

# 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



ASSOCIATION FRANÇAISE  
POUR LES ÉTUDES INDIENNES



# 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  
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 Ve section, IUF), Sylvain Brocquet (Université d'Aix-Marseille), Stéphanie W. Jamison (UCLA), Georges-Jean Pinault (EPHE IV<sup>e</sup> 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



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



N° 37 (2025)  
ISSN 0761-3256

Parution et dépôt légal : 4<sup>e</sup> 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* (*Paramalaghu-maṇjūṣā*) de Nāgeśa, philosophe, grammairien et linguiste, qui œuvra au XVIII<sup>e</sup> 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 sanskrit qui, avons-nous estimé, risquaient de surprendre le lecteur ou de susciter un malentendu. Il va sans dire que nous assumons l'entièr 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, passionnément 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*, « succinct », 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<sup>e</sup> 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 *Paramalaghumañjūsā* que le traducteur, en *pandit* de talent, nourrit des commentaires que Šukla 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'interventions pas de façon intrusive dans le corps même de la traduction ou des notes de l'auteur, comme en témoignent les

notes d'éiteur (signalées par un astérisque et d'autres symboles, dans un registre indépendant de celui des notes infrapaginaires), qui ne sont que des propositions et que nous avons voulu 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 Bharṭṛhari, dont deux autres « Corbeilles » plus vastes de Nāgeśa lui-même, les deux « Ornements » (*Bhūṣaṇa*) de Kaṇḍabhaṭṭa, 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 rivaux<sup>1</sup>. 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 Bharṭṛhari, qui vécut au tournant du v<sup>e</sup> et du vi<sup>e</sup> 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 langage<sup>2</sup>. 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 rectifications (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 dérivaient 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 Nāgeśā et de ses semblables pour défendre l'autorité de la tradition pāṇinéenne furent profondément (et paradoxalement) secondés par les apports du novateur Bhartr̥hari, 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 *vṛtti* [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'*ekārthīvāda* de préférence au *vyapekṣāvāda*). Les « Corbeilles » de Nāgeśa, avec les œuvres de ses prédécesseurs s'inspirant de l'œuvre de Bharṭṛhari, tel Kaṇḍa, 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 » (*devavāñjī*), *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 *apabhraṃṣa* (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 Bharṭṛhari 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'Ardhamāgadhi jaïn 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 *Gurumarmaprakāśa* au *Rasagaṅgādhara* et l'*Uddyota* au *Kāvyaprakāśa*) au *tantra*

---

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

(l'*Adhyātmarāmāyaṇāṭikā*) 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 Bhaṭṭojīḍikṣīta. Les œuvres indépendantes comprennent le *Paribhāṣenduśekhara* [PIŚ], 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 » (*darsāna*), 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 Bharṭṛhari, 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 divinité<sup>3</sup>. 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 Kāle<sup>4</sup>. 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 Bhaṭṭojīdīkṣita<sup>5</sup>. 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 satīdevyāś tu garbhajah*, *Śabdenduśekhara*, vol. 1, p. 1 ; *PLM*, p. xi.

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

dite Śrīgaverapura<sup>6</sup>. Toutes ces informations relèvent de colophons, apparemment de la main de Nāgeśā. Son renom s'est vite répandu au-delà de Bénarès, comme le confirme l'impressionnante suite des publications déjà mentionnées<sup>7</sup>. 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 MAÑJŪṢĀ ?

La *PLM* est souvent considérée comme une version abrégée de la *Laghu-mañjūṣā* [*LM*], un point de vue plutôt simpliste, motivé par la taille du « petit » texte, mais démenti par un examen, même approximatif, de leurs contenus respectifs<sup>8</sup>. 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'abrévement 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 – *śabdānyatva*, etc. (p. 215 *sqq.*), *prapañcamāyikatva* (p. 259-310). Le côté « philosophique » de la grammaire est largement évité dans la *PLM*, mal-

6. Śrīgaverapurādhīśād rāmato labdhajīvikaḥ, 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 : *paramalaghumañjūṣā nāgeśasya kṛtir nāsti* (*BM*, p. 38).

gré son assise dans le *Vākyapadiya* [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 *vākyā*[*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 (*vidhilīni*). 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 *vṛtti*, « 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 amussements) \* ; dans la *PLM*, sous le couvert du composé, c'est la *vṛtti* qui est en vérité développée sous les rubriques de *jahadajahadartha* 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* = *nilam* *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 *viṁśati*, 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, mrgo 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 (*ahiṁsā*), 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 Kaunḍa (*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. Šukla, l'éditeur, la « Grande Corbeille » (*Brhanmañjūṣā* [*BM*]) est l'aînée des trois *Mañjūṣā*. La qualification « grande » (*br̥hat*) 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 ». Šukla 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 Bhaṭṭoī — fonction, racine, désinence, nom, composé, etc. — sous trois rubriques, *varṇa-*, *pada-*, et *vākyā-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 KAUNDABHAṬṬA

Il est évident que le *Bhūṣaṇa* [VB] de Kaundabhaṭṭa 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 Kauṇḍa (la grande majorité sans attribution) embellissent la *PLM*, surtout dans la section consacrée aux composés (*saṃāsa*). 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 Bhaṭṭoī, qui propose une ré-organisation 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 *kāraka* extrêmement laco-niques 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 (*ākāṅksā*), 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, Kaṇḍabhaṭṭa ne décline 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'*ākāṅksā*, la *yogyatā*, etc. (Pour Kaṇḍa, 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 Kaṇḍabhaṭṭa 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 Kaṇḍabhaṭṭa, 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 Kaṇḍa est l'intégration de la nouvelle doctrine dans l'ancienne, tandis que pour Nāgeśa, l'œuvre de Bhartrhari 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 Kaṇḍa sont rares, mais parfois frappantes — le *Śisupālavadha*, 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 Vaidyanāthapāyaguṇḍe, 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 indienne<sup>9</sup>. 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 Bhartrhari.

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, férus 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 *darsana* — 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) *vṛtti*, « 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 »<sup>10</sup>. 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 nombreuses<sup>11</sup>.

Ajoutons une note à la fin pour dire mon espoir, aussi tenu 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 pāñinéenne 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

---

*śivam̄ natvā hi nāgeśenānindyā paramālaghuḥ |  
vaiyākaraṇasiddhāntamaṇjūṣaiṣā viracyate ||*

tatra varṇapadavākyabhedenā sphoṭas tridhā [8]\* tatrāpi jātivyakti-bhedenā punah śodhā | akhaṇḍapadasphoṭo 'khaṇḍavākyasphoṭaś ceti saṅkalanayā 'ṣṭau sphoṭaḥ [9] tatra vākyasphoṭo mukhyāḥ, 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 kalpitābh्यām anvayavyatirekābh्यām tattadarthavibhāgaṇ śāstramātravīṣayam parikalpayanti smācāryāḥ [12-13]

tatra śāstraprakriyānirvāhako varṇasphoṭaḥ | prakṛtipratyayās tattadarthavācakā eveti tadarthaḥ | upasarganipātadhātvādivibhāgo 'pi kālpanikaḥ | sthānino lādaya ādeśās tibādayaḥ kalpitā eva | tatra ḥṣibhiḥ sthāni-nām kalpitā arthāḥ kaṇṭharaveṇaivoktaḥ |

ādeśānām tu sthānyarthābhidhānasamarthasyaivādeśatā  
iti bhāṣyāt te 'rthāḥ, evam ca sthāninām vācakatvam ādeśānām veti vicāro niṣphala eva | kalpitavācakatvāsyobhayatra sattvāt | mukhyām vācakatvām 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 vyākaraṇabhedena sthānibhede 'pi na kṣatiḥ, deśabhedena lipibhedavad iti dik | tatra « pratyakṣānumānopamānaśabdāḥ pramāṇānī » iti gautamasūtre [18-21] śabdaś cāptopadeśarūpāḥ pramāṇam | āpto nāmānubhavena vastutattvasya kārṣṇyena niścayavān [22-25] rāgādivaśād api nānyathāvādī yaḥ sa iti carake patañjaliḥ [26]

taddharmāvacchinnaviṣayakaśābdabuddhitvāvacchinnam̄ prati taddharmāvacchinnanirūpitavṛttivīśiṣṭajñānam̄ hetuḥ | ata eva nāgrhītavṛttikasya śābdabodhaḥ | ata eva ca « na hi guḍa ity ukte madhuratvam̄ prakāratayā gamyate » iti samarthaśūrabhāṣyam̄ saṃgacchate | guḍādiśabdena guḍatvajātyavacchino guḍapadavācyā ity eva bodho jātiprakārakah [27] madhuratvam̄ tu guḍo madhura aikṣavatvād ity anumānarūpamānāntaragamyam | viśeṣyaviśeṣaṇabhbhāvavyatyāsena gr̄hītaśaktikasya<sup>12</sup> pumso ghaṭapadād ghaṭatvaviśiṣṭabodhavāraṇāya taddharmāvacchinneti [28-29] jñāne vṛttivaiśiṣṭyam̄ ca svaviṣayakodbuddhasaṃskārasāmānādhikaranyavāśrayapadaviṣayakatvobhayasaṃbandhena bodhyam [30] ato nāgrhītavṛttikasya, nāpi vismr̄tavṛttikasya, nāpi tatpadam ajānato, nāpi ghaṭapadāśrayatvenopasthitākāsasya, nāpi janakatayopasthitacaitrādeś ca bodhaḥ [31] saṃskārakalpikā ca vṛttismṛtir eva śābdabuddhir eva vety anyad etat | sā ca vṛttis tridhā śaktir lakṣaṇā vyañjanā ca [32] tatra śaktiḥ kah padārtha iti cet |

atra tārkikāḥ | « asmāc chabdād ayam artho bodhavyaḥ » ityākārā, « idam padam imam arthaṁ bodhayatu » ity ākārā veśvarecchā śaktiḥ, laghavāt | saiva saṃketah saṃbandhaḥ | śakter yadyapi viṣayatvalakṣaṇaḥ saṃbandhaḥ pade 'rthe bodhe ca tathāpi bodhaniṣṭhaḥ janyatānirūpita-janakatāvattvena śaktiviṣayo vācakah, padajanyabodhaviṣayatvena śaktiviṣayo vācyā iti nātiprasaṅgaḥ [33-34] yady api prathamam̄ śaktigraho vākyā eva tathāpy āvāpodvāpābhyaṁ śāstrakṛtkalpitābhyaṁ tattatpadaśaktigraha ity āhuḥ | tan na | icchāyāḥ saṃbandhinor āśrayatāniyāmaka-tvābhāvena saṃbandhatvāsaṃbhavāt [35-36]

« saṃbandho hi saṃbandhidvayabhinnatve sati dviṣṭhatve ca sati

12. gr̄hīta : éd. Baroda.

āśrayatayā viśiṣṭabuddhiniyāmakaḥ » ity abhiyuktavyavahārāt | yathā ghaṭavat bhūtalām ityādau samyogaṛūpaḥ saṃbandhaḥ saṃbandhi-bhyām bhinno dviṣṭho ghaṭanirūpitasamyoḡāśrayo bhūtalām iti viśiṣṭa-buddhiniyāmakaś ca, nātra tathā ghaṭaśabda icchāvān, tadartha vā icchāvān iti vyavahāraḥ | tasmāt padapadārthayoh saṃbandhāntaram eva śaktih vācyavācakabhāvāparaparyāyā tadgrāhakañ cetaretarādhyāsamūlakam tādātmyam [37]

tad eva saṃbandhaḥ | ubhayanirūpitatādātmyavān ubhaya ity artha-padayor vyavahārāt | śakter api kāryajanakatve saṃbandhasyaiva niyāma-katvāt | dīpādigataprakāśakatvaśaktāv api ālokaviṣayasaṃbandhe saty eva vastuprakāśakatvām nānyatheti dṛṣṭatvāt [38] tad uktam harinā

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

upakāraḥ | upakāryopakārakayor bodhaśaktyor upakārasvabhāvah saṃbandho yatrāsti tatra dharmāḥ śaktirūpaḥ kāryam dṛṣṭvānumīyate | asau saṃbandhaḥ śaktīnām api kāryajanane upakārakah guṇānām api dravyāśritatvaniyāmaka iti helarājāḥ |

sa saṃbandhaḥ pade vākye ca | tad āha nyāyabhāṣyakāraḥ |

samaya jñānārtham cedam padalakṣaṇāyā vāco 'nvākhyānam  
vyākaranam, vākyalakṣaṇāyā vāco 'rthalakṣaṇam iti |

anena padeś iva vākyeṣ apīśvarasamaya iti spaṣṭam evoktam | tasmād itaretarādhyāsaḥ saṅketas tanmūlakam tādātmyaḥ ca saṃbandha iti saṅghātārthaḥ [39] tad uktam pātañjalabhbāṣye

saṅketas tu padārthayor itaretarādhyāsaṛūpaḥ smṛtyātmako  
yo yam śabdaḥ so 'rtho yo 'rthaḥ sa śabdaḥ iti |

smṛtyātmaka ity anena jñātasyaiva saṅketasya śaktibodhakatvam darśitam [40] ukta iśvarasamṛketā eva śaktir iti naiyāyikamatam na yuktam | ayam etacchakyaḥ atrāsyā śaktih ity asya saṅketasya śaktitah pārtha-kyena prasiddhatvāt | ata eva nyāyavācaspatye uktam |

sargādibhuvām<sup>13</sup> maharṣidevatānām īsvareṇa sākṣād eva kṛtaḥ samketaḥ tadvyavahārāc cāsmadādīnām api sugrahas tat-samketaḥ iti |

tasya ca tādātmyasya nirūpaketvena vivakṣito 'rthaḥ śakyah, āśrayatvena vivakṣitaḥ śabdah śakta ity ucyate | śabdārthayos tādātmyād eva ślokam aśṛṇod athārtham vadati<sup>14</sup> ityādi vyavahārah [41] « om ity ekākṣaram brahma », « rāmeti dvyakṣaram nāma mānabhaṅgaḥ pinākinaḥ » « vṛddhir ādaic » iti śaktigrāhakaśrutismṛtiḥviṣaye sāmānādhikarāṇyena pratyogaś ca | tādātmyam ca tadbhinnatve sati tadabhedena pratīyamānatvam iti bhedābhedasamaniyatam | abhedasyādhyastatvāc ca na taylor virodhaḥ |

yat tu tārkikāḥ | śabdārthayos tādātmyasvīkāre madhuśabdoċcāraṇe mukhe mādhuryarasāsvādāpattiḥ, vahniśabdoċcarāṇe mukhe dāhāpattir ity āhuḥ | tan na | bhedābhedasyopapāditatvāt | vastuto bauddha evārthaḥ śakyah padam api [42] sphoṭātmakam prasiddham, tayos tādātmyam | tatra bauddhe vahnyādāv arthe dāhādiśaktimattvābhāvāt | ata eva

śabdajñānānupātī vastuśūnyo vikalpaḥ

iti vikalpasūtram samgacchate | śabdajñānamātrenānupātī buddhāv anupatanaśilo vastuśūnyaḥ bāhyārtharāhitaḥ višeṣeṇa kalpyata iti vikalpaḥ, buddhiparikalpita iti tadarthaḥ | ata eva

esa vandhyāsuto yāti khapuspakṛtaśekharaḥ |  
kūrmakṣīracaye snātaḥ śāśāśrīgadhanurdharaḥ ||

ity atra vandhyāsūtādīnām bāhyārthaśūnyatve 'pi buddhiparikalpitam vandhyāsutaśabdabāhyārtham ādāyārthavattvāt prātipadikatvam | anyathārthavattvābhāvena prātipadikatvābhāvāt svādyutpattir na syāt | yat tu śāśāśrīgam ity atra śrīnge śāsiyatvabhrāma iti tārkikair uktam [43]

tan na | śāśāabdavācyajantudarśanarūpabādhe sati śāśāśrīgam nāstīti vākye śāśāśrīgam ity asya prātipadikatvānāpatteḥ | arthapadayos tādātmyāt tattadarthatādātmyāpannah śabdo bhinna iti hetor arthabhedāc

13. svargādibhuvām, éd. HSG.

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

cchabdabhesa iti vyavahārah [44] sā ca śaktis sādhusv ivāpabhrāmśeṣv  
 api, śaktigrāhakaśiromāṇer vyavahārasya tulyatvāt | vyavahāradarś-  
 anena ca pūrvajanmānubhūtaśaktismaraṇam | ata eva bālānāmī tiraścām  
 cānvayabodhaḥ | na hi teṣām tadaiva tatsaṁbhavah | yat tu tārkikāḥ |  
 asādhuśabdena sādhusmaraṇadvārā 'rthabodhaḥ ity āhuḥ | tan na |  
 sādhusmaraṇam vinā 'pi bodhānubhavāt [45] tadvācakasādhuśabdam  
 ajānatām bodhānāpattes ca | na ca śaktibhrāmād bodho 'sādhuśabdeṣv iti  
 vācyam | nissandehapratyayasya bādhakam vinā bhramatvāyogāt | ata eva  
 strīśūdrabālādīnām uccārite sādhāv arthasamśaye tadapabhrāmśenārtha-  
 nirṇayah | ata eva

samānāyām arthāvagatāu śabdaīś cāpaśabdaīś ca śāstreṇa  
 dharmaniyamāḥ

iti bhāṣyam [46],

vācakatvāviśeṣe 'pi niyamāḥ puṇyapāpayoḥ

iti harikārikā ca samgacchate | ata evāryamlecchādhikaraṇam samgacchate |  
 tatra hi yady api āryā yavaśabdam dīrghasūke prayuñjate, mlecchās  
 tu priyaṅgau [47] prayuñjate, tam eva ca budhyante, tathāpy āryapra-  
 siddher balavattvād vede dīrghaśukaparataiveti siddhāntitam | tava tu  
 mlecchabodhasya śaktibhrāmamūlakatvena bhrāntivīśayarajatajñāna-  
 syeva mlecchaprasiddher vastvasādhutayā "āryamlecchaprasiddhyoḥ  
 kasyā balavattvam iti vicārāsamgaṭīḥ spaṣṭaiva | sādhutvam ca vyākar-  
 aṇānāvākhyeyatvam puṇyajanakatāvacchedakadharmaṭattvam vā | tadbhinnatvam asādhutvam [48]

sā ca śaktis tridhā, rūḍhiḥ yogo yogarūḍhiś ca | śāstrakalpitāvayavārtha-  
 bhānābhāve samudāyārthanirūpitaśaktī rūḍhiḥ, yathā maṇinūpurādau |  
 śāstrakalpitāvayavārthanirūpita śaktir yogaḥ, yathā pācakādau [49] śāstra-  
 kalpitāvayavārthānvitaviśeṣyabhūtārthanirūpita śaktir yogarūḍhiḥ, yathā  
 pañkajapade | tatra pañkajakartṛ padmam iti bodhāt | padme 'nupapatti-  
 pratisandhānam sambandhaphratisandhānam ca vinā na lakṣaṇāvasaraḥ,  
 kvacit tātparyagrāhakavaśāt kevalarūḍhyarthasya ca bodhaḥ, bhūmau

pañkajam utpannam kahlārakairavamukheṣv api pañkajeṣu ityādau | spaṣṭam cedam ārthād iti sūtre bhāṣye | aśvagandhādipadam oṣadhiviṣeṣe rūḍham, aśvasaṁbandhigandhavattayā vājiśālābodhe yaugikam | idam yaugikarūḍham ity ucyate | evam maṇḍapapadam gṛhaviṣeṣe rūḍham, maṇḍapānakartari yaugikam |

saiṣā śaktih samyogādibhir nānārtheṣu niyamyate | tad uktam hariṇā [50]

saṁyogo viprayogaś ca sāhacaryam virodhitā  
arthah prakaraṇam liṅgam śabdasyānyasya sannidhilī  
sāmarthyam aucitī deśaḥ kālo vyaktih svarādayaḥ  
śabdārthasyānavacchede viśeṣasmṛtihetavaḥ

iti | ete samyogādayo nānārtheṣu śabdeṣu śabdārthasyānavacchede san-dehe tadapākaraṇadvārā viśeṣārthanirṇāyakā iti tadarthaḥ [51] samyoga-viprayogayor udāharaṇe « savatsā dhenur » « avatsā dhenur » iti | sāhacaryasya « rāmalakṣmaṇāv » iti | sāhacaryam sadṛśayor eva sahaprayoga iti niyamāt | rāmārjunagatis taylor ityādau virodhe na tat [52] « añjalinā juhoti », « añjalinā sūryam upatiṣṭhate » ity atra juhotītyādipadārthavaśād añjalipadasya tattadākārāñjaliparatvam | « saindhavam ānaya » ityādau prakaranena tat | « aktāḥ śarkara upadadhāti » ityādau « tejo vai ghṛtam » iti ghṛtastutirūpāl liṅgād aktā ity asya ghṛtasādhanakāñjana-paratvam | « rāmo jāmadagnyāḥ » iti jāmadagnyapadasannidhānād rāmaḥ paraśurāmaḥ | « abhirūpāya kanyā deyā » ityādau abhirūptarāyeta sāmarthyāt pratīyate

yaś ca nimbaṇ paraśunā yaś cainaṁ madhusarpiṣā  
yaś cainaṁ gandhamālyādyaiḥ sarvasya kaṭur eva saḥ

ity atrauicityāt | paraśunety asya chedanārthatvam | madhusarpiṣā ity asya secanārthatvam, gandhamālyādyair ity asya pūjanārthatvam | « bhāty atra parameśvaraḥ » ity atra rājadhānīrūpadeśāt parameśvarapadam rājābodhakam | « citrabhānur bhāti » ity ādau rātrāv agnau divā sūrye | vyaktir liṅgam | « mitro bhāti » « mitram bhāti » ityādāv ādau sūryo 'ntye suhṛ |

« sthūlaprṣatīm » ityādau svarāt tatpuruṣabahuṛihyarthanirṇayaḥ | iti śaktinirūpaṇam [53]

nanu lakṣaṇā kah padārtha iti cet | atra tārkikāḥ | svaśakyasam̄bandho lakṣaṇā | sā ca dvidhā, gaunī śuddhā ca | svanirūpitasādṛsyādhikaraṇatva-sam̄bandhena śakyasam̄bandhyarthapratipādikā gaunī | tadatiriktasam̄bandhena śakyasam̄bandhyarthapratipādikā śuddhā | prakārāntareṇāpi sā dvidhā | ajahatsvārthā jahatsvārthā ca [54] svārthasam̄valitaparārthābhīdhāyikā 'jahatsvārthā | tena chatriṇo yānti, kuntān praveśaya, yaṣṭih praveśaya, kākebhyo dadhi rakṣyatām ityādau chatrisahitasenā, kuntās-trasahitapuruṣa, yaṣṭisahitapuruṣa, kākasahitasarvadhyupaghātakabodhāḥ | svārthaparityāgenetarārthābhīdhāyikā 'ntyā | tatparityāgaś ca śakyārthasya lakṣyārthānvayinā 'nanvayitvam | tena gām vāhikam pāṭhayetyādau gosadrśalakṣaṇāyām api na gos tadanvayipāṭhanakriyānvayitvam | sā ca lakṣaṇā tātsthyaḍinimittikā | tad āha |

tātsthyaṭ tathaiva tāddharmyāt tatsāmīpyāt tathaiva ca  
tatsāhacaryāt tādarthyāj jñeyā vai lakṣaṇā budhaiḥ

tātsthyaṇ mañcā hasanti grāmaḥ palāyitaḥ | tāddharmyāt simho māṇava-kaḥ | gaur vāhikāḥ<sup>15</sup> | tatsāmīpyād gaṅgāyām ghoṣaḥ | tatsāhacaryād yaṣṭih praveśaya [55] tādarthyād indrārthā sthūṇā indraḥ | anvayādyan-upapattipratisandhānañ ca lakṣaṇābījam [56] vastutas tu tātparyānupapattipratisandhānam eva tadbījam | anyathā gaṅgāyām ghoṣa ityādau ghoṣādipade eva makarādilakṣaṇāpattis tāvatā 'py anvayānupapattipari-hārāt<sup>16</sup> | gaṅgāyām pāpī gacchatīty ādau gaṅgāpadasya narake lakṣaṇāpat-teś ca | asmākam tu bhūtapūrvapāpāvacchinnalaksakatve tātparyān na doṣaḥ | « nakṣatram<sup>17</sup> dṛṣṭvā vācam visṛjed » ity atrānvayasam̄bhavē 'pi tātparyānupapattyāiva lakṣaṇāsvīkārāt | ekānugamakasvīkāreṇa nirvāhe 'nekānugamakasvīkāre gauravāc ca [57] viśiṣṭārthabodhakaśabdasya padārthaikadeśe lakṣaṇāyām jahadajahallakṣaṇeti vyavaharanti vṛd-

15. vāhikāḥ, éd. HSG.

16. anyathānupapattipari-hārāt, éd. HSG.

17. nakṣaghnam, éd. HSG.

dhāḥ | vākyārthe kiñcid amśaparityāgaḥ kiñcid amśaparigrahaś ca | atra grāmaikadeśe paṭaikadeśe ca dagdhe grāmo dagdhaḥ paṭo dagdhaḥ iti vyavahāraḥ | « tat tvam asi » ity atra sarvajñatvālpajñatvayos tyāgaḥ śuddhacaitanyayor abhedānvayah [58-59]

svabodhyasam̄bandho lakṣaṇeti kecīt | gambhīrāyām nadyām ghoṣa ityādy anurodhāt | tathā hi na tatra gambhīrapadaṁ tīralakṣakam nadyām ity ananvayāpatteḥ | na hi tīram nadī | ata eva na nadīpade 'pi | gambhīrapadārthānanvayāt | na hi tīram gambhīram | na ca pratyekam padadvaye sā, viśiṣṭanadībodhānāpatteḥ | tasmāt samudāyabodhyagambhīratvaviśiṣṭanadīpadārthah, tatsam̄bandho lakṣaṇeti | dvirephapadasya svalakṣyabhramaraśabdavācyārthe lakṣāṇāyām lakṣitalakṣaṇeti vyavahāraḥ [60] svabodhapadavācyatvam sam̄bandhah | prakārāntareṇa sā punar lakṣaṇā dvividhā | tathā hi | « prayojanavatī rūḍhā lakṣaṇā dvividhā » iti | asati prayojane śakyasam̄bandho nirūḍhalakṣaṇā | tvacā jñātam ityādau yathā tvacas tvagindrīye | iyam tu śaktyparaparyāyaiveti<sup>18</sup> bodhyam | gaṅgāyām ghoṣa ity atra tīre gaṅgāgataśaityapāvanatvādipratītiḥ prayojanam | gaur vāhīka ity atra sādṛṣyam lakṣyatāvacchedikam gavābheda-pratyayah prayojanam | kuntāḥ pravīśantīti bhītipalāyamānavākye kuntasviśiṣṭapuruṣe kuntagatataikṣṇyapratītiḥ prayojanam ity āhuḥ [61]

tan na | sati tātparye sarve sarvārthavācakā iti bhāṣyāl lakṣaṇāyā abhāvāt vṛttidvayāvacchedakadvayakalpane gauravāt | jaghanyavṛtti-kalpanāyā anyāyyatvāt | katham tarhi gaṅgādipadāt tīrapratyayah [62] bhrānto 'si | sati tātparye sarve sarvārthavācakā iti bhāṣyam eva gr̄hāṇa | tathā hi śaktir dvidhā prasiddhā 'prasiddhā ca | āmandabuddhivedyatvam prasiddhatvam | sahṛdayahṛdayamātravedyātvam aprasiddhatvam | tatra gaṅgādipadānām pravāhādau prasiddhā śaktih, tīrādau cāprasiddheti kim anupapannam | nanu sarve sarvārthavācakā iti ced brūṣe tarhi ghaṭapadāt paṭapratyayah kim na syād iti cen na | sati tātparye ity uktatvāt tātparyābhāvād iti gr̄hāṇa | tātparyam cātra aiśvaram devatāmaharṣi-lokavṛddhahparamparāto 'smadādibhir labdham iti sarvam surūḍham |

18. śavatyaparaparyāyaiveti, éd. Baroda.

nanu **vyañjanā** kaḥ padārthaḥ | ucyate | mukhyārthabādhānirapekṣabodhajanako mukhyārthasāmbaddhāsāmbaddhasādhāraṇaḥ<sup>19</sup> prasiddhāprasiddhārthaviṣayako vaktrādivaiśiṣṭyajñānapratibhādyud-buddhah sāṃskāraviśeṣo vyañjanā [63] ata eva nipātānām dyotakatvam sphoṭasya vyañgyatā ca haryādibhir uktā | dyotakatvam ca svasamabhivyāhṛtāpadaniṣṭhaśaktivyañjakatvam iti | vaiyākaraṇānām apy etatsvīkāra āvaśyakaḥ | esā ca śabdatadarthāpadapadaikadeśavarṇaracanāceṣṭādiṣu sarvatra tathaivānubhavāt | vaktrādivaiśiṣṭyajñānam ca vyañgyaviśeṣabodhe sahakārīti na sarvatra tadapekṣety anyatra vistaraḥ [64] yat tu tārkikāḥ lakṣaṇayāiva gatārthā vyañjaneti na sā svīkāryety āhuḥ | tan na lakṣaṇāyā mukhyārthabādhāpūrvakalakṣyārthabodhakatvāt | mukhyārthasāmbaddhārthasyaiva lakṣaṇāyā bodhakatvāt vyañjanāyā atathātvena tadantarbhāvāc ceti dik [65]

nanu ko 'yam vṛttiśrayaḥ śabdāḥ | varṇāḥ pratyekam iti ced, na | dvitīyādivarṇoccāraṇavaiyārthyāpatteḥ | nāpi varṇasamūhaḥ<sup>20</sup> | uccarita-pradhvamṣitvena yaugapadyāsāmbhavāt | abhivyakter utpatter vā kṣaṇāsthāyitvāt kṣaṇātmakakālasya<sup>21</sup> pratyakṣāyogyatvena tadavacchinnavarnasyāpy apratyakṣatvāt | uccāraṇādhikaraṇakālottarakālavṛttidhvam-sapratiyogitvam uccaritapradhvamṣitvam | « iko yan aci » ityādau « tasminn iti » paribhāṣopaskṛtavākyārthe 'yam pūrvo 'yam para iti naṣṭasya pratyakṣaviśayedamśabdena paurvāparyavyavahārāyogāc ca [66]

yat tu tārkikāḥ | varṇānām anityatve 'pi uttarottaravarṇe pūrvapūrvavarṇavattvam avyavahitottaratvasāmbandhena sāṃskāravaśād gṛhyata iti padasya pratyakṣatvāc cchābdabodhaḥ | yad vā pūrvapūrvavarṇajāḥ śabdāḥ śabdajaśabdanyāyena caramavarṇapratyakṣaparyantam jāyamānā eva santīti na padapratyakṣānupapattiḥ | yad vā pūrvapūrvavarṇānubhavajanyasāṃskārasadhrīcīnacaramavarṇānubhavataḥ śābdabodha ity āhuḥ | tan na | ādye 'yam pūrvo 'yam para ity abhilāpāsāmbhavena avyavahitottaratvasāmbandhāyogāt | naṣṭavidyamānayor avyavahitottara-

19. °sāmbandhāsāmbandha°, éd. HSG.

20. varṇasamghātaḥ, éd. HSG.

21. kṣaṇātmakakālasya, éd. Baroda.

tvasaṁbandhasya vaktum aśakyatvāc ca | dvitiye śabdajaśabdanyāyena padapratyakṣopapādane 'pi padasyāvidyamānatvena tatra śaktyāśrayatvasya grahānupapatteḥ | avidyamāne āśrayatvāṅgikāre naṣṭo ghaṭo jalavān ityādyāpatteś ca | tṛtīye yena krameṇānubhavas tenaiva krameṇā tatsaṁskārasthitir ity atra vinigamakābhāvāt « saro raso » « nadī dīna » ityādau viparītaśaṁskārodbodhena pratyekam anyārthapratyayāpatteḥ [67] utpattivināśavadvarṇasamudāyarūpapadasya manusyādivadbhede « eka indraśabdaḥ kratuśate prādurbhūto yugapat sarvayāgeś aṅgam bhavati » iti bhāṣyavirodhāpatteś ca | prādurbhūto 'bhivyaktah | nanu kas tarhi vṛttiāśrayaś śabdah | sa sphoṭātmaka iti gṛhāṇa ||

nanu ko'yaṁ sphoṭaḥ | ucyate | caturvidhā hi vāg asti, parā paśyantī madhyamā vaikharī ca | tatra mūlādhārasthapavanasamāṁskārībhūtā mūlādhārasthā śabdabrahmarūpā spandaśūnyā bindurūpiṇī parā vāg ucyate | nābhiparyantam [68] āgacchatā tena vāyunā 'bhivyaktā manogocarībhūtā paśyantī vāg ucyate | etad dvayam vāgbrahma yogināṁ samādhau nirvikalpakaśavikalpajñānaviṣaya ity ucyate | tato hṛdayaparyantam āgacchatā tena vāyunā 'bhivyaktā tattadarthavācakaśabdaspheṭarūpā śrotragrahaṇāyogyatvena sūkṣmā japādau buddhinirgrāhyā madhyamā vāg ucyate | tata āsyaparyantam āgacchatā tena vāyunordhvam ākrāmatā ca mūrdhānam āhatya parāvṛtya ca tattatsthāneś abhivyaktā paraśroṭreṇāpi grāhyā vaikharī vāg ucyate | tad āha [69]

parā vāg mūlacakrasthā paśyantī nābhisaṁsthitā |  
hṛdisthā madhyamā jñeyā vaikharī kaṇṭhadeśagā || iti  
vaikharyā hi kṛto nādah paraśravaṇagocaraḥ |  
madhyamayā kṛto nādah sphoṭavyañjaka ucyate || iti ca

yugapad eva madhyamāvaikharībhām nāda ucyate | tatra madhyamānādo 'rthavācakasphoṭātmakaśabdavyañjakaḥ | vaikharīnādo dhvaniḥ sakalajanaśrotramātragrāhyo bheryādinādavan nirarthakah | madhyamānādaś ca sūkṣmataraḥ karṇapidhāne japādau ca sūkṣmataravāyuvyaṅgyaḥ śabdabrahmarūpasphoṭavyañjakaś ca | tādṛśamadhyamānādavyaṅgyaḥ śabdah sphoṭātmako brahmarūpo nityaś ca [70] tad āha hariḥ |

anādinidhanaṁ brahma śabdatattvam yad akṣaram |  
vivartate 'rthabhāvena prakriyā jagato yataḥ || iti

sa ca yady apy eko 'khaṇḍaś ca tathāpi padam vākyam japākusumādi-lauhityapītavādīvyañjakoparāgavaśād lohitāḥ pītāḥ sphatika iti bhānavad [71] varṇādivyañgyaḥ varṇarūpaḥ padarūpo vākyarūpaś ca | yathā ca mukhe maṇikṛpāṇadarpaṇavyañjakopādhivaśād daighyavartulatvādi-bhānam tadvat | tad uktam |

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

kiñca | vyañjakadhvanigatakatvagatvādikam<sup>22</sup> sphoṭe bhāsate | bimba-gatadharmaivaiśiṣṭyaiva pratibimbasya loke 'vadhāraṇād | vyañjakarūṣitasyaiva<sup>23</sup> sphatikāder bhānāc ca | yathā caikasyākāśasya ghaṭākāśo mahākāśa ity aupādhiko bhedaḥ, yathā caikasya cetanasyaupādhiko jīv-eśvarabhedo jīvānām ca paraspāraṁ bhedaḥ, evam sphoṭe vyañjakadhvanigatakatvādibhānāt kakāro buddha ity aupādhiko bhedavyavahāraḥ | aupādhiko bheda ity atropādhiḥ ghaṭakatvādibhir<sup>24</sup> bhinna upadheyas tu ākāśasphoṭādir eka eveti tātparyam | padavākyayos sa-khaṇḍatvapakṣe tv antimavarṇavyañgyaḥ sphoṭa eka eva | pūrvapūrvavarnas tu tātparyagrāhakah | nyāyanaye citragur ityādau citrādipadavat [72]

dhvanis tu dvividhah | prākṛto vaikṛtaś ca | prakṛtyā 'rthabodhanecchāyā svabhāvena vā jātaḥ sphoṭavyañjakaḥ prathamaḥ prākṛtaḥ | tasmāt prākṛtajāto vikṛtiviśiṣṭaś cirasthāyī nivartako vaikṛtikah |

harir apy āha [73]

sphoṭasya grahanē hetuḥ prākṛto dhvanir iṣyate ||  
śabdasyordhvam abhivyakter vṛttibhede tu vaikṛtaḥ |  
dhvanayah samupohante sphoṭātmā tair na bhidyate || iti

22. °dhvanigataṁ katvagatvādikam... : éd. HSG.

