Université Jean Moulin Lyon 3

Ecole doctorale : Philosophie

La théorie de la connaissance dans le Laghīyastraya d'Akalaṅka

par Anne CLAVEL

Thèse de doctorat d'Etudes de l'Asie et ses diasporas

sous la direction de Christine CHOJNACKI et Gerdi GERSCHHEIMER

soutenue le 1er décembre 2008

devant un jury composé de :
Christine CHOJNACKI, professeure à l'université Jean Moulin Lyon 3
Gerdi GERSCHHEIMER, directeur d'études à l'EPHE
Natalie DEPRAZ, professeure à l'université de Rouen
Eliahu FRANCO, professeur à l'université de Leipzig
Gerdi GERSCHHEIMER, directeur d'études à l'EPHE
Birgit KELLNER, maître de conférences à l'université de Vienne
Frédéric NEF, directeur d'études à l'EHESS

Mes plus chaleureux remerciements vont tout d'abord à M^me^ Christine Chojnacki, qui m'a ouvert les portes du jainisme et m'a donné les moyens culturels et linguistiques d'y poursuivre mes recherches. Tout au long de ces années, elle n'a pas cessé d'être à mes côtés, favorisant la réalisation de ce doctorat par des conditions universitaires hors pair, et sachant rythmer un travail parfois sinueux. Ma profonde gratitude va aussi à M. Gerdi Gerschheimer qui, sans compter son temps ni sa peine, m'a fait profiter, lors de séances de lecture communes, de sa longue expérience en matière de textes philosophiques sanskrits. Par ailleurs, ce travail n'aurait pas pu se présenter sous sa forme actuelle si je n'avais pas eu l'opportunité, grâce à une bourse d'étude d'un mois (décembre 2006 – janvier 2007) que m'a généreusement accordée l'École Française d'Extrême Orient, de me rendre en Inde afin de chercher des manuscrits du *Syādvādabhūṣaṇa* d'Abhayacandra. C'est à Karañja, au Maharashtra, que mon enquête s'est révélée la plus fructueuse : la communauté jaina digambara locale, et en particulier M. Jagdish Kanhailal Chaware, responsable de la bibliothèque du temple digambara, a fait tout son possible pour me permettre d'accéder à l'un des tout derniers manuscrits de ce texte. Enfin, Alexis Pinchard a fait preuve d'un dévouement sans égal en acceptant de relire ce travail. Son souci de la clarté et sa grande connaissance de la tradition philosophique occidentale ont contribué à rendre ce texte beaucoup moins imparfait qu'il n'aurait pu l'être.

Liste des abréviations

Les abréviations sont classées selon l'ordre alphabétique latin. Par conséquent, les signes diacritiques n'ont aucune incidence dans leur ordre d'apparition. Dans le cas de titres d'œuvres, nous indiquons, en plus de l'auteur – lorsqu'il est connu –, l'obédience du texte.

ADv	*Anuyogadvārāṇi* [canon jaina śvetāmbara]
ĀM	Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā* [jaina digambara]
AŚ	Akalaṅka, *Aṣṭaśatī* [jaina digambara]
AS	Vidyānanda, *Aṣṭasahasrī* [jaina digambara]
BhSū	*Bhagavatīsūtra* [canon jaina śvetāmbara]
HB	Dharmakīrti, *Hetubindu* [bouddhique]
LT	Akalaṅka, *Laghīyastraya* [jaina digambara]
LTV	Akalaṅka, *Laghīyastrayavivṛti* [jaina digambara]
NA	Siddhasena, *Nyāyāvatāra* [jaina śvetāmbara]
NB	Dharmakīrti, *Nyāyabindu* [bouddhique]
NBh	Vātsyāyana, *Nyāyabhāṣya* [naiyāyika]
NiS	Kundakunda, *Niyamasāra* [jaina digambara]
NKC	Prabhācandra, *Nyāyakumudacandra* [jaina digambara]
NS	Gautama, *Nyāyasūtra* [naiyāyika]
NSū	*Nandīsūtra* [canon jaina śvetāmbara]
NV	Uddyotakara, *Nyāyavārttika* [naiyāyika]
NVi	Akalaṅka, *Nyāyaviniścaya* [jaina digambara]
NViV	Vādirāja, *Nyāyaviniścayavivaraṇa* [jaina digambara]
NVTṬ	Vācaspatimiśra, *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* [naiyāyika]
PAS	Kundakunda, *Pañcāstikāyasāra* [jaina digambara]
PKM	Prabhācandra, *Prameyakamalamārtaṇḍa* [jaina digambara]
pkt.	prakrit
PM	Hemacandra, *Pramāṇamīmāṃsā* [jaina śvetāmbara]
PMS	Māṇikyanandī, *Parīkṣāmukhasūtra* [jaina digambara]
PraS	Kundakunda, *Pravacanasāra* [jaina digambara]
PS	Akalaṅka, *Pramāṇasaṅgraha* [jaina digambara]
PV	Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* [bouddhique]
PVin	Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya* [bouddhique]
RVār	Akalaṅka, *Tattvārthavārttika* [jaina digambara]
SBS	Samantabhadra, *Svayambhūstotra* [jaina digambara]
ŚD	Pārthasārathi Miśra, *Śāstradīpikā* [bhāṭṭamīmāṃsaka]
ṢDS	Haribhadra, *Ṣaḍdarśanasamuccaya* [jaina śvetāmbara]
skt.	sanskrit
SS	Pūjyapāda, *Sarvārthasiddhi* [jaina digambara]
SSā	Kundakunda, *Samayasāra* [jaina digambara]
SthSū	*Sthānāṅgasūtra* [canon jaina śvetāmbara]

ŚV	Kumārilabhaṭṭa, *Mīmāṃsālokavārttika* [bhāṭṭamīmāṃsaka]
SvaSam	Akalaṅka, *Svarūpasambodhana* [jaina digambara]
SVBh	Abhayacandra, *Syādvādabhūṣaṇa* [jaina digambara]
SVi	Akalaṅka, *Siddhiviniścaya* [jaina digambara]
SViṬ	Anantavīrya, *Siddhiviniścayaṭīkā* [jaina digambara]
SVM	Malliṣeṇa, *Syādvādamañjarī* [jaina śvetambara]
TB	Mokṣākaragupta, *Tarkabhāṣā* [bouddhique]
TRD	Guṇaratna, *Tarkarahasyadīpikā* [jaina śvetambara]
TS	Umāsvāti, *Tattvārthādhigamabhāṣya* [jaina]
TSBh	Umāsvāti, *Tattvārthādhigamabhāṣya* [jaina śvetambara]
TŚV	Vidyānandi, *Tattvārthaślokavārtika* [jaina digambara]
ViBh	Jinabhadra, *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* [jaina śvetambara]
ViBhV	Jinabhadra, *Viśeṣāvaśyakabhāṣyavṛtti* [jaina śvetambara]
VPST	Jinendrabuddhi, *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā* [bouddhique]

Symboles logiques

A	un prédicat quelconque
¬A	« non-A »
∧	« et » (coordination de deux prédicats)
∨	« ou » (disjonction entre deux prédicats)
.	mode de coordination particulier, où deux prédicats (A et ¬A) sont censés être énoncés simultanément

Introduction

Entre le VII^e^ et le IX^e^ siècles de notre ère ont fleuri sur le sol indien des figures intellectuelles et spirituelles qui comptent parmi les plus grands philosophes que l'humanité ait connus. On retient généralement les noms de Śaṅkara pour l'hindouisme et de Dharmakīrti pour le bouddhisme, en oubliant que le jainisme, autre religion hétérodoxe, a également produit des penseurs remarquables. Ayant su concilier l'intelligence de la tradition et l'autonomie rationnelle, Akalaṅka est, comme Śaṅkara et Dharmakīrti, l'emblème d'une Inde en pleine maîtrise de ses propres ressources intellectuelles, ainsi que la postérité l'a reconnu.

1.1. Akalaṅka et son temps

1.1. Akalaṅka et la tradition religieuse

S'il est indéniable qu'Akalaṅka fut une grande personnalité et un penseur original, il s'insère néanmoins dans l'ensemble de la tradition jaina, et plus précisément dans celle de la secte digambara, dont il fait partie.

Le jainisme partage avec le brahmanisme et le bouddhisme l'idée que la vie humaine est vouée au malheur et que le salut est à rechercher dans l'affranchissement du cycle des renaissances et des morts. Mais contrairement au brahmanisme, le jainisme est une religion fondée par des êtres humains parvenus à un statut supradivin et devenus omniscients ; on les nomme tantôt Jina, en tant qu'ils ont réussi à vaincre leurs passions, tantôt Tīrthaṅkara, en tant qu'il sont des « faiseurs de gué », c'est-à-dire en tant qu'ils aident autrui à traverser l'océan de la transmigration pour rejoindre la rive de la délivrance. Les textes que les jaina reconnaissent comme canoniques sont censés correspondre à l'enseignement du dernier Tīrthaṅkara, Mahāvīra qui, selon la tradition jaina, vécut de 599 à 527 avant notre ère.

Dans les premiers siècles qui suivirent l'illumination de Mahāvīra, la doctrine ne connut pas de bouleversements importants ; bien que son développement se fût dès ses

origines accompagné de dissensions[1], le jainisme ne fut pas atteint dans son unité. En revanche, il se produisit par la suite un schisme qui divisa définitivement la communauté en deux sectes : les śvetāmbara et les digambara. Selon la relation qu'en font les digambara[2], cette division fut la conséquence d'une séparation géographique des jaina au cours du III^e^ siècle avant l'ère chrétienne[3] : prévoyant une longue famine dans le nord de l'Inde, Bhadrabāhu qui était alors à la tête de l'église, organisa une émigration en direction du sud. Alors que les moines qui avaient suivi Bhadrabāhu avaient conservé les anciennes coutumes – entre autres le respect de la nudité –, ceux qui étaient restés dans le nord avaient dû s'adapter aux conditions de vies plus difficiles, et avaient ainsi pris l'habitude de se vêtir d'un manteau blanc. C'est d'ailleurs de ce point de divergence que les deux groupes tirent leur appellation : *digambara-* signifie « ceux qui sont vêtus de ciel », *śvetāmbara-* « ceux qui sont vêtus de blanc ». De retour dans le Magadha, les moines désapprouvèrent vivement l'instauration de nouvelles règles, et l'impossibilité de parvenir à un accord entraîna une séparation définitive entre les deux ordres. La rupture fut formalisée au milieu du cinquième siècle de notre ère lors du concile de Valabhī[4], lors duquel les śvetāmbara s'appliquèrent à codifier et à uniformiser la tradition scripturaire du Canon, jusqu'alors transmis oralement et dont la mémoire tendait à se perdre depuis la mort du fondateur. Déniant toute autorité au Canon de leurs adversaires, les digambara s'en forgèrent un propre.

---

[1] On en décompte sept ; cf. Guérinot (1926 : 46-48).

[2] Les śvetāmbara proposent une tout autre explication : pour mettre en évidence la dissidence des moines nus, ils racontent qu'un certain Śivabhūti, entendant son précepteur parler de ceux qui, à l'époque de Mahāvīra avaient suivi le *jinakalpa* (« la voie des Jina »), pratique qui comprenait l'abandon de ses vêtements, se crut, dans sa folle présomption, assez avancé sur cette voie et imita les Tīrthaṅkara. Chassé de la communauté, il fonda avec quelques uns la secte digambara. Cf. Dundas (2002 : 46-47).

[3] La scission elle-même daterait de l'an 79 avant notre ère selon Glasenapp (1999 : 47), mais Guérinot (1926 : 49) la situe en l'an 79 de notre ère.

[4] La datation hésite entre 453 et 466.

Bien qu'il soit un membre de la secte digambara[5] et qu'il entretienne des rapports privilégiés avec certains auteurs digambara qui l'ont précédé, notamment Kundakunda et Pūjyapada, Akalaṅka n'est nullement coupé de la tradition śvetāmbara, qu'il s'agisse des textes canoniques ou des œuvres composées par des philosophes. En effet, malgré le schisme qui a entériné la scission entre śvetāmbara et digambara, la doctrine philosophique est fort semblable chez les deux sectes qui ne divergent que sur quelques points de détails, lesquels relèvent d'ailleurs plus souvent de l'orthopraxie que de l'orthodoxie[6]. Ainsi Akalaṅka n'hésite pas à puiser certaines de ses conceptions à des logiciens svetāmbara, tel Siddhasena Divākāra, y compris quand leur développement prend la forme d'un commentaire à un texte canonique śvetāmbara, comme c'est le cas pour le *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* de Jinabhadra. En effet, le refus des digambara de tenir pour canoniques les textes admis comme tels par les śvetāmbara ne signifie pas nécessairement que l'enseignement contenu dans le Canon des śvetāmbara soit réputé totalement caduc. Il y a des conceptions d'ensemble qui fondent la base commune à tous les penseurs jaina.

1.2. Akalaṅka et la tradition philosophique

L'une des spécificités majeures du jainisme réside dans sa volonté de rendre compte de la réalité de manière à n'exclure aucune perspective. La philosophie jaina se voit en effet comme une réconciliation possible des courants les plus opposés que l'Inde a vu naître, qu'il s'agisse des thèses matérialistes, réalistes ou idéalistes. Le jainisme assimile ainsi chaque système adverse à l'un des nombreux points de vue possibles sur le monde, et en propose une synthèse conceptuelle, de manière à surplomber lui-même l'ensemble de ces points de vue particuliers.

---

[5] Si cette appartenance ne fait pas le moindre doute, il est en revanche plus délicat de déterminer à quel branche de la communauté il était apparenté. En effet, bien que la secte digambara ait été moins travaillée par les schismes que sa rivale śvetāmbara, la communauté originelle (*mūlasaṅgha*) se scinda toutefois en quatre écoles, dénommées *gaṇa*, vraisemblablement au tout début de notre ère. Ce sont les nandigaṇa, senagaṇa, siṃhagaṇa et devagaṇa ; cf. Guérinot (1926 : 60-61). Deux traditions s'affrontent alors : rapprochant le titre de *deva* souvent attribué au maître du nom d'une des quatre écoles, l'une considère qu'Akalaṅka aurait été membre du devagaṇa ; cf. les inscriptions numérotées 1 et 22 dans l'introduction de Mahendra Kumar à SVi, p. 22 et 24. Cette première hypothèse atteint toutefois ses limites lorsqu'elle élève Akalaṅka au rang de fondateur du *gaṇa* en question. Selon l'autre tradition, Akalaṅka aurait appartenu au nandigaṇa, dans la lignée de trois autres illustres coreligionnaires, Umāsvāti, Kundakunda et Pūjyapada ; cf. Guérinot (1926 : 61-62).

[6] Les sujets de divergence les plus emblématiques sont la question de savoir si les femmes peuvent atteindre la délivrance, si l'omniscient continue à s'alimenter. Sur ces débats, cf. respectivement Jaini 1992 et Dundas 1985.

La gageure essentielle de l'ontologie jaina consiste à rendre compte de l'être en tant que celui-ci est à la fois permanent et éphémère ; ce faisant, elle tient compte à la fois des thèses de l'advaita vedānta selon lequel l'être est fondamentalement un par delà la diversité des manifestations sensibles, parce que seule la permanence et la continuité sont caractéristiques de l'être véritable, et du principe phare des bouddhistes pour qui les étants sont momentanés. Les jaina admettent ainsi que toutes les substances qui composent l'univers, quelles qu'elles soient, partagent une structure commune en tant qu'elles possèdent des caractéristiques essentielles qui leur sont indéfectiblement attachées – les propriétés (*guṇa*) –, et des modes transitoires (*prayāya*). À ce titre, chaque réalité condense en elle les deux aspects, la permanence et la momentanéité, sans que leur association ne se mue en contradiction : chaque étant, qu'il soit ou non de nature matérielle, consiste en apparition, permanence et disparition. Il peut ainsi exister, au delà du devenir incessant, une substance permanente. L'opposition fréquemment exprimée en termes de permanence (*nityatva*) et de momentanéité (*kṣaṇikatva*, *anityatva*) se présente généralement chez Akalaṅka sous une autre terminologie, où les deux membres de l'alternative sont désignés par les notions d'identité (*abheda*) et de différence (*bheda*). L'identité (*abheda*) – littéralement la non-différence – rejoignant la notion de substance (*dravya*), implique la stabilité (*dhrauvya*, *sthiti*), l'identité à soi de l'être qui perdure et donc la perspective éternaliste, tandis que le concept de différence (*bheda*) correspond au caractère transitoire des modes (*paryāya*), soumis à l'apparition (*utpatti*) et à la cessation (*vyaya*), et se place ainsi dans la perspective de l'instantanéité.

Le fait que chaque étant comporte à la fois de la continuité et de la discontinuité jette les bases de la thèse ontologique essentielle du jainisme : aucun étant ne peut être réduit à un seul aspect ; la réalité en possède toujours une multitude simultanément. Cette théorie porte la dénomination d'*anekāntavāda* (« doctrine multilatérale ») par opposition à tous les systèmes qui considèrent la réalité de manière partielle, en adoptant une seule approche, et qui, à ce titre, sont qualifiés d'*ekāntavāda* (« doctrine unilatérale »). Par commodité, nous traduisons *anekāntavāda* par « doctrine multilatérale » plutôt que par « doctrine non unilatérale », comme le voudrait la fidélité à l'expression sanskrite qui use du préfixe privatif *an-* ; mais il faut conserver à l'esprit que l'idée de pluralité contenue dans « multi » n'est pas limitative : chaque étant n'a pas seulement plusieurs propriétés mais

une infinité de propriétés[7], car, selon une logique de l'entr'expression, tous les étants se reflètent dans chacun.

Étant donné que l'esprit et la matière ne sont pas deux entités étrangères l'une à l'autre, les facultés humaines n'entretiennent pas un rapport d'antagonisme avec la réalité, mais constituent plutôt les instruments de sa découverte. Pour ne pas rester lettre morte, la théorie ontologique de l'*anekāntavāda* exige des corollaires en matière de théorie de la connaissance. Ainsi, lorsque, à l'instar des autres penseurs indiens, les jaina élaborent leur théorie de la connaissance, celle-ci s'articule selon deux grands axes ; le premier consiste en l'analyse des « moyens de connaissance valide » (*pramāṇa*), fondement des théories gnoséologiques indiennes ; le second est composé de méthodes propres au jainisme, dont l'enseignement remonte à la tradition la plus ancienne, qui permettent de dépasser les perspectives unilatérales et de rendre compte de la pluralité d'aspects et de la complexité du monde, et qui, à ce titre, sont souvent considérés comme les deux versants de l'*anekāntavāda* : les points de vue (*naya*) et la septuple prédication (*saptabhaṅgī*).

