

LA VERBALITÉ DE LA PERCEPTION SELON LA
MĪMĀMSĀ ET LE NYĀYA

§ 1 – Le texte dont s'occupent les pages suivantes est le quatrième de la collection des *sūtras* de logique (*nyāya*) attribués à Gautama¹. En voici la traduction :

« La perception, qui est la connaissance produite par le contact de l'organe des sens avec l'objet, n'est ni énonçable (par des mots), ni susceptible d'erreur et repose sur une certitude définie »².

Avant de voir ce qu'en disent les *naiyāyikas* ou « Logiciens » ultérieurs, en l'occurrence *Vātsyāyana* (*Pakṣilasvāmin*), *Uddyotakara*, *Vācaspati Miśra* et surtout *Jayanta Bhaṭṭa*, faisons un détour par une école philosophique concurrente : la *Mīmāṃsā*.

Le fondateur de celle-ci, *Jaimini* (entre 0 et 500 de n. è.) est l'auteur d'une collection de 2735 aphorismes essentiellement rituels. Le quatrième d'entre eux cependant est une définition de la perception³. L'auteur du premier commentaire (*bhāṣya*) des

¹ Cf. Nd pp. 109-110 : *indriyārthasaṃnikarṣotpannaṃjñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyātmakaṃ pratyakṣam*.

² Traduction Renou² 1961^a, p. 298.

³ *Satsaṃprayoge puruṣasyendriyāṇāṃ buddhijanma tat pratyakṣam animitam, vidyamānopalambhanatvāt*. « La naissance de la connaissance chez l'être humain par contact entre [l'objet] réel et les facultés sensorielles, voilà [ce qu'est] la perception. Elle n'est pas cause [de la connaissance du Dharma védique], car elle [n']appréhende [que] ce qui est présent ». Il existe une version

sūtra qui définissent le *pratyakṣa*. Elle énumère les divers types de contact (*saṃnikarṣa*) recensés par le Nyāya et adoptés par l'école prābhākara⁷. Puis elle se tourne vers les trois *traités* de la connaissance sensorielle, la première étant sa non-énonçabilité exprimée par le mot *avyapadeśya*.

-
- celles du Sāṃkhya, dont la première : *śrōtrādivṛttiravikalpikā [pratyakṣam]* est due à Vindhyāvasin (Frauwallner 1982 p. 253) et la seconde ouvre la *Sāṃkhya-kārikā* 5 : *pratiṣayādhyavasāyo dṛṣṭam* : « la perception est l'application des sens à leur objet spécifique ».
 - celles du Vaiśeṣika : *sūtra* III, 1, 18 *ātma-indriya-mano'rthasaṃnikarṣād yan niṣpadyate tad anyat* : « ce qui naît d'une contact entre le Soi, les facultés sensorielles, l'organe mental et l'objet est autre chose [que l'inférence] » et *ātmamanahsaṃnikarṣātpratyakṣam utpadyate* in Bronkhorst-Ramseier 1997, § 235.
 - Celles de bouddhistes comme Vasubandhu (?) dans la *Vādavidhi* : *tato'rthād vijñānaṃ pratyakṣam* : « la perception est la connaissance née de cet objet », Hattori 1968, p. 32 ; Asaṅga dans l'*Abhidharmasamuccaya* : *pratyakṣaṃ svasatprakāśābhrāntārtham* : « la perception est la [connaissance] qui a un objet propre réel, manifeste et non-erroné », ou la *Yogācābhūmi* : *pratyakṣam aviparokṣam anabhyūhitānabhyūham avibhrāntam* : « la perception n'est pas indirecte, n'est pas déjà inférée ou inférable, est libre d'erreur ».
 - celle de Caraka : « La perception est ce que chacun connaît personnellement grâce au Soi et aux cinq sens. Bien être et mal être, désir et aversion, etc. y sont perçus par le Soi ; le son, etc., [par les sens (*pratyakṣaṃnāma tad yad ātmanā pañcendriyais ca svayam upalabhyate. Tatrāmapratyakṣaḥ sukhaduhkhecchādveśādayaḥ / śabdādayas tu indriyapratyakṣāḥ*)]. Références in Gupta 1963, pp. 28-29.

⁷ À cette occasion est exposée une théorie du contact visuel rendu possible par un rayon lumineux qui quitte l'œil pour investir l'objet extérieur. Sur ce point et les problèmes qu'il soulève, cf. Verpoorten 2003 où le passage est traduit et commenté.

§ 3 - Ś consacre neuf lignes sanskrites au mot *avyapadeśya*⁸.
Voici les éléments saillants de ce bref passage⁹ :

-Selon un premier point de vue, la connaissance sensorielle n'est pas énonçable alors même qu'elle semble solidaire du langage. En effet, quand on voit une couleur ou qu'on goûte une saveur, on (se) dit « c'est [telle] couleur » ou « c'est [telle] saveur ». Ces interventions verbales ne constituent cependant pas la perception (*pratyakṣa*), laquelle est autre chose qu'une dénomination. Il n'y a pas opération (*vyāpṛti*) de la parole dans la connaissance née du contact sens-objet¹⁰.

-Ce qui vient d'être dit est « incohérent » (*asamgata*), car une définition postule une distinction d'avec ce qui est semblable et dissemblable. Et la distinction, quand il y a apparition du contact entre objet¹¹, est établie grâce à l'élément verbal.

-Pour écarter la perception qui consisterait en un pur enchaînement de sons, en d'autres mots le risque (*āśaṅkā*) de verbalité, on se risque (*śaṅkā*), dans le chapitre « Enquête sur ce qui est verbal », à parler d'inférence à propos de tout ce qui est

⁸ ASS pp. 134-136.

⁹ Les explications qui suivent sont une paraphrase des passages en sanskrit donnés aux notes ci-après et non leur traduction littérale.

¹⁰ Pp. 134/6, 135/1, 136/1-2 : *Avyapadeśyam iti kim artham ? indriyārthasaṃnikarṣoṭpannasya śābdatāśaṅkanirākaraṇārtham. Yadā hi rūpaṃ rūpaṃ iti jānāti rasaṃ rasa iti jānāti, tadā śābdasaṃjalpasambhāvāt śābdatāśaṅkā kasyacit syāt. Tannir ākaraṇāyavyapadeśyam ity uktam, na hindriyārthasaṃnikarṣaje jñāne śābdasya vyāpṛtir asti...*

¹¹ Pp. 136/2-4 : *tad idam asamgatam / lakṣaṇaṃ hi pratyakṣa vaktavyaṃ yena rūpeṇa sajātiyavijātiyebhyo bhedas. Tad evam lakṣaṇam. Tatra tāvad śābdād bheda indriyārthasaṃnikarṣajatvena iva siddhaḥ.* Sens de cette dernière phrase et valeur de l'instrumental ? Veut-on dire que la variété est introduite dans le bloc informe des contacts sensoriels par le facteur verbal ?

verbal¹². Il est difficile de situer le chapitre précité. Vācaspati Miśra, dans sa longue explication de notre *sūtra*, parle d'un « chapitre "Enquête" » (*parikṣāparvan*)¹³ où le Bhāṣyakāra — c'est-à-dire Vātsyayāna — explique la définition de la perception. Ś vise-t-il la même œuvre ou fait-il référence à un chapitre ultérieur de la Pp, le *Śāstrapariccheda* (ASS, p. 232 sv) ? Mais il ne semble pas que la question précitée y soit débattue.

§ 4 – Le contenu du court passage ci-dessus peut aussi être éclairé à l'aide d'une stance, tirée également du chapitre 6 de la Pp¹⁴, mais d'origine inconnue, et qui figure dans la discussion de la « notion de nom » (*nāmakalpanā*) proposée par Dinnāga. Elle nous dit que nom, qui au demeurant a partie liée avec le souvenir, ne peut occulter la forme sensible de l'objet.

En revanche, Ś ne souffle mot d'un texte du *Sābara-bhāṣya* qui mentionne une fois *vyapadeśya* et deux fois *avyapadeśya*¹⁵.

¹² Pp. 136/5-6 : *śabdasaṃjalpanānuviddhasya pratyakṣasya śābdatvāśānkā śābdaparikṣāparvaṇi nirākartum ucitānumānaśānkaiva sarvasya śābdasya*. Sur l'inférence comme essence du langage, cf. Dinnāga, *Pramāṇasamuccaya* V,1 dont le texte skr est fourni par Kamalaśīla 1514 : *na pramāṇāntaraṃ śābdam anumānāt* « le [témoignage] verbal n'est pas un moyen de connaissance distinct de l'inférence ».

¹³ Nd p. 110/11.

¹⁴ ASS p. 142. En voici la traduction « En vérité, même si le nom est de l'ordre du souvenir, cela n'annule pas le statut de chose perçue de [l'objet] nommé. Car le [nom], marginal par rapport à l'objet qui en est le porteur, n'est pas à même d'en dissimuler la forme ». Ces mots se retrouvent chez Vācaspati Miśra (ND p. 118/2-3) quand il commente le *sūtra* cité ici § 1 et ils ont été étudiés in Schmithausen 1963, p. 111.