23. °rūpitasyaiva : éd. HSG.

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

śabdasyābhivyakter ūrdhvam̄ vaikṛtā dhvanayo jāyante iti śeṣaḥ |  
vṛttibhede iti |

abhyāsārthe drutā vṛttir madhyā vai cintane smṛtā |  
śisyāṇām upadeśārtham̄ vṛttir iṣṭā vilambitā || iti [74]

tisṛsu vṛttiṣu samupohante kāraṇāni bhavanti sphoṭas tu tair na  
bhidyanta iti tadarthaḥ [75] atredam̄ bodhyam | kenacid ghaṭam̄ ānayeti  
vaikharinādaḥ prayuktaḥ, sa kenacic chrotrendriyeṇa gṛhītaḥ, sa nāda  
indriyadvārā buddhihṛdgatas sann arthabodhakam̄ śabdam̄ svaniṣṭha-  
katvādinā vyañjayati tasmād arthabodhaḥ | sphuṭaty artho 'smād iti  
vyutpattyā sphoṭaḥ | uccārayitus tu yugapad eva madhyamāvaikharī-  
bhyām<sup>25</sup> nāda utpadyate | tatra vaikharinādo vahneḥ phūtkārādivan  
madhyamānādotsāhakaḥ, madhyamānādaḥ sphoṭam̄ vyañjayatīti śīghram  
eva tato 'rthabodhaḥ | parasya vilambenānubhavasiddhatvāt | ata eva  
« śrotropalabdhīr buddhinirgrāhyah prayogenābhijvalita ākāśadesaḥ śab-  
daḥ » ityākaragrānthaḥ samgacchate | katvādinā śrotropalabdhītvam̄  
sphoṭātmakapadādirūpeṇa tu buddhinirgrāhyatvam̄, sa ca prayogenā  
vaikharīrūpeṇābhijvalitaḥ svarūparūṣitaḥ kṛta iti tadarthaḥ | tatrāpi  
śakyatasyaiva śaktatāvacchedikāyā varṇapadavākyaniṣṭhajāter 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 sarvam̄ sustham | iti sphoṭanirūpaṇam ||

atha śabdabodhasahakārikāraṇāni ākāṇkṣā yogyatā āsatti tātparyāṇi |  
vākyasamayagrāhikā ākāṇkṣā | sā caikapadārthajñāne tadarthānvaya-  
yogyārthasya yaj jñānam̄ tadviṣayecchā asyānvayyarthāḥ kah ity evam-  
rūpā puruṣaniṣṭhaiva [77] tathāpi tasyāḥ svaviṣaye 'rthe āropah | ayam  
artho 'rthāntaram̄ ākāṇkṣatīti vyavahārāt | idam evābhidhānāparyava-  
sānam ity ucyate | pade tu nāropah, arthabodhottaram evākāṇkṣodayāt |

25. vaikharibhyām : éd. HSG.

padam sākāṅkṣam iti tu sākāṅkṣārthabodhakam ity arthakam | tad uktam samarthaśutre bhāṣye

parasparavyapekṣām sāmarthyam eke | kā punaś śabdayor vyapekṣā na brūmaś śabdayor iti kim tarhi arthayor iti [78]

īdṛśajijñāsotthāpakaṁ caikapadārthe 'parapadārthavyatirekaprayuktasyānvayabodhājanakatvasya jñānam iti tadviṣaye tādṛśānvayabodhājanakatve 'py ākāṅkṣeti vyavahāraḥ | yad vā utthāpakaṭāvisayatānyatarasāmbandhenobhayasāmbandhena vā 'rthāntarajijñāsā ākāṅkṣā | ādyam « paśya mṛgo dhāvati » ity atra, darśanārthasya kārakadhāvanākāṅkṣotthāpakaṭvam dhāvanam tu tadviṣaya eva | antyaṁ tu « pacati [79] taṇḍulam devadattāḥ » ityādau, kriyākārakayor dvayor api parasparam tadutthāpakaṭvāt tadviṣayatvāc ca | ata eva ghaṭaḥ karmatvam ānayanaṁ kṛtir ity ato ghaṭam ānayetivan nānvayabodhāḥ | ākāṅkṣāvīrahāt | ghaṭam ānayeti vibhaktyantākhyātāntayor eva sākāṅkṣātvāc ca ||

yogyatā ca parasparānvayaprayojakadharmaṭattvam | tena payasā siñcatiti yogyam | asti ca sekānvayaprayojakadravadravyatvam yogyatā jale, kāraṇatvena jalānvayaprayojakārdrīkaraṇatvam yogyatā sekakriyāyām | ata eva vahninā siñcatiti vākyam ayogyam | vahneḥ sekānvayaprayojakadravadravyatvābhāvāt [80] etādṛśasthaleṣu nānvayabodhāḥ kim tu pratyekam padārthabodhamātram iti naiyāyikāḥ | tan na | bauddhārthasyaiva sarvatra bodhaviṣayatvena bādhasyābhāvāt | harir apy āha | « atyantāsaty api hy arthe jñānam śabdaḥ karoti ca » iti | ato vandhyāsutaḍīsaḍānām prātipadikatvam | vahninā siñcatity ato bodhābhāve [81] tadvākyaprayoktāram prati « adraveṇa vahninā kathām sekam bravīṣi » ity upahāsānāpateś ca | vākyārthabodhe jāte buddhārthaviṣaye pravṛttis tu na bhavati buddhārthe 'prāmāṇyagrahād ity anyatra vistaraḥ ||

prakṛtānvayabodhānanukūlapadāvyavadhānam āsattih | « girir agnimān » ityāsannam | anāsannam ca « girir bhuktam agnimān devadattena » iti | āsattir api mandabuddher avilambena śābdabodhe kāraṇam | amandabuddhes tv āsattyabhāve '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 āsattinirūpanam [83]

etad padam vākyam vā etadarthabodhāyoccāraṇīyam itīsvarecchā  
tātparyam | ata eva sati tātparye sarve sarvārthavācakāḥ iti śābdikanaye  
ghaṭaśabdāt paṭapratyayo netyādy uktam | nānārthasthale loke tātparyan  
tu « etat padam vākyam vā etadarthapratyayāya mayoccāryate » iti pra  
yoktur icchārūpam | tātparyaniyāmakam ca loke prakaraṇādikam eva |  
ato bhojanaprakaraṇe saindhavam ānayety ukte saindhavapadena lavaṇa  
pratyayah, yuddhāvasare 'svapratyayah | vedavākye caīśvaratātparyād  
arthabodhaḥ [84] nanu prakaraṇādīnām śaktiniyāmakatve śaktyaiva  
nirvāhe kin tātparyeṇeti cen na | asmāc chabdād arthadvayaviśeyako  
bodho jāyate, arthadvaye śaktisattvāt | tātparyam tu kveti na jānīma  
ity anubhavavirodhāt | ata eva ca paya ānayety ukte 'prakaraṇajñasya  
dugdham jalām vā āneyam iti praśnāḥ saṃgacchate ||

atha sakalaśabdāmūlabhūtavād **dhātvartho** nirūpyate | tatra phalānu  
kūlo yatnasahito vyāpāro dhātvarthaḥ | phalatvam ca taddhātvarthajanya  
tve sati kartṛpratyayasamabhivyāhāre taddhātvarthanīṣṭhaviśeyatāni  
rūpitaprakāratāvattvam | vibhāgajanyasamāyogādirūpe patatyādīdhātva  
arthe vibhāgasamyogayoḥ phalatvavāraṇāyobhayam | karmapratyayasam  
abhivyāhāre tu phalasya viśeyatā | [85] vyāpāratvam ca dhātvarthaphala  
janakatve sati dhātuvācyatvam | anukūlatvam saṃsargah | anukūlatvam  
ca phalaniṣṭhajanyatānirūpitajanakatvam [86-87]

bhāvapradhānam ākhyātaṁ sattvapradhānāni nāmāni  
iti niruktokter vyāpāramukhyaviśeyako bodhaḥ | tatra tiṇvācyam saṃ  
khyāviśiṣṭakārakam, kālaś ca vyāpāraviśeṣāṇam [88]

pare tu phalavyāpārayoḥ dhātoḥ pṛthakśaktāv uddeśyavidheya  
bhāvenānvayāpattis tayoḥ syāt | pṛthagupasthitayos tathā anvaya  
syautsargikatvāt | kiñcaikapade vyutpattidvayakalpane 'tigauravam [89]  
tathā hi phalaviśeṣāṇakavyāpārabodhe kartṛpratyayasamabhivyāhṛta  
dhātujanyopasthitih kāraṇam, vyāpāraviśeṣāṇakaphalabodhe karma-

pratyayasadabhivyāhṛtadhātujanyopasthitih kāraṇam iti kāryakāraṇa-bhāvadvayakalpanam, dhātor arthadvaye śaktidvayakalpanam, dhātor bodhajanakatvasambandhadvayakalpanam cātigauravam | tasmāt phalāvacchinne vyāpāre, vyāpārāvacchinne phale ca, dhātūnām śaktih, kartṛkarmārthakatattatpratyayasadabhivyāhāraś ca tattadbodhe niyāmaka ity āhuḥ [90]

yat tu mīmāṃsakāḥ | phalam dhātvartho vyāpāraḥ pratyayārtha iti vadanti | tan na | « laḥ karmaṇi » ityādisūtravirodhāpatteḥ | na hi tena vyāpārasya pratyayārthatā labhyate | kiñca pacati pakṣyati pakvavān ityādau phūtkārādipratītaye tatrānekapratyayānām śaktikalpanāpekṣayaikasya dhātor eva śaktikalpanocitā | kiñca phūtkārādēḥ pratyayārthatve gacchatīty ādau tatpratītivāraṇāya tadbdodhe pacisamabhivyāhārasyāpi kāraṇatvakalpane 'tigauravam [91-92]

kiñca sakarmakākarmakavyavahārocchedāpattiḥ | na ca pratyayārtha-vyāpāravyadhiκaraṇaphalavācakatvam sakarmakatvam, tanmate tattsamānādhikaraṇaphalavācakatvam akarmakatvam ca, pratyayārthavyāpārāśrayatvam kartṛtvam, ghaṭam bhāvayatīty ādau ḥijarthavyāpāravyadhiκaraṇaphalāśrayatvena ghaṭādēḥ karmatvam iti vācyam | abhidhānānabhidhānavasthocchedāpatteḥ | na ca vyāpāreṇāśrayākṣepāt kartur abhidhānam, karmākhyātē ca pradhāṇena phalena svāśrayākṣepāt karmaṇo 'bhidhānam iti vācyam | jātiśaktivāde jatyākṣiptavyakter ivāśrayaprādhānyāpattau « kriyāpradhānam<sup>26</sup> ākhyātām » iti yāskavaco virodhāpatteḥ [93] kiñca phalasya dhātunā tadāśrayasya cākṣepeṇa lābhasaṃbhavena « laḥ karmaṇi » ity asya vaiyārthyāpatteḥ | karmakartṛkṛtām kārakabhāvanobhayavācakatve gauravāc ca |

kiñca bhāvavihitaghañādīnām vyāpārāvācakatve grāmo gamanavān ityādyāpattiḥ | tadvācakatve tenāpi svāśrayākṣepe kartur abhidhānāpattiḥ | kiñca « guruḥ śisyābhyām pācayati » ityādau « hetumati ca » iti sūtrabalaṭ prayojakavyāpārasya ḥijarthatve sthite prayojyavyāpāra ākhyātār-tho vācyah [94]

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

evañ ca samkhyāyāḥ svavācakākhyātārthavyāpāre 'nvayiny evā 'nvayāc chiṣyābhyām iti dvivacanānāpattiḥ | pācayatīty ekavacanānāpattiś ca | guror anbhidhānena tatra prathamāyā anāpattēś ca | śiṣyaśabdāt tadāpattēś cety anyatra vistarāḥ |

sarvakārakānvayitāvacchedakadharmavatī kriyā | tad āha

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

bhūvādisūtrasthabhāṣyārthapratipādakaharigranthāt | kramajanmanām vyāpārānām samūham prati guṇabhūtair avayavair yuktaḥ saṅkalanātmikayaikatvabuddhyā prakalpitābhedarūpah samūhaḥ kriyeti vyavahriyata iti dvitīyakārikārthaḥ | atrāvayavāśrayam paurvāparyam samudāyāśrayam ekatvam | kṣaṇanaśvarāṇām vyāpārāṇām vastubhūta-samudāyābhāvāt « buddhyā » ity uktam | pacati paksyatītyādav asiddham | apākṣid ityādau siddham asiddham vā sādhyatvenābhidhīyamānaṁ kriyā | āśriteti yogadarśanām kṛtam avayavānām krameṇotpattyā | ata evāśrita-kramarūpā kriyeti ādimakārikārthaḥ | ekaikāvayave 'pi samūharūpāropād adhiśrayāṇakāle 'pi pacatīti vyavahāraḥ | tad uktam |

ekadeśe samūhe vā vyāpārāṇām pacādayaḥ  
svabhāvataḥ pravartante tulyarūpam samāśritāḥ || iti [96]

atra kecit | siddhatvam kriyāntarākāṇkṣotthapakatāvacchedakavaijāty-avattve sati kārakatvena kriyānvayitve sati kārakāntarānvayāyoga-tvam | sādhyatvam ca kriyāntarākāṇkṣānūtthapakatāvacchedakam sat kārakāntarānvayayogyatāvacchedakarūpavattvam | hirugādyavyayānām sādhyatvābhāve 'pi vācakatvavyavahāras<sup>27</sup> tu kriyāmātraviśeṣānatvāt | tatra siddhatvam pāka ityādau kriyā ghañādivācyam | sādhyatvam tu sarvatraiva dhātupratipādyam | nanu « harim namec cet sukham yāyāt »

---

27. kriyāvācakatvavyavahāras, éd. HSG.

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

vastutah sādhyatvam niśpādyatvam eva, tadrūpeṇaiva bodhaḥ | spaṣṭam cedam « upapadam atiḥ » ityādau bhāṣye | nanu ghaṭam karotīty ādau dravyasyāpi sādhyatvena pratītir iti cen na | karotipadādisamabhivyāhārāt tathā pratyaye 'pi svato ghaṭādipadād dravyasya siddhatvenaiva pratīteḥ |

astibhavativartatividyatīnām arthaḥ sattā | sā cānekakālasthāyinīti kālagatapaurvāparyena kramavatīti tasyāḥ kriyātvam | satteha ātmadhārāṇam [98]

sakarmakatvañ ca phalavyadhikaraṇavyāpāravācakatvam | phalasamānādhikaraṇavyāpāravācakatvam akarmakatvam | kvacit tu phalāṁśābhāvād akarmakatvam | yathā 'sty ādau kevalam sattādir evārthah | phalāṁśasya sūkṣmadṛṣṭyā 'py apratīteḥ | « astītyutpannasya sattvasya svarūpadhāraṇārūpam sattām ācaṣte » iti niruktokteś ca [99]

vastutas tu śabdaśāstriyakarmasamjñakārthānvayyarthakatvam sakarmakatvam | tadanavayyarthakatvam akarmakatvam | tena « adhyāsitā bhūmayaḥ » ityādi siddhiḥ | anvayaś ca pṛthagbuddhena saṃsargarūpah | anvayapadasya tatraiva vyutpatteḥ | tena jīvatīty ādau na doṣaḥ | tatra prāṇādirūpакर्माणो dhāraṇārthadhātvarthāt pṛthagbodhād iti « supa ātmanāḥ » iti sūtre spaṣṭam | « adhiśīñsthāsām » ity anena bhūmaya ityādhārasya karmatvam || jānāter viṣayatāyā jñānam phalam, ātmāmanāḥsamīyogo vyāpāraḥ | ata eva « mano jānāti » ity upapadyate | ātmā 'trāntāḥkaraṇam, mano 'pi tadvṛttivīśesarūpam | ātmā ātmānam jānātīty ādau antāḥkaraṇāvacchinnāḥ kartā śarīrāvacchinnam karmeti « karmavat » sutre bhāṣye spaṣṭam [100]

yat tu āvaraṇabhaṇgo viṣayatā vā phalam, vyāpāras tu jñānam eveti | tan na | karmasthakriyakatvāpatteḥ | tadvayavasthā cettham uktā hariṇā |

viśeṣadarśanām yatra kriyā tatra vyavasthitā  
kriyāvyavasthā tv anyeśām śabdair eva prakalpitā || iti

asyārthaḥ | yatra karmaṇi kartari vā kriyākṛto viśeṣaḥ kaścid dṛṣyate,

tatra kriyā vyavasthitety ucyate | nanv evam pacyādikartary api śrāmādi-rūpaviśeṣasya darśanād idam ayuktam | kiñca cintayati paśyatityādīnāṁ kartṛsthabhāvakatvānu[101]papattih | kartari kriyākṛtaviśeṣābhāvāt | ata āha anyeśām iti | mate iti śeṣah | yatra karmakartṛṣādhārāṇarūpam phalam śabdena pratipādyate, sa kartṛsthabhāvako yathā paśyati ghaṭam, grāmam gacchati, hasatity ādau | tatra viśayatāsamavāyābhyaṁ jñānam ubhayaniṣṭham yogaś cobhayaniṣṭhaḥ | evam haso 'pi | na hi viśayatā "varaṇabhaṅgāv evam | yatra kartṛvṛttikarmasthaphalam<sup>28</sup> sa karmasthābhāvakah | yathā bhinnatity ādau | na hi dvidhābhavanādi katham api kartṛniṣṭham iti helārājah | tathā cāvaraṇabhaṅgasya viśayatāyāś ca karma-mātraniṣṭhatvāj jānāter api karmasthakriyakatvāpattir ity alam |

icchater icchānukūlam jñānam arthaḥ | atītānāgatayor api buddhy-upārohāt phalaśalitvam |

patir gamivat sakarmakah | narakaṁ patita ityādiprayogāt [102] vi-bhāgajanyasamyogamātraparativ 'karmaka iti | kṛṇa utpattivyadhi-karaṇas tadanukūlo vyāpāro 'rthaḥ | phalamātrārthakatve 'karmakatvāpattir yativat | kiñca karmasthabhāvakatvābhāvāt karmakartari yagādyanāpattiḥ | kṛtir ityādau dhātūnām anekārthatvāt yatnamātre vṛttih | yad vā yatnakṛtiśabdator api vyāpārasāmānyavācitaiva | ata eva

sthālīsthe yatne pacinā kathyamāne sthālī pacati  
iti « kārake » iti sūtre bhāṣye uktam ity alam |

yat tu tārkikāḥ | phalavyāpārau dhātvarthaḥ | lakārāṇāṁ kṛtāv eva śakti-  
tir lāghavāt | na tu kartari, kṛtimataḥ kartṛtvena tatra śaktau gauravāt | pra-thamāntapadenaiva tallābhāc ca | ākhyātārthe dhātvartho viśeṣanām pra-kṛtyarthapratyayārthayoh sahārthatve prat�ayārthasyaiva prādhānyāt | prathamāntārthe ākhyātārtho viśeṣanām [103] anukūlatvam āśrayatvam ca samsargah | tathā ca caitraḥ pacatīty ādau viklittyanukūlavāpārānu-kūlakṛtimāṁś caitra iti bodhaḥ | ratho gacchatīty ādau rathasyācetanatvāt yatnaśūnyatvena vyāpāre āśrayatve vā ākhyātasya lakṣaṇety āhuḥ ||

28. kartravṛttikarmasthaphalam, éd. Baroda.

tan na | yuṣmadasmador lakāreṇa sāmānādhikarāṇyābhāvāt puruṣa-vyavasthā 'nāpatteḥ | pacantam caitram paśya, pacate devadattāya dehīty ādau śatṛśānajādīnām api tibādival lādeśāviśesena tebhyah kṛtimātra-bodhāpatteś ca | na ceṣṭāpattir āśrayāśrayibhāvena karmaṇi sampradāne ca kṛter anvayād iti vācyam nāmārthayor abhedānvayo vyutpanna iti vyutpattibhaṅgāpatteḥ [104]

nanu « phalamukhagauravam na doṣāya » iti nyāyena śatrādīnām kartari śaktih tibādīnām kṛtāv eva iti cet, na | sthāny eva vācako lāghavāt, ādeśānām bahutvena teṣām vācakatve gauravam iti hi tava matam | evam 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 kartṛtvam kṛtiḥ, karmatvam phalam, tayoḥ śaktau sūtrasvarasah | karma-pratyayānte pacyate odano devadattenetyādau devadattaniṣṭhakṛtijanya-vyāpārajanyaviklittimān odana iti bodhah | « 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 « sthānyarthābhidhānasamarthasyaivādeśatvam » iti nyāyena « sthānyarthena nirākārīkṣatvād ākārīkṣitavidhānam jyāyah » iti nyāyāt « kartari kṛt » ity anena śaktigrahābhāvāt | anyathā devadattena śayyamāne āsyamāne ca yajñadatto gata ityādau bhāve sānajanāpattiḥ [106]

nanu nāmārthayor abhedānvayānurodhāt śatṛśānajādīnām kartari śaktir iti cet, na | pacatikalpam pacatirūpam devadatta ityādyanurodhena tīkṣṇ api kartur eva vācyatvaucityāt | kiñca kṛtivācyatve ratho gacchatīty ādau āśraye lakṣaṇāsvikāre gauravāpattiḥ | abhihitatvānabhihitatvavyavasthocchedāpattiś ca | na ca « anabhihitē » iti sūtrasyānabhihitasaṅkhyāke ity arthavarṇanam iti vācyam | kṛttaddhitasamāsaiḥ saṅkhyābhi-dhānasyāprasiddhatvāt [107] kiñca yatno 'pi vyāpārasāmānyam dhātuta eva labhyate, sthālīsthe yatne pacinā kathyamāne sthālī pacatīti « kārake »

ity adhikārasūtre bhāṣyaprayogād ananyalabhyasyaiva śabdārthatvāt kṛ-  
tau śakter uktisamṛbhava eva nety alam |

ākhyātārthe dhātvartho viśeṣanam ity asya nirākaraṇam avaśiyate |  
tathā hi prakṛtyarthapratyayārthayoh sahārthatve pratyayārthasyaiva  
prādhānyam ity utsargah | pācakah aupagava ity udāharaṇam pākakriyā-  
śrayah upagusamṛbandhyabhinnāpatyam iti pratyayārthasya prādhānyan  
taylor arthe | tatrāpi pratyayavācyasyaivārthasya prādhānyam | dyotya-  
syā tv aprādhānyam eva | yathā ajā ity atra strītvaviśiṣṭapaśuviśeṣa iti  
bodhah | tasyotsargasya « bhāvapradhānam ākhyātam sattvapradhānāni  
nāmāni » iti [108] yāskavacanam apavādah | tenākhyātē tiñante kriyāyā  
eva prādhānyam śābdabodhe na<sup>29</sup> pratyayārthasyeti bodhyam |

yat tu ākhyātāpadena tiñmātragrahanād bhāvapradhānam ity atra  
saṣṭhitatpuruṣāśrayaṇāt pratyayārthapradhānyam eva phalatīti | tan na |  
« ākhyātam ākhyātēna kriyāsātatyē » iti sūtre ākhyātāpadena tiñantasyaiva  
grahaṇāt | utsargeṇaiva nirvāhe yāskakṛtāpavādavacanavaiyarthyāpattes  
ca | tasmāt « bhāvapradhānam » ity atra bahuvrīhiḥ | ākhyātāpadena tiñ-  
antasyaiva grahaṇam ity alam |

prathamāntārthamukhyaviśeṣyako bodhas tārkikamate iti nirākartum  
avaśiyate [109] tathā hi śābdikamate paśya mṛgo dhāvatīty ādau mṛga-  
kartṛkam dhāvanam dṛśikriyāyāḥ karma, pradhānam dṛśikriyaiva | tathā  
ca mṛgakartṛkadhāvanakarmakam preraṇāviśayībhūtam tvatkartr̄kam  
darśanam iti bodhah | tatra mṛgo dhāvatīty atra viśeṣyabhūtadhāvana-  
rūpārthavācakasya dhāvatīty asya prātipadikatvābhāvān na dvitīyā |  
karmatvan tu saṃsargamaryādayā bhāsate evam pacati bhavatīty atra  
pacikriyākartṛkā satteti bodhah | pacyādayah kriyā bhavatikriyāyāḥ kar-  
tryo bhavantīti bhūvādisūtrasthabhāṣyāt | uktam ca harinā<sup>30</sup>

subantam hi yathā 'nekan tiñantasya viśeṣanam

tathā hi tiñantam apy āhus tiñantasya viśeṣanam

29. śābdabodhena, éd. HSG.

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

tārkikamate tu anyadeśasamyoगानुकूलधावानानुकूलकृतिमान-  
mrgakartṛkam̄ preraṇāviśayibhūtam̄ yad darśanam̄ tadanukूलकृतिमान-  
tvam̄ iti bodhaḥ | tatra viśeṣya[110]bhūtārthavācakamrgaśabdasya prāti-  
padikatvāt dṛśikriyākarmatvāc ca dvitīyāpattau dhāvantam̄ mrgam̄ paś-  
yetivat paśya mrgam̄ dhāvatītyāpattēḥ | aprathamāsamānādhikaraṇe  
śatṛśānacor nityatvād evam̄ prayogavilayāpattēs ca || nanu viśiṣṭārtha-  
vācakasya dhāvati mrga iti vākyasya karmatve 'pi pṛthānmrga ity asya  
prātipadikasya karmatvābhāvān na dvitīyeti cet, na | « anabhihite » ity  
adhikārasūtrapraghaṭṭake abhidhānañ ca tiṅkṛttaddhitasamāsair ity etat-  
parigaṇanapratyākhyānaparabhāṣyariyā dvitīyā" patteḥ |

tathā hi kaṭam̄ bhiṣmam̄ kurv ityādau viśeṣyakaṭaśabdād utpanna-  
dvitīyayā karmatvasyoktatvāt viśeṣaṇibhūtabhīṣmaśabdād dvitīyā na syād  
ataḥ parigaṇanam̄ bhāṣye kṛtam̄ | tatpratyākhyānañ ca sarvakārakāṇām̄  
sākṣātsvāśrayadvārā vā aruṇādhikaraṇanyāyena bhāvanānvayasvīkārāt |  
ata evoktaṁ bhāṣye « kaṭo 'pi [111] karma bhīṣmādayo 'pi » iti | tatra kaṭa-  
niṣṭhakarmatvoktāv api bhīṣmatvādiguṇaviśiṣṭakarmatvānuktes tasmād  
dvitīyeti tātparyam̄ | ubhayoh paścāt parasparam̄ anvayas tu viśeṣya-  
viśeṣaṇabhāvena | ayam evānvayaḥ pārṣṇika ity ucyate | evam evānvayo  
'ruṇādhikaraṇe

aruṇāyā pīṅgākṣyaikahāyanyā somam̄ krīṇāti

ity atra krayaṇakriyāyām̄ mīmāṁsakais svīkṛtaḥ | tasmād dhāvati mrga ity  
atra ubhayoh karmatve dhāvatīty asya prātipadikatvābhāvād viśeṣaṇa-  
tvenānyatra nirākāṇkṣatvāc ca dvitīyotpattyabhāve 'pi mrgaśabdād  
dvitīyā durvāraivety avehi | sābdikamate tu kriyaviśeṣaṇatvenetarārthe  
nirākāṇkṣatvād mrgaśabdān na dvitīyā | tārkikamate tu viśeṣyārthavācaka-  
tvāt mrgaśabdāt rājñāḥ puruṣam̄ ānayetivad dvitīyā durvarety alam̄ ati-  
vistareṇa | iti dhātvarthanirṇayaḥ [112]

\*\*

atha nipātārthanirṇayaḥ

anubhūyate sukham, sākṣāt kriyate gurur ityādau nipātānām̄ dyotaka-

tvenānubhavasāksātkārarūpaphalayor dhātvarthatvena sakarmakatvam | karmasamjñākārthānvayyarthakatvam sakarmakatvam iti niṣkr̄ṣṭamate 'pi phalāśrayatayā karmasamjñākasya dhātvarthaphale evānvayauci-tyena dyotakatvam āvaśyakam | dyotakatvam ca svasamabhivyāhṝtadaniṣṭhavṝttyudbodhakatvam | kvacit tu kriyā[113]viśeṣākṣepakatvam dyotakatvam | yathā prādeśam vilikhatīty ādau vartamānakriyākṣepakah<sup>31</sup> | prādeśam vimāya likhatīty arthāvagamāt | ata eva « atha śabdānuśāsanam » ity atrāthaśabdasya prārambhakriyākṣepakatvam kaiyatādyuktam samgacchate | kvacit tu sam̄bandhaparicchedakatvam dyotakatvam | yathā karmapravacanīyānām | viśiṣṭasya na dhātutvam | apāthāt | aḍādy avyavasthāpattēś ca [114]

yat tu tārkikāḥ | upasargānām dyotakatvam taditaranipātānām vācakatvam « sākṣātpratyakṣatulyayoh » iti kośāt | namah̄padena devāya namaḥ ityādau namaskārārthasya, dānāvasare gave namaḥ ity atra pūjārthasya prasiddhatvāc ca | sakarmakatvāñ ca | svasvasamabhivyāhṝtanipātānyatarārthaphalavyadhikaraṇavyāpāravācakatvam | karmatvāñ ca svasvasamabhivyāhṝtanipātānyatarārthaphalaśālitvam ity āhuḥ | tan na | vaiśamye bijābhāvāt, anubhūyate ity anena sākṣātkriyate ity asya samavāt | nāmārthadhātvarthayor bhedena sākṣādanvayābhāvāt | nipātārthadhātvarthayor anvayasyaivāśāmbhavāt | nipātārthaphalāśrayatve 'pi dhātvarthānvayam vinā karmatvānupapatteś ca [115]

yady api kecic chābdikāḥ | nipātānām vācakatve « śobhanaḥ samuccayaḥ » itivat śobhanaś ca ity āpattiḥ | « ghaṭasya samuccayaḥ » itivat « ghaṭasya ca » ity āpattiś cety āhuḥ | tan na | śabdaśaktisvabhāvena nipātaiḥ svārthasya paraviśeṣaṇatvenaiva bodhanena viśeṣaṇānvayāprasaṅgāt | ṣaṣṭhyaprāpṭeś ca [116]

kiñca ghaṭam paṭāñ ca paśyetyādau ghaṭam ity asya kriyāyām evānvayaḥ | ata eva tato dvitīyā | ghaṭam samuccayavantam paṭam paśyeti bodhāḥ | samuccayasya pratiyogyākāṅkṣāyām sannihitatvāt ghaṭasya pratiyogitvam, paṭe tu samuccayasya bhedenānvayo na tu paṭasya samuccaya iti

31. virmāna°, éd. Baroda.