Dans la théorie jaina, des moyens de connaissance valide consistent en des opérations, de nature intuitive ou discursive, qui reposent sur des sources de connaissance (les facultés sensorielles, l'entendement…), lesquelles sont en fait les causes instrumentales de la connaissance. En effet, par sa nature essentielle, l'âme connaît tout car elle est tout entière connaissance : son effort pour s'élever jusqu'au but suprême, d'ordre sotériologique – il s'agit en effet pour elle se s'affranchir du cycle des réincarnations –, s'accompagne nécessairement d'une progression intellectuelle et spirituelle destinée à lui faire retrouver ses qualités essentielles, amoindries par l'enchaînement au cycle de la transmigration. Au terme du processus, lorsqu'elle est parvenue à la perfection – dont les Tīrthaṅkara représentent l'archétype –, l'âme recouvre sa faculté de connaissance parfaite, l'omniscience : elle se connaît elle-même et connaît aussi toute chose. De la sorte, pas plus la connaissance que les moyens que l'âme met en œuvre pour l'obtenir ne sont extérieurs au sujet.

---

[7] Le couple formé par les termes *ekānta-* et *anekānta-* a suscité de nombreuses tentatives de traduction. Par exemple, Shastri (1987 : 71, 74) propose de traduire *anekāntavāda* par « doctrine of manysidedness of reality » et *ekānta* par « one-sided view » ; Kulkarni (2000 : 61) traduit *anekāntavāda* par « Theory of Relativity » et *ekāntavāda* par « Theory of Absolutism » ; Jain (2000 : 119) adopte la traduction de « theory of non-absolutist standpoint » pour *anekāntavāda* ; Dundas (2002 : 229) rend *anekāntavāda* par « manypointedness ».

La théorie des points de vue (*nayavāda*) part du constat que tout jugement exprime seulement une partie de la réalité ; il est relatif à certaines conditions, en particulier à l'intention de celui qui le pense ou l'énonce, d'où son inéluctable partialité et son insuffisance. Mais adopter tel point de vue particulier sur un étant, parce que celui-ci épouse au mieux la perspective qui est celle du locuteur dans des circonstances données, n'implique pas de rejeter absolument les autres points de vue possibles. Ainsi les différents points de vue possible – la tradition en codifie sept – sont autant d'approches pertinentes, quoique partielles, de la réalité. L'ordre de présentation, quasi immuable, fait se succéder les points de vue compréhensif (*naigama*), collectif (*saṅgraha*), empirico-pratique (*vyavahāra*), instantané (*ṛjusūtra*), verbal ou synonymique (*śabda*), étymologique (*samabhirūḍha*) et factuel (*evambhūta*).

L'ensemble des sept points de vue peut être divisé en deux groupes selon qu'un *naya* considère un étant dans sa dimension substantielle ou dans sa dimension modale. Tout d'abord, en tant qu'ils prennent en compte sa stabilité d'un être, les trois premiers points de vue sont fondés sur la substance (*dravyārthikanaya*), tandis que les quatre autres se focalisent sur les aspects transitoires d'un être et sont, à ce titre des points de vue modaux (*paryāyārthikanaya*). Ainsi le point de vue *naigama* considère un objet comme pourvu de traits génériques et de traits spécifiques ; le *saṅgraha* prend en compte les seules propriétés génériques à l'inverse du *vyavahāra* qui n'analyse que les caractéristiques particulières. Le *ṛjusūtra* se concentre sur l'étant en tant qu'instantané. Imaginons par exemple deux personnes contemplant un même objet, à savoir un collier en or. Pour le bijoutier qui veut fabriquer une couronne et a, pour cela, besoin de se procurer de l'or, ce bijou ne représentera rien d'autre qu'un morceau d'or. Ce bijoutier adopte ainsi un point de vue collectif. En revanche, la jeune femme qui a reçu ce collier en cadeau de la part de son époux le considère en tant qu'il est différent non seulement des autres types de bijoux, mais aussi de tous les autres colliers, qui lui ont été offerts par ses parents. Elle se place ainsi dans le point de vue empirico-pratique. Les trois autres points de vue ne s'occupent d'ontologie qu'indirectement, car ils effectuent un détour en examinant les conditions dans lesquelles un mot peut désigner un objet. Le *śabda* affirme l'identité de synonymes désignant le même objet à l'inverse du *samabhirūḍha* qui prend en considération les étymons afin de mettre en évidence les différences de sémantisme entre les synonymes ;

enfin l'*evambhūta* vise à désigner un être ou un objet en tant précisément qu'il accomplit l'action impliquée par l'étymologie.

Chaque point de vue n'a de validité que partielle. Dès lors, à chacun il est possible d'opposer un pseudo-point de vue (*durnaya*, *nayābhāsa*), la question de la validité ne reposant pas uniquement sur le contenu de l'énoncé mais aussi sur sa forme. Prétendre saisir la réalité dans son ensemble dans un jugement unilatéral constitue un pseudo-point de vue (*nayābhāsa* ou *durnaya*) ; en revanche le même énoncé devient un *naya* (« point de vue ») valide dès lors que le locuteur a conscience qu'il ne cerne qu'un aspect d'une réalité multiple. De la sorte, les jaina peuvent habilement admettre le caractère de vérité partielle des autres doctrines, mais, dans la mesure où chaque système philosophico-religieux (*darśana*) se prévaut d'être le seul et l'unique valide, il se voit d'emblée assimilé à un *durnaya*. Pour les jaina, le caractère partiel de tout énoncé ne se traduit pas seulement par l'idée qu'il existe plusieurs points de vue qui permettent d'appréhender plusieurs caractéristiques d'un même étant.

La doctrine de la multilatéralité exige aussi que la relation entre un sujet et un prédicat soit elle aussi dénuée d'univocité. La connaissance totale ne s'atteint que si l'on soumet la matière prédicative contenue dans un énoncé à une septuple prédication. Cette méthode est dénommée *saptabhaṅgī* (« septuple prédication ») ou *syādvāda* à cause de l'incontournable présence de la particule adverbiale *syāt* (« d'une certaine manière ») dans chacune des sept propositions. Par exemple, tandis que l'affirmation « l'âme est existante » est un jugement partiel qui ne peut prétendre à la vérité absolue, l'ensemble formé par les sept propositions présentées ci-dessous est censé pouvoir rendre compte adéquatement du rapport qui unit le sujet qu'est l'âme au prédicat, à savoir l'existence :

(S_1) D'une certaine manière (*syāt*), l'âme est seulement existante ;
(S_2) d'une certaine manière, l'âme est seulement non existante ;
(S_3) d'une certaine manière, l'âme est existante et non existante ;
(S_4) d'une certaine manière, l'âme est seulement inexprimable ;
(S_5) d'une certaine manière, l'âme est existante et inexprimable ;
(S_6) d'une certaine manière, l'âme est non existante et inexprimable ;
(S_7) d'une certaine manière, l'âme est existante, non existante et inexprimable.

Le caractère pour le moins énigmatique de cette septuple prédication, semblant contrevenir au principe de contradiction, a naturellement suscité diverses interprétations de la part des philosophes jaina. Celle qu'a élaboré Akalaṅka représente vraisemblablement l'un des apports conceptuels les plus remarquables du philosophe.

2. L'originalité d'Akalaṅka

2.1. Éléments biographiques

Bien qu'Akalaṅka lui-même ne nous renseigne jamais sur sa vie, nous disposons d'un matériau assez fourni permettant de reconstituer dans ses grandes lignes ce qu'a pu être sa carrière. Les sources essentielles se partagent entre des anecdotes racontées par divers textes narratifs, en particulier par le *Kathākośa* (« *Trésor d'Histoires* ») de Prabhācandra – texte en prose qui, de l'aveu de l'auteur lui-même aurait été rédigé sous le règne de Jayasiṃhadeva (1055)[8] – et l'épigraphie. Plus d'une vingtaine d'inscriptions mentionnent Akalaṅka voire font son éloge ; pour la plupart, elles se trouvent dans le sud de l'Inde, dans l'actuel Karnataka, et datent du dernier quart du XI^e^ s. et du XII^e^ s. de notre ère. L'ensemble du matériau a été soigneusement étudié par Mahendra Kumar dans son introduction à l'un des grands textes du philosophe, le *Siddhiviniścaya*[9]. Les linéaments que nous proposons ici se fondent, pour l'essentiel, sur l'analyse de ce grand savant. La difficulté essentielle résulte de l'écart temporel qui sépare ces témoignages de l'époque au cours de laquelle vécut Akalaṅka (VIII^e^ s. de notre ère). Cet écart n'est sans doute pas étranger au fait que la vie du philosophe se soit nimbée d'éléments que l'on suppose parfois légendaires, sans pouvoir toujours être en mesure d'indiquer jusqu'à quel point.

Il ne fait pas de doute qu'Akalaṅka vécut dans le sud de l'Inde, après l'illustre philosophe bouddhiste Dharmakīrti ; les savants s'accordent généralement à lui attribuer comme dates de naissance et de mort respectivement les années 720 et 780. Il est vraisemblable que le père d'Akalaṅka fut bien, comme le raconte le *Kathākośa*, un certain Puruṣottama, ministre du roi Śubhatuṅga[10] – souvent considéré comme un autre nom du roi Kṛṣṇarāja[11] – qui régna de 756 à 772 à Mānyakheṭa, la capitale du royaume

[8] Selon Mahendra Kumar, Introduction à SVi, p. 25.

[9] Aux p. 22-31.

[10] Pour Vidyabhushana (1971 : 186), Akalaṅka et Nikalaṅka étaient les fils du roi Śubhatuṅga. Mais il est fort probable que le désir de glorifier le philosophe ait conduit à exagérer l'importance de sa naissance et que, de fils de ministre, on en ait fait un fils de roi.

[11] Cf. Mahendra Kumar, introduction à SVi, p. 56.

Rāṣṭrakūṭa[12], située dans le nord-est de l'actuel Karnataka et désormais dénommée Malkhed. Toujours selon Prabhācandra, Akalaṅka avait un frère dénommé Nikalaṅka (ou Niṣkalaṅka).

Une première anecdote est très fréquemment associée à la jeunesse d'Akalaṅka. Par delà les variantes, la matrice principale peut se reconstituer de la manière suivante : après avoir fait vœu de célibat à l'occasion d'un festival, Akalaṅka et son frère Nikalaṅka s'engagèrent dans l'étude des textes sacrés, et rejoignirent une école bouddhique afin de poursuivre leurs études. Naturellement, les deux frères dissimulèrent leur obédience et se firent passer pour des bouddhistes. Un jour, tandis que le maître enseignait les attaques de Dignāga à l'encontre des thèses jaina, il achoppa sur une leçon du manuscrit jaina et, devant la difficulté, suspendit la séance. Quand, le lendemain, il trouva le texte corrigé, il se mit à suspecter la présence d'un jaina parmi ses étudiants. Pour démasquer le traître, le maître échafauda plusieurs ruses. Comme l'ingéniosité d'Akalaṅka avait fait échouer la première, une nuit, le maître jeta d'un coup toute une panoplie de vaisselle en bronze au-dessus de la pièce où dormaient tous les étudiants. Réveillé en sursaut, chacun murmura, comme à l'accoutumée, le nom de sa divinité[13] ; pris par surprise, Akalaṅka récita la formule d'hommage aux cinq entités suprêmes[14] qui atteste de la foi jaina. Les deux frères furent aussitôt arrêtés et demeurèrent en captivité dans l'école, mais parvinrent finalement à s'échapper. Devinant qu'ils seraient poursuivis par des gardes, et sentant que son frère était promis à un grand destin intellectuel, Nikalaṅka exhorta Akalaṅka à se cacher dans un réservoir qui était à proximité. Plein de remords, Akalaṅka accepta le sacrifice que lui proposait son frère. Ce dernier fut repéré et mis à mort en compagnie d'un blanchisseur que Nikalaṅka avait entraîné dans sa course et qui fut pris pour Akalaṅka.

Même si la présence, par delà les variantes, de nombreuses constantes suggère que ce récit devait avoir quelque fondement, il importe peu au fond de trancher la question de sa véracité. L'épisode atteste, sinon de la réalité, au moins du mythe qui s'est forgé autour de l'apprentissage clandestin du bouddhisme par Akalaṅka. Ainsi pourra s'expliquer que

---

[12] Il est délicat de savoir si Mānyakheṭa était déjà la capitale du royaume Rāṣṭrakūṭa à l'époque où est censé régner Śubhatuṅga, ou si la tradition ultérieure s'est livré à un anachronisme en associant le roi Śubhatuṅga à cette ville. On admet en effet souvent que Manyakheṭa est devenue la capitale durant le règne d'Amoghavarṣa I (833-878).

[13] Sur cette pratique, cf. Williams (1963 : 186).

le philosophe jaina ait fait du bouddhiste Dharmakīrti son adversaire de prédilection. La seconde anecdote qu'il nous paraît important de mentionner révèle le succès et le charisme de notre philosophe. Elle est mentionnée à la fois par la tradition épigraphique et par les recueils d'histoires.

Une fois ses études achevées, Akalaṅka participa à des débats où il se révéla excellent orateur. Sa victoire la plus emblématique est celle qu'il est censé avoir remportée en 788 de notre ère contre un maître bouddhique, dénommé Sanghaśri, à la cour du roi Himaśītala[15], à Kañci dans le royaume Pallava (actuel Tamil Nadu). Sanghaśri essaya de faire annuler une procession jaina qui devait avoir lieu à l'occasion d'un festival (Aṣṭāhnika). Le roi prêtait une oreille favorable à la requête du bouddhiste, tandis que la reine Madanasundarī manifestait une certaine sympathie pour la foi jaina. Au delà de l'enjeu immédiat du débat qui opposa Sanghaśri à Akalaṅka – le maintien ou l'annulation de la procession –, se jouait aussi la question du patronage royal. La victoire d'Akalaṅka, associée à la conversion du roi qui dut s'ensuivre, profita donc à la propagation du jainisme dans la région, et eut, semble-t-il, pour conséquence l'éviction des bouddhistes qui, chassés du sud de l'Inde, se seraient réfugiés à Ceylan[16].

On conçoit dès lors aisément qu'Akalaṅka ait été auréolé d'une brillante réputation. Sa notoriété fut telle que la stance liminaire d'un de ses traités, le *Pramāṇasaṅgraha*, a été reprise dans une inscription au moins[17]. Par ailleurs, diverses épithètes dithyrambiques et divers titres honorifiques lui ont été décernés. Ainsi, les titres de *bhaṭṭa* et de *deva*[18] ont été si fréquemment associés au nom du philosophe, tant dans les inscriptions que chez ses commentateurs et successeurs, qu'ils sont parfois considérés comme faisant corps avec lui ; il n'est ainsi pas rare qu'Akalaṅka soit appelé Bhaṭṭākalaṅka, Akalaṅkabhaṭṭa, Akalaṅkadeva, voire Bhaṭṭākalaṅkadeva. L'idée qu'il devait être un grand lettré,

---

[14] Mantra par excellence, qui peut être énoncé mentalement ou à voix haute, cette formule d'invocation en prakrit s'adresse aux cinq entités suprêmes que sont les *arhant*, les Êtres Parfaits, les maîtres, les précepteurs et les moines. Cf. Williams (1963 : 185-186).

[15] Serait-ce un autre nom du roi Nandivarman II qui régna de 730 à 796 ?

[16] Cf. Singh (2001 : 7472).

[17] Cf. Upadhye 1939.

[18] Littéralement le substantif *deva* signifie « dieu », mais est également employé pour parler d'un roi ou d'un prince, en tant qu'ils sont des dieux parmi les hommes.

qu'exprime le titre de *bhaṭṭa*[19], concorde avec la mention de sa grande maîtrise des doctrines adverses. Deux inscriptions rapportent en effet qu'il était expert dans la « sizaine » de doctrines spéculatives (*ṣattarkī*), ce qui devait signifier que, au delà du jainisme et du bouddhisme, ses compétences s'étendaient également aux systèmes brahmaniques et matérialistes[20].

2.2. Les œuvres d'Akalaṅka

La tradition attribue d'ordinaire plus d'une dizaine de textes à Akalaṅka. Mais parmi eux, il en est peu dont on ait la certitude qu'ils soient bien l'œuvre de notre philosophe. La plupart des savants de l'époque contemporaine reconnaissent l'authenticité de six textes : le *Rājavārttika* (ou *Tattvārthavārtika*), l'*Aṣṭaśatī*, le *Laghīyastraya*, le *Nyāyaviniścaya*, le *Siddhiviniścaya* et le *Pramāṇasaṅgraha*, mais estiment que les autres sont apocryphes. Ainsi, pour le grand savant qui a édité toutes les oeuvres – à l'exception de AŚ – où la paternité d'Akalaṅka ne fait pas de doute, il est vraisemblable que le *Svarūpasambodhana*, l'*Akalaṅkastotra*, la *Nyāyacūlikā*, l'*Akalaṅkaprāyaścittasaṅgraha*, et l'*Akalaṅka-pratiṣṭhāpāṭhā* sont de la main d'auteurs ultérieurs, peut-être homonymes de notre philosophe[21].

Au sein des six textes reconnus comme authentiques, on distingue usuellement deux groupes selon qu'Akalaṅka a rédigé des commentaires à des traités antérieurs ou qu'il a composé des œuvres originales. À ce titre, le *Rājavārttika* et l'*Aṣṭaśatī* font partie du premier groupe car ils commentent respectivement le *Tattvārthādhigamasūtra* (TS) d'Umāsvāti et l'*Āptamīmāṃsā* (ĀS) de Samantabhadra, tandis que les quatre autres textes, le *Laghīyastraya* (LT), le *Nyāyaviniścaya* (NVi), le *Siddhiviniścaya* (SVi) et le *Pramāṇasaṅgraha* (PS), relèvent du second groupe. Le commentaire de textes traditionnels et la composition d'œuvres originales sont usuellement associés à deux attitudes intellectuelles différentes, que l'on tend à appeler 'école' même si ce terme est trompeur en ce qu'il laisse penser qu'il s'agirait d'écoles d'obédiences diverses. La

[19] Nous ne saurions dire si ce titre que l'on trouve accolé d'autres noms de grands philosophes – par exemple Kūmarila et Jayanta – a une dénotation ou une connotation plus précise.