¹⁵ Il figure dans l'explication du cinquième des 2745 *Mīmāṃsā-sūtras*, laquelle est très longue et divisée en sections qui portent des noms traditionnels. Nous sommes ici dans la section *Śūnyavāda* et nous y lisons *na ca arthavyapadeśyam antareṇa buddhe rūpopalambhanam. tasmān nāvyapadeśyā buddhir, avyapadeśyaṃ ca naḥ pratyakṣam. tasmād apratyakṣā buddhiḥ* (texte et trad. allemande in Frauwallner 1968, p. 30/7-9). Prabhākara n'a rien à dire sur ces mots et se borne à

En voici la traduction : « En outre, il n'y pas de perception de la forme de la connaissance sans énonciation de son objet (extramental). La connaissance n'est pas énonçable ; c'est la perception sensible¹⁶ qui, selon nous, n'est pas énonçable. Voilà pourquoi la connaissance n'est pas de l'ordre de la perception sensible ». Il reste que les vocables *avyapadeśya-vyapadeśya*¹⁷ ne sont pas fréquents dans la littérature de la Mīmāṃsā. Plutôt donc que de poursuivre dans cette direction, il semble plus judicieux de revenir à la tradition logique et de voir ce que les exégètes ultérieurs de notre *sūtra* disent du premier de ces mots.

§ 5 – *Avyapadeśya* dans le *Nyāya-bhāṣya* (Nbh) de (Pakṣilasvāmin) Vātsyāyāna

Dans les dix lignes sanskrits que le Nbh consacre au mot¹⁸, nous relevons d'abord que l'élément verbal est désigné par les mots *nāmadheyaśabda*, *samākhyāśabda* et *saṃjñāśabda* ainsi que *śabda* seul¹⁹.

Voici à présent quelques points saillants de la position de Vātsyāyāna.

les citer en reliant les phrases par quelques mots de soutien. Cf. MK VII, p. 3.941a/20 sv. reproduisant l'éd. Chowkhamba (Bénarès 1929), pp. 57-69. Kumārila n'est pas plus bavard dans le chapitre correspondant du *Ślokavārttika*, là où il devrait commenter les mots ci-dessus, soit aux alentours des strophes 243 sv.

¹⁶ Le mot *pratyakṣa* sonne ici comme un synonyme de « sensation », c'est-à-dire contact brut avec la chose.

¹⁷ On trouve çà et là dans les œuvres de la Mīmāṃsā le mot *vyapadeśa* au sens de « désignation », ainsi en *Tantravārttika ad MS I 2 7* (en composition) et 42 (= éd. Harikai, p. 499 et 539) ; *Ślokavārttika*, *pratyakṣa* 65.

¹⁸ Nd pp. 109-111. Trad. anglaise Jha 1984², I, pp. 112-14 ; française de Renou 1961a², p. 249 sv.

¹⁹ *Nāmadheya*, *samākhyā* et *saṃjñā* se retrouvent en Nm quand Jayanta expose la position des « Anciens logiciens ». Cf. GS. p. 121/2 et 4 ; 133/6 ; 121/11 ; 132/21 ; 132/21 ; 133/1, 7 et 11.

a. Aussi longtemps que le lien mot-objet reste inexploité, en d'autres mots, inconnu, la connaissance de ce dernier n'est pas énoncée par un nom²⁰.

b. Ce lien étant établi, ni l'objet, ni sa connaissance ne se modifient par rapport à la connaissance purement physique antérieure à lui, c'est-à-dire que la connaissance de l'objet (extramental) dudit (mot) reste la même²¹. Ceci n'est pas sans évoquer le contenu de la stance mentionnée par Ś (cf. supra § 4).

c. C'est la condition pour que la connaissance objective soit introduite dans le *vyavahāra*, la pratique et la communication entre les hommes, « le va-et-vient du monde », comme dirait G. Bugault²².

d. La dénomination (*samākhyāśabda*) n'est pas nécessairement là à l'instant où l'on perçoit la chose (extramentale), mais plutôt au moment de ce *vyavahāra*, quand on dit à l'aide du mot *iti* que l'on connaît telle couleur, telle saveur²³.

²⁰ *Yad idam, anupayukte śabdārthasambandhe' rthajñānam / na tat nāmadheyaśabdena vyapadiśyate.* Le composé *śabdārthasambandha* se trouve en Nm, cf. GS p. 133/18-19.

²¹ *Grhite 'pi ca śabdārthasambandhe' syārthasyāyaṃ śabdo nāmadheyam iti. Yadā tu so' rtho gṛhyate / tadā tat purvasmādarthajñānān na viśiṣyate. Tadarthavijñānaṃ tādr̥g eva bhavati.*

²² Bugault 1992, p. 99 (où l'expression ne rend pas le mot *vyavahāra*).

²³ Nd p. 111/4-5 : *t a s m ā j j ñ e y a s y ā r t h a s y a samjñāśabdenetikaraṇayuktena nirdiśyate : rūpam it jñānam / rasa iti jñānam. tad evam arthajñānakāle sa na samākhyāśabdo vyāpriyate. Vyavahārakāle tu vyāpriyate.* Cette distinction entre la "perception initiale" et la "perception d'usage" fait l'objet de longs développements en NM. Cf. § 8. 11 = GS pp. 132/21-133/21.

§ 6 - *Avyapadeśya* dans le *Nyāyavārttika* (NV)
d'Uddyotakara

Dans les cinq lignes sanskrites qu'il consacre à la question²⁴, Uddyotakara n'a guère la place de nous dire grand chose. Il signale pourtant que

- le *pratyakṣa* est une connaissance calquée sur la variété des objets tant chez celui qui ignore le lien mot-objet que chez celui qui connaît. Mais chez ce dernier, cet état de choses vaut pour l'instant premier de la « perception », c'est-à-dire au palier de la sensation²⁵.
- ** Certains *apare* (qui sont-ils ?) pensent que le mot *avyapadeśya* est là pour exclure l'inférence. On leur répond qu'il est superflu d'exclure un *pramāṇa* qui n'a rien à voir avec le contact (immédiat) entre faculté sensorielle et objet²⁶.

§ 7 - *Avyapadeśya* dans la *Nyāyavārttikatātparyāṭikā* de
Vācaspati Mīśra

Dans sa longue paraphrase des gloses du NS I 1 4²⁷ qui le précèdent dans le temps, Vacaspati Mīśra déverse une érudition éclectique et environ 6 lignes sanskrites gravitent autour des mots *vyapadeśya* et *avyapadeśya*. Voici quelques unes de ses positions .

²⁴ Nd pp. 111/9-11 et 112/4-6.

²⁵ *yad idam anupayuktaśabdārthasambandhasya viśayabhedānuvidhāyī vijñānam tat pratyakṣam / kṛtaśabdārthasambandhasyāpi tadutpattikāle tādṛg eva.*

²⁶ *Apare tv avyapadeśyam ity anenānumāṇam nirākurvanti. tac ca naivam... na hy anumeyasyendriyeṇa samnikarṣād anumānam bhavati.* Il était déjà question de l'*anumāna* chez Ś (cf. supra n. 12) où l'inférence était en relation avec le facteur/témoignage verbal (*śabda*).

²⁷ Environ 771 lignes sanskrites en Nd, pp. 93-132.

- a. Le mot *avyapadeśya* s'applique au mode ou au stade non/pré-conceptuel (*avikalpika*) de la connaissance perceptive alors que *vyavasāyātmaka* — l'avant-dernier mot du *sūtra* (cf. n. 1) — s'applique au mode ou au stade conceptuel (*savikalpika*)²⁸.
- b. Si l'on tient les objets (extramentaux, *artha*) comme des noms par essence (et sans plus), la sensation (*ālocana*) qui porte sur eux porte aussi sur des noms²⁹.
- c. Certains — les disciples de Bhartṛhari ou *śabdādvaitins* — allèguent que ce qui est non/pré-conceptuel (*avikalpa*)³⁰ n'est pas dépourvu de mots³¹. Et de mettre en avant deux stances du *Vākyapadiya* (I 130-131 ou

²⁸ Nd p. 108/23-24 : ...*avikalpikāyāḥ padam avyapadeśyam iti / savikalpikāyāḥ vyavasāyāyatmakam iti*. Les deux termes opposés sont au féminin singulier parce qu'ils se réfèrent à *pratyakṣajāti* « classe de perception » de la phrase précédente. Sur ce passage, cf. Hattori 1968, p. 129, n. 3. 41. Selon ce dernier, Vācaspati oppose *avikalpika*, qui qualifie la perception des déterminants seuls, à *savikalpika*, qui vaut pour la relation déterminé-déterminants.

²⁹ Nd p. 109/25 : *tathā cārthānāṃnāmadheyātmakatvāt tadgocaram api nāmadheyagocaram ālocanam api nāmadheyagocaram iti*. Le mot *ālocana*, dans un passage bien connu du *Ślokavārttika* de Kumārila, chapitre *pratyakṣa* 112, se dit d'une « connaissance initiale, pré-conceptuelle, semblable à celle des enfants et des muets, née de l'objet brut », ce qui correspond à la sensation.

³⁰ Suivant qu'on expose le point de vue substantialiste (Nyāya, *Mīmāṃsā*) ou non-substantialiste (bouddhisme), ce qui est sans *vikalpa* est la première étape vers un état cognitif associé au concept ou s'oppose à cet état et n'y mène pas.

³¹ Nd p. 110/5 sv. : *tathā ca nāvikalpaṃ śabdarahitam asti*.

Précision importante dans la mesure où elle empêche de dire que ce qui est non- ou pré-conceptuel est aussi non-verbal, tandis que conceptuel et verbal iraient de pair. Une grande partie des obscurités de Vācaspati et Jayanta provient de confrontations imprécises entre les deux couples.

122-123)³² où est affirmée la priorité de la parole en toutes choses³³. C'est pour balayer cette optique que le *sūtra* contient le mot *avyapadeśya*.