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

nipātānām arthavattvam api dyotyārtham ādāyaiva | śaktilakṣaṇā-dyotatā 'nyatamasāṃbandhena bodhakatvasyaivārthavattvāt | nañsamāse uttarapadārthapradhānyam dyotyārthāpekṣayaiva | pratiṣṭhate ity atra tiṣṭhatir eva gativācī dhātūnām anekārthatvāt | praśabdas tu tadarthagatyādītvasya dyotakah [118]

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

pūrvam dhātūr upasargeṇa yujyate pāscāt sādhanena iti |  
naitat sāram pūrvam dhātus sādhanena yujyate pāscād upa-sargeṇa, sādhanam hi kriyām nirvartayati tām upasargo viśināṣṭīti | satyam evam etat | yas tv asau dhātūpasargayor abhi-sam̄bandhas tam abhyantaram kṛtvā dhātuḥ sādhanena yujyate | avaśyam caitad evam vijñeyam yo hy evam manyate pūrvam dhātuḥ sādhanena yujyate pāscād upasargeṇeti tasya āsyate guruṇā ity akarmakah upāsyate guruḥ iti kena [119] sa-karmakah syāt | iti

hariṇā 'py uktam

dhātōs sādhanayogyasya bhāvinah prakramād yathā  
dhātutvam karmabhāvāś ca yathā 'nyad api dṛsyatām ||  
buddhisthād abhisam̄bandhāt tathā dhātūpasargayoh  
abhyantarikṛto bhedaḥ padakāle prakāṣate || iti

asyārthaḥ | yathā bhāvisādhanasam̄bandhāśrayaṇena kriyāvācitvam āśritya dhātusamjñocaye yathā ca sanpratyaye cikīrṣite bhāvīṣikarmatvam āśrityopakrame eveṣikarmatvam uktam, tathā bhāvyupasargasam̄bandhād upakrame eva viśiṣṭakriyāvācakatvam dṛsyatām | dhātūpa-sargayoh sam̄bandham buddhiviṣayikṛtyopasargārthakṛto višeṣo dhātunaivābhyantarikṛtah padaprayogakāle upasargasam̄bandhe sati prakāś-

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

candra iva mukham ityādau candrapadasya svasadr̄ṣe 'prasiddhā śaktir eva lakṣaṇā | « nañivayuktam anyasadṝṣādhikaraṇe » iti nyāyāt | ivapadam tātparyagrāhakam̄ | tātparyagrāhakatvam̄ ca svasamabhivyāhṛtapa-dasyārthāntaraśaktidyotakatvam ity āgatam ivapadasya dyotakatvam [120]

yat tu ivārthas sādr̄ṣyam, tatra pratiyogyanuyogibhāvenaiva candramukhonor anvayopapattau kiṁ lakṣaṇayā | tathā ca candra-pratiyogikasādr̄ṣyāśrayo mukham iti bodha ity āhuḥ | tan na | candra iva mukham̄ dr̄ṣyate, candram iva mukham̄ paśyāmīty ādau candrapadasya mukharūpākarmasāmānādhikarāṇyābhāvād uktānuktatvaprayuktavibhaktyanāpatteḥ ṣaṣṭhyāpatteś ca | pare tv ivaśabdasyopamānatādyotakatvam | upamānatvañ ca | upamānopameyobhayaniṣṭhasādhāraṇādharmavattveneṣaditaraparicchedakatvam | taddharmavattayā paricchedyatvañ copameyatvam | sādhāraṇādharmasām̄bandhāś ca kvacit višeṣyatayā 'nveti kvacit [121] višeṣaṇatayā | evam̄ ca candra iva āhlādakam̄ mukham ityādau āhlādakopamānabhūtacandrābhinnam āhlādakam̄ mukham iti bodhaḥ | candra iva mukham̄ āhlādayatīty ādau copamānabhūtacandrakartṛkāhlādābhinno mukhakartṛkāhlāda iti bodhaḥ | idam « upamānāni sāmānyavācanaiḥ » ity atra bhāṣye spaṣṭam ity āhuḥ |

nañ dvividhaḥ, paryudāsaḥ prasajyapratiṣedhaś ca | tatrāropavīṣaya-tvam̄ nañparyudāsadyotyam | āropavīṣayatvadyotakatvañ ca nañāḥ sam-abhivyāhṛtaghaṭādipadānām āropitapravṛttinimittabodhakatve<sup>32</sup> tātparyagrāhakatvam | pravṛttinimittam̄ ghaṭatvabrahmaṇatvādi<sup>33</sup> | tasmād abrahmaṇa ityādau āropitabrahmaṇatvavān kṣatriyādir iti bodhaḥ | ata evottarapadārthaprādhānyam nañtatpuruṣasyeti pravādas saṃgacchate | ata eva ca atasmai brāhmaṇāya asaḥ [122] śivāḥ ityādau sarvanāma-kāryam<sup>34</sup> | anyathā gaṇaṇatvān na syāt | pravṛttinimittāropas tu sadr̄ṣe eva

32. āropitavṛttinimittaka°, éd. HSG.

33. °brāhmaṇatvādī, éd. HSG.

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

bhavatīti « paryudāsaḥ sadṛśagrāhī » iti pravādaḥ | paryudāse niṣedhas tv arthaḥ<sup>35</sup> | anyasmīn anyadharmaṇopas tu āhāryajñānarūpaḥ |

bādhakālikam icchājanyam jñānam evāhāryam iti vṛddhāḥ | sādṛśyādayas tu prayogopādhayah, paryudāse tv ārthikārthāḥ | tad uktam hariṇā

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

tatsādṛśyam gardabhe 'naśvo 'yam ityādau | abhāvas tu prasajyapratiṣedhe vakṣyate | tadanyatvam amanuṣyam prāṇinam ānayetyādau | tadalpatvam anudarā kanyā ity atra arthāt sthūlatvaniṣedhenodara-syālpatvam gamyate | aprāśastyam brāhmaṇe abrāhmaṇo 'yam iti prayoge | virodhaḥ asuraḥ adharma iti prayoge [123]

paryudāsas tu svasamabhivyāhṛtapadena sāmārthyāt samasta eva<sup>36</sup> | kvacit tu « yajatiṣu ye yajāmahāṁ karoti nānuyajeṣu » ityādau ghaṭaḥ apaṭo bhavatīty arthake ghaṭo na paṭa ityādau ca samāsavikalpād asamāse 'pi | atrānyonyābhāvaḥ phalito bhavati | prasajyapratiṣedhas tu samasto 'samastaś ceti dvividhaḥ | tatra viṣeṣyatayā kriyānvayaniyamāt subant-enāsāmarthye 'pi « asūryalalātayoh » ityādi jñāpakāt samāsaḥ | tad uktam |

prasajyapratiṣedho 'yam kriyayā saha yatra nañ | iti [124-25]

atra kriyāpadam guṇasyāpy upalakṣaṇam iti bahavaḥ | ata eva nañṣūtre bhāṣye « prasajyāyaṁ kriyāguṇau tataḥ paścān nivṛttim kurute » ity uktam | udāharanām « nāsmakam ekam priyam » iti | ekapriyapratiṣedhe bahupriyapratiṣedhe | evam « na samdehaḥ » « nopalabdhīḥ » ity udāharanām guṇasya | samdehādīnām guṇatvāt | kriyodāharanām « anaci ca » « gehe ghaṭo nāsti » ityādi | tasya samastasya tu atyantābhāva evārthaḥ | asamastasya tu atyantābhāvo 'nyonyābhāvaś ca | tādātmyetarasam-

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. prāyah : mot supplémentaire ne figurant que dans quelques manuscrits, éds. Baroda et HSG.

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

prāgabhāvapradhvamsābhāvau tu na nañdyotyau | tatrātyantābhāvo  
viśeyatayā tiñantārthakriyānvayy eva | nañarthātyantābhāvaviśeyaka-  
bodhe tiñsamabhivyāhṛtadhātujanyopasthiteḥ kāraṇatvāt | tathā ca  
ghaṭo nāstīty ādau ghaṭakarṭkasattāpratiyogiko 'bhāva iti bodhaḥ | ata  
evāhaṁ nāsmi tvam nāstīty ādau ghaṭau na sto ghaṭā na santīty ādau ca  
puruśavācanavyavasthopapadyate | anyathā yuṣmadādes tiñsāmānādhi-  
karanyābhāvāt madabhāvo 'stīty ādāv iva sā na syāt | asamdeha ityādau tu  
āropitārthakanañnaiva samāsaḥ [127-28] atyantābhāvas tu phalita eva |

vāyau rūpam nāstīty atra tu tātparyānupapattyā rūpapratiyogikāty-  
antābhāve<sup>37</sup> lakṣaṇā | tena vāyadvadhikaraṇikā rūpābhāvakartṛkā sat-  
teti bodhaḥ | vastutas tu samaniyatābhāvaikyam āśritya phalitārtha  
evāyam | arūpam astīty arthakam vā tat | etenātyantābhāvaprakārakriyā-  
viśeyako bodha iti tārkikotam apāstam [129]

nanv evam ghaṭasattārūpo 'rthaḥ prathamam buddho nañā nivartay-  
itum aśakyah, sato niśedhāyogāt, asatas tv asattvād eva nivṛttisiddhyā  
niśedho vyarthah |

satām ca na niśedho 'sti so 'satsu ca na vidyate  
jagaty anena nyāyena nañarthaḥ pralayam gataḥ ||

iti cen na | bauddho hi śabdo vācakah bauddha evārtho vācyā ity uk-  
tattvāt buddhisato 'py arthasya nañā bāhyasattāniśedhāt | buddho sann api  
ghaṭo bahir nāstīty arthāt |

na ca ghaṭātipadānām yā ghaṭaviśayā 'stibuddhir jātā sā nañā nivart-  
yate kim bauddhārthasvīkāreṇeti vācyam | buddheś śabdāvācyatvena nañā  
tanniśedhāyogāt | etena bauddhārtham asvīkurvanto nañarthabodhāya  
kaṣṭakalpanām kurvantas tārkikāḥ parāstāḥ | ghaṭo na paṭa ity atra ghaṭa-  
padasya ghaṭapratiyō [130] gikabhedāśraye aprasiddhā śaktir eva lakṣaṇā,  
nañpadam tātparyagrāhakam | tātparyagrāhakatvam dyotakatvam evety

37. rupa°, éd. HSG.

uktam | ata evānyonyābhāvabodhe pratiyogyanuyogipadayoḥ samānavi-  
bhaktikatvam niyāmakam iti vṛddhoktam saṃgacchate |

yat tu ghaṭapadam ghaṭapratiyogike lākṣaṇikam nañpadam tu bheda-  
vati, ato ghaṭapratiyogikabhedavān paṭa iti bodha iti tārkikair uktam | tan  
na | bhedavati nañtarthe bhedasyaikadeśatvāt tatra ghaṭārthānanvayāpat-  
teḥ | « padarthah padārthenānveti, na tu padārthaikadeśena » iti nyāyāt |  
padadvaye laksāṇāsvikāre gauravāc ca | bhāṣyamate laksāṇāyā nipātānām  
vācakatvasya ca svikārābhāvād iti saṃkṣepaḥ [131]

evaśabdasyārtho 'vadhāraṇam asaṃbhavaś ca | « evecāniyoge » iti  
vārttike niyogo 'vadhāraṇam tadabhāvo 'saṃbhava iti kaiyatokteḥ |  
anayor arthayor evaśabdo dytotakah | ata eva tam vināpi tadarthapratī-  
tiḥ | sarvam vākyam sādhāraṇam iti vṛddhoktam saṃgacchate | lavaṇam  
evāsau bhuṇkte ityādau prācuryārthakasya, ghaṭa eva prasiddha ityādāv  
apy arthakasya, kveva bhokṣyase ityādāv asaṃbhavārthakasya ca tasya  
sattvam ity ālamkārikāḥ [132]

tac cāvadhāraṇam trividham | viśeṣyasamgataivakāre 'nyayogavyava-  
cchedarūpam viśeṣaṇasamgataivakāre 'yogavyavacchedarūpam kriyā-  
samgataivakāre 'tyantāyogavyavacchedarūpam | viśeṣye, pārtha eva  
dhanurdharaḥ [133-34] pārthetaravṛtti yad dhanurdharatvam tādṛśa-  
dhanurdharatvavān pārtha iti bodhaḥ | ity anyasmin dhanurdharatva-  
saṃbandhavyavacchedaḥ | viśeṣaṇe, śaṅkhaḥ pāṇḍura eva | ayogaḥ saṃ-  
bandhābhāvah tasya vyavacchedo nivṛttiḥ, dvābhyām niṣedhābhyām pra-  
kṛtārthadārḍhyabodhanenāvyabhicaritapāṇḍuratvaguṇavān<sup>38</sup> śaṅkha iti  
bodha ity ayogavyavacchedaḥ | na tu nīla iti phalati | kriyāyām, nīlam  
sarojam bhavaty eva | atyanto 'tiśayito 'yogaḥ saṃbandhābhāvas tasya  
vyavacchedo 'bhāvah | tathā ca kadācīn nīlatvaguṇavād abhinnam yat  
sarojam tatkartrkā satteti bodhaḥ | kadācid anyādṛśaguṇasamāyuktam  
ity api gamyate ity atyantāyogavyavacchedaḥ | kvacid evaśabdam vināpi  
niyamapratītiḥ | tad uktam bhāṣye « abhakṣyo grāmyakukkuṭa ity ukte

38. prakṛtārthadārḍhyam bodhanena... éd. HSG.

gamyate etat āraṇyo bhakṣyāḥ » iti | « sarvam vākyam sādhāraṇam »<sup>39</sup> iti  
nyāyāt |

ālamkārikā api parisamkhyā 'lamkāraprakaraṇe pramāṇāntarena  
prāptasyaiva vastunah śabdena pratipādanam prayojanāntarābhāvāt  
svatulyānya[135]vyavacchedam gamayatīti | bhāgavate 'pi

loke vyavāyāmiṣamadyasevā nityās tu jantor na hi tatra codanā  
vyavasthitis teṣu vivāhayajñasurāgrahair āsu nivṛttir iṣṭā || iti

vyavāyāo maithunam, āmiṣam matsyādi, madyam, eteṣām sevā jantoh  
prāṇimātrasya nityā rāgataḥ prāptāḥ | atas tatra codanāvidhir nāsti | nanv  
evam « ḥtau bhāryām upeyāt », « hutaśeṣam bhakṣayet », « sautrāmaṇyām  
surāgrahān gr̥hṇāti » ity eteṣām vaiyarthyam | bhāryām vivāhitām | ta-  
trāḥa vyavasthitir iti | teṣu punah prāpaṇam ity arthaḥ | niyamasyānya-  
nivṛttiphalakatvād āha « āsu nivṛttir iṣṭā » iti | anyeṣv iti śeṣaḥ | tad uk-  
tam [136]

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

« svargakāmo 'svamedhena yajeta » iti vidhiḥ | kṣutpratighāto yady  
api śāśakādimāṁsaiḥ śvādimāṁsaiś ca bhavati, tathāpi śāśakādimāṁsair  
eva kartavya iti parisamkhyāyate « pañca pañcanakhā bhakṣyāḥ » ity  
anena | nakhavidalanāvahananābhyām vrīher nistuṣikaraṇam prāptam,  
tatrāvahananena nistuṣikaraṇam puṇyajanakam iti [137] « vrīhīn ava-  
hanti » ity anena niyamaye | yady api parisamkhyāyām niyame ca svārtha-  
hāniḥ prāptabādhaḥ parārthakalpanā ceti doṣatrayam, tathāpy ananya-  
gatyā svikriyate iti vṛddhāḥ | « pañca pañcanakhā » ity asya niyamatvena  
bhāṣye vyavahṛtatvāt anyanivṛttirūpaphalenaikyāc ca niyamapadena pari-  
samkhyā 'pi vyākaraṇe gr̥hyata iti samkṣepaḥ ||

\*\*

39. sārvadhāraṇam, éd. HSG.

atha daśalakārādeśārthāḥ

yady api lakārāṇām evārthanirūpaṇām tārkikaiḥ kṛtam, tathāpi «uccārita eva śabdo 'rthapratyāyako nānuccāritah» iti bhāṣyāl loke tathaivānubhavāc ca tadādeśatiṇām artho nirūpyate | «vartamāne laṭ» ityādi vidhāyaka «laṭ karmaṇi» iti śaktigrāhakasūtrāṇām ādeśārtham sthāniny āropya pravṛttih [138] tatra samkhyāvišeṣakālavišeṣakāraka-višeṣabhāvā lādeśamātrasyārthāḥ | tathā hi lādeśasya vartamānakālaḥ śabādisamabhivyāhāre kartā, yakciṇsamabhivyāhāre bhāvakarmaṇī<sup>40</sup>, ubhayasamabhivyāhāre ekatvādisamkhyā cārthāḥ | tad āha

phalavyāpārayos tatra phale tāṇyakciṇādayaḥ  
vyāpāre śapśnamādyās tu dyotayanty āśrayānvayam ||

phalavyāpārau tu dhātvarthāḥ ity uktam eva | tatra tiṇsamabhivyāhāre tadarthasamkhyā tadarthakārake višeṣaṇam | kālas tu vyāpāre | tad āha

phalavyāpārayor dhātūr āśraye tu tiṇah smṛtāḥ  
phale pradhānam vyāpāras tiṇarthaḥ tu višeṣaṇam ||

tiṇarthaḥ kartā vyāpāre, karma ca phale višeṣaṇam | «kriyāpradhāna[139]m ākhyātām» iti yāskoktau kriyāpadam karaṇavyutpattyā vyāpāraparam karmavyutpattyā phalaparam iti bodhyam | tathā ca grāmam gacchati caitra ity atraikatvāvacchinnacaitrābhinnakartṛko vartamānakāliko grāmābhinnakarmaniṣṭho yas samyogaḥ tadanukūlaḥ vyāpāraḥ, grāmo gamyate maitreṇety atra tu maitrakartṛkavartamānakālikavyāpārajanyo grāmābhinnakarmaniṣṭhaḥ samyogaḥ iti ca bodhaḥ [140]

vartamānakālatvam ca prārabdhāparisamāptakriyopalakṣitatvam [141] liṭtiṇas tu bhūtānadyatanakālaḥ parokṣatvam ca | śeṣam laḍvat [142] parokṣatvam ca kārake višeṣaṇam na tu kriyāyām, tasyā atīndriyatvena liṣṭūtre bhāṣye pratipādanāt vyabhicārābhāvāt | kṛbhvādyanuprāyogasthale kṛbhvasām kriyāsāmānyam arthaḥ āmprakṛtes tu tattatkriyā-

40. bhāvakarmaṇi, éd. HSG.

višeṣaḥ | sāmānyavišeṣayor abhedānvayaḥ | akarmakaprakṛtikāmantānu-  
prayuktakṛbhvasām akarmikaiva kriyā | vastutas tu anuprayuktānām  
kṛbhvasām phalaśūnyakriyāsāmānyavācakatvam eva | sakarmakākarma-  
katvavyavahāras tu āmprakṛtibhūtadhātor<sup>41</sup> eveti niṣkarṣaḥ | evañ ca  
edhāṃcakre caitra ity atra ekatvāvacchinnaparokṣatvāvacchinnacaitra-  
kartṛkā bhūtānadyatanakālādhikaraṇikā vṛddhyabhinnā kriyeta bodhāḥ |  
parokṣatvam ca sāksātkṛtam ity etādṛśaviṣayatāśālijñānāviṣayatvam |  
bhūtānadyatanatvam ca adyatanāṣṭapraharīvyatiriktatve sati bhūtātavam |

ludādeśasya tu bhavisyadanadyatanā[143]rtho 'dhikāḥ | śeṣam laḍvat |  
bhaviṣyatvam ca vartamānaprāgabhāvapratiyogikriyopalakṣitavam | Iṛṭ-  
tiṇas tu bhaviṣyatsāmānyam arthaḥ | leṭtiṇas tu vidhyādir arthaḥ | « chand-  
asi liñarthe let » iti sūtrāt | laṭkriyāto leṭo 'dātāv iti višeṣaḥ | bhavāti bhav-  
atīti prayogadarśanāt | loṭtiṇas tu vidhyādir arthaḥ | tatrādhīṣṭam satkāra-  
pūrvako vyāpāraḥ, āgacchatu bhavān, jalām gṛhṇātu ityādau, sampraśno  
'numatiḥ, gacchati cet bhavān gacchaitīty ādau |

lañādeśasya tu bhūtānadyatanatvam adhiko 'rthaḥ | śeṣam laḍvat |  
liñādeśasya tu vidhyādir arthaḥ | tatra vidhyādicatuṣṭayānusyūtapravart-  
anātvena caturṇām vācyatā laghavāt | tad uktam harinā |

asti pravartanārūpam anusyūtam caturṣv api  
tatraiva liñ vidhātavyaḥ kim bhedasya vivakṣayā || iti [144]

pravartanātvam ca pravṛttijanakajñānaviṣayatāvacchedakatvam, tac-  
cheṣṭasādhanatvaiveti tad eva liñarthaḥ | na tu kṛtisādhyatvam tasya  
yāgādau lokata eva lābhād ity anyalabhyatvāt | na ca balavadaniṣṭān-  
anubandhitvam dveśābhāvenānyathāsiddhatvāt, ity anyatra vistaraḥ |  
luñādeśasya tu bhūtasāmānyam arthaḥ | bhūtātavam ca vartamāna-  
dhvamsapratiyogikriyopalakṣitavam | Iṛñādeśasya tu kriyātipattau gam-  
yamānāyām hetuhetumadbhāve ca gamyamāne bhūtātavam bhaviṣyatvañ  
cārthaḥ | āpādanā tu gamyamānā | bhūte edhaś ced alapsyata odanam  
apakṣyat | bhaviṣyati, suvr̥ṣṭiś ced abhaviṣyat subhikṣam abhaviṣyat iti  
samkṣepaḥ [145]

41. °dhātār, éd. Baroda.

atha naiyāyikānām mate saṃkṣepāl lakārāṇām artho nirūpyate | tra-  
tra laḍādilṛṇantā daśa lakārāḥ | tatra lakārasya kartā kālaḥ saṃkhyā  
ceti trayo 'rthāḥ | tatra karteti pātañjalāḥ | « laḥ karmaṇi ca » iti sūtre  
[146] cakāreṇa kartuḥ parāmarśāt | kartṛsthāne vyāpāra iti bhāṭṭāḥ |  
yatna iti naiyāyikāḥ | yuktam caitat | vyāpāratādyapekṣayā lāghavena yat-  
natvasyaiva śakyatāvacchedakatvāt<sup>42</sup> | śaktatāvacchedakam<sup>43</sup> ca lakāra-  
sādhāraṇam latvam eva bhavatīty ādau cādeśenādeśino lasyaiva smara-  
ṇād anvayadhiḥ [147] ādeśeṣu bahuṣu śaktikalpane gauravāt | tadasmara-  
ṇe ca śaktibhrāmād evānvayadhiḥ | caitro gantā, gato grāmāḥ, ityādau  
sāmānādhikarāṇyānurodhena yathāyathām kartṛkarmaṇī kṛḍvācye | na  
caivam « laṭaḥ śatṛśānacau » ity anena śatṛśānacor ādeśatvāt kathām kar-  
tari śaktih | ādeśiśaktyā nirvāha evādeśāśaktyakalpanāt | caitraḥ pacann  
ityādau sāmānādhikarāṇyānurodhād ādeśisaktyā 'nirvāhād atrādeśe 'pi  
śaktih |

iyāṁs tu višeṣaḥ | latvena yatne śaktih, ātmānepadatvena phale | mai-  
treṇa gamyate grāma ityādau maitravṛttikṛtijanyagamanajanyaphalaśālī  
grāma ity anvayabodhāt | kṛtiś cātra tṛtīyārthaḥ | janyatvam saṃsargah |  
maitraḥ kṛtau višeṣaṇam, sā ca gamane, tac ca phale, tac ca grāme [148]

grāmam gacchati maitra ity atra tu grāmavṛttiphalajanakagamanānu-  
kūlakṛtimān maitra iti bodhaḥ | phalaṁ ca dvitīyārthaḥ | janakatvam  
saṃsargah | grāmaś cātra phale višeṣaṇam, tad gamane, tac ca kṛtau,  
sā maitre ity višeṣyavišeṣaṇabhāvabhedenāiva karmakartṛsthālīyabodha-  
yor višeṣaḥ | tāvantāḥ padārthās tūbhayatraiva tulyāḥ | maitreṇa gam-  
yate iṣyate, kriyate ghaṭa ityādau tu vṛttis tṛtīyayā, viṣayatā tv ākhyāta-  
syārthaḥ | maitravṛttijñānaviṣayo ghaṭa iti bodhaḥ | ghaṭam jānāti maitra  
ityādau tu viṣayatā dvitīyayā, āśrayatvam cākhyātasyārthaḥ | ghaṭaviṣaya-  
kajñānāśrayo maitra iti bodhaḥ |

kālaś cātītavartamānānāgatātmā yathayathām laḍāder arthaḥ | laṭo  
bhavatīty ādau vartamānātvam, laṇḍuṇliṭām abhavat abhūt babhūvety-

42. śaktatāvacchedakatvāt, éd. Baroda.

43. śaktayatāvacchedakam, éd. Baroda.

ādau bhūtakālah | luīlṛṭor bhavitā bhaviṣyatīty ādau bhaviṣyatkālah | liñlodleṭām bhavet bhavatu āgneyo 'ṣṭākapālo bhavatīty ādau vidhīḥ | saṃkhyā ca kevalārthaḥ [149] leṭas tu chandas yeva prayogaḥ | tatra dīrghatvam api vikalpena, bhavati bhavatīti darśanāt | vyāpārādibodha-kena laṭā vartamānatvam vyāpārādāv eva bodhyate | pacatītyādito vartamānapākānukūlavāpāravān iti bodhaḥ, evam anyatrāpi | vyāpārabodha-kākhyātajanyavartamānatvaprakārabodhe ākhyātajanyavyāpāropasthi-ter<sup>44</sup> hetutvakalpanān nātiprasaṅgaḥ |

vyāpārābodhakajñādhātvādisamabhivyāhṛtākhyātajanyavartamāna-tvaprakārabodhe tu tādṛśadhātujanyopasthitir hetuḥ | kāryatākara-ṇatāvacchedikā ca pratyāsattyā viṣayataiveti nātiprasaṅgaḥ | jānāti icchatī yata ityādau vartamānatvāśrayajñānāśrayatvādibodhasyaivānu-bhavikatvāt [150] tatra laṭā śaktīā vartamānatvam lakṣaṇayā"śrayatvam bodhyata iti viśeṣaḥ | laṭā svādhikaraṇākālopañdhispanda eva vartamānaḥ pratyāyyate | vartamānasāmīpye vihitena tu svānadhikaraṇāsāmīpavartī tādṛśakālah | tatrāpi śaktir lakṣaṇā vety anyad etat [151]

nanv ekapadopasthitayoh<sup>45</sup> kṛtivartamānayoh kathām mitho 'nvayaḥ | tatpadajanyaśābdabodhe padāntarajanyopasthiter hetutvāt | kāryatāvacchedikā ca pratyāsattiḥ prakāratā | karaṇatāvacchedikā ca viśeṣyateti | anyathā haripadārthayoh dañdenetyādau ca karaṇatvaikatvayor mitho 'nvayāpatteḥ | maiṇam | tattatpadānyatvasyoktavyutpattau<sup>46</sup> praveśāt | kathām anyathaivakārārthayor anyayogavyavacchedayor mitho 'nvayaḥ [152]

ghaṭo naśyatīty ādau vartamānotpattikatvam pratiyogitvam ca laḍ-arthaḥ | ādyam nāśe prakāraḥ, dvitīyam ghaṭe prakāraḥ | vartamānotpatti-kanāśapratiyogī ghaṭa iti bodhasyānubhavikatvāt | atra ca vṛttidvayasya yugapadbodhakatvam sarvair eśitavyam | tādṛśotpattikatvapratiyogi-tvayor arthayor yugapad eva bodhāt | na ca tādṛśotpattikatvam evārtho 'stu | dhātvarthasya nāśasya ghaṭe prātipadikārthe sākṣādanvayāsam-

44. °vyāpāropasthitier, éd. Baroda.

45. ekadopasthitayoh, 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]

kecīt tu latvam evātra pratiyogitvasya vṛttiavacchedakam latvam tu  
tādṛśotpattikatvasya | ekadharmāvacchinnavṛttidvayasyaiva na yugapad-  
bodhakatvam | anyathā dañdenetyādau karaṇatvaikatvayor bodho na syād  
ity āhuḥ | anye tu naśyatīty ādau laṭā nāśasāmagry eva bodhyate | tena  
na ciranaṣṭe naśyatīti prasaṅgaḥ | ata eva vinaśyattā vināśasāmagrīsān-  
nidhyam ity āhuḥ prāmāṇikāḥ |

ākhyātāt kriyāviśesyako bodha iti vaiyākaraṇāḥ bhāṭṭāś ca | ādyanaye  
dhāṭvarthāḥ kriyā | caitras tañḍulam pacatīty āditaś caitrakartṛkatañḍula-  
karmakapāka iti dhīḥ | antyanaye bhāvanā kriyā pratyayārthāḥ | caitrīya-  
pākakaraṇīkā tañḍulakarmikā bhāvaneti bodhaḥ | prathamāntārthavi-  
śesyaka eva bodhaḥ | odanakarmakapākānukūlakṛtimāṁś caitra iti bodha  
iti naiyāyikāḥ | dvitīyādyarthakarmakaraṇatvādeḥ kriyāyām eva sarva-  
mate 'nvayaḥ |

laññas tu śakyo hyo 'nadyatanakālah | luññas tu bhūtasāmānyam | bhūta-  
tvam ca vartamānadhvamṣapratiyogiyutpattikatvam, na tu tādṛśaprati-  
yogitvam eva | cirotpa[154]nne 'pi pūrvedyur abhavad iti pratyayāpatteḥ |  
naṣṭa ityādau nāśe tadanvayāsāmbhavāc ca | utpattes tu deśakālādāv anv-  
ayān na doṣāḥ | abhavad ityādau tu dhāṭunotpattiḥ pratyāyyate, naṣṭa ity-  
ādau tādṛśotpattikatvam pratyayeneti viśeṣaḥ |

liṭas tu bhūtakāla eva parokṣatvam apy arthaḥ | ahaṁ cakāretyādipra-  
yogādarśanāt | nanu caivam « ḷal uttamo vā » iti jñāpakāt uttamapuruṣas  
tatra syād iti vācyam | « supto 'ham kila vilalāpa » « matto 'ham kila vi-  
cacāra » ityādau cittavikṣepādinā pārokṣyam upapādya tatra sūtrasārtha-  
kyasāmbhavāt | tatra ca parokṣatvena pārokṣyasādṛśye tātparyam | « cakre  
subandhuḥ » iti tu na liṭprayogo 'pi tu tiñantapratirūpako nipātaḥ |

luñlṛṭos<sup>47</sup> tu bhaviṣyatkālaḥ | bhaviṣyattvam vartamānaprāgabhāva-  
pratiyogiyutpa[155]ttikatvam | utpattau ca deśaviśeṣaḥ kālaviśeṣaś cādhi-  
karaṇatvenānveti | gṛhe ghaṭo bhavitā, adya ghaṭo bhaviṣyatīty ādau

47. luñlṛṭos, éd. HSG.

dhātunotpattiḥ pratyāyyate, vartamānaprāgabhāvapratiyogitvam āśrayatvam ca pratyayena | gr̥hādhikaraṇakavartamānaprāgabhāvapratiyogypattyāśrayo ghaṭaḥ, adyatanaprāgabhāvapratiyogypattyāśrayo ghaṭaḥ ity anvayabodhāt | vartamānaprāgabhāvapratiyogitvamātrasya luḍādyarthatve śvo g̥r̥he samutpadya paraśvāḥ prāṅgaṇam gamiṣyati maitre paraśvāḥ prāṅgaṇe maitro bhaviṣyatīti<sup>48</sup> prasaṅgah |

kecit tu deśaviṣeṣah kālaviṣeṣaś ca prāgabhāve pratiyogini cānveti | paraśvāḥ prāṅgaṇe maitro bhaviṣyatīty asya paraśvovṛttiḥ prāṅgaṇavṛttir yaḥ prāgabhāvas tatpratiyogypattyāśrayaḥ paraśvovṛttiḥ prāṅgaṇavṛttir maitra<sup>49</sup> iti bodhaḥ | tena noktātiprasaṅgah | etena śvabhāvini ghaṭe adya bhaviṣyatīti prasaṅgo<sup>50</sup> nirasta ity āhuḥ |

naṅkṣyatīty ādau vartamānaprāgabhāvapratiyogypattyatvam pratiyogitvam ca pratyayārthaḥ | śvo ghaṭo naṅkṣyatīty ādau śvovṛttiḥ vartamānaprāgabhāvapratiyoginī yotpattis tadāśrayanāśapratiyogī ghaṭaḥ ity anvayabodhaḥ | yat tv atra vartamānaprāgabhāvapratiyogitvam eva pratyayārtha iti tan na | śvabhāvināśake ghaṭe adya naṅkṣyatīti prasaṅgāt [156] pakṣyatīty ādau ādyapākavyaktiprāgabhāvagarbham eva bhaviṣyatvam, pakvavān ityādau caramapākavyaktidhvamṣagarbham eva bhūtavam bhāsate | tattatsamabhivyāhārasya tādṛśabodhe hetutvāt | tena pākamadhye kasyāścīt pākavyakter anutpāde 'pi kasyāścid atītavē 'pi na pakṣyati pakvavān ityādi prayogaḥ |

liṅo vidhir āśīś cārthaḥ | yajetetyādau vidhiḥ, āśīs tu bhūyād ityādau | sā ca śubhāśāmsanām tadiccheti yāvat | loṭas tu vidhir anumatir vā | ga-cchatv ity atrānumativiṣayagamanānukūlakṛtimān iti bodhasyānubhavikatvāt | vidhiḥ pravartaneti bhāṭṭāḥ [157]

liṇniṣṭho vyāpāraḥ padārthāntaram, liṇpadajñānam eva vā | tasya pravartanātvena jñānam śabdādhinapravṛttau kāraṇam | liṇśravaṇe ācāryo mām pravartayatīti jñānād gavānayanādau pravṛtteḥ | ācāryaniṣṭhapravartanā tv abhiprāyaviṣeṣa evety āhuḥ | tan na | stanapānādipra-

48. bhaviṣyatītē, éd. Baroda.

49. prāṅgaṇavṛttimaitraḥ, éd. HSG.

