 13 *ad* P. 1.2.45 ; vt. 1 *ad* P. 1.2.47 [éd. Kielhorn, vol. 1, p. 221-22]), et expliqué de ladite manière par Kaiyaṭa, *ad loc.* Le logicien en profite pour faciliter le remaniement

risme [P. 1.2.45] pour que l'appellation « *thème nominal* » soit attribuée à toute forme qui « a du sens », à l'exception (*paryudāsena*) des formes qui se terminent par lesdites désinences *tip*. Dans ce cas, l'injonction suivante [P. 1.2.46] ne sera pas nécessaire, ou pourra se réduire à *samāśaś ca*, dont la fonction sera exclusivement restrictive⁶⁶². Si le *thème nominal* se définit comme « [toute forme ayant du sens] sauf celles se terminant par une désinence [nominale ou verbale] », il est évident que le composé entrera dans le champ de ses compétences. On en déduit que le terme *composé* n'a dû y être mentionné qu'afin de limiter [la portée de l'aphorisme qui précède lesdits *composés nominaux*] : alors pourquoi a-t-on besoin de deux injonctions⁶⁶³ ? [209]

À cela, nous répondons que c'est exact ! C'est uniquement pour éviter que la désignation de thème nominal ne soit attribuée aux phonèmes pris un par un, que [Pāṇini] se trouve obligé d'ajouter *arthavat*, « ayant du sens » à l'aphorisme [P. 1.2.45] qui définit le thème ; alors, le nom composé étant en principe exclu [de ladite désignation], [il] a dû formuler l'aphorisme suivant [pour s'assurer que de tels composés y soient inclus]⁶⁶⁴. C'est la désignation de *thème nominal* qui certifie que l'élément ainsi désigné *a du sens* : le composé a du sens parce qu'il est un *thème nominal* ; ce qui n'en a pas, ne l'est pas⁶⁶⁵. Quant à ceux qui, en revanche, prônent l'absence de différence⁶⁶⁶, [leur thèse serait étayée s'ils remplaçaient le terme *arthavat*

de P. 1.2.45-46. À ne pas confondre avec la *désinence* verbale *tip*, dont l'exposant *p* signale un thème à degré plein : *juho-ti* (P. 1.2.4).

662. *Arthavad atip prātipadikam / samāśaś ca*. « Restrictif » en ce sens que seuls les composés nominaux, *arthavat* certes, auraient droit à la désignation ; les phrases et les composés verbaux en seraient privés. Voir VBS, *Śāṅkariya*, p. 296.

663. C'est-à-dire les aphorismes 1.2.45-46 conçus comme des injonctions.

664. L'exclusion n'autoriserait que les *prātipadika* nominaux, d'où la nécessité de les mentionner expressément. *Ipsa facto*, les *samāśa* sont *arthavat*.

665. Les composés, désignés comme thèmes, accèdent au statut de *signifiants*. Et *vice versa* : étant *arthavat*, ils sont des thèmes ! Le grammairien accepte la conclusion du logicien pour en tirer l'implication contraire : deux injonctions sont alors requises !

666. *Abhedapakṣa*, c'est-à-dire, la non-différence de la copie par rapport à l'original : voir p. 238.

par] *anukaraṇavat*, « accompagné d'une imitation [de l'original] », conformément à la glose *bhū sattāyām* [dans le *Dhātupāṭha*]. [210]

Revenons aux mises en garde contre la qualification d'un composant du composé par un mot [hors du composé], à savoir, « La composition des mots qualifiés [par un mot en dehors du composé n'est pas permise], ni [l'emploi] d'un mot qualifiant, dès que le mot qualifié est mis en composition »⁶⁶⁷ — par exemple, la qualification du nom *rājan*, « roi » [élément initial du composé *rājapuruṣa*] par l'adjectif *ṛddhasya*, « richissime » [au génitif, hors du composé]. La thèse [des grammairiens] n'en est pas mise à mal, car ayant adopté la position que le composé exprime un sens unifié [à savoir, un sens qui lui est propre], il s'ensuit qu'un mot situé hors du composé n'est pas à même de déterminer un élément à l'intérieur, qui n'exprime, à lui-seul, aucun sens⁶⁶⁸. La vôtre, en revanche, est atteinte du défaut de prolixité, car sa formulation fait appel à une cause extrinsèque (*apūrvavācanika*)⁶⁶⁹. On s'en expliquera par la suite. [211]

Quant aux suffixes, [on a cité] la maxime « Les suffixes font comprendre

667. Voir n. 639, p. 240 et n. 654, p. 245, ci-dessus : *ṛddhasya* (au génitif) s'accordant de manière putative avec l'élément *rājan* du composé, dont le cas génitif est supprimé dans la procédure de composition. Ce passage se retrouve aussi dans le VBS de Kauṇḍabhaṭṭa, p. 296 *sqq.*

668. La notion d'*ekārthībhāva*, « se rapportant à un seul sens » (voir n. 639, p. 240 et n. 654, p. 245) remonte au *Bhāṣya* sur P. 2.1.1 (éd. Kielhorn, vol. 1, p. 359). Introduite sous les auspices de l'aphorisme autorisant les composés, pour signaler la capacité du composé d'évoquer un sens *unique* qui dépasse le sens des composants, elle s'élargit dans la littérature ultérieure pour comprendre toute *vṛtti* (voir n. 637, p. 239). La notion est largement développée dans les autres *Mañjūṣā* de Nāgeśa, *LM* (CSS, n° 44), p. 1393 *sqq.*; *BM* (éd. K. Śukla), p. 211 *sqq.* Des points de vue différents existent quant à la portée exacte de l'expression, dont certains sont proches de la *Mīmāṃsā* : *ye 'pi nityā akhaṇḍā niravayavāḥ sarve śabdāḥ* [...] (*BM*, p. 220), « même ceux qui croient que tous les mots sont éternels, sans éléments, sans membres [...] ». La doctrine des grammairiens est considérée comme l'une des variétés d'*ekārthībhāva*, le *viśiṣṭa* doté d'un sens *unique* par rapport aux composants (*viśeṣaṇa*) multiples.

669. Ce sont les ritualistes et les logiciens qui font appel à la métonymie afin d'expliquer la relation entre les membres du composé. Mais, selon Nāgeśa, on peut l'expliquer sans se réfugier dans une causalité extrinsèque. *Apūrvā* ici paraît un brin ironique...

leurs significations en se rapportant (*gata*) aux significations des thèmes situés à proximité ». Or les exemples *upakumbha*, « près du pot à boire », et *ardhapippalī*, « la moitié d'un poivre long », montrent que la désinence du composé est parfois liée syntaxiquement au sens du premier membre [dont elle est séparée]⁶⁷⁰. Selon notre thèse, le problème ne se pose pas, car la désinence apparaît après l'ensemble qualifié, en vertu de la maxime « Le suffixe manifeste son propre sens « en tandem » avec le sens [porté par] le thème [auquel il est suffixé] » : seul l'ensemble *qualifié* (*viśiṣṭa*) a un sens ; seul l'ensemble *qualifié* est habilité à recevoir la désinence. [212] [Quant à la métonymie prônée par le logicien], deux possibilités se présentent : soit la métonymie affectant le premier membre du composé *rājapuruṣa* s'applique au terme (*rājan*) qui sous-tend la relation proposée (*saṃbandhini*), soit elle s'applique à la relation elle-même (*saṃbandhe*). La première hypothèse ne convient pas, car le sens qui en résulte est incompatible avec le sens de la résolution syntagmatique (*vivarāṇa*) du composé, à savoir, *rājñāḥ puruṣaḥ*, « l'homme du roi ». Le sens mis en avant par les logiciens, *rājasambandhī puruṣaḥ*, « homme ayant un lien avec le roi », se distingue, en effet, du sens du syntagme correspondant, *rājñāḥ puruṣaḥ*, « l'homme du roi ». Or il est convenu que le composé (*vr̥tti*) doit exprimer le même sens que le syntagmate (*vigraha*) sur laquelle il est fondé. Si les deux ne coïncident pas, aucune conclusion quant au sens exprimé ne peut en être tirée. Ni la deuxième [hypothèse] : dire que l'homme est la relation [d'appartenir au roi] est insensé⁶⁷¹.

Mais en ce cas [dit l'interlocuteur], comment justifier la dérivation

670. Pour les composés *avyayībhāva* (P. 2.1.5 *sqq.*), à la différence des composés typiques, le membre *postérieur* peut dépendre du membre *antérieur*, dont dépend la relation syntaxique du composé : *upakumbham* > *kumbhasya samīpam* (*Kāśikā*). Voir Renou, *GS*, § 82, 127. Notons que la version logicienne de la maxime diffère de celle des grammairiens en posant un agencement reliant le suffixe au thème, lesquels sont alors séparables, et dotés d'un sens propre — tout comme la *cause* qui précède, et l'*effet* qui fait suite.

671. La différenciation des deux termes impliqués par le rapport casuel *rājñāḥ* (gén.) *puruṣaḥ* (nom.) serait remplacée par l'*abhedānvaya* impliqué par la relation elle-même. Ce passage se retrouve aussi chez Kauṇḍa, *VBS*, p. 305-6.

syntagmatique (*vigraha*) des [dérivés nominaux secondaires] comme *vaiyākaraṇa*, « qui étudie la grammaire » (*vyākaraṇa*), ou *pācaka*, « qui fait de la cuisine » (*pāka*) ? Car il n'y a aucune équivalence entre [l'original et] la forme dérivée⁶⁷² ! À ce propos, citons Hari :

Le verbe indique quelque chose de relatif
Aux dérivés nominaux secondaires et primaires ;
On atteste en ce cas un renversement
De la relation entre le principal et l'accessoire⁶⁷³.

« Le verbe », c'est-à-dire « ce dont l'élément final est un suffixe verbal » (*tiṇanta*), est cité ici pour expliquer le sens exprimé par un dérivé nominal, qu'il soit primaire ou secondaire ; on observe un renversement des rôles normaux de la chose à expliquer (*vivriyamāṇa*) et de l'explication (*vivaraṇa*) : le verbe, normalement le *viśeṣya* [ce que le reste de la phrase détermine], est transformé en *viśeṣaṇa* [qui détermine le sens d'un nom] ; en revanche, le nom, normalement le *viśeṣaṇa* [la détermination] est transformé en *viśeṣya* [la chose à déterminer]⁶⁷⁴. En ce cas, les dérivés nominaux primaires et secondaires reflètent la priorité (*prādhānya*) accordée au soutien (*āśraya*) par rapport à l'activité exprimée en principe par le verbe fléchi. [213]

Alors, pourquoi ne dérive-t-on pas le sens du nom *rathika*, « conducteur de char », du mot *rathantara*⁶⁷⁵ ? Mais non ! La maxime « Le sens traditionnel est prioritaire par rapport au sens dérivationnel » interdit une telle

672. C'est-à-dire entre la nourriture (*pāka*) et la personne qui la prépare (*pācaka*) ou entre la grammaire et la personne qui l'enseigne.

673. VP 2.306. La *kārikā* est citée par Bhaṭṭoji (VSK 34), et donc par Kauṇḍa (VBS, p. 312).

674. Dans l'analyse grammaticale normale, le verbe (et donc l'action) prend les devants sur les éléments syntagmatiques accessoires, dont le rôle est de préciser le sens de l'activité verbale ; mais *a contrario*, Pāṇini, exceptionnellement, emploie un verbe, p. ex., *dīvyati*, « il joue », pour expliquer le sens d'un dérivé nominal, p. ex., *ākṣika*, « joueur [de dés] » (P. 4.4.2 *tena dīvyati...*), glossé *akṣair dīvyati*, « Il joue aux dés ». Ainsi le verbe peut-il être rétrogradé au rôle d'accessoire ou de détermination (*viśeṣaṇa*).

675. Voir n. *, p. 239. Selon Pāṇini, la forme *rathantara*, évidemment irrégulière, s'explique à partir du mot *ratham*, « chariot », à l'accusatif, suivie d'une forme nominalisée du verbe *tr* (*tarati*, « traverser »). L'interlocuteur propose, *mutatis mutandis*, d'expliquer la forme pri-

démarche⁶⁷⁶. [Si vous privilégiez tellement le sens traditionnel, réplique l'interlocuteur], pourquoi vous sentez-vous à ce point concerné par le sens des éléments d'un composé comme *paṅkaja* [litt., « né dans la boue »]? Il suffirait de comprendre la signification [traditionnelle] « espèce de lotus », grâce à la seule énergie de l'ensemble, comme c'est le cas avec le mot *kamala*, « espèce de lotus » [dont le sens ne découle pas des éléments dont il est constitué]. Mais non ! Comme le dit un connaisseur du sujet, « Le sens étymologique est abandonné lorsqu'il est contredit par le sens traditionnel »⁶⁷⁷. [214] Quant à *paṅkaja*, le sens de l'ensemble, « lotus », est, pour ainsi dire, embrassé par les sens des éléments, [à savoir, « boue-né »]⁶⁷⁸.

Il s'ensuit que le mot est [quant à sa dérivation] quadripartite : le mot dont le sens est entièrement fixé par la tradition, sans considérer les sens des éléments (*rūḍha*) ; le mot dont le sens traditionnel [de l'ensemble] est recouvert par le sens étymologique [des éléments] (*yogarūḍha*) ; le mot dont le sens [de l'ensemble] est fourni par l'analyse étymologique des éléments (*yaugika*) ; et le mot dont le sens dérive à la fois de la tradition et de l'étymologie (*yaugikarūḍha*). Un exemple du premier type : *rathantara*, « espèce de chant liturgique » ; du second : *paṅkaja*, « lotus » [litt. « né dans la boue »] ; du troisième : *pācikā*, « cuisinière » [dont le sens dérive de la racine *pac*, « cuire », avec le suffixe nominal d'agent *-ika*, au féminin] ; du quatrième : *maṇḍapa*, dont le sens traditionnel, « espèce de maison », existe à côté du sens étymologique, « qui boit lentement » [*maṇḍa*, « lent » ; *-pa*, « qui boit », forme nominalisée (en fin de composé) de la racine *pā* (*pibati*), « boire »].

Concluons : un examen approfondi de la doctrine [des logiciens], bourrée de faiblesses, suffit à lui seul pour valider [la nôtre, à savoir, que] l'éner-

maire *rathika* à partir de la forme secondaire *rathantara*, renversant la préséance normale accordée au membre principal, comme l'avait fait le grammairien précédemment.

676. L'interlocuteur propose de ressusciter le sens étymologique du mot *rathantara* afin d'en dériver d'autres formes, y compris les formes à suffixe primaire ; or le sens étymologique cède toujours devant le sens primaire.

677. Recensé dans la *Nyāyasiddhāntamañjarī* de Janakī Bhaṭṭācārya (NK, p. 289).

678. Autrement dit, le sens étymologique est loin d'être contredit par le sens traditionnel.

gie expressive appartient en premier lieu au composé, et non aux éléments considérés séparément. Comme le dit Hari :

En effet, dans le composé, l'énergie se différencie,
comme celle du mot *pañkaja* : « né dans la boue » et « lotus ».
Il serait extrêmement onéreux, s'en tenant à la force littérale,
de vérifier
les nombreuses qualités des fonctions grammaticales (*vytti*).
Mieux faut-il adopter la doctrine qui prône la fusion
[des éléments] dans une signification unifiée ⁶⁷⁹.

Si, par exemple, on ne retenait que le sens étymologique, le composé *pañkaja*, « né dans la boue », pourrait désigner également « la lentille d'eau » (*śaivala*). Si, afin d'arriver au sens de l'ensemble, on devait passer en revue chacune des nombreuses qualités grammaticales occultées au cours de la procédure de composition ⁶⁸⁰, notamment le *genre* et le *nombre*, qui n'ont pas été spécifiés, la *forme non composée* qui y est implicite, etc., en s'appuyant au cas par cas sur l'une des nombreuses maximes, telles que « une forme qualifiée n'entre pas en composition », etc., l'exploit serait on ne peut plus onéreux. Selon moi, en revanche, qui suis partisan de la doctrine de la signification unifiée, la non-spécification [du genre], par exemple, est justifiée par la règle générale que l'on ne qualifie pas une chose qui est elle-même dépourvue de signification, comme le sont les membres du composé, pris un par un. Est également justifiée la non-spécification du nombre, etc. :

679. Ces vers ne se trouvent pas dans le VP actuel et ne figurent pas dans l'inventaire des citations attribuées à tort à Bhartṛhari (app. IV de l'édition d'Abhyankar). Ils font partie, en revanche, du VSK (n° 31) de Bhaṭṭoji, et sont attribués à Bhaṭṭoji par Kauṇḍa (VBS, p. 263 ; VB, p. 197). K. K. Raja les attribue à Bhaṭṭoji (ITM, p. 268). Le grand *Vācaspatyam* de Tarkavāgīśa (p. 5233) les attribue à Hari.

680. La portée en est : si le sens de l'ensemble dépendait entièrement des sens des éléments, toutes leurs particularités devraient être prises en compte avant d'arriver au sens final, comme, par exemple, « L'élément est-il ou non qualifié par un terme en dehors du composé ? », « Quel cas doit-on suppléer pour clarifier la relation entre les membres du *tatpuruṣa* ? », « Quels genres, etc., ont dû être élidés au cours de la formation ? » etc.

on voit que ce chemin est plus facile à suivre. [Hari], d'ailleurs, fait état d'un autre défaut de la doctrine prônant la « considération séparée » [des éléments du composé] : [215]

Quand tu supprimes la particule *ca*, « et », etc.,
Plusieurs formations syntaxiques devront aussi être infirmées;
Notre position, en revanche, est fondée
Sur une argumentation [fiable], et le résultat en est bien ancré⁶⁸¹.