- d. Ce n'est pas au moment où l'on connaît l'objet (*arthajñānakāla*) que le mot intervient, mais à celui de la mise en pratique (*vyavahārakāla*), c'est-à-dire lorsqu'il y a connaissance d'un autre (?)³⁴. La collation de tel ou tel nom découle de la place prépondérante de l'usage par rapport à l'objet dans la mise en route du langage³⁵.
- e. La seconde thèse du *Nyāyavārttika* (cf. supra § 6) traitait de la théorie selon laquelle *avyapadeśya* est là pour écarter une inférence. Vācaspati précise la formulation de celle-ci : sur la base du contact faculté sensorielle-objet fonctionnant comme *liṅga*, on déduit que la connaissance est ou provient du mouvement de cette faculté (?)³⁶. Il ajoute que *avyapadeśya* dérive du

³² Dans l'édition standard de Rau 1977 où dans l'édition-trad. fr. de Biarreau 1964.

³³ En revanche *Vākyapadīya* I 32 « Dans ce monde, il n'y a pas d'idée qui ne prenne la forme de la parole. Toute connaissance apparaît comme pénétrée de parole », qui est cité par Nm, GS p. 124, est ici absent. En Nm, ces mots s'agrègent à l'argumentation d'un *śabdādvaitin* nommé simplement *para* « l'adversaire », cf. GS p. 122 et ci-après § 8. 6-7.

³⁴ Nd p. 111/30 : *tad evam arthajñānakāle na samākhyāsabdo vyāpriyate... vyavahārakāle parapratyāyanakāle tu...* À quoi ou à qui fait référence le mot *para* dans ce dernier composé ? à un autre sujet connaissant qui est l'interlocuteur en cas d'échange linguistique ? à une autre entité qui permet de confirmer l'usage de tel mot pour tel objet

³⁵ Nd p. 112/8-9 : *...saṃjñāviśeṣanam... vyavahārotkarṣahetur nārthotkarṣahetuḥ*

³⁶ Nd p. 112/21-22 : *indriyārthasaṃnikarṣeṇa hi liṅgena yad indriyagatiñānam / tad api pratyakṣalakṣaṇopetam*. Un peu plus loin (l. 25), à peu près la même formulation introduite par *nanu* :

mot *apadeśa* qui veut dire *hetu* « raison logique »³⁷, et que l'élément *vi-* de *vyapadeśa* marque la distinction entre raison valide et pseudo-raisons. Quant à la forme négative, enfin, elle dénote « ce qui ne naît pas d'un indice logique »³⁸.

- f. *Avyapadeśya* apparaît encore un peu plus loin³⁹ comme une référence à un passage antérieur⁴⁰ où le penseur réaliste soutiendrait, grâce à lui, son point de vue, à savoir que l'objet nommé est quelque chose de reçu (du monde extérieur) et non, pas, comme le déclare le bouddhiste, quelque chose de construit. La mention *avyapadeśya* en ND p. 117 précède aussi un texte intéressant mais peu clair⁴¹ où l'on rappelle que l'objet

indriyatijñānam apīndriyārthasamnikarśād liṅgād utpannam. Après l'inévitable référence à la fumée et au feu, le texte déclare que si le mot principal est « contact [sens-objet] », il n'est plus possible de parler d'un *anumāna*.

³⁷ Nd p. 112/22 : *apadeśo hetuvacanam.* Cf. Oberhammer 1991, p. 71, qui ne mentionne toutefois pas notre passage comme témoignage.

³⁸ Nd p. 112/22 : *Tad eva tadābhāsebhyo viśiṣṭam vyapadeśaḥ... avyapadeśyam aliṅgodbhāvam uktam etad avyapadeśyavyākhyānāvasāre...* [suite n. 41 infra]. Stcherbatsky, l. c. localise ce passage plus haut dans le NVTṬ, mais toujours dans la glose à NS I 1 4, soit Nd p. 110/28. Ceci n'est pas très convaincant notamment parce que *avyapadeśya* est absent dans ce contexte.

³⁹ Nd p. 117/18 sv., dont la traduction se trouve en Stcherbatsky 1964², II, p. 276.

⁴⁰ *uktam etad avyapadeśyavyākhyānāvasāre...* [suite n. 41 infra]. Stcherbatsky, l. c. localise ce passage plus haut dans le NVTṬ, mais toujours dans la glose à NS I 1 4, soit Nd p. 110/28. Ceci n'est pas très convaincant notamment parce que *avyapadeśya* est absent dans ce contexte.

⁴¹ À cet endroit Stcherbatsky, l. c., passe de l'édition de Vizianagaram qu'il utilise à celle de Bénarès. Les mots *yathā na aśabdābhedenārthayor ekendriyagrāhyatā* (= Nd p. 117/18-19), à traduire peut-être par « Ce n'est pas à cause de l'identité convoyée

est le stimulus du mot qui lui correspond, mais que ce souvenir verbal n'est d'aucun usage pour susciter le concept produit par la faculté sensorielle.

g. Enfin, il faut tourner son attention vers un dernier passage⁴².

-Vācaspati y présente d'abord une version raccourcie du *sūtra* I 1 4 où ont disparu les mots *avyapadeśya* et *vyavasāyātma*. Elle garde son essence de définition puisque son objet s'y trouve distingué de ce qui lui est semblable et dissemblable⁴³.

-Il affirme que la connaissance (perceptive) « voici/voilà un cheval » n'est pas « née d'une faculté sensorielle » (*indriyaja*), mais « d'un mot » (*śabdaja*)⁴⁴. Nous voici en face d'un thème de réflexion cher à la Nm : la connaissance (perceptive) a-t-elle deux sources (*ubhayaja*), soit le contact sensoriel et le mot⁴⁵ ?

par le mot qu'on saisit deux objets avec une seule et même faculté sensorielle (?) » ne correspondent donc à rien dans sa traduction.

⁴² Nd p. 116/20 sv. À sa suite se place un développement de portée herméneutique assez long qui fait encore intervenir le mot *avyapadeśya* et qui vise à montrer que les six mots du *sūtra* NS I 1 4 définissent la perception collectivement et non pas séparément. Ce passage intitulé « les trente thèses à rejeter » (*heyāḥ trimśatkoṭiḥ* = Nd p. 126/22) n'a pas à être examiné ici, car il n'est pas d'ordre épistémologique.

⁴³ Nd p. 125/30 : ...*samānāsamānajātiyavyāvṛttaṃ śakyam lakṣayitum*. Si l'on rapproche de ce texte les premières lignes du ch. II de Nm sur la perception (= GS I, p. 103), on comprend que ce qui est semblable renvoie aux autres « moyens de connaissance » (*pramāṇa*) et ce qui est dissemblable aux « objets de connaissance » (*prameya*).

⁴⁴ Nd p.116/10 : *no khalu « ayam/asāv aśvaḥ » iti jñānam indriyajam ; śabdajam sambhavati*. Cet énoncé est flou. Le groupe *no* (= na+u) *khalu* n'est pas très fréquent. Selon Renou, 1961b², p. 513, *no* signifie proprement « et ne...pas ». Par ailleurs *no* porte-t-il sur *sambhavati* ? Le point et virgule indique qu'on admet ici deux énoncés en asyndète, la conjonction "mais" étant sous-entendue entre eux.

⁴⁵ Cf. infra § 8. 7.

Il énumère trois cadres (*gocara*) où elle s'exerce : une chose (extramentale, *dravya*), un pouvoir expressif (*vācyatva* = un nom ?), une chose déterminée par ce pouvoir (*vācyatvaviśiṣṭadravya*)⁴⁶. La connaissance de la chose est sensorielle ; celle des deux autres objets, verbale.

Puis le texte se fait cryptique, laissant toutefois transparaître un antagonisme entre les *Mīmāṃsakas* et un *guru* anonyme qui pourrait bien être Trilocana, le maître de Vācaspati (plutôt que Prabhākara). Une strophe lui est attribuée sur la base de laquelle la conclusion est tirée qu'il n'y a pas de connaissance verbo-sensorielle (*ubhayaja*) puisque le mot *avyapadeśya* est là pour s'y opposer⁴⁷.

§ 8 - *Avyapadeśya* dans la *Nyāyamañjarī* (Nm) de Jayanta Bhaṭṭa

Des cinq exégètes du *sūtra* de Gautama mentionnés dans ces pages, Jayanta Bhaṭṭa est celui qui consacre le plus d'attention au mot *avyapadeśya*. Dans la Nm composée en 890 de notre ère⁴⁸, le livre II traite de la perception. *Avyapadeśya* y est l'objet de 283 lignes sanskrites dans l'édition des GS, soit une

⁴⁶ Dans la Nm, *dravya* est absent ; les synonymes *vācyatva* et *vācyatā* s'y rencontrent souvent (GS p. 121, etc.). Enfin *vācyatvaviśiṣṭadravya* est remplacé par des termes comme *śabdaviśiṣṭārtha* (*pratibhāsa* = GS p. 124/4), *vācakaviśeṣitavācyā* (*pratibhāsa* = GS p. 126/4), *śabdaviśiṣṭārthajñāna* (GS p. 126/11), *vācyasya gavāder gośabdaviśeṣitasya vācyatvāt* (= GS p.127/19).

⁴⁷ Le passage cryptique n'est pas donné ici ni la strophe de Trilocana. Voici la conclusion : *tasmān nobhayajaṃ jñānaṃ yadvāranāya avyapadeśyapadam*.

⁴⁸ Hacker 1951, p. 169. Vācaspati, qui est postérieur d'environ un siècle à Jayanta, appelle celui-ci Guru, comme il le fait pour Trilocana, cf. n. 47.

quinzaine de pages⁴⁹. On ne peut pas dire que Jayanta résout le problème complexe de la verbalité de la perception, mais il en présente les composantes et les protagonistes avant d'inviter l'auditeur à faire son choix⁵⁰.