[20] Concernant la sizaine de *tarka* et les différents systèmes que celle-ci peut recouvrir, cf. Gerschheimer 2007.

[21] Cf. les introductions de Mahendra Kumar à SVi p. 67 et à NKC I p. 58, Shah (1967 : 38) et Shastri (1990 : 32-35). Nitve, qui a édité le *Svarūpasambhodhana* dans le même volume que le *Syādvādabhūṣaṇa* d'Abhayacandra semble admettre l'authenticité du *Svarūpasambodhana*, de l'*Akalaṅkastotra* et de la

première, l'école dite des *āgama* (« de la Tradition »), regroupe les auteurs qui se contentent de commenter les textes du Canon ou assimilés au Canon. L'école logique – ou école du *tarka* – se distingue de la première en ce que ses auteurs délaissent les textes canoniques au profit d'œuvres plus personnelles, sans rompre radicalement avec la tradition antérieure. Quoique l'école des *āgama* soit antérieure à l'école du *tarka*, l'apparition de cette dernière n'a pas évincée la première ; ainsi, malgré les difficultés posées par la chronologie exacte de certains auteurs (Kundakunda, Samantabhadra), on estime d'ordinaire que les tout premiers textes relevant de l'école dite logique apparaissent aux alentours du V^e^ siècle de notre ère ; mais les autres ne disparaissent pas totalement et il n'est pas rare, notamment dans les premiers siècles après l'émergence de la nouvelle attitude, qu'un même auteur commente des textes de la tradition tout en produisant par ailleurs des œuvres originales. Akalaṅka fut de ceux-là.

Toutefois, un examen plus approfondi du statut de AŚ et de LT révèle que la césure entre d'une part deux textes qui appartiendraient à la période āgamique et d'autre part quatre textes qui relèveraient de la période logique est très artificiel. En effet, le cas de l'*Aṣṭaśatī* mérite d'être distingué de celui du *Rājavārttika*, car, bien que les textes qu'Akalaṅka commente, respectivement ĀM de Samantabhadra et TS d'Umāsvāti, aient tous deux été considérés comme faisant partie d'un quasi-Canon, ils diffèrent profondément par leur contenu : TS est un recueil de versets (*sūtra*) – forme qui facilite la mémorisation – offrant un condensé en sanskrit de la doctrine jaina professée par les textes canoniques, alors que ĀM fait partie des premiers représentants de l'époque logique[22]. À cet égard, bien qu'étant un commentaire, AŚ partage des traits communs avec LT, NVi, PS et SVi. Inversement, en dépit de la forme sous laquelle se présente LT et des idées qu'Akalaṅka y développe, indices qui l'apparentent aux œuvres de l'époque logique plutôt qu'aux commentaires, ce texte fait fonction de commentaire à quelques stances de TS, comme cela apparaîtra par la suite (cf. § 2.1.1). Par conséquent, on ne saurait instaurer de véritable rupture entre les deux attitudes intellectuelles dont Akalaṅka a fait preuve dans RVār d'une part et le reste de son œuvre d'autre part.

Nyāyacūlikā. D.K. Goyal qui a récemment proposé une traduction du *Svarūpasambodhana* considère comme acquise l'authenticité de ce texte. Mais pour A.N. Upadhye 1931-32, il serait l'œuvre d'un certain Mahāsena.

[22] Cf. Dixit (1971 : 89).

2.3. L'état de la recherche

Peu d'études ont jusqu'à présent été consacrées aux théories d'Akalaṅka. Pendant longtemps, le principal souci des savants consistait à débattre des dates du philosophe. On peut donc considérer que les pionniers furent Mahendra Kumar et N.J. Shah. Mahendra Kumar tout d'abord parce que, en éditant, entre 1939 et 1959, cinq grands textes du philosophe (LT, NVi, PS, SVi et RVār) – sans compter les commentaires de Prabhācandra à LT, de Vādirāja à NVi et d'Anantavīrya à SVi – il offrit aux chercheurs un outil de travail d'une qualité remarquable. N.J. Shah ensuite parce que sa thèse de doctorat intitulée *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy : A Study*, parue en 1967, constitue la première étude véritablement philosophique de la pensée d'Akalaṅka ; elle demeure encore à ce jour le texte le plus éclairant sur la doctrine du philosophe. Néanmoins, comme elle aborde le philosophe jaina quasi exclusivement dans la perspective qui en fait un opposant de Dharmākīrti, les développements dévolus à la théorie d'Akalaṅka elle-même sont souvent réduits à la portion congrue. Or, bien que nous ne contestions pas l'importance décisive de cette approche pour comprendre l'œuvre du philosophe jaina, il convient de ne pas perdre de vue qu'Akalaṅka se situait dans un débat beaucoup plus vaste qui incluait également d'autres systèmes philosophico-religieux, en particulier le nyāya et la mīmāṃsā.

Quelques autres savants ont réservé aux conceptions d'Akalaṅka une part non négligeable de leurs réflexions à l'occasion d'études consacrées à différents aspects de la théorie gnoséologique jaina, par exemple P. Bothra dans son livre intitulé *The Jaina Theory of Perception*, et I.C. Shastri dans son *Jaina Epistemology*. Il est en revanche à déplorer que la plupart des études thématiques consacrées aux théories gnoséologiques indiennes – à l'instar du *Perception* de Matilal – passe sous silence les thèses soutenues par les philosophes jaina en général et par Akalaṅka en particulier, comme si leur participation aux débats de leurs temps était négligeable et ne méritait guère l'attention des savants.

La tendance s'est toutefois nettement inversée au cours des deux dernières décennies. Les travaux consacrés à la philosophie jaina se font désormais de plus en plus nombreux et, depuis quelques années, Akalaṅka tend à devenir un objet central d'investigation tant en Inde qu'en Occident. En témoigne la parution récente de plusieurs traductions des œuvres du philosophe digambara ainsi que d'articles qui manifestent

l'ambition de resituer Akalaṅka dans l'héritage de la Tradition, dans les débats avec ses contemporains et dans sa réception. Ainsi, N.L. Jain a entrepris la traduction anglaise du *Rājavārtika*, et les chapitres II (1999), V (2000) et VIII (1998) ont déjà été achevés. Le *Laghīyastraya* a par ailleurs fait l'objet d'une traduction en langue hindi par K. Shastri (2000), accompagnée d'un commentaire. Enfin, quoique le *Svarūpasambodhana* ne soit très vraisemblablement pas de la main d'Akalaṅka, la traduction de ce texte par D.K. Goyal en 2005 atteste de l'intérêt porté à l'œuvre du philosophe diagambara. Hormis les traductions du sanskrit, les contributions scientifiques les plus marquantes sont, d'une part, l'article de Sin Fujinaga (2000), intitulé « Akalaṅka's Theory on Sarvajña : Proving the Existence of Omniscience » et, d'autre part, les deux études de Piotr Balcerowicz, « Pramāṇas and language : a dispute between Dignāga, Dharmakīrti and Akalaṅka » et « Akalaṅka und die buddhistische Tradition : Von der Nicht-wahrnehmung von Unsichtbarem (*adṛśyānupalabdhi*) zur Allwissenheit », tous deux parus en 2005, respectivement au *Journal of Indian Philosophy* et au *Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*.

Comme N.J. Shah avant lui, P. Balcerowicz concentre son enquête autour des querelles qui ont opposé Akalaṅka à la tradition bouddhique – essentiellement Dignāga et Dharmakīrti. Or, les développements d'Akalaṅka ne se contentent pas de juxtaposer, telle une mosaïque, les diverses réfutations des thèses que professent les adversaires du philosophe jaina. Chacune de ses prises de position dans les débats contemporains qui l'opposent aux représentants des écoles adverses ne peut faire sens que dans la mesure où elle s'intègre à une conception d'ensemble, autrement dit à un système philosophique. Tant que l'on ne s'efforce pas de reconstituer ce système, on ne peut guère mesurer ce qui fait la singularité de la philosophie d'Akalaṅka par rapport aux autres penseurs jaina qui l'ont précédé et dans la tradition desquels lui-même s'inscrit. En effet, traiter des seules disputes entre Akalaṅka et ses adversaires non jaina opère un décentrement en occultant le fait que la pensée jaina, loin d'être monolithique, a connu des débats internes, que ceux-ci soient ou non en rapport avec l'obédience – śvetambara ou digamara – des philosophes.

2.4. Nouvelles perspectives

Le but que nous nous assignons dans la présente étude consiste donc à proposer une reconstruction possible des théories gnoséologiques d'Akalaṅka. Deux postulats sous-tendent cette entreprise : d'une part, nous admettons que les conceptions d'Akalaṅka forment un tout suffisamment homogène pour rendre possible l'analyse, et que le philosophe ne s'est pas livré à des variations si grandes au cours de sa carrière intellectuelle, que celles-ci soient susceptibles de brouiller tout effort d'intelligibilité. Au contraire, si une cohérence de sa doctrine existe, le souci de la manifester peut nous permettre de prévenir des contresens majeurs. Outre ce premier postulat, nous supposons aussi une universalité de la raison, sans laquelle toute investigation des systèmes philosophiques étrangers à la tradition hellène nous serait impossible. Naturellement, aucune philosophie occidentale ne peut strictement être superposée au jainisme. Néanmoins, en dépit des différences de méthode et de présupposés entre l'Occident et l'Inde – si tant est que l'un ou l'autre puisse être pris comme un tout homogène – la philosophie est une. Aussi des voies similaires peuvent-elles, dans des conditions différentes et à des moments différents, avoir été envisagées, sans même qu'il soit besoin de chercher à rendre compte de ces similitudes par une quelconque théorie des influences.

Pour mettre en lumière la cohérence de la pensée du philosophe digambara, nous choisissons d'aborder sa pensée par un angle gnoséologique, car c'est dans le champ de la théorie de la connaissance que se distingue plus particulièrement l'apport conceptuel d'Akalaṅka. Néanmoins, nous nous refusons à tout isolement de la théorie de la connaissance par rapport à la composante religieuse et plus particulièrement sotériologique du jainisme. L'exigence de rationalité suppose de ne pas plaquer une laïcisation arbitraire sur un système qui mêle le philosophique au religieux, car c'est seulement en restituant la cohérence des deux aspects que la pensée d'Akalaṅka pourra s'élever au rang d'un système. Dans cette perspective, une partie de nos développements étudiera la fonction de l'omniscience dans l'économie générale de la théorie des *pramāṇa*. Nous verrons ainsi que non seulement la septuple prédication ne contrevient pas aux principes logiques que sont le principe de contradiction et le principe du tiers-exclu, mais que, en outre, le *syādvāda* et l'omniscience ne sont pas incompatibles. En effet, la multiplicité des propositions n'est que le résultat de la temporalité qui traverse le langage dans le domaine empirico-pratique, et n'implique pas l'impossibilité de la connaissance absolue. C'est dans ce contexte que se

comprend également le bouleversement qui a affecté, au cours de la période logique, la répartition entre les deux moyens de connaissance valide (*pramāṇa*) reconnus par la tradition la perception (*pratyakṣa*) et le moyen de connaissance indirect (*parokṣa*). Tandis que les auteurs anciens ne reconnaissaient le statut de *pratyakṣa* qu'à la connaissance suprasensible, Akalaṅka entérine un glissement sémantique du terme *pratyakṣa-* et admet que la perception sensorielle peut désormais être comptée dans ce *pramāṇa*. Ce faisant, il ne se contente pas d'infléchir la théorie jaina dans le sens de la thèse communément admise par les écoles adverses, mais il résout une difficulté inhérente à la doctrine jaina elle-même : la mutation du *pratyakṣa* permet d'échapper à la dévalorisation du monde empirico-pratique par rapport au point de vue transcendant sur le monde qu'offrent les connaissances suprasensibles. Mais Akalaṅka va encore plus loin, puisqu'il rabat la connaissance conceptuelle du côté du *pratyakṣa*. Selon lui, le *parokṣa* se trouve cantonné à la connaissance qui met en jeu le langage – qu'il s'agisse de la connaissance reçue par un enseignement ou simplement de celle que l'on met en mots pour soi-même.

Pour mener à bien notre enquête, celle-ci se fondera plus particulièrement sur une des œuvres dites 'logiques' du philosophe, sans que nous ne nous interdisions toutefois de puiser dans les autres traités du philosophe des éléments qui pourraient s'avérer utiles à nos analyses. Mais, entre LT, NVi, PS et SVi, quelle œuvre d'Akalaṅka choisir ? Un faisceau de raisons concourt à privilégier le *Laghīyastraya*. LT est, parmi les quatre textes mentionnés, celui que la tradition a élu comme le centre névralgique de l'œuvre d'Akalaṅka : d'une part, il est le plus cité de tous, tant par les auteurs jaina ultérieurs que par les représentants d'autres systèmes ; et, d'autre part, il est vraisemblable que cette notoriété de LT soit un corollaire de la bonne diffusion dont il a bénéficié, en comparaison des trois autres œuvres originales d'Akalaṅka.

En effet, chacun des quatre traités est écrit en vers et était à l'origine accompagné d'un autocommentaire (*svavivṛti*). Toutefois, la transmission de ses textes a été fort inégale. LT, PS et SVi sont parvenus jusqu'à nous avec leur *vivṛti* respectives (désormais notées LTV, PSV et SViV) ; en revanche nous ne connaissons de NVi que les stances. Par ailleurs, le degré de certitude dans l'établissement des textes dépend de la manière dont chacun a été transmis. Or, les traités d'Akalaṅka présentent deux cas de figures selon que les manuscrits donnent le seul texte du philosophe – qu'il s'agisse des stances seules ou que l'autocommentaire leur soit associé – ou le transmettent uniquement par

l'intermédiaire d'un commentaire rédigé à une époque ultérieure, auquel cas le commentateur peut choisir de travailler soit sur la partie versifiée soit sur l'intégralité du texte d'Akalaṅka. Des quatre œuvres logiques du philosophe digambara, LT est incontestablement le texte le mieux transmis, tant indépendamment qu'intégré aux commentaires. Le tableau 1 figuré ci-dessous met en évidence l'existence de plusieurs manuscrits dans une catégorie par la présence de deux croix au lieu d'une.

tableau 1 : Transmission des textes d'Akalaṅka

	transmission directe		transmission indirecte par les commentateurs	
	stances seules	stances + vivṛti	stances seules	stances + vivṛti
LT	xx	xx	xx	xx
NVi			xx	
PS		x		
SVi				x

Ainsi, en dépit du travail de reconstitution remarquable qu'a accompli Mahendra Kumar, les textes de PS, NVi et SVi doivent toujours être considérés avec une grande prudence, et ce pour deux types de raisons : PS, parce que son édition repose sur l'unique manuscrit découvert à ce jour ; NVi, parce que le texte est exclusivement accessible par le commentaire de Vādirāja, intitulé *Nyāyaviniścayavivaraṇa* (NViV), qui malheureusement ne cite pas les vers avant de les commenter ; aussi l'éditeur a-t-il dû restaurer les stances d'Akalaṅka[23]. Enfin SVi parce qu'il associe les faiblesses respectives de PS et NVi, l'entreprise de reconstitution du texte et la rareté des manuscrits. Mahendra Kumar a en effet disposé d'un seul manuscrit de la *Siddhiviniścayaṭīkā* (SViṬ) d'Anantavīrya pour reconstituer les stances et la *vivṛti* du texte originel. Par comparaison, on mesure la chance dont ont bénéficié LT et LTV, qui, d'une part, ont été en partie transmis indépendamment des commentateurs et pour lesquels, d'autre part, tant Abhayacandra (XIII^{e} s.) que Prabhācandra (XI^{e} s.) ont fait fonction d'éditeurs en citant les stances avant de les expliquer. LT est ainsi le seul texte d'Akalaṅka pour lequel nous disposons encore de deux

[23] Mahendra Kumar a édité deux éditions différentes de NVi. La première, parue en 1939, comporte seulement le texte restauré d'Akalaṅka, tandis que la seconde, publiée une dizaine d'années plus tard,

commentaires différents qui portent sur l'ensemble du texte et ne se contentent pas de couvrir une section[24].

3. Le *Laghīyastraya*

3.1. La composition du *Laghīyastraya*

L'attribution du *Laghīyastraya* à Akalaṅka ne fait pas guère de doute, et, à notre connaissance, personne n'a jamais suspecté qu'une partie du texte, par exemple la *vivṛti*, voire la totalité, soit inauthentique. Par ailleurs, les différentes branches de la transmission s'accordent globalement sur le texte des stances. Deux passages font cependant figures d'exception.

Tout d'abord, dans l'édition du *Syādvādabhūṣaṇa* de 1915 ($SVBh_1$) comme dans le manuscrit de Karañja (K) consulté par nos soins sur place, la stance LT 35 n'est ni citée ni commentée. Dans la mesure où il est vraisemblable que le manuscrit à partir duquel Nitve a édité le texte appartiennent à la même famille de manuscrits que K, l'absence concordante de LT 35 ne permet pas de trancher entre deux hypothèses possibles : (1) soit Abhayacandra a effectivement ignoré cette stance, (2) soit l'omission a été le fait d'un copiste, et ce à une époque suffisamment ancienne pour que l'erreur se soit ensuite répercutée sur au moins deux manuscrits. La première hypothèse pourrait à la limite comporter deux variantes selon que l'on suppose (1a) qu'Abhayacandra ne connaissait pas le texte de LT 35 ou (1b) qu'il a délibérément écarté la stance du texte ; l'hypothèse 1b ne nous paraît toutefois guère probable, parce que, étant parfaitement inséré dans l'ensemble du texte, le passage concerné ne laisse pas suspecter la présence d'une interpolation.

Le second passage est le vers que Mahendra Kumar, dans l'édition de 1939 (LT_1), fait figurer entre les stances 50 et 51, sans lui attribuer de numérotation. Néanmoins cet éminent savant a par la suite volontairement supprimé cette stance. En effet, parmi les trois textes présents dans le volume de 1939 (LT, NVi et PS), deux furent par la suite

---

l'intègre au commentaire de Vādirāja. Lorsque nous nous référons à NVi, nous retenons la version de 1949-1954, que nous nommons NVi_1, en tant qu'elle constitue le texte de référence.