Tu affirmes, par exemple, que le *dvandva ghaṭapaṭa*, « pot [et] tissu », s'explique par la suppression de la particule *ca*, « et », qui exprime l'adjonction, etc. *. Et, en y ajoutant « etc. », tu affirmes que [le *tatpuruṣa*] *ghanaśyāma*, « foncé [comme] un nuage menaçant », s'explique par [la suppression] de la particule *iva*, « comme »⁶⁸². Pour moi, en revanche, le fait que de telles particules ne soient pas utilisées s'explique si on se réfère à la maxime « On ne répète pas ce qui est déjà dit » : dès lors que l'énergie expressive est logée dans l'ensemble *en tant que qualifié* par [ses éléments, il

681. VSK 32, VBS, p. 271.

682. Selon K. Śukla, cette ultime critique est dirigée contre le ritualiste, dont l'explication de la forme dérivée diffère légèrement de celle du logicien : au lieu de recourir à la *métonymie* pour suppléer les relations qui manquent à l'intérieur de la forme dérivée, le ritualiste statue dans la mesure du possible sur l'expansion en formes fléchies de la phrase composée : en effet, il adopte la posture de l'enseignant, qui explique le composé *rājapuruṣaḥ* en y substituant la phrase *rājñāḥ* (au génitif) *puruṣaḥ* (au nominatif). Que l'on adopte l'une ou l'autre approche, la thèse est la même : le sens du composé ne dépend que du sens traditionnel. Il suffit de le faire ressortir, par tout moyen disponible. Par contre, la forme réduite laisse beaucoup à l'interprétation.

*. *Supra* (p. 241), le même vocable *sāhitya-* est traduit « association », à propos du composé *dhavakhadira-*. Nous ajoutons « etc. » (-*ādi-*), omis dans la traduction, parce que la phrase suivante le commente (d'autres particules que *ca*, qui exprime l'adjonction ou l'association, sont en effet concernées, par exemple *iva*, qui exprime la similitude et dont il va être question).

n'y a plus rien à suppléer : le sens du composé est complet] *. En disant « Plusieurs formations syntaxiques devront aussi être infirmées », [Hari] a en tête, par exemple, les problèmes d'interprétation rencontrés dans le traitement des composés possessifs (*bahuvrīhi*) autres que ceux fondés sur la relation de possession (*aṣaṣṭhībahuvrīhi*)⁶⁸³. Ceux qui attribuent l'énergie expressive du composé aux éléments pris un par un sont obligés de se replier sur la notion de métonymie pour expliquer la relation syntaxique entre les éléments. Prenons, par exemple, le composé *prāptodako* [*grāmaḥ*], « [le village] atteint par l'eau » : dans un premier temps, le terme *udaka*, « eau », est compris comme l'agent de l'activité d'atteindre (*prāpta*), dont le village est l'objet direct, quoique le village ne puisse soutenir l'assignation [d'objet direct] que par une interprétation métonymique de la syntaxe^{684 †}. Or cette construction [à savoir, « L'eau atteint le village »] devra aussi être

683. Voir n. 650, p. 244. La question concerne le *vigraha* « normal » des composés *bahuvrīhi*, où figure une relation attributive, reflétée par le génitif, comme le terme *bahuvrīhi* lui-même : *bahvyaḥ vrīhayo yasya sa bahuvrīhiḥ*, « Celui dont le riz (*vrīhi*) est abondant (*bahu*) est "riche-en-riz" ». Pour les composés « exceptionnels », une relation fondée sur une *rection* (*kāraka*, ce qui exclut le génitif), est à la base de la relation, par exemple : *prāptam udakam yaṃ grāmaṃ sa prāptodako grāmaḥ*, où figure, dans le *vigrahavākya*, la rection rarissime d'objet direct (*karmaṇi*). L'analyse du composé n'est pas en question, mais plutôt le nombre et le type d'entorses (*lakṣaṇā*) requis pour arriver à l'interprétation convenue. L'interlocuteur insiste sur l'importance de la distinction. Voir la suite.

684. Le mot *village* aurait dû se fléchir à l'accusatif pour exprimer la relation souhaitée ; au cas manquant, on substitue la métonymie : « relié à l'eau ». Voir *VBS*, p. 271-76, auquel Nāgeśa emprunte le modèle d'argumentation. Le *VBS*, comme on pourrait s'en douter, suit de près l'exposé du *VB* (p. 168 *sqq.*).

*. Litt. « en tant que qualifié par l'adjonction, etc. (*sāhityādi*) » ou « en tant que qualifié comme [exprimant] l'adjonction » (à propos de la traduction de *sāhitya-* par le mot « adjonction », voir n. *, p. 253). Ce que veut dire le grammairien, c'est que la structure même du composé *dvandva* exprime déjà la notion d'adjonction (ou association) et qu'il n'est donc pas nécessaire de supposer l'ellipse d'une particule conjonctive.

†. Sur l'emploi du terme *lakṣaṇā-*, « métonymie » ou « sens figuré » en général, voir n. *, p. 91. Ici, il s'agit vraisemblablement du sens figuré, plutôt que de la métonymie. Par « interprétation métonymique de la syntaxe » (*saṃbandhigrāmalakṣaṇāyām*), l'auteur veut dire, probablement, que l'assignation de la fonction « objet » à un thème pourvu d'une désinence

mise de côté [car la désinence nominative du mot *village* laisse entendre que le village est l'*agent* de l'activité dont l'eau ne peut qu'être l'objet]. Le tenant de la thèse opposée a recours alors à une [deuxième] métonymie, substituant à la notion d'*agent*, assignée dans un premier temps au suffixe participial *hta* [à l'actif], en vue de l'accord avec l'eau [L'eau a *atteint* (*prāpta*) le village], celle d'*objet*, et puis, se fiant au principe que « la relation entre deux noms qui partagent la même désinence est celle d'identité [de référence] », l'eau [qui s'accorde avec le participe] se voit assigner elle aussi la qualité d'objet. Il en résulte que le composé est compris de la manière suivante : il existe un objet relatif à l'activité d'arriver qui n'est autre que l'eau. Mais, [observe le grammairien], si l'on assume [dans un premier temps] que l'eau fonctionne comme l'agent de l'expression *prāptodaka*, la connexion syntaxique [du composé] avec le reste de la phrase est rompue, et il y a violation du principe qui vient d'être cité, à savoir, que « la relation entre deux noms qui partagent la même désinence est celle d'identité [de référence] »⁶⁸⁵. Réfléchissant à cela, [Hari] a déclaré : « Plusieurs formations syntaxiques sont aussi infirmées ». En outre, il y aura violation du principe de dérivation qui stipule que « la présence d'une désinence [nominale] est la cause d'une prise de conscience dont la qualification grammaticale pertinente est le sens exprimé par le nom [avoisinant] »⁶⁸⁶.

Pour moi, en revanche, qui rejette la thèse [selon laquelle le sens du composé est fondé sur] les énergies différentes [des composants], il n'y a là aucun inconvénient, car il ne s'agit pas de deux mots différents [dont chacun aurait son sens à lui], mais d'un seul, qualifié, qui exprime un sens lui aussi qualifié.

685. L'accord entre *prāptodako* et *grāmaḥ* (les deux étant au nominatif) serait inexplicé, et l'identité de référence qu'il recèle, inexprimée.

686. *Nāmārthaprakāraśābdabuddhitvāvacchinnaṃ prati vibhaktyarthopasthiteḥ kāraṇatvam*. Le sens associé au thème n'entre en jeu dans la phrase que moyennant la désinence affixée.

de nominatif implique (du moins dans cette perspective d'analyse) de prendre cette désinence au sens figuré, puisque tel n'est pas son sens littéral. Voir la discussion qui suit.

Fin de la *Paramalaghumañjūṣā* [216]

Iti śam

à Louis Renou, *in memoriam*

Le 11 février 2025

Edwin Gerow

BIBLIOGRAPHIE

SOURCES

Amarakośa (Amarasiṃha).

N. G. Sardesai et D. G. Padhye (éd.). *Amara's Nāmalingānuśāsanam (Text). A Sanskrit Dictionary in three Chapters, Critically Edited with Introduction and English Equivalents for Each word and English Word-Index*. Poona Oriental Series 69. Poona : Oriental Book Agency, 1940.

Arthasaṃgraha (Laugākṣibhāskara).

Nārāyaṇa Rāma Ācārya (éd.). *Śrīlaugākṣibhāskarapraṇītaḥ Arthasaṃgrahaḥ*. Muṃbai : Nirṇayasāgara-mudraṇālayam, 1950.

Aṣṭādhyāyī (Pāṇini).

Voir P.

[*Bhāgavata*] *Bhāgavatamahāpurāṇa*.

J. Ghanaśyāma Das (éd.). *Śrīmadbhāgavatamahāpurāṇam. Sthulākṣaraṃ mūlamātram*. Gorakhpur : Gītā Press, 2008 v. s.

Bhāṣāpariccheda.

Voir *Siddhāntamuktāvalī*.

[BM] *Vaiyākaraṇasiddhānta*(br̥han)mañjūṣā (Nāgeśabhaṭṭa).

Pt. Kālikāprasāda Śukla (éd., comm.). *Nāgeśabhaṭṭaviracitā Vaiyākaraṇasiddhāntamañjūṣā. Śivakumāraśāstrī-granthamālā, puṣpam 3. Vārāṇasī : Saṃpūrṇānandasamskṛtavīśvavidyālayaḥ, 1977.*

Chāndogya Upaniṣad.

Voir Limaye, *Upaniṣads*.

Durghaṭavṛtti (Śaraṇadeva).

Louis Renou (éd., trad.). *La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva. Traité grammatical en sanskrit du XII^e siècle*. Vol. I, fasc. 3 : *Adhyāya II*. Paris : Les Belles lettres, 1942.

[Kāśikā] *Kāśikāvṛtti* (Vāmana et Jayāditya).

Pt. Śrīśobhitamitra et Pt. Śrībrahmadattajijñāsu (éd.). *Pāṇinīyavyākaraṇasūtravṛttiḥ Kāśikā Vidvadvāravāmanajayādityaviracitā*. Kashi Sanskrit Series 37. Benares : Caukhambā, 1952.

[KP] *Kāvyaṇṣa* (Mammaṭa).

Abhyāṅkar Vāsudeva Śāstrī (éd.). *Nāgojībhaṭṭaviracitoddyotayutagovinda-ṭhakkaraviracitaḥ Pradīpasametaḥ Śrīmammaṭabhaṭṭaviracitaḥ Kāvyaṇṣaḥ*. Ānandāśramasamskṛtagranthāvalī 66. Pune : Ānandāśramamudraṇālaya, 1929.

[KS] *Kumārasambhava* (Kālidāsa).

Nārāyaṇa Rāma Ācārya. *The Kumāra-Sambhava of Kālidāsa. With the Commentaries from 1 to 8 Sargas the Sanjīvinī of Mallinātha, from 8-17 Sargas the Sanjīvinī of Sītārāma Kavi, the Mahāśivapurāṇa Sandarbha, Various Readings, Critical Notes, Index etc, etc*. 14^e éd. Bombay : Nirṇaya Sagar Press, 1955.

Laghusiddhāntakaumudī (Varadarāja).

Śrīvaradarājapanditāviracitā *Laghusiddhāntakaumudī*. Bombay : Nirṇaya-sāgara Press, 1948.

[LM] *Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūṣā* (Nāgeśabhaṭṭa).

Pt. Sadāśivaśāstrī et al. (éd.). *Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūṣā*. 2 vol. Caukhambā Samskṛta Sīrj 44. Vārāṇasī : Caukhambā Samskṛta Sīrj Āphis, 1989. Réimpression photo-mécanique.

Mahābhārata.

Shripad Krishna Belvalkar (éd.). *The Mahābhārata*. Vol. 16 : *The Śāntiparvan* [Part III : Mokṣadharma, B]. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1954, p. 2076.

[Manu] *Mānavadharmasāstra*.

- Julius Jolly (éd.). *Mānava Dharma-Śāstra, the Code of Manu. Original Sanskrit Text, Critically Edited According to the Standard Sanskrit Commentaries, with Critical Notes*. Trübner's Oriental series. London : Trübner & co., 1887.
- Georg Bühler (trad.). *The Laws of Manu. Translated with Extracts from Seven Commentaries*. The Sacred Books of the East 25. Oxford : Clarendon Press, 1886. Réimpression : Oxford, Oxford University Press, 1964.

[MBh] *Mahābhāṣya* (Patañjali).

- Pt. Bhārgavaśāstrī Jośi Śāstrācārya (éd.). *Patañjali's Vyākaraṇa Mahābhāṣya with Kaiyaṭa's Pradīpa and Nāgeśa's Uddyota*. 5 vol. Bombay : Nirnaya-Sagar Press, 1945.
- Franz Kielhorn et K. V. Abhyankar (éd.). *The Vyākaraṇa-Mahābhāṣya of Patañjali*. 3^e éd. 3 vol. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962-72 [1880-85].

Mīmāṃsākośa.

Kevalānandasarasvatī (éd.). *Mīmāṃsākośaḥ*. 7 vol. Wai : Prajñā Press, 1952-66.

[MNP] *Mīmāṃsānyāyaprakāśa*.

Franklin Edgerton (éd., trad.). *The Mīmāṃsā Nyāya Prakāśa or Āpadevī. A Treatise on the Mīmāṃsā System by Āpadeva*. Translated into English, with an introduction, transliterated Sanskrit text, and glossarial index. New Haven : Yale University Press, 1929.

[MS] *Mīmāṃsādarśana*.

- K. V. Abhyankar et al. (éd.). *Śrīmajjaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane. Ānandāśramasamskṛtagranthāvali* 97. Pune : Ānandāśramamudra-ṇālaya, 1970.
- Voir ŚV.

Nirukta (Yāska).

Lakshman Sarup (éd., trad.). *The Nighaṇṭu and the Nirukta : The Oldest*

Indian Treatise on Etymology, Philology and Sementics [sic]. Critically Edited from Original Manuscripts and Translated for the First Time into English. With Introduction, Exegetical and Critical Notes, Three Indexes and Eight Appendices. Second reprint. Delhi, Varanasi et Patna : Motilal Banarsidass, 1967.

[NK] Nyāyakośa.

Bhīmācārya Jhalakīkara. Nyāyakośa. Bombay Sanskrit and Prakrit Series 49. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978.

[NS] Nyāyasūtra.

— [POS] Gaṅgānāṭha Jhā (éd.). *Śrīgautamamahāmuniṣaṅgāṇīyā Nyāyasūtram (Nyāyasūtra of Gautama : A System of Indian Logic)*. Poona Oriental Series 58. Poona : Oriental Book Agency, 1939.

— Gaṅgānāṭha Jhā (trad.). *Gautama's Nyāyasūtras, with Vātsyāyana-Bhāṣya*. Poona Oriental Series 59. Poona : Oriental Book Agency, 1939.

Nyāsa (Jinendrabuddhi).

Swami Dwarika Das Shastri et Pt. Kalika Prasad Shukla (éd.). *Nyāsa or Pañcikā Commentary of Ācārya Jinendrabuddhipāda and Padamañjarī of Haradatta Miśra on the Kāśīkāvṛtti [Commentary on the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini] of Vāmana-Jayāditya*. 4 vol. Prachya Bharati Series 2-5. Varanasi : Prachya Bharati Prakashan, 1965-67.

Nyāyavārtikatātparyāṭikā (Vācaspatimiśra).

Rājeśvaraśāstrī (éd.). *Ṣaḍdarśanaṭīkāṛḍvācaspatimiśraviracita — Nyāyavārtikatātparyāṭikāyāḥ*. Kashi Sanskrit Series 24. Benares : Caukhambā, 1982 v. s.

[P.] Aṣṭādhyāyī (Pāṇini).

Voir Renou, GP et Böhtlingk, *Grammatik*.

[PIŚ] Paribhāṣenduśekhara (Nāgeśabhaṭṭa).

K. V. Abhyankar (éd.) et Franz Kielhorn (éd., trad.). *The Paribhāṣenduśekhara of Nāgojibhaṭṭa. With the Commentary Tattvadarśa of Vasudev Shastri Abhyankar*. 2 vol. Vol. 1 : texte, 1962 (d'après l'édition de 1868 de

Kielhorn). Vol. 2 : traduction, 1960 [1874]. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1960-62.

[PLM] *Paramalaghumañjūṣā* (Nāgeśabhaṭṭa).

- [HSG] Pt. Sadāśivaśāstrī (éd.) et Pt. Nityānandapantaparvatīya (comm.). *The Parama Laghu Mañjuṣā of Nāgeśa Bhaṭṭa*. Haridāsa Saṃskṛta Granthamālā 43. Benares : Chowkhamba, 1946.
- [K. Śukla] Pt. Kālikāprasāda Śukla (éd., comm.). *Paramalaghumañjūṣā of Śrī Nāgeśa Bhaṭṭa*. M. S. University of Baroda Research Series 7. Baroda : Baroda Sanskrit Mahavidyalaya, 1961.

[PS] *Paramārthasāra* (Abhinavagupta).

Lyne Bansat-Boudon et Kamalesha Datta Tripathi. *An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*. [Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamalesha Datta Tripathi. Introduction, notes, critically revised Sanskrit text, appendix, indices by Lyne Bansat-Boudon.] Routledge Studies in Tantric Traditions 3. Londres et New York : Routledge, 2011.

Śābarabhāṣya (Śābara).

Voir ŚV.

Siddhāntakaumudī (Bhaṭṭojīdikṣita).

Vāsudeva Lakṣmaṇa Śarmā Paṇaśīkara (éd.). *The Siddhāntakaumudī with the Tattvabodhinī Commentary of Jñānendra Sarasvatī and the Subodhinī Commentary of Jayakṛṣṇa*. Bombay : Tukārām Jāvājim, 1908. Réimpression : New Delhi, Meharachanda Lachmanadās, 1985.