À travers tout le débat court le souci d'une bonne définition du mot *pratyakṣa*. D'où des affirmations de principe comme « la non-inclusion de l'objet à définir dans la définition qui est une aberration mentale »⁵¹ ou « C'est quand l'objet à définir est là que sa description est donnée comme définition »⁵². À certains endroits du texte, on a l'impression que *avyapadeśya* abandonne son sens de « non-énonçable par la parole » et prend celui de « non-définissable ».

§ 8. 1 – Les protagonistes du débat

On citera d'abord le *sūtra-kṛt* ou *-kāra*, « l'auteur du *sūtra* » commenté, soit Gautama lui-même⁵³ dont on interprète la pensée.

Puis apparaissent

⁴⁹ Depuis la p. 120/21 jusqu'à la p. 135/6 du Tome I, ce qui correspond *grosso modo* aux pages 73 à 82 de l'édition Sukla de la Kashi Sanskrit Ser. Au sein de ce bloc un certain nombre de lignes forment un développement en soi à propos du *daṇḍadaṇḍinyāya* (GS I pp. 129-132) ou « règle du bâton et du porteur du bâton », c'est-à-dire à propos des relations entre la substance et ses accidents.

⁵⁰ GS p. 135/5-6 : *ācāryamatāniha darśitāni yathāgamam. Yad ebhy satyam ābhāti sabhyās tad avalambyatām* « Les doctrines des maîtres ont été présentées ici sous forme traditionnelle. Que les participants [au débat] fassent leur la vérité qui resplendit grâce à eux (= les maîtres) ». Le lecteur qui veut se retrouver dans le dédale des discussions aura intérêt à consulter Gupta 1963 et Shah 1995, ainsi que, mais avec prudence, la traduction Bhattacharyya 1978.

⁵¹ GS p. 121/8 : *asamgraho'sya lakṣyasya lakṣaṇena iti prajñāpramādaḥ*

⁵² GS p. 122/24-25 : *sati lakṣye lakṣaṇavarṇanam ucitam.*

⁵³ GS p. 121/20-21 (cf. n. 80), 122/1, 3, 17 (cf. n. 66), 124/12, 132/17 (cf. n. 66), 135/3 (cf. 134).

-les « Anciens Logiciens »⁵⁴. S'agit-il des auteurs des *Nyāya-bhāṣya* et *-vārtika*. Cela ne ressort pas clairement. Leur point de vue exposé en tête et en conclusion du débat est rejeté⁵⁵.

La Nm mentionne aussi des « Logiciens » qui reçoivent l'appellation (peut être ironique ou péjorative) de *tapasvīn*⁵⁶ « austères » ou « misérables ».

-les *Ācāryāḥ*, les « Maîtres », personnages mystérieux dont la doctrine est régulièrement invoquée par Jayanta dans le développement où nous sommes et qui font face au camp regroupant

-les *Vyākhyātaraḥ*, les « Interprètes », aussi mystérieux que les précédents et dont le groupe est aussi appelé *Pravara*⁵⁷. On n'a pas l'impression que les « Interprètes » sont systématiquement opposés aux « Maîtres ». Ils développeraient plutôt les lignes de pensée distinctes⁵⁸.

-les controversistes anonymes. Le premier est appelé para « adversaire »⁵⁹. Plus loin⁶⁰ apparaissent « [d'autres docteurs] » (*anye*), et, en fin de passage, « un autre [docteur] » (*apara*)⁶¹.

⁵⁴ *Vṛddha-* ou *Jaran-naiyāyikās* GS p. 121/2 et p. 134/1. GS insère dans le texte de son édition des titres de son cru qui font état de la doctrine de Rucikāra, etc. S'agit-il de voir dans celui-ci le premier des « Anciens logiciens » ? Cf. Franco JIPh. 1984, p. 106 et p. 134.

⁵⁵ GS p. 121, 125 et 134. Cf. infra § 8. 3. Sur ce groupe, cf. Gupta 1963, p. 24 sv. ; Schmithausen 1965, p. 164 sv.

⁵⁶ GS p. 133/12. À la ligne 17, on dit qu'ils considèrent la perception conceptuelle comme la substance de leur vie (*naiyāyikānām ca savikalpapratyakṣam āyāḥ prānāḥ*)...

⁵⁷ D'où le titre moderne inséré par GS p. 122, qui développe sous ce nom la doctrine des « Interprètes ».

⁵⁸ GS p. 122/2 où ils sont toutefois en désaccord avec les « Maîtres ».

⁵⁹ GS p. 122/24. Un disciple de Bhartṛhari, soit un *śabdādvaitin*, se cache-t-il sous ce vocable ? Cf. § 8. 6.

⁶⁰ GS p. 132/21.

⁶¹ GS p. 134/9.

-Kumārila surnommé l'Ancien (*Vṛddhaḥ*) ou *Bhaṭṭa* et dont le *Ślokaṅkāra* est cité deux fois⁶².

-Bhartṛhari dont la strophe de *Vākyapadīya* I 32 sur l'omniprésence de la parole est citée *verbatim*⁶³.

-les bouddhistes, enfin, sont présents à la première ligne de notre passage, car — dit Jayanta — la réfutation de leur doctrine permet *a contrario* d'établir la sienne, en l'occurrence l'existence d'un contact entre mots et objets (extramentaux)⁶⁴. Plus loin, ils ont qualifiés de *duṣṭa* « misérables, maudits » précisément parce qu'ils nient le contact⁶⁵.

§ 8. 2 - Quelle position ces penseurs adoptent-ils en présence du mot *avyapadeśya* ?

On peut dire qu'ils sont ennuyés par sa présence dans le *sūtra* et leurs explications s'en ressentent. À deux reprises⁶⁶, notre attention est attirée sur le fait que Gautama n'est pas, à l'inverse de Manu, un législateur, un professeur de bonne conduite, c'est-à-dire quelqu'un d'infaillible. Façon de suggérer que son enseignement ne requiert pas une adhésion aveugle.

⁶² GS p. 124/1 *Ślokaṅkāra* Pratyakṣa st. 175, où il est question du *saṃjñitva* et du rapport nom-objet ; p. 133/19, *saṃbandhākṣepa*, str. 141-142, où il est dit que le lien nom-objet est découvert à l'aide de trois moyens de connaissance.

⁶³ GS p. 124/8-9. Elle suit de peu la citation de Kumārila.

⁶⁴ GS p. 120/21 : *śabdānāṃ arthasaṃsparśitvaṃ sākyamatanirāsena sādhaiṣiyate*.

⁶⁵ GS p. 128/5 : *arthasaṃsparśinaḥ śabdān kathayan duṣṭasaugataḥ*.

⁶⁶ GS p. 122/17 (*śloka*) : *manuvat sūtrakāro 'pi na dharmasyopadeśakaḥ*. « L'auteur des *sūtras* n'est pas, comme Manu, un professeur de bonne conduite » ; p. 132/17-18 (*śloka*) *ataḥ sutrakṛtāpy atra śabdātīśayadarśanād / vyadhāyi tadvyavacchedo na tu dharmopadeśinā* « C'est [simplement] l'auteur des *sūtras* et non pas un professeur de bonne conduite qui, en voyant que le mot apportait un supplément, a prescrit de l'exclure ».

Alors que *avyapadeśya* excluait en principe la verbalité de la perception, nos penseurs en discutent et sont disposés à l'admettre. Pour éviter de contredire ostensiblement le maître, ils prennent des précautions qui n'aident pas à éclairer la discussion.

Avant de résumer les thèses de chacun des protagonistes⁶⁷, signalons que la distinction bien connue en Occident entre sensation et perception, c'est-à-dire celle entre le pré- ou le non-conceptuel (*nirvikalpaka/savikalpaka*) et le conceptuel (*savikalpaka*)⁶⁸ ensemble pas coïncider totalement avec celle du verbal (*sābda*) et du non-verbal (cf. n. 31, mais aussi n. 120). Elle ne joue qu'un rôle marginal et Jayanta semble l'avoir introduite pour rendre compte avec objectivité d'une composante du débat épistémologique, émanant des bouddhistes. Quant à la distinction entre la connaissance sans forme (*nirākāra*) et celle avec forme (*sākāra*), qui oppose ces mêmes bouddhistes à certains de leurs adversaires, elle est absente chez Jayanta.

§ 8. 3 - La doctrine des Anciens Logiciens

Comme signalé supra au § 8. 1, elle est exposée à deux reprises.

En voici quelques points forts⁶⁹ :

⁶⁷ Ces résumés sélectionnent les éléments qui semblent plus importants que d'autres, mais une étude plus affinée dans le fouillis des arguments aboutirait sans doute à des rectifications.

⁶⁸ Ce vocabulaire est employé aussi chez Vācaspati. Cf. Nd p. 110/25 ; 114/18-19, 23, 26-27 ; 116/3 ; 121/15-16.

⁶⁹ La portion du texte située p. 121/1-10 débute par la mention des « Anciens Logiciens » et précède celle des *Ācāryas*. Elle est divisée en deux par les mots « ceci est impossible » (*tad idam anupapannam*), de quoi on déduirait que ce qui suit réfute la doctrine de ces logiciens. En réalité les choses sont moins claires : à la réfutation s'ajoutent d'autres idées peut-être des mêmes Logiciens.