[24] Contrairement à SVi, pour lequel, outre le commentaire d'Anantavīrya, nous connaissons deux commentaires partiels, tous deux de la main d'Anantakīrti (XI^{e} s.) consacrés au huitième des douze chapitres du texte. Ils s'intitulent la *Laghusarvajñasiddhi* et la *Bṛhatsarvajñasiddhi*. Quant à NVi, il aurait, selon Velankar (1944 : 221), été également commenté par Anantavīrya, antérieurement au commentaire de Vādirāja, mais aucun manuscrit de ce texte n'a à ce jour été découvert.

l'objet de nouvelles attentions de la part de Mahendra Kumar, lorsque celui-ci a entrepris d'éditer NKC et NViV – respectivement les commentaires de Prabhācandra et de Vādirāja à LT et NVi. Ainsi, Constatant, lorsqu'il édite NKC, que non seulement la stance n'est commentée par aucun des deux commentateurs mais qu'elle correspond en outre à un vers de la *Yaśastilakacampū*, il en conclut qu'elle constitue une interpolation[25]. Nous le suivons sur ce point.

Si le texte dont nous disposons paraît donc assez fiable, sa structure est nettement plus problématique : le texte de LT est-il d'un seul tenant ou consiste-t-il en l'association de deux voire trois textes distincts, comme le laisse entendre son titre ? La simple observation du titre *Laghīyastraya* (« *Trois courts traités* ») semble plaider en faveur d'une structure composite. Quels seraient alors ces trois bref traités ? Les deux commentateurs du texte, Prabhācandra et Abhayacandra, ont transmis le texte selon une division en trois grandes sections : la première section est dévolue au moyen de connaissance valide (*pramāṇapraveśa*), la deuxième traite du point de vue (*nayapraveśa*) et enfin la troisième est consacrée à la Tradition (*pravacanapraveśa*). On pourrait ainsi supposer que les trois textes ainsi dénommés ont pu circuler indépendamment les uns des autres avant d'être rassemblés en un seul traité. Prabhācandra et Abhayacandra s'accordent également à reconnaître que l'ensemble du texte se subdivise en sept chapitres, dont les quatre premiers forment le *pramāṇapraveśa* et les deux derniers constituent le *pravacanapraveśa*, tandis que la deuxième section n'admet pas de division supplémentaire. Seul Mahendra Kumar s'écarte de cette ligne : il recense toutefois six chapitres et non sept[26], considérant que la dernière section est constituée d'un seul tenant. Cette division est celle qu'il adopte dans l'édition de 1939.

Une comparaison précise des titres que les différents commentateurs ont donnés à chaque chapitre laisse toutefois sourdre une divergence notable. Afin de rendre la comparaison plus parlante nous ajoutons, dans le tableau 2 figuré ci-dessous, les titres retenus, d'une part, par Mahendra Kumar dans l'édition de 1939 (LT_1) et, d'autre part, par Shastri dans son commentaire hindi. Au delà de l'apparente variante, la différence de dénomination du chapitre 2 est sans réelle incidence : éditeurs et commentateurs comprennent bien qu'Akalaṅka y traite de l'objet auquel s'applique le moyen de

[25] Cf. son introdution à SVi, p. 65.
[26] Cf. son introduction à SVi, p. 65.

connaissance valide, que cet objet soit désigné par sa fonction, *viṣaya* (littéralement « le domaine d'application »), ou par le terme qui est issu de la même racine que le substantif *pramāṇa*, à savoir *prameya* (« objet de connaissance »). Plus significatives, en revanche, sont les différences de dénomination des chapitres 6 et surtout 4. Le fait qu'Abhayacandra use de titres différents de ceux attestés dans le commentaire de Prabhācandra laisse présager que ces titres n'étaient pas le fait d'Akalaṅka mais plutôt l'invention de copistes voire des commentateurs eux-mêmes. D'ailleurs, l'analyse du texte mettra en évidence que le contenu du chapitre 3 ne correspond pas à l'intitulé sur lequel s'accordent tous les commentateurs (*parokṣa*), de même que le titre du chapitre 4 proposé par Abhayacandra, *pramāṇābhāsa* (« pseudo-moyen de connaissance valide ») convient beaucoup mieux aux développements qui figurent dans le chapitre en question.

tableau 2 : Titres des chapitres selon les commentateurs

section	chapitre	stances	LT_1	Prabhācandra	Abhayacandra	Shastri
I	1	LT 1-7ab	*pratyakṣa°*	*pratyakṣa°*	*pratyakṣa°*	*pratyakṣa°*
	2	LT 7cd-10ab	*prameya°*	*viṣaya°*	*viṣaya°*	*prameya°*
	3	LT 10cd-21	*parokṣa°*	*parokṣa°*	*parokṣa°*	*parokṣa°*
	4	LT 22-29	*āgama°*	*āgama°*	*pramāṇābhāsa°*	*āgama°*
II	5	LT 30-50	*naya°*	*naya°*	*naya°*	*naya°*
III	6	LT 51-72	*pravacana°*	*pravacana°*	*śrutopayoga°*	*pravacana°*
	7	LT 73-78	—	*nikṣepa°*	*nikṣepaṇaprarūpaṇa°*	*nikṣepa°*

Dans ces conditions, il est permis de faire planer un doute analogue sur le titre *Laghīyastraya*, et de considérer que celui-ci nous induit peut-être en erreur à propos de la structure de LT. Par ailleurs, le parallélisme que l'on esquisse parfois entre le groupe que sont censés former les trois brefs traités et le groupe de trois longs traités ne nous paraît pas plaider en faveur de l'authenticité du titre de LT. En effet, il n'est pas rare que l'on oppose le *Laghīyastraya* à une *Bṛhattrayī* (« Triade de longs traités »), qui serait constituée de SVi, NVi et PS[27]. Or, il est manifeste que ce dernier regroupement, purement artificiel, ne saurait avoir le même statut que celui qui aurait unit les trois courts traités – dans

[27] Cf. Velankar (1944 : 441).

l'hypothèse où il s'agirait bien de trois traités indépendants – parce que, autant qu'il nous est permis d'en juger, SVi, NVi et PS n'ont guère été transmis ensemble, de sorte que la question de l'unité du texte n'a pas lieu de se poser.

Dans le cas où le titre qui sert à dénommer le traité n'aurait pas été choisi par Akalaṅka et ne rendrait pas compte adéquatement de la composition du texte, quelle hypothèse pourrait-on émettre quant à sa structure ? Que peuvent nous apprendre les indices qui parcourent LT ? Dès lors qu'il est achevé, un traité philosophique indien ne débute pas *in medias res*, pas plus qu'il ne finit de manière abrupte mais répond à des codifications précises. Les développements philosophiques n'apparaissent qu'après un incipit constitué par une invocation auspicieuse, techniquement dénommée *maṅgala* ou *maṅgalācaraṇa*. Or, la lecture de LT révèle la présence de deux formules d'hommage susceptibles de jouer le rôle d'incipit : d'une part LT 1 et d'autre part LT 51 :

> (1) [Je rends] hommage, hommage aux faiseurs de gué du dharma, de Ṛṣabha à Mahāvīra, qui professent le *syādvāda*, pour l'accomplissement de mon âme.
>
> (51) Après m'être prosterné devant Mahāvīra qui professe la septuple vue qu'est le *syādvāda*, je vais exposer les moyens de connaissance valide, les points de vue et les niveaux de sens d'un mot conformément à la tradition[28].

Il serait ainsi légitime de supposer que LT ne réunit en réalité pas trois traités, mais seulement deux, le premier englobant les sections I et II, tandis que le second correspond à la section III. Telle est l'hypothèse structurelle qu'ont élue Mahendra Kumar et Dixit[29]. Toutefois, la présence d'un deuxième *maṅgala* au début de la section III ne plaide pas nécessairement en faveur d'une structure composite, en vertu de laquelle deux courts traités auraient été rassemblés postérieurement à leur rédaction. Il existe en effet dans la littérature jaina une pratique bien attestée dès les textes canoniques, qui veut qu'un texte ne comporte pas uniquement un hommage initial et un hommage final, mais que s'y adjoigne également un *maṅgala* du milieu. Les textes du Canon tendent même à

---

[28] LT 1-2 : *dharma-tīrthakarebhyo 'stu syād-vādibhyo namo namaḥ | ṛṣabhâdi-mahāvīrântebhyaḥ svâtmôpalabdhaye ‖*
Stricto sensu la stance qui suit ne fait pas vraiment partie du *maṅgalācaraṇa*, sans pouvoir être intégrée au développements théoriques qui suivent. Elle constitue une attaque envers l'adversaire bouddhique, puisqu'Akalaṅka tente d'y montrer que le Buddha n'est pas un *pramāṇa*.
LT 51 : *praṇipatya mahā-vīraṃ syād-vādêkṣaṇa-saptakam | pramāṇa-naya-nikṣepān abhidhāsye yathâgamam ‖*

[29] Mahendra Kumar, introduction à SVi, p. 64 et Dixit (1971 : 156).

considérer que la présence des trois invocations est nécessaire[30]. Le *maṅgala* initial se trouve ainsi renforcé par la présence des deux suivants, chacun répondant à une fonction particulière, ainsi que l'explique un passage de l'*Āvaśyakacūrṇi*, traduit par Balbir[31] :

> Le *maṅgala* initial permet aux élèves de maîtriser le traité sans obstacle, le *maṅgala* intermédiaire assure la familiarité avec le traité, et le *maṅgala* final permet d'éviter la discontinuité de la transmission.

C'est précisément dans ce sens qu'abondent nos deux commentateurs de LT, qui confèrent à LT 51 la valeur d'un *maṅgala* du milieu. Voici, par exemple, la manière dont Abhayacandra introduit le vers en question :

> Et à présent, examinant l'essence de la tradition, Akalaṅka place, au début de la section, un éloge des qualités de sa divinité d'élection, [éloge] qui fait office d'hommage du milieu[32].

Abhayacandra va même jusqu'à imiter la structure de LT en disposant trois *maṅgala* de son cru aux endroits correspondants : avant de citer LT 1 et LT 51 pour les deux premiers *maṅgala*, et après avoir clôt le texte d'Akalaṅka pour l'invocation finale.

Aussi séduisante soit-elle, la nouvelle structure qui se dessine ainsi ne prend pas en compte une autre stance du texte, LT 50, qui semble pourtant elle aussi constituer un *maṅgala* :

> Hommage à toi, l'omniscient, qui professes la théorie du *syādvāda* et dont la pensée est débarrassée de [tout] ce qui est invalidant : il ne connaît pas tout, le défenseur d'une thèse unilatérale puisque, même après avoir étudié sa propre pensée, il ne perçoit pas la réalité dans toute son évidence, elle qui relève du non unilatéral et dont l'examen est [pourtant] possible ; c'est pourquoi, ô toi qui es sans tache, [celui qui est vraiment] un sage te prend pour seul refuge, toi, Mahāvīra, le Jina[33].

Comment interpréter la présence de quatre stances invocatrices, LT 1 qui ouvre un premier ensemble de vers et énonce le but du traité, LT 50 qui clôt ce premier développement, LT

---

[30] Cf. Balbir (1993 : 220).

[31] *Āvaśyakacūrṇi* 3.10-11. La traduction figure dans Balbir (1993 : 220).

[32] SVBh *ad* LT 51 : *athêdānīm āgama-sva-rūpaṃ nirūpayan praveśasyâdau madhya-maṃgala-bhūtam iṣṭa-devatā-guṇa-stotram ādhate.*
NKC *ad* LT 51, II p. 655.6-7 va exactement dans le même sens : *tad-ādau ca śāstrasya madhya-maṃgala-bhūtam iṣṭa-devatā-viśeṣa-guṇa-stotram āha.*
« Et au début de cette [section], [Akalaṅka] prononce un éloge des qualités de sa divinité d'élection particulière, [éloge] qui fait office d'hommage du milieu. »

51 qui mentionne le sujet du second développement, et enfin LT 73-78 ? À première vue l'hypothèse d'un triple *maṅgala* semble invalidée par le parallélisme qui se dégage de cette énumération au profit de l'idée, mentionnée précédemment, que LT regrouperait bien deux textes différents, comportant chacun un *maṅgala* initial et un *maṅgala* final. Mais un examen plus attentif permet de lever la difficulté. Plutôt que de considérer, comme Prabhācandra et Abhayacandra, que le maṅgala du milieu est constitué de la seule stance LT 51, nous nous risquons à regrouper les vers 50 et 51 pour n'y voir qu'une seule et unique formule d'hommage. Si, dans cette perspective, on lit d'un seul trait ce qui pouvait passer pour deux *maṅgala* distincts, l'expression *praṇipatya mahāvīraṃ syādvādekṣaṇasaptakam*, sur laquelle s'ouvre LT 51, n'est plus un hommage à soi seul mais reprend de manière résomptive l'ensemble de la stance précédente, énoncée à la gloire du vingt-quatrième Tīrthaṅkara.

Si l'examen des *maṅgala* plaide en faveur d'une composition unitaire, il nous faut vérifier si le contenu des développements s'accorde bien avec la césure naturelle qu'instaure le *maṅgala* du milieu. Or, la nature même du texte, composé de trois sections d'ampleur similaire, rend naturellement impossible que le *maṅgala* du milieu prenne effectivement place au centre du texte. Il faut nécessairement que deux des sections soient associées. Mais il ne faudrait pas croire que la place de l'invocation médiane est purement contingente, et que la deuxième section aurait pu être associée avec la dernière plutôt qu'avec la première. Une solidarité profonde unit en effet les sections I et II, en ce qu'elles sont conçues comme un commentaire à un *sūtra* célèbre d'Umāsvāti, à savoir TS I.6 :

> [Les catégories composant la réalité] sont comprises grâce aux moyens de connaissance valide et aux points de vue.[34].

Une stance de SVi tend à expliciter ce présupposé, car Akalaṅka y reconnaît que les *pramāṇa* et les *naya* ont pour fonction de faire obtenir la connaissance de la réalité :

> On affirme que le moyen de connaissance valide est une connaissance ; on pense que le point de vue est la pensée du sujet connaissant. Ils permettent la compréhension des choses, qui consistent en substance et en modes [35].

---

[33] LT 50 : *sarvajñāya nirasta-bādhaka-dhiye syād-vādine te namaḥ syāt pratyakṣam alakṣayan sva-matam abhyasyâpy anekânta-bhāk | tattvaṃ śakya-parīkṣaṇaṃ sakala-vin naîkânta-vādī tataḥ, prekṣāvān akalaṅka yāti śaraṇaṃ tvām eva vīraṃ jinam ‖*

[34] TS_1 I.6, p. 8 : *pramāṇa-nayair adhigamaḥ.*
En cas de divergence entre la recension śvetāmbara et la recnesion digambara de TS, nous citons le texte admis par la recension digambara.

En tant qu'elle traite aussi, quoique brièvement d'une autre méthode cognitive, à savoir les « niveaux de sens d'un mot » (*nikṣepa*), voire aussi des « points d'investigation » (*anuyoga*), destinés à l'approfondissement ultime de la connaissance discursive, la troisième section semble davantage constituer un commentaire à l'ensemble plus large que forment les *sūtra* TS I.5-8 :

> (I.5) Les [catégories] peuvent être analysées selon [les niveaux de sens des mots que sont] le nom, le symbole, la potentialité et l'actualité.
> (I.6) [Les catégories composant la réalité] sont comprises grâce aux moyens de connaissance valide et aux points de vue.
> (I.7) [Les catégories peuvent être comprises] par [les points d'investigation touchant] au contenu de l'énonciation, à la possession, à l'instrument, au lieu, à la durée et aux variétés,
> (I.8) ainsi que par [les points d'investigation touchant] à l'existence, au nombre, à l'espace occupé, à l'espace touché, au temps, à l'intervalle, à la condition et à l'importance numérique relative[36].

Mais ces deux niveaux de commentaires ne constituent pas, selon nous, un argument en faveur de l'hypothèse structurelle défendue par Dixit et Mahendra Kumar. Bien au contraire, les deux méthodes cognitives qui apparaissent dans la troisième section permettent un approfondissement de la connaissance par rapport aux éléments matriciels que sont les moyens de connaissance valide et les points de vue. Aussi n'est-il pas surprenant que le troisième *maṅgala*, qui constitue le moment où la connaissance a atteint son acmé, fasse écho aux deux autres, et en particulier au but que l'auteur s'était assigné dans la première formule d'hommage, à savoir parvenir à l'accomplissement de son âme.