*Siddhāntamuktāvalī*⁶⁸⁷ (Viśvanāthapañcānana).

Harirāma Śukla (éd.). *Nyāya-siddhānta-muktāvalī of Viśvanātha Pañcānana*. Kashi Sanskrit Series 6. Benares : Caukhambā, 1951.

[ŚŚS] *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra*.

Willem Caland (trad.). *Śāṅkhāyana Śrautasūtra. Being a Major Yājñika Text*

687. Aussi connu sous les noms de *Kārikāvalī* et *Bhāṣāpariccheda*.

of the *Ṛgveda*. Edited with an Introduction by Lokesh Chandra. Delhi : Motilal Banarsidass, 1980 [1953].

[ŚV] *Ślokavārttika* (Kumārila).

- Rāma Śāstrī Tailaṅga (éd.). *The Mīmāṃsā-Śloka-Vārttika of Kumārila Bhatta with the Commentary Called Nyāyaratnākara by Pārtha Sārathi Miśra*. The Chowkhambā Sanskrit Series 3. Benares : Chowkhambā Sanskrit Book-Depot, 1898-99.
- Gaṅgānātha Jhā (trad.). *Kumārila Bhaṭṭa. Tantravārttika. A Commentary on Śabara's Bhāṣya on the Pūrvamīmāṃsā Sūtras of Jaimini*. 2 vol. 2^e éd. Sri Garib Das Oriental Series 9-10. Delhi : Sri Satguru Publications, 1983 [1903-1924].
- Kashinath Vasudev Abhyankar et al. (éd.). *Śrīmajjaiminipraṇīte Mīmāṃsā-darśane. [...] Mīmāṃsākaṇṭiravakumārilaḥṭṭapraṇītatatantravārttika sahitāśābarabhāṣyopetaḥ*. 7 vol. Ānandāśramasamskṛtagranthāvali 97. Pune : Ānandāśramamudraṇālaya, 1970-.

Taittirīya Saṃhitā.

N. S. Sontakke et T. N. Dharmadhikari (éd.) *Taittirīya Saṃhitā. With the Padapāṭha and the Commentaries of Bhaṭṭa Bhāskara Miśra and Sāyaṇācārya*. Poona : Vaidika Saṃśodhana Maṇḍala, 1970-85.

Uddyota (Nāgeśabhaṭṭa).

Voir MBh.

Vācaspatyam.

Tarkavācaspati Bhaṭṭa, Tāranātha (éd.). *Vācaspatyam (A Comprehensive Sanskrit Dictionary)*. 6 vol. Caukhambā Saṃskṛta Sīrija 94. Benares : Caukhambā, 1962 [1873].

[VB] *Vaiyākaraṇabhūṣaṇa* (Kaunḍabhaṭṭa).

Rāma Kṛṣṇa Śāstrin (éd.). (*Brhad*) *Vaiyākaraṇabhūṣaṇam padārthadīpikā ca sahitam sarvatantrasvatantraśrīmatkaunḍabhaṭṭaviracitam*. Vārāṇasī-saṃskṛtagranthamālā 14, 51-54. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Book Depot, 1900.

[VBS] *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* (Kaunḍabhaṭṭa).

Voir VSK.

[VP] *Vākyapadiya* (Bhartṛhari).

- [VPB] Madeleine Biarreau (éd., trad.). *Bhartṛhari : Vākyapadiya Brahma-kāṇḍa. Avec la Vṛtti de Harivṛṣabha. Texte reproduit de l'édition de Lahore.* Publications de l'Institut de civilisation indienne 24. Paris : Éditions E. De Boccard, 1964.
- K. A. Subramania Iyer (éd.). [Édition du *Vākyapadiya*]. 4 vol. 1963-83.
 - *Vākyapadiya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadeva. Kāṇḍa I.* Deccan College Monograph Series 32. Poona : Deccan College, Postgraduate and Research Institute, 1966.
 - *Vākyapadiya of Bhartṛhari. An ancient Treatise on the Philosophy of Sanskrit Grammar. Containing the Tīkā of Puṇyarāja and the Ancient Vṛtti. Kāṇḍa II.* With a Foreword By Ashok Aklujkar. Delhi, Varanasi et Patna : Motilal Banarsidass, 1983.
 - *Vākyapadiya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, Part I.* Deccan College Monograph Series 21. Poona : Deccan College, Postgraduate and Research Institute, 1963.
 - *Vākyapadiya of Bhartṛhari with the Prakīrṇakaprakāśa. Kāṇḍa III, Part ii.* Poona, 1973.
- K. A. Subramania Iyer (trad.). [Traduction du *Vākyapadiya*]. 4 vol. 1965-77.
 - *The Vākyapadiya of Bhartṛhari with the Vṛtti. Chapter I. English Translation.* Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series 26. Poona : Deccan College, Postgraduate and Research Institute, 1965.
 - *The Vākyapadiya of Bhartṛhari. Kāṇḍa II. English Translation With Exegetical Notes.* Delhi, Varanasi et Patna : Motilal Banarsidass, 1977.
 - *The Vākyapadiya of Bhartṛhari. Chapter III, pt. i. English Translation.* Deccan College Building Centenary & Silver Jubilee Series no 71. Poona : Deccan College, Postgraduate and Research Institute, 1971.

- *The Vākyapadīya of Bhartṛhari. Chapter III, pt. ii. English Translation with Exegetical Notes.* Delhi, Varanasi et Patna : Motilal Banarsidass, 1974.
- K. V. Abhyankar et V. P. Limaye (éd.). *Vākyapadīya of Bhartṛhari.* University of Poona Sanskrit and Prakrit Series 2. Poona : University of Poona, 1965.

Vṛttivārttika (Appaya Dīkṣita).

Edwin Gerow (éd., trad.) et H. V. Nāgarāja Rao (coll.). *The Vṛttivārttika or Commentary on the Functions of Words of Appaya Dīkṣita.* American Oriental Society Series 87. New Haven : American Oriental Society, 2001.

[VS] *Vaiśeṣikasūtra.*

[VSK] *Vaiyākaraṇasiddhāntakārikā* (Bhaṭṭojīdīkṣita).

Māṇulakara Śaṅkaraśāstrin (éd.). *Māṇulakaropāhvaśaṃkaraśāstripraṇītaśaṃkarīvyākhyāsaṃvalitaḥ śrīmadbhaṭṭojīdīkṣitaviracitavaiyākaraṇasiddhāntakārikāvyākhyānabhūtaḥ śrīkaundabhaṭṭaviracitaḥ vaiyākaraṇabhūṣaṇasāraḥ.* Ānandāśramasaṃskṛtagranthāvali 135. Pune : Ānandāśramamudraṇālaya, 1957.

Vyutpattivāda (Gadādhara).

Śrī Rājanārāyaṇa Śūkla (éd.). *The Vyutpattivāda of Gadādhara Bhaṭṭāchārya. With the Śāstrārthakalā Commentary by Vāiyākaraṇa Śiromaṇī.* The Kashi Sanskrit Series, Nyāya Section 19. Benares : The Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1935.

[YBh] *Yogabhāṣya.*

Voir YS.

[YS] *Yogasūtra* (Patañjali).

Jībananda Vidyasagara (éd.). *Patanjala Darshana of the System of Yoga Philosophy by Maharshi Kapila. With the Commentary of Vyasa and the Gloss of Vachaspati Mishra.* 3^e éd. Calcutta : Bachaspatya Press, 1940.

ÉTUDES

- [Bansat-Boudon, *Poétique*] — Lyne Bansat-Boudon. *Poétique du théâtre indien. Lectures du Nāṭyaśāstra*. Publications de l'École française d'Extrême-Orient 169. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1992.
- [Bansat-Boudon, *Yoga*] — Lyne Bansat-Boudon. « Enquête sur le “yoga de la parole”. Lectures du *Brahmakāṇḍa* (I) ». In : *Comme une qui entra dans la forêt bruisante. Mélanges d'indianisme en hommage à Marie-Claude Porcher*. Sous la direction de Lyne Bansat-Boudon et de Sylvain Brocquet. *Bulletin d'études indiennes* n° 36 (2023-2024). Paris : Association française pour les études indiennes, 2024, p. 3-139.
- [Bansat-Boudon, *Enjeux*] — 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 dir. de Silvia D'Intino et Sheldon Pollock. Publications de l'Institut de civilisation indienne 84. Paris : Collège de France, 2018, p. 177-246.
- [Bhatta, *Epistemology*] — V. P. Bhatta. *Epistemology, Logic and Grammar [sic] in the Analysis of Sentence-Meaning*. Delhi : Eastern Book Linkers, 1991.
- [Bhattacharya, *PMDh*] — Gopikamohan Bhattacharya. « On Paśya Mṛgo Dhāvati ». In : *Pāṇinian Studies. Professor S. D. Joshi Felicitation Volume*. Sous la dir. de Madhav M. Deshpande et Saroja Bhate. Michigan Papers On South And Southeast Asia 37. Ann Arbor, Michigan : Center for South and Southeast Asian Studies, University of Michigan, 1991, p. 65-73.
- [Böhtlingk, *Grammatik*] — Otto Böhtlingk. *Pāṇini's Grammatik*. Leipzig : Verlag von H. Haessel, 1887. Réimpression : Hildesheim, Georg Olms, 1964.
- [Böhtlingk et Roth, *Wörterbuch*] — Otto Böhtlingk et Rudolf Roth. *Sanskrit-Wörterbuch*. Saint Petersburg : Kaiserlichen Akademie der Wissenschaften, 1855-75. Réimpression : Wiesbaden, 1966.
- [Bronkhorst, *Bhaṭṭoji*] — Johannes Bronkhorst. « Bhaṭṭoji Dīkṣita on *Sphoṭa* ». *Journal of Indian Philosophy* 33.1, février 2005, p. 3-41.

- [Cardona, *Pāṇini*] — George Cardona. *Pāṇini. His work and Its Traditions*. Delhi : Motilal Banarsidass, 1988-.
- Chakrabarti, K. K. *A Study in the Concept of Meaning*. Thèse de doctorat. Burdwan : University of Burdwan, 1981.
- [Dasgupta, *HIP*] — Surendranath Dasgupta. *A History of Indian Philosophy*. Vol. 1. Cambridge : Cambridge University Press, 1963 [1922].
- [Deokar, *Comparative*] — Mahesh Ashok Deokar. « A Comparative Study of the Paninian Grammatical Tradition and the Three Grammars of Pali ». Thèse de doctorat. Poona : University of Poona, 2002.
- [Deshpande, *Noun*] — Madhav Deshpande. *The Meaning of Nouns. Semantic Theory in Classical and Medieval India. Nāmārtha-Nirṇaya of Kauṇḍabhaṭṭa*. New Delhi : D. K. Printworld, 2007.
- [Edgerton, *MNP*] — Voir *MNP*.
- [Gerow, *PES*] — Edwin Gerow. « Primary Education in Sanskrit : Methods and Goals » [American Oriental Society Presidential Address]. *Journal of the American Oriental Society* 122.4, octobre-décembre 2002, p. 661-90.
- Ghosh, Manomohan (éd., trad.). *Pāṇinīya Śikṣā or the Śikṣā Vedaṅga Ascribed to Pāṇini (Being the Most Ancient Work on Indo-Aryan Phonetics). Critically Edited in All Its Five Recensions with an Introduction, Translation and Notes Together with Its Two Commentaries*. Calcutta : University of Calcutta, 1938.
- [Gode, *SILH*] — P. K. Gode. *Studies in Indian Literary History*. Vol. 3. Poona : Prof. P. K. Gode Collected Works Publication Committee, 1956.
- [Goldman, *Rāmāyaṇa*] — Robert P. Goldman et al. (trad.). *The Rāmāyaṇa of Vālmiki*. Princeton : Princeton University Press, 1984-.
- [Houben, *JIP*] — Jan E. M. Houben. « Bhartṛhari's *saṃaya* / Helārāja's *saṃketa*. A Contribution to the Reconstruction of the Grammarians' Discussion with the Vaiśeṣikas on the Relation between 'śabda' and 'artha' ». *Journal of Indian Philosophy* 20.2, juin 1992, p. 219-42.
- Iyer, K. A. Subramania. *Bhartṛhari : A study of the Vākyapadīya in the light of the ancient commentaries*. Building Centenary and Silver Jubilee Series 68. Poona : Deccan College – Postgraduate and Research Institute, 1969.

- [Joshi, *Sphoṭanirṇaya*] — S. D. Joshi. (éd., trad.). *The Sphoṭanirṇaya [Chapter XIV of the Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra] of Kaunḍa Bhaṭṭa. Edited with Introduction, Translation and Critical and Exegetical Notes.* Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, cl. 3, no. 2. Poona : University of Poona, 1967.
- [Joshi, *Samarthāhnikā*] — S. D. Joshi (éd, trad.). *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya : Samarthāhnikā (P. 2. 1. 1).* Publications of the Centre of Advanced Study in Sanskrit, class C, no. 3. Poona : University of Poona, 1968.
- [Kane, *HDhŚ*] — Pandurang Vaman Kane. *History of Dharmaśāstra.* Vol. I, Part II : *Ancient and Mediaeval Religious and Civil Law in India.* Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1975.
- [Limaye, *Upaniṣads*] — Vishnu Prabhakar Limaye et Ranganath Dattatreya Vadekar (éd.). *Eighteen Principal Upaniṣads.* Puṇyapattana (Poona) : Vaidika Saṁśodhana Maṇḍala, 1958.
- [Mayrhofer, *KEWA*] — Manfred Mayrhofer. *Kurzgefasstes etymologisches Wörterbuch des Altindischen.* 3 vol. Heidelberg : Carl Winter, 1956-76.
- Misra, Vidya Niwas. *The Descriptive Technique of Pāṇini : An Introduction.* Janua linguarum, Series practica 18. The Hague et Paris : Mouton, 1966.
- [Nagao, *PhMG*] — M. Nagao. « Phalamukhagaurava no rei ». [En japonais]. *Indo-gaku Bukkyogaku.* 1970.
- [K. K. Raja, *EIP5*] — Harold G. Coward et K. Kunjunni Raja. *The Philosophy of the Grammarians. Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. 5. Delhi : Motilal Banarsidass, 2001 [1990].
- [K. K. Raja, *ITM*] — K. Kunjunni Raja. *Indian Theories of Meaning.* Adyar Library Series 91. Madras : The Adyar Library and Research Centre, 1969 [1963].
- [Renou, *GP*] — Louis Renou (trad.). *La grammaire de Pāṇini. Texte Sanskrit. Traduction française. Avec extraits des commentaires.* 2 vol. Paris : École française d'Extrême-Orient, 1966.

- [Renou, GS] — Louis Renou. *Grammaire sanscrite*. Paris : Adrien Maisonneuve, 1961.
- [Renou, IC] — Louis Renou et Jean Filliozat. *L'Inde classique. Manuel des études indiennes*. 2 tomes. Tome 1 : Avec le concours de Pierre Meile, Anne-Marie Esnoul et Liliane [sic] Silburn ; Paris : Payot, 1947. Tome 2 : Hanoi : École française d'Extrême-Orient, 1953.
- [Renou, TG] — Louis Renou. *Terminologie grammaticale du sanskrit*. Bibliothèque de l'École des hautes études 280, 281 et 282. Paris : Librairie ancienne Honoré Champion, 1957.
- [Ruegg, Contributions] — David Seyfort Ruegg. *Contributions à l'histoire de la philosophie linguistique indienne*. Publications de l'Institut de civilisation indienne 7. Paris : De Boccard, 1959. (En particulier, p. 5-14 : « Nāgeśa et la Mañjūśā ».)
- [Stchoupak, DSF] — Nadine Stchoupak, Luigia Nitti et Louis Renou. *Dictionnaire sanskrit-français*. Publications de l'Institut de civilisation indienne. Paris : Jean Maisonneuve, 1987 [1932].
- [Śukla, K.] — Voir PLM.
- [Swaminathan, SVUOJ] — V. Swaminathan. *Sri Venkateswara University Oriental Journal* 38. Tirupati : Oriental Research Institute, Sri Venkateswara University, 1995.
- Wayman, Alex. *A Millennium of Buddhist Logic*. Vol. 1. 1 vol. Buddhist Tradition Series 36. Delhi : Motilal Banarsidass, 1999.
- [Winternitz, GIL] — Moriz Winternitz. *Geschichte der indischen Litteratur*. 3 vol. Leipzig : Amelangs Verlag, 1909-20.

SUMMARY

1. PHILOSOPHICAL, GENERAL AND UNIVERSAL GRAMMAR

The work here translated for the first time into a Western language is akin, in its conception and orientation, to a style of grammar known in the Enlightenment as “universal grammar” and may be compared usefully to works such as James Harris’ *Hermes, or A philosophical inquiry concerning universal grammar*, first published in 1771. Though in one sense almost contemporary, a chronological relation between Harris’ text and Nāgeśa’s work (or works) is of course impossible. Yet the relation between these two works speaks volumes as to what a “universal grammar” was thought to be and what science it may be said to cultivate.

A. N. Stavelas’ recently published thesis on the *Hermes*⁶⁸⁸ finds echoes of the notion of universal grammar in many works of classical antiquity,⁶⁸⁹ such as Roger Bacon’s *Greek Grammar*:

*Grammatica una et eadem est secundum substantiam in omnibus
linguis, licet accidentaliter varietur*⁶⁹⁰

Grammar is one and the same according to substance in all
languages, even though it there varies by causes accidental.

688. Stavelas, *The Concept of Universal Grammar in the “Hermes” of James Harris, with Special Reference to his Classical Sources*. Glasgow, 1995–96.