- a. « Énonçable » (*vyapadeśya*) se dit d'une connaissance qui accède au niveau d'objet de mot⁷⁰. « Non-énonçable » exclut que l'on puisse parler de « connaissance d'une couleur, d'une saveur » comme fruit du *pratyakṣa* (ici la sensation)⁷¹.
- b. On fait remarquer que la collation d'un nom n'est pas cause d'invalidité⁷².
- c. Tantôt sous forme de questions sans réponses, tantôt d'affirmations sans détails, les thèses suivantes apparaissent.
- d. * Comment la connaissance d'une couleur ou d'une saveur, quand elle ne diverge pas de son objet et est indubitable, serait-elle le produit d'un « non moyen de connaissance droite » (*apramāṇa*), c'est-à-dire sans doute la dénomination ?
- e. ** À quoi bon le mot *avyapadeśya* alors que le mot *avyabhicārin* pourrait suffire⁷³ ?
- f. *** Pourquoi une connaissance valide de la couleur et de la saveur ne serait-elle pas le produit d'un

⁷⁰ GS p. 121/2 : ...*vyapadeśyaṃ śabdakarmat āpannaṃ jñānam ucyate* ; *Śabdakarmat āpanna* reparaît dans la phraséologie des Anciens logiciens en p. 134/1 (cf. n. 127).

⁷¹ GS p. 121/3 : *rūpajñānam, rasajñānam iti tad vyapadeśyam jñānam. pratyakṣaphalaṃ mā bhud ity avyapadeśyagrahanam*. *Rūpa-* et *rasajñāna* étaient déjà en Nbh (= Nd p. 109/4 ; 111/5, cf. supra n. 23). Quant à *pratyakṣaphala*, qui s'oppose à (*a*)*pramāṇaphala* (p. 121/5), il se retrouve en p. 121/7 et 23 ; p. 122/20 (cf. 86) et p. 134/4.

⁷² GS p. 121/4 : *na hi nāmadheyavyapadeśyatvam aprāmāṇyakāraṇaṃ bhavati* ; Cf. aussi p. 135/15.

⁷³ Le *sūtra* dont le texte est donné n. 1 pourrait donc faire l'économie de *avyapadeśya*. Cette thèse n'est pas expliquée davantage.

pratyakṣa ? Elle ne peut résulter ni de l'inférence⁷⁴, ni non plus de l'enseignement révélé ou de la présupposition nécessaire, ni enfin d'un cinquième moyen de connaissance droite puisqu'il n'existe pas (cf. n. 86).

- g. La deuxième présentation du point de vue des Anciens logiciens⁷⁵ répète un certain nombre de choses et de mots liés aux rubriques a et c** et *** ci-avant. Puis elle prend une direction nouvelle pour laquelle on se reportera *infra* § 8. 12.

§ 8. 4 - La doctrine des Maîtres (Ācāryas)

Ils commencent par qualifier de « mauvaise explication » celle où le mot *avyapadeśya* exclurait du *pratyakṣa* autre chose (que la parole ?)⁷⁶.

Puis se place une brève description de l'événement au cours duquel on connaît un objet (extramental) placé devant soi, grâce à un nom (*saṃjñā*) émanant d'un aîné (*sthavira, vṛddha*)⁷⁷. Faut-il en déduire qu'« il n'est pas juste que la connaissance de ladite [chose]⁷⁸, même issue d'une faculté sensorielle, ait uniquement celle-ci pour médiatrice, car elle (la connaissance) ne naît pas

⁷⁴ Sur ce point, cf. déjà Vācaspati au § 7.

⁷⁵ GS p. 134/ 1 sv.

⁷⁶ GS p. 121/9 sv. : *tasmād apavyākhyānam etad iti vyavacchedyāntaram avyapadeśyapadasya varṇāyāṃ cakrur ācāryāḥ*... Le texte ne fournit aucune précision sur cette autre chose « excluable » (*vyavacchedya*).

⁷⁷ Même description en GS p. 132/8 sv. Cf. Gupta 1963, pp. 71-72 n. Des mots et des idées analogues en Pp, ch. *śāstrapariccheda* = ASS p. 406.

⁷⁸ Il s'agit du *panasa* ou « fruit du jackier » désigné par l'adulte dans la phrase *ayaṃ panasa ucyate* « ça s'appelle *panasa* ».

sans le mot qui formule son nom »⁷⁹ ? Une telle connaissance a donc deux origines (*ubhayaja*) et peut être qualifiée d'« énonçable » (*vyapadeśyam*). Que faire alors du privatif *avyapadeśyam* qui, dans le *sūtra*, énonce le rejet simpliste de la verbalité du *pratyakṣa* ? Certains de nos penseurs, semble-t-il, ne s'en satisfont pas et poursuivent la discussion jusqu'à en conclure que « malgré/dès l'intervention de la faculté sensorielle, l'auteur du *sūtra* admet la verbalité de la connaissance »⁸⁰. D'où un rappel à l'ordre de la part de certains autres — s'agit-il des Maîtres ? — qui s'en tiennent au sens obvie de *avyapadeśya*⁸¹ ?

§ 8. 5 - La doctrine des Interprètes (*Vyākhyātarah*)

C'est dans une phrase floue qu'ils interviennent pour la première fois : « Les interprètes ne sont pas d'accord avec cela »⁸². « Cela (*tad etad*) » renvoie-t-il à ce qui précède ou au contraire à ce qui suit⁸³ ?

Au sortir d'un ensemble de phrases très confuses, les Interprètes osent alléguer que l'auteur du *sūtra* reconnaît le *pratyakṣa* comme verbal (*śābda*)⁸⁴. Ils se heurtent à quelqu'un

⁷⁹ GS p ; 121/12-14 : *tas asya jñānam indriyajam api na kevalendriyakaraṇakaṃ bhavitum ucitam, asati saṃjñopadeśini śabde tadanutpādāt*

⁸⁰ GS p. 121/21 : *indriyānupraveśe 'pi śābdātām asya manyate sūtrakaraḥ*

⁸¹ Dans leur seconde intervention § 8. 8, les Maîtres sont aussi catégoriques dans leur exégèse. Cf. n. 99. dernière apparition des Maîtres en § 8. 11.

⁸² GS p. 122/1 : *tad etad vyākhyātaro nānumanyante.*

⁸³ La phrase de la n. 82 est suivie de *yadi ubhayajaṃ jñānam avyapadeśyapadena vyudasyate* (« si la connaissance née de deux [sources] (= verbo-sensorielle) est écartée par le mot *a-* »). Peut-on admettre que *anumanyante* se construise avec un *yadi* en principe conditionnel, mais qui, ici, introduirait une complétive ?

⁸⁴ GS p. 122/12 : *hanta tarhi sūtrakārāśayam anusarantaḥ śābdam idam jñānam pratipadyāmahe.* À qui fait référence le verbe « nous comprenons » ? En principe aux Interprètes. Mais d'autres ne sont pas

dont la réponse (*ucyate*)⁸⁵ s'appuie sur les points suivants : la connaissance, fondée sur la co-présence et la co-absence de la faculté sensorielle [et de l'objet], n'est pas davantage qu'un fruit du *pratyakṣa*, [qu'une sensation]. Mais alors on doit faire appel à un *pramāṇa* supplémentaire [-la dénomination-], ce qui est exclu »⁸⁶.

§ 8. 6 - Un nouveau contenu pour le mot *avyapadeśya* : apparition d'un nouveau protagoniste

Pour ne pas renoncer à la connaissance verbo-sensorielle, les Interprètes décrètent que *avyapadeśya* est là « pour écarter le reproche d'impossibilité »⁸⁷. De quelle impossibilité s'agit-il ? Ce n'est jamais précisé. Faire signifier à ce privatif que la connaissance verbo-sensorielle n'est pas impossible est en contraste absolu avec son premier emploi où il excluait la verbalité de la perception⁸⁸.

exclus puisque, juste avant, nous avons deux occurrences de *nanu*, opérateur d'objection.

⁸⁵ GS p. 122/16

⁸⁶ L. c. : *indriyānvayavyatirekānuvidhayitvād idaṃ vijñānaṃ na pratyakṣaphalatām ativarttate. Tataś ca vyudasyamānaṃ pramāṇāntaraṃ sprśet*. Ces mots difficiles s'éclairent peut-être un peu grâce aux précisions fournies en § 8. 9. On doit s'en tenir à quatre *pramāṇas* : *pratyakṣa* (équivoque : sensation ou perception ?), inférence, témoignage valide et présupposition nécessaire. La dénomination n'existe pas en qualité de *pramāṇa*.

⁸⁷ GS p. 122/24 : *asambhavadoṣavyavacchedārtham*. Cf. aussi p. 124/11 (*asambhavadoṣam āśāṅkhyā*) ; p. 132/5 (*asambhavadoṣanirākaranārtham*) qui conclut le développement en niant que *avyapadeśya* ait ce sens.

⁸⁸ Cf. par ex. GS p. 122/13 : *śābdānupraveśavyavaccheda* « exclusion de l'intervention de la parole (dans le *pratyakṣa*) ». En p. 132/7 (cf. n. 115), il y a exclusion de la connaissance issue de deux [sources].

Les Interprètes attribuent la seconde exégèse de *avyapadeśya* à un *para*, un « adversaire »⁸⁹, c'est-à-dire peut être un *śabdādvaitin*, adepte de Bhartrhari.

Celui-ci commence par déclarer que le *pratyakṣa*, comme produit du contact sens-objet, ne correspond à rien, n'est pas définissable⁹⁰. Et d'observer que les facultés sensorielles comme la vue (*cakṣus*), l'ouïe (*śrotra*) ou le sens intime (*manas*) ne sont pas d'authentiques instruments (*karaṇa*) de connaissance. C'est au *śabda* que revient ce rôle⁹¹.

§ 8. 7 - Objection contre l'optique *śabdādvaitin* et références en sa faveur

L'objection retenue ici est traditionnelle : le mot disparaît aussitôt qu'entendu ; il est donc instantané et incapable de produire une connaissance⁹².