50. prasaṅgā, éd. HSG.

vṛttāv iṣṭasādhanatājñānasya hetutāyā āvaśyakatvāt tata evotpattau pravartanājñānasya hetutve mānābhāvāt | svargakāmo yajetetyādau pravartanāviṣayā<sup>51</sup> yāgakāraṇikā svargakarmikā bhāvaneti bodhasya parair abhyupagamāt pravartanāviṣayatvamātrajñānāt pravṛttyanupapatter āvaśyakasvargasādhanatvādijñānād eva tatra pravṛtteḥ [158]

kāryam vidhir iti prābhākarāḥ | svargakāmo yajetetyādau svargakāmaniyoyakam yāgaviṣayakam kāryam iti prāthamiko bodhaḥ | saniyojyakam yāgaviṣayakam [159] sthāyisvargasādhanam kāryam iti dvitīyah | svargakāmaniyoyako yāgah svargakāmakārya iti trtīyah | svargakāmo yāgakarteti caturthah | aham svargakāmo 'to yāgo matkṛtisādhyā iti pañcamah | na ca prathama eva svargakāmakāryo yāga iti bodho 'stu | tathā ca kāryatve eva śaktir na kārye iti vācyam | yāgādikriyāyām niyojyānvayam vinā kāryatvānvayānupapatteḥ | niyojyatvam hi kriyāniṣṭhakāmyasādhanatājñānādhīnamatkāryam iti bodhavattvam | tat tu svargakāmanāviśiṣṭe yogyatāvacchedakatayā bhāsate | ghaṭena jalām āharety atra ghaṭe chidretaratvavat | na ca yāge svargasādhanajñānam vinedṛśam niyojyatvam bhātum arhati | na vā yāge svargasādhanatvam prathamam eva śakyam jñātum | tad dhi sākṣāt paramparayā vā | nādyah | āśuvināśino yāgasya kālāntarabhāvini svargarūpaphale sākṣād ahetutvāt | nāntyāḥ | paramparāghaṭakāpūrvānupasthiteḥ | ato yāgaviṣayakam kāryam iti prathamabodhād apūrvopasthitau taddvārā yāge svargasādhanatvagrahāt tatra kāryatvabodha ity uktam | niyojyatvam ca padānupasthitam api yogyatayā śābdabodhe bhāsate dvāram ity atra pidhehītivat |

pravartakajñānaviṣayo vidhir iti naiyāyikāḥ | pravartakam ca kṛti-sādhyatveṣṭasādhanatvabalavadaniṣṭānanubandhitvānām jñānam | atas teṣu liṇśakti[160]trayam | sumeruśṛigāharaṇaṇiṣphalācarāṇamadhuviṣa-samprktānnabhojaneṣu pravṛttivāraṇāya yathāsamkhyam trayāṇām eva jñānam pravartakam | yat tu samudite śaktir ekaiveti | tan na | viśeṣya-viśeṣaṇabhbhāve vinigamakābhāvena triṣ eva pṛthakṣakteḥ | evam ca

51. pravrttanāviṣayo, éd. Baroda.

svargakāmo yajetetyādau svargakāmīyo yāgaḥ kṛtisādhyah iṣṭasādhanam  
balavadaniṣṭānanubandhī ceti bodha ity eke |

vastuto nāmārthadhātvarthayor bhedena sākṣādanvayasyāvyutpan-  
natayā tādṛśayāgānukūlakṛtimān svargakāma ity eva bodhaḥ | kṛtisādhy-  
tvam ca pravṛttisādhyatvam | ato na samudrataranādau pravṛttiḥ | iṣṭa-  
sādhanatvam ceṣṭaniṣṭhasādhyatānirūpакatvam ato na tṛptasya bhojane  
pravṛttiḥ | balavadaniṣṭānanubandhitvam tu svajanyeṣṭotpattināntarīya-  
kaduhkhādhikaduhkhājanakatvam | na hi sukham duḥkhai[161]r vinā  
labhyate iti nyāyena nāntarīyakam kiṃcid duḥkham iṣṭotpattāv ava-  
syāmbhāvi tadatiriktaduhkhāharāhityam eva tattvam |

brāhmaṇo na hantavyaḥ ityādau nañah kṛtisādhyatveṣṭasādhan-  
tvaniṣedhe svārasyābhāvāt tena balavadaniṣṭānanubandhitvaniṣedhād  
brāhmaṇavadho balavadaniṣṭajanaka ity arthaḥ paryavasyati | etena sam-  
udite liñah śaktikalpanam apāstam [162]

yady api prakṛtyarthānvitasvārthabodhakatvam pratyayasyeti vyut-  
pattyā nañarthe balavadaniṣṭānanubandhitvānvayo 'sambhavī, tathāpy  
anyathā 'nupapattyā etadatiriktasthale eva sā vyutpattiḥ | ata eva nātirātre  
śoḍaśinam grhṇātity ādau śoḍaśigrahaṇābhava iṣṭasādhanam iti bodha  
iti dīdhitikṛtah | na hantavya ityādau hananābhāvaviṣayakam kāryam iti  
bodha iti guravaḥ | nanu pacatīty ādau laḍarthaवartamānatvāder yatne  
evānvayān na sā vyutpattiḥ | maivam | yatra pratyayatvam tatra prakṛty-  
arthānvitasvārthabodhakatvam iti vyāpteh | yaḥ pratyayārthah sa prakṛty-  
arthasya viśeṣyatayā bhāsate iti vyāpteś ca |

leṭas tu yacchabdāsamabhivyāhṛtasyaiva vidhir arthaḥ | samidho yaja-  
tīty ādau vidhipratyayāt | devāṁś ca yābhīr yajate dadāti ca ya evam vidvān  
amāvāsyām yajate ityādau tad apratyayād iti

lṛṇas bhūtatvam kriyātipattiś cārthaḥ | atipattir aniṣpattir āpādanā-  
rūpā | sā ca śakyā | sā cāpādanā tarkaḥ | tarkatvam ca mānasatvavyāpyo  
jātiviśeṣah [163] edhāṁś ced<sup>52</sup> alapsyata odanam apakṣyat ityādau edha-  
karmako bhūtatvenāpādanāviṣayo yo lābhas tadanukūlakṛtimān odana-

---

52. edhaś ced, *supra*, p. 50.

karmako bhūtatvenāpādanāviṣayo yaḥ pākas tadanukūlakṛtimāṁś ceti  
 bodhaḥ | bhaviṣyati kriyātipadane 'pi lṛṇ | yadi suvr̄st̄i<sup>53</sup> abhaviṣyat su-  
 bhikṣam abhaviṣyad iti prayogadarśanāt | bhūtatvabhaviṣyatvayor bodha-  
 niyamas tātparyāt | yadi syād ityādau liṇo 'py āpādanāyām śaktih | yadi nir-  
 vahnih syāt<sup>54</sup> tarhi nirdhūmaḥ syād<sup>55</sup> ityādau tasyā eva pratīteḥ | lāghav-  
 ena sthāninām vācakatvāt samkhyāpi lakārārthaḥ ||

\*\*

atha kārakāṇi nirūpyante

kartā karma ca karaṇam sampradānam tathaiva ca  
 apādānādhikaraṇam ity āhuḥ kārakāṇi ṣaṭ [164]

tatra kriyāniṣpādakatvam kārakatvam | tac ca kartrādīnām ṣaṇṇām  
 api [165] tatra prakṛtadhātuvācyavyāpārāśrayatvam kartṛtvam [166]  
 « dhātunoktakriye nityam kārake kartṛteṣyate »<sup>56</sup> iti haryukteḥ | anya-  
 kārakaniṣṭho vyāpāras tu na prakṛtadhātuvācyah | yathā vahninā pacatīty  
 atra vahniniṣṭhaḥ prajvalanādih | anyakārakaniṣṭhavyāpārāśrayasya kar-  
 tṛtvavāraṇāya dhātuvācyeti | tatrokte tu kārakamātre prathamaiva |  
 « tiṇsamānādhikaraṇe prathamā », « abhihitē prathamā » iṣṭi vārtika-  
 dvayāt | sūtramate tu kartṛkarmādyarthakapratyayena kartrāder uktatvāt  
 prathamāyāḥ prātipadikārtha evārthaḥ | tasya cākhyātārthakartrādinā  
 'bhedānvayena prathamārthasya kārakatvam | ata evākhyātārthadvāra-  
 kakriyānvayāt tadarthasya kriyājanakatvād asyāḥ kārakavibhaktitvena  
 bhāṣye vyavahāraḥ | caitro bhavatīty atra ekatvāvacchinnacaitrābhin-  
 nakartṛkam bhavanam iti bodhaḥ | ākhyātakartṛtādinā kartrāder abhi-  
 dhāne 'pi prathamayā 'nudbhūtakartṛtvādiśaktih pratipādyate iti tāt-  
 paryam | karmākhyāte tu caitreṇa [167] grāmo gamyate ity atra caitra-  
 kartṛkavyāpārajanya ekatvāvacchinnagrāmābhinnakarmaniṣṭah sam-

53. suvr̄st̄iś ced, *supra*, p. 50.

54. yadi nirvahnisyāt, éd. HSG.

55. tarhi nirdhūmasyād, éd. HSG.

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

yoga iti bodhaḥ | **sambodhanaprathamārthasyāpi** anuvādyatvenoddeśyatayā yuṣmadarthaḥbhedenā vidheyakriyāyām anvayāt kriyājanakatvarūpam kārakatvam | devadatta tvam gacchetyādau abhimukhībhava-devadattābhinnayuṣmadarthaḥdeśyakapravartanādiviṣayo gamanam iti bodhaḥ | ata eva

āśrayo 'vadhir uddeśyāḥ saṃbandhaḥ śaktir eva vā  
yathāyathāḥ vibhakyarthāḥ supām karmeti bhāsyataḥ ||

ity abhiyuktoktam | supām karmādayo 'py arthāḥ saṃkhyā caiva tathā tiñām iti bhāṣyām ca saṃgacchate | anuktakartrādiṣu tṛtīyādayo vibhak-tayāḥ, anabhihitādhikāre tāsām vidhānād ity anyatra vistaraḥ [168]

nanu kriyānimittatvam kārakatvam iti svīkāryam iti cen na | caitrasya taṇḍulam pacatīty atra saṃbandhini caitrādāv ativyāpteh | anumaty-ādiprakāśanadvārā saṃpradānāder iva taṇḍulādīdvārā saṃbandhino 'pi kriyānimittatvāt | kintu kriyānvitavibhaktyarthānvitatvam<sup>57</sup> kriyā-nirvartakatvam vā kārakatvam | viśeṣyatayā kriyā suptiñanyataravibhaktyarthe 'nveti | sa ca viśeṣyatayaiva caitraghaṭādau | ṣaṣṭhyarthasya taṇḍulādināmārthānvitatayā kriyānanvitatvāt<sup>58</sup> | ata eva ṣaṣṭhyarthasyopapadavibhaktyarthasya ca na kārakatvam, kriyānvayābhāvād iti śābdikāḥ | upapadavibhaktinām api saṃbandha evārthaḥ | caitrasya pacatīty ādāv api taṇḍulādipadādhyāhāreṇaiva bodhaḥ | ṣaṣṭhyarthasaṃbandhasya nāmārthenaiva kriyāyāḥ karmatvādinaivā sākāñkṣatvena saṃbandhakriyayor nirākāñkṣatvāt [169]

yat tu kārakāntarāprayojyatve sati kārakacakraprayojakatvam kartṛ-tvam iti | tan na | sthālī pacati asiś chinattīty ādau sthālyādeḥ kārakacakrāprayojakatvāt kārakāntaraprayojyatvāñ ca tattvam na syād ity alam [170]

karmatvam ca prakṛtadhātvarthapradhānībhūtavyāpāraprayojya-prakṛtadhātvarthaphalāśrayatvenoddeśyatvam [171] idam eva karma-lakṣaṇe īpsitatamatvam | gām 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 prayojoyatvaniveśaḥ [172] janyatvaniveśe tan na syāt | prayāgāt kāśīm gacchatīty atra prayāgasya karmatvavāraṇāya prakṛtadhātvarthaphaleti | na hi vibhāgaḥ prakṛtadhātvarthaḥ kintu nāntarīyakatayā gamane utpadyate | prayāgasya phalatāvacchedakasāṁbandhena phalāśrayatvenānuddeśyatvāt |

nanu prakṛtadhātvarthagrahaṇenaivātra vāraṇād uddeśyatvaniveśaḥ kiṁarthāḥ iti cen na | tasyāśādhāraṇām prayojanam kāśīm gacchan pathi mr̥ta iti kāśyāḥ phalāśrayatvābhāvē 'pi phalāśrayatvenoddeśyatvasattvāt karmatvam | nanu kāśīm gacchati caitre caitraḥ kāśīm gacchati na prayāgam iti prayogānupapattiḥ, prayāgasya phalāśrayatvenoddeśyatvābhāvād iti ced, ucyate | karmalakṣaṇe īpsitatamapadasya svārtha-viśiṣṭayogyatāviše lakṣaṇā | tathā ca prakṛtadhātvarthapradhānībhūtavyāpāraprayojoaprakṛtadhātvarthaphalāśrayatvenoddeśyatvayogyatāvi-šeśāśalitvām karmatvam [173] tac ca prayāgasāpy astīti karmatvām tasya sulabham | etena kāryāntaram kurvati caitre kiṁ grāmaṁ gacchati athavā odanām pacatīti praśne na grāmaṁ gacchati naudanām pacatīty ādi prayogā vyākhyātāḥ | yatra tu tāḍanādinā parādhīnatayā viśabhojanādi-kaṁ tatra viśādi tāḍrśaphalāśrayatvenoddeśyam eva | ata eva « ātaś ca viśam īpsitām yad bhakṣayati tāḍanāt » iti bhāṣyām samgacchate | etena kaśābhihataḥ kārāgāram gacchatīti vyākhyātam | kālatraye kāśīgamana-śūnye caitre kāśīm gacchati caitra iti vāraṇāya viśesa iti [174] kāśyāḥ phalāśrayatvenoddeśyatvayogyatāsattve 'pi tadviśeśābhāvān na karmatvam | tadviśeśāś ca vyāpārasamakālikas taṭasthajanagamyāḥ | kiñca īdrśasthale tadviśeśavattve 'pi niśedha evānubhavasiddha iti kāśīm na gacchatīti kim anupapannam |

nanv annam bhakṣayan viśam bhūnkte, grāmaṁ gacchams tṛṇam spr̥satīty ādau viṣatṛṇayor uddeśyatvābhāvāt kathām karmatvam iti cec chṛṇu | « tathāyuktam » iti lakṣaṇāntarāt | prakṛtadhātvarthapradhānībhūtavyāpāraprayojoaprakṛtadhātvarthaphalāśrayatvam anīpsitakarma-tvam iti tadarthāt | prayāgāt kāśīm gacchatīty atra prayāgasya karmatva-

vāraṇāya prakṛtadhātvarthaphaleti dvesyodāśinakarmasamgrahārtham  
idam lakṣaṇam |

duhādinām vyāpāradvayārthakatvapakṣe « akathitam ca » iti vyartham, pūrveṇaiveṣṭasiddheḥ | ekavyāpārabodhakatvapakṣe tu saṃbandha-  
saṣṭhībādhanārtham | tatpakte karmasam̄bandhitve sati apādānādi-  
viśeṣāvivakṣitatvam akathitakarmatvam iti trīyalakṣaṇena gām payo  
dogdhi ityādau gām ity asya karmatvasiddhir ity anyatra vistaraḥ |

yat tu tārkikāḥ | karmatvam tu na karaṇavyāpāravattvam, tad dhi  
karaṇajanya[175]vyāpāravattvam | dātreṇa dhānyam lunātīty ādau  
hastādikaraṇajanyavyāpāravati dātrādāv ativyāpteh | nāpi kriyājanya-  
phalaśālitvam tat | caitraś caitram gacchatīty āpatteḥ | saṃyogarūpa-  
phalasyobhayakarmakartṛniṣṭhatvāt | nāpi parasamavetakriyājanya-  
phalaśālitvam tat | gamipatyoḥ pūrvasmin deśe tyajeś cottarasmin deśe  
karmatvaprasaṅgāt<sup>59</sup> nadī vardhata ityādau avayavopacayarūpavṛddhi-  
kriyāyāḥ tiraprāptirūpaphalāśraye tīre karmatvāpattes ceti |

atra brūmaḥ | dhātvarthatāvacchedakaphalaśālitvam karmatvam, tā-  
dṛśaphalam ca games saṃyogas tyajer vibhāgāḥ pater adhodeśasam̄yogāḥ |  
adhodeśarūpakarmano dhātvarthanivīṣṭhatatvād akarmatvena parṇam  
vṛkṣād bhūmau patatīti | saṃyogamātraphalapakṣe vṛkṣād bhūmiṁ pata-  
tīti | nanu caturthalakṣaṇe 'pi caitraś caitram gacchatīty āpattiḥ tatra  
hi [176] dhātvarthatāvacchedakaphalam saṃyoga iti cen na | lakṣaṇe  
vyāpārānadhikaraṇatve satīti viśeṣaṇādānād<sup>60</sup> ity āhuḥ | tan na | kāśīm  
gacchan pathi mṛta ityādau kāśyāḥ, kāśīm gacchati na prayāgam<sup>61</sup> ity-  
ādau prayāgasya, grāmam na gacchatīty ādau grāmasya ca tādṛśaphala-  
śālitvābhāvād etasya lakṣaṇasyātra sarvatrāvyanpteh |

nanu vṛkṣam tyajati khaga ity atra vṛkṣasya vibhāgarūpaphalāśraya-  
tvenāpādānatvam astv iti ced, na | atra hi vibhāgāḥ prakṛtadhāt-  
varthāḥ | yatra ca vibhāgo [177] na prakṛtadhātvarthas tad vibhāgāśraya-  
syaivāpādānatvam, yathā vṛkṣat patatīty ādau | yatra ca prakṛtadhātvartho

59. karmatvaprasaṅgat, éd. Baroda.

60. viśeṣaṇādānād, éd. HSG.

61. na prayāgabhiyādau, éd. Baroda.

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

sakarmakatvam ca phalavyadhikaraṇavyāpāravācakatvam | phala-  
samānādhikaraṇavyāpāravācakatvam akarmakatvam | adya devadatto  
bhavati utpadyata ity arthaḥ | atrotpattirūpam phalaṁ bahirnissaranam  
ca vyāpārah devadattaniṣṭha eva | vyāpāramātravācakatvam vā 'karmaka-  
tvam | asti bhavati vidyate vartata ityādi dhātuṣu phalasya sarvair durvi-  
jñeyatvāt | sattā hi sthitirūpo vyāpāraviśeṣah | devadatto 'stīty ādau deva-  
dattakartṛkā sattety eva bodhāc ca | « phalavyāpārayor dhātuvācakah » iti  
tu bāhulyābhiprayeṇeti dik |

svaniṣṭhavyāpārāvyavadhānenā 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 dhanurākarṣanāder vyāpārasya bāṇa-  
vyāpārāt pūrvam api kartari sattvāt | rāmābhinnakartṛniṣṭhavyāpāra-  
prayojo yo bāṇaniṣṭho vyāpāras tajjanyam yat prāṇaviyogarūpam  
phalaṁ tadāśrayo bālītī bodhāc ca | rāmo bāṇena bālinam hantīty ādau  
kartṛpratyaye bāṇavyāpārajanyo yo bāliniṣṭhaḥ prāṇiviyogas tadanukūlo  
rāmakartṛko vyāpāra iti bodhaḥ [179] arthād rāmavyāpāraprayojo bāṇa-  
vyāpāra iti pārṣṇiko bodhaḥ | kartṛādipañcakārakāṇam karaṇatvavāraṇāya  
vyāpārāvyavadhāneneti dik ||

kriyāmātrakarmasam̄bandhāya kriyāyām uddeśyam yat<sup>62</sup> kārakam  
tattvam tat<sup>63</sup> sampradānatvam | yathā brāhmaṇāya gām dadātīty ādau  
dānakriyākarmībhūtagosam̄bandhāya brāhmaṇo dānakriyoddeśyah | go-  
brāhmaṇayoh svasvāmībhāvah sam̄bandhah, caitro maitrāya vārtāḥ kath-  
ayatīty atra maitravārtayor jñeyajñātṛbhāvah sam̄bandhaś ca | yat tu

62. tat, éd. HSG.

63. tat rayé, éd. HSG.

vṛttikārah<sup>64</sup> samyak pradīyate yasmai tat sampradānam ity anvartha-samjñeyam | tathā ca goniṣṭhasvasvatvanivṛttisamānādhikaraṇapara-svatvotpattyanukūlavāpārarūpakriyoddeśyasya<sup>65</sup> brāhmaṇāder eva sampradānatvam | punargrahaṇāya rajakasya vastradāne rajakasya vas-tram dadātīti saṃbandhasāmānye ṣaṣṭhy evety āhuḥ | tan na | « khaṇḍi-kopādhyāyah śisyāya capetām dadātī » iti bhāṣyavirodhāt | « karmanā yam abhipraiti » iti sūtravyākhyāvasare bhāṣyakṛtā 'nvarthasamjñayā asvīkārāc ca | ata eva « tad ācakṣvāsurendrāya sa ca yuktaṇ karotu yat » iti saptaśatīślokah saṃgacchate | tasmād rajakāya vastram dadātīty ādi bhavaty eva | atrādhīnikaraṇe 'rthe dadātīḥ | capetām dadātīty atra nyasane 'rthe iti [180]

saṃpradānacathurthyarthā<sup>66</sup> uddeśyah | tathā ca brāhmaṇoddeśya-kam gokarmakam dānam iti [181] bodho maitroddeśyakam vārtākarma-kam kathanam iti ca | akarmakakriyoddeśyatvam saṃpradānatvam iti lakṣaṇāntaram | yathā patye śete ityādi | patyuddeśyakam nāyikākartr̄kam śayanam iti bodhah |

nanu dānādīnām tadarthāt tādarthyē caturthyaiwa siddhau kim « karmanā yam abhipraiti » iti saṃpradānasamjñayā, « caturthī saṃpradāne » iti sūtram tu « rucyarthānām » iti viṣaye caturthyartham iti cen na | dāna-karmaṇo gavāder brāhmaṇārthatve 'pi dānakriyāyāḥ paralokārthatvāt | ata eva tādarthyacaturthyā dānakarmaṇo gavādeḥ saṃpradānārthatvē 'pi dānakriyāyās tadarthatvābhāvena [182] caturthyantārthasya dāna-kriyāyām anvayānāpattyā kārakatvānāpattir iti helarājāḥ | upakāryopakārakatvasaṃbandhas tādarthyārthah | brāhmaṇāya dadhīty ādau brāhmaṇopakārakam dadhīti bodhād iti dik |

tattatkarṣsamavetatattatkriyājanyaprakṛtadhadhātvavācyavibhāgāśraya-tvam apādānatvam | tad evāvadhitvam | vibhāgaś ca na vāstavasaṃbandha-pūrvako vāstava [183] eva, kin tu buddhiparikalpitasaṃbandhapūrvako buddhiparikalpito 'pi | māthurāḥ pāṭaliputrakebhyāḥ āḍhyatarā ityādau

64. vṛttikārāḥ, éd. Baroda.

65. goniṣṭhasvasvatva°, éd. HSG.

66. °caturtharthah, éd. Baroda.

buddhiparikalpitāpāyāśryaṇenaiva bhāṣye pañcamisādhanāt | ata eva caitrān maitraḥ sundara ityādir loke prayogaḥ | vṛkṣam tyajati khagaḥ ityādāv apādānatvāraṇāya prakṛtavācyārthavācyeti | parasparasmān meṣāv apasarata ity atrāpādānatvāya tattatkartr iti | tattatpaśuvišeṣa-niṣṭhavyāpārajanyavibhāgāśrayas tattatpaśuvišeṣah | kim ca meṣapada-vācyayoh paśuvišeṣayoh kriyāśrayatvavivakṣā, parasparapadavācyayos tayos tu vibhāgāśrayatvavivakṣaupadhikas taylor bhedaḥ | śabdatvarūpopa-dhikṛtabhedo<sup>67</sup> 'py arthe gṛhyate | yathā "tmānam ātmanā vettīty ādau śārīrāvacchinnaṁ kartṛ, antaḥkaranāvacchinnaṁ karanām, niravacchin-naṁ nirīham karma | ekasyaiva śabdabhedād bhedaḥ | śabdāliṅgitasyaiva sarvatra bhānāt | tad āha

na so 'sti pratyayo loke yaś śabdānugamād ṛte  
anuviddham iva jñānam sarvam śabdēna bhāsate | [184]

nanu hy etad aupadhikabhedam ādāyaivātrāpādānatve siddhe kim tattatkartr̄samavetety aneneti cen na | parvatāt patato 'śvāt pataty aśva-vāha ityādāv aśvasyāpādānatvāya tatsvīkārāt | nanu vṛkṣat parṇam pata-tīty ādau tādṛśaphalāśrayatvāt parṇasyāpy apādānatvam vibhāgasya dviṣṭhatvād iti cet, na | parayā kartṛsamjñayā bādhāt | ata eva « apādā-nam uttarāṇi kārakāṇi bādhante » iti bhāṣyam samgacchate | yat tu kēcid gaty anāviṣṭatve sati tajjanyavibhāgāśrayatvam apādānatvam iti [185] tan na | tattadvākye meṣāśvayor apādānatvānāpattēḥ | yad api apasarata iti sṛdhātunā gatidvayasyāpy upādānād ekaniṣṭhām gatīm pratitarasyāpādānatvam aviruddham iti | tan na | kriyāyā ēkatvāt | ata eva « na vai tiṇāntāny ekaśeṣārambhaṁ prayojayanti kriyāyā ēkatvāt » iti bhāṣyam samgacchate [186]

pañcamyartho 'vadhiḥ | vṛkṣāvadhikam parṇakartṛkam patanam iti bodhaḥ | parvatāvadhikapatanāśrayābhinnāśvāvadhikam aśvavāha-kartṛkam patanam iti bodhaḥ | parasparameṣāvadhikam dvitvāvacchinna-meṣakartṛkam apasaranam iti bodha iti dik |

67. śabdārūpopadhi°, éd. HSG.

karṭṛkarmadvārakaphalavyāpārādhāratvam adhikaraṇatvam |  
 yathā sthalyām odanam gr̥he pacatīty ādau karmadvārakaviklittirūpaphalādhārah sthalī, kartṛdvārakavyāpārādhāro gr̥ham iti | nanu sākṣātkriyādhārayor odanacaitrayor adhikaraṇatvalabdhau parasparayā tadādhārayor gr̥hasthālyos tatsamjñā tv ayukteti cet, na, paratvāt kartṛkarmasamjñābhāyām sākṣātādhāribhūte bādhāt | sthālyadhikaraṇikā yā odananiṣṭhā viklittis tadanukūlo gr̥hādhikaraṇiko maitrakartṛko vyāpāra iti bodhaḥ [187]

tac cādhikaraṇam tridhā | abhivyāpakam aupaśleśikam vaiṣayikam ceti | tatra sakalāvayavavyāptau vyāpakādhāratvam, yathā tileṣu tailam astīty ādi | upa samīpe śleṣah sam̥bandha upaśleśas tatkr̥tam aupaśleśikam | ata eva « iko yaṇ aci » ityādāv aupaśleśikādhāre saptamy uktā « sam̥hitāyām » iti sūtre bhāṣye | tatrājādīsāmīpyam evehādīnām | « yanmāse 'ti-krānte dīyate tasya māsa aupaśleśikam adhikaraṇam, māsikām dhānyam » ity uktam « tatra ca dīyate » iti sūtre bhāṣye | yat tu kaṭe āste ity aupaśleśikodāharaṇam uktam kaiyatena, tad ayuktam, uktabhāṣyavirodhāt [188]

etaddvāyātiriktaṁ vaiṣayikam adhikaraṇam | kaṭe āste, jale santi matsyā ityādi | abhivyāpakātiriktaṁ gauṇam adhikaraṇam iti bodhyam | saptamyartho 'dhikaraṇam iti dik |

jñāpakaṇriyāśrayavācakād utpannāyāḥ satsaptamyās tu kriyāntara-jñāpakaṇtvam arthaḥ | tatrānirṇītakālikāyāḥ kriyāyā nirṇītakālikā jñāpi-kā | goṣu duhyamāneṣu gata ityādau goniṣṭhadohanakriyājñāpitagama-nāśrayaś caitra iti bodhaḥ [189]

kārakaprātipadikārthavyatiriktaḥ svāsvāmibhāvādiḥ sam̥bandhaḥ ṣaṣṭhyā vācyah | tatra rājñāḥ puruṣa ityādau ṣaṣṭhīvācyasam̥bandha-syāśrayāśrayībhāvasam̥bandhena puruṣe 'nvayaḥ | rājanirūpitasam̥bandhavān puruṣa iti bodhāt | nanu [190] sam̥bandhasyobhayaniṣṭhatvāt puruṣaśabdād api ṣaṣṭhyutpattir astv iti cet, na | rājasam̥bandhi-puruṣa iti vivakṣāyām rājaśabdād eva ṣaṣṭhī, prakṛtyarthapratyayārthayoh pratyayārthasyaiva prādhānyam iti vyutpattyanurodhāt | anyathā tadvi-

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

bhedyabhedakayoś caikasam̄bandho 'nyonyam isyate  
dvīṣṭho yady api sam̄bandhah ṣaṣṭhyutpattis tu bhedakāt ||

iti | bhedakah sam̄bandhanirūpako bhedyah sam̄bandhāśrayah | iti sat  
kārakāṇi [191]

\*\*

atha nāmārthah

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

kiñ ca ekasyām vyaktau śaktiyupadeśe vyaktyantare tadabhāvena  
tad bodhāprasāṅgāt | gām ānayetyādāv anvayānupapattyā tadaśraya-  
lakṣaṇatvena nirvāhaś cety āhuḥ [193]

tan na | gotvam astīty arthe 'nvayānupapattyabhāvena<sup>68</sup> gaur astīti  
prayoge vyaktibhānāpatteḥ | vyaktinām ānante 'pi śakyatāvacchedaka-  
jāter upalakṣaṇatvena tadaikyena ca tādrśajātyupalakṣitavyaktau śaktisvī-  
kārenānantaśaktikalpanāviraheṇāgauravāt [194] lakṣyatāvacchedakatātra-  
tvādīvat śakyatāvacchedakasyāvācyatve doṣābhāvāt | « nāgr̄hīta » iti  
nyāyasya viśeṣaṇavīśiṣṭaviśeṣyabodhe tātparye 'pi tvaduktatātparye  
mānābhāvāt | jāter upalakṣaṇatvena tadaśrayasakalavyaktibodhena vyak-  
tyantarabodhāprasāṅgabhaṅgāc ca | tad āha |

ānante 'pi hi bhāvānām ekam kṛtvopalakṣaṇam  
śabdaḥ sukarasam̄bandho na ca vyabhicariyati [195]

yuktaṁ hy etat |

śaktigrahaṇaḥ vyākaraṇopamāna-  
kośāptavākyād vyavahārataś ca

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

vākyasya śeśād vivṛter vadanti  
sānnidhyataḥ siddhapadasya vṛddhāḥ ||

ity eteṣu śaktigrāhakaśiromanir vyavahārō vyaktāv eva śaktam eva  
grāhayati | gavādipadena loke vyakter eva bodhāt | vastutas tu « na hy ākṛti-  
padārthakasya dravyam na padārthaḥ... » iti sarūpasūtrabhāsyād viśiṣṭam  
eva vācyam, tathaivānubhāvāt anubhavasiddhasyāpalāpānarhatvāt [196]

liṅgam api nāmārthaḥ | pratyayānāṁ dyotakatvāt | anyathā vāgupā-  
nādādiśabdebhya<sup>69</sup> iyam tava vāg iti strītvabodhānāpatteḥ | ayam iti vy-  
avahāraviśayatvam pumstvam | iyam iti vyavahāraviśayatvam strītvam |  
idam iti vyavahāraviśayatvam klībatvam iti vilakṣaṇam śāstrīyam strīpu-  
napumṣakatvam | ata eva khaṭvādiśabdavācyasya stanakeśādimattvarūpa-  
laukikastrītvābhāve 'pi tadvācakāṭ ṭābādipratyayah<sup>70</sup> [197]

sāṃkhyāpi nāmārthaḥ | vibhaktināṁ dyotakatvāt | ata eva « ādirñiṭu-  
ḍavāḥ » iti sūtre ādir iti bahutve ēkavacanam | vācyatve 'nvayavyati-  
rekābhyāṁ jasam vinā nāmārthabahutvapratītyabhāvāpatteḥ [198]

kārakam api prātipadikārtha iti pañcakam prātipadikārthaḥ | nanv anv-  
ayayatirekābhyāṁ pratyayasyaiva tad vācyam iti cet, na | dadhi tiṣṭhati,  
dadhi paśyety ādau kartrādikārakapratīteḥ pratyayam vināpi siddhatvāt |  
na ca luptapratyayasmaraṇāt tatpratītir iti vācyam, pratyayalopam ajāna-  
to 'pi nāmata eva tatpratīteḥ |

viśeṣaṇatayā śabdo 'pi śabdabodhe bhāsate | yudhiṣṭhira āśid ityādau  
yudhiṣṭhiraśabdavācyah kaścid āśid iti bodhāt |

na so 'sti pratyayo loke yaḥ śabdānanugamād ṛte  
anuviddham iva jñānam sarvam śabdena bhāsate ||

ity abhiyuktokteḥ |

grāhyatvam grāhakatvam ca dve śaktī tejaso yathā  
tathaiva sarvaśabdānām ete prthag avasthite ||  
viśayatvam anādṛtya śabdair nārthaḥ prakāśyate |

69. vāgupānādādi°, éd. Baroda, éd. HSG.