---

[35] SVi X.2, II p. 663.12-13 : *jñānaṃ pramāṇam ity āhuḥ nayo jñātur mataṃ mataḥ | tābhyām adhigamo 'rthānāṃ dravya-paryāya-śālinām ‖*

[36] TS_1 I.5-8, p. 7-9 : *nāma-sthāpanā-dravya-bhāvatas tan-nyāsaḥ ‖ 5 ‖ pramāṇa-nayair adhigamaḥ ‖ 6 ‖ nirdeśa-svāmitva-sādhanâdhikaraṇa-sthiti-vidhānataḥ ‖ 7 ‖ sat-saṃkhyā-kṣetra-sparśana-kālântara-bhāvâlpa-bahutvaiś ca ‖ 8 ‖*

3.2. L'argument de LT

Nous présentons ci-dessous l'argument de l'ensemble du traité sous la forme d'un plan détaillé.

maṅgala initial (LT 1-2)

- hommage aux vingt-quatre Tīrthaṅkara ; but du traité (LT 1)
- le Buddha n'a pas de légitimité à enseigner (LT 2)

Section I : Commentaire à TS I.6 (LT 3-49)

Partie 1 : Le moyen de connaissance valide (LT 3-29)

1.1. Les différents moyens de connaissance valide (LT 3-4)

- énumération des deux *pramāṇa* et mention du critère qui distingue le *pratyakṣa* du *parokṣa* : la clarté (LT 3)
- caractérisation de la clarté (LT 4)

1.2. La perception sensorielle (LT 5-7ab)

- les quatre moments de la perception sensorielle (LT 5-6ab)
- modalités de la perception sensorielle (LT 6cd)
- chaque moment de la perception sensorielle est à la fois le résultat du moment précédent et la cause du moment suivant (LT 7ab)

1.3. L'objet du *pramāṇa* (LT 7cd-10ab)

- la nature de l'*artha*, qui n'est autre que l'objet de connaissance (LT 7cd)
- l'action efficiente requiert la présence de continuité et de momentanéité dans tout objet (LT 8-9ab)
- unité de l'ensemble de la réalité, laquelle a une nature complexe (9cd-10ab)

1.4. La perception quasi sensorielle et le *parokṣa* (LT 10cd-21)

- les différentes formes de perception quasi sensorielle et la distinction entre *anindriyapratyakṣa* et *parokṣa* (LT 10cd-11ab)

A. examen de l'inférence et du raisonnement inductif (LT 11cd-18)

- nécessité d'un *pramāṇa* pour fonder l'inférence : le *tarka* (LT 11cd-12ab)
- caractérisation de l'inférence (LT 12cd-13ab)
- il existe d'autres relations entre le *probans* et le *probandum* que celles admises par les bouddhistes (LT 13cd-14)

- réfutation des trois types de *ratio cognoscendi* admis par Dharmakīrti :
  - la non-appréhension (LT 15-16)
  - l'effet et la nature essentielle (LT 17)
- telle que l'inférence est conçue par Dharmakīrti, il est impossible de connaître le caractère conceptuel de la connaissance de l'objet (LT 18)

B. examen de la reconnaissance (LT 19-21)

- l'analogie n'est pas un *pramāṇa* supplémentaire, ce n'est qu'une forme de reconnaissance : contre les naiyāyika et les mīmāṃsaka (LT 19-20)
- sinon il faudrait ajouter à la liste une multitude de *pramāṇa* (LT 21)

1.5. *Pramāṇa* et pseudo-*pramāṇa* (LT 22- 29)

A. Le cas du *pratyakṣa* (LT 22-25)

- le critère permettant de distinguer le *pratyakṣa* du pseudo-*pratyakṣa* = la fiabilité dans l'usage empirico-pratique. Cas de la perception sensorielle. (LT 22)
- la perception comporte du conceptuel (LT 23-24)
  - le caractère conceptuel n'est pas la marque du pseudo-*pratyakṣa* (LT 23)
  - dire que le processus d'aperception ne saisit pas la présence de concept n'est pas une raison suffisante pour conclure que la perception est dénuée de concept (LT 24)
- seul l'usage empirico-pratique permet de distinguer *pratyakṣa* et pseudo-*pratyakṣa*, que la perception soit de type sensoriel ou quasi sensoriel (LT 25). Il en va de même pour le *śruta* (LTV 25).

B. Le cas du *parokṣa* (LT 26-29)

- contrairement à ce que prétendent les bouddhistes, la connaissance articulée donne une connaissance adéquate de l'objet et pas seulement de l'intention du locuteur (LT 26)
- constater parfois l'absence de fiabilité de la connaissance articulée ne suffit pas à récuser sa validité (LT 27)
- si l'on n'admet pas que les énoncés puissent faire connnaître un objet, la distinction entre vérité et fausseté n'a plus lieu d'être (LT 28)
- Le témoignage d'un homme ordinaire peut être valide (LT 29)

Partie 2 : le point de vue (LT 30-49)

- définition du point de vue et du pseudo-point de vue (LT 30)

2.1. Les points de vue fondés sur l'objet (LT 31-43)

A. Le point de vue collectif (LT 31-38)

- l'unité fondamentale de l'étant (LT 31)
- le point de vue collectif considère tous les étants en tant qu'étant (LT 32)
- la perception ne peut distinguer des différences qu'en tant que celles-ci ont un étant pour substrat (LT 33)
- l'unité fondamentale de l'étant : comparaison entre une chose matérielle et la connaissance (LT 34)
- réfutation de la thèse bouddhique de la momentanéité (LT 35-37)
  - il faut bien admettre un substrat permanent pour que l'action efficiente soit possible (LT 35-36)
  - la pluralité des attributs n'est pas contradictoire avec l'unité de l'étant (LT 37)
- définition du point de vue collectif (*saṅgrahanaya*) et du pseudo-point de vue correspondant (LT 38)

B. Le point de vue compréhensif (LT 39-40)

- définition du point de vue compréhensif (*naigamanaya*) et du pseudo-point de vue correspondant (LT 39)
- réfutation du *naigamābhāsa* : contre la théorie naiyāyika de l'inhérence (LT 40), contre la théorie sāṅkhya d'une distinction radicale entre *prakṛti* et *puruṣa* (LTV 40)

C. Le point de vue empirique (LT 41-42)

- la validité cognitive résulte de la fiabilité par rapport à l'usage empirico-pratique ; les thèses qui ne permettent pas d'agir dans la sphère empirique sont des mauvais points de vue : rejet des *naigamābhasa* et du *saṅgrahābhāsa* (LT 41)
- Application de ce même critère aux théories bouddhiques : la théorie sautrāntika est considérée comme un *naya*, mais les théories vijñāptivādin et śūnyavādin sont rejetées au titre de *nayābhāsa* (LT 42)

D. Le point de vue instantané (LT 43)

- définition du point de vue instantané (*ṛjusūtranaya*) ; la connaissance variée, dans la théorie bouddhique, n'est pas un cas de point de vue instantané (LT 43)

2.2. Les points de vue fondés sur le mot (LT 44-48)

- définition des trois *śabdanaya* : le point de vue synonymique, le point de vue étymologique et le point de vue factuel (LT 44)
- les mots font connaître quelque chose de l'objet (LT 45-46)
- les critères qui sont employés dans les *śabdanaya* permettent réellement de différencier les objets (LT 47) et ces critères ne remettent pas en cause l'unité d'un étant (LT 48)

- conclusion : relations génétiques entre les différents *pramāṇa* et entre *pramāṇa* et *naya* (LT 49)

maṅgala du milieu (LT 50-51)

- hommage à Mahāvīra (LT 50-51ab)
- sujet de la seconde partie (LT 51cd)

Section II : Commentaire à TS I.5-8 (LT 52-72)

- définition du moyen de connaissance valide (*pramāṇa*), du point de vue (*naya*) et du niveau de sens d'un mot (*nikṣepa*) (LT 52)

1. Examen des *pramāṇa* (LT 53-61)

A. La relation entre l'objet et la connaissance (LT 53-59)

- l'objet ne fait pas connaître la connaissance (LT 53)
- l'objet de connaissance n'est pas la cause de la connaissance (LT 54)
- la connaissance comme détermination d'une relation (LT 55)
- les ténèbres et la lumière ne sont pas des causes d'ignorance ou de connaissance ; ce sont les *karman* obscurcissant la faculté cognitive de l'âme (LT 56-67)
- les relations (causalité, identité de nature) admises par les bouddhistes ne permettent pas de rendre compte de la connaissance (LT 58)
- c'est par elle-même, et non par l'objet, que la connaissance est connaissance (LT 59)

B. Le *pramāṇa* selon les jaina (LT 60-61)

- la définition du *pramāṇa* (LT 60)
- le nombre de *pramāṇa* (LT 61)

2. *Syādvāda* et *nayavāda* (LT 62-59)

- les deux usages de la connaissance articulée (*śrutajñāna*) : définition du point de vue (*naya*) et du *syādvāda* (LT 62)

A. Le *syādvāda* et la question de l'intention du locuteur (LT 63-65)

- Il faut sous-entendre le mot *syāt* (« d'une certaine manière ») même s'il n'est pas exprimé (LT 63). Il en va de même pour le mot *eva* (« seulement ») (LTV 63).
- le rapport entre les propos et l'intention du locuteur (LT 64-65).

B. Les points de vue (LT 66-72)

- le nombre de points de vue ; distinction entre points de vue substantiels et points de vue modaux, qui correspondent respectivement aux points de vue définitif et empirico-pratique (LT 66-67)
- définition du point de vue compréhensif (*naigamanaya*) et du pseudo-point de vue correspondant (LT 68)
- définition du point de vue collectif (*saṅgrahanaya*) et du pseudo-point de vue correspondant (LT 69)
- la validité cognitive résulte de la fiabilité par rapport à l'usage empirico-pratique (LT 70)
- définition du point de vue instantané (*ṛjusūtranaya*) et du pseudo-point de vue correspondant (LT 71)
- après les quatre points de vue fondés sur l'objet (*arthanaya*) viennent les trois points de vue fondés sur le mot (*śabdanaya*) (LT 72) ; définition des points de vue synonymique, étymologique et factuel (LTV 72)

maṅgala final : le cheminement pour parvenir à l'omniscience, voire à la délivrance (LT 73-78)

3.3. Un commentaire à LT : le *Syādvādabhuṣaṇa* d'Abhayacandra

Deux commentaires du *Laghīyastraya* sont parvenus jusqu'à nous. Le premier, très volumineux, porte sur les stances et la *vivṛti* ; il est l'œuvre de Prabhācandra (980-1065)[37], qui n'est autre que l'auteur du *Kathākośa*. Le second commentaire a été composé environ deux siècles plus tard par Abhayacandra[38]. On ne dispose à son sujet d'aucun élément biographique[39]. Tout au plus devine-t-on, à la lecture des classifications qu'il énonce[40], qu'il appartenait à la secte digambara. Il est par ailleurs extrêmement vraisemblable qu'il connût l'œuvre de Prabhācandra. À la fin de son commentaire à LT 25, il renvoie en effet à un commentaire du *Parīkṣāmūkha* de Māṇikyānandī, sous l'appellation de *Parīkṣāmukhālaṃkāra*[41]. Or, c'est le commentaire qu'a composé Prabhācandra qui est parfois désigné par cette appellation, lorsqu'il ne porte pas son nom usuel, à savoir celui de *Prameyakamalamārtaṇḍa*[42]. Abhayacandra paraît en outre connaître à tout le moins l'existence du commentaire à LT qu'a écrit son illustre prédécesseur. En effet, alors que l'auteur de SVBh fait figurer à la fin de chacun des sept chapitres un vers composé de sa main destiné à louer la valeur de sa glose en ce qu'elle permet de clarifier le texte d'Akalaṅka, Abhayacandra emploie à plusieurs reprises le composé *akalaṅkaprabhā°* qu'il nous paraît possible de comprendre comme un composé copulatif dont le second membre renverrait de manière abrégée à Prabhācandra[43].

---

[37] Nous suivons la datation proposée par Mahendra Kumar (NKC II, p. 52) et reprise par Uno (2000 : 37). Vidyabhusana (1971 : 193-194), sur la base d'une mention figurant dans l'*Ādipurāṇa* de Jinasena, donne une datation antérieure de plus d'un siècle, le situant dans la première moitié du IX^{e} s, tandis que Shastri (1990 : 43) le situe à une époque plus tardive : 1037-1122, tout comme Chatterjee, selon lequel il vécut dans la seconde moitié du XI^{e} s. (2000 : 202). Remarquons néanmoins que, si c'est bien le même Prabhācandra qui a rédigé NKC et le Kathākośa, les dates de Mahendra Kumar sont très vraisemblables.

[38] Mahendra Kumar le situe, Potter (1995a : 471-472) à la fin du XIII^{e} siècle (1290).

[39] Velankar (1944 : 335) en fait l'élève d'un certain Munichandra mais il ne renvoie à aucune référence pour appuyer ses dires.

[40] Ainsi la terminologie qu'il adopte en SVBh *ad* LT 6cd-7ab pour les douze modalités applicables à chaque phase de la perception sensorielle coïncide avec celle qui était en vigueur parmi les digambara et non celle des śvetāmbara. En effet, pour les neuvième et dizième divisions, les śvetāmbara mentionnent le couple formé *niścita-* (« déterminé » / *aniścita-* (« indéterminé ») tandis que les digambara parlent en terme d'*anukta* (« implicite ») et d'*ukta* (« explicite ») ; cf. Shastri (1990 : 277-278).

[41] SVBh *ad* LT 25 : *vistaraḥ parīkṣā-mukhâlaṃkārâdau draṣṭavyaḥ*

[42] Cf. PKM p. 176.22-23 : *iti śrī-prabhācandra-viracite prameya-kamala-mārttaṇḍe parīkṣā-mūkhâlaṅkāre prathamaḥ paricchedaḥ samāptaḥ.*

[43] Ainsi en va-t-il des stances qui terminent les chapitre 2, 4 et 6 :
(chapitre 2) *akalaṅka-prabhā-vyaktaṃ prameyam akhilaṃ punaḥ | paśyanti mādṛśāḥ kiṃ na prabuddhāḥ śuddha-dṛṣṭayaḥ ? ‖ 4 ‖*

Si Abhayacandra connaissait le commentaire de Prabhācandra, il nous faut essayer de comprendre le but auquel pouvait tendre sa démarche. Celle-ci fait sens dans la mesure où la difficulté des textes d'Akalaṅka est reconnue unanimement[44]. Abhayacandra, qui ne fait pas exception à la règle, justifie l'impérieuse nécessité d'une glose par le fait que les vers d'Akalaṅka soient ornés[45]. Or, l'auto-commentaire (LTV) qui accompagne les stances ne fait pas office de glose ; le plus souvent, la *vivṛti* complète voire développe l'idée de la stance mais n'éclaire que dans de très rares cas son sens littéral voire sa structure syntaxique. Si Abhayacandra se démarque de son prédécesseur en se concentrant sur les seules stances, il s'efforce d'éclairer tous les termes par des glose précises, voire d'énoncer des interprétations alternatives, là où Prabhācandra s'affranchit parfois rapidement de cette tâche pour avoir le loisir de proposer ses propres développements. L'ambition d'Abhayacandra consiste, selon toute évidence, à rendre compréhensible un texte qu'il reconnaît ardu et qui, à ses yeux n'a pas été suffisamment bien expliqué par Prabhācandra. Ainsi, conformément à la comparaison posée dès le vers liminaire de SVBh, où Akalaṅka est assimilé à la lune, en vertu du sens même du nom qu'il porte[46], les vers sur lesquels il achève chacun des sept chapitres du *Laghīyastraya* filent une métaphore où SVBh irradie d'une vive lumière – celle du soleil – les paroles de LT – voire aussi de NKC – que leur complexité condamnait à n'émettre qu'une faible lueur – celle de la lune[47]. Sans dévaloriser la puissance conceptuelle d'Akalaṅka, Abhayacandra se

---

« L'objet de connaissance, qu'Akalaṅka a rendu évident grâce à sa splendeur / son éclat / qu'Akalaṅka et Prabhācandra ont rendu évident, pourquoi une fois de plus les hommes avisés, à la vue pure comme moi ne le regardent-ils pas dans son intégralité ? »
(chapitre 4) *pramāṇâbhaṃ kathaṃcid yad akalaṃka-prabhâṃjitaṃ | gāvaḥ sauryo vivṛṇvaṃti tad etat syān-matâśrayāt ‖ 6 ‖*
(chapitre 6) *akalaṃka-prabhā-bhāra-dyotitaṃ śrutam arthataḥ | pramā-nayôpayogâtma saurī vṛttiḥ prabodhayet ‖ 9 ‖*

[44] Cf. Mahendra Kumar, introduction à Svi, p. 95-96 : « Anantavīrya (…) expresses his inability to follow Akalaṅka. (…) Vādiraja and Prabhācandra also express their inability to understand the works of Akalaṅka, a fact which is not the mere expression of courtesy but a statement of truth and honesty. »

[45] Cf. SVBh *ad* LT 5-6ab : *sopaskāratvāt sūtrāṇām evaṃ vyākhyāyate.*
ainsi que SVBh *ad* LT 14 : *sopaskārāṇi hi sūtrāṇi, tad evaṃ vyākhyāyate.*

[46] Akalaṅka signifie littéralement « sans tache » et c'est souvent de cette manière qu'est désignée la lune dans la poésie sanskrite.
SVBh : *jinâdhîśaṃ munim candram akalaṅkaṃ punaḥ punaḥ | anantavīryam ānaumi syād-vāda-nyāya-nāyakam ‖ 1 ‖*
« Je clame encore et encore l'éloge du souverain jaina, du sage, du brillant Akalaṅka à l'énergie infinie – cette lune sans tache à la splendeur infinie – le chef de file de la logique du *syādvāda*. »

[47] Cf. par exemple le vers qui clôt le premier chapitre de la section consacrée au *pramāṇa* : *akalaṅka-śaśāṅkair yad viśadaṃ pratibhāsitam | prabhā-balād adaḥ sarvaṃ saurī vṛttir vyanakti vaḥ ‖*
« Tout ce que les rayons de lune qu'est Akalaṅka font apparaître avec clarté, ce commentaire solaire vous le dévoile grâce à la puissance de son éclat. »

revendique comme un pédagogue capable de faire la lumière sur les difficultés du texte, difficultés résultant non pas d'un défaut quelconque du maître, mais de la forme versifiée choisie que celuli-ci a choisie. Comme Abhayacandra ne veut prendre aucune liberté par rapport au texte qu'il commente, et, se clamant le plus fidèle possible à Akalaṅka, veut seulement faire acte de pédagogue, la lecture de SVBh est souvent plus éclairante que celle de NKC. Aussi, même si le commentaire d'Abhayacandra n'a pas connu une aussi grande prospérité que celui de son prédécesseur, est-ce de ce texte que nous proposons de très larges extraits en traduction[48].

[48] Pour une explicitation de notre méthode de traduction, nous renvoyons le lecteur au début du volume III.