À cela on répond que le mot médiateur de la connaissance n'est pas celui qui est entendu, mais celui qui relève de la mémoire, qui est l'objet d'un souvenir⁹³. Cette distinction se révélera pertinente dans un développement ultérieur (cf. § 8.11).

La relation qui s'établit entre le mot et l'objet (extramental) est *sui generis* et porte le nom de *saṃjñāsaṃjñīsaṃbandha*, soit « rapport de dénotation à objet dénoté », ce qui reçoit chez Kumārila, le nom de *saṃjñitva* (cf. n. 62)⁹⁴.

⁸⁹ GS p. 122/24 : *evaṃ hi paro manyate*. Cf. Stcherbatsky, 1964², II, p. 178.

⁹⁰ L. c. : *iha tu lakṣyamāṇaṃ pratyakṣam indriyārthasaṃnikarṣotpannaṃ nāma na kimcid asti*, cf. Gupta 1963, p. 72 n.

⁹¹ GS p. 123/11 : *asti cātra śabda eva karaṇam*. Comme le soleil, *śabda* illumine lui-même et son objet (*sa hi sahasrakiraṇavad ātmānaṃ ca viśayaṃ ca prakāśate*). Cette thèse d'une entité à la fois instrument et objet sera réfutée plus tard, § 8. 8.

⁹² GS p. 123/16 : *kathaṃ tatkr̥ta eṣa pratyayaḥ syāt ?*

⁹³ GS p. 123/16-17 et 20 (*aśrūyamāṇa ; smṛtyāruḍha ; smṛtivyāyikṛta*)

⁹⁴ GS p. 124/3-4 : *saṃjñā ca śabdaḥ* « le mot, c'est la dénotation ».

Quant à la citation de Bhartṛhari (cf. n. 62), elle appuie la conclusion du *śabdādvaitin*, suivant lequel *avyapadeśya* serait introduit par Gautama pour exclure toute définition du *pratyakṣa* comme pure sensation⁹⁵.

§ 8. 8- Prise de position de Jayanta (?) ; deuxième apparition des Maîtres

La suite du texte — c'est-à-dire les dernières lignes de la p. 125 et les premières de la p. 126 — reflète les idées d'une ou plusieurs personnes mal définies.

La réaffirmation, dans une longue phrase d'allure cicéronienne, du caractère non-verbal (*aśābda*) de la connaissance, soit chez celui qui ignore le nom de l'objet perçu, soit au premier instant de la rencontre sens-objet, pourrait venir de Jayanta lui-même⁹⁶. À ce stade, la connaissance (sensorielle) vient au jour comme la cause du souvenir du mot⁹⁷.

Puis les Maîtres reprennent la parole⁹⁸. C'est — dit le texte — « qu'ils ne supportent pas cela »⁹⁹. Pour eux, « il n'est pas question d'appeler "verbale" la connaissance [énoncée par les mots] « [c'est une] vache », alors qu'elle provient du contact sens-objet¹⁰⁰. L'objet ne se manifeste pas comme délimité par le mot, car il n'y a pas d'instrument pour le saisir. Ni l'ouïe

⁹⁵ GS p. 124/12 : *asambhavadōṣam āśaṅkyāha sūtrakāraḥ "avyapadeśyam" iti* (« Appréhendant le reproche d'impossibilité, l'auteur du *sūtra* dit "avyapadeśyam" »). Le verbe *āśaṅk-*, les noms *śaṅkā* et *āśaṅkā* ont des nuances toujours difficiles à rendre.

⁹⁶ GS p. 124/12-125 sv. : C'est l'avis de Gupta 1963, p. 77.

⁹⁷ L. c. : *jñānam anullikhitaśabdakaṃ śabdānūsmarane hetubhūtam upajāyate*

⁹⁸ Première intervention en § 8. 4.

⁹⁹ GS p. 125/9 : *tad etad ācāryā na kṣamante*. Même incertitude sur la référence de *tad etad* qu'en n. 82.

¹⁰⁰ L. c. : *na gaur ityādijñānam indriyārthasaṃnikarṣotpannam apidaṃ śābda iti vaktuṃ yuktam*

(*śrotra*), ni le sens interne (*manas*) ne peuvent avoir cette fonction¹⁰¹.

Mais — comme il a été dit plus haut (cf. n. 91) —, n'est-ce pas au *śabda*(-instrument) de révéler le *śabda*(-objet) ? Pour rejeter cette suggestion, appel est au fait au principe selon lequel une même entité¹⁰² ne peut exercer simultanément deux fonctions. Même la lumière du soleil, qui pourrait donner l'impression d'illuminer elle-même et les choses, n'a pas ce pouvoir¹⁰³.

A fortiori le mot en est-il incapable, lui qui est instantané, à la différence de la lumière qui dure longtemps¹⁰⁴.

Le défenseur du principe sus-mentionné usait des mots *karana* et *karma*¹⁰⁵ dans sa démonstration ; il poursuit celle-ci à l'aide de la paire synonyme *upāya-upeya*¹⁰⁶. Puis vient une conclusion qui correspond à ce pensent les Maîtres : « La connaissance [qui se dit] "vache" est à l'image de la co-présence/co-absence, sous forme du rapprochement faculté sensorielle-objet » et ne peut être tenue pour verbale¹⁰⁷.

§ 8. 9 - Nouvelle joute entre Interprètes et Maîtres

Les premiers réitèrent leur conviction : la primauté revient à « la connaissance en tant que délimitée par le *śabda* » et non à

¹⁰¹ GS p. 125/12 et 14 : Le passage explique pourquoi, contre toute attente, l'ouïe ne le peut pas.

¹⁰² Appelée dans le contexte *kāraka* « facteur de l'action », terme bien connu des grammairiens.

¹⁰³ GS p. 125/18 sv. L'exemple du soleil est déjà mentionné en n. 91.

¹⁰⁴ GS p. 125/25 (*kṣanika*) et 24 (*ciram avatiṣṭhamāna*).

¹⁰⁵ GS p. 125/26-27.

¹⁰⁶ GS p. 125/27. Il ajoute qu'un moyen cesse d'exister quand sa cible est atteinte ; donc que le *śabda*, même sous forme de souvenir, disparaît à l'instant où l'objet est connu (p. 126/2).

¹⁰⁷ GS p. 126/4-5 : *api ca gaur ityādijñānam indriyārthasamnikarṣānvayavyatirekānuvidhāyi... katham śābdam iti*. La co-présence/co-absence, etc. est une périphrase pour nommer la connaissance comme sensorielle.

celle issue des facultés sensorielles¹⁰⁸. D'ailleurs celles-ci peuvent nous induire en erreur (*bhrānta*) en percevant ce qui n'existe pas. Comment dès lors avoir confiance en elles, et plus précisément dans la vue ou l'œil qui croit contempler de l'eau (*jala, toya, salila*) là où ce n'est qu'un mirage (*marīci*) ?

Par ailleurs, si l'œil met en branle la pensée à propos d'un non-objet (*aviṣaya*), pourquoi lui dénier la capacité à saisir un objet « créé en même temps que (ou par) son nom »¹⁰⁹.

Si l'on admet que le temps, qui est sans forme, est perceptible (litt. « du domaine de l'œil » *cākṣuṣa*), pourquoi ne pas admettre que ce soit le cas aussi d'une « chose parée de verbalité »¹¹⁰.

À ces faibles arguments, les Maîtres répondent par une profession de foi : « Pardon mais, sur ma vie, je ne puis parler de "visibilité" pour le mot »¹¹¹.

La verbalité ne suffit pas quand il s'agit de saisir le rapport (*sambandha*) liant (sans doute) le signifiant (*vācaka*) et le signifié (*vācya*). Il ne peut l'être sans un autre moyen de connaissance (que le mot)¹¹², c'est-à-dire sans le contact sens-objet. Si d'aventure le signifiant saisissait le signifié, nous aurions affaire à une dépendance réciproque (*anyonyasamśraya*) et le signifiant « vache », étant l'objet de l'appréhension, s'identifierait à son signifié¹¹³ au lieu de mener l'esprit à lui¹¹⁴.

¹⁰⁸ GS p. 126/10 sv. Cinq des six *śloka*s de réponse commencent par l'opérateur d'objection *nanu* « pardon, mais ».

¹⁰⁹ GS p. 127/3-4 : *yathā cāviṣaye tasminn ire nayanajā matiḥ / tathā vācakasamśrṣṭe vācye kim iti neṣyate ?*

¹¹⁰ L. c. *yathā ca tava kālādi nirūpam api cākṣuṣam / tathā śābdānurakto 'pi kim ity artho na cākṣuṣaḥ ?*

¹¹¹ GS p. 127/8 : *nanu cākṣuṣatām śābde na jīvan vaktum utsahe.*

¹¹² GS p. 127/15 : *sambandhaḥ śakyate boddhuṃ na ca mānāntarād vinā.*

¹¹³ GS p. 127/18 : *gośābdavācya gośābda iti hi grahaṇam bhavet.*

¹¹⁴ Les considérations qui suivent et mettent fin à la première partie de la discussion ne nous retiendront pas ici, pas plus que la parenthèse suivante qui a été mentionnée n. 49. Elles sont ignorées par Gupta 1963 ; expliquées vaille que vaille par Shah 1995 II, p. 35 et traduites,

§ 8. 10 - Dernière intervention explicite des Maîtres

Alors même que le mot *avyapadeśya* reste sous-entendu, est formulée pour lui une nouvelle fonction : il est là « pour écarter la connaissance qui est issue de deux [sources] »¹¹⁵, c'est-à-dire qui est verbo-sensorielle. Une distinction utile est ensuite esquissée :

Le mot *pratyakṣa* devrait se comprendre comme la saisie pure et simple d'une entité placée sous les yeux, tandis que la qualité de *pramāṇa* n'apparaîtrait qu'avec l'acte de dénommer (*saṃjñākarmaṇ*) pour lequel *śabda* fait office de cause (*kāraṇa*)¹¹⁶.