70. tadvācakāṭ ṭābādipratyayah, éd. HSG.

iti vākyapadiyāc ca [199-200]

ata eva « viṣṇum uccāraya » ityādāv arthoccāraṇāsaṁbhavāc chabda-pratītiḥ | ata evānukaraṇenānukāryasvarūpapratītiḥ | tathā hi svasadṛśa-śabdāmātrabodhatātparyakoccāraṇaviśayatvam anukaraṇatvam | svāsadrśaśabdapratipādyatve sati śabdavatvam anukāryatvam | tatrānukāryād anukaraṇam bhidyate iti taylor bhedavivakṣyām anukāryasvarūpapratipādakatvenārthavattvāt prātipadikatvāt svādividhiḥ | bhedapakṣajñāpakaḥ « bhovo vug lūrliṭoh » ityādi nirdeśaḥ [201] anukāryād anukaraṇam abhinnam ity abhedavivakṣyām cārthavattvābhāvān na prātipadikatvam, na vā padatvam | abhedapakṣajñāpakaḥ tu « bhū sattāyām » ityādi nirdeśaḥ | 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 apravṛttanityavidhyuddeśyatāvacchedakānākrāntatvam | devadatto bhavaty ityādau « tiñatiñah » iti nighāte jāte 'tiñantapadaparatiñantatvārūpoddeśyatāvacchedakasattve apariniṣṭhitatvavāraṇāya apravṛtteti | « svarati » ityādi vikalpasūtrasya pākṣikapravṛttau « seddhā » ityādāv asādhutvavāraṇāya nityavidhīti | abhedapakṣe tu « arthavat » iti sūtrasyārthavattvarūpoddeśyatāvacchedakānākrāntatvāt sūtrāpravṛttāv api « bhū » ityādi pariniṣṭhitam | pariniṣṭhitasādhuśabdau paryāyau |

nanv anukaraṇasyānukāryasvarūpabodhakatvābhāvena katham anukāryasvarūpapratītir iti cet « sādrśyākhyasāṁbandhena » iti gr̥hāṇa | yathā maitrasadṛśapiṇḍadarśane maitrasmarāṇam | evam bhū ityādy anukaraṇajñāne tādṛśānukāryasya jñānam iti saṅkṣepaḥ |

\*\*

atha samāsādivṛttiarthah

vṛttis dvidhā [203] jahatsvārthā 'jahatsvārthā ca | avayavārtha-nirapekṣatve sati samudāyārthabodhikatvam jahatsvārthatvam | avayavārthasāṁvalitasamudāyārthabodhikatvam ajahatsvārthatvam | rathan-taram sāmabhedaḥ, śuśrūṣā sevā iti pūrvasyā udāharaṇam | rājapuruṣa

ityādāv antyā | samāsādipañcasu viśiṣṭe eva śaktir na tv avayave | rathantaram saptaparṇah śuśrūṣetyādau avayavārthānubhavābhāvāt | ata eva bhāṣye vyapekṣāpakṣam udbhāvya « athaitasmin vyapeksāyām sāmarthye yo 'sāv ekārthībhāvakṛto viśeṣaḥ sa vaktavyaḥ » ity uktam | dhavakhadirau niṣkauśāmbih goratho ghṛtaghaṭo guḍadhānāḥ keśacūḍaḥ suvarṇālāmukāro dvidaśāḥ saptaparṇa ityādau sāhityakrāntayuktapūrṇa-miśrasaṅghātavikārasucpratyayalopavīpsādyarthāḥ vācanikā vācyā iti tadbhāṣyāśayaḥ [204]

yat tu vyapekṣāvādino naiyāyikamīmāṃsakādayaḥ | na samāse śaktih | rājapuruṣa ityādau rājapadādēḥ saṃbandhini lakṣaṇayaiva rājasam-  
bandhavadabhinnah puruṣa iti bodhāt | ata eva rājñāḥ padārthaikadeśa-  
tvān na tatra ṛddhasyetyādiviśeṣaṇānvayaḥ | « padārthaḥ padārthenānveti  
na tu padārthaikdeśena » ity ukteḥ | « saviśeṣaṇānām vṛttir na vṛttasya  
ca viśeṣaṇayogo na » ity ukteś ca | na vā [205] ghanaśyāmo niṣkauśāmbir  
goratha ityādāv ivādi prayogāpattiḥ | lakṣaṇayaivoktārthatatayā « uktārthā-  
nām aprayogaḥ » iti nyāyena ivādīnām aprayogāt | nāpi « vibhāṣā » iti  
sūtram āvaśyakam, lakṣaṇayā rājasam-  
bandhyabhinna iti bubodhayiṣyāyām  
samāsasya, rājasam-  
bandhavān iti bubodhayiṣyāyām vigrahasya ca, prayoga-  
niyamasam-  
bhavāt | nāpi « śaktih paṅkajaśabdavat »<sup>71</sup> iti paṅkajaśabda-  
pratidvandvitā śaktisādhikā | tatrāvayavaśaktim ajānato 'pi tato bodhāt |  
na ca śaktyagrahe lakṣaṇayā tasmād viśiṣṭārthapratyayaḥ sam-  
bhavati | ata eva rājapadādiśaktyagrahe rājapuruṣa ityādisu na bodhaḥ | na ca citragur  
ityādau lakṣaṇāsam-  
bhave 'py aṣaṭhyarthabahuṛīhau lakṣaṇāyāḥ asam-  
bhavaḥ, bahuvyutpatti[206]bhañjanāpattir iti vācyam |

prāptodaka ityādau udakapade eva lakṣaṇāsvīkārāt | pūrvapada-  
sya yaugikatvena tatra lakṣaṇāyā dhātupratyayatadarthajñānasādhy-  
atayā vilāmbitatvāt [207] pratyayānām samnīhitapadārthagatasvārtha-  
bodhakatvavyutpattyanurodhāc ca | ghaṭādipade cātiriktā śaktih kalp-  
yamānā pratyekam varṇeṣu bodhakatve 'pi viśiṣṭe kalpyate, viśiṣṭa-  
syaiva samketitatvāt | prakṛte cātyantasannidhānena pratyayānveya-

71. paṅkajaśabdavat, éd. HSG.

saulabhyāyottarapade eva lakṣaṇā kalpyata iti viśeṣaḥ | svīkṛtam ca  
ghaṭādipadeṣ api caramavarṇasyaiva vācakatvam mīmāṃsakamanyair  
ity āhuḥ |

atrocye | samāse śaktyasvīkāre viśiṣṭasyārthavattvābhāvena prāti-  
padikatvam na syāt | ata evārthavatsūtre bhāṣye « arthavad iti kim [208]  
arthavatām samudāyo 'narthakah, daśa dādīmāni ṣaḍ pūpāḥ kuṇḍam ajāji-  
nam »<sup>72</sup> iti pratyudāhṛtam | evam ca rājapuruṣapadayos tvanmate praty-  
ekam arthavattve 'pi samudāyasya daśadādīmānivad anarthakatvāt prāti-  
padikatvānāpatteḥ | na ca « kṛttaddhita » iti sūtre samāsagrahanāt tat-  
samjñeti vācyam | tasya niyamārthatayā bhāṣyakṛtaiva pratipāditatvāt |  
anyathā siddhim vinā niyamāyogāt | ata eva rājñah puruṣo, devadattah  
pacatītyādīvākyasya, mūlakenopadāmśam ityādeś ca na prātipadikatvam

kiñca samāse śaktyasvīkāre śakyasamābandharūpalakṣaṇāyā apy asam-  
bhavena lākṣaṇīkārthavattvāsyaḥ asamābhavena sarvathā prātipadika-  
tvābhāva eva niścitaḥ syād iti svādyanutpattau « apadām na prayuñjīta »  
iti bhāṣyāt samastaprayogavilayāpatteḥ ||

atha tiptasjhīty atah tīty ārabhya nyossubiti pakāreṇa tippratyāhāro<sup>73</sup>  
bhāṣyasiddhah, tatparyudāsenā « atip prātipadikam » ity eva sūtryatām,  
tataḥ « samāsaś ca » iti sūtram niyamārtham astu kim sūtradvayeneti sup-  
tiñiantabhinnaṁ [209] prātipadikam ity arthāt samāsasyāpi sā syād iti  
« samāsaś ca » ity asya niyamārthatvam sulabham iti cet, satyam | praty-  
ekam varṇeṣu samjñāvāraṇāya « arthavat » ity asyāvaśyakatvena samāse  
'vyāptis tadavasthaiva | tathā ca prātipadikasamjñārūpākāryam evārtha-  
vattvam anumāpayati | samāso 'rthavān prātipadikatvāt | yan nārthavat  
tan na prātipadikam | abhedavivakṣāpakte « bhū sattāyām » ityādy anu-  
karanavad iti [210]

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

72. ajā 'jinam, éd. Baroda, éd. HSG.

73. titpratyāhāro, éd. HSG.

bhavāt phalitārthaparam asmākam, yuṣmākam tu apūrvavācanikam iti gauravam ity agre vakṣyate [211]

yat tu pratyayānām sannihitapadārthagatasvārthabodhakatvavyut-pattir iti tan na | upakumbham ardhapippalīty ādau pūrvapadārthe vibhakyarthānvayena vyabhicārāt | mama tu pratyayānām prakṛty-arthānvitasvārthabodhakatvavyutpatter viśiṣṭottaram eva pratyayotpat-ter viśiṣṭasyaiva prakṛtitvāt viśiṣṭasyaivārthavattvāc ca na doṣah [212]

kiñca rājapuruṣādau rājapadādēḥ saṃbandhini saṃbandhe vā lakṣ-  
anā | nādyah | rājñāḥ puruṣa iti vivaraṇavirodhāt | vṛttisamānārthavāky-  
syaiva vigrāhatvāt | anyathā tasmāc chaktinirṇayo na syāt | nānthyah |  
rājasaṃbandharūpapuruṣa ity anvayaprasaṅgāt | nanu tarhi vaiyākaraṇa  
ity asya vyākaraṇam adhīte iti, pācaka ity asya pacatīti kathām vigrāhah |  
vṛttisamānārthatvābhāvād ity ata āha |

ākhyātām taddhitakṛtor yat kiñcid upadarśakam  
guṇapradhānabhāvādau tatra dṛṣṭo viparyayah || iti

taddhitakṛtor yat kiñcid arthabodhakam vivaraṇam ākhyātām tiñ-  
antam iti yāvat | tatra vivaraṇavivriyamāṇayor viśeṣyaviśeṣaṇabhāva-  
viparyayo dṛṣṭa iti | kṛdantaddhitāntayor āśrayaprādhānyam, ākhyāte  
vyāpārasyeti bodhyam | nanu [213] rathantaraśabdād rathikasyāpi praty-  
ayaḥ kiṁ na syād iti ced, maiavam | « rūḍhir yogārtham apaharati » iti  
nyāyāt | nanu viśiṣṭāśaktisvīkāre pañkajapadād avayavārthapratītir mā  
bhūt, samudāyaśaktyaiva kamalapadavat puṣpaviśeṣapratyayaḥ syād  
iti cet, na | « jahatsvārthā tu tatraiva yatra rūḍhir virodhī » [214] ity  
abhiyuktokteḥ, avayavārthasamvalitasamudāyārthe padme śaktisvīkārāt |  
ata eva caturvidhah śabdah | yathā rūḍhah, yogarūḍhah, yaugikah,  
yaugikarūḍhaś ceti | avayavārtham anapekṣya samudayaśaktimatreṇārtha-  
bodhakatvam rūḍhatvam, rathantaram ityādau | avayavārthasamvalita-  
samudāyaśaktyā 'rthabodhakatvam yogarūḍhatvam, pañkajam ity atra |  
avayavaśaktyaivārthabodhakatvam yaugikatvam, pācikā, pāṭhiketyādau |  
avayavaśaktyā samudāyaśaktyā cārthabodhakatvam yaugikarūḍhatvam |

maṇḍapānakartṛparo 'pi gr̥haviśeṣaparo 'pi maṇḍapaśabda udāharanam  
iti vivekah | vyapekṣāpakṣe dūṣaṇam śaktisādhakam | harir apy āha |

samāse khalu bhinnaiva śaktih paṅkajaśabdavat  
bahūnām vṛttidharmāṇām vācanair eva sādhane  
syān mahad gauravam tasmād ekārthībhāva āśritah || iti

paṅkajaśabde yogārthasvīkāre śaivalāder api pratyayah syāt | vṛtti-  
dharmāḥ viśeṣaṇaliṅgasamkhyādyayogādayah « saviśeṣaṇānām vṛttir  
na... » ityādi vācanair eva sādhyāḥ tattadvacanasvīkāre<sup>74</sup> eva gaurav-  
am | mama tu ekārthībhāvasvīkārād avayavārthābhāvād viśeṣaṇādyayogo  
nyāyasiddhah, vacanam ca na kartavyam nyāyasiddham ceti lāghavam |  
vyapekṣāyām dūṣaṇāntaram āha [215]

cakārādiniśedho 'tha bahuvyutpattibhañjanam  
kartavyam te nyāyasiddham tv asmākam tad iti sthitih ||

ghaṭapaṭāv iti dvandve sāhityadyotakacakāraniśedhas tvayā kartavyah | ādinā ghanaśyāma ityādau ivaśabdasya | mama tu sāhityādyavacchinne śaktisvīkārāt « uktārthānām aprayogaḥ » iti nyāyāt teṣām aprayogaḥ | bahuvyutpattibhañjanam iti aṣṭāḥyarthabahuvrīhau prāptodaka ityādau pr̥thakṣaktivādinām mate prāptikartrabhinnam udakam ityādi bodhottaram tatsaṁbandhigrāmalakṣaṇāyām api udakakartṛkaprāptikarmagrāma ity arthālābhe prāpte prāpteti ktapratyayasya kartrarthakasya karmārthe lakṣaṇā, tato 'pi « samānavibhaktikanāmārthayor abheda eva saṁsargah » iti vyutpattyā udakābhinnam prāptikarmeti syāt | udakasya kartṛtāyā prāptāv anvaye tu nāmārthayor abhedānvayavyutpattibhañjanam syād iti tātparyam | « nāmārthaprakārakaśābdabuddhitvāvacchinamānām<sup>75</sup> prati vibhaktyarthopastiteḥ kāraṇatvam » iti vyutpattibhañjanam ca | mama tu pr̥thakṣaktyanaṅgikārāt viśiṣṭasyaiva viśiṣṭārthavācakatvāt nāmārthadvayābhāvān na kvacid anupapattir ity alam

paramalaghumañjūṣā samāptā [216]

74. tattadvavacana°, éd. Baroda.

75. °prakārakaśābdabuddhi°, 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<sup>76</sup> \*.

76. L'invocation joue librement sur le titre de l'œuvre, la *Vaiyākaraṇasiddhāntaparamālaghumañjūṣā*, 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 Samskṛta 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 Karna.

\*. Le segment *paramālaghuh*, 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 (*Paramalaghumāñjūṣā*) 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 *mañgalaśloka* : le deuxième et

### L'ÉNERGIE EXPRESSIVE (ŚAKTI) [DES MOTS]

L'éclatement (*sphoṭa*) du sens<sup>77</sup> est triple, [8]\* en raison de la différence entre le son (*varṇa*), le mot (*pada*) et la phrase (*vākyā*). 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 recensées<sup>78</sup>. [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 Bhartrihari. Même à ses débuts, le terme vise le sens *inherent*, 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 *Jyostnātīkā* de Śukla (Baroda), seul le second analyse le segment, et il confirme cette hypothèse : *paramā laghuḥ – laghutvañ ca śabdālpatvam | evañ cāśmin granthe mahān api arthaśir alpair 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 »<sup>79</sup> — c'est-à-dire [que la phrase] devient capable (*samartha*) [d'exprimer le sens]. [11]

Puisqu'il est impossible de saisir d'embrée 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 artificielles<sup>80</sup>, 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 sens<sup>81</sup>. La distinction entre la racine, le préverbe et l'adverbe est également artificielle (*kālpanika*). 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 [*lat*, *lai*, etc.]<sup>82</sup>. 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 *Bhaṭṭojidikṣita*, *Vaiyākaraṇasiddhāntakārikā* [VSK], n. 68, commenté par *Kaṇḍabhaṭṭa*, *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<sup>e</sup> p. s.) et *-ti* (3<sup>e</sup> 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 remplace<sup>83</sup>.

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 »<sup>84</sup> — 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 cultivées<sup>85</sup>. C'est la direction à suivre.

Dans les *Gautamasūtra*, les « Aphorismes de Gautama », [18-21] sont repersonne, 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 *sthānīn* par « primitif » vs « substitut ».

84. *Avyavasthitāḥ* : « [Les moyens] n'ont pas de caractère déterminé ». Bhaṭṭoji, *VSK*, n° 68 (Kauṇḍa, *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 *Vākyapadiya* [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 Šukla.

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*)<sup>86</sup>. [22-25] Patañjali, dans la *Caraka [saṃhitā]*<sup>87</sup>, 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<sup>88</sup>. Même sous l'empire d'une passion ardente (*rāga*), etc., sa parole ne vacille pas »<sup>89</sup>. [26]

La cause d'une prise de conscience calquée sur des paroles qui se réfèrent à un sujet (*viṣaya*) déterminé essentiellement par telle ou telle qualité (*dharma*) est la cognition spécifique d'une fonction grammaticale (*vṛtti*) 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 grammaticale<sup>90</sup>. 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 *Yogaśūtra* [YS] et de la *Carakasaṃhitā* », 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. Šukla, *ad loc.* : *anenaikadeśiniścayo vyāvartyate | prakṛte niścayaśabdasya [...] bhrama-samśayayor nirāśah* — grâce à son esprit exhaustif (*kārtṣnyena*), 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 *Carakasaṃhitā*, en revanche, ne paraît pas disserter sur les *pramāṇa* du système *naīyāyika* ; 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 *sqq.*).

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. Šukla, 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 »<sup>91</sup>. 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]<sup>92</sup>. [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[re], 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, *vṛtti*, litt., « manière d'exister (*vartate*) », 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 *vṛtti* 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* « mélasseité », 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*)<sup>93</sup>. [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 (*samṣkāra*) évoquée par la fonction, et de celle du mot articulé, en tant que soutien phonique objectif [de la fonction]<sup>94</sup>. [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 (*ākaśa*) 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*<sup>95</sup>. [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 enquête<sup>96</sup>.

La « fonction grammaticale » (*vṛtti*) 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 (*vṛtti*) latente, et sur le vocable lui-même, en tant que *capable* d'évoquer la fonction – d'où sa *śakti*, « énergie » : *ubhayor api padaviṣayakatvena ekādhikaraṇavṛttitasya sulabhatvāt* (K. Šukla, p. 30-31). Le *samṣkāra* 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 *Siddhāntamuktāvalī*, p. 235, un célèbre texte *naiyāyika* du XVII<sup>e</sup> siècle : *śaktiś ca padena saha padārthasya sambandhah*.

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 (*vṛtti*), 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*)<sup>97</sup>. [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'Íśvara (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 Íśvara] (*saṃketa*).

Mais, peut-on faire valoir, [si c'était le cas, le domaine de l'énergie dénotative s'étendrait trop loin !]<sup>98</sup>. 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 (*viṣaya*) 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 discipline<sup>99</sup>.

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]<sup>100</sup>. [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 »<sup>101</sup>. Par exemple, la relation de *contact* (*samyoga*) 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 implicature.

100. La portée de la volonté n'est pas limitée, surtout celle de la divinité, qui peut en effet désirer n'importe quoi : *tasyāḥ sambandhatvakalpanāḥ manorathātram eva syāt* (K. Šukla, 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. *Ghaṭanirūpitasamyoगाश्रयः bhūtalam* : la relation qualifiée est l'*āśrayāśrayibhāvā*, « entre soutien et soutenu ». Quant aux « connaisseurs » (*abhiyukta*, « ceux qui s'y attellent »?), comparer *Mallinātha ad Kumārasaṁbhava* [KS] 3.44 : *triyambakam ity ukte [...] pādapūraṇārthaḥ yam iyāñadeśāḥ, mahākaviprayogād abhiyuktair aṅgikṛtāḥ*.

\*. 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<sup>102</sup>. [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]<sup>103</sup> ! [38] Bhartr̥hari 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 Nāgeśa 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-different », 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. Kaunḍa, quoiqu'il cite Bhartr̥hari (*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 *samketa* 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 (*guna*) [est inférée] des qualités<sup>104</sup>.

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<sup>105</sup>.

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]<sup>106</sup>.

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) »]<sup>107</sup> 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<sup>108</sup>.

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<sup>109</sup>.

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<sup>e</sup> siècle (GIL, vol. 3. p. 461). Le sens grammatical du terme *saṅketa* 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 Nāgésa 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 »<sup>110</sup>. [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* »; « *Vrddhi* est l'*appellation* des (trois) syllabes ā, ai, au »<sup>111</sup>. 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]<sup>112</sup>.

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. *Mānavadharmaśāstra* [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 !] <sup>113</sup>.

À vrai dire, le sens à exprimer (*śakya*) est un fait de l'esprit (*bauddha*) <sup>[42]</sup>; 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 <sup>114</sup>. 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 <sup>115</sup>.

L'aphorisme est à entendre comme suit : l'*image* signifie « ce qui est façonné spécifiquement <sup>116</sup> (*viśeṣena 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 <sup>117</sup>. Le vers suivant conforte cette thèse :

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

---

113. *Upapāditavāt* : 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 vikalpah*. *Vikalpa* est l'un des cinq « états de conscience » reconnus par les *Yogaśūtrāṇi*.

116. Analyse étymologique du mot *vikalpa*, « image », « forme » », au sens de « construction [mentale] » : *kalpyate* « arranger » / « forger », causatif au passif de la racine *kṛ* (*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 lièvre<sup>118</sup>.

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 »<sup>119</sup>. 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 erronée<sup>120</sup>. [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 »<sup>121</sup> !

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. Šukla, 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. Šukla, p. 44 : *śaśāśabdavācyasya catuśpādajantuviśeṣasya* [... *prātipadikatvam na syāt*].

L'énergie expressive est éveillée par le mot mal formé (*apabhrāṃśa*) comme par le mot bien formé (*sādhu*), 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 correcte<sup>122</sup>. [45] Il s'ensuivrait aussi que ceux qui ne connaissent pas la forme correcte ne seraient pas en mesure de comprendre la forme incorrecte<sup>123</sup>. 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 correcte<sup>124</sup>. 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 *apabhrāṃśa*, 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 *gagārī*, p. ex., n'est bloquée par aucun *obstacle*, qui, une fois balayé, permettrait la révélation du sens jusqu'alors caché (K. Šukla). 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 (*dharmaniymah*) conformément aux instructions [du sage Pāṇini] <sup>125</sup>. [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 pas <sup>126</sup>.

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 (*dīrghaśūka*) et les Mleccha, le millet indien (*priyamgu*), [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 barbes <sup>127</sup>.

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 *priyamgu* 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-Āryens.

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*)<sup>128</sup>. 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* : *mani* « joyau », *nūpura* « anneau », etc.<sup>129</sup>. [49] Celle dont l'énergie expressive est fondée sur des éléments formels relevés par l'analyse grammaticale est *dérivée* : *pācaka* « cuisinier », etc.<sup>130</sup>. 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 »<sup>131</sup>, 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*<sup>132</sup>. 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 acceptations, 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*)<sup>\*</sup>, 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]<sup>133</sup>. Parfois, c'est l'intention [du locuteur] qui clarifie le sens : ici le sens dérivé s'impose, là, le sens traditionnel : « Ce lotus (*pañkaja*) est né dans la terre (*bhūmau*) »; « Parmi les [lotus] nés dans la boue (*pañkajeṣu*) figurent les lotus nains (*kahlāra*), les lotus blancs (*kairava*), etc. »<sup>134</sup>.

Il ressort clairement du commentaire [de Patañjali] sur l'aphorisme *ārhād...* que cette approche est justifiée<sup>135</sup>. En revanche, le composé *āsvagandha* « 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 pañkajam utpannam*, fait mine d'ignorer le sens analytique du mot *pañkaja* « né dans la boue »; le second, *kahlārakairavamukheṣv api pañkajeṣu*, 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. Šukla, *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 *pañkaja-*, il faut au contraire actualiser le sens propre de « né (ja-) dans la boue (*pañka-*) », 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 »<sup>136</sup>. 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*)<sup>137</sup>.

L'énergie expressive des mots à plusieurs sens est déterminée selon les principes de désambiguïsation, à savoir, la « conjonction », etc.<sup>138</sup>. Citons le vers de Bharṭṛhari [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 (*udbhīnati*) » 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. Pāyagundē, qui reconnaît clairement ce quatrième type : *yathā ca yaugikarūḍhasthale 'yam 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<sup>139</sup>.

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 »<sup>140</sup>; 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* (*sādr̤ṣya*) 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<sup>141</sup>. [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* »<sup>142</sup>; d'*implication* (*liṅga*) : « Il dépose des grains oints ».

139. VP 2.315-16. *saṃyoga viprayogaś ca sāhacaryam virodhitā | arthah prakaraṇam liṅgam śabdasyānyasya saṃnidhiḥ || sāmarthyam aucitī deśāḥ kālo vyaktiḥ svarādayaḥ | śabdārthasyānavacchede viśeṣasmr̤tihetavaḥ ||*. Ces vers, qui déclinent les principes de désambiguïsation, sont cités dans la plupart des traités de sémantique post-bhartr̤hariens, p. ex., *Vṛttivārttika*, trad. Gerow, p. 11.

140. Pour « conjonction » les textes varient entre *saṃyoga* (Śukla/Nāgeśa) et *samsarga* (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<sup>143</sup>.

Continuons : des exemples de *concordance avec un autre mot*, « Rāmo Jāmadagnyah » « [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 *convenience* (sāmarthyā), « La fille sera donnée à un [mari] qui convient » — en faisant appel à la notion de *convenience*, 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<sup>144</sup> ?

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 acceptations 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 *sah*, 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 *sah*, Gerow traduit : « C'est lui qui en effet est plus acharné que les autres ». Si l'on conservait la leçon *sah*, entendu comme démonstratif lointain, ce *sah* 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<sup>145</sup>.

Un exemple d'*accentuation*, « *sthūla-prṣṭi* » : 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 »]<sup>146</sup>. Ici se clôt l'examen de l'énergie (*śakti*) dite *traditionnelle* [à savoir, appréhendée directement]. [53]

### LA MÉTONYMIE (LAKṢĀṄĀ)

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

145. On se permet des libertés pour profiter du « genre » français. En sanskrit, *mitrah* (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*, *śaṅkhacakradhara 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 *lakṣāṄā* classique est partagée par les grammairiens tardifs, dont *Kaunḍabhaṭṭa* qui, dans le *VBS* (p. 325 *sqq.*), ne traite pas séparément de la *lakṣāṄā*, ni d'ailleurs du *dhvani* ni du *tātparya*.

le sens primaire du mot (*svaśakyasambandhah*)<sup>148</sup>. Elle est de deux sortes, soit *secondaire* (*gauṇī*), soit *pure* (*śuddhā*)<sup>149</sup>. Par *secondaire* on entend une *métonymie* qui fait comprendre un sens lié au sens primaire (*śakya*) par une relation de *similitude* dont le domaine (*adhikarāṇa*) se dit [être partagé] par [les deux sens]<sup>150</sup>. Par *pure*, on entend une *métonymie* qui fait comprendre un sens lié au sens primaire (*śakya*) par une relation *autre* [que la similitude]<sup>151</sup>. 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'acceptation 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 (*svaśakyasambandha*), 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. *Svanirūpitasādṛśyādhikaraṇatvasambandhena*. 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 *metaphero*, -όρειν, « *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 »<sup>152</sup>.

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! »<sup>153</sup>. 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 (*tādarthya*)<sup>154</sup>.

« 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. *Gām bāhikam pāthaya* : *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 »<sup>155</sup>, 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 phrase<sup>156</sup>. 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 pécheur 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 passé<sup>157</sup>. 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'intention<sup>158</sup>. En tout cas, si l'on peut

155. *Gāngāyām̄ 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 pécheur. 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. *Nakṣatram̄ dṛṣṭvā vācaṇ̄ visṛjet*. La citation (si c'en est une) fait allusion au *Śāṅkhāyana Śrauta Sūtra* [ŚŚS] 10.21.11 : *nakṣatresu dṛṣyamāneṣu [...] tac cakṣur iti nakṣatresu cakṣur visṛjante*, « When the stars become visible, they [les *hotārah*] [...] 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]<sup>159</sup>. [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 (*abhedā*) [de l'esprit personnel et de l'esprit universel (*ātman*)]<sup>160</sup>.

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

159. Au lieu de cinq ou six relations, *tātsthya*, etc., servant à désambiguïser la métaphore, on fera appel à une seule, *tātparyāt*, une solution qui économise aussi les variétés de *sākti*, 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 *mahāvākyā* 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. *Svabodhyasambandha*. Certains ritualistes, selon K. Śukla, sont ciblés ici. La formule est à contraster avec la définition des logiciens : *svaśakyasambandha*. 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'*anvitābhidhānavāda* 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 »<sup>162</sup>. 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*<sup>163</sup>.

Une [cinquième] *lakṣaṇā* est parfois postulée : la métonymie par relation indirecte (*laksitalakṣaṇā*), 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*]<sup>164</sup>. [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 *sakti* 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*) »<sup>165</sup>. 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-ils<sup>166</sup>. [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 »<sup>167</sup>. 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. Šukla soupçonne une référence au *sārvajñyam* des *yogin*. Voir *YBh ad YS* 3.17 : *yogināḥ sarvabhūtarutajñānam saṃpadyate*. 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.

(*vr̥tti*). De surcroît, il est insensé de postuler une fonction de second rang qui, aussitôt postulée, serait annulée<sup>168</sup>.

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<sup>169</sup>. Ainsi, tout est-il bien établi.

### LA SUGGESTION (VYĀÑJANĀ)

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

168. *Jaghanyavṛttikalpanāyā 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 » (*sambandha*) 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 entraver 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 indirect<sup>170</sup>. [63] Tenant compte de cette définition, Bhartrhari et ses partisans ont estimé que les particules adverbiales (*nipāta*) évoquent leurs sens par *indirection*\* (*dyotakatva*)<sup>171</sup> et que l'*éclatement* [du sens] se produit par *suggestion* (*vyāngyatā*)<sup>172</sup>. 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 obligatoire<sup>173</sup>. 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 requise<sup>174</sup>. 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 *vyājanā*. Elle paraît être, de surcroît, redéivable à Mammaṭa, où le terme *vaiśiṣṭya* est bien en vue : *vakṭboddhavyakākūnāṇi vākyavācyānyasaṃnidheḥ [...] 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. Šukla, 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 *vyāngyatā*, 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 » (*sabda*) qui sert de base à la fonction grammaticale (*vṛtti*)? 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'articule<sup>175</sup>. 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 contrepartie<sup>176</sup> [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. *Pratiyogin* : « terme correspondant, faisant contrepartie » (Renou). Les deux termes mis en rapport sont dits *pratiyogin* 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 » à le pot pour *pratiyogin* et la *terre* pour *anuyogin*. Le *pratiyogin* est la contrepartie *positive* qui correspond au terme *absent*, volatilisé ou nié.

partition<sup>177</sup>. En outre, l'injonction *iko yan aci*<sup>178</sup>, informée par la formule d'interprétation générale (*paribhāṣā*) *tasminn iti...*<sup>179</sup>, laisse entendre que le terme *aci* [au locatif], « devant la voyelle »<sup>180</sup>, 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 (*samskāra*) 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 propagent<sup>181</sup>, 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 *pratiyogin*) 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 *yan* [y, r, l, v] remplace un phonème de la série *ik* [i, u, ɿ, ɿ] 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. *Śabdajā=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 inachevé<sup>182</sup>. 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 comprise<sup>183</sup>. [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 »<sup>184</sup>. 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, sarūpāñām 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 quadruple<sup>185</sup>, 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* (*vaikharī*)<sup>186</sup>. La parole *transcendante* est dite se situer à la base de la colonne vertébrale, être la purification (*samskāra*) 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 différentiation* et de la connaissance *differentiée* 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 Punyarāja, 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, *vaikharī*, laisse perplexe. Des étymologies on ne peut plus farfelues ont été proposées, dont *vi+kha+rā* « crier/donner fort au ciel » (*Vācaspatyam*). 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 vaikharī* 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'éclatement<sup>187</sup>.

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 morphophonétiques. 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, varnotpattyantarabhbāvī anurañanarūpah śabdah*. La seule occurrence du terme dans le VP indique que Bhārtṛhari 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 <sup>188</sup>  
 Et d'où procède le monde animé <sup>189</sup> ‡ ...

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. Biardeau (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<sup>190</sup>. [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<sup>191</sup>.

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]<sup>192</sup> : « 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 Kaṇḍabhaṭṭa, 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* »<sup>193</sup>. Par « distinction contingente » (*aupadhi* *bheda*), 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] (*tātparyagrāhakah*). De même s'explique la compréhension des composés comme *citra-gu*, « vache tachetée », où l'élément initial *citra* exprime son sens *par intention*, etc.<sup>194</sup>. [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 terme<sup>195</sup>. 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 *bahuṛīhi* 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 *bahuṛīhi*, le composé signifie « (celui) dont les vaches sont tachetées ». Les logiciens proposent alors une relecture métonymique (*lakṣaṇyā*), 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. Šukla).

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*<sup>196</sup>.

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 différenciée<sup>197</sup>.

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

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

Le débit lent, en revanche, s'emploie en instruisant des élèves<sup>199</sup>. [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]<sup>200</sup>. [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 « *Samgrahakāra* » cité dans la *Vṛtti ad VP 1.76* (éd. Iyer, vol. 1, p. 142 : pour *sphoṭasya grahaṇe* lire *śabdasya grahaṇe*). Le *Samgraha* reste toujours introuvable (Iyer, *ibid.*, p. 365).

197. VP 1.77, trad. Biardeau, 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 *vṛttibheda* pour *°bhedam* « 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 scolaire.

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

200. Biardeau 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 (*hrd*), où réside la conscience (*buddhi*)<sup>201</sup>. Aussitôt situé, grâce à la relation de soutien inhérent (*svaniṣṭhakatvādinā*) [qui relie le son au sens], le son suggère le mot qualifié pour exprimer le sens voulu<sup>202</sup>. Grâce au mot [ainsi suggéré], l'auditeur arrive à la compréhension (*arthabodha*) du sens.