689. Stavelas, pp. 9–14.

690. P. 27, in the edition of Edmund Nolan and S. K. Hirsch, Cambridge, 1902 [Bacon’s text written mid- to late-thirteenth century].

The idea of the grammatical universal is familiar also to Aristotle, who says, in Περὶ Ἑρμηνείας (*De Interpretatione*):

Spoken words are symbols of the affections of the soul; and written words are symbols of those spoken. Spoken words, as the written ones, are not the same for all men. But the mental affections they primarily symbolize are the same for all men, as are also the same the things represented by the objects of these affections.⁶⁹¹

Whatever the scope of this universal in grammar may have been decided to be, that universe has largely been set aside in our time as grammarians prefer to focus on the vast number of languages, each one exhibiting unique features, each one with a soul of its own, especially for those who feel its poetry, untranslatable and irredeemably its own.

But the universal is also inescapable, as Chomsky, Greenberg and others point out—all languages, as well as all affections, emerge from a mental apparatus common to all men. However unique, all languages are all translatable into one another, and all men are capable of speaking more than one.

It is on this truth that Harris takes his stand, and also Nāgeśa, perhaps even more uncompromisingly. It is structures of the universal languages of his day, Greek and especially Latin, that Harris finds embedded in English and all the languages known to him—not so much a “dative case” as a corresponding arrangement of words indicating “recipient of the gift”; not so much a subjunctive verb as a corresponding arrangement of words signifying that the subject wishes something or is subject to some other affectation of the will. In fact, Greek and Latin serve as very models of expression, if not behavior, for all peoples:

691. Quoted by Stephanus of Alexandria in his commentary on *De Interpretatione*, ad p. 16a, lines 3–8. Voir...

<https://archive.org/details/stephanus-de-interpretatione-commentarium>.

The Grecian commonwealth, while they maintained their Liberty, were the most heroic Confederacy, that ever existed. They were the politest, the bravest, and the wisest of men.⁶⁹²

The languages “of the East” (with which Harris had little acquaintance) were dismissed with summary flourish—where kings were mistaken as gods and the rest of the populace reduced, functionally, to the status of slaves.⁶⁹³ It follows, of course, that the languages of classical and modern Europe may be taken as models of language itself.

2. INDIAN GRAMMATICAL TRADITION

When we turn to India we see a remarkably similar pattern emerge, one even more categorical in that no language, even in thought, may be supposed to contest the modular supremacy of Sanskrit, a language not only spoken “by the Gods” but one instrumental in the very creation of the world itself. But how to retain this authoritative and increasingly voluminous legacy of spoken and written words accumulated over millennia? The answer, after many attempts, seems to have been the grammar attributed to Pāṇini, one of the true geniuses of the pre-modern world, who drafted a set of slightly more than four thousand rules that when understood and manipulated correctly give rise to every correct speech form and set aside every incorrect one.⁶⁹⁴ The aim seems to have been the formation of an educated elite to whom the accumulated corpus of texts could be safely entrusted—and more particularly, the education of the speaker of authoritative Sanskrit.

692. *Hermes*, pp. 415–16.

693. *Hermes*, pp. 409–12. The theme of Oriental despotism, now specifically encompassing China, India, and Persia, was fully developed by Hegel in his *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte* (1837).

694. The *Aṣṭādhyāyī*, “Treatise in Eight Lessons”, each of which is divided into four quarters (*pāda*).

This accomplishment was not possible without entailing some awkward drawbacks however—all in the interest of concision and ease of memorization: coded abbreviations of which the meaning was in no wise transparent (*pratyāhāra*); transposition of rules that shared elements, thus avoiding unnecessary repetition (*anuvṛtti*); arbitrary designations for grammatical procedures, in the interest both of concision and generalization, etc.⁶⁹⁵ For instance, the morphophonemic rule enjoining replacement of one of the four vowels *i, u, ṛ, ḷ* by a corresponding semivowel *y, v, r, l*, when a vowel follows, has the form *iko yaṇ aci*.⁶⁹⁶ There is no need to explain this remarkable transformation; it is sufficient to state the point that very soon was felt the need for a method of learning more in line with the ordinary pupil's capacities for language acquisition.

The method of “conversation among the initiated” has earned a place in those early efforts—the *Mahābhāṣya* “Great commentary” of Patañjali remains to this day at the center of Pāṇinian study. But it too demands participants wholly versed in the intricacies of Pāṇinian argumentation, though presented in a light informal style based on the trope of question and response.

We must await the advent of Bhartṛhari (450–510, according to Houben⁶⁹⁷)—even this long forgotten and rediscovered not long before the time of Nāgeśa, according to report—whose often-cryptic *Vākyapadiya* suggested a novel solution to the problem posed by Pāṇini's grammar: organize the presentation not by rule (*vidhi*), but by function (*vṛtti*). And this accompanied by the insight that what we understand is not words, but sentences—that words are abstractions that grammarians find useful

695. *Guṇa, vṛddhi, saṃprasāraṇa*—many having been adopted in modern grammatical parlance.

696. Renou, *Grammaire sanskrite*, §41; P. 6.1.77.

697. Jan E. M. Houben. *The Saṃbandha-samuddeśa (Chapter on Relation) and Bhartṛhari's Philosophy of Language: A Study of Bhartṛhari's Saṃbandha-samuddeśa in the Context of the Vākyapadiya with a Translation of Helārāja's Commentary Prakīrṇa-prakāśa*. Gonda Indological Studies 11. Groningen: Egbert Forsten, 1995, p. 5, n. 7.

in presenting and in resolving certain kinds of problems encountered in the classroom, but hardly pertinent in our functional use of language. The title of Hari's work—"A treatise concerning *vākya* 'sentence' (and) *pada* 'words'"—marks this new direction—but though these two subjects constitute the matter of the first two parts in some sense, it is the third, and longest section that dissects the components of sentences in terms of their functions: "object," "means," etc.; these "functions" involve relationships that presume the wholeness of the utterance in which they appear as parts.

Of those who reacted to Bhaṭṭhari's critique of *la grammaire ancienne* is Bhaṭṭojidīkṣita, author of a work of immense popularity still in use today in every traditional school—the *Siddhāntakaumudī* ("The Moonlight of Trustworthy Conclusions"). Bhaṭṭoji undertakes a revision of Pāṇini that better reflects the needs of Sanskrit learners by reordering the rules according to their place in the learning process—but the rules themselves are unchanged, and thus all the techniques of abbreviation and ease of memorization are hidden from view. The result must be considered rather clumsy, for even to understand the rule, it must be restored to its place in the original system. Bhaṭṭoji's reordering is however interesting for what it shows of the factors determining it: from the point of view of the rules themselves, the grammar must start with the simplest rule, that is to say, with the rules of definition, the *saṃjñāsūtrāṇi*. Thence to proceed in orderly fashion with the rules governing formation of the simplest (or standard) noun, the masculine a-stems, thence to the remaining classes of noun formation, to the extent they differ from the standard noun. The verb is treated in the same way, the standard being supplied by thematic stems that strengthen the root: *bhū-a-ti* > *bhav-a-ti*. The Pāṇinian jargon is retained as an index of classification: *bhū-śap-ti* > *bhū-a-ti* > *bhav-a-ti*. The general plan thus resembles a modern grammar, though no form can be fully explained without reference to Pāṇini's original schema—now the business of commentary, or the teacher.

Consider now the problems entailed in actually using (or teaching) this compendium of rules, not one of which can be understood without expert guidance, either verbal or written. Let us say that the goal is to prove the validity of the verb *bhavati* (“he/she/it is”): irreducible elements must be identified on which the rules may operate. Consulting the *dhātupāṭha* we find *bhū sattāyām*, which gives us the root *bhū* “to be.” For the inflectional affix we turn to 3.4.78 *tipthasjihi...* which lists eighteen terminations, from the third person singular active to the first person plural mediopassive. These eighteen must be categorized by definitional rules and distinguished from one another and from the one we want, which is the first one, *tip*. This involves definitions of person, number, tense, and voice (active, mediopassive). *tip* is thus isolated and endowed with many meanings, among which is “active”: *bhū+tip*. This occasions *kartari śap*—the *vikaraṇa* (verbal stem-forming suffix) *-a-*: *bhū+śap+tip*. But before the *anubandhas* *ś* and *p* disappear, as do all *anubandhas*: *tasya lopah* (1.3.9), their purpose and function must be realized: *ś* marks *sārvadhātuka* “common” suffixes; *p* indicates that the stem to which the suffix is attached is not subject to weakening. So, before *śap*, *bhū* > *bho* > *bhav* by *sārvadhātukārdhadhātukayoḥ* (7.3.84), the general rule that strengthens all suffixed stems. Of course, it is far too general, and so Pāṇini proceeds to subject the rule to a plethora of exceptions that begin to approximate the real language—but none apply here, and so we are left with *bho*, which becomes *bhav* by the *saṁdhi* rule *eco’yavāyāvaḥ* (P. 6.1.78), itself an expansion of 6.1.77, *iko yaṇ aci*.

The key notion here is *avakāśa* (“occasion, opportunity”). The procedure presumes a grammarian who has immediate access to over four thousand rules, notably by memorization, understands their formulation and scope, and can select among the four thousand the rule that has occasion in the present circumstances. Or in the case that more than one rule has occasion (a common occurrence), appeal must be made to a set of rules of second degree (sometimes merely implied) whose office it is to assign priority to one of those in contention, thus allowing the “rule by occasion”

model to proceed without hindrance. This method is termed *prakriyā* in the traditional schools, and serves as the practical counterweight to “*sūtra*-knowledge”—whose application it is.

It fell to Bhaṭṭoji’s nephew Kaunḍa or Koṇḍabhaṭṭa to make better use of Bhartṛhari’s critique of rule-ordered grammars. His two *Bhūṣaṇas* (“Ornaments”), a shorter version and a longer version, move away from a rule-oriented presentation to one showing the influence of a functional analysis. Placed at the head of his grammars is a treatment of the difference between nominal and verbal forms, with a clear preference for the architectonic priority of the verb in its various inflectional shapes, expressing time, number, mood, person, and the like (some vestigial, as aspect). All neatly summed up in Pāṇini’s ten *lakāras* (for list and treatment, see the following section). Then follows a similar account of the various noun forms, explained in their relationship to verbs, that is, not in terms of their paradigm shifts, but as subtending and supporting various rections, or cases (*kāraṇī*), such as the instrumental, the locative, etc. The noun stem is thus introduced as playing the role of subordinate to the verbal stem—the term *śakti* “power” encapsulates the role of the noun in relation to the verbal idea. The noun empowers, or facilitates the full display of the incipient motion that alone is signified by the verbal idea: reads? who reads? what does he read? how does he read? where does he read? etc. But the noun also has “powers” that belong to itself—six are noted, including the power to designate the individual, the class, etc. This naturally leads to an examination of the “power” of noun-stems to combine without the aid of an explicit verb—*samāsa*, or compounding, a *śakti* common to the noun (but not the verb). There follows the discussion of various adverbial particles (*nipāta*) to the verb, such as negation, adverbial redirection, and nominalization (achieved through suffixation of *kṛt* and *taddhita* affixes, and other inflections indicative of such derivations, including compounds). None of these “signify” of their own right, but have meaning only in conjunction with a known “signifier,” whose meaning they “modify.” A

short section follows on the capacity (*śakti*) of suffixes to carry, and blend, as it were, more than one meaning, such as the “accusative” case *-am* that “blends” the *singular* number and the reference to an *object*. Finally, the gerund in *-tvā* is reviewed, as a supposedly nominal form that replaces a fully functional verb form (in a subordinate clause). But, almost as a coda, Kauṇḍa adds a summary treatment of Bhartṛhari’s most distinctive “improvement” of the grammatical canon; an exploration of how and why words mean what they mean—nouns, verbs, whatever. And here Kauṇḍa paraphrases Bhartṛhari in saying that in its most basic form the word relates to its sense, and the sense to its word, “suitably” (*yogyatā*), that is, without reference to any other cause or motivating factor. Upon utterance, the word “means” just that to the enabled hearer. Nothing else.

We see here a distinct advance on the model offered by the *Siddhāntakaumudī*. Not only are elements—crucial elements—of Hari’s revision introduced into the core system of grammar, but the reorganization of grammatical categories proceeds from criteria integral to a rational view of grammar as a self-referential whole.

3. NĀGEŚA

Nāgeśa’s work on philosophical or universal grammar is presented in three treatises that have been christened, somewhat later and anachronistically, as the *Bṛhat-*, the *Laghu-*, and the *Paramalaghu- Mañjūśās*—the “Grand,” the “Small,” and the “Very small” Baskets (of grammatical discourse). They are thought to have been written in that order and to reflect a certain development in Nāgeśa’s thought. Certainly, the “Very small basket” is more concise, but also more coherent, with fewer digressions and written in a style less arcane. Clearly intended for students and still used in traditional schools.

Nāgeśa clearly owes a great deal to his predecessor Kauṇḍa. This is in addition to the several (unacknowledged) borrowings mentioned in

the text. The organization of the work shows equally the influence of Bhartṛhari and is even more coherent in its efforts to incorporate the latter's teachings seamlessly into the corpus of Pāṇinian grammar. The traditional grammar, however, is presented only in résumé; its principles and general outline are taken for granted; what is retained are the points of controversy that have marked the confrontation of the strict Pāṇinian system with other schools of thought—who have sought to modify or contest certain salient aspects of the grammar in defense of their own point of view on matters not necessarily related to grammatical doctrine or to the grammatical system as such. These controversies are presented in a manner similar to the conversational confrontations that marked the early development of Pāṇinian thought in the *Mahābhāṣya*.

Let us begin at the beginning and take note of what is perhaps Nāgeśa's most significant transformation of Kauṇḍa's manner of presentation—instead of placing the contributions of Bhartṛhari as addenda at the end of his grammar, Nāgeśa places them at the very beginning, and derives the remaining grammatical topics from them, organically. That is, the first topic taken up is *meaning* itself and this is presented as a discussion of the *spṛṣṭa* [“l'éclatement du sens,” “the explosion of meaning”], Hari's most notable contribution to grammatical theory.

“MEANING” IN GENERAL

- (1) (Of *spṛṣṭa*) there are eight types, only one of which is *real* (*mukhya*), “the explosion of meaning of the sentence / l'éclatement du sens de la phrase”—the others being of use only to grammarians in their task of understanding and teaching language. They correspond to the fictive abstracts of “phoneme,” “word,” “genus,” “species,” “common” and “individual.” The sentence or phrase alone in its generic or specific reference is real, that is, of any use in the real world where communication is primary. This crucial meaning was termed *śakti* in the older grammar (“power,” “puissance,” “énergie”).

- (2) This “explosion” of the sense of the phrase is triggered or unleashed by grammatical *function* (*vr̥tti*), of three types: denotation (*abhidhā*, or the “literal”), metonymy (or metaphor, *lakṣaṇā*), and suggestion (*vyañjanā*). The latter two are not “functions” properly speaking, but represent well-known words in rather less-familiar acceptations—which raises the question of...
- (3) ... Ambiguity. The mismatch or overmatch between word and sense, resolved through contextual refinement (quoting Hari: *saṃyogo vipra-yoga*, etc.).
- (4) The explosion of sense (*sphoṭa*) is the reciprocal inevitability of word and sense (and can be thought of as) grammatical *power* (*śakti*, “puissance”). [Throughout these passages the principal interlocutor is the Logician (*naiyāyika*) who proposes other fact-based modes of causal relation between word and sense.]
- (5) The genealogy of *sphoṭa* from/to *śabdabrahman* through four layers of manifestation—terms and ideas taken from Bhartṛhari:*

 - (a) The “transcendent” explosion (*parā*) [the will to speak].
 - (b) The explosion “that sees” (*paśyantī*) [the word formed in the mind].
 - (c) The “medial” explosion (between the implicit and the audible explosion, *madhyamā*) [the word murmured *sotto voce*], and...
 - (d) ... The “audible” explosion (*vaikharī*) [the word articulated for all to hear]. Audible sounds are of various types, “natural,” “deformed,” “spontaneous,” “repeated,” etc.

- (6) “Causal factors” (*kāraṇāṇi*) that facilitate or condition the apprehension of the phrase:

*. About the discussion on *śabdabrahman*, see Lyne Bansat-Boudon’s recent essay, “Le yoga de la parole” (BEI 36).

- (a) “Syntactic expectation” (*ākāṅkṣā*): e. g., the accusative *-am* “expects” a transitive verb; a transitive verb “expects” a direct object.
- (b) “Pertinence” (*yogyatā*): “T’was brillig, and the slithy toves did gyre and gimble in the wabe” (Lewis Carroll).^{*} Here, “pertinence” is missing and the sense also.
- (c) “Proximity” (*āsatti*): “Come” (said today), “here” (said tomorrow), and...
- (d) ... “Intention” (*tātparya*): “bring the drink here!”—but is it whisky or milk that is wanted?

All four are external to the actual utterance, in the sense that their absence vitiates understanding, but their presence does not guarantee it.

MEANING IN ITS VARIETY AND INTERRELATION: EXPRESSION; THE PARTS OF SPEECH

- (1) The *dhātu* “root,” “racine”—on which all other “parts” of the sentence depend. The *dhātu* has two semantic components, *vyāpāra* “activity” and *phala* “result”. On this distinction depends for the most part the difference between *transitive* and *intransitive*. “To sit” has a result, but no object; “to cut” has both; both are activities in that some change is effected.
 - (a) Yāska: which is predominant, *bhāva* or *sattva*?
 - (b) The Mīmāṃsaka: the optative *suffix* is predominant.
 - (c) The Logician: the term indicating *agent* is predominant.
 - (d) Particular problems as to predominance posed by *paśya mṛgo dhāvati* “Look! the deer is fleeing!”