Chapitre I :

Validité cognitive, cognoscibilité et vérité

1. Reconstruction d'une définition générale du *pramāṇa*

1.1. Les différents éléments définitionnels

À l'époque d'Akalaṅka, la volonté de produire une définition du moyen de connaissance valide (*pramāṇa*) est un fait assez nouveau, tant dans les cercles jaina que dans les autres écoles philosophiques. Au sein du jainisme, l'apparition de cette préoccupation, dont le *Nyāyāvatāra* de Siddhasena ou le *Svayambhūstotra* de Samantabhadra[49] constitue vraisemblablement la première attestation – du moins parmi les textes qui sont parvenus jusqu'à nous –, coïncide avec, d'une part, les premiers temps de l'école du *tarka* et, d'autre part, la participation des philosophes jaina aux débats engageant les représentants des écoles brahmaniques et bouddhiques[50]. Mais si, dans le contexte des *āgama*, une telle absence[51] découlait naturellement d'une conception religieuse, où la validité de la connaissance ne se fondait pas sur des critères

---

[49] Il n'est guère probable que la caractérisation du *pramāṇa* comme *samyagjñāna* (« connaissance adéquate ») que donne Umāsvāti en TS I.1 puisse être considérée comme une véritable définition du moyen de connaissance valide. En revanche, le statut de définition des stances NA 1 et SBS 63 ne fait guère de doute :
NA 1, p. 333.2-3 : *pramāṇaṃ sva-parâbhāsi jñānaṃ bādha-vivarjitam | pratyakṣaṃ ca parokṣaṃ ca dvidhā, meya-viniścayāt ‖*
« Le moyen de connaissance valide est la connaissance qui se révèle elle-même et qui révèle autre chose [qu'elle] et qui est dépourvue de toute invalidation ; il est de deux sortes en fonction de la manière de déterminer l'objet de connaissance : la perception et le moyen de connaissance indirect. »
SBS $63c_2d$, p. 106.14-15 : *sva-parâvabhāsakaṃ yathā pramāṇam bhuvi buddhi-lakṣaṇam.*
« De même que, sur terre (i.e. en ce monde), le moyen de connaissance valide consiste en une connaissance qui s'illumine elle-même et qui illumine autre chose qu'elle (i.e. un objet) ... »
La chronologie relative entre Samantabhadra, Siddhasena et Dharmakīrti est un problème délicat, qui suscite les hypothèses les plus variées. Ainsi Balcerowicz (2001b : xii-xxix) s'efforce de montrer que les parallélismes entre NA et certains textes de Dharmakīrti, en particulier NB, plaident en faveur d'une antériorité du bouddhiste sur le jaina ; par ailleurs, il laisse entendre (2008 : 52, n. 52) que Samantabhadra et Dharmakīrti devaient être contemporains, mais sans donner de plus amples précisions. Pour Fujinaga 2000b, il paraît au contraire vraisemblable que Samantabhadra ait incarné la cible des attaques que Dharmakīrti adresse à la doctrine jaina, mais nous devons avouer que son article ne s'appuie pas sur des bases textuelles assez solides pour être convaincant. Tant que les hypothèses de datation ne seront pas sérieusement étayées, il sera difficile de savoir d'une part quel philosophe jaina a été le premier à définir le *pramāṇa*, et d'autre part si les jaina avaient déjà énoncé une définition du *pramāṇa* avant l'époque de Dharmakīrti, auquel cas le jainisme serait vraisemblablement le premier *darśana* à user d'une telle pratique. Ceci nous conduirait ainsi à nuancer la thèse de Franco (1993 : 59-60), selon lequel aucun philosophe indien n'a défini le *pramāṇa* avant Dharmakīrti, pas plus d'ailleurs que Dharmakīrti lui-même.

[50] Le fait de rester à l'écart des débats n'était auparavant pas considéré comme un manque, mais plutôt comme la supériorité de ceux qui n'ont à puiser qu'en eux-mêmes les ressources pour perfectionner leur âme. À cet égard, débattre, fût-ce dans le but de convaincre autrui d'adopter la foi juste, n'est qu'un vain cliquetis de mots. Cf. NiS 155, p. 66 : *ṇāṇā-jīvā ṇāṇā-kammaṃ ṇāṇā-vihaṃ have laddhī | tamhā vayaṇa-vivādaṃ saga-para-samaehiṃ vajjijjo ‖*
« Il y a diverses sortes d'âmes, diverses sortes de *karman* et les modes d'acquisition de la connaissance sont de diverses sortes. Aussi faut-il éviter les disputes, que ce soit avec ceux qui professent la même foi ou avec ceux qui en professent une autre. »

[51] Cf. Shastri (1990 : 56-57).

universellement acceptables – une connaissance était alors considérée comme valide si et seulement si son sujet possédait la foi juste[52] –, la question de la présence ou de l'absence d'une définition devient un problème à partir du moment où la validité cognitive ne dépend plus de la foi mais est fondée en raison.

Semblant s'inscrire dans la lignée des textes āgamiques plus que dans celle de NA, les stances initiales de LT ne se soucient guère de donner une définition générale en bonne et due forme du moyen de connaissance valide (*pramāṇa*). Ainsi LT 3 se conforme à la démarche traditionnelle, où il importe d'énoncer les divisions du *pramāṇa* et de spécifier les caractéristiques qui les différencient[53]. Mais, en tant que LT est un texte relevant de l'époque logique, on eût attendu qu'il suivît la voie tracée par Siddhasena et Samantabhadra. Or, tout le paradoxe de la situation tient au fait que la très grande majorité des exposés et argumentations d'Akalaṅka repose explicitement sur une définition du moyen de connaissance valide et que le philosophe mentionne, au fil de son traité, nombre d'éléments susceptibles de s'intégrer à une définition, sans que jamais ceux-ci ne semblent rassemblés en un énoncé de ce genre dans les tout premiers vers, comme c'est le cas dans SVi[54]. Néanmoins, toute analyse de la théorie de la connaissance reposerait sur des bases par trop fragiles si nous ne tentions de restituer, là où le philosophe paraît se dérober, ce qui pourrait être la définition générique (*sāmānyalakṣaṇa*) du *pramāṇa* selon le *Laghīyastraya* d'Akalaṅka. Or, il devrait être possible, en rassemblant tous les indices disséminés dans le traité, de reconstituer une telle définition. Les traits saillants qui se dégagent – (1) le fait d'être une connaissance (*jñāna*), (2) le caractère déterminé (*vyavasāyātmakatva*) ou la certitude (*nirṇīti*), (3) le fait de ne pas se contenter d'être une pure connaissance de l'objet mais de comporter également une dimension réflexive, (4) le fait que l'objet ne soit pas déjà connu (*anadhigata*) autrement dit la nouveauté, enfin (5) la fiabilité (*avisaṃvādakatva*) dans le domaine empirico-pratique aussi désignée par le terme

---

[52] Cf. Tatia (1951 : 27-28).

[53] LT 3 : *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ | parokṣaṃ śeṣa-vijñānaṃ pramāṇe iti saṅgrahaḥ ||*
« La perception [est] la connaissance claire, [elle est de deux sortes] du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique ; le moyen de connaissance indirect [comprend] le reste de la connaissance : ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total. »

[54] SVi I.3ab, I p. 12.23 : *pramāṇasya phalaṃ sākṣāt siddhiḥ svârthaviniścayaḥ |*
« Le résultat évident du moyen de connaissance valide est la preuve ; elle consiste en une détermination certaine de soi et de l'objet. »

de non-déviance (*avyabhicāra*)[55] – se combinent diversement tout au long du traité, comme le laisse apparaître le tableau 3 ci-dessous. Examinons une par une ces cinq caractéristiques afin de déterminer lesquelles doivent effectivement être considérées comme faisant partie d'une définition.

tableau 3 : Éléments caractérisant le *pramāṇa* dans LT

	connaissance	détermination	réflexivité	nouveauté	fiabilité
LTV 3	×				
LT & LTV 22	×				×
LT & LTV 41					×
LTV 42					×
LT 49				×	×
LT & LTV 52	×		×		
LT 60	×	×	×		
LTV 60	×	×			×
LT & LTV 70	×				×
LTV 72[56]				×	

[55] L'idée qu'une connaissance nous permet d'agir sans être déçu s'exprime en sanskrit par les termes *avisaṃvāda* (« fiabilité ») et *avyabhicāra* (« non-déviance »), étant entendu que la fiabilité comme la non-déviance se jugent par rapport à l'activité pratique (cf. § 1.2). Parmi les deux traductions possibles pour le terme sanskrit *avisaṃvāda*, nous préférons 'fiabilité' à 'infaillibilité', car en français ce dernier ne fait pas nécessairement référence à une action (cf. l'infaillibilité pontificale).

[56] Seuls sont rappelés *infra* les passages de la *vivṛti* dont nous n'avons sélectionné qu'un extrait. Pour les stances (LT 22, 41, 49, 60 et 70) ainsi que pour LTV 70, nous invitons le lecteur à se reporter au volume II.
LTV 3 (connaissance) : *sannikarṣâder ajñānasya prāmāṇyam anupapannam arthântaravat.*
« Il n'est pas justifié d'attribuer la validité cognitive à un contact, etc., dans la mesure où ce n'est pas une connaissance, pas plus que [ce n'est pas justifié de l'attribuer à] n'importe quel objet [dans la mesure où ce n'est pas une connaissance]. » LTV 52 présente un passage exactement parallèle.
LTV 22 (connaissance ; fiabilité) : *timirâdy-upaplava-jñānaṃ candrâdāv avisaṃvādakaṃ pramāṇam yathā tat saṅkhyâdau visaṃvādakatvād apramāṇaṃ, pramāṇêtara-vyavasthāyāḥ tal-lakṣaṇatvāt.*
« Une connaissance affectée par un obscurcissement de la vue, etc. [qui se représente deux lunes par exemple] est un moyen de connaissance valide concernant la [nature de] lune, etc., en ce qu'elle est fiable [sur ce point], de même qu'elle n'est pas un moyen de connaissance valide concernant le nombre [de lune], etc., parce que [sur ce point] elle n'est pas fiable, étant donné que cela (i.e. l'absence de fiabilité et la fiabilité) constitue la marque qui assure la répartition entre ce qui est un moyen de connaissance valide et ce qui n'en est pas un. »
LTV 41 (fiabilité) : *śuddham aśuddhaṃ vā dravyaṃ paryāyaṃ vyastaṃ samastaṃ vā vyavasthāpayatā tat-sādhanaṃ pramāṇaṃ mṛgyam, anyathâtiprasaṅgāt. tat-prāmāṇyaṃ ca vyavahāreṇaîva, sa ca saṅgrahe bhedâśrayo mithyaîva.*
« Celui qui pose que la substance ou le mode est pur ou impur, [et, dans ce dernier cas, que la substance et le mode] sont conjoints ou disjoints, doit rechercher un moyen de connaissance valide qui puisse le prouver, parce que sinon on s'expose à une extension abusive. Or, la validité cognitive de ce [moyen de connaissance] résulte seulement de l'usage empirique ; et cet [usage empirique], qui se fonde sur la différence, ne peut être que faux dans le [point de vue] collectif. »
LTV 42 (fiabilité) : *pratyakṣasyâpi prāmāṇyaṃ vyavahārâpekṣam. (…) utpāda-vigama-dhrauvya-lakṣaṇaṃ sat, guṇa-paryayavad dravyam, jīvaś caitanya-sva-bhāvaḥ iti śruteḥ pramāṇântarâbādhanaṃ pūrvâparâvirodhaś câvisaṃvādaḥ.*

1.1.1. Une connaissance certaine

Si LT 3 se contente d'énoncer les deux subdivisions du *pramāṇa* et le trait qui distingue l'une de l'autre, dans la suite du traité, toutefois, deux stances paraissent attester qu'Akalaṅka se conforme au nouvel usage qui veut que l'on énonce une définition générale du *pramāṇa* ; s'il est un seul passage, dans tout le traité, dont on peut supposer qu'il amorce une définition, il s'agit de LT 52ab, parce qu'il répond au projet énoncé explicitement dans le vers précédent[57]. Malheureusement, la concentration de trois définitions dans une seule et même *anuṣṭubh* contraint Akalaṅka à se contenter d'ébaucher la définition du *pramāṇa*, ce que confirme la présence de *-ādi-* (équivalent à « etc. ») : « Le moyen de connaissance valide est conçu comme la connaissance de soi, etc. » (*jñānaṃ pramāṇam ātmāder (…) iṣyate*). Toutefois, il semble bien qu'Akalaṅka ait complété sa définition dans une stance ultérieure : à la suite d'Abhayacandra, nous comprenons que la stance LT 60 vient en effet approfondir LT 52ab[58].

Le premier élément commun aux deux passages susmentionnés restreint le *pramāṇa* aux seuls actes de connaissance (*jñāna*). LT 60 ajoute ensuite l'idée que ce *jñāna* doit consister en une détermination certaine :

« Même la perception a une validité cognitive qui dépend de l'usage empirique. (…) La Tradition qui dit : 'l'étant consiste en origine, disparition et permanence, une substance possède des propriétés et des modes, le principe animé a pour nature inhérente la conscience' n'est pas invalidée par un autre moyen de connaissance valide et ne comporte pas de contradiction interne, [donc] elle est fiable. »
LTV 52 (connaissance ; réflexivité) : *jñānaṃ pramāṇaṃ, kāraṇasyâpy acetanasya prāmāṇyam anupapannam asannikṛṣṭêndriyârthavat.*
« Le moyen de connaissance valide est une connaissance ; la validité cognitive d'un non conscient, fût-il une cause, [de la connaissance] ne se justifie pas, si elle n'est pas consciente, pas plus que le sens et l'objet n'ont de validité cognitive lorsqu'ils ne sont pas en contact. »
LTV 60 (connaissance ; détermination ; fiabilité) : *a-nirṇīti-phalasya nâdhigamo 'sti, vicāryamāṇâyogāt. avisaṃvādakatvaṃ ca nirṇayâyattaṃ, tad-abhāve 'bhāvāt tad-bhāve ca bhāvāt. vyavasāya-phalaṃ jñānaṃ mukhyaṃ pramāṇam iti vyavasthitam.*
« Ce n'est pas une connaissance [véritable] si le résultat n'est pas une certitude, parce qu'une connaissance hésitante est inefficace. Or, la fiabilité dépend de la certitude, parce que [la fiabilité] n'existe pas lorsque la [certitude] n'existe pas, tandis que [la fiabilité] existe lorsque la [certitude] existe. Il est [donc] bien établi que la connaissance dont le résultat est une détermination est le moyen de connaissance valide par excellence. »
LTV 72 (nouveauté) : *'na hi buddher akāraṇaṃ viṣayaḥ' ity etat prativyūḍham, vijñānasya anāgata-nirṇayāt.*
« La [thèse] qui déclare 'ce qui n'est pas la cause de la connaissance ne peut nullement en être l'objet' est réfutée par le fait que la connaissance détermine ce qui n'est pas encore connu. »

[57] LT 51cd : *pramāṇa-naya-nikṣepān abhidhāsye yathâgamam* ‖
« Je vais exposer les moyens de connaissance valide, les points de vue et les niveaux de sens d'un mot conformément à la tradition. »

[58] Dans sa phrase introductive à LT 60, Abhayacandra présente LT 60 comme un développement du syntagme apparu en LT 52 : *atha jñānaṃ pramāṇam ātmâder ity amum evârthaṃ viśadayati.*
« Puis [Akalaṅka] clarifie la teneur précise de cette [phrase] : ' le moyen de connaissance valide est la connaissance de soi, etc.'. »

> La connaissance est conçue comme consistant en détermination et comme saisissant sa propre essence et son objet ; de ce fait la saisie – [qui a la nature d'] une certitude – atteint la validité cognitive par excellence[59].

En dépit de l'apparente évidence de ces premiers réquisits, ceux-ci prennent place dans une stratégie réfutative. Les caractéristiques que chaque philosophe intègre à la définition valent naturellement comme autant de prises de position dans les débats ambiants, que ceux-ci opposent des représentants d'écoles rivales ou des penseurs d'une même école. Le fait d'être une connaissance (*jñāna*) est une exigence sur laquelle Akalaṅka s'accorde non seulement avec les philosophes jaina qui l'ont précédé – Siddhasena (NA 1 : *jñāna*) ainsi que Samantabhadra (SBS 63 : *buddhi*)[60] – mais aussi avec son adversaire de prédilection, Dharmakīrti[61]. En dépit de l'apparente tautologie, il ne va en effet pas de soi que le *moyen* de connaissance valide soit lui-même une connaissance. À chaque fois qu'Akalaṅka mentionne le substantif *jñāna* dans une stance qui caractérise le *pramāṇa* ou qu'il en donne une typologie – tel est le cas en LT 3 et LT 52 –, la *vivṛti* correspondante justifie l'emploi de ce terme comme une manière de restreindre le champ du *pramāṇa* aux seuls actes mentaux conscients, refusant d'accorder aux simples causes de la connaissance le statut de *pramāṇa*. L'école à laquelle Akalaṅka cherche à s'opposer en usant du terme *jñāna* est le nyāya[62]. Toutefois, ce n'est pas n'importe quelle cause qui fait l'objet de réfutation de la part des philosophes jaina et, au premier chef d'Akalaṅka : est essentiellement visée la notion de contact (*sannikarṣa*), telle qu'elle est mentionnée dans la définition que donne NS I.1.4 de la perception (*pratyakṣa*) :

---

[59] LT 60 : *vyavasāyâtmakaṃ jñānam ātmârtha-grāhakaṃ matam | grahaṇaṃ nirṇayas tena mukhyaṃ prāmāṇyam aśnute ‖*

[60] NA 1 et SBS 63cd ont été cités *supra* § 1.1., en note.

[61] Cf. Shah (1967 : 190-192).

[62] Le *pūrvapakṣa* généralement restitué est tiré de NBh *ad* NS I.1.1 : *upalabdhi-hetuḥ pramāṇam* « Le moyen de connaissance valide est la cause de la connaissance »). Cf. par exemple NKC *ad* LTV 3, I p. 28.9-10.
Prabhācandra et Abhayacandra ont en revanche élargi le cercle des *pūrvapakṣa*. Selon eux, outre la théorie du contact qu'avait effectivement en vue Akalaṅka, le terme *jñāna* permet de s'opposer à la thèse de Jayantabhaṭṭa selon lequel le *pramāṇa* consiste en l'ensemble des facteurs d'actions (*kārakasākalya*) qui concourent à la production d'un jugement, à la doctrine du sāṃkhya pour qui le moyen de connaissance valide consiste en l'activité, le fonctionnement des sens (*indriyavṛtti*) ainsi qu'à la théorie de la prābhākaramīmāṃsā selon laquelle c'est l'usage des facultés que fait le sujet connaissant (*jñātṛvyāpāra*) qui possède la validité cognitive. L'association de tous ces *pūrvapakṣa* se justifie en ce que l'argument qui sert à les réfuter est identique dans tous les cas : aucun de ces éléments ne peut être le *pramāṇa* car aucun n'est caractérisé par la conscience (*acetanatvāt*). Cf. SVBh *ad* LT 3 *in* volume II. Le cas de Jayantabhaṭṭa est incontestablement révélateur de la projection à laquelle se livrent les commentateurs, puisqu'Akalaṅka n'a pas pu connaître les conceptions de ce philosophe qui fut son cadet d'au moins un siècle.

> *indriyârtha-saṃnikarṣôtpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyâtmakaṃ pratyakṣam.*
> La perception est la connaissance produite par le contact entre un sens et un objet ; elle ne dépend pas de l'expression verbale, elle ne dévie pas [par rapport à l'activité empirico-pratique] et elle consiste en une détermination certaine[63].