Le terme *sphota* « éclatement » s'explique ainsi : aussitôt que le mot est prononcé, son sens explose (*sphuṭaty artho 'smāt*)<sup>203</sup> †. 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 retard<sup>204</sup>. 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*) »<sup>205</sup>. 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* Śabara : « 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 relient 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 *Tarkakaumudi*,

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

†. Le texte de Nāgeśa précise : *vyutpattyā*, litt. « par dérivation étymologique » (*sphota* est le nom d'action du verbe *SPHUT-*, *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*)<sup>206</sup>. C'est affirmé [76] dans les textes traditionnels (*smṛti*) :

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

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 *Pāṇiniya*, 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 *phonétique* ou *morphétique* — †, etc. Voir, plus loin, le chapitre *Nāmārtha* (p. 230), où *Nāgeśa* examine la thèse du *jātivisīṣṭavyakti*, 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** (*āśātti*), et l'**intention** (*tātparya*)<sup>208</sup>.

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 articulé<sup>209</sup>. Néanmoins, le désir de connaître [77] peut se focaliser\* sur l'expression elle-même [qui vient d'être articulée] (*svavīṣaya*). D'où l'usage : « Cette déclaration appelle une clarification »<sup>210</sup> †. 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]<sup>211</sup>. Dans son *Bhāṣya*, [Patañjali,] en commentant l'aphorisme de capacité (*samartha*), dit :

Certains disent que la « capacité » est l'attriance (*vyapekṣā*) mu-tuelle. Est-ce alors l'attriance [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 spéulation 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 (*svavīṣaya*).

211. *Lākāṅkṣā* ne serait que trop familière aux contemporains de Nāgeśā, grâce à un système d'apprentissage du sanskrit qui l'exploite comme outil d'instruction indispensable : Voir Gerow, PES, p. 661-90 : *Paṭhati. Kāḥ paṭhati? devadattāḥ paṭhati, devadattāḥ kiṁ 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*<sup>212</sup>. [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 (*apeksā*) qui se produit présuppose communément que l'on soit conscient de ce que la construction présente est défaillante. Or deux possibilités s'ensuivent : 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 ! »<sup>213</sup>. 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]<sup>214</sup>. 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) *puruṣāḥ* « l'homme du roi » est *capable* de composition, car le premier élément dépend syntaxiquement du second : *rājapuruṣāḥ*. 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 mrgo dhāvati*. Voir VP 3.8.52 (éd. Iyer, 3.8.51) : *mrgo 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*<sup>215</sup>. Cela explique pourquoi l'expression *ghaṭam karma-tvam ānayanam 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 *ghaṭam 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 autres<sup>216</sup>. 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 »<sup>217</sup> ? 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 taṇḍulam̄ devadattah*. 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 *lākāṅksā* 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 *ākāṅksā* (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 Kumārlila (*Ślokavārttika* [ŚV], 1.1.2.6 ; voir Jhā, trad., p. 22). Voir aussi Abhyankar (VP, p. 358).

d'un ondoiement 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 »<sup>218</sup> \*. 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]<sup>219</sup>. 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<sup>220</sup>. 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'*ākāñkṣā*, 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. Šukla, 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 *girir 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 *girih*, 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<sup>221</sup>. Cela suffit pour la proximité. [83]

Le terme *intention* (*tātparya*) signifie la volonté d'Íśvara, 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'Íśvara, 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<sup>222</sup>. 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 entiendes 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, « Apportez-moi un *cheval* »<sup>223</sup>. Toutefois, le sens que l'on retient d'une récitation du Veda dépend exclusivement de la volonté d'Íśvara [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'Íśvara », 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 sqq. Voir *MBh 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'Íśvara [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<sup>224</sup>.

### 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*)<sup>225</sup>. Par résultat on entend le terme qui sert de détermination (*prakāra*)<sup>226</sup> du sens [d'activité] exprimé par la racine en cause, qui est lui-même le terme déterminé (*viśesyā*) — 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 dvyarthah*. Voir Bronkhorst, *Bhaṭṭoji*, p. 21-22.

226. Voir NK, p. 514, *sāmānyasya bhedako viśeṣah, yathā dravyaṇ navavidham ityādau prthivī-tvādikāṇ dravyasya prakāraḥ*. Le *viśesyā* 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, Nāgeśā 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 messager, etc.

activité<sup>227</sup>, et qu'une forme fléchie au cas de l'agent (*kartrpratyaya*)<sup>\*</sup> 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*<sup>228</sup>. Le résultat est le terme déterminé quand un verbe fléchi au cas de l'objet (*karmapratyaya*) fait partie de l'expression<sup>229</sup>. [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. Šukla, 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 (*kartrpratyayasamabhivyāhāre*, 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*)<sup>230</sup>.

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 (*tin*), sont, quant à elles, déterminées par le *nombre*, etc. Et les trois *temps* sont des déterminations de l'activité<sup>231</sup>. [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 karmani ca bhāve cākarmakebhyaḥ*, 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 (*uddesya*) 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 simultanés<sup>232</sup>. [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]<sup>233</sup> ! Ainsi disent-ils<sup>234</sup>. [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 : *phalavyāpārāyor dhātuh...* (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 (*lah*) sont prescrites au sens d'objet direct (*karmaṇi*), etc. »<sup>235</sup> 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 discours<sup>236</sup>. [91-92]

De plus, cette approche risque de nuire à l'usage habituel des termes *transitivité* et *intransitivité*<sup>237</sup>. 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 dr̥ṣyate*, *devadattah 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 » (*ghaṭam bhāvayati*)<sup>238</sup>? Dans tous ces cas, on fait fi du protocole « du déjà exprimé et du *non exprimé* jusqu'à présent »<sup>239</sup>. 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 soutien<sup>240</sup>. 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*]<sup>241</sup>. 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 adjoint peut recevoir la rection « *objet direct* » : *maṇavako grāmaṇi gacchati* > *maṇavakam grāmaṇi gamayati*. Les verbes intransitifs jouissent du même privilège : *maṇavako āsyate* > *maṇavakam āsayati*. Or le mot *ghaṭa* dans la phrase *ghaṭam bhāvayati* « Il fait exister un pot » — l'équivalent de *ghaṭam 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 *anabhihitē* (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. Rapelons 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 dvitiyā*) avec un verbe à l'*actif*, et l'*agent* à l'*instrumental* (P. 2.3.18, *kartṛkaraṇayos trtiyāḥ*) 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 *anabhihitē* 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*) »<sup>242</sup>. [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 complexité<sup>243</sup> !

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 légitimes<sup>244</sup>. 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 śisyābhyāṁ 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 *Rkprātiśākhya* (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 *kartṛ*, *karaṇa*, 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 sqq., 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 *śisyābhyām*. 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]<sup>245</sup> — de tout cela, nous disserterons davantage ailleurs<sup>246</sup>.

En revanche, c'est le fait que toutes les rections en dépendent syntaxiquement<sup>247</sup> 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 » (*anabhihitē*, 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 (*kartṛ*), comme le veut le ritualiste, ni la flexion au nominatif du terme *guruḥ* ne se serait réalisée, ni l'infexion à l'instrumental (au sens d'agent) du terme *śisyābhyām*, comme le veut le protocole *anabhihitē*, etc.

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

247. La syntaxe pāṇinéenne fait du verbe la clef de voûte de la phrase dont le reste est supplié 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 dhātavah*<sup>248</sup>, conforte cette opinion :

Ce qui se conçoit comme en cours d'accomplissement (*sādhyā*)<sup>\*</sup>, 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<sup>†</sup> comme une unité, s'appelle *verbe*<sup>249</sup>. [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*)<sup>250</sup> l'ensemble dont l'accomplissement se conçoit comme étant en cours (*sādhyā*), 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 » — *lat*, *lai*, 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 » (*sādhyatvena*), 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 *apāksit* [aoriste] « il cuisina »<sup>251</sup>. 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'autre<sup>252</sup>. 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'équivalences<sup>253</sup> \*. [96]

À ce propos, certains considèrent comme *achevée* la forme qui ne nécessite aucune complétiōn 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 complétiōn par d'autres rections et qui, en même temps, n'éveille pas l'attente d'une autre activité<sup>254</sup>. 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 (*lun* : 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 *saṁśritāḥ* de Nāgeśā. 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 complétiōn verbale ; par *sādhyā*, 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. Šukla, est *Kaṇḍabhaṭṭa*. 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]<sup>255</sup>. 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 \*. (*sādhyatva*) est toujours communiquée par la racine (*dhātu*)<sup>256</sup>.

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]<sup>257</sup>. [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*<sup>258</sup>. 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 *Kaṇḍabhaṭṭa*. *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* :

\*. *sādhyā*, « 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*<sup>259</sup>.

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*) »<sup>260</sup>. [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 aphorisme<sup>261</sup>. Pour cette raison, sont légitimes

*upapadam atiñ iti tadarthaḥ pratīṣedhaḥ* (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 : *astīt y utpannasya satvasyāvadhāraṇam* « *existence* signifies 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 »<sup>262</sup>.

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 étymologiquement<sup>263</sup>. 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*<sup>264</sup>. Cette perspective est clarifiée dans le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *supah ātmanah kyac*<sup>265</sup>. 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 organe<sup>266</sup>. 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, *adhiśīñsthāśāṁ karma*). Donc la tournure *adhyāste bhūmim* (acc.) est légitime (litt. « Il assoit 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 : *ātmanah putram icchati* > *putriyati*. Écartées sont les constructions où le désir n'est qu'occasionnel ou aléatoire : *rājñāḥ putram icchati*, *mahantāḥ 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*, *ahamkāra* 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*<sup>267</sup>. [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* (*viṣayatā*) révélée [par la percée]<sup>268</sup>. Cette thèse est inacceptable, car dans une telle construction, le verbe (*jānāti*), se prêterait à une interprétation réflexive<sup>269</sup>. 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'*antahkarāṇa*. C'est la complexité du dernier qui rend possible la *connaissance* du Soi.

267. P. 3.1.87. L'aphorisme traite des expressions comme *bhidye kāsthām 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 *Kaundabhaṭṭa*. 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 *jñānaṇi 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 mots<sup>270</sup>.

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, pourraient-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 pas<sup>271</sup>.

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*]<sup>272</sup>.

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 Helarāja relie-t-il le vers à P. 3.1.87. Selon K. Šukla (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. Šukla (p. 102), les « autres » sont des *tārkika*, citant comme autorité le célèbre commentaire *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.<sup>273</sup>. 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<sup>274</sup>. Or *percer* le voile d'ignorance et *atteindre* l'objectivité [du réel] ne se rapportent pas l'un à l'autre de cette façon<sup>275</sup> \*.

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.<sup>276</sup>. Le résultat spécifique, les morceaux de bois scindés, ne peut en aucun cas être attribué à l'agent, selon Hesarāja. 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 réflexifs<sup>277</sup>. 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*)<sup>278</sup>. 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 *gacchatī* « 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 disjonction<sup>279</sup>. 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 *yata* « s'efforcer [de] ». De plus, l'utilisation [du dit verbe *karoti*], privé d'objet direct, ne serait pas autorisée au réflexif<sup>280</sup> \*, et ne signifierait que « [s'efforcer de] », étant donné que les racines sont polysémiques<sup>281</sup>. Ou bien, disons que *yatna* et *kṛti* peuvent exprimer le sens d'activité en général. Ainsi s'explique la tournure *sthālī 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 »)<sup>282</sup>.

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 *gacchatī* « Il va (au) village », normalement transitif. Cependant, *narakam patati* n'est pas justifiée selon K. Šukla (p. 103) : la présomption d'un soutien à l'extérieur du verbe est fondée sur P. 2.1.24, où le composé *narakapatitah* est dit fondé sur la tournure suspecte *narakam patitah*, 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 *kaṭam 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<sup>†</sup>. 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 (*sthālī*) n'est pas l'objet sur lequel l'activité se focalise; il n'est que le *lieu* où l'activité se produit (*sthālyām 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 économique<sup>283</sup>. 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 (*kartr*) 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]<sup>284</sup>. [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 *sthāli 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. Šukla 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<sup>285</sup>.

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<sup>286</sup>. De plus, les suffixes participiaux des voix active et moyenne *śatṛ* et *śānac*<sup>287</sup>, enjoins comme substituts des désinences du temps présent (*lat*), 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.<sup>288</sup>. 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, *laurige*. 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 enjoins. 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 : *latāḥ śatṛśānacāv...*, qui enjoint les participes actifs [-*at/-ant*] et moyen [-*āna*].

288. *Pacantam caitram paśya; pacate devadattāya dehi*. L'indice *lat* 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*) immédiate<sup>289</sup>. [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*<sup>290</sup> ! 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 (*lipisthāṇīya*), dont les pouvoirs sont empruntés, par une sorte de rappel, aux indices fictifs commençant par *l-*, qui seuls détiennent le pouvoir de signification<sup>291</sup>. 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.<sup>292</sup> ? Aucun principe d'interprétation connu ne priviliege une telle équivoque<sup>293</sup> ! [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 *phalamukhagauravaṇ 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-* (*lat*, *lit*, *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. *Mīmāṃsādarsāṇa* [MS] 1.3.26. Selon Śabara, 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 *lah karmaṇi ca bhāve cākarmakebhyah*<sup>294</sup>,] doivent être compris en principe comme désignant des noms d'action ou de devenir (*bhāvapradhāna*) [non comme des noms d'être (*sattvapradhāna*)<sup>295</sup>]. Le terme *agent* doit être compris au sens de « [faiseur d']effort » (*kṛti*) \* ; et le terme *objet*, au sens de *phala* « résultat »<sup>296</sup>. Ainsi l'intégrité de l'aphorisme (*sūtrasvaraṣa*)<sup>†</sup> 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 glosser 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 *compléition*.

\*. 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 kṛtih*, 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 pāṇinéenne 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.

†. *sūtrarasa*, 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 »<sup>297</sup>. 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 *śatṛ*, 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'origine<sup>298</sup>. Un aphorisme inconditionné prévaut sur un aphorisme conditionné<sup>299</sup> ! 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 »<sup>300</sup>. [106]

297. Ainsi la phrase *passive* n'est-elle pas un problème pour le logicien.

298. P. ex., *devadattah pācakah* « 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. Šukla, 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 réction 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*) »<sup>301</sup>. Hélas, non ! S'il en était ainsi, dans des expressions hétéroclites comme *pacatikalpam devadattah*, etc., la seule valeur affectée aux suffixes verbaux (*tiṅkṣv api*) serait celle d'*agent* (*kartur eva*)<sup>302</sup>. 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]<sup>303</sup>. Il est inutile d'essayer de contourner le dilemme en réinterprétant le protocole du « déjà exprimé »<sup>304</sup>, 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 krt* (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. Šukla, 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 devadattah paṭhati*, « (En) cuisinant, D. lit » (K. Šukla). L'accord *nominal* entre *pacan* (nom. sg. masc.) et *devadattah* (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 *kalpap* s'attache aux thèmes nominaux et aux verbes conjugués, à la manière des suffixes *-tamap* et *-iṣṭan* (P. 5.1.55 sqq.) : *pacatitamām*, etc. Si l'on adopte le point de vue du logicien, qui veut que les valeurs réctionnelles (*kartari*, etc.) soient suppléées en vertu du principe de la coréférence (*sāmānādhikaranya*), 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 enjoints à condition que leur nombre *n'ait pas été précédemment mentionné*<sup>305</sup> \* : 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* »<sup>306</sup>. [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 : *caitrah 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 : *anuktasamkhyāke kartari tr̥tyā* « 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 *mahāvākyā*, 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. *Anabhīhitasamkhyāke* : 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 (*tiñ*, 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”) »<sup>307</sup>. 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 mérite<sup>308</sup>. 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 aupagavah* « 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 prééminent<sup>309</sup>. Tandis que le sens *littéral* du suffixe joue le rôle principal, le sens *indirect* (*dyotya*), en revanche, peut se trouver subordonné [au thème]. Par exemple, *ajā* [au féminin] « chèvre » signifie « un chevreuil qualifié par la féminité »<sup>310</sup> \*. 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 : *evam 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 *ajā-*, « 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 générale<sup>311</sup>. [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*<sup>312</sup>. Or cette opinion n'est pas tenable : le terme *ākhyāta*, de l'aphorisme *ākhyātam ākhyātena kriyāsātatye*<sup>313</sup>, est glosé par « qui se termine par une désinence verbale (*tiñanta*) »<sup>314</sup>. 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 : *āśnītapibatā* « (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, *mayūravyaṁsaṅkādayaś ca*, qui autorise certains composés ne s'expliquant pas selon les règles normatives. *Kriyāsātatye* (qui paraît problématique à Kātyāyana et à Patañjali) figure aussi dans P. 6.1.144, traitant de l'*āgama sūt*.

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 fémininité, 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 *bahuvihi*, 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 mrgo dhāvati* « Regarde, le cerf court »<sup>315</sup> † 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 *tiñi*, 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 *mrga-* par un nom masculin en français. Rappelons qu'en sanskrit *mrga-* 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]<sup>316</sup>. 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 » (*tvam pacasi bhavati*). Cette tournure est autorisée par le *Bhāṣya* commentant l'aphorisme *bhūvādayo dhātavah* : « Des actions comme cuisiner, etc., sont des agents de l'activité exister »<sup>317</sup>.

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 *mrgah* (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. Šukla, p. 110.

\*. Omis dans la traduction.

autre endroit ». [110] En ce cas, le terme *mrga* « 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<sup>318</sup> — comme s'il s'agissait de la phrase *dhāvantam mrgam paśya* « Regarde le cerf courant ». Mais ce dénouement ne convient pas : la phrase défectueuse qui en résulte est *paśya mrgam*, *dhāvati* « Regarde le cerf, [il] court ». De plus, [la règle *laṭah śatrśānacāv aprathamasamānādhikaraṇe* 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 »<sup>319</sup>.

[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 *mrgah* :] puisque la phrase *mrgo dhāvati* — comme la notion à déterminer — fonctionne comme l'objet direct [du verbe *paśya*]<sup>320</sup>, le mot *mrga*, 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 » (*anabhihitē*), mais aussi [parce que ce résultat] est conforme à la façon dont le *Bhāśya* restreint la portée de l'énumération des quatre types de thèmes [mentionnés] dans le *vārttika*, *tiñ-kṛt-taddhita-samāsaḥ parīgaṇanam*<sup>321</sup>. 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 *dhāvantam mrgam* convient.

320. Voir *Tippāni ad loc.* (éd. HSG, p. 54), *mrgo dhāvatītī 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 (*parīgaṇana*) fait savoir que la juridiction de la règle *anabhihitē* 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 *kaṭam bhīṣmam 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 rection<sup>322</sup>. Pour cette raison, le *Bhāṣya* énumère [les quatre domaines où le protocole du déjà exprimé et du non-exprimé doit exclusivement s'appliquer]<sup>323</sup>. 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*)<sup>324</sup>. 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* »<sup>325</sup>. 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 (*anabhīhita*) 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 (abhihitē prathamābhāvah)* 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 māmānabhiitādhikārosti nāpi parīgaṇanam | sāmarthyān me vibhaktinām utpattir bhavīṣyat� asti ca sāmarthyam* (*ibid.*, l. 25-26). De même, selon les grammairiens, le nominatif du terme *mṛgah* 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'adjectif<sup>326</sup>. Cette relation s'appelle *pāṛṣṇika* « en tandem »<sup>327</sup>. 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 an<sup>328</sup>.

Quant à la phrase *dhāvati mrgah*, 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 *mrga* « cerf » est alors, pour eux, inévitable. Pour les grammairiens, en revanche, le mot *mrga* 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*]<sup>329</sup>. 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. Šukla, 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 *pāṛṣṇika* ne s'applique pas au problème actuel — ce qui laisse le logicien dans l'impasse qui consiste à devoir *flétrir* le terme qui reste, *mrga*, 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 »<sup>330</sup>. Ici s'achève le traitement de la racine. [112]

### LA PARTICULE (*NIPĀTA*)<sup>331</sup>

La transitivité (*sakarmaka*, « muni d'un objet direct ») des expressions *anubhūyate sukham* « 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 (*niśkr̥ṣṭa*) 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 verbe<sup>332</sup>.

Par *pouvoir suggestif*, l'on entend [en général] la capacité de la particule de faire ressortir un sens (*vṛtti*) latent dans la forme avec laquelle elle est construite. Parfois, en revanche, le pouvoir suggestif fait ressortir une *activité spécifique*<sup>333</sup>. [113] Par exemple, *prādeśam 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 pré-verbres » (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 *prādeśam vimāya likhati* « ayant mesuré [la distance d’]un empan, il l’inscrit (*likhati*) [sur la surface]... »<sup>334</sup>. Ici le commentaire de Kaiyāṭa 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 »<sup>335</sup>. Parfois, enfin, le pouvoir suggestif [de la particule] fait ressortir la *limitation* d’une *relation*, par exemple, la relation dite *karmapravacanīya*<sup>336</sup>. 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 » *at* [a-, marqueur du temps passé], etc., ne s’appliquent [qu’aux verbes]<sup>337</sup>. [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 *synonymes*<sup>338</sup>. De même, il est bien connu que la particule *namah*

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. *Anekakriyāviṣayasyāpi śabdānuśāsanasya ārabhyamāṇatā athaśabdāsaṁnidhāne 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 [...] : *saṁhitām anu prāvṛṣat*, « Il a plu durant la (récitation de la) *Saṁhitā* » (*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* *at* (qui doit précéder la *racine*, selon P. 1.4.80) à ce qui s’avère être un *nom* ? L’āgama *at* 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 : *sākṣātpratyakṣatūlyayoḥ*. Les logiciens tirent parti ici du fait que

signifie, dans la phrase *devāya namah*, « louange au Dieu », mais, dans *gave namah*, « 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* »<sup>339</sup>.

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]<sup>340</sup>. 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 racine<sup>341</sup>. 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 racine<sup>342</sup>. [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... »)<sup>343</sup>.

certaines particules à forme fixe comme *sākṣāt* dérivent des bases nominales : *akṣa* « œil », tout comme *praty-akṣa*. Voir Kaṇḍabhaṭṭa, 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. Šukla, est impossible en l'absence d'une relation syntaxique avec l'activité : *sākṣātkarānukūlo vyāpāra iti bodho na syāt* (p. 116).

343. Kaṇḍabhaṭṭa 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 *ghaṭam paṭam 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 : *ghaṭam paṭam samuccayavantam paśya* « Regarde le pot, le tissu faisant partie de l'ensemble »<sup>344</sup>. 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 génitif<sup>345</sup> ? En somme, le domaine de la relation dite *communauté de référence*<sup>346</sup>, 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 *samuccayāḥ*, il devrait également qualifier la particule *ca* !

344. En reformulant la phrase *ghaṭam patam ca paśya* comme *ghaṭam patam 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 *Kaṇḍabhaṭṭa*, ne peuvent se douter 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 : *nīlo ghāṭāḥ* « 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 conjointre. 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 suggéré<sup>347</sup>. 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 »<sup>348</sup>. [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 justifiée<sup>349</sup>. 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 »<sup>350</sup>. Mais ne lit-on pas dans le *Bhāṣya* : « D'abord la racine se joint avec le préverbe, ensuite avec le régime »<sup>351</sup> ? [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 « pretendu 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. Šukla).

348. *Tadarthagatyādītva* « 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 *tīṣṭhati* « 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 sanskrites 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 désinentiel<sup>352</sup>. 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 »<sup>353</sup>. [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 former<sup>354</sup>.

---

352. Selon K. Šukla (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 draṣṭavyaṇi kim antaraṅgam kim bahiraṅgam iti | dhatūpasargayoḥ kāryaṇi yat tad antaraṅgam. 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 *bhāvā* dans la locution impersonnelle citée); l'agent, n'étant pas « mentionné » par le suffixe verbal, habilité l'instrumental au sens d'agent (*kartykaraṇayos tṛtyiāḥ*). 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 *cikīṣṭa* « désirer faire »], qui seul évoque l'attente d'un objet<sup>355</sup> — 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 (*abhy-antarīkṣya*) 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” »<sup>356</sup>. 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 karmanāḥ samānakartrkād icchāyāṁ 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 *cikīṣati*, le suffixe désidératif *san*, pour se réaliser, présume la racine *kr* 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*<sup>357</sup>.

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*) »<sup>358</sup>. 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 (*sāmānādhikaranya*), 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 génitif<sup>359</sup>. 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 mukham* (nom.) *drśyate*, *candram iva mukham* (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 (*sāmānādhikaranya*) 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 deux<sup>360</sup>. 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 (*viśesyatayā*), 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'agent<sup>361</sup>. Ceci est clair dans le *Bhāṣya*, disent-ils : « Les objets [auxquels on compare quelque chose forment des composés] avec leurs propriétés communes »<sup>362</sup>.

[La particule de négation] *nañ* est de deux sortes : elle exprime soit « une exception limitative » (*paryudāsa*), soit « une prohibition après application virtuelle » (*prasajyapratiṣedha*)<sup>363</sup>. Ici, la valeur surajoutée (*āropa*)

360. Nāgeśa dit ici son point de vue : « *svamatam āha* ». (K. Šukla). 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 (*viśesyatayā*).

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) : *śaṅkhapāṇḍaraḥ* « 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*)<sup>364</sup> \*. 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*)<sup>365</sup>. Mais le mot *abrāhmaṇa* « non-brahmane » peut se référer aux guerriers, etc. [qui ne font que ressembler aux brahmanes]<sup>366</sup>. 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 élié en composition selon P. 6.3.73. La négation (*bādhā*), adaptée à la doctrine ritualiste, forme le sujet du *Paryudāsādhikarāṇa* des MS (10.8.1 *sqq.*) : *prasajyapratiṣedhakatve nañ vidhāyakenānvayāḥ | paryudāsārthakatve tu dhātu-nānvayāḥ*.

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 sāntarārtha-niṣṭho 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 (*prāṇitva*), 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 » (*āropitavīṣayatvadyotakatvam*). 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<sup>367</sup>. 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 Śivāḥ* « pas ce Śiva-là », etc., peuvent être formés en invoquant le statut de *sarvanāma* « pronom » — sinon, [le composé] ne se flétrirait pas correctement, car il doit s'accorder [avec un terme à l'extérieur du composé]<sup>368</sup>. L'imposition d'une occasion d'emploi [différente] ne dote [l'expression] que d'une valeur comparative (*sādrśya*), comme l'enseigne le dicton : « La négation d'exception fait comprendre quelque chose de semblable (*sadrśa*) »<sup>369</sup>. 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*)<sup>370</sup>. Nos prédecesseurs

367. P. 2.2.6, *subantena saha samasyate, tatpuruṣaś ca samāśo bhavati* (*Kāśikā*, *ad loc.*). *Uttarapadārthapradhānaś 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 *tasmal*), n'étant plus principal, perd le statut de pronom (*sarvanāma*), ce qui bloque les modifications pronominales requises : on obtient *\*atāya* (P. 7.1.13-14), pas *atasmai* ; de même, *\*asāḥ śivāḥ* (P. 1.1.27, P. 6.1.132), pas *asa śivāḥ*. Le statut de *tatpuruṣa* garantit la forme souhaitée \*.

369. *Nañca caiṣa svabhāvo yat svasaṁbandhipratipakṣabodhakatvam* (*NK*, p. 492). *Abrahmaṇāmāñāya* 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 : *\*ātāya*, 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*)<sup>371</sup>. 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 »<sup>372</sup>.

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 petit 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 *Kaundabhaṭṭa* (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 »<sup>373</sup>. (6) La contrariété est illustrée par « [C'est de] l'inconduite (*adharmaḥ*) » ou « C'est l'anti-dieu (*asurah*) »<sup>374</sup>. [123]

La négation d'exception (*paryudāsa*) forme en principe<sup>375</sup> un composé avec un thème nominal associé, à condition que le composé soit « susceptible de rendre un sens » (*sāmarthyāt*)<sup>376</sup>. 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 pataḥ*, « Le pot n'est pas un tissu », laisse supposer l'expression composée *ghaṭaḥ apāṭo bhavati*, « Le pot est du non-tissu »<sup>377</sup> \*. [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. *Prāyah*, 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 pataḥ [asti] > ghaṭo 'pataḥ [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 » (*prāyah*). La forme *na* est motivée par l'absente copule *asti*, facultative dans les locutions prédictives. 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 *apataḥ* et, bien qu'il ne figure pas dans le texte, *anānuyājeṣu*. 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 pataḥ* (« Le pot n'est pas du tissu »), il imagine *ghaṭo apataḥ* (« Le pot est du non-tissu »). Ces deux exemples, cités

côté rituel], la phrase *yajatiṣu ye yajāmaḥam karoti nānuyājeṣu*, « [Le prêtre] prononce [le *mantra*] *ye yajāmaḥam* au cours des sacrifices animaux, [mais] pas au cours des sacrifices secondaires »<sup>378</sup>. 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 » (*prasajyapratiṣedha*) 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 *Arthasamgraha*, 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 (*niṣedha*) 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 *paryudāsa*, 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'*Arthasamgraha* (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 (*paryudāsa*) et non une interdiction (*niṣedha*), qui n'aurait pas lieu d'être.

verbale, l'aphorisme *asūryalalātayoh* enseigne qu'elle est aussi apte à entrer en composition [avec une forme nominale]<sup>379</sup> \*. On dit :

La négation d'application virtuelle vaut quand la particule négative *nañ* se construit avec un verbe<sup>380</sup>.

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 »<sup>381</sup>? Par exemple, « Ce n'est pas un ami que nous avons ». En niant la singularité, on affirme la pluralité. De même, dans *na samdehah*, « aucun doute », ou *nopalabdhīḥ*, « 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 »<sup>382</sup>, 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 [...] *drś*, « voir », [...] quand il y a [...] en composition les objets-directs *asūryah* [...], etc. » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 187) : le *taddhita khaś* [= *a*], ici suffixé au thème du temps présent (*paśya*-). Par exemple, *asūryampaśyā 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* : *sūryañ 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) : *prasajyapratīṣedhah sa vijñeyah 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 (*bahavah*). De même, *a-brāhmañah* : « autre qu'un brahmane » (*kṣatriyādi*...). Voir Kaiyata *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*)<sup>383</sup>. 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]<sup>384</sup>. Bref, elle revient à la *différence*. Par exemple, « Ce pot n'est pas un tissu »<sup>†</sup>, « 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*<sup>385</sup>.

L'activité exprimée par le verbe fléchi se construit comme la déterminante *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 svarūpaṇy tādātmā, tasya bhāvas tādātmyam* (K. Šukla, p. 127). Voir NK, s. v. L'identité dont il s'agit est celle exprimée par l'accord entre l'objet (*ghata*) et son essence (*ghaṭatva*). Aucune relation avec un autre n'est impliquée : *nilo ghaṭa itivad ghaṭapaṭayor abhedah 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-bandhāvaccchinnapratiyogitākābhāvah* (p. 127). Voir aussi, sur le *tādātmya* du Vedānta, n. 102, p. 82, n. 112, p. 85, etc.

385. Respectivement, *asūryamṛpaśyā rājadarāḥ* (la non-existence sans qualification attribuée au verbe, en composé), *gehe ghaṭo nāsti* (la non-existence sans qualification, hors composition), *ghaṭo na pataḥ* (la différence de ceci par rapport à cela, hors composition). Les cas additionnels, *prāgabhaṭa* et *pradhvamsābhāva*, 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 (*viśesyatā*) 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 »<sup>386</sup>. 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.<sup>387</sup>. 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 possibles<sup>388</sup>.

Le composé *a-samdeha*, « 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 »<sup>389</sup>. [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 *viśesāṇa*, 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 *aham nāsmi*, « Je ne suis pas ». La négation, en principe inchangée dans les deux cas (*na-asmi*, *a-bhāvah*), 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'*asūryampasyā*, 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<sup>390</sup>, 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<sup>391</sup>. 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<sup>392</sup>. 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]<sup>393</sup>. [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<sup>394</sup>.

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. *Pramāṇaviniścaya* 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<sup>395</sup>. 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 esquive 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<sup>396</sup>.

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] »<sup>397</sup>. Cela conforte le point de vue de nos prédecesseurs.

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 contre-partie du pot nié est le pot qui existe, et non pas l'esprit qui existe : *nañsattve yena śabdena yasyāstivam pratiyate tasyaivābhāvo bodhyate | buddhiś ca nahi sattādiśabdapratiṣādyeti bhāvah* (K. Šukla). Šukla donne, comme exemple de « présupposition superflue », *śāśaśrṅgāṇi 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 adjetif — signale en principe que les deux termes sont coréférentiels (*sāmānyādhikaranya*), 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 correspondant<sup>398</sup>. 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 »<sup>399</sup>. 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 traditionnel<sup>400</sup>. [131]

La particule *eva* suggère soit la restriction (*avadhāraṇa*), soit l'impossibilité (*asambhava*) — ce qui est confirmé par *Kaiyatā*, qui commente le *vārttika evecāniyoge*, « [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 pataḥ*, « 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” »<sup>401</sup>. 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 (*prācurya*) : *lavaṇam evāsau bhuṇkte*, « Il ne consomme que du sel »; pour suggérer qu'un mot s'emploie de préférence dans ce sens (*arthaka*) : *ghaṭa eva prasiddhah*, « [...] utilisé communément au sens de *pot* »; et pour suggérer l'impossibilité (*asambhava*) : *kveva bhokṣyase*, « Où donc vas-tu manger ? »<sup>402</sup>. [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 dhanurdharah*, « 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 *enī pararūpam* (Renou, *GP*, vol. 2, p. 136) sert d'exception (bloquant la *vrddhi*) à l'aphorisme *vrddhir eci* (P. 6.1.88), qui prescrit la *vrddhi* 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 | atrānavaklptāv evaśabdah*, « Où — en effet — peut-on manger ? » — là, en raison de l'impossibilité de concevoir (*anavaklpti*) [un endroit où l'on peut manger], le mot *eva* [reste inchangé, comme le veut le *vārttika*] ». Voir P. 3.3.145, où *anavaklpti* signifie « manque de crédibilité » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 251). C'est Nāgeśa (*Uddyota, ad loc.*) qui fait l'amalgame entre *anavaklpti* et *asambhava* : *bhojanaṇ 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 (*prācurya*) : « 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 bleue<sup>403</sup>. Associé au verbe : *nīlam sarojam 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]<sup>404</sup>.

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” »<sup>405</sup>.