*. This poem by Lewis Carroll, “Jabberwocky,” is a nonsense poem, made of words that do not exist in the language, and as such raises the problem of *yogyatā* (see also Michaux, *Le grand combat...*).

- (2) The *nipāta* “particle”—by which is meant any uninflected (or uninflectable) form which has “fallen” (from grammatical heaven?), ready-made, without derivation: adverbs in general, preverbs, connective particles, etc.
- (a) Particles have no independent “meaning”—do not *signify*—they are suggestive only, and thus are adjuncts to another word, whose meaning they merely “shade”—*gacchati* “... goes,” *upagacchati* “... goes towards, approaches.”
 - (b) Derivation: are particles enjoined before or after the verbal idea that they shade is completely formed?
 - (c) *Nipātas* of negation: two forms, *nominal* and *verbal*, six meanings, two logical acceptations: *paryudāsa* “the negation of exception” (“He is a non-brahmin”); and *prasajyapratīṣedha* “the negation of virtual application” (“He is not a brahmin”).
 - (d) Is negation possible or even meaningful? (“There is no hat in the corner”). What is negated is not the thing but the representative (*pratiyogin*) of the thing.
 - (e) The restrictive particle *eva* “just this”: injunctions are of three types, of which one is *restrictive*: “He husks the grain (by *threshing*, not by dehusking individual grains with his fingernails).”
- (3) The ten tenses and modes: *daśalakārāḥ*: represented grammatically by one of the ten abstractions “beginning with *l-*” (*laṭ*, *liṭ*, etc.).
- (a) How then are the abstract forms related to the “real” inflections as far as expressing their meanings is concerned? By the principle of substitution, the abstract meanings “pass” without obstacle to their “real” counterparts.
 - (b) How are the two meanings of the root related to the meanings of the endings? Variously—as the *activity* of the root relates principally to the *agent* expressed by an ending and the *result* relates principally to the *object* expressed by another ending.

- (c) Brief contrasting definitions.
 - (d) Views of the other schools, esp. the Logicians, who propose *effort* as a meaning of the ten *lakārāḥ* (instead of *activity*); how do *activity* and *result* relate to other non-Pāṇinian understandings of the sentence?
 - (e) Active and Passive constructions do not differ in the manner in which the *agent* and the *object* are construed with respect to one another.
 - (f) Meaning of “present” time: if the “pot” is “present” to the speakers, then how can “there is no pot (in the corner)” be justified?
 - (g) Meaning of “past” time, when the “pot” is here *now* but not *then*. Or vice versa.
 - (h) Meaning of “perfect” time when first-person forms are logically impossible.⁶⁹⁸
 - (i) Meaning of “future” time when what is denoted is not present, or when what is denoted will cease to be.
 - (j) Meaning of “injunction” (the sense of the optative [*liṅ*]): to *incite* an activity. Five stages of Prabhākara’s explanation. Conditions always implied—that the activity be *possible*, that it *lead* to the result, etc. Special case: “that the activity not be counter-productive”: all activity involves effort, and effort is usually “painful.”
- (4) Nominal inflections: the cases (*kāraḥ*)—(added to terms) which facilitate the accomplishment of the activity expressed by the verbal root.
- (a) The first case (**nominative**) is coreferential with the rection expressed by the verbal root, which will be either *agent* (*kartṛ*) or *object* (*karman*).

698. Pāṇini (3.2.115) specifies that the speaker must not be a witness to the activity expressed.

- (b) The **vocative** signifies that the activity is to be done by the person indicated by the second person (“you”). Accessory terms do not govern rections.
- (c) The “accusative” rection (**karman**) is added to the term functioning as external support of the *result* expressed by the verbal root. Cases where the result is unanticipated or contrary to one’s wishes. Verbs requiring two accusative rections: *gāṃ payo dogdhi* “He [Devadatta] milks the cow (of) its milk.” [Nota bene: The *kāraka* is the *meaning* of the inflection; the case, *stricto sensu*, is the inflection itself. In this sense the case is termed *vibhakti*, and the “cases” are designated by ordinal numbers, *prathamā*, *dvitīyā* “first, second, etc.”]. Cases where more than one activity is implied by the construction of the sentence: “He split the wood with his axe”. The woodsman’s activity is one; the axe’s is another. But both can be said to be situated in Devadatta.
- (d) The “instrumental” rection (**karaṇa**). Its activity *immediately* linked to the result.
- (e) The “dative” rection (**sampradāna**). Intermediary to and clarifying the relation between activity and result.
- (f) The “ablative” rection (**apādāna**). Added to the term serving as support for the separation expressed by the verbal root, provided that “separation” is not the primary meaning of that root: *vṛkṣaṃ tyajati khagaḥ* “The bird quits the tree.” “Tree” is in the accusative here, not the ablative. Cases of mutual separation: “the two rams separated from one another.”
- (g) The “locative” rection (**adhikaraṇa**) expresses the *seat* of the activity or of the result of the activity: *sthālyām odanaṃ gr̥he pacati* “He cooks rice in the oven in the house.” The “oven” is the seat of the activity of making edible the rice; the “house” is the seat of the activity of Devadatta, the agent of the transformation. Three senses of “location”: *abhivyāpaka*, *aupaśleṣika*, *vaiśayika*. “All” the seat is

occupied; “an element adjacent” is occupied (a grammatical usage: *aci* “when a vowel follows”); the seat is occupied “randomly,” as “The fish swims in the water.”

- (h) The “locative absolute”: the activity of one verbal form conditioned on that of another, temporal conditioning also implied.
 - (i) The genitive (or “sixth case”)* is not a rection but expresses the dependence or relation of one noun on or to another.
- (5) The noun—senses expressed by the noun stem (*prātipadika*) without reference to its inflections or to its referential meaning:
- (a) *Jāti* or *vyakti*: the genus or the individual: “The cow cares for its calf”; “The cow is venerated by Hindus.” Mīmāṃsakas adopt the former view, explaining references to individual cows as metonyms; Naiyāyikas the latter. The grammarians adopt a qualified view that combines both, sense being determined by context. The Mīmāṃsā view of metonymy refuted.
 - (b) *Liṅga* “gender”—not to be confused with natural “gender” or sex.
 - (c) *Vacana* “number”—must be attributed to noun stem as endings have only suggestive, not referential meaning.
 - (d) *Kāraka* “rection/case”—ditto.

The *prātipadika* functions in the phrase as a qualification or determination (*viśeṣaṇa*) of the indefinite pronominal references implicit in the “parts of speech.”

But sometimes, it functions as its own referential object: “Pronounce ‘Viṣṇu.’” The word “Viṣṇu” is here an *imitation* of the real word that refers to the God. Both interpretations (“Word is an imitation”; “Word is an original”) are found in Pāṇini.

- (6) The noun-compound (*samāsa*)—which gives the author occasion to review the significance and the meaning of the term *vṛtti* “grammatical

*. The genitive is the only case in which Gerow indicates the number of the *vibhakti*.

function,” of which the *samāsa* is an example, perhaps the most salient example. A grammatical procedure that imposes a new or changed meaning on the base form to which it is attached is a *vr̥tti*: the question becomes “How does compounding change an original meaning?”

jahatsvārtha vs. *ajahatsvārtha*. The *rathantara* “another chariot”(?)^{*} is the name of a sacrificial chant; *rājapuruṣa* “king’s man” is a servant of the King. The former “abandons” its primary meaning in becoming a compound; the latter establishes only a relation between the man and the King—but that of course is still a “change.”

vyapekṣā vs. *ekārthībhāva*. A coherent single meaning vs. a combination of several independent meanings. As a *vr̥tti*, it is a “coherent single meaning” that emerges from compounding: examples are “association,” *dhavakhadira* (a *dvandva*: “[the trees] *dhava* and *khadira*”; the special sense due to composition is the **association** [of the two species]); *niṣkauśāmbi* (an *avyayībhāva*: “beyond the town of K.,” which concerns **someone who has left [the town] of K.**); “personification,” *goratha* (a *tatpuruṣa*: a chariot **harnessed to** [cattle]); and so forth (see text).

Refutation of the Logicians’ view that such compounds can be understood with reference only to the meanings of their component parts.

Examination of the anomalous compound *prāptodako* (*grāmaḥ*) “village (whose) water was obtained...” which, according to the Logician, requires one or several metaphors to be properly understood. If “water has reached the village” is the original form, “water” is the original agent and “village” the original direct object, but in compound “water” agrees with “village” in gender and number, making it an attribute of the original direct object—it is the “village” that has “reached” water. The analysis reaches a topsy-turvy conclusion!

*. On the enigma that is *rathantara* with *a-* brief, see Monier-Williams: “w. r. for *rathī-tara-* or *rathaṃ-tara-*” and *Vācaspatyam*: *rathena tara-*, etc. See translation, n. 637, p. 239 and n. 675, p. 250.

Quadripartite division of the compound word: *rūḍha*, *yogarūḍha*, *yaugika*, *yaugikarūḍha*—the word whose meaning is understood without reference to its composition; the word whose component parts enhance its meaning; the word whose sense is derived from an analysis of its elements; and the word the analysis of whose elements both contributes to and enhances its meaning.

The grammarian concludes that no analysis, proceeding from discrete parts, is sufficient to explain all possible *ṽṛttis*. We must take refuge in Hari and proceed cautiously, taking the whole as given and proceeding on a case-by-case basis to decompose its “parts,” as mere qualifications, keeping in mind that it is the *whole* that is being explained.

The issues that Nāgeśa confronts in the course of composing his “Baskets”—and especially the *Paramalaghumañjūṣā*—frequently arise from other schools’ abuse of the method of *prakriyā* in pursuit of their own agendas—which of course have little to do with grammar in the first place. The refutation of their distortions serves not only to reinforce the authority of *prakriyā* as a method of grammatical instruction, but also serves to restore the authority of grammar itself as the *śāstrāṇām śiromaṇi*, as the “crown jewel” or archetype of sciences.

*
**

Nāgeśa comes as close as any other Indian grammarian to the ideal of a Universal Grammar, but his task is made much easier by the central role accorded to Sanskrit in his day and by the incomparable achievement of Pāṇini in perfecting its presentation and in facilitating its transmission.

COMPTES RENDUS

Marc Ballanfat, *Philosophie indienne. Illusion et réalité, ordre du monde et libération*. Textes réunis par M. Ballanfat, Paris : Vrin, 2024, 428 p., ISBN 978-2-7116-3136-0 — Sylvain Bocquet (UMR 7297).

Marc Ballanfat, qui possède une formation en philosophie (agrégation et doctorat), discipline qu'il enseigne en classe préparatoire, et qui a été Directeur de programme au Collège international de philosophie, s'est spécialisé dans l'étude de la philosophie indienne. Il a publié plusieurs ouvrages, notamment des ouvrages pédagogiques (par exemple une *Introduction aux philosophies de l'Inde*, Paris : éditions Ellipses, 2002), des traductions de grands textes philosophiques sanskrits (*La Bhagavadgītā*, Paris : Flammarion, 2007, rééditée par Diane de Selliers en 2016, avec des illustrations choisies par Amina Okada ; *Yogasūtra. Les aphorismes de l'école de Yoga. Suivi de : Une lecture historique et philosophique des Yogasūtra*, Paris : Albin Michel, 2023), ainsi que des synthèses (*Les matérialistes dans l'Inde ancienne*, Paris : L'Harmattan, 2000). C'est à cette dernière catégorie qu'appartient le présent ouvrage, plus ambitieux en ce qu'il entend proposer une introduction à la philosophie indienne dans son ensemble.

Ce livre très bien fait est composé de deux parties : une longue Introduction générale (p. 7-74), et une anthologie d'extraits significatifs de quelques-uns des principaux traités ou commentaires philosophiques, représentant les principaux courants de la pensée indienne, présentés et traduits (p. 75-388). Des appendices complètent l'ensemble : une bibliographie (p. 389-404), un glossaire (p. 405-413), un index des noms et des œuvres et un autre des thèmes (p. 415-425).

L'introduction propose une synthèse associant concision et clarté, qui cherche à dégager les grandes spécificités de la philosophie de l'Inde ancienne, plutôt que de prétendre offrir un tableau exhaustif des différentes doctrines, dont le nombre et la complexité auraient exigé un volume beaucoup plus grand : le pari est fait, bien plutôt, d'amener le lecteur à découvrir ces contenus doctrinaux dans l'anthologie qui suit, dans le texte par conséquent, mais en disposant des outils historiques et conceptuels nécessaires pour en appréhender la substance. Les quatre parties de cette introduction dessinent ces lignes de force, ce faisceau de traits particuliers que partagent les diverses doctrines et qui définissent par là ce qu'il est alors permis d'appeler « philosophie indienne » : la première, « Qu'est-ce que la philosophie indienne ? », aborde la question sous l'angle de la transmission, montrant que la pensée philosophique, d'abord énoncée dans des textes — rituels, épiques, etc. — objets d'une transmission orale, n'a été systématisée qu'ultérieurement dans un vaste ensemble de traités et de commentaires, et que c'est à partir de ce moment-là que se sont constituées des « écoles » (*darśana*), dont un bref survol est proposé. L'auteur insiste à juste titre sur le rôle central du sanskrit, langue de la philosophie, et sur celui de la réflexion sur le langage — la grammaire, donc, au premier chef —, matrice en Inde de toutes les formes de pensée rationnelle. Il insiste aussi sur la forme des textes, qui va de la collection d'aphorismes versifiés (*sūtra*) favorisant la mémorisation à la glose étendue en prose. La deuxième partie, « Les débats et les problèmes philosophiques », met en évidence la permanence et la centralité du débat qui, bien plus qu'en Europe par exemple, organise non seulement l'énoncé de la pensée philosophique, mais aussi sa production. Il y est montré que débat et problèmes entretiennent en quelque sorte une relation dialectique, les problèmes naissant du débat autant qu'il les suscite. L'auteur souligne l'importance de l'inférence (associer un prédicat à un sujet en vertu d'une raison qui devient elle-même objet éristique), forme par excellence de l'affirmation versée au débat. Il insiste également, à juste titre, sur le besoin constant de rationalité logique qui do-

mine l'ensemble de la littérature. La troisième partie, « Les concepts et la logique », montre que la logique peu à peu prend le pas au sein du débat philosophique et se trouve organiquement liée à la production conceptuelle. Mais lorsque la seule logique se révèle impuissante, c'est-à-dire quand il n'existe pas de lien logique susceptible de fonder un concept, l'herméneutique apparaît comme le recours, en particulier dans le contexte de la Mīmāṃsā, « exégèse [du Veda] », ainsi que de la grammaire, corpus de règles conçu dans une perspective à la fois descriptive, prescriptive et générative. La dernière partie de l'introduction « Philosophie et religion en Inde », revient sur cette problématique bien connue, en partant d'une définition et en rappelant trois faits significatifs : étant admis que le concept de dharma, l'ordre socio-cosmique et ses implications terrestres en termes d'obligations rituelles, morales et sociales, est ce qui correspond le mieux à celui de *religio*, l'auteur souligne qu'en Inde, la religion peut se concevoir sans la croyance en un Être suprême (ce qui autorise l'athéisme), que le philosophe doit concilier le respect de l'ordre dans sa vie sociale et sa recherche d'une libération qui l'en affranchisse, enfin que mysticisme et rationalité rigoureuse ne sont pas incompatibles.

L'anthologie rassemble neuf extraits, trois pour chacun des trois grands courants historiques que sont le brahmanisme — tel qu'il hérite du Veda et tel qu'il évolue dans son effort constant pour réfuter les objections des deux autres courants —, le bouddhisme et le jainisme. Sont ainsi convoqués successivement Jayanta Bhaṭṭa, Śaṅkara, Rāmānuja, Īśvarakṛṣṇa, Nāgārjuna, Prabhācandra, Kumārila Bhaṭṭa, Śrīdhara et Atiśa. Chaque extrait est précédé d'une présentation qui, occupant plusieurs pages, fournit les clés nécessaires à sa compréhension. Si les cinq premiers de ces textes sont traduits et présentés par Marc Ballanfat lui-même, celui-ci a fait appel, pour les quatre autres, à des traducteurs plus particulièrement spécialistes de leurs auteurs : respectivement Marie-Hélène Gorisse, Hugo David, Victoria Lyssenko et Stéphane Arguillère.

Cet ouvrage d'une grande qualité, par sa conception qui associe une

synthèse très générale et une anthologie bien constituée, se révèle un excellent manuel de philosophie indienne, à l'usage des étudiants de philosophie ou d'études indiennes. Il permet en effet, en quelque 400 pages, d'avoir un aperçu exact de ce qu'est la pensée philosophique de l'Inde ancienne, en appréhendant sa spécificité et en acquérant une première expérience de ses grands textes — ce qui est un incontestable avantage. En cela, le livre de Marc Ballanfat est complémentaire de celui d'Isabelle Ratié et Vincent Eltschinger, *Qu'est-ce que la philosophie indienne?* (Paris : Gallimard, 2023, prix Émile Sénart), qui propose, à partir d'une approche thématique très pertinente, un panorama beaucoup plus complet des contenus des principales doctrines — mais sans l'illustration et le support des textes, qui occupent ici la plus grande place. Ensemble, ces deux ouvrages viennent opportunément contredire le constat établi, peut-être de manière excessivement alarmante, par Roger-Pol Droit dans *L'Oubli de l'Inde. Une amnésie philosophique* (Paris : Seuil, 2004) — à moins qu'ils aient été conçus, justement, dans le but de répondre à l'appel implicite que contient ce titre.

*
**

Giuliano Boccali, *Un mondo diverso per davvero. La letteratura classica indiana*, Milan : Unicopli, 2025, 368 p., ISBN 978-8840023007 — Sylvain Bocquet (UMR 7297).