Dans ce texte, le statut de *pramāṇa* se tient à la fois du côté du contact et de son résultat, la perception. La réfutation de la théorie du contact remplit une double visée. D'une part, pour Akalaṅka, le fait d'être l'un des facteurs qui concourent à la production de la connaissance ne suffit pas à garantir le statut de *pramāṇa*. Dans la mesure où le *pramāṇa* produit un phénomène conscient, il faut pouvoir rendre compte de cette caractéristique autrement que par des facteurs dépourvus de conscience[64]. Autrement dit, dans la perspective jaina, si on admet que le contact possède la validité cognitive, on s'expose à une extension abusive du concept de validité cognitive[65]. Mais, en même temps, la précision apportée par l'idée que les sens doivent entrer physiquement en contact (*sannikarṣa*) avec l'objet est trop réductrice pour les jaina, en ce qu'elle ne permet pas de rendre compte de la perception visuelle. Les jaina considèrent en effet que, contrairement aux quatre autres organes sensoriels – l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher – qui requièrent un contact physique entre l'organe sensoriel et l'objet, l'œil n'a nullement besoin d'un tel contact avec l'objet pour l'appréhender : la vue est *aprāpyakārin* (« effective sans contact physique avec l'objet ») ; elle est capable de percevoir un objet

---

[63] NS I.1.4, p. 2.

[64] La réfutation est explicitée dans le passage de LTV 3 cité et traduit *supra* § 1.1., en note, et Akalaṅka y fait allusion au début de LTV 52 : *jñānaṃ pramāṇaṃ ; kāraṇasyâpy acetanasya prāmāṇyam anupapannam asannikṛṣṭêndriyârthavat.*
« Le moyen de connaissance valide est une connaissance ; la validité cognitive d'un non conscient, fût-il une cause, [de la connaissance] ne se justifie pas, si elle n'est pas consciente, pas plus que le sens et l'objet n'ont de validité cognitive lorsqu'ils ne sont pas en contact. »

[65] Toutefois, la thèse naiyāyika telle qu'elle est présentée dans NV ne tombe pas parfaitement sous le coup de l'objection, car Uddyotakara ne considère pas que le contact constitue à lui tout seul un *pramāṇa*. NV *ad* NS I.1.3, p. 27.6-8 : *kecit tu sannikarṣam eva pratyakṣaṃ varṇayanti. na tan nyāyyam, pramāṇâbhāvāt. sannikarṣa eva pramāṇam iti na pramāṇam asti. ubhayaṃ tu yuktam, paricchedakatvāt. ubhayaṃ paricchedakaṃ sannikarṣo jñānaṃ ca.*
« Certains considèrent que la perception consiste seulement en un contact. Cela n'est pas juste, parce qu'il n'existe pas de moyen de connaissance valide [qui établisse ce fait]. Il n'existe pas de moyen de connaissance valide qui permette d'affirmer que seul le contact constitue ce moyen de connaissance valide [qu'est la perception]. Il est, en revanche, correct de dire que deux [éléments constituent ce moyen de connaissance valide], parce que [tous deux] permettent une détermination certaine. Les deux [éléments] qui permettent une détermination certaine sont le contact et la connaissance. »
Il nous semble qu'il y a deux explications possibles à cet écart : soit les philosophes jaina ont, volontairement ou non, mal interprété la théorie naiyāyika, soit plusieurs conceptions ont existé concurremment, comme pourrait l'attester une stance de Kumārila. Cf. ŚV *Pratyakṣa* 60, p. 231.5-6 : *yad vêndriyaṃ pramāṇaṃ syāt tasya vârthena saṅgatiḥ | manaso vêndriyair yoga ātmanā sarva eva vā ||*

éloigné du sujet, de même que la présence d'un morceau de verre n'empêche nullement le fonctionnement de la faculté visuelle[66]. La théorie jaina s'oppose en cela à l'école du nyāya pour qui aucun sens ne fait exception à la loi du contact.

Mais la suite de LTV 3 révèle que le fait d'être un *jñāna* est une condition certes nécessaire mais pas suffisante, car ce terme désigne tout acte cognitif, sans distinguer une connaissance juste du doute ou de l'erreur[67]. Dans la liste habituellement mentionnée des types de connaissances qui ne peuvent pas être des *pramāṇa* figure également, à côté du doute (*saṃśaya*) et de l'erreur (*viparyāsa*), la connaissance indéterminée (*anadhyavasāya*)[68]. C'est à LT 60 ainsi qu'à la *vivṛti* afférente que revient le rôle d'exclure non seulement le doute mais également l'*anadhyavasāya* en introduisant à deux reprises l'exigence de certitude : par l'adjectif *vyavasāyātmakaṃ* (« qui consiste en une détermination », LT 60a) tout d'abord, puis par le substantif *nirṇayas* (LT 60c)[69].

Cette précision sert un double débat, d'une part avec les systèmes adverses et d'autre part au sein même du jainisme. Il est en premier lieu remarquable que le composé ainsi choisi par Akalaṅka figure dans la définition susmentionnée du *pratyakṣa* que donne les *Nyāyasūtra* (NS I.1.4). Or, la tradition des commentaires anciens, NV y compris[70], comprend que, en employant le qualificatif *vyavasāyātmaka*, l'auteur des *sūtra* visait à exclure de la perception véritable les cas de doute : si, voyant devant moi un objet, je me demande s'il s'agit d'un homme immobile ou d'un poteau, ma perception n'est pas un moyen de connaissance valide car je ne suis pas en mesure d'affirmer avec certitude qu'il s'agit bien de l'un et non de l'autre.

« Le moyen de connaissance valide est soit le sens, soit l'association d'un sens avec l'objet, soit le contact entre l'esprit et les sens, soit [le contact entre l'esprit] et l'âme soit tous [ces facteurs] ensemble. »

[66] Cf. Bothra (1976 : 58-61). Nous aurons l'occasion de constater, lors de l'examen de la connaissance sensorielle, que ce refus se répercute sur la terminologie dont use Akalaṅka pour parler de la relation entre les facultés sensorielles et les objets. Le choix des termes *yoga* (« contact ») en LT 5 et *sannipāta* (« rencontre ») en LTV 5 traduit manifestement la volonté de ne pas employer le terme consacré par la tradition naiyāyika.

[67] LTV 3 : *na vai 'jñānam' ity eva pramāṇam atiprasaṅgāt, saṃvyavahārânupayoginaḥ saṃśaya-viparyāsa-kāraṇasya akiñcit-karasya ca jñānasya bhāvâvirodhāt*.
« Le moyen de connaissance valide n'est sûrement pas tout ce que l'on nomme 'connaissance', parce que l'on s'expose à une extension abusive : en effet, une connaissance qui est inutilisable dans l'activité pratique, qui est source de doute ou d'erreur et qui est inutile [ne constitue pas un moyen de connaissance valide], parce qu'il y a une contradiction avec la nature même [du moyen de connaissance valide]. »

[68] Le composé *saṃśaya-viparyāsânadhyavasāya* apparaît ainsi en SVBh *ad* LT 3 et SVBh *ad* LT 25.

[69] Le passage concerné de LTV a été cité et traduit *supra* § 1.1., en note.

[70] Cf. NV *ad* NS I.1.4, p. 35.7-14.

Mais, en faisant de la détermination certaine un élément de définition du *pramāṇa*, Akalaṅka exclut également du moyen de connaissance valide les connaissances indéterminées (*anadhyavasāya*), qui, pour le domaine empirico-pratique, peuvent correspondre aux connaissances dénuées de concept[71]. À cet égard, le choix du substantif *jñāna* fait sens dans la terminologie gnoséologique jaina, qui distingue deux formes d'appréhension, selon que l'âme saisit seulement la chose de manière générale et indéterminée par intuition (*darśana*) ou qu'elle l'appréhende en tant que possédant des caractéristiques particulières et donc de manière déterminée : c'est uniquement cette dernière forme d'appréhension qui mérite le titre de connaissance (*jñāna*)[72]. Par conséquent en associant les termes *jñāna* et *vyavasāyātmaka*, Akalaṅka refuse à toute forme de connaissance indéterminée le statut de *pramāṇa*, qu'il s'agisse de l'intuition telle qu'elle est codifiée par la pensée jaina ou des connaissances indéterminées des conceptions adverses. En dehors des cercles jaina, une telle restriction vise non seulement l'école de Dignāga et Dharmakīrti, pour qui le seul *pramāṇa* véritable est le pur percept qui saisit l'être individuel sans surimposer du concept[73], mais également les écoles qui admettent comme moyens de connaissance valide deux types de perception, l'une dénuée de concept (*nirvikalpakapratyakṣa*) et l'autre conceptuelle (*savikalpakapratyakṣa*). À l'époque d'Akalaṅka, cette distinction était assurément déjà attestée en substance, sinon avec les mêmes termes techniques, dans la pensée vaiśeṣika, chez Praśastapāda[74] et, dans la mīmāṃsā, chez Kumārila[75].

En revanche, même s'il est difficile de déterminer le moment exact à partir duquel l'opposition entre ces deux sortes de *pratyakṣa* a été adoptée dans le nyāya, il nous paraît hautement improbable qu'Akalaṅka ait pu comprendre le passage susmentionné de NS à la

---

[71] C'est uniquement dans le cas des connaissances suprasensibles (clairvoyance, télépathie et omniscience) que la détermination de la connaissance n'implique pas que celle-ci soit de nature conceptuelle (cf. *infra* chapitre II § 1.2.3.2).

[72] Pour un examen approfondi de l'intuition (*darśana*) et l'impossibilité de l'inclure dans le *pramāṇa*, cf. *infra* chapitre II §§ 2.1 et 2.2.

[73] Cf. le composé *kalpanāpoḍhaṃ* (« dénué de construction conceptuelle ») qui apparaît dans la définition bien connue de la perception selon Dignāga dans le *Pramāṇasamuccaya* I.3 (*pratyakṣaṃ kalpanâpoḍhaṃ* : « La perception est dénuée de construction conceptuelle »), avant d'être ensuite repris par Dharmakīrti en NB I.4, p. 14 (*tatra pratyakṣaṃ kalpanâpoḍham abhrāntam* : « Parmi ces [deux moyens de connaissance valide] (i.e la perception et l'inférence), la perception est dénuée de construction conceptuelle et non erronée »). Pour une analyse plus précise de la thèse bouddhique que réfute Akalaṅka, cf. *infra* chapitre II § 2.2.2.1.

[74] Cf. Miyamoto (1996 : 93-101). Nous reviendrons ultérieurement sur la notion d'*ālocana*, cf. chapitre II § 2.2.2.2.

[75] Cf. ŚV *Pratyakṣa* 112-120, I p. 248-254 ; voir aussi Bhatt (1989 : 190-198).

lumière de cette distinction. Il semble, autant que nous puissions en juger grâce aux textes qui sont parvenus jusqu'à nous, que c'est dans le commentaire à NV de Vācaspati Miśra (Xe s. ?), intitulé la *Nyāyavārtikatātparyaṭīkā*, qu'elle apparaît pour la première fois afin de lever la difficulté posée par l'association des qualificatifs *avyapadeśya* (« inexprimable, qui ne dépend pas de l'expression verbale ») et *vyavasāyātmaka* (« qui consiste en une détermination certaine ») au sein de la même définition. Comment comprendre, en effet, que la même perception puisse comporter une détermination tout en s'affranchissant du langage ? Attribuer une caractéristique à un substrat ne suppose-t-il pas de recourir à un concept ? Et un concept n'est-il pas indissociable d'un mot ? Pour dissiper ce qui lui semblait être une incohérence, Vācaspati Miśra a ainsi proposé de considérer que le *sūtra* I.1.4 offre non seulement une définition mais aussi une typologie du *pratyakṣa* : il a ainsi identifié deux types de perception dans les termes *avyapadeśya* et *vyavasāyātmaka,* respectivement une perception dénuée de concept (*nirvikalpakapratyakṣa*) et une autre, conceptuelle (*savikalpakapratyakṣa*)[76].

S'il était incontestable que Vācaspati fût le premier penseur naiyāyika à recourir à cette distinction, il serait évident qu'Akalaṅka ne pouvait connaître cette interprétation de NS I.1.4, que l'on place Vācaspati au IX^e^ ou au X^e^ siècle de notre ère[77]. Toutefois, le problème se complique du fait que, comme le laisse entendre Vācaspati lui-même, la distinction entre la perception non conceptuelle et la perception conceptuelle figurait probablement déjà dans l'enseignement de son maître, un certain Trilocana, dont aucun texte n'est parvenu jusqu'à nous et dont nous ignorons la datation exacte. Si Trilocana, dont on pense qu'il était originaire de la région de Mysore – donc non loin de la terre d'Akalaṅka – fut le maître direct de Vācaspati, il se pourrait, dans le cas où l'on adopterait

---

[76] Cf. Chakraborty (2001 : 94-95). Par ailleurs, ces deux types de perception, la perception dénuée de qualification (*nirvikalpaka*) et celle qui comporte des qualifications (*savikalpaka*) correspondent à deux moments successifs d'un même processus. Se limitant à la sensation, la première survient juste après le contact entre l'objet et le sens et ne fait pas intervenir le moindre jugement : toute relation prédicative est réservée pour la perception *savikalpaka*. Il n'en demeure pas moins que les deux types de perception portent sur la même chose ; la différence concerne la procédure cognitive. Cf. Chatterjee (1965 : 193), Chakraborty (2001 : 31).
La traduction de NS I.1.4 induite par l'interprétation de Vācaspati Miśra pourrait être la suivante : « La perception est la connaissance produite par le contact entre un sens et un objet ; elle ne dévie pas [par rapport à l'activité empirico-pratique] ; elle peut soit ne pas dépendre de l'expression verbale, soit consister en une détermination certaine. »

[77] La seconde datation paraît la plus probable. Vidyabhusana (1971 : 133) plaide en faveur de la première solution, Thakur en faveur de la seconde. Pour un aperçu du débat, cf. Potter (1995 : 454).

la datation haute de Vācaspati, qu'il ait été le contemporain d'Akalaṅka[78]. Par conséquent, même s'il est raisonnable de penser qu'Akalaṅka ne connaissait de NS I.1.4 que la première interprétation – celle de Vātsyāyana et Uddyotakara –, il est toutefois impossible d'exclure catégoriquement l'hypothèse qu'Akalaṅka ait eu quelque connaissance de l'incorporation de la distinction entre les deux types de perception dans la philosophie naiyāyika et que, en retenant dans sa propre définition du *pramāṇa*, le seul adjectif *vyavasāyātmaka*, il excluait la perception non conceptuelle mentionnée par l'adjectif *avyapadeśya*.

Au sein de la tradition jaina elle-même, la fonction du terme *vyavasāyātmaka* est en revanche plus claire. De la comparaison de NA 1 avec les éléments que fournit Akalaṅka en LT 52ab et LT 60, il appert que la notion impliquée par le composé *vyavasāyātmaka* vient se substituer à l'absence d'invalidation (*bādhavivarjitam*) que mentionne Siddhasena. Comme nos développements ultérieurs le mettront en évidence (§ 1.2.2), cette substitution traduit très vraisemblablement un refus de la part d'Akalaṅka d'intégrer un critère externe à la définition du *pramāṇa*. Quoi qu'il en soit, si la détermination certaine est bien requise pour que la connaissance puisse être valide, elle n'en est pas pour autant une condition suffisante. En effet, en LT 58, Akalaṅka a exclu la possibilité que la certitude (*vyavasiti*), associée ou non à deux autres rapports entre la connaissance et son objet – l'identité de nature et la causalité –, garantisse la validité cognitive d'une connaissance[79]. Comment motiver ce refus alors que, deux vers plus tard, le philosophe fait entrer explicitement cette même certitude dans la caractérisation du *pramāṇa* ?

1.1.2. Connaissance de l'objet et connaissance de soi

La différence d'approche entre LT 58 et LT 60 permet d'élucider cette incohérence apparente. La confrontation des deux stances résume le débat qui se joue dans l'ensemble formé par les vers 53 à 60. Alors que LT 58 envisage la connaissance comme une émanation du seul objet, LT 60 confère à sa dimension subjective un rôle prééminent :

---

[78] En revanche, Potter (1995 : 396), qui plaide en faveur d'une datation basse pour Vācaspati, conclut que Trilocana devait vivre entre 860 et 920 de notre ère.

[79] LT 58 : *na taj-janma na tādrūpyaṃ na tad-vyavasitiḥ saha | pratyekaṃ vā bhajantîha prāmāṇyaṃ prati hetutām ||*
« Dans le cas [de la connaissance], ni la naissance à partir de l'[objet], ni une identité de nature avec l'[objet], ni la certitude relative à l'[objet] – [qu'on les prenne] ensemble ou une par une – ne constituent la cause de la validité cognitive. »

avec le polyptote *grāhakam-grahaṇam* fondé sur la racine *GRAH-* qui exprime une saisie intellectuelle, Akalaṅka réintroduit en LT 60 un sujet de connaissance (cf. plus particulièrement le suffixe *–aka* dans *grāhakam* qui sert à former des noms d'agents[80]), qui avait été évincé deux stances plus tôt. Tant qu'aucune saisie n'a lieu, autrement dit tant que nul sujet n'appréhende un objet, il ne saurait y avoir de *pramāṇa*[81]. Or, la prise en compte du sujet est une condition *sine qua non* dans la perspective jaina[82], où la connaissance ne se contente pas d'appréhender et de représenter un objet, mais où toute représentation objectale s'accompagne indéfectiblement d'une aperception : la connaissance se prend elle-même pour objet en même temps qu'elle porte sur n'importe quel étant.

Ainsi, en faisant écho à LT 52a, LT 60 tend à confirmer l'interprétation majoritaire du syntagme *jñānaṃ pramāṇam ātmāder*. Parmi les trois interprétations envisagées par les commentateurs[83], une seule reçoit la faveur à la fois de Prabhācandra et d'Abhayacandra, celle qui comprend que derrière le *-ādi* se cache la mention de l'objet et que le terme *ātman* est à prendre avec sa valeur de réfléchi (**jñānaṃ pramāṇam ātmārthayoḥ*). De la sorte, le composé *ātmāder* trouve un équivalent exact dans *ātmārthagrāhakaṃ* (« qui saisit sa propre essence et son objet », LT 60). Plus encore que le respect d'une quelconque règle affectant l'ordre des termes dans un composé copulatif (*dvandva*)[84], le fait de placer *ātmā-* en tête de composé permet de lever l'ambiguïté que pourrait susciter une interversion : *arthātmā-* pourrait en effet être traité comme un composé *tatpuruṣa* (« l'essence de l'objet ») plutôt que *dvandva*. Or, une telle lecture serait d'autant plus trompeuse qu'elle

---

[80] Cf. Renou (1996 : 210, § 166).