Les dernières lignes de cette intervention sont obscures. Tout se passe comme si Gautama, en ajoutant *avyapadeśya* à son *sūtra*, allait à l'encontre du sens commun (*loka*), et que, dès lors, il ne fallait pas considérer son autorité comme normative.

§ 8. 11 - De nouveaux (?) interlocuteurs : les « Autres » (*anye*)

Alors qu'il est impossible de les identifier, ils introduisent dans le débat un élément inédit : le mot *avyapadeśya* exclut la connaissance double, c'est-à-dire verbo-sensorielle, non seulement au moment où l'objet reçoit [pour la première fois] un nom conventionnel (*saṃketa*), mais aussi, lors de chacun de

ou mieux paraphrasées, de façon nébuleuse par Bhattacharyya 1978, p. 195.

¹¹⁵ GS p. 132/6 : *ubhayajajñānavyavaccheda*. Sur *ubhayaja*, cf. § 8. 4. Sur d'autres *vyavaccheda*, cf. n. 87-88 et 117, 126.

¹¹⁶ GS p. 132/8 :

puro'vasthitagavādīpadārthasvarupamātragrahaṇaṇiṣṭhitasamārthyam atra pratyakṣam. gośabdavācyatāyāṃ tu saṃjñākarmopadeśī śabda eva pramāṇam.

ses emplois, c'est-à-dire dans le *pratyakṣa* d'usage¹¹⁷. L'opposition *saṃketakāla-vyavahārakāla* structure le passage et se fonde sur la présence ou l'absence du souvenir selon le cas.

Selon une des thèses en présence, dans le *pratyakṣa* d'usage, ce n'est pas le mot comme entité « audible » qui opère, mais le mot mémoré (*śabdasmarana*), et cela en combinaison avec la faculté sensorielle, pour produire une connaissance conceptuelle ; dans le *pratyakṣa* initial est décisive en revanche la phrase entendue dans la bouche de l'aîné qui nomme l'objet¹¹⁸.

Mais cette distinction est rejetée (par qui ?) à l'aide de *mā evam* (p. 133/9), car même dans la perception d'usage, votre mémoire vous fait encore entendre la phrase de l'aîné¹¹⁹.

Puis le débat bifurque vers un nouveau thème de recherche : la paire conceptuel-verbal. La coïncidence ente les deux aspects de la connaissance est attribuée à des Naiyāyikas qualifiés de *tapasvin*, de « misérables », à moins que le mot ne soit pris dans le sens moins péjoratif de « austères ». Selon eux, le *pratyakṣa* est conceptuel dès son apparition¹²⁰ et leur foi dans le *savikalpapratyakṣa* est aussi vitale que le souffle¹²¹. À quoi succède une conclusion déroutante : il ne faut pas parler de

¹¹⁷ Gs p. 132/20-22 : *yadi saṃketagrahaṇakāle bhāvinaḥ saṃjñopadeśakavacanajanitasyobhayajijñānasya vyavacchedakam idaṃ varṇyate padam / tadā tadvyavahārakāle'pi*

¹¹⁸ GS p. 133/6-7 : *nanu vyavahārakāle gavādināmadheyapadamātram eva smaryamāṇam indriyeṇa saha savikalpapratyayodaye vyāpriyate. saṃketakāle tu saṃjñopadeśi vṛddhavākhyam*. Gupta 1963, p. 78 considère que la distinction s'inscrit dans une théorie plus moderne que celle des Maîtres et des Interprètes.

¹¹⁹ Dans la précédente description de l'apprentissage du langage, c'était une *saṃjñā* ("dénomination") et non un *vākya* ("phrase") que l'aîné articulait devant son cadet, cf. § 8. 4.

¹²⁰ GS p. 133/14 : *utpannaṃ pratyakṣaṃ savikalpakam*

¹²¹ GS p. 133/17 : *naiyāyikanāṃ ca savikalpapratyakṣam ayāḥ prāṇāḥ*.

verbalité d'une connaissance issue de deux [sources]¹²². Cela signifie-t-il que cette dernière n'est pas seulement verbale ? Peut être. En tout cas, il n'incombe pas à la seule parole d'établir ce fameux lien (*sambandha*, cf. § 8. 9) avec, selon toute vraisemblance, l'objet (extramental)¹²³. Celui-ci procède — comme le dit Kumārila¹²⁴ — de l'action de trois *pramāṇas*. Et le *pratyakṣa* comme sensation saisit son propre objet sans avoir besoin du mot même lors de la première dénomination¹²⁵.

§ 8. 12 - Rappel de l'optique des « Anciens Logiciens »

Alors que « les Autres » avaient entamé leur intervention par "l'exclusion de la connaissance issue d'une double [origine]", voilà qu'on nous dit à présent que cette thèse n'est pas "irréprochable"¹²⁶. Cette affirmation, qui pourrait tout autant conclure ce qui précède qu'annoncer ce qui suit, ramène en tout cas à l'avant-plan les Anciens logiciens (cf. § 8. 3) et leur interprétation d'*avapadeśya* comme le « rejet d'une connaissance qui accède au niveau d'objet de mot »¹²⁷. À quoi s'ajoute le rappel des deux contraintes incluses dans cette approche : une connaissance énonçable n'est pas invalide ; mais elle n'est pas non plus un cinquième *pramāṇa*¹²⁸.

¹²² GS p. 133/16 : *tasmān nobhayajasya śābdatvaṃ jñānasya vaktavyam*

¹²³ GS 133/19 : *tasmān naikasya śabdasya bhāra āropanīyaḥ Lebhāra*, la "charge", fait-il référence au *sambandhādhiḡama* "la conscience du lien", dont il est question juste avant (p. 133/16) ?

¹²⁴ Référence donnée en n. 62.

¹²⁵ GS p. 133/19 : *pratyakṣaṃ tu saṃketagrahaṇakāle 'api svaviśayagrāhakaṃ*. En p. 125/3, nous avons les mots *na ca śabdakṛtā buddhināṃ prakāśasvabhāvatā* « L'essence illuminatrice des idées n'est pas liée aux mots ».

¹²⁶ GS p. 133/21 : *nobhayajajñānaṃ vyavacchedapakṣo niravadyaḥ*

¹²⁷ Ou « atteinte par l'acte de nommer », soit *śabdakarṃatā* déjà rencontré n. 70.

¹²⁸ Cf. § 8. 3.

Mais au lieu d'en rester là, « les Autres » font rebondir le débat et prétendent que les Anciens Logiciens avaient une intention différente¹²⁹. Une fois de plus cependant, le contenu de celle-ci, dans la version qu'en donnent « les Autres »¹³⁰, est des plus difficile à interpréter.

§ 8. 13 - Un dernier avis, celui de l' « Autre » (*apara*)¹³¹

Après avoir une nouvelle fois défini *avyapadeśya*, ce controversiste se rallie à la thèse qui caractérise le *pratyakṣa* par sa clarté, son absence d'élément verbal (*vācaka*), sa conformité aux organes des sens, et l'accord du sens commun (*loka*) à son propos¹³². Dans ce contexte, le mot et son souvenir jouent un simple rôle d'appoint (*sahāya*)¹³³.

Quant à la dualité des connaissances préconceptuelle et conceptuelle, qui a toujours été marginale dans la discussion, elle refait surface juste avant la conclusion du débat relatif à *avyapadeśya* quand il est dit que, selon l'auteur du *sūtra*, les deux stades ou aspects sont subsumés dans le *pratyakṣa*¹³⁴.

Puis Jayanta reprend la parole pour inviter (toute) personne qui a assisté à la discussion (*sabhya*) à faire sien, parmi les enseignements traditionnels qu'il a exposés, celui qui lui paraît vrai (*satya*) (§ 8.0).

¹²⁹ GS p. 134/4 : *anyat tu tesām āśayaḥ*

¹³⁰ L. c. La connaissance perceptive perd son statut de *pramāṇa* et acquiert celui de *prameya* ou d'objet de connaissance. Ceci est d'autant plus énigmatique que la paire *vyapadeśya* – *avyapadeśya* n'est absolument pas mise en rapport avec ce fait.

¹³¹ S'agirait-il de reconnaître en lui Jayanta ?

¹³² GS p. 134/13-14 (*śloka*) :

*spaṣṭatvād vācakābhāvād indriyānuvidhānataḥ
lokasya saṃmatatvāc ca pratyakṣam idam iṣyate.*

¹³³ L. c. : *śabdasmṛtiḥ sahāyaḥ syāt*

¹³⁴ GS p. 135/2-3 (*śloka*) :

*nirvikalpakavat tasmāt pratyakṣam savikalpakam
samagrahit... sūtrakṛt.*

§ 9- Conclusion

La discussion du mot *avyapadeśya* est un bel exemple de la dialectique *sui generis* pratiquée par la tradition philosophique indienne¹³⁵. Le lecteur a le sentiment de se trouver en face d'un débat qui ne progresse pas vers la vérité et où des protagonistes, en général mal identifiables, vont sans cesse reprenant leur propre point de vue et rejetant celui de l'adversaire. Certes on trouve des phrases de synthèse ou de compromis, mais on repart à zéro l'instant d'après. Quelques exclamations d'énervement ou quelques attaches personnelles, surtout chez Jayanta, sont seules à perturber cette mécanique bien huilée. Celle-ci n'en déconcerte pas moins le lecteur: Tantôt il se félicite de rencontrer un énoncé clair et synthétique, mais aussitôt il replonge dans des arguments tortueux. Au contraire, il se débat dans des raisonnements cryptiques et voilà tout à coup qu'une conclusion aussi brève que péremptoire apparaît, sans qu'on sache trop ce qu'elle conclut.