Ce volume de 368 pages, dans lequel Cinzia Pieruccini (Università degli studi di Milano) et Mario Franceschini (Università di Bologna) rassemblent vingt-et-un des articles et des textes de conférence les plus importants que Giuliano Boccali a écrits au cours d'une période de sa carrière qui s'étend de 1991 à 2024, est conçu comme un hommage à l'œuvre de ce savant, figure de l'indianisme italien. Né en 1946, Giuliano Boccali a enseigné la philologie de 1973 à 1987, d'abord à l'Université Ca' Foscari à Venise, puis à l'Università degli studi à Milan ; il a ensuite exercé comme professeur d'études indiennes, de nouveau à la Ca' Foscari de 1987 à 1997, puis à Milan, de 1997 à 2014, année où il a pris sa retraite.

L'essentiel de son œuvre, considérable, porte sur la littérature de l'Inde classique, principalement en sanskrit, mais aussi en prakrit — or qui dit « littérature », dans le contexte indien, désigne aussi bien la théorie littéraire que les œuvres elles-mêmes, qui lui sont organiquement et indissolublement liées. Giuliano Boccali s'intéresse en effet à ces deux aspects du fait littéraire indien, ce qui l'a amené, tout au long de sa carrière, à étudier des œuvres particulières, des thèmes (mythes, personnages, éléments du paysage, etc.), des genres, des structures (figures de style, etc.), avec une insistance toute particulière sur la nature et la manière dont sa présence anime la poésie et contribue à l'émotion ; car l'émotion, très précisément l'émotion esthétique fondée sur la représentation de tel ou tel sentiment, que l'Inde met au cœur de sa pensée esthétique sous le nom de *rasa*, « saveur », est aussi le fil conducteur de la réflexion de Giuliano Boccali sur la littérature indienne.

Le présent volume reflète à la fois cette variété et cette unité : si la plupart des textes qui y figurent traitent de thèmes étudiés dans le cadre de l'analyse approfondie d'une œuvre précise (par exemple son article le plus récent, « L'immagine delle montagne nella poesia di Kālidāsa », p. 69-92, ou encore ce texte de 1997, « Le immagini del monzone in Āśvaghoṣa », p. 189-204), d'autres s'attachent à un thème spécifique dans l'ensemble de la littérature (« La natura nella poesia indiana classica », 2016, p. 23-39), ou bien portent sur des questions de genre littéraire (« Epica indiana fra *Mahābhārata* e poemi d'arte », 2011, p. 221-241), sur des œuvres particulières (« La *Sattasāi* di Hāla. Per una revisione della letteratura critica », seul texte représentant le prakrit, en l'occurrence la *Mahārāṣṭrī*, datant de 1991, p. 205-220), sur des structures (« Le metafore complesse nei più antichi testi indiani classici », 2010, p. 326-336).

Une dimension des travaux de Giuliano Boccali est absente de ce recueil, tout en y étant inscrite en filigrane : son œuvre de traducteur, qui transparaît dans l'élégance lumineuse des nombreux exemples traduits qui y figurent. Il a en effet publié plusieurs traductions italiennes de grandes

œuvres littéraires de l'Inde classique, comme le *Meghadūta* et le *Kumārasambhava* de Kālidāsa, le *Gītagovinda* de Jayadeva, la *Sattasāi* de Hāla, la *Caurīsuratapañcāśikā* de Bilhaṇa ; il a également réuni des traductions de poèmes ou d'extraits de poèmes dans des anthologies, comme *Poesia d'amore indiana*. Ses traductions, qui ont largement contribué à la connaissance de cette littérature en Italie, sont écrites dans une langue élégante et raffinée, tout en demeurant d'une grande exactitude philologique : en cela, Giuliano Boccali montre une voie que les indianistes se doivent de suivre, puisque l'étude d'une civilisation ne saurait aller sans l'effort de la faire connaître. Ainsi que le remarque Cinzia Pieruccini dans une courte préface intitulée fort à propos « Il fiore e la magia » — titre emprunté au philosophe Abhinavagupta, qui en glorifiant la déesse de la parole définit par ces mots la poésie —, Giuliano Boccali est en somme l'équivalent italien du *sahṛdaya* indien, l'homme de goût, l'amateur éclairé doué d'une exquise sensibilité, qui comprend la poésie et sait au besoin en composer. Car, ajoute-t-elle, pour faire goûter à des lecteurs occidentaux non sanskritistes les beautés de la poésie indienne, il faut être à la fois philologue et poète.

Ce recueil d'articles est un bel hommage à un grand indianiste et à un lettré, et ne peut que contribuer à faire connaître son œuvre non seulement au public des indianistes, mais aussi au public cultivé des amateurs de poésie.

*
**

Daniele Cuneo e Elisa Ganzer, *Pensare l'Attore. Le fonte sanscrite*, préface de Raffaele Torella, Milan : Unicopli, 2024, 228 p., ISBN 978-8840022734. Prix Colette Caillat, 2025 — Sylvain Brocquet (UMR 7297).

Daniele Cuneo (Université de Paris III — actuellement Université d'Austin, Texas) et Elisa Ganzer (Université de Munich) sont deux spécialistes reconnus de la pensée esthétique indienne, des traités et des commentaires qui l'exposent, ainsi que de ses importantes implications philosophiques.

Tous deux formés en grande partie à l'Université de La Sapienza de Rome — Elisa Ganser a, de plus, bénéficié à l'EPHE, V^e section, de l'enseignement de Lyne Bansat-Boudon, dont les travaux font autorité dans le domaine abordé ici —, ils ont déjà eu l'occasion de collaborer et ils ont récemment écrit conjointement deux articles portant sur l'acteur, parus en 2022.

Le présent ouvrage, *Pensare l'attore*, est une remarquable synthèse de leur réflexion sur la question de l'esthétique théâtrale, centrée sur celui qui, le soulignent-ils d'emblée dans l'introduction, en constitue la « clef de voûte », à savoir l'acteur. Les quatre chapitres de l'ouvrage examinent l'acteur sous tous ses aspects, depuis l'extérieur, pourrait-on dire (chapitre 1 : « Lo status sociale dell'attore : lode o infamia ? »), jusqu'à sa dimension la plus intime (chapitre 3 : « La mente dell'attore : il concetto di *sattva* »), en passant par la relation particulière qu'il entretient avec les personnages qu'il incarne (chapitre 2 : « L'esperienza estetica dell'attore : un *paradoxe* sur le comédien sudasiatico »). Cette démarche en quelque sorte holistique conduit les auteurs à mettre en valeur le concept clé de *sattva*, litt. « être » (c'est un abstrait dérivé du participe présent du verbe « être »), qui ne peut trouver dans aucune langue de traduction adéquate, et dont le dernier chapitre dévoile toute la richesse, entre théorie théâtrale, pensée esthétique, philosophie et sotériologie (« La cinetica del *sattva* : riflessioni a ritroso »). La conclusion, ou plutôt « les conclusions » du livre, « L'attore supremo », mettent en évidence de manière magistrale les profondes implications philosophiques de ce concept et démontrent, en une péroration très convaincante, que l'acteur, à la fois miroir du spectateur, donc de toute âme humaine, et double scénique de Śiva sur le « théâtre du monde » (*jagannāṭya*), est au centre d'un ensemble de processus concentriques qui englobe le plaisir esthétique et la quête de la Délivrance par la destruction de l'illusion de la dualité : « La liberté et la capacité que possède l'acteur de revêtir des rôles divers, en associant détachement et implication, deviennent l'*imago* paradigmatique de l'activité non-duelle du Soi suprême, Śiva, et de son pouvoir

à la fois de manifester et de transcender le monde », écrivent-ils presque à la fin de ces conclusions (p. 204).

L'ouvrage de Daniele Cuneo et d'Elisa Ganser s'inscrit dans une série de travaux qui, depuis quelques années, principalement en Italie, en France et aux États-Unis, analysent en profondeur l'esthétique indienne, qu'elle soit théâtrale, poétique ou à prendre dans son sens le plus large, dans ses relations intimes avec la pensée philosophique, en particulier la pensée non dualiste du śivaïsme cachemirien. De nombreux passages d'ouvrages produits dans cet environnement intellectuel, au premier chef ceux d'Abhinavagupta (fin ^x^e-début ^x^e siècles de n. è.), sont cités, traduits en italien — parfois à partir d'autres ouvrages de la littérature secondaire — et commentés de manière très pertinente. Il convient de noter que la synthèse proposée ici s'appuie assez largement sur les nombreux travaux de Lyne Bansat-Boudon, non seulement sa *Poétique du théâtre indien* (Paris, 1992), ouvrage fondateur pour l'étude de la science indienne du théâtre, mais aussi ses recherches ultérieures, en particulier celles qui portent sur les liens entre esthétique et philosophie : cette dette, quoique reconnue, aurait parfois pu être soulignée de manière plus précise — par exemple en ce qui concerne la centralité du concept de *sattva*, ou encore la modalité indienne du *paradoxe sur le comédien*.

Il reste que ce petit livre présente toutes les caractéristiques d'un ouvrage de référence, pouvant servir de manuel à tout chercheur qui s'intéresse au théâtre, à l'esthétique ou à ce courant essentiel de la philosophie indienne qu'est le non-dualisme. Il constitue, en somme, le pendant italien d'un ouvrage en français qui l'a précédé d'une vingtaine d'années et dont il partage l'ambition de proposer une synthèse didactique, celui de Lyne Bansat-Boudon, *Pourquoi le théâtre ? La réponse indienne* (Paris, 2004).

*
**

Dictionnaire encyclopédique des littératures de l'Inde et de l'Asie du Sud, sous la direction d'Anne Castaing, Nicolas Dejenne et Claudine Le Blanc, Paris : Garnier, collection « Classiques », 2025, 1018 p., ISBN

978-2-406-17161-4 (broché), 978-2-406-17162-1 (relié). Prix Émile Sénart (Académie des Inscriptions et Belles-Lettres) 2025 — Sylvain Brocquet (UMR 7297).

Cet ouvrage de 1018 pages, publié simultanément sous la forme d'un volume broché et d'un volume relié, est le fruit d'une ambitieuse entreprise collective commencée en juin 2015. Cette quasi-décennie de travail est amplement justifiée, au regard du résultat obtenu. Ce *Dictionnaire* rassemble en effet 700 notices, rédigées par 117 collaborateurs, français ou étrangers (les notices fournies dans des langues autres que le français ont été traduites par les éditeurs), choisis parmi les spécialistes reconnus des différents domaines abordés, que ce soit en termes de langues, d'espaces géographiques ou culturels, de genres ou de mouvements littéraires. Outre ces notices, qui occupent le plus gros du volume (p. 39-992), plusieurs compléments enrichissent le *Dictionnaire* : une introduction qui précise les principes méthodologiques ayant présidé au choix des entrées (p. 7-25), assortie de trois cartes fort utiles, dont la première montre la répartition des langues principales de l'Asie du Sud contemporaine, la seconde celle de l'Inde au début du xvii^e siècle, la troisième un panorama de la diaspora indienne en 2015 (p. 26-28) — ainsi que d'une bibliographie spécifique (p. 39-30); un exposé des conventions orthographiques (p. 31) et une liste des langues nommées dans les notices (p.33), ainsi qu'une liste des 117 contributeurs (p. 35-38); à la fin du volume, un glossaire (p. 993-997), une bibliographie générale (p. 999-1004) et un index des notices (p. 1007-1015).

Il faut lire en détail l'excellente introduction pour appréhender la nature exacte du projet qui a animé, pendant dix ans, les trois éditeurs scientifiques de cette somme. En sept chapitres succincts, ils y présentent de manière synthétique les problématiques auxquelles les a confrontés l'entreprise et la manière dont ils ont tenté de les dépasser, afin de produire un ouvrage qui réponde aux attentes d'un lectorat à la fois indianiste et non-indianiste, mais parfaitement au fait des avancées théoriques les plus récentes en matière de définition du fait littéraire, ou, pour employer un néo-

logisme auquel ils recourent eux-mêmes, de la « littérature ». Le premier de ces chapitres, « Unité et diversité des littératures d'Asie du Sud : délimitations, circulations, périodisation » relève la singularité et la spécificité de l'objet ainsi nommé, et souligne à juste titre l'absence d'ouvrages récents qui soient de nature encyclopédique tout en étant fondés sur des principes théorique clairs — notamment en langue française : si l'on excepte l'*Encyclopaedia of Indian Literature* (au singulier), en six volumes, publiée à New Delhi entre 1978 et 1993 par la Sahitya Akademi, on ne trouve en effet que des monographies centrées sur une langue, un genre ou une époque (telle la série *A History of Indian Literature* éditée par Jan Gonda entre 1973 et 1987, qui occupe trente volumes), ou des ouvrages excessivement succincts (comme le *Dictionnaire des littératures de l'Inde*, édité par P.-S. Filliozat au PUF en 1994).

Les cinq chapitres suivants posent avec acuité les problèmes que soulève toute entreprise de catégorisation, les délimitations se révélant toujours relatives et fluctuantes, qu'elles soient géographiques (le 2^e chapitre interroge le concept d'« Asie du Sud »), linguistiques (le 4^e chapitre, « Langues indiennes et langues des littératures de l'Inde », questionne la notion d'« aire linguistique indienne »), ou chronologiques (le 6^e chapitre problématise la « périodisation » usuellement utilisée pour écrire l'histoire littéraire de l'Inde). Mais la difficulté s'étend à la définition même de la « littérature ». Si le 3^e chapitre, « Unité et diversité : les présupposés », dénonce les *a priori* essentialistes qui ont donné naissance au mythe d'une « littérature indienne » — en particulier celui, hérité de l'histoire de l'indianisme européen, qui attribue au sanskrit un rôle à la fois fondateur et unificateur —, le 5^e, quant à lui, précise que le *Dictionnaire* s'est efforcé de « déjouer les pièges des définitions assurées et du récit unificateur », en proposant au contraire un « panorama polyphonique », à travers la contribution de diverses disciplines. Suivant quelques-uns de leurs prédécesseurs, les éditeurs choisissent de laisser de côté l'immense littérature didactique, mais

en signalant les genres qu'elle emprunte et en soulignant l'exceptionnelle théorisation littéraire qui très tôt accompagne les œuvres.

Dans le dernier chapitre, « Circulation et encyclopédie », qui souligne la pertinence de ce concept de circulation pour appréhender la littérature en Asie du Sud, les éditeurs, s'appuyant sur l'ensemble des constats effectués dans les chapitres précédents, dressent la liste des huit catégories entre lesquelles se répartissent les notices rassemblées dans le *Dictionnaire* : elles traitent en effet soit d'une œuvre (par exemple, la *Bhagavadgītā*), soit d'un auteur (Kabir), soit d'une langue et de la littérature produite dans cette langue (le tamoul et la littérature tamoule), soit d'une notion ou d'un concept descriptif (l'*abhinaya*, « jeu de l'acteur »), soit d'une figure (Sītā), soit d'une institution (Serambore Mission Press), soit d'un genre (l'*Āraṇyaka*, le roman), soit d'un mouvement (les « études post-coloniales »). Ils ajoutent cependant que s'ils ont fait de cette nomenclature la charpente de leur ouvrage, ils n'en ont pas moins constamment cherché à valoriser les marges.

Pour conclure, il faut préciser deux choses. D'une part, que les maîtres d'œuvre de l'ouvrage, par leurs domaines d'expertise respectifs, ont constitué une sorte de « triarchie » particulièrement adaptée à la nature de leur projet : Nicolas Dejenne (Paris III, GREI) est sanskritiste, Anne Castaing (CNRS/EHESS, CESA), spécialiste des langues et littératures en hindi et en ourdou, et Claudine Le Blanc (Paris III), professeure de littérature comparée, spécialisée en littérature indienne. D'autre part, la gestation du *Dictionnaire* a été accompagnée par un séminaire régulier, animé par ses trois éditeurs et destiné à discuter les problèmes soulevés par l'entreprise, séminaire dans le cadre duquel de nombreux chercheurs sont venus partager leur expertise et leurs interrogations.

Ce *Dictionnaire encyclopédique des littératures de l'Inde et de l'Asie du Sud* est en tous points un ouvrage remarquable. Tout d'abord, par la somme de travail qu'il représente, dont le mérite revient à ses trois éditeurs, qui pendant de si longues années ont su conduire ce projet, solliciter les collabo-

rateurs les plus divers, suivre et harmoniser leur rédaction, assurer l'unité éditoriale et scientifique de l'ensemble. Ensuite, parce qu'il ne s'agit pas seulement d'une compilation, si savante soit-elle, mais d'une recherche au sens plein du terme, sans cesse interrogeant ses présupposés et sans cesse élaborant sa méthodologie, de manière à produire un ouvrage qui fasse ressortir la spécificité de son objet. L'introduction peut à ce titre faire office de modèle, qui en moins d'une vingtaine de page offre une synthèse extrêmement nuancée des problèmes que pose la notion même de littérature indienne ou sud-asiatique, dans une perspective à la fois comparatiste et historique. Il faut enfin souligner, et louer, l'incontestable utilité de ce livre, appelé à devenir très vite un ouvrage de référence pour tous les indianistes, quelle que soit leur spécialité linguistique, historique ou disciplinaire, ainsi qu'une mine d'informations pour quiconque s'intéresse au fait littéraire en général et s'engage dans une réflexion comparative. On ne peut que se féliciter, par ailleurs, que cet excellent *Dictionnaire*, qui vient combler un manque patent, soit rédigé en français.