Les poéticiens, en revanche, dans les traités sur les figures de rhétorique, identifient une figure dite *pariṣamkhyā*, « énumération » : la réaf-

403. Le sens est : la conque qui n'est pas blanche n'existe pas. Selon K. Šukla, 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 *Paspāśāhnikā*, p. 5, l. 16-17, qui propose l'exemple supplémentaire, *abhakṣyo grāmyaśūkara iti*. À cela Patañjali ajoute *abhakṣyapratiṣedhena vā bhakṣyaniyamah*. Voir aussi *Paspāśāhnika*, p. 8, l. 10, et *MBh ad P. 7.3.14*, auquel s'ajoute *ity ukte sutarāṁ 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*<sup>406</sup> \*. 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] védiques<sup>407</sup> 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, *pariṣamkhyālaṅkāra*.

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 *Mīmāṃsākōśa*, 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 « *Parisamkhyā* et *pariṣamkhyāna* », 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 *pariṣamkhyā*, 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 (*parisanñkhyā*) fait savoir quel élément de l'ensemble est visé quand l'injonction s'applique à tous également<sup>408</sup>.

L'injonction [d'origine]<sup>409</sup> est illustrée comme suit : *svargakāmo 'sva-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.<sup>410</sup>.

L'injonction de restriction est illustrée par « On bat les grains de riz ». Ici la nécessité de décortiquer les grains est tenue pour acquise<sup>411</sup>. Or le décorticage peut se faire soit par battage (*avahanana*), soit en fendant les

408. Kumārila, *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 *dharma*ique, qu'elle fasse connaître un rite (généralement en citant son nom) jusqu'alors inconnu, ou un aspect accessoire (*guna*) jusqu'à présent non attesté, d'un rite déjà prescrit. L'exemple canonique de l'*utpattividhi* (aussi *apūrvavidhi*) est *jyotiṣṭomena svargakāmo yajeta*, « Celui qui désire l'immortalité devrait sacrifier avec le *jyotiṣṭoma* ». 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]<sup>412</sup>. 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 agréées<sup>413</sup>. 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*<sup>414</sup>. Ce résumé suffit pour le moment.

412. La *parisamkhyāvidhi* 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. *Paspāśāhnikā*, p. 5, l. 14-15. Voir aussi p. 55 *sqq.*, *supra*. Même le *Mīmāṃsākōśa* 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 *parisamkhyā* sont utilisés de façon interchangeable.

LES DIX TEMPS ET MODES (DAŚALAKĀRĀH)<sup>415</sup>

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 *Bhāsyā*, qui dit « Seul le mot articulé communique un sens, le mot virtuel n'en communique aucun »<sup>416</sup>. Le protocole suivant est à adopter : les significations attribuées [par commodité] aux formes abstraites par des injonctions comme *vartamāne lat* et *lah̄ karmaṇi*<sup>417</sup> sont [en effet] affectées aux désinences actuelles en conformité avec la maxime selon laquelle les valeurs de l'original passent au substitut<sup>418</sup>. [138] En revanche, les significations du nombre, du temps, de la réction 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 *lat*, *lit*, *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 *lat* valent quand il s'agit de l'actuel » \* ; *P. 3.4.69*, « Les affixes [...] notés par l'indice *l* (*lah̄*) [...] 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 *lat* désigne le présent.

du temps présent est porté par les désinences qui remplacent l'original *lat*; 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<sup>419</sup>. On dit :

Quant aux deux sens de la racine, les expressions abstraites *taṇ*, *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 extérieur]<sup>420</sup>.

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<sup>421</sup>. 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] *tiṇ*. 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<sup>422</sup>.

419. *Ubhayasamabhivyāhāre* : 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. *Vaiyākaranasiddhāntakārīka* (de *Bhāṭṭojidīkṣita*) 3, commenté par *Kaundabhaṭṭa*, VBS, p. 48 *sqq*. *Taṇ* (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 *Kaundā*, 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*)... »<sup>423</sup>, [139] le mot *kriyā* (*kriyāpada*), entendu comme un moyen (*karana*), 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 *Maitra*<sup>424</sup>. [140]

Le terme *temps présent* exprime une activité qui a débuté mais qui n'a pas encore pris fin<sup>425</sup>. [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 témoin<sup>426</sup>. Les valeurs restantes du parfait [à savoir, la personne, le nombre, etc.] sont traitées comme celles du présent (*lat*). [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 »<sup>427</sup>.

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 fléchie en sanskrit à l'*accusatif* : *maitro grāmāñ gacchati*. Au passif la destination devient le sujet : *grāmo gamyate maitreṇa*, à l'instar de *grāmañ nirmīyate maitreṇa*, « La maison est construite par *Maitra* ».

425. P. 3.2.123 : *vartamāne lat*.

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 (*piṇḍibhūta*). Voir Renou, *GS*, § 337. En

périphrastique, à savoir, *kr*, « 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 thèmes<sup>428</sup>. Le sens générique est lié au sens spécifique par la relation d'identité immédiate (*abhedānvaya*). Quand les racines *kr*, 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 *kr*, *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 *edhāmcakre 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 »<sup>429</sup>. 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 périphrasique 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 diptongues, 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 *kr*, 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. Šukla relie cette question au cas *droṇo vrīhiḥ* : « un *droṇa* [de] riz » (litt., « une quantité de riz ayant la mesure d'un bêcher »), 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*<sup>430</sup>.

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 (*lat*)<sup>431</sup>. 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<sup>432</sup>. 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] *prescrite*, etc. — comme le dit l'aphorisme « Dans la langue rituelle, le subjonctif s'emploie dans le sens de l'optatif »<sup>433</sup>. La particularité du subjonctif par rapport au présent [indicatif] consiste en l'ajout des accrémenta *a* et *ā* [*adāḍāgama*] qui *augmentent* le thème du verbe : *bhavāti*, au sens de *bhavati*<sup>434</sup>. 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 (*lañ*) 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 (*lat*).

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 *-tṛ* suivi en principe par une forme conjuguée du verbe *asti*, « être », utilisé comme auxiliaire : *gam+tṛ>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 ḍāṭau*. L'aphorisme n'attribue aucune force modale particulière à cet allongement du thème, qui appartient à la langue védique.

Les désinences de l'optatif (*lin*) 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<sup>435</sup>, 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 ?<sup>436</sup> [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<sup>437</sup>. 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<sup>438</sup>. On en reparlera.

Les désinences de l'aoriste (*luṇ*) 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. Šukla (p. 144). *Pravartanā* ici rappelle l'usage ritualiste du terme. Voir Šabara *ad MS 1.1.2 : codaneti kriyāyāḥ pravartakam̄ 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 lin*).

438. Toujours selon la *Mīmāṃsā*, l'acte qui n'est pas motivé par des commandes « entendues » (*śruta*) lors de la récitation de la parole védique (*śruti*) ne relève pas du *dharma* — même s'il est en lui-même *dharmaïque*.

est attestée en ce moment. Enfin, les désinences du conditionnel (*lṛṇi*) 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]<sup>439</sup>. 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 karmani ca [...]*<sup>440</sup>. [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*]<sup>441</sup>. Seule la

439. *Edhaś ced alapsyata, odanam apakṣyat; suvṛṣṭiś ced abhavisyat, subhiksam abhavisyat.* P. 3.3.139, 156. *Kutaścid vaigunyaḍ anabhinirvṛttiḥ 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 expressive<sup>442</sup> !

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 : *caitro gantā*, « Caitra [est celui qui] s'en ira », *gato grāmaḥ*, « Le village [a été] approché [par...] »<sup>443</sup>. 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 (*lat*)<sup>444</sup>. 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+ṭṛ*, « qui s'en va » (P. 3.3.169, au nominatif) est visé, et non le futur périphrastique *gantā* (3<sup>e</sup> 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 (*tīṇi*) 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 : *caitrah 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<sup>445</sup>.

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*<sup>446</sup>. Donc la phrase [au passif] *maitreṇa gamyate grāmāḥ*, « 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] *grāmāṇ 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, *karmanī*] *maitreṇa gamyate ghaṭāḥ* [...] *isyatē* [...] *kriyate*, « Par Maitra le pot est reconnu, [...] désiré, [...] fabriqué »†, la [source de la] *réalisation* (*vṛtti*) 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 *ghaṭāṇjānāti 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 arthāḥ*), 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 : *bhavītā*, « il va être », *bhavisyati*, « 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 »<sup>447</sup>. Le nombre exprime l'exclusion [d'autres quantités]<sup>448</sup>. [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*<sup>449</sup> \*

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]<sup>450</sup>. 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 liñ*).

448. *Saṃkhyā 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 *ayam 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<sup>451</sup>. 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 », *icchatī*, « 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<sup>452</sup>. [150]

l'activité de cuisson se déroule sans le cuisinier, grâce uniquement au four : *ākhyātenopasthāpyakṛtirūpavyāpāre* *ity arthah* (comm., HSP éd., p. 81). Voir n. 314, p. 145.

451. *Ākhyāta* : *tiṇipratyayānāṁ ākhyātam iti samjñā* (NK, p. 116), *ākhyātam tiṇiantam* (*Uddyota ad catvāri* [*Paspasāhnika*, 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 préfèrent 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 (*lat*) 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 rapproché 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<sup>453</sup>. [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 (*mithah*) ? [En cas de doute] on se replie sur un mot situé à proximité pour s'assurer que l'on a compris correctement le premier<sup>454</sup>. 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 (*viṣaya*) 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<sup>455</sup>, 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 » (*viṣaya*). De même l'effort n'appartient à l'agent que par métonymie, l'activité pure de savoir n'ayant ni origine ni compléction. 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 Kaunḍabhaṭṭa : 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 *viṣeṣya*, 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.]<sup>456</sup>; ou les deux sens exprimés par la désinence instrumentale du mot *dañdena*, à savoir, l'*instrument* et la *singularité*<sup>457</sup> ! 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 clarifier<sup>458</sup> ? [152]

[Dans les expressions comme] *ghaṭo naśyati*, « Le pot disparaît », les désinences du temps présent (*lat*) expriment, *primo*, que [la disparition] se produit en ce moment, *secundo*, que l'objet auquel se réfère le terme « pot » existait auparavant, et « représente » (*pratiyogin*), 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 simultanément<sup>459</sup>.

mutuelle, l'un dénotant le sujet (*viśesya*) 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. Šukla, *asva* « 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. Šukla (p. 152), il faut entendre ici le fait que les deux sens de la particule *eva* (voir p. 55 *sqq.*) ne s'entraîvent 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'ambiguité. 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 inexpliquée<sup>460</sup>. 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 (*laṭtva*)<sup>461</sup>. Or deux fonctions (*vṛtti*) 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 *dāñdena*, « au moyen d'un bâton », seraient confondues. Ainsi disent-ils<sup>462</sup>.

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 »<sup>463</sup>. 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 rectifications 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*<sup>464</sup> 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*<sup>465</sup>.

Les désinences de l'imparfait (*lani*) expriment le passé *au-delà d'aujourd'hui*. Et celles de l'aoriste (*luñi*), le passé *sans restriction*. Par passé est signifié le *devenir* (*utpatti*) [de quelque chose]<sup>\*</sup> auquel correspond sa *disparition* (*dhvamsa*) en ce moment<sup>466</sup>. 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. Šukla).

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 Diināga 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* (*karmani*) est une affaire de surface.

466. *Pratiyogin* : 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 » (*dhvamsa*-) de manière plus claire.

*partition* [correspondant au *devenir*], [154] la phrase *pūrvedyur abhavat*, « Il était hier... » pourrait se référer à quelque chose qui est apparu il y a long-temps<sup>467</sup>. 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]<sup>468</sup>. 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 (*lit*) est exclusivement le *passé*, mais avec l'implication que le locuteur n'était pas témoin (*parokṣatva*) de l'activité exprimée [par la racine] — ce qu'on pourrait déduire de l'absence d'usages à la première personne, tels que *\*aham cakāra*, « j'ai fait... » En revanche, on peut prétendre que l'aphorisme *naḥ uttamo vā*<sup>469</sup> 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 *dhvamsābhāva* (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. Šukla).

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 »<sup>470</sup>, 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 *pārokṣyasādrśya*, « ce qui ressemble au manque de témoignage ». L'usage *cakre subandhuḥ*<sup>471</sup>, pourtant, n'est pas un exemple de verbe au parfait, mais une particule<sup>472</sup>, dont la forme n'est qu'un simulacre de verbe.

Le temps exprimé par les désinences du futur périphrastique (*lut*) 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, *prāgabhāva*] en ce moment<sup>473</sup>. [155] Les spécifications de lieu et de temps se construisent avec le devenir comme des fonctions de localisation (*adhikarana*) : « Le pot sera [éventuellement] à la maison » et « Aujourd'hui [même] le pot sera à la maison »<sup>474</sup>. L'idée du *devenir* [du pot] est communi-

470. *Supto 'ham vilalāpa, matto 'ham vicacāra* : les deux à la première personne du singulier du parfait.

471. Cet exemple énigmatique signifie-t-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 NS* 22.49 peut offrir une solution de l'éénigme, où il parle d'un Subandhu, auteur d'une œuvre intitulée *Vāsavadattānātyadīhārā*, 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 *dhvamsa* fait penser à la vérité subjective du *souvenir*, celle de *prāgabhāva* 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* : *bhavīsyati* [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*<sup>475</sup>.

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<sup>476</sup>.

dans le temps et l'espace : « un futur qui n'est pas d'aujourd'hui » (Renou, *GP*, vol. 1, p. 224) (*lūṭ : bhavītā* [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 : *vartamānaprāgabhāvapratiyogitvasya kriyārūpakāle sattvāt tādrśāḥ prayogāḥ syāt | vartamanaprāgabhāvapratiyogiyutpattir atītakriyāḥ paraśvo nāstiti na tādrśaprayogāḥ*. 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 *naṅksyati*, « 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*)<sup>477</sup>. 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'hui<sup>478</sup>. [156]

L'expression *pakṣyati* [3<sup>e</sup> 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 cuisiner<sup>479</sup>. 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 (*lin*) 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. Šukla, 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] »<sup>480</sup>. 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-même<sup>481</sup>. 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* incontournable<sup>482</sup> [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 (*āśīrlīṇi*) de l'optatif normal (*vidhiliṇi*).

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*). (*Arthasangraha, 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 (*śabdibhāvanā*) 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<sup>483</sup>. 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 »<sup>484</sup>. 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 »<sup>485</sup>. [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 »<sup>486</sup> ».

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 (*iṣṭasādhanatā*) 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'*anvitābhidhānavāda* de Prabhākāra.

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*)<sup>487</sup>. 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*)<sup>488</sup>. 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 adjetivale °*kārya*, sur la base de *kārya*, pour former un *bahuvrihi* : 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 *drṣṭānta*, 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 (*niyoga*), 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 indésirables<sup>489</sup>. 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 savoureux<sup>490</sup>. 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 énergies<sup>491</sup>. 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 *svargakāmāḥ* 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. Šukla).

490. *Yathāsamkhyam* : « 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 (*sakti*).

rectement, en raison de la différence formelle entre le nom et le verbe<sup>492</sup>, 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<sup>493</sup>. [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<sup>494</sup>. 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 hantavyah*, « 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 hantavyah*] 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 : *sāmānādhikaranya*, comme les dérivations ci-dessus le laissaient 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 (*samānādhikaranya*), 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]<sup>495</sup>. Pour cette raison, l'auteur de la *Dīdhiti* déclare que l'injonction « Lors de l'*atirātra*, il ne prend pas un trait du breuvage *śoḍaśin* » signifie que l'inexécution de l'acte est elle-même le moyen par lequel on réalise ce qu'on désire<sup>496</sup>. Nos précepteurs, en revanche, en commentant *brāhmaṇo na hantavyah*, 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 soit<sup>497</sup>. 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, *hantavyah*, 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 (*guravah*), exceptionnel dans le texte, suggère soit une référence aux trois « sages » du *Vyākāraṇa*, soit à Patañjali seul, *honoris causa*. Ou Nāgeśa continue-t-il de se référer, *honoris causa*, à Raghunātha? L'interdiction *brāhmaṇo na hantavyah* 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 »<sup>498</sup>. 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 thème<sup>499</sup>.

Les désinences du subjonctif (*let*) 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 »<sup>500</sup>. 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 »<sup>501</sup>.

Les désinences du conditionnel (*lṛti*) expriment le passé, avec l'implication que l'activité [exprimée par la racine] a été contrecarrée (*kriyāti-patti*)<sup>502</sup>. On entend, par contrecarrée, « l'échec [de l'activité notée] », sous forme souvent d'une conséquence *malencontreuse* (*āpādana*)<sup>503</sup>. 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. *dāṇḍa+in* > *dāṇḍin*, par exemple, signifie « quelqu'un muni d'un bâton » : le bâton est l'attribut de *celui* qui le possède : le sens du thème (*dāṇḍa*) 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 Nāgeśā, voir RV 8.31.1, *yó yajāti* [...].

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 *sam-*

sur un raisonnement (*tarka*) dont les paramètres sont irréels<sup>504</sup>. [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 contre-carrée » ; [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 (*lṛṇi*) peuvent signaler que l'outrepassement [de l'activité] se situe dans le futur<sup>505</sup>. 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]<sup>506</sup>. 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 économique d'attribuer la puissance communicatrice à l'original qu'au substitut<sup>507</sup>.

*khyāntarāpādanam*, « qui produit une quantité autre » que celle attendue en fonction du nombre indiqué) — ex., *ekaṁ rāśīm 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. Nāgeśā souligne que le domaine du « conditionnel » se trouve dans les implications *irréelles* 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 abhavisyat, subhikṣam abhavisyat* : 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, *lat*, *lit*, etc. sont dix.

## ICI COMMENCE L'EXAMEN DES RECTIONS (KĀRAKĀNI)

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<sup>508</sup>. [164]

Par *rection*, on signifie ce qui facilite l'accomplissement de l'activité [exprimée par la racine verbale] (*kriyāniśpādakatva*). [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*)<sup>509</sup>. [166] Hari dit : « Il y a deux rections dont les activités sont régulièrement (*nityam*) exprimées par le verbe : la rection d'*agent* est prééminente »<sup>510</sup>.

[Hari dit :] « exprimée par la racine en cause (*prakṛtadṛhātu*) » pour que soit exclue toute activité fondée sur une rection autre que l'*agent*<sup>511</sup>. 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 Bhatṭoji (*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 nominatif<sup>512</sup>, 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 »<sup>513</sup>.

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]<sup>514</sup>. 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.<sup>515</sup>. 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 verbale<sup>516</sup>. 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 (*kṛt*) [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 Kumārila, ŚV, 24-26 (*vākyādhikarāṇa*), 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-h* (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 dépend<sup>517</sup>, 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 entretiennent 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 *supāñ karman*, les significations attribuées aux cas sont variées : soutien, limite, sujet désigné, relation [prédicat], énergie<sup>518</sup>.

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 »<sup>519</sup>. Le troisième cas [appelé l'instrumental] et les cas qui suivent, dans la mesure où aucune rection n'est enjointe directement, sont enjoints dans la section de la grammaire placée sous le régime de l'aphorisme *anabhihit*, « non mentionné [jusqu'à présent] »<sup>520</sup>. De cela, on dissera ailleurs. [168]

---

517. Le vocatif (*sambodhana*) est considéré comme une variante du nominatif (P. 2.3.47).

518. VSK, *kārikā* 24 (VBS, p. 168). La *kārikā* est de Bhaṭṭoji. Pour *supāñ 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 *anabhihit*. 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 [*kriyānimitatva*] » ? 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 tanḍulam 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 bénéficiaire<sup>521</sup>. Mais une rection doit se rapporter ou à l'activité exprimée par la racine verbale, ou au sens d'une désinence liée à cette activité<sup>522</sup>. 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]<sup>523</sup>. 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 (sambandha)*<sup>524</sup>. Une expression comme *caitrasya pacati*, « Il cuise ... de Caitra » n'est compréhensible qu'à condition qu'on supplée l'objet direct manquant, tel *tañdula[m]*, « riz » [acc.]. En somme, il n'existe aucune attente syntaxique (*ākārīkṣā*) 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 enjointe<sup>525</sup>. Mais non ! Des phrases telles que *sthāli pacati*, « Le four cuisine », et *asiś chinatti*, « L'épée tranche » montrent, à propos des mots *sthāli*, « 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 inappliquées<sup>526</sup>. Cela suffira. [170]

Par *objet direct (karmatva)*, on entend [la *rection*] par laquelle est désigné (*uddeśya*)<sup>527</sup> 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. Šukla) 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. Šukla, 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 *vipratisedhe param 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 : *Viśyatā-viśeṣah* : *yathā parvato vahnimān ity anumitau parvatasyoddeśyatvam* : ce que l'on pose comme *topique* pour le dorer 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 »<sup>528</sup>. La construction *gām* [acc.] *payo* [acc.] *doghi*, « Il trait [du] lait [de] la vache »<sup>529</sup> 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]<sup>530</sup>. [172] Si, en revanche, elle est interposée comme l'*origine* [du lait], le deuxième objet direct manquera d'occasion<sup>531</sup>.

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 kāśīm gacchatī*, « Il va de *Prayāga* à Bénarès »<sup>532</sup>. 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]<sup>533</sup>.

528. P. 1.4.49 : *kartur ipsitatamāñ karman*. Trad. Renou, GP, vol. 1, p. 71.

529. Trad. Renou, GP, p. 72. P. 1.4.51 *akathitamāñ 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, *gām*, « 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. Šukla, 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 (*asādhārana*) [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 pas<sup>534</sup>. 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*)<sup>535</sup>, 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*)<sup>536</sup>. [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 »<sup>537</sup>. 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 »<sup>538</sup> †. 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*]<sup>539</sup>. La pertinence doit être contemporaine de l'activité et relever d'un témoin impartial<sup>540</sup>. L'expérience confirme aussi que la *négation* d'une telle

537. *Na grāmam gacchati, naudanam 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) : ātah, équivalent d'atah — spécificité du *Bhāṣya* (GOS C.1, p. 157-58; Monier-Williams, 1<sup>re</sup> 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 *viṣeṣa* laisse entendre que l'activité niée n'est pas entièrement intemporelle,

\*. Nous ajoutons la traduction de *tāḍanāt*, qui est dans le texte.

†. Litt. « qui était désiré » (*īpsitam 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 »<sup>541</sup>. 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] »<sup>542</sup> ? 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 »<sup>543</sup> ? 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 kāśīm gacchati*, « Il va d'Allāhabad \* à Bénarès »<sup>544</sup>. 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 *akathitam ca*<sup>545</sup> est inutile, parce que les deux accusatifs

et que l'événement concerné n'est pas entièrement virtuel : *tatāsthagamya*. Il s'agit d'une activité en principe concrète qui peut se produire sous les yeux d'un tiers.

541. *Kāśīm 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 *ipsitatamam*, 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 enjointe<sup>546</sup>. *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]<sup>547</sup>. Selon cette alternative, la *relation* à l'objet étant [provisoirement] postulée, l'aphorisme *akathitam 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 »<sup>548</sup>. 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 »<sup>549</sup>. 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 (*sambandha*), se rapportant à un *nom* dominant (Renou, GS, § 222E).

548. *Tṛtyalakṣaṇa* : 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 détours 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), à 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 : *sambandha*, « 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'*adhibhārasūtra akathitam 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 vīpratiṣedhe...* (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 dhānyam 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]<sup>550</sup>. L'objet direct n'est pas non plus « [l'objet] le mieux adapté (*sālin*) au résultat produit par l'activité de la racine ». Cela autoriserait l'expression [insolite] *caitram caitro gacchatī*, « 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'objet<sup>551</sup> ! Or [l'objet] n'est pas non plus « l'objet qui est adapté (*sālin*) 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 direct<sup>552</sup>. 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 bas<sup>553</sup>. Quand la *conjonction* avec la région d'en bas est déjà impliquée par le sens de la racine, la construction *intransitive* vaut : *parṇam् vrksād 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*<sup>554</sup> vaut : *vrksād bhūmim 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 caitrām 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-ils<sup>555</sup>.

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) *kāśīṁ gacchan pathi mṛtaḥ*, « Allant à Bénarès il mourut en chemin »; (2) *kāśīṁ gacchati na prayāgam*, « Il va à Bénarès, pas à *Prayāga* »; (3) *grāmaṁ na gacchati*, « Il ne va pas au *village* »<sup>556</sup>. 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 *vṛkṣa*, « arbre », avait lui aussi droit à la rection ablative dans la phrase *vṛkṣam tyajati khagah*, « 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 : *vṛkṣāt 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 »<sup>557</sup>. 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 *bhāratam śṛṇoti*, « Il écoute [quelqu'un qui récite] le *Bhārata* »<sup>558</sup>.

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 (*bahirnissarana*) 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 *vipratisedhe param kāryam* (P. 1.4.2), selon lequel, au cas de contradiction, une injonction enseignée plus tôt (dans l'ordre de l'*Aṣṭādhyāyi*) est bloquée par d'autres enseignées plus tard. *Lapādāna*, qui figure au début de la liste (P. 1.4.24), est bloquée par toutes. La leçon retenue par Kielhorn diffère légèrement : *apādānasamjñām* [...].

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*<sup>559</sup>. On convient qu'un *résultat* est difficile à déceler dans les verbes *être*, *devenir*, *apparaître*, *exister*, etc. *Être*, disent-ils, signifie l'*activité* de *persistir* [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 circonstances<sup>560</sup>. 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*<sup>561</sup>.

Par « l'*activité* verbale », on entend « [l'*activité*] se rapportant le plus possible au résultat escompté ». Par exemple, dans la phrase *rāmeṇa bāṇena hato 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 manifeste<sup>562</sup>. 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) : *dhātvarthamātrāpekṣyā iyaṁ bhāvanā [...] yadāpi dhātvarthakriyāyāṁ karmāntarbhavati tadapy akarmakatvam, tad yathā jīvati [karma man 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 : *sādhakatamāṇ 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 bāñena vālinam 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 »<sup>563</sup>. [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 »<sup>564</sup>. 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 direct<sup>565</sup>. Par exemple, la phrase *brāhmaṇāya* [dat.] *gāṁ 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 *caitro 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 *anabhīhita* : voir n. 239, p. 125.

564. *Pārsniko bodhah*, « 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 *karāṇa* 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. Šukla, est impliqué n'importe quel verbe, pas exclusivement le verbe *dā*, « donner ».

née par l'auteur de la *Vṛtti*<sup>566</sup> conforte cette définition : « Ce qui est confié pleinement (*samyak pradīyate*), c'est le don confié (*saṃpradāna*) »<sup>567</sup>. 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] »<sup>568</sup>, 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 *rajakasya* [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]<sup>569</sup> donne une gifle à l'étudiant [dat.] »<sup>570</sup>. [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. *Vṛttikārāḥ* dans le texte; Nityānanda lit *vṛttikāraḥ* (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 pradīyate 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 bénéfice ?

569. *Khaṇḍikā* : *śabdasaṃmūha* (*Vācaspatyam*, p. 2463); voir *Bhārgavaśāstrī*, éd., *MBh* (éd. NSP, vol. 1, p. 170, note) : *vargapañcāśad itivat khaṇḍiketisaṃjñātharvāṇām*. 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 » (*udāttae kartavye anudāttam 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 »]<sup>571</sup>. Cette strophe de la *Saptaśatī* conforte cette idée : « Dis cela au seigneur des démons, pour qu'il fasse la chose appropriée »<sup>572</sup>. Il s'ensuit que seule la leçon *rajakāya* [dat.] *vastram dadāti* est convenable : *dadāti* y signifie « mettre à la disposition de... » (*adhīnīkarāṇa*). Dans la phrase « donner une gifle » *dadāti* signifie *nyasana* : « poser [une gifle] sur [...] »<sup>573</sup>. [180]

Le quatrième cas au sens de dation [ou donation] (*sampradāna*) revient alors à signifier « celui désigné [pour faire valoir l'activité en cause] »<sup>574</sup>. 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 abhiprāti* [...] « 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 : *anvarthasamjñāvijñānād dadātikarmaṇeti vijñāyate* (*Kāśikā ad loc.*). En ce cas, des tournures telles que *yuddhāya samnāhyate*, « 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 (*kriyā*) » (*Kāśikā ad loc.*). En revanche, Patañjali, suivi ici par Nāgeśa, est d'avis que les expressions *karmaṇā* et *kriyā* sont, dans la langue familiale, 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. *Devimāhātmya* 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 intran-sitif », 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]” »<sup>575</sup>.

[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 gāṁ 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 [...]*<sup>576</sup>? L'aphorisme *rucyarthānāṁ priyamāṇah*<sup>577</sup>, à lire conjointement avec l'aphorisme *caturthī saṃpradāne*<sup>578</sup>, 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* (*tādarthyā*) —, la justification pour enjoindre la rection 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*<sup>579</sup>. 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. *Tādarthyā* : nom abstrait formé sur la base du *bahuvrīhi tadartha*, « [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*, « plaître », (la personne satisfaite) 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 caturthyā aprāptau tadarthā saṃpradānsaṃjñā nyāyyā*. Ce n'est pas la relation du *don* à la personne qui le *reçoit* qui anime la rection 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 pāṭaliputrakebhyah* [abl.] *ādhyatarāḥ*, « Les habitants de Mathura sont plus riches que ceux de Pāṭaliputra »<sup>580</sup>, 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'esprit<sup>581</sup>. De même s'explique la tournure familière, *caitrāḥ* [abl.] *maitraḥ sundarah*, « 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 »<sup>582</sup> 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 sāṃkāśyakebhyah pāṭaliputrakā abhirūpatarāḥ* (répétée *ad P. 5.3.57*, à d'autres fins). Le point est anticipé par *Kaiyaṭa* (*ad loc.*) : *yatra kriyāvāci padam na śrūyate kevalam kriyā pratīyate*. *Kaiyaṭa* répète alors la citation du *Bhāṣya*. La ville de *Sāṃkāśya* est mentionnée dans le *Rāmāyaṇa* (I.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 *vṛkṣa*, « arbre », dans *vṛkṣam tyajati khagah*, « 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*) »<sup>583</sup>, afin de s'assurer que la rection d'ablation soit enjointe après le thème *paraspara*, « l'un l'autre » dans *parasparasmān meṣāv apasarataḥ*, « Les deux béliers 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*, « béliers » [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 linguistique<sup>584</sup>, 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 différents<sup>585</sup>. 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* béliers.

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* béliers étaient représentés — linguistiquement — comme une singularité. Voir VBS, p. 99.

Toute connaissance apparaît comme pénétrée de la pa-role<sup>586</sup>. [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 'svāt pataty aśvavāhaḥ*, « Le cavalier tombe de son cheval, qui tombe de la montagne »<sup>587</sup>. Mais, poursuit l'interlocuteur, dans *vṛkṣāt parṇam 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 »<sup>588</sup>.

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 verbe<sup>589</sup>. [185] Non ! Car la rection risque de ne pas valoir après les thèmes *meṣa*, « bélier » ou *aśva*, « cheval » dans les exemples ci-

---

586. VP 1.123. Trad. M. Biardeau, 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 référait 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 *vipratiṣedhe param kāryam*, « Lorsqu'il y a une 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. *Gatyānāviṣṭatve 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-dessus<sup>590</sup>. D'autre part, [les mêmes experts] maintiennent, en raison du duel *apasarataḥ*, « Les [deux bétiers] s'éloignent », qu'on peut prétendre que la racine *sṛ* (*sarati*), « courir », évoque deux actes [de séparation]; en ce cas rien n'empêche que le deuxième bétier revendique aussi la rection ablative, en témoignage du deuxième acte [d'éloignement], le premier ayant été revendiqué par le premier [bétier]<sup>591</sup>. 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 »<sup>592</sup>. [186]

Le sens de la cinquième rection est [en somme] la *limite* (*avadhi*)<sup>593</sup>. 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 bétier qualifié par la dualité, et

590. Et pour la bonne raison : Les deux bétiers 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 bétiers. Elle sera à son tour réfutée. Voir la suite. Selon K. Śukla, l'interlocuteur est *Kaṇḍabhaṭṭa*. Voir VB, p. 141 : *yatra sākṣād dhātunā gatir nirdiśyate*.

592. Ad vt. 19 ad P. 1.2.64. L'édition de Kielhorn lit *kim kāraṇam* ? [...] *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) : *vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca vṛkṣāś 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 avadhibhūtām tat kārakaṁ*. 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 bélier 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 direct<sup>594</sup>. Par exemple, la phrase *sthālyām odanam gr̥e 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 »<sup>595</sup>. [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*, *aupaśleśika*, *vaiśayika*. 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 (*sambandha*) avec un élément voisin (*samīpe*). Dans le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *saṃhitāyām*, le septième cas utilisé dans l'aphorisme *iko yan 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 r l*, si une voyelle suit à proximité »<sup>596</sup>. Le deuxième type est aussi illustré dans le *Bhāṣya* sur l'aphorisme *tatra ca dīyate kāryaṇ 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 »<sup>597</sup>. 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 yan 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 *aupaśleśika-*, 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 désaccord<sup>598</sup>. [188] Le support qui n'est pas inclus dans les deux types exposés ci-dessus s'appelle *occasionnel* [*vaiśayika*, « relatif à la situation » (*viśaya*)] : *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]<sup>599</sup>. La portée du septième cas est la *localisation* (*adhikarana*). C'est la direction à prendre.

La portée du syntagme dit *satsaptamī* [« locatif absolu »]<sup>600</sup> 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 traînées, [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 »<sup>601</sup>. [189]

598. D'après K. Šukla, l'exemple de Kaiyāṭa manque de pertinence : *kaṭe āste* n'est pas un exemple du locatif au sens d'« à proximité » (*aupasṭeṣika* = *sāmīpye*), mais au sens de « superposition » (*āropa*). Voir aussi Hēlārāja *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 *rājñāḥ puruṣāḥ*, « l'homme du roi », le nom *rājñāḥ* [au génitif] est lié au nom *puruṣāḥ*, « 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 *puruṣāḥ*, « homme », aurait droit aussi au sixième cas<sup>602</sup>. 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 »<sup>603</sup>. 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 (*viśesyā*)] — ce qui brouillerait profondément la construction envisagée<sup>604</sup>. 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 (*viśesyā* ou *bhedyā*), signalé ici par le nominatif.