Et cependant en filigrane apparaissent des présupposés fondamentaux et originaux¹³⁶. Dans le cas présent, l'un d'eux est celui de l'impossibilité pour la même entité d'avoir deux fonctions. Pour les débusquer, il faut toutefois dépasser les répétitions fastidieuses et l'inflation verbale. Passés ces obstacles, la pensée de nos auteurs témoigne d'une constance et d'une subtilité évidentes tandis que leur dialectique laisse une certaine place à la recherche de la vérité.

¹³⁵ On rencontre quelque chose du même genre dans la discussion philosophico-rituelle qui se déroule dans le *Sabara-bhāṣya* X. 8 *sūtras* 47-48, autour de la récitation de la prière *upāṁśu-yaja* au cours du sacrifice védique des nouvelle et pleine lunes, cf. Verpoorten, étude à paraître dans le *Festchrift Mylius*.

¹³⁶ Pour une autre « présupposition que les textes philosophiques ne formulent pas toujours explicitement », cf. Bronkhorst 2001, p. 214, à propos de *Gauḍapādakārikā* IV 3-5.

Bibliographie et Abréviations :

ASS = Sastri A. Subrahmanya.

Bharṭṛhari cf. Rau, Biardeau.

Bhattacharyya J. V. 1978, *Nyāyamañjarī. The Compendium of Indian Speculative Logic*, vol. I, Delhi, etc.

Biardeau M. 1964, *Bharṭṛhari. Vākyapadiya Brahmakaṇḍa avec la Vṛtti de Harivṛṣabha*. Texte et traduction et notes, Publ. de l'Inst. de Civilisation Indienne, fasc. n° 24.

Bronkhorst J. 2001, "Pour comprendre la philosophie indienne" in *La Rationalité en Asie. Actes du Colloque de l'Institut International pour les Études Asiatiques (IIAS)*, tenu à Leiden les 4 et 5 juin 1999, Études de Lettres 2001/3, Lausanne.

Bronkhorst J.-Ramseier Y. 1994, *Word Index to the Prasastapādabhāṣya*, Delhi.

Bugault G. 1992, "Nāgarjuna : Examen critique du *Nirvāṇa (Nirvāṇa-parikṣā)*", *Études Asiatiques* XLVI-1-1992, p. 83 sq.

Franco E. 1984, "Studies in the *Tattvopaplavasimha* II. The Theory of Error", *Journal of Indian Philosophy* 12 (1984), pp. 105-137.

Frauwallner E. 1968, *Materialen zur ältesten Erkenntnis Lehre der Karmamimāṃsā* [éd. et trad. allemande des *Mimāṃsā-sūtras* 1-5 et de leur commentaire (*bhāṣya*) par Śabara], Wien, Öst. Akad. d. Wiss., Philos.-Hist. Kl. SB, 259, BD, 2 Abh.

Frauwallner E. 1982, *Kleine Schriften*, Hrsg von G. Oberhammer und E. Steinkellner, Wiesbaden.

Gautama cf. Tarkatirtha ; Jha.

GS = Sastri G.

Gupta Brahmānanda 1963, *Die Wahrnehmungslehre in der Nyāyamañjarī*, Walldorf-Hessen, Beiträge zur Sprach-u. Kulturgeschichte des Orients, Heft 10.

Hacker P. 1951, "Jayantabhaṭṭa und Vācaspati Miśra, ihre Zeit und ihre Bedeutung für die Chronologie des Vedānta" in *Festschrift Schubring*, Alt-und Neu-Indische Studien 7, Hamburg [= Kleine Schriften, pp. 110-119].

- Harikai K. 1990, *The Hermeneutics of Classical India. The Study of Arthavāda and Mantra of the Mīmāṃsā School* [en japonais, contient une édition critique en caractères latins du *Tantravārttika ad Mīmāṃsā-sūtra I 2, sūtras 1-53*].
- Hattori M. 1968, *Dignāga. On Perception*, Cambridge, Mass : Harvard Oriental Series n°47.
- Jayantabhaṭṭa, cf. Bhattacharyya ; Gupta ; Sastri G. ; Shah.
- Jha G. 1984², *The Nyāyasūtras of Gautama with the Bhāṣya of Vatsyayāna and the Vārtika of Uddyotakara transl.*, 4 vol., Delhi.
- Kamalaśīla cf. Shastri Dw.
- Kevalānandasaraswatī 1952-1976, *Mīmāṃsākośa*, 7 vol., Wai-Satara [Encyclopédie des textes de la Mīmāṃsā].
- Kumārila cf. Harikai ; Shastri Dw.
- Mīmāṃsākośa* cf. Kevalānandasaraswatī
- Mīmāṃsā-sūtra* cf. Frauwallner.
- MK = *Mīmāṃsā-kośa*.
- MS = *Mīmāṃsā-sūtra*.
- Nbh = *Nyāya-bhāṣya*.
- Nd = *Nyāyadarśana* cf. Tarkatirtha.
- NM = *Nyāyamañjarī*.
- NS = *Nyāya-sūtra*.
- NV = *Nyayavārttika*.
- NVTṬ = *Nyāyavārtikatātparyāṭikā*.
- Nyāya-bhāṣya* cf. Tarkatirtha ; Jha.
- Nyāyamañjarī* cf. Bhattacharyya ; Sastri G. ; Shah.
- Nyāya-sūtras* cf. Tarkatirtha ; Jha.
- Nyayavārtikatātparyāṭikā* cf. Tarkatirtha.
- Oberhammer G. 1991, *Terminologie der frühen philosophischen Scholastik in Indien*, Bd I A-I, Wien, Öst. Ak. d. Wiss. Philos.-Hist. Kl., Denkschriften, 223 Bd.
- Pp = *Prakaraṇapañcikā*.
- Prabhākara cf. Sastri A. C.
- Prakaraṇapañjikā* cf. Sastri A. Subrahmanya.
- Rau J. 1977, *Bhartr̥haris Vākyapadīya. Die Mulakārikās...*, Wiesbaden, Abh. f. die Kunde d. Morgenlandes XLII, 4.
- Renou L., 1961a², *Anthologie sanskrite*, Paris.

Renou L., 1961b², *Grammaire sanscrite*, Paris.

Ś = Śālikanātha

Śālikanātha cf. Sastri A. Subrahmanya.

Sastri A. C. 1929, *Prabhākara's Bṛhatī on Jaimini's Mīmāṃsāsūtra ed. in part with Śālikanātha's Ṛjuvimalapañcikā*, Benares, Chowkhamba SS 391 [reproduite en MK].

Sastri A. Subrahmanya 1964, *Prakaranapañcikā of Śālikanātha with the Nyāya Siddhi of Jaipuri Nārāyaṇa Bhaṭṭa*, ed. with Intr. and notes, Banaras : Banaras Hindu Univ., Darśana Ser. 4.

Sastri Dw. 1978, *Ślokaṅkārikā of Śrī Kumārila Bhaṭṭa*, Varanasi, Prācyabhāratī Ser. 10.

Sastri G. 1982, *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa with the commentary of Granthibhaṅga by Cakradhara ed.*, 3 vol. [seul est cité ici le vol. I], Varanasi.

Schmithausen L. 1963, "Vorstellungsfreie und Vorstellende Wahrnehmung bei Śālikanātha", *Wiener Zeitschrift f. die Kunde Süd- u. Ostasiens* VII (1963), pp. 104-115.

Schmithausen L. 1965, *Maṇḍanamīśra's Vibhramaviveka*, Wien, Öst. Ak. d. Wiss., Philos.-Hist. Kl., Sb, 247 Bd., 1. Abh.

Shah N. J. 1995, *A Study of Jayanta Bhaṭṭa's Nyāyamañjarī. A Mature Work on Indian Logic*, Pt II, Ahmedabad.

Shastri Dw. 1981, *Tattvasaṃgraha of Ācārya Shantaraksita with the commentary "Pañjikā" of Śrī Kamalashila*, 2 vol., Varanasi : Bauddha Bharati Series 1.

Ślokaṅkārikā cf. Sastri Dw.

Stcherbatsky T 1964², *Buddhist Logic*, t. II, NY.

Sukla S. N. 1969-1971², *Nyāyamañjarī of Jayanta Bhaṭṭa*, 2 vol., Benares : Kashi Skr. Ser. 106.

Tantravārtika cf. Harikai.

Tarkatirtha T. N. and A. 1985², *Nyāyadarśanam*, Delhi [éd. des *Nyāya-sūtras* de Gautama et de leurs commentaires *Nyāyabhāṣya* de Vātsyāyana, *Nyāyavārtika* d'Uddyotakara, *Tātparyāṭikā* de Vācaspati Mīśra et *Vṛtti* de Viśvanātha].

Tattvasaṃgraha cf. Shastri Dw.

Uddyotakara cf. Tarkatirtha ; Jha.

Vācaspati Mīśra cf. Tarkatirtha.

Vākyapadīya cf. Rau ; Biardeau.

Vātsyāyāna (Pakṣilasvāmin) cf. Tarkīrtha ; Jha.

Verpoorten J.-M. 1987, *Mīmāṃsā Literature in A History of Indian Literature*, VI/5, Wiesbaden.

Verpoorten J.-M. 2003, "La théorie optique au chapitre VI de la *Prakaraṇapāñcīkā* de Śālikanātha" [à paraître dans E. Franco-K. Preisendanz, *Wilhelm Halbfass Commemoration Volume*].