*
**

Patrick Olivelle, Ashoka. Roi philosophe, Paris : Les Belles Lettres, 2025, Paris, 391 p., ISBN 978-2-251-45703-1 — Osmund Bopearachchi (CNRS-ENS)

Il s'agit là de la traduction du livre écrit en anglais par Patrick Olivelle, *Ashoka. Portrait of a Philosopher King*, publié en 2023. La traduction française est d'Éric Auzoux. La version française s'ouvre sur une préface signé de Vincent Eltschinger qui décrit, à juste titre, Patrick Olivelle comme l'un des indianistes les plus brillants et les plus prolifiques des trente dernières années. En résumé, l'œuvre remarquable d'Olivelle est une analyse scientifique fondée sur des édits qui restent actuellement les témoignages les plus fiables à notre disposition, concernant ce roi qui a laissé une empreinte indélébile dans l'histoire de l'Inde ancienne. Hormis le prologue, les chapitres de cet ouvrage sont organisés en quatre parties, suivies d'un

épilogue, d'un appendice, d'un glossaire, d'une bibliographie et d'un index. Dans le prologue, après avoir analysé les ressources anciennes et les sources contemporaines relatives au souverain qui a bâti un royaume dont l'importance n'a été surpassée que par l'Inde britannique, l'auteur explique comment Ashoka ⁶⁹⁹, le nom du roi que nous connaissons tous, a supplanté celui de Piyadasi attesté avec son statut de prince.

Dans la première partie, intitulée « Rājā. Ashoka le roi », est abordée l'histoire de la dynastie Maurya depuis Chandragupta, son grand-père. Une vingtaine d'années après la mort d'Alexandre le Grand en juin 323 av. J.-C., les anciens territoires achéménides de la vallée de l'Indus passèrent sous le contrôle de Séleucos I, tandis que les territoires au sud de l'Hindu-Kush étaient conquis très vite par Chandragupta, le fondateur de l'Empire indien maurya. Dans sa reconquête des territoires indiens, Séleucos I traversa l'Indus pour livrer combat à Chandragupta Maurya, mais la campagne fut un échec, sans que l'on en connaisse les circonstances. En 303, les deux souverains scellèrent finalement un traité. Séleucos dut abandonner les satrapies indiennes de l'empire, dont le Gandhāra et les Paropamisades, ainsi que les parties orientales de l'Arachosie et de la Gédrosie. Il est quelque peu surprenant qu'Olivelle ne cite aucun historien français, comme Pierre Briant, Édouard Will, Paul Bernard et bien d'autres qui font autorité sur cette période, et lorsqu'il évoque les conquêtes d'Alexandre, il se contente de citer Robin Lane Fox, sans faire référence à des auteurs tels que Peter Green et Frank Holt. Mise à part cette lacune, évidente dans les travaux de nombreux historiens anglophones contemporains écrivant sur l'histoire de l'Inde ancienne, l'ouvrage d'Olivelle est un « beau livre », comme le qualifie Vincent Eltschinger dans sa préface.

Tout au long de l'ouvrage, Olivelle pose une série de questions importantes qui mettent en évidence sa méthodologie. Une première question suscite la réflexion : pourquoi Ashoka ne mentionne-t-il pas le nom de son

699. Telle est l'orthographe utilisée par Patrick Olivelle. La translittération usuelle est Aśoka (NdÉ).

père ou de son grand-père dans ses inscriptions ? Ashoka était un personnage complexe, bien plus complexe que le portrait monochrome et unidimensionnel présenté par les hagiographes bouddhistes et même certains érudits modernes, affirme l'auteur ; et il ajoute que c'est peut-être cette complexité qui fait de lui un personnage si fascinant dans les annales de l'histoire ancienne. Ayant dit cela, il passe au deuxième chapitre consacré au souverain lui-même. Il aborde plusieurs questions qui peuvent conduire à une mauvaise compréhension de ce que nous entendons par « Inde », de ses territoires géographiques et de la manière de définir le terme « populations » dans cet empire immense. Vient ensuite la grande question : comment Ashoka a-t-il gouverné un si vaste pays aux identités multiethniques et multilingues ? Quels types de relations Ashoka a-t-il entretenues avec les pays qualifiés d'*avijita*, c'est-à-dire les terres non conquises, limitrophes de son empire ? Il est intéressant de noter qu'Ashoka, dans ses inscriptions, mentionne les royaumes hellénistiques de l'ouest, mais pas ceux de Bactriane et de Sogdiane qui étaient les régions les plus proches au nord-ouest de la chaîne de montagnes de l'Hindu Kush, frontière occidentale des territoires d'Ashoka. Il est vrai qu'à l'arrivée au pouvoir d'Ashoka vers 268, la Bactriane faisait partie de l'Empire séleucide et Antiochos I en était le souverain. Ashoka avait certainement entendu parler d'Antiochos II, petit-fils de Séleucos I, qui était également son contemporain. Ni Ashoka ni Olivelle ne mentionnent le royaume gréco-bactrien fondé vers 250 avant J.-C. par Diodote I (c. 250-230), le satrape rebelle dans les territoires au nord de l'Hindu-Kush. Son nom ou celui de ses successeurs n'apparaissent dans aucune de ses inscriptions. Cela signifie-t-il que tous ces édits ont été érigés au début du règne du souverain indien ? Cette question mérite d'être examinée car on sait que profitant du déclin de l'Empire maurya, le roi grec Démétrios I^{er} (c. 190-180) du royaume gréco-bactrien étendit ses possessions au-delà de l'Hindu-Kush.

Olivelle soulève un point intéressant lorsqu'il aborde la structure sociale de la société sous le règne d'Ashoka, dont les édits ne font aucune men-

tion des divisions sociales. Cependant, il pose judicieusement une question concernant la relation entre époux, car Ashoka ne la définit pas dans ses édits et ne fait aucune mention des « femmes ». Au chapitre III, Olivelle parle d'Ashoka en tant qu'« écrivain » et soulève une question importante. Comme nous le savons, les édits d'Ashoka sont principalement écrits en brāhmī, bien que certains aient été rédigés en kharoṣṭī dans le nord-ouest de l'Inde. Il s'agit donc de savoir si cette écriture existait avant Ashoka ou non. Bien qu'Olivelle n'aborde pas ce problème en détail, il convient de dire quelques mots sur cette controverse. L'hypothèse pré-ashokienne a été lancée par un archéologue sri-lankais, Siran Deraniyagala, qui a trouvé des graffitis en brāhmī sur des tessons de poterie lors de ses fouilles dans la citadelle d'Anuradhapura. À l'instar de Deraniyagala, Robin Connigham, qui a fouillé ce même site, a daté les tessons au carbone 14 et proposé une date encore plus ancienne que celle avancée par son prédécesseur. K. Rajan et d'autres archéologues du sud de l'Inde ont également émis des hypothèses similaires. Si l'écriture brāhmī était utilisée dans le sud de l'Inde et au Sri Lanka, cela remettrait sérieusement en question l'hypothèse selon laquelle cette écriture aurait été inventée par Ashoka. Même si ce débat ne devrait pas poser de problème pour discuter du rôle d'Ashoka en tant qu'« écrivain », il vaut la peine d'examiner en profondeur les deux hypothèses. Il est important de garder à l'esprit que le but premier de ses édits est de propager le dharma. Le quatrième chapitre traite d'Ashoka en tant que bâtisseur. Lorsqu'il aborde la nature des piliers d'Ashoka, notre auteur ne fait pas référence à l'ouvrage remarquable de S. P. Gupta (*The Roots of Indian Art*, 1980), qui proposait une analyse critique de la théorie selon laquelle des maîtres artisans persans seraient venus en Inde pour former les premiers sculpteurs et bâtisseurs indiens, et de la théorie opposée selon laquelle les premières sculptures sur pierre auraient été conçues par des Indiens sans influence extérieure. Toutes fois, bien qu'inspirés de l'art persan, les colonnes surmontées des chapiteaux en forme de cloche inspirés des prototypes perses ne font pas partie de la structure architecturale, contrai-

rement à ceux de Persépolis ou de Pasargades. Contrairement à l'opinion de certains historiens de l'art, le modèle général de l'art monumental en pierre pendant la période Maurya était religieux plutôt que séculier. À l'exception des piliers découverts lors des fouilles à Pāṭaliputra (Patna), tous les éléments architecturaux indiquant une influence ouest-asiatique ont été trouvés dans un contexte religieux.

La deuxième partie du livre est particulièrement intéressante, car elle traite d'Ashoka le bouddhiste. Que signifie réellement la conversion d'Ashoka au bouddhisme ? Nous oublions souvent qu'il n'y a pas de conversion dans le bouddhisme, mais que l'on devient simplement une personne qui pratique les préceptes bouddhiques. En ce sens, dans ses édits mineurs, Ashoka dit qu'il était un *upāsaka* zélé dans la pratique de sa foi bouddhique. Des questions légitimes se posent au sujet des voyages d'Ashoka : quel était leur but ? Quels lieux et quelles personnes a-t-il visités ? L'auteur répond à ces questions en se fondant sur les informations fournies par les inscriptions sur pierre. Dans le chapitre VI, « Exhorter le Sangha », Olivelle examine comment Ashoka a traité le Saṅgha (communauté de moines) après être devenu un bouddhiste mûr et confiant, et comment il s'est intéressé à l'organisation du bouddhisme en général et au bon fonctionnement du Sangha en particulier. Comme l'auteur le définit clairement, nous comprenons pourquoi Ashoka s'est concentré sur les dissensions relatives à la discipline interne du Sangha. Dans le chapitre suivant, l'auteur aborde le thème « Répandre la foi ». La question soulevée, à cet égard, consiste à définir la force de la foi bouddhiste en Inde lorsqu'il est arrivé au pouvoir. Pour certains historiens, le bouddhisme était pratiquement inexistant. L'ambition d'Ashoka, comme le soutient Olivelle, était de propager le nouveau dharma en rendant les éléments doctrinaux et moraux facilement compréhensibles et acceptables par tous les groupes si divers de son empire.

Dans la troisième partie de son ouvrage, l'auteur présente et développe sa nouvelle théorie qui consiste à considérer Ashoka comme un philosophe moral. Il est assez surprenant de considérer Ashoka comme un philosophe.

Examinons brièvement les raisons qui ont poussé Olivelle à tirer cette conclusion. Dans les trois chapitres suivants (VIII à X), l'auteur maintient qu'Ashoka, en tant que souverain d'un vaste empire, avait pour projet de formuler une philosophie morale à laquelle tous les peuples pourraient adhérer, indépendamment de leur statut social ou économique, de leurs affiliations religieuses, culturelles ou éthiques, de la langue qu'ils parlaient ou de la communauté politique à laquelle ils appartenaient. Dans le chapitre IX, Olivelle développe cette idée d'un philosophe moral. Comparé au brahmanisme dans la société de la même époque, Ashoka rend son dharma universel, dépourvu de toute discrimination sociale. Olivelle énumère une à une les définitions du dharma énoncées par Ashoka : obéissance aux aînés ; abstention du meurtre d'êtres vivants ; respect envers les domestiques ; compassion, gentillesse, etc. À la fin de la troisième partie, notre auteur conclut que la vie exemplaire d'Ashoka était ancrée dans le principe de générosité, comme le proclame l'édit sur rocher XI : « il n'y a pas de don comparable au don de dharma ».

La quatrième et dernière partie est consacrée à Ashoka l'œcuméniste (*Pāṣaṇḍa*). Comme à son habitude, Olivelle pose une autre question cruciale : comment Ashoka a-t-il géré la diversité religieuse de son vaste empire ? Afin de mettre en évidence les mesures prises par lui en faveur de l'œcuménisme, le chapitre XI traite de l'éducation de masse dispensée au peuple par l'empereur, fondée sur le dharma et visant à créer l'harmonie sociale. Le chapitre suivant (XII) traite des efforts déployés par Ashoka pour encourager la concorde, l'harmonie, le respect mutuel et la coopération au sein de la communauté brahmane, qui avait une influence beaucoup plus large à travers l'Inde. L'auteur reconnaît que, bien que nous disposions de peu d'informations sur la manière dont les initiatives œcuméniques d'Ashoka ont été accueillies par la communauté brahmane elle-même, le roi considérait ses initiatives comme faisant partie de son projet de dharma. Cela conduit à une autre question importante soulevée par Olivelle dans son dernier chapitre, qui concerne l'éducation religieuse

d'Ashoka dans son enfance, sachant que son père et son grand-père étaient des adeptes, ou du moins influencés par les traditions *pāṣaṇḍa* des jaïns et des ājīvikas. Inspiré par les pratiques religieuses ascétiques, le roi bouddhiste *upāsaka* resta dans l'orbite des religions organisées de son époque. Dans ce contexte, Ashoka a trouvé un nouveau type de religion universaliste fondée sur une compréhension spécifique du concept central du dharma. C'est précisément la raison pour laquelle l'auteur a qualifié Ashoka de « roi philosophe ». Enfin, Olivelle propose un épilogue qui nous donne matière à réflexion. L'annexe est un corpus d'inscriptions d'Ashoka qui revisite les lectures précédentes.

Je ne peux que féliciter Patrick Olivelle pour avoir rédigé cette analyse stimulante, facile à lire pour ceux qui s'intéressent à Ashoka et très utile pour les étudiants en histoire ancienne de l'Inde qui souhaitent se familiariser avec le genre de l'écriture scientifique. La traduction française précise d'Auzoux est un ajout très appréciable.



Carmen Sylvia Spiers. *Charmes Védiques. Édition, traduction et commentaire du livre 3 de la Paippalādasamhitā de l'Atharvaveda, avec un essai critique sur la « magie » dans l'Atharvaveda et l'usage rituel de ces hymnes*. Paris-Pondicherry, École Française d'Extrême Orient/Institut français de Pondicherry (Collection Indologie, 165), 2025. 621 pages. ISBN (IFP) 978-81-8470-258-3, (EFEO) 978-2-85539-299-8 — Georges-Jean Pinault, EPHE, PSL

Le présent livre est issu du remaniement de la thèse de doctorat de Carmen Sylvia Spiers (ci-après C. S.), soutenue à l'École pratique des hautes études le 14 décembre 2020 devant un jury international composé de sanskritistes et de védissants, et préparée sous la direction de Nalini Balbir (Université Sorbonne Nouvelle et EPHE, PSL) et Arlo Griffiths (EFEO). Il n'est pas nécessaire de revenir sur le parcours et les études de C. S., qui sont disponibles sur le site du Groupe de recherches en études indiennes

(<http://www.grei.fr>), EA 2120 (EPHE, PSL et Université Sorbonne Nouvelle). Elle a vécu quatre ans en Inde, en pays tamoul, ce qui lui a donné une riche expérience de terrain sur les manuscrits et le savoir traditionnel, en plus de sa formation académique, d'abord aux États-Unis, son pays natal, puis en Europe, à Paris, et de ses contacts suivis avec plusieurs chercheurs étrangers, entre autres des universités de Leyde (Leiden, Pays-Bas, sur un contrat postdoctoral européen Marie Skłodowska-Curie, 2023-2025), Oxford, Zürich. Elle est parfaitement insérée dans le réseau des chercheurs qui travaillent sur les textes védiques. Je me concentre ici sur l'analyse de son premier livre. L'ouvrage se compose de quatre chapitres. Le quatrième chapitre, de loin le plus long (p. 155-566), constitue en fait la seconde partie du livre, qui contient l'édition critique proprement dite. Celle-ci est introduite par le troisième chapitre (p. 136-154), qui présente le livre 3 de la Paippalāda-Saṃhitā (PS) de l'Atharvaveda (AV), les manuscrits qui servent de base à l'édition, la méthode suivie et des observations d'ensemble, notamment sur la métrique, qui suit les principes de la Ṛk-Saṃhitā, ou Saṃhitā du Ṛgveda (RV), mais de manière moins rigide (p. 151 *sqq.*). Aucun des hymnes de ce livre n'est totalement en prose. La première partie du livre contient deux chapitres d'introduction générale à l'AV, dont C. S. étudie deux aspects, l'un religieux et social, l'autre rhétorique et poétique, respectivement : « Magie, violence, marginalité » (p. 15-84), et « Poésie, rituel, rhétorique » (p. 85-135). Cela constitue une grande originalité par rapport aux éditions des livres de la PS qui ont paru depuis une vingtaine d'années. En général, les auteurs se bornent à une introduction technique, du type de celle qui est donnée ici dans le 3^e chapitre. Cet essai pourra servir d'introduction aux études de tout l'AV, parce qu'il discute l'historiographie, les notions fondamentales, et s'appuie sur de nombreux extraits des textes.