604. La relation n'étant pas réciproque, le sens exige que le génitif s'attache au terme qui caractérise, *rājñāḥ*. En principe, la désinence prime le thème (*antaraṅgatvāt*, selon K. Šukla, 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<sup>605</sup>. [191]

#### LA SIGNIFICATION DU NOM (ATHA NĀMĀRTHAH)

À ce propos, les ritualistes maintiennent qu'il est plus économique 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<sup>606</sup>. [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 Durgasimha 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 Bhartrhari (« *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<sup>†</sup>, 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 soutien<sup>607</sup>. 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 »<sup>608</sup>. 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 compréhension<sup>609</sup>. 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 »<sup>610</sup>. En outre, l'implication que vous retenez 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<sup>611</sup>. [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<sup>612</sup>.

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 (*vācyā*) 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] »<sup>613</sup>. 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 bhinnaviṣayatayā pāṇiniadarśane jātidravye śabdenābhidhīyete ity ayam atra pakṣah*.

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 *vṛkṣāḥ* puisse se substituer aux trois *vṛkṣāḥ* particuliers : *vṛkṣāś ca vṛkṣāś ca*

Le genre grammatical (*linga*) figure aussi parmi les significations du nom, car les suffixes [censés le noter] n'ont en eux-mêmes qu'un pouvoir suggestif (*pratyayānām dyotakatvāt*)<sup>614</sup>. 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 voix<sup>615</sup> ! 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*<sup>616</sup>. C'est à cause du suffixe *tāp* [-ā] que le nom *khaṭvā*, « lit », est dit être au *féminin*<sup>617</sup>, en dépit de l'absence de seins et de cheveux longs, etc., qui ornent les femmes dans le monde. [197]

Le nombre (*samkhyā*) aussi fait partie de la signification du nom, car les *désinences*, elles aussi, n'ont qu'un pouvoir suggestif (*vibhaktīnām dyotakatvāt*). Ainsi, le mot *ādi*, « initial »<sup>†</sup> de l'aphorisme *ādir nītudavah*, est-il fléchi au singulier au sens du pluriel [collectif]. Si le nombre était un sens

*vṛkṣāś ca*, comme le veut l'aphorisme, il faut que *vṛkṣa* exprime l'individu *qualifié* par le genre.

614. Cette approche est motivée, selon K. Šukla, 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, pourquoi 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) : *lingam aśiyām lokāśrayatvāl lingasya*. 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 cités<sup>618</sup>. [198]

La *rection* (*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 comprises<sup>619</sup>. Et il ne faut pas non plus dire que c'est en se rappelant la désinence amuie 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 » (*anvayavyatirekābh्यामि*), 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 amuies 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'*ākāñkṣā* structurelle.

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'amuïssemement arrivent à comprendre [les rections d'agent et d'objet] en n'entendant que le thème nominal<sup>620</sup>.

Le mot figure dans la compréhension de la phrase comme une détermination (*viśeṣaṇa*). Par exemple, la phrase *yudhiṣṭhira āśīt*, « *Yudhiṣṭhira* était », s'entend : « *Quelqu'un* désigné par le terme *Yudhiṣṭhira* y était »<sup>621</sup>. 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<sup>622</sup>.

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<sup>623</sup>.

Le sens n'est pas mis en lumière si les mots n'accèdent pas au statut d'objets [...]<sup>624</sup> [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'amuïssemement 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. Biardeau, modifiée). Voir n. 587, p. 224. Nāgeśa l'attribue à « un connaisseur » (*abhiyukta*).

623. VP 1.55 (trad. M. Biardeau).

624. VP 1.56a : *viṣayatvam anādṛtya*. La leçon retenue par Biardeau 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<sup>625</sup>. 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]<sup>626</sup>, et de ce fait est désigné comme un thème nominal, apte à recevoir les terminaisons; on peut alors enjoindre 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 luṇīlītoḥ* est formulé<sup>627</sup>. [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. Šukla, 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) : ... *tasyānu-kurvann apaśabdam 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'accrémentation -v- s'ajoute après la racine *bhū*, “devenir”, devant une désinence d'aoriste ou de parfait » (Renou, *GP*, vol. 2, p. 252). L'accrémentation ne s'applique qu'à la forme phonique de la racine *bhū* — *babhū-v-uh*. 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 accrémentation! (K. Šukla). 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 caduques<sup>628</sup>. Or la forme *bhū* est censée être légitime, malgré l'absence de désinence et de thème, car utilisée par Pāṇini<sup>629</sup>. [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 fautive<sup>630</sup>. 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 (*anākrānta*) en vue de son application ». On dit « jusqu'alors inappliquée » (*apravṛtta*) pour éviter que les cas de suppression d'accent (*nighāṭa*), 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'affût<sup>631</sup>. 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. *Apadam na prayuñjīta*. 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, *tiñatiñah*, une forme verbale (*tiñanta*) précédée par une forme non verbale (*atiñanta*) 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 invoquée<sup>632</sup>.

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*)<sup>633</sup>. 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<sup>e</sup> 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 grammalien, 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 pāṇinéen*, 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 « *compléction* » 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 (VR<sub>ṛ</sub>TTI)<sup>634</sup>,  
NOTAMMENT DU NOM COMPOSÉ<sup>635</sup>

La fonction grammaticale (*vr̥tti*) 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]<sup>636</sup>. La première variété est illustrée par le composé *rathantara*, signifiant un type de chant sacrificiel (*sāmabheda*), et par le nom au désidératif *śuśrūṣā*, signifiant « service »<sup>637</sup>. 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 *saṃśāsa* 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 *Kaṇḍabhaṭṭa*, plus développée, qui clarifie souvent la pensée de *Nāgeśa*. Mais quatre autres *vṛtti* sont recensées : *kṛt*, *taddhita*, *ekaśesa*, et *sanādyanta* — toutes *arthavat*, « pourvues d'un sens », selon P. 1.2.46. *Kaṇḍabhaṭṭa* les énumère ainsi : *kṛttaddhitasaṃśāsaikadeśasanādyantarūpāsu pañcasv̥ 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 rejoints 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 \*; *śuśrūṣā*, 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 séparément<sup>638</sup>. On n'est pas conscient, en effet, des composants des formes *rathantara*, *saptaparṇa* [nom d'un arbre, litt. « sept feuilles »], et *śuśrūṣā*, « service » [litt. « désir d'entendre »]. À ce propos, [Patañjali], en expliquant la thèse [dite *vyapeksā*] 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 *ekārthibhāva*], plutôt que la thèse qui veut que la capacité de signifier repose sur les éléments pris un par un »<sup>639</sup>. Par-là, Patañjali laisse entendre que les « significations unifiées »<sup>640</sup> 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 (*vyapeksā*) est opposée à la notion de *signification unifiée* du composé (*ekārthibhāva*, *ibid.*, vt. 1, p. 361). En prônant l'*ekārthibhāva* 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 *niśkauśāmbi* 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 *dvis*, « 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. Šukla, le sens de *répétition* est impliqué puisque les *sept feuilles* (ou à vrai dire, les *sept feuillettes* 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]; *niṣkausāmbi* [un *avyayībhāva* : « hors de la ville de Kauśāmbī »], qui signifie « **celui qui l'a quittée** »; *goratha* [un *tatpurusa* : « 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 *bahuṛīhi* : « **un toupet formé d'un amas de cheveux** »], [qui signifie] « **celui qui se coiffe ainsi** » [voir P. 2.2.24]; *suvarṇālamkāra* [un *bahuṛīhi* 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** »; *saptaparṇa* [un *bahuṛīhi* sur la base d'un *dvigu* : « **[arbre] doté de sept feuilles** », probablement l'*Alstonia scholaris*, dont les feuilles ont sept feuillettes, 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** »<sup>641</sup>, 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** »<sup>642</sup>. [205]

641. *Padārthaḥ padārthenānvetti, 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 puruṣāḥ*, court le risque de voir le premier membre du composé qualifié par des attributs hors du composé. Voir n. 400, p. 170.

642. *Savīśeṣānām na vṛttir vṛttasya vā viśeṣānām 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 métonymie<sup>643</sup>, 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 »<sup>644</sup>. Qui plus est, [la métonymie admise], l'aphorisme *vibhāṣā*, « facultativement »<sup>645</sup>, 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 puruṣāḥ* exprime un sens [non métonymique] : « l'homme [faisant partie] de l'entourage du roi »<sup>646</sup>. 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 Kaṇḍabhaṭṭa, il s'agit d'un *vārttika* (VBS, p. 258). S. D. Joshi (*Samarthāhnika*, 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, *Bhartṛhari*, 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 corréférentiel 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 « corréférence » 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. *Sambandhavāñ*, « ayant une relation avec [...] ». Le sens générique du génitif est *sambandha*, « 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.

certains comprennent le sens du composé, sans être conscients du sens des éléments pris un par un<sup>647</sup>.

[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 *bahuṛīhi citrag*, « celui dont les vaches sont bigarrées », par exemple, s'explique métonymiquement (*lakṣaṇāsaṁbhave 'pi*), l'on ne doit pas en déduire que la métonymie est limitée aux composés possessifs fondés sur le génitif (*asāsthyarthabahuṛīhi*)<sup>648</sup>. 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 »<sup>649</sup>. Car la deuxième, affectant le premier membre, *prāpta*, « atteint », n'entre en jeu que tardivement, après la relecture syntaxique (*yaugikatvena*) de la forme *prāpta* [adjectif participial au

647. *Śaktih paṅkajaśabdavat* : extrait de la *kārikā* 31 de la VSK de Bhatṭoji (VBS, p. 263). L'édition HSG lit *paṅkajaśabdatvāt* — 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 *bahuṛīhi* 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 *sqq.*).

649. Exemple qui se trouve dans la *Kāśikā ad P. 2.2.24* : *anekam anyapadārthe*, l'aphorisme qui enjoint le *bahuṛīhi* 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 udakam yañ 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 significations<sup>650</sup>. 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 attachés<sup>651</sup>. 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]<sup>652</sup>, 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*<sup>653</sup>. 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* : *udakam prāpnoti grāmam*. K. Šukla : *prāptikartrabhinnam udakam*, « l'eau qui n'est autre que l'agent de l'action d'atteindre ». La *lakṣaṇā* « tardive », affectant *prāptah* : *udakasam̐bandhigramah*, 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, *prāptodakah* est compris comme un *bahuvrīhi* dès qu'on prend conscience de l'accord avec le nom *grāmaḥ*.

652. L'énergie additionnelle, selon K. Šukla, 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 *mīmāṃsakāmmānya* se trouve aussi dans le VBS de Kaunḍa (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 sens<sup>654</sup>. 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*<sup>655</sup>. [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 dādimāni*, « dix grenades », *ṣaḍ pūpāḥ*, « six confiseries [faites de farine] », *kunḍam ajājinam*, « sac en laine de chèvre »<sup>656</sup>.

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 *dādimā* [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 *kṛttaddhitasamāsāś ca*<sup>657</sup>. Car cette mention, d'après Patañjali lui-même, n'a d'autre objectif que de limiter [la portée de la règle qui précède]<sup>658</sup>. 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 flétris 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 *rajñah 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 *mūlakenopadamśam* [*bhuṅkte*], « [Il fait son repas] en l'assaisonnant avec du radis »<sup>659</sup>. 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 »<sup>660</sup>.

Or l'abréviation (*pratyāhāra*) *tip* est attestée dans le *Bhāṣya* : elle comprend les désinences verbales à commencer par *tip* [3<sup>e</sup> p. s.] jusqu'aux désinences nominales se terminant par *sup* [loc. pl.]<sup>661</sup>. 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. *Upadaṁśam* [*namul*] = *upadaṁśya*. 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 : *mūlakopadamśam*.

660. *Apadaṁ na prayuñjita*. Voir n. 632, p. 238. Si le lien avec l'aphorisme précédent était rompu, c'est-à-dire, si la mention *saṁśā* (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 *saṁśā*, 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 ... *nyossup* (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 Kaiyatā, *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 *samāsaś ca*, dont la fonction sera exclusivement restrictive<sup>662</sup>. 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 injonctions<sup>663</sup> ? [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]<sup>664</sup>. 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 pas<sup>665</sup>. Quant à ceux qui, en revanche, prônent l'absence de différence<sup>666</sup>, [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 / samāsaś 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, *Śārikarīya*, p. 296.

663. C'est-à-dire les aphorismes 1.2.45-46 conçus comme des injonctions.

664. L'exclusion n'autoriseraient que les *prātipadika* nominaux, d'où la nécessité de les mentionner expressément. *Ipsa facto*, les *samāsa* 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 »<sup>667</sup> — par exemple, la qualification du nom *rājan*, « roi » [élément initial du composé *rājapuruṣa*] par l'adjectif *rddhasya*, « 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 uniifié [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 sens<sup>668</sup>. La vôtre, en revanche, est atteinte du défaut de prolixité, car sa formulation fait appel à une cause extrinsèque (*apūrvavācanika*)<sup>669</sup>. 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 : *rddhasya* (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 *Kaunḍabhaṭṭa*, p. 296 *sqq.*

668. La notion d'*ekārthibhāva*, « 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. Šukla), 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'*ekārthibhāva*, 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. *Apūrva* 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 *ardhappippali*, « 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]<sup>670</sup>. 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 (*sambandhī*), soit elle s'applique à la relation elle-même (*sambandhe*). La première hypothèse ne convient pas, car le sens qui en résulte est incompatible avec le sens de la résolution syntagmatique (*vivaraṇa*) du composé, à savoir, *rājñāḥ puruṣāḥ*, « l'homme du roi ». Le sens mis en avant par les logiciens, *rājasam-bandhī puruṣāḥ*, « homme ayant un lien avec le roi », se distingue, en effet, du sens du syntagme correspondant, *rājñāḥ puruṣāḥ*, « l'homme du roi ». Or il est convenu que le composé (*vṛtti*) 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 insensé<sup>671</sup>.

Mais en ce cas [dit l'interlocuteur], comment justifier la dérivation

670. Pour les composés *avyayibhāva* (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.) *puruṣāḥ* (nom.) serait remplacée par l'*abhedānvaya* impliqué par la relation elle-même. Ce passage se retrouve aussi chez Kaṇḍa, VBS, p. 305-6.

syntagmatique (*vigraha*) des [dérivés nominaux secondaires] comme *vaiyā-karaṇa*, « 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 dérivée<sup>672</sup> ! 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'accessoire<sup>673</sup>.

« Le verbe », c'est-à-dire « ce dont l'élément final est un suffixe verbal » (*tiñanta*), 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]<sup>674</sup>. En ce cas, les dérivés nominaux primaires et secondaires reflètent la priorité (*prādhānyā*) 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*<sup>675</sup> ? 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 *tēna dīvyati...*), glosé *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-

démarche<sup>676</sup>. [Si vous privilégiiez tellement le sens traditionnel, réplique l'interlocuteur], pourquoi vous sentez-vous à ce point concerné par le sens des éléments d'un composé comme *pañkaja* [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 »<sup>677</sup>. [214] Quant à *pañkaja*, le sens de l'ensemble, « lotus », est, pour ainsi dire, embrassé par les sens des éléments, [à savoir, « boue-né »]<sup>678</sup>.

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 : *pañkaja*, « 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 *Nyāyasiddhāntamāñjari* de Janakī Bhāṭṭācārya (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 (*vṛtti*).  
Mieux faut-il adopter la doctrine qui prône la fusion  
[des éléments] dans une signification unifiée<sup>679</sup>.

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<sup>680</sup>, 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 (nº 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 acré<sup>681</sup>.

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*] *ghaṇaśyāma*, « foncé [comme] un nuage menaçant », s'explique par [la suppression] de la particule *iva*, « comme »<sup>682</sup>. 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. Šukla, 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 *rājapurūṣaḥ* en y substituant la phrase *rājñāḥ* (au génitif) *puruṣāḥ* (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 (*āśaṣṭhībahuvrīhi*)<sup>683</sup>. 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<sup>684</sup> †. 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 : *bahvyāḥ vṛīhaya yasya sa bahuvrīhiḥ*, « Celui dont le riz (*vṛīhi*) 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 yam grāmaṇi sa prāptodako grāmaḥ*, où figure, dans le *vigrahavākyā*, la rection rarissime d'objet direct (*karmanī*). 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 flétrir 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 Nāgeśā 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 *kta* [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] »<sup>685</sup>. 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] »<sup>686</sup>.

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 *grāmāḥ* (les deux étant au nominatif) serait inexpliqué, et l'identité de référence qu'il recèle, inexprimée.

686. *Nāmr̥thaprakārakaśābdabuddhitvāvacchinnam̥ prati vibhaktyarthopasthiteḥ kāraṇatvam̥*. 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* (Amarasiṁha).

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.

*Arthasaṁgraha* (Laugākṣibhāskara).

Nārāyaṇa Rāma Ācārya (éd.). *Śrīlaugākṣibhāskarapraṇītāḥ Arthasaṁgrahāḥ*. Mumbai : Nirṇayasāgara-mudraṇālayam, 1950.

*Aṣṭādhyāyī* (Pāṇini).

Voir P.

[*Bhāgavata*] *Bhāgavatamahāpurāṇa*.

J. Ghanaśyāma Das (éd.). *Śrīmadbhāgavatamahāpurāṇam. Sthulākṣaram mūlamātram*. Gorakhpur : Gītā Press, 2008 v. s.

*Bhāṣāpariccheda*.

Voir *Siddhāntamuktāvalī*.

[*BM*] *Vaiyākaraṇasiddhānta*(bṛhan)mañjūṣā (Nāgeśabhaṭṭa).

Pt. Kālikāprasāda Śukla (éd., comm.). *Nāgeśabhaṭṭaviracitā Vaiyākaraṇa-siddhāntamañjusā*. Śivakumārasāstrī-granthamālā, puṣpam 3. Vārānasī : Saṁpūrṇānandasāṁskṛtaviśavidyālayaḥ, 1977.

*Chāndogya Upaniṣad*.

Voir Limaye, *Upaniṣads*.

*Durghaṭavṛtti* (Śaraṇadeva).

Louis Renou (éd., trad.). *La Durghaṭavṛtti de Śaraṇadeva. Traité grammatical en sanskrit du XII<sup>e</sup> 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 Vidvadavaravāmanajayādityaviracitā*. Kashi Sanskrit Series 37. Benares : Caukhambā, 1952.

[KP] *Kāvyaprakāśa* (Mammaṭa).

Abhyāṅkar Vāsudeva Śāstrī (éd.). *Nāgojībhaṭṭaviracitoddoyutayutagovindathakkaraviracitah Pradīpasametah Śrīmammaṭabhaṭṭaviracitah Kāvyaprakāśah*. Ānandāśramasamśkr̥tagranthāvali 66. Pune : Ānandāśrama-mudraṇālaya, 1929.

[KS] *Kumārasaṃbhava* (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<sup>e</sup> éd. Bombay : Nirnaya Sagar Press, 1955.

*Laghusiddhāntakaumudī* (Varadarāja).

Śrīvaradarājapanditāviracitā *Laghusiddhāntakaumudī*. Bombay : Nirnaya-sāgara Press, 1948.

[LM] *Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūṣā* (Nāgeśabhaṭṭa).

Pt. Sadāśivaśāstrī et al. (éd.). *Vaiyākaraṇasiddhāntalaghumañjūṣā*. 2 vol. Caukhambā Samśkr̥ta Sīrij 44. Vārāṇasī : Caukhambā Samśkr̥ta Sīrij 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*] *Mānavadharmaśāstra*.

- 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<sup>e</sup> éd. 3 vol. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1962-72 [1880-85].

*Mīmāṃsākośa*.

Kevalānandasarasvatī (éd.). *Mīmāṃsākośah*. 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.). *Śrīmājaiminipraṇīte Mīmāṃsādarśane*. Ānandāśramasamśkṛtagranthāvali 97. Pune : Ānandāśramamudraṇālaya, 1970.
- Voir ŠV.

*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 Jhalakikara. *Nyāyakośa*. Bombay Sanskrit and Prakrit Series 49. Poona : Bhandarkar Oriental Research Institute, 1978.

[NS] *Nyāyasūtra*.

- [POS] Gaṅgānāṭha Jhā (éd.). *Śrīgautamamahāmuniprañītaṃ 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 Padamañjari of Haradatta Miśra on the Kāśikāvṛtti [Commentary on the Aṣṭādhyāyī of Pāṇini]* of Vāmana-Jayāditya. 4 vol. Prachya Bharati Series 2-5. Varanasi : Prachya Bharati Prakashan, 1965-67.

*Nyāyavārtikatātparyāṭīkā* (Vācaspatimiśra).

Rājeśvaraśāstrī (éd.). *Ṣaḍdarśanaṭīkakṛdvācaspatimiśraviracita — Nyāyavārtikatātparyāṭīkāyāḥ*. 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 Nāgojībhaṭṭa. With the Commentary Tattvādarśa 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. Nityānandapantaparvatiya (comm.). *The Parama Laghu Mañjuṣā of Nāgeśa Bhaṭṭa*. Haridāsa Saṃskṛta Granthamālā 43. Benares : Chowkhamba, 1946.
- [K. Šukla] Pt. Kālikāprasāda Šukla (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 Kamalesh Datta Tripathi. *An Introduction to Tantric Philosophy. The Paramārthasāra of Abhinavagupta with the Commentary of Yogarāja*. [Translated by Lyne Bansat-Boudon and Kamalesh 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.

Śābarabhaṭṭya (Śabara).

Voir ŠV.

*Siddhāntakaumudī* (Bhaṭṭojīdīkṣita).

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*<sup>687</sup> (Viśvanāthapañcānana).

Harirāma Šukla (éd.). *Nyāya-siddhānta-muktāvalī of Viśvanātha Pañcānana*. Kashi Sanskrit Series 6. Benares : Caukhambā, 1951.

[ŚŚŚ] *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 R̄gveda*. 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<sup>e</sup> éd. Sri Garib Das Oriental Series 9-10. Delhi : Sri Satguru Publications, 1983 [1903-1924].
- Kashinath Vasudev Abhyankar et al. (éd.). *Śrīmājjaiminipraṇīte Mīmāṃsā-darśane*. [...] *Mīmāṃsākaṇṭīravakumārīlabhaṭṭapraṇītatantravārttika sahitāśabarabhaṣyopetah*. 7 vol. Ānandāśramasamāskṛtagranthāvali 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, Tāraṇātha (éd.). *Vācaspatyam (A Comprehensive Sanskrit Dictionary)*. 6 vol. Caukhambā Saṃskṛta Sīrja 94. Benares : Caukhambā, 1962 [1873].

[VB] *Vaiyākaranabhūṣaṇa* (Kauṇḍabhaṭṭa).

Rāma Kṛṣṇa Śāstrin (éd.). (*Bṛhad*) *Vaiyākaranabhūṣaṇam padārthadīpikā ca sahitam sarvatantrasvatatantraśīmatkauṇḍabhaṭṭaviracitam*. Vārāṇasī- saṃskṛtagranthamālā 14, 51-54. Varanasi : Chowkhamba Sanskrit Book Depot, 1900.

[VBS] *Vaiyākaraṇabhūṣaṇasāra* (Kauṇḍabhaṭṭa).

Voir VSK.

[VP] *Vākyapadīya* (Bhartṛhari).

- [VPB] Madeleine Biardeau (éd., trad.). *Bhartṛhari : Vākyapadīya 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 *Vākyapadīya*]. 4 vol. 1963-83.
  - *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentaries Vṛtti and Paddhati of Vṛṣabhadra. Kāṇḍa I.* Deccan College Monograph Series 32. Poona : Deccan College, Postgraduate and Research Institute, 1966.
  - *Vākyapadīya 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.
  - *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Commentary of Helārāja. Kāṇḍa III, Part I.* Deccan College Monograph Series 21. Poona : Deccan College, Postgraduate and Research Institute, 1963.
  - *Vākyapadīya of Bhartṛhari with the Prakīrṇakaprakāśa. Kāṇḍa III, Part ii.* Poona, 1973.
- K. A. Subramania Iyer (trad.). [Traduction du *Vākyapadīya*]. 4 vol. 1965-77.
  - *The Vākyapadīya 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 Vākyapadīya of Bhartṛhari. Kāṇḍa II. English Translation With Exegetical Notes.* Delhi, Varanasi et Patna : Motilal Banarsidass, 1977.
  - *The Vākyapadīya 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 Bhartrhari. Chapter III, pt. ii. English Translation with Exegetical Notes.* Delhi, Varanasi et Patna : Motilal Banarsi Dass, 1974.
- K. V. Abhyankar et V. P. Limaye (éd.). *Vākyapadīya of Bhartrhari.* 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).

Mārulakara Śaṅkaraśāstrin (éd.). *Mārulakaropāhvaśaṅkaraśāstripranītaśāṅkarīvyākhyāsaṇvalitah śrīmadbhāṭṭojīdīkṣitaviracitavaiyākaraṇasiddhāntakārikāvyākhyānabhūtah śrīkaundabhaṭṭaviracitah vaiyākaraṇabhūṣaṇasārah.* Ānandāśramasāṃskṛtagranthāvali 135. Pune : Ānandāśrama-mudraṇālaya, 1957.

*Vyutpattivāda* (Gadādhara).

Śrī Rājanārāyaṇa Śūkla (éd.). *The Vyutpattivāda of Gadādhara Bhaṭṭāchārya. With the Śāstrārthakalā Commentary by Vaiyākaraṇa Śiromanī.* 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<sup>e</sup> 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 bruyante. 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 Grammer [sic] in the Analysis of Sentence-Meaning*. Delhi : Eastern Book Linkers, 1991.
- [Bhattacharya, *PMDh*] — Gopikamohan Bhattacharya. « On Paśya Mrgo 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.
- [Böthlingk, *Grammatik*] — Otto Böhtlingk. *Pāṇini’s Grammatik*. Leipzig : Verlag von H. Haessel, 1887. Réimpression : Hildesheim, Georg Olms, 1964.
- [Böthlingk 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 Kaṇḍabhaṭṭa*. 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 Vālmīki*. Princeton : Princeton University Press, 1984-.
- [Houben, *JIP*] — Jan E. M. Houben. « Bhartṛhari's *saṃketa* / 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 Kauṇḍa 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, *Samarthāhnika*] — S. D. Joshi (éd, trad.). *Patañjali's Vyākaraṇa-Mahābhāṣya : Samarthāhnika* (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 Saṃśodhana 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 : « Nāgeśā et la Mañjūṣā ».)
- [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 Banarsi Dass, 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*<sup>688</sup> finds echoes of the notion of universal grammar in many works of classical antiquity,<sup>689</sup> such as Roger Bacon’s *Greek Grammar*:

*Grammatica una et eadem est secundum substanciam in omnibus linguis, licet accidentaliter varietur*<sup>690</sup>

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 Ἐρμηνείας* (*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.<sup>691</sup>

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 affection 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.<sup>692</sup>

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.<sup>693</sup> 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.<sup>694</sup> 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.<sup>695</sup> For instance, the morphophonemic rule enjoining replacement of one of the four vowels *i, u, r, l* by a corresponding semivowel *y, v, r, l*, when a vowel follows, has the form *iko yan aci*.<sup>696</sup> 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 Houben<sup>697</sup>)—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, samprasāraṇa*—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 *vākyā* '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 Bhatṛhari's critique of *la grammaire ancienne* is Bhaṭṭojidikṣita, 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-śāp-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 *dhātupātha* we find *bhū sattāyām*, which gives us the root *bhū* “to be.” For the inflectional affix we turn to 3.4.78 *tipthasjhi...* 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 *sārvadhātukārdhadhātukayoh* (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 *saṃdhi* rule *eco'yavāyāvah* (P. 6.1.78), itself an expansion of 6.1.77, *iko yan 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 Kaṇḍa or Kōṇḍabhaṭṭa 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 (*kārakāṇi*), 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, Kaṇḍa adds a summary treatment of Bhartṛthari’s most distinctive “improvement” of the grammatical canon; an exploration of how and why words mean what they mean—nouns, verbs, whatever. And here Kaṇḍa paraphrases Bhartṛthari 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 *Siddhānta-kaumudī*. 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- Mañjūṣās*—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 Kaṇḍa. 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 *sphoṭa* [“l'éclatement du sens,” “the explosion of meaning”], Hari's most notable contribution to grammatical theory.

#### “MEANING” IN GENERAL

- (1) (Of *sphoṭa*) 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* (*vṛtti*), 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: *saṃyoga viprav-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 Bhartr̥hari:<sup>\*</sup>
  - (a) The “transcendent” explosion (*parā*) [the will to speak].
  - (b) The explosion “that sees” (*paśyanti*) [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 (*vaikhari*) [the word articulated for all to hear]. Audible sounds are of various types, “natural,” “de-formed,” “spontaneous,” “repeated,” etc.
- (6) “Causal factors” (*kāraṇāni*) 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” (*ākārīksā*): 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).<sup>\*</sup> 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* *mrgo 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 uninfectable) 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”—*gacchatī* “... goes,” *upagacchatī* “... 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 *prasajyapratiṣedha* “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.<sup>698</sup>
  - (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 [*lin*]): 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 (*kārakāṇi*)—(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: *gāṇ 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: *vṛkṣāṇ tyajati khagah* “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 odanāṇ grhe 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*, *aupaślesika*, *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 (*viśeṣana*) 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 *vṛtti*: the question becomes “How does compounding change an original meaning?”

*jahatsvārtha* vs. *ajahatsvārtha*. The *rathantara* “another chariot”(?)<sup>\*</sup> 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. *ekārthibhāva*. A coherent single meaning vs. a combination of several independent meanings. As a *vṛtti*, it is a “coherent single meaning” that emerges from compounding: examples are “association,” *dhavakhadira* (a *dvandva*: “[the trees] *dhava* and *khadiraassociation* [of the two species]); *niṣkauśāmbi* (an *avyayibhāva*: “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 *ratham̄-tara-*” and *Vācaspatyam*: *rathena tara-*, etc. See translation, n. 637, p. 239 and n. 675, p. 250.

Quadripartite division of the compound word: *rūḍha*, *yogaṛūḍha*, *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 *vṛttis*. 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 *śāstrāṇāṁ śiromāṇi*, 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*, « sauvage », 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 monsone in Aśvaghoṣa », 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 *Sattasaī* 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 *Sattasaī* de Hāla, la *Caurīsuratapañcāśikā* de Bilhāra ; 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 Abhinava-gupta, 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 Ganser, *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 Ganser (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<sup>e</sup> 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 sudasiatique* »). 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 péroraison très convaincante, que l'acteur, à la fois miroir du spectateur, donc de toute âme humaine, et double scénique de Šiva 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* paradigmique de l'activité non-duelle du Soi suprême, Šiva, 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<sup>e</sup>-début xi<sup>e</sup> 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 », 2018 p., ISBN

978-2-406-17161-4 (broché), 978-2-406-17162-1 (relié). Prix Émile Sé-nart (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 entre-prise collective commencée en juin 2015. Cette quasi-décennie de travail est amplement justifiée, au regard du résultat obtenu. Ce *Dictionnaire* ras-semble 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 com-pléments enrichissent le *Dictionnaire* : une introduction qui précise les prin-cipes 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<sup>e</sup> siècle, la troisième un panorama de la diaspora in-dienne 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 con-trIBUTEURS (p. 35-38); à la fin du volume, un glossaire (p. 993-997), une biblio-graphie générale (p. 999-1004) et un index des notices (p. 1007-1015).

Il faut lire en détail l'excellente introduction pour appréhender la na-ture exacte du projet qui a animé, pendant dix ans, les trois éditeurs sci-entifiques de cette somme. En sept chapitres succincts, ils y présentent de manière synthétique les problématiques auxquelles les a confrontés l'en-treprise 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 ré-centes en matière de définition du fait littéraire, ou, pour employer un néo-

logisme auquel ils recourent eux-mêmes, de la « littérarité ». 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<sup>e</sup> chapitre interroge le concept d'« Asie du Sud »), linguistiques (le 4<sup>e</sup> chapitre, « Langues indiennes et langues des littératures de l'Inde », questionne la notion d'« aire linguistique indienne »), ou chronologiques (le 6<sup>e</sup> 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 « littérarité ». Si le 3<sup>e</sup> 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<sup>e</sup>, 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 littérarité 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'*Āranya-ka*, 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, CESAH), 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<sup>699</sup>, 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 *Ásoka* (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<sup>er</sup> (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 remettait 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.

Exammons 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 (*Pāṣāṇa*). 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 *pāṣāṇa* 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 védisants, 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 *R̥k-Saṃhitā*, ou *Saṃhitā* du *R̥gveda* (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<sup>e</sup> 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, *Rg*-, *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 récuse 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 brāhmaṇes. 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 (*átharvan*-, *ángiras*-, *yātū*-, etc.), aptes à dominer les puissances démoniaques et/ou divines. L'étude de la 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 (*bhiṣaj-*). 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 brāhmaṇes. 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<sup>e</sup> 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 austiniennne de « performatif » est souvent faite sans précautions méthodologiques. De fait, la discussion sur les actes de langage s'est poursuive 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 *brāhmaṇ-*, 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 *Kauśika-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 *Kauśika-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 *Rgveda* (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 tokharien 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<sup>e</sup> 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 brāhmaṇes 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 védisants « 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 Bhattacharya (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 apparat critique négatif, et donc partiel. Parallèlement, plusieurs védisants 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 récitations ; 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 (oriā), issue d'un prākrit 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'Odia 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

ṣadṛcakāṇḍa « 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 brâhmaṇes 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 ŚŚ, parfois même de la PS, et du RV, ainsi que des *Samhitā* du *Yajurveda*, au moyen de la *Vedic Concordance* (1906) publié par Maurice Bloomfield, et des textes électroniques disponibles sur le site GRETL 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 ŚŚ, 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 ŚŚ 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 *Samhitā* 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 védisants, 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 Kaṇḍabhaṭṭa . . . . .	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>sphoṭa</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>kārakāṇi</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





NĀGEŚĀ  
PARAMALAGHUMAÑJŪŚĀ  
*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