Dans ce premier chapitre, l'autrice déconstruit la notion de « magie », qui est souvent employée sans être discutée (p. 18 *sqq.*), en histoire des religions et en anthropologie. La Saṃhitā de l'AV et les textes afférents ont été ajoutés secondairement au corpus du Veda (fondé sur trois collec-

tions qui réfèrent à des modes de la parole rituelle, Ṛg-, Sāman-, et Yajurveda), centré sur les rites dits « solennels » (*śrauta*-, littéralement « relevant du savoir révélé », lit. « entendu », la *śruti*-), qui constituait la *trayī vidyā* « triple science ». La notion d'efficacité et d'action sur le monde est en fait commune à ce corpus et à l'AV, ainsi que leur caractère sacré. Les rites et les textes relevant de ce dernier ont été traités séparément au sein de la tradition védique elle-même (p. 22 *sqq.*). Cette tradition fut canonisée plus tard, ce qui est lié à la marginalité et au caractère dangereux du « savoir » de ses agents (p. 24). De façon paradoxale, ils ont bénéficié d'un certain prestige auprès des rois et des guerriers (p. 79 *sqq.*). L'autrice refuse à juste titre (p. 18-20) les qualifications réductrices de « magique » et « populaire », qui ont été attribuées libéralement à l'AV et à ses pratiques. L'AV fut produit aussi au sein de la classe sacerdotale védique, autrement dit par les brâhmanes. Il est vrai qu'un certain nombre de *realia* de la vie quotidienne émergent dans l'AV, alors qu'ils sont absents de la plupart des hymnes du RV, dont le dessein privilégie l'éloge des dieux majeurs du panthéon. Cependant, ces *realia* apparaissent déjà en partie dans les portions des hymnes du RV consacrées à la rétribution des poètes et prêtres par les patrons du sacrifice (strophes de *dānastuti*, lit. « éloge du don »). L'autrice souligne la dimension de rituel hostile ou violent, et d'agressivité qui est audible dans le discours atharvanique. Cette agressivité était inhérente aux rivalités internes entre prêtres (et entre poètes dans le RV), qui étaient en compétition pour la faveur des sacrifiants (*yajamāna*). Tout rite et toute parole sont une « action contre » quelqu'un ou quelque chose. Cette violence s'est cristallisée dans le lexique employé par les poètes eux-mêmes pour nommer ces pratiques hostiles et magiques, et pour désigner ces textes, qui font référence à des agents mythiques (*ātharvan*-, *āṅgiras*-, *yātú*-, etc.), aptes à dominer les puissances démoniaques et/ou divines. L'étude de sémantique lexicale de ces termes (p. 28 *sqq.*) est particulièrement bienvenue. La médecine était considérée comme une pratique impure et liminale, dont le soin échappait au culte solennel, et dont la maîtrise était attribuée

à Atharvan et à Aṅgiras (p. 57 *sqq.*), les premiers médecins (*bhiṣáj-*). Le rôle des Aṅgiras et des Vrātya, innovateurs et marginaux, déviants à un titre ou un autre, est mis en évidence (p. 72 *sqq.*). L'autrice revendique une « approche structurale » (p. 23-27), et non pas évolutionniste de l'AV. Toute modalité déviante ou mineure du système rituel, quelle que soit son milieu d'origine, ne nous est connue que par les prêtres brâhmanes. Parmi les nombreux points qui nourrissent la réflexion, je relève les observations de portée comparative (p. 82 *sqq.*), qui convoquent les pratiques et discours de « magie » et de « sorcellerie » documentées dans l'antiquité (Grèce, Égypte, Rome et son empire) et, relativement proche de nous, dans l'Europe médiévale. L'originalité de la conception védique tient à la croyance en l'efficacité de la « formule », poétique et efficace, qui occupe la place d'une puissance suprême, à laquelle sont soumis les êtres animés et inanimés, les démons aussi bien que les dieux.

Le 2^e chapitre est consacré spécifiquement à la langue des textes atharvaniques selon la perspective de l'efficacité de la parole dans la magie. L'autrice discute de façon approfondie l'applicabilité aux textes védiques de la théorie des actes de langage élaborée par le philosophe J. L. Austin (1911-1960), et résumée par le titre de son ouvrage le plus célèbre, *How to do Things with Words* (1962, issu d'une série de conférences données à l'université Harvard en 1955), traduit en français par *Quand dire, c'est faire* (Paris, Seuil, 1970, nouvelle traduction, *ibid.*, 2024). Sous ce titre astucieux, la théorie a fait florès et est appliquée à toutes sortes de domaines de la culture que son auteur n'avait pas envisagés. C. S. relève opportunément (p. 95-106) que l'utilisation de la notion austinienne de « performatif » est souvent faite sans précautions méthodologiques. De fait, la discussion sur les actes de langage s'est poursuivie après Austin, et constitue un objet plus philosophique que poétique. L'autrice part du discours même des prêtres et poètes sur le pouvoir de la formule efficace, appelée *bráhma-*, neutre, « formulation », caractérisée par sa profondeur et son caractère souvent énigmatique (p. 88 *sqq.*). Elle explique la notion proprement indienne d'« acte de

vérité » (*satya-kriyā-*), exprimé par la parole poétique (p. 97 *sqq.*). Le terme *satyā-*, neutre, « vérité » est la substantivation de l'adjectif signifiant « réel, réalisable », qui décrit « l'effort rituel dans sa dimension réellement effective » (p. 103), par l'association de la formule et de l'offrande ou oblation. Il existe donc un lien prégnant entre la forme du discours et son efficacité rituelle. Sur ce plan, le discours persuasif, destiné aux divinités de tout niveau et aux participants humains du rituel, est à l'œuvre dans les hymnes de l'AV et du RV, mais l'AV possède sa stylistique propre, dont C. S. étudie les caractéristiques (p. 130 *sqq.*). Cette approche est vérifiée par l'analyse de l'emploi des formules de l'AV dans le Kausika-sūtra, solidaire de la recension Śaunaka, le manuel pratique le plus ancien, qui couvre les rites domestiques et magiques, et reflète aussi une tradition médicale antérieure et différente de celle des textes fondateurs de l'Āyurveda. C. S. se concentre sur l'emploi par le Kausika-sūtra du terme *mantrokta-*, lit. « ce qui est dit (*ukta*) dans/par la formule (*mantra-*) », qui présuppose la compréhension par les ritualistes du sens linguistique desdites formules (p. 108 *sqq.*). Une contribution remarquable de l'autrice est la mise au jour dans le livre 3 de la PS de catégories d'énoncés qui structurent la strophe et l'hymne (p. 115 *sqq.*), sept pour les strophes et trois pour les hymnes. Cette typologie est dans la ligne des travaux sur la structure rhétorique des hymnes du RV, et sur l'unité de chaque hymne, voir en particulier les introductions de S. W. Jamison et J. P. Brereton (2014) à la traduction complète du RV.

Sur le plan technique et typographique, ce livre est parfaitement présenté. L'autrice s'appuie toujours sur des faits, va droit au but et ne se perd pas dans le verbiage. Il se termine par une liste d'abréviations et une très abondante bibliographie, parfaitement à jour (p. 570-616). À la date d'achèvement du livre (février 2025), il aurait été possible de citer aussi le troisième tome, il est vrai assez mal diffusé, de la traduction en allemand du Ṛgveda (RV) sous la direction de Michael Witzel et Toshifumi Gotō, couvrant les livres (*maṇḍala*) 6 et 7 : *Rig-Veda. Das heilige Wissen. Sechster und siebter Liederkreis*. Aus dem vedischen Sanskrit übersetzt und herausgegeben

von Eijirō Dōyama (Buch VI.1-52) and Toshifumi Gotō (Buch VI.53-75 und Buch VII), Berlin, Verlag der Weltreligionen/Insel Verlag, 2022. Cela n'aurait rien changé d'essentiel au contenu des traductions usuelles du RV qui sont données régulièrement. Je me permets d'ajouter une référence à un article (« Une nouvelle connexion entre le substrat indo-iranien et le to-kharien commun », *Historische Sprachforschung* 116/2, 2003, p. 175-189), où je discute de la dérivation du nom *átharvan-*, qui n'a aucun rapport, malgré une ressemblance superficielle, avec le nom iranien du feu (avestique *ātar-*), ni avec les prêtres mazdéens du feu, et qui repose sur un nom **áthar-* (< **áthr-*), référant à une puissance supérieure (et par suite au pouvoir magique), et emprunté probablement à une langue d'Asie Centrale. Cette précision ne change rien de fondamental à ce qui est écrit par l'autrice (p. 25, 62-65), à quoi je souscris entièrement. Le livre s'achève par un index (p. 617-619) des mots sanskrits discutés en détail au fil de l'édition. Un nombre significatif d'entre eux sont des *hapax legomena*, d'autres sont des expressions verbales (préverbe + verbe) dotées d'un sens particulier, des lexèmes, des thèmes verbaux et nominaux, qui sont intéressants à divers titres. J'ajoute que le commentaire des strophes discute pratiquement de chaque *pāda* (quart de strophe, ou ligne de vers), afin de justifier le texte édité (qui diverge éventuellement de celui de Bhattacharya, 1997) et la traduction retenue. Par comparaison, plusieurs éditions disponibles de livres de la PS se contentent d'un commentaire nettement plus succinct. Je crois préférable de tout soumettre au jugement du lecteur, comme il est pratiqué dans les grands commentaires d'œuvres de l'Antiquité classique, par exemple les épopées d'Homère, les tragédies grecques ou les poèmes latins. Faute de place, je ne discuterai pas davantage dans le présent compte rendu de points particuliers de l'édition, de la traduction et du commentaire.

Les recherches sur l'AV ont commencé au XIX^e siècle, pratiquement en même temps que celles sur le RV, la *Samhitā* majeure et la plus ancienne, qui forme la base de tout le Veda. L'originalité du corpus de l'AV

tient à l'existence de deux traditions manuscrites, ou recensions, la PS et la Śaunaka- (Śaunakīya-)Saṃhitā (ŚS), qui sont ordonnées de manières différentes, tout en ayant un grand nombre d'hymnes ou de strophes en commun. La ŚS constitue en quelque sorte la vulgate de l'AV, éditée d'abord en 1856 (édition révisée en 1924), et traduite par W. L. Whitney en 1905. L'existence de la PS fut révélée dès 1875. Elle n'était connue que par un manuscrit cachemirien en écriture śāradā, calligraphié à l'encre sur écorce de bouleau, conservé à l'université de Tübingen, publié en fac-similé en 1901, et désormais numérisé. Le texte en était fortement corrompu et même fréquemment incompréhensible. En 1957, Durgamohan Bhattacharyya (1899-1966), professeur à Calcutta, annonça la découverte d'une tradition Paippalāda vivante dans l'état de l'Odisha (Orissa jusqu'en 2011) à l'Est de l'Inde, connue par la récitation des hymnes du recueil par les brâhmanes de cette tradition, et par des manuscrits en écriture odia (anciennement oriya), qu'il s'employa à collecter et à publier. Cette nouvelle a suscité une très grande attention chez les védicistes « de pointe », entre autres Karl Hoffmann et Louis Renou, qui ont tous deux publié des contributions à des passages de la PS en confrontant le manuscrit du Cachemire et ceux de l'Odiya, dont le texte était nettement plus authentique. Il n'est pas exagéré de parler d'une révolution dans les études védiques, parce que la PS contient des textes entièrement originaux et sans correspondants dans la ŚS. On pouvait penser que la priorité était de publier la PS sur la base de ces nouveaux manuscrits. Cela demanda beaucoup de temps. Dipak Bhattacharyya (1940-2023) prit la relève de son père, qui avait édité les deux premiers livres en 1964 et 1970 (posthume), et publia en 4 volumes (1997, 2008, 2011, 2016) une édition complète des 20 livres (*kāṇḍa*- « section ») de la PS en devanāgarī, mais sans traduction, et avec un appareil critique négatif, et donc partiel. Parallèlement, plusieurs védicistes ont procuré des éditions séparées de plusieurs livres, pris un par un, ou par deux : livres 2 (Zehnder, 1999), 5 (Lubotsky, 2002), 6-7 (Griffiths, 2009), 8-9 (Kim, Jeong Soo, 2014), 13-14 (Lopez, 2010), 15 (Lelli, 2015), 20, hymnes 1-30 (Kubisch,

2012). Le projet « Atharvaveda Paippalāda », géré par plusieurs collaborateurs de l'université de Zürich (<https://www.atharvapaippalada.uzh.ch/en/stateOfArt.html>), couvre les livres 1, 4, 12 et 19. Entre-temps, une impulsion décisive fut donnée à partir des années 1980 par Michael Witzel, qui continua la collecte de manuscrits et l'enregistrement de récitation; il définit aussi l'histoire et le stemma d'ensemble de la Saṃhitā de l'AV. La connaissance de la phonologie de la langue odia (oṛiā), issue d'un prākṛit oriental, est en effet pertinente pour comprendre les particularités de la récitation et de la notation des manuscrits par les copistes locuteurs de cette langue. La thèse de doctorat de C. S. s'inscrivait dans une ligne de recherches cohérente et une mise en commun de l'expertise accumulée au fil des ans. Elle a suivi la méthodologie d'édition critique mise au point par Arlo Griffiths, pour les livres 6 et 7, ce qui constituait sa propre thèse, ayant abouti à un ouvrage monumental : *The Paippalāda-Saṃhitā of the Atharvaveda. Kāṇḍas 6 and 7. A new edition with translation and commentary*, Groningen, 2009. Cette méthode consiste à donner un apparat critique positif, donc toutes les variantes, des manuscrits de l'Odiya et du Cachemire, et à restituer les divisions métriques. Dans ce domaine, il est toujours préférable d'avoir un « standard » reconnu et de s'y tenir. On peut espérer que ces efforts séparés finiront par converger, et qu'il sera possible de composer un jour sur la base de l'édition complète un *index verborum* de la PS et une grammaire de l'AV, au même niveau que les instruments de travail dont on dispose pour le RV depuis plus d'un siècle. Pour son édition, C. S. a eu accès, grâce à Arlo Griffiths, aux photographies numérisées des manuscrits d'Odisha (Or), incisés au stylet de fer sur feuilles de palme, à savoir six manuscrits collationnés par elle-même, qui s'ajoutent aux quatre manuscrits utilisés par Bhattacharya dans l'apparat critique de sa propre édition (1997), et au manuscrit du Cachemire (K). Le livre 3 de la PS appartient au fonds le plus ancien des hymnes atharvaniques. Il contient 40 hymnes (subdivisés en huit « lectures » [*anuvāka*] de 5 hymnes), en 278 strophes au total, dont 90 n'ont pas de parallèle en dehors de la PS. Le titre du livre est

ṣaḍṛcakāṇḍa « livre comportant [les hymnes] de six strophes » : aucun n'a moins de six strophes, mais plusieurs ont été augmentés par des additions secondaires au stade d'une rédaction ultérieure. Pour le contenu, le livre offre une anthologie idéale de l'AV où se succèdent sans ordre des incantations (lat. *carmina* « charmes ») aux buts divers, des hymnes « spéculatifs », commentaires en vers sur les grands rites. Les hymnes « royaux », que les brâhmanes composaient à destination de la caste royale, sont en nombre significatif (13, presque un tiers du livre). Selon la tradition, chaque hymne est doté d'un titre, que l'autrice a formulé de manière parfaitement claire.

L'édition est présentée de façon exemplaire. Chaque hymne est précédé d'une introduction et d'un résumé de chaque strophe. Le numéro de la strophe est suivi des passages parallèles, tirés de la ŚS, parfois même de la PS, et du RV, ainsi que des Saṃhitā du Yajurveda, au moyen de la *Vedic Concordance* (1906) publié par Maurice Bloomfield, et des textes électroniques disponibles sur le site GRETIL de l'université de Göttingen. Il s'avère que pour comprendre à fond ces textes, il faut recourir constamment à des parallèles, en partant des mots individuels, et vérifier toutes leurs occurrences. La confrontation ne doit pas se limiter à la ŚS, qui est évidemment indispensable quand la PS présente une version sensiblement différente. Comme le note C. S. (p. 137), les correspondances ne sont presque jamais exactes : divergences de *sandhi*, d'ordre des mots, de vocabulaire, de syntaxe. Quand un parallèle avec la ŚS n'existe pas, autrement dit quand la PS contient un texte nouveau, il faut pratiquement recourir à l'ensemble de la littérature védique. Le but était de procurer le texte « original », continu et compréhensible, purgé des erreurs de transmission depuis la première rédaction de la Saṃhitā vers 1000 avant notre ère. Après l'apparat critique sont données deux traductions, en français et en anglais, la langue maternelle de l'autrice, faites d'après l'original sanskrit. Il est recommandé au lecteur de consulter les deux, parce que les deux langues n'offrent pas les mêmes connotations des lexèmes, ni les mêmes tournures. Ces traductions s'efforcent de suivre l'ordre des mots du sanskrit, et recherchent le maxi-

mum de précision. Le commentaire suit le texte pas à pas, et envisage un très grand nombre de faits de phonétique, de morphologie, de syntaxe, de stylistique, de vocabulaire : une mine d'observations est offerte au lecteur.

Ce livre laisse une forte impression de grande fermeté et de maturité. Il pourra servir de référence pour des travaux similaires, dont on souhaite la réalisation prochaine. Sa lecture sera profitable à tous les sanskritistes, plus spécialement aux védissants, aux philologues, aux linguistes et aux historiens des religions. Il répond aux attentes multiples et diverses des chercheurs qui travaillent actuellement sur l'Atharvaveda. On attend avec beaucoup d'intérêt les futurs travaux de Carmen Spiers. Elle est depuis septembre 2024 maître de conférences de sanskrit à Aix Marseille Université.

TABLE DES MATIÈRES

Avant-propos	v
Introduction	1
En quoi consistent les différences entre les trois <i>Mañjūṣā</i> ?	7
Nāgeśa et Kauṇḍabhaṭṭa	12
Texte sanskrit	21
Traduction	73
L'énergie expressive (<i>śakti</i>) [des mots]	74
La métonymie (<i>lakṣaṇā</i>)	95
La suggestion (<i>vyañjanā</i>)	102
L'examen de l'Éclatement [du sens] (<i>ṣphoṭa</i>)	104
La signification de la racine (<i>dhātu</i>)	120
La particule (<i>nipāta</i>)	151
Les dix temps et modes (<i>daśalakārāḥ</i>)	176
Ici commence l'examen des rections (<i>kāraṇāṇi</i>)	204
La signification du nom (<i>atha nāmārthaḥ</i>)	230
La signification de la fonction (<i>vṛtti</i>), notamment du <i>nom composé</i>	239
Bibliographie	257
Sources	257
Études	265
Summary	269
1. Philosophical, general and universal grammar	269
2. Indian Grammatical tradition	271
3. Nāgeśa	276
Comptes rendus	287

NĀGEŚA
PARAMALAGHUMAÑJŪṢĀ
LA TRÈS PETITE CORBEILLE
Texte et traduction par Edwin Mahaffey Gerow
Avant-propos par Lyne Bansat-Boudon et Sylvain Brocquet

Introduction
Texte
Traduction annotée
Bibliographie établie par Michaël Meyer
English Summary

Comptes rendus d'ouvrages