[81] Cf. NVi_1 I.127a (= NVi_2 I.481.18) : *prāmāṇyaṃ nâgṛhīte 'rthe* (« Lorsque l'objet n'a pas été saisi, il n'y a pas de validité épistémique. »)

[82] L'idée selon laquelle une connaissance a la faculté de se connaître elle-même en même temps qu'elle connaît un objet n'est pas un élément nouveau introduit par Akalaṅka ; ce dernier l'a repris de la tradition antérieure qui remonte au moins à Siddhasena. Cf. NA 1ab : *pramāṇaṃ sva-parâbhāsi jñānaṃ*, cité *supra* § 1.1, en note.

[83] Pour la présentation de chaque interprétation et la discussion de leur pertinence respective, cf. nos commentaires afférant à LT 52 dans le volume II.

[84] Plusieurs règles coexistent : est censé figurer en tête de composé le terme le plus important ou le plus court, ou celui qui comporte une voyelle à l'initiale. Celui qui se termine en *–a* est censé venir en dernier. En l'occurrence, pas plus la voyelle à l'initiale que le nombre de syllabes ne saurait servir de critère. Le nombre de mores, susceptible de trancher des cas comme le nôtre où les syllabes sont en nombre identique, va même à l'encontre de l'ordre attesté puisqu'une voyelle longue compte pour deux mores tandis qu'une voyelle brève équivaut à une seule more. Seule la règle afférant à la nature de la voyelle finale peut justifier l'ordre des substantifs dans le composé. Sur ces règles et leur absence de systématicité, cf. Renou (1996 : 105, § 86 C), Speijer (1886 : 149, § 206 Rem. 4) et Withney (2000 : 486, § 1254 c).

ne produirait pas de contresens – car la représentation de l'objet tend bien à en saisir la nature essentielle –, mais pècherait uniquement par incomplétude.

Que le terme *ābhinibodhikajñāna*-, en usage dans la littérature āgamique pour désigner la perception sensorielle, concurremment à *matijñāna*-[85], se soit effacé au profit de *matijñāna*, pourrait alors se comprendre dans le contexte d'une laïcisation de la notion de *pramāṇa*. En effet, comme l'*ābhinibodhikajñāna* faisait référence à la connaissance en tant qu'elle se tourne vers l'objet extérieur[86], alors, à partir du moment historique où les cinq *jñāna* – dans la mesure où ils saisissent quelque chose de la réalité et ne sont pas de simples représentations – ont été subsumés sous les deux *pramāṇa* et où la validité n'était plus conditionnée par la foi, cette dénomination pouvait paraître décalée par rapport à la nouvelle définition du *pramāṇa* désormais conçu comme connaissance de l'objet et connaissance de soi.

Tout *pramāṇa* est donc à la fois connaissance de soi et connaissance d'un contenu ; à cet égard, le second objet est extérieur (*bahiḥ*) à l'acte cognitif tandis que le premier lui est intérieur (*antaḥ*)[87]. Il n'est de connaissance valide que celle qui connaît sa propre forme en même temps que son contenu, et fait ainsi de sa forme un contenu de connaissance indirect. Indirect, parce que la connaissance se connaît elle-même, si et seulement si elle porte en même temps sur un objet ; la connaissance de soi est donc seconde, non pas en tant qu'elle est chronologiquement postérieure à la connaissance de l'objet, mais en tant qu'elle lui est logiquement subordonnée[88]. Dans le débat qui oppose écoles brahmaniques et bouddhistes autour de la question 'Comment se fait-il que la connaissance soit connue ?', Akalaṅka prend ainsi nettement position à la fois contre ceux qui prétendent

---

[85] Cf. Bothra (1976 : 53).

[86] Cette interprétation de la dénomination *ābhinibodhika*-, est proposée par Jinabhadra en ViBh 79-80ab, I p. 21.6-8 : *ābhinibohiya-ṇāṇaṃ suta-ṇāṇaṃ cêva odhi-ṇāṇaṃ ca | tadha maṇa-pajjava-ṇāṇaṃ kevala-ṇāṇaṃ ca paṃcamayaṃ ‖ 79 ‖ atthâbhimuho ṇiyato bodho jo so abhiṇibodho |*
« (79) La connaissance sensorielle, la connaissance articulée, la clairvoyance ainsi que la télépathie et l'omniscience constituent les cinq sortes [de connaissance]. (80) La connaissance certaine tournée vers l'objet est la [connaissance de type] *abhinibodha*. »

[87] Cf. parmi les deux interprétations possibles de LT 7cd (*tad dravya-paryāyâtmârtho bahir antaś ca tattvataḥ ‖* « C'est pourquoi, en réalité, l'objet [du moyen de connaissance valide], qui consiste en substance et en modes, est tant externe qu'interne. ») discutées dans le volume II, celle qui considère que la distinction entre les deux objets (externe et interne) est d'ordre épistémique et non psychologique : l'extériorité et l'intériorité renvoient respectivement à la connaissance de l'objet extérieur et à l'aperception.

[88] Nous réservons pour des développements ultérieurs (cf. chapitre II § 1.2.2.2) un examen approfondi de la connaissance que la connaissance a d'elle-même, mais nous pouvons d'ores et déjà préciser, pour dissiper une possible confusion, que le mode d'appréhension mis en œuvre dans ce mouvement réflexif de la connaissance est d'une nature directe (*pratyakṣa*), et ce inconditionnellement, quel que soit le *pramāṇa* employé.

que la connaissance ne révèle jamais qu'elle-même et contre ceux qui prétendent qu'elle ne révèle que l'objet.

D'une part, en reconnaissant une cognoscibilité inhérente à toute connaissance, les jaina évitent le spectre de la régression à l'infini que les bhāṭṭamīmāṃsaka[89] et la plupart des naiyāyika[90], partisans d'une connaissance seulement *paraprakāśa*, autrement dit qui n'éclaire que l'objet sans jamais s'auto-appréhender, ont bien du mal à éviter. En effet, si l'on réduit la connaissance à n'être que la connaissance d'un objet extérieur tout en prétendant connaître les processus cognitifs, on est dans la nécessité de poser, une connaissance 2 ayant pour objet la forme de la connaissance 1, puis une connaissance 3 ayant pour objet la forme de la connaissance 2, et ce sans jamais pouvoir mettre un terme au raisonnement[91]. Or, pour les bhāṭṭamīmāṃsaka, la connaissance ne peut être connue qu'indirectement, par une connaissance médiate et de type inférentiel[92]. Quant aux naiyāyika, ils vont jusqu'à produire une distinction linguistique entre des connaissances de niveaux différents : l'acte cognitif ne se manifeste pas lui-même mais se connaît par perception mentale (*mānasapratyakṣa*), de sorte que toute connaissance de type *vyavasāya*, c'est-à-dire portant sur un objet, requiert une connaissance de second ordre (*anuvyavasāya*), qui n'a pour fonction que de connaître la première connaissance[93].

---

[89] Pour la bhāṭṭamīmāṃsā, cf. ŚV *Śūnyavāda* 185, II p. 166.7-167.1 : *īdṛśaṃ vā prakāśatvaṃ tasyârthânubhavātmakam | na câtmânubhavo 'sty asyêty ātmano na prakāśakam ||*
« Le caractère illuminant de la [connaissance] consiste seulement en l'expérience de l'objet ; la [connaissance] ne fait pas l'expérience d'elle-même ; par conséquent, elle ne s'illumine pas. »

[90] La tradition naiyāyika semble ne pas avoir été unanime sur la question et il n'est pas impossible que le *sūtra* NS II.1.19 ait visé à établir le caractère *svaparaprakāśaka* de la connaissance avant que les commentateurs ultérieurs n'éliminent la possibilité d'une réflexivité de la connaissance (cf. par exemple NV *ad* NS II.1.19, p. 191-192). Cette discordance a été relevée par Balcerowicz (2001b : 164-165, note 81). NS II.1.19, p. 25 : *na pradīpa-prakāśavat tat-siddheḥ.*
« Non, [on n'a ni besoin d'admettre une régression à l'infini, ni de rejeter tout moyen de connaissance valide,] parce qu'il est établi que le [moyen de connaissance valide] est comme la lumière d'une lampe »

[91] Cet écueil est particulièrement bien expliqué par Hemacandra *in* PM I.1.2, p. 3.24-26 : *na ca apratyakṣôpalambhasyârtha-dṛṣṭiḥ prasiddhyati. na ca jñānântarāt tad-upalambha-sambhāvanam, tasyâpy anupalabdhasya prastutôpalambha-pratyakṣī-kārâbhāvāt. upalambhântara-sambhāvane cânavasthā.*
« Or il est établi que [le sujet] qui ne perçoit pas son appréhension ne peut voir un objet. On ne peut pas poser que cette [première connaissance] est appréhendée par une autre connaissance, parce que celle-ci (i.e. la seconde connaissance), n'étant pas non plus elle-même appréhendée, ne peut pas faire percevoir l'appréhension en question (i.e. la première connaissance). Et si on pose une autre appréhension (i.e. une troisième connaissanee susceptible de faire connaître la deuxième), il y a régression à l'infini. »

[92] Chatterjee (1965 : 186) : « Thus knowledge is neither self-manifested nor directly perceived, but inferred from the character of 'knownness' or 'cognisedness' (*jñātatā*) in the object that has been known or cognised. »

[93] Cf. notamment Chatterjee (1965 : 187), Matilal (1985 : 207). Les naiyāyika évitent toutefois la régression à l'infini en optant pour un présupposé radicalement différent de celui qui fonde les autres systèmes, puisqu'ils

En apparence, la conception d'Akalaṅka s'apparente à celle de l'école bouddhique de Dignāga et Dharmakīrti : comme eux, il admet l'idée que tout phénomène mental se connaît lui-même, et par ailleurs, il emploie, pour désigner la composante réflexive de la connaissance les termes *svasaṃvid* et *svasaṃvedana* qu'il emprunte selon toute vraisemblablement aux penseurs bouddhistes[94]. Toutefois, la théorie jaina diffère profondément de la théorie bouddhique. Dharmakīrti accorde à la seule aperception le statut de *pramāṇa*. En effet, considérant, lorsqu'il adopte le point de vue du vijñānavāda, que ce que nous prenons pour des objets extérieurs sont en fait seulement une projection de la conscience, il peut conclure que la connaissance ne révèle jamais qu'elle-même et que par conséquent nulle connaissance ne requiert une autre connaissance pour rendre manifeste sa nature[95]. De la sorte, du point de vue vijñānavādin, Dharmakīrti rejette la question de la validité au seul domaine pratique : puisque *stricto sensu* la connaissance ne révèle qu'elle-même, le concept de validité ou d'invalidité cognitive n'est qu'une construction fictionnelle dont la seule utilité se situe dans le domaine empirico-pratique[96].

Une telle position est naturellement inacceptable pour les jaina, qui défendent une thèse réaliste. Si, pour Akalaṅka, la présence de l'aperception est nécessaire pour qu'une connaissance soit valide, celle-ci ne peut néanmoins pas être, à elle seule, considérée comme un *pramāṇa* : il lui manque ce qui fait la singularité d'une connaissance, à savoir la détention d'un contenu déterminé[97]. Aussi, seule la connaissance qui porte sur un objet peut être douée de contenu (*sākāra*) et marquée par la certitude (*vyavasāyātmaka*). Il n'est d'ailleurs pas nécessaire que cet objet soit extérieur à la conscience. Même si le *prameya* est, d'un point de vue psychologique, interne à la conscience et que l'âme prend pour objet un processus mental – voire se prend elle-même pour objet – il ne s'agit jamais, dans la perspective épistémologique, que de la composante externe de la connaissance ;

---

ne posent pas comme une nécessité qu'un acte de connaissance soit lui-même connu ; cf. Matilal (1986 : 144).

[94] Cf. NB I.10, p. 25 : *sarva-citta-caittānām ātma-saṃvedanam*.
« Tout esprit et toute activité mentale se connaît soi-même. »

[95] Cf. Shah (1967 : 165-167). La perspective vijñānavādin qui nie la réalité des objets extérieurs n'est pas incompatible avec l'autre point de vue qu'adopte Dharmakīrti – souvent identifié comme le point de vue sautrāntika – selon lequel les objets extérieurs existent bel et bien. Les différentes analyses valent à des niveaux différents : tandis que la seconde thèse est acceptée par provision et peut servir de point de départ pour la discussion, c'est toutefois la première qui décrit adéquatement la réalité. Cf. Dreyfus (1997 : 83-105), Dunne (2004 : 69-79).

[96] Shah (1967 : 173), Chakraborty (2001 : 89), Dunne (2004 : 79-80, 91-93).

[97] Cf. Bothra (1976 : 43-44).

l'aperception conserve toujours sa raison d'être car elle n'est pas une intériorité purement psychologique mais bien transcendantale[98].

Mais concevoir que la connaissance s'intuitionne elle-même ne suppose-t-il pas que l'esprit puisse se couper en deux parties, deux substances distinctes, une qui saisit et une qui est saisie ? Ce qui constituerait un problème dans une doctrine unilatérale (*ekānta*) n'en constitue pas un dans la thèse de l'*anekānta*. En effet, admettre une pluralité d'aspects au sein d'un même étant, voire admettre qu'une seule et même chose comporte, à certains égards, une caractéristique et son contraire permet de concilier la pluralité des aspects du processus cognitif : un même esprit peut, sans perdre sa qualité de sujet de connaissance, en être aussi l'objet. Par conséquent, si Akalaṅka et Dharmakīrti tiennent tous deux la conscience pour une réalité indivisible (*anaṃśa*)[99], ils n'en tirent pas les mêmes conséquences. Alors que, pour le bouddhiste cette indivisibilité a pour corollaire l'impossibilité de scinder la conscience en sujet et objet, son adversaire jaina admet en revanche que la conscience consiste en une multiplicité de phénomènes mentaux reliés entre eux, et qu'il est possible de concevoir deux aspects de la connaissance, un sujet (*grāhaka*) et un objet (*grāhya*), sans qu'il s'ensuive une distinction d'ordre ontologique : ces deux aspects sont ontologiquement inséparables de leur substrat sous-jacent, quoique conceptuellement séparables.

1.1.3. La nouveauté comme élément de définition ?

Force est de constater que la prudence s'impose lorsqu'Akalaṅka emprunte des termes techniques à des tenants d'autres écoles, car la transposition qu'il effectue permet souvent de retourner l'argument contre ses adversaires. Telle semble encore la visée du philosophe jaina lorsqu'il puise, vraisemblablement à la tradition de la bhāṭṭamīmāṃsā[100] –

---

[98] De la sorte, la voie suivie par Akalaṅka et, plus généralement, par la philosophie jaina semble davantage s'apparenter aux conceptions de la prābhākaramīmāṃsā et sa théorie de la *triputīsaṁvit* – selon laquelle toute connaissance se manifeste en même temps qu'elle manifeste un objet et un sujet de connaissance. Pour la théorie des prābhākaramīmāṃsaka et leur dispute avec les bhāṭṭamīmāṃsaka à propos de la réflexivité de la connaissance, cf. Bhatt (1989 : 59-65).
Pour une plus ample analyse de l'opposition complexe entre l'objet externe et l'objet interne, cf. *infra*, § 3.2.1.

[99] Cf. en LTV 15 le composé *tadanaṃśatattvasya* où l'anaphorique *tad-* reprend la conscience (*svacitta*). Pour la citation et la traduction des stances auxquelles répond très vraisemblablement Akalaṅka (PV II.326-331), cf. Balcerowicz (2005b : 184-185, n. 92).

[100] Kumārila, ŚV *Autpattika* 11ab, II p. 4.5 : *sarvasyânupalabdhe 'rthe prāmāṇyaṃ smṛtir anyathā* |
« Toute [connaissance] possède la validité cognitive si elle porte sur un objet qui n'a pas [encore] été appréhendé ; sinon c'est [un cas de] souvenir. »

soit directement, soit indirectement par l'intermédiaire de Dharmakīrti[101] –, l'idée qu'une connaissance fait connaître un objet qui n'est pas encore connu. En effet, le critère de la nouveauté fonde, chez ces derniers, le refus d'accorder la validité cognitive au souvenir parce qu'il se contente de reproduire une connaissance passée[102], et inversement, on s'attendrait à ce qu'un *darśana* qui compte le souvenir au nombre des *pramāṇa* ne fasse pas de la nouveauté un réquisit du moyen de connaissance valide. Tel semble bien avoir été le cas avant Akalaṅka[103]. Néanmoins, contre toute attente, ce dernier prend en compte la nouveauté tout en incluant dans les *pramāṇa* ce mode de connaissance que la nouveauté avait précisément servi à disqualifier chez ses adversaires. Il explore ainsi une voie périlleuse, susceptible de l'enferrer dans la contradiction alors que ses prédécesseurs pouvaient aisément défendre la validité cognitive du souvenir, sur la seule base de la fiabilité dans le domaine empirico-pratique[104]. Et pourtant, LT 49 doit attester, sous peine de donner des armes aux adversaires d'Akalaṅka, que l'exigence de nouveauté ne permet pas d'invalider la validité cognitive du souvenir :

Lorsque la tradition bhāṭṭa postérieure à Kumārila formule explicitement une définition du *pramāṇa*, la nouveauté, exprimée en termes de « connaissance qui saisit [un objet] non saisi auparavant » (*agṛhītagrāhijñānaṃ)* est intégrée parmi les caractéristiques définitionnelles du moyen de connaissance valide. Cf. Pārthasārathi Miśra, ŚD p. 71.10-12 : *etac ca viśeṣaṇa-trayam upādadānena sūtra-kāreṇa kāraṇa-doṣa-bādhaka-jñāna-rahitam agṛhīta-grāhi-jñānam pramāṇam iti pramāṇa-lakṣaṇam sūcitam.* Pour un aperçu de l'émergence du concept de la nouveauté depuis les *sūtra* de Jaimini et son développement jusqu'à la constitution de cette définition de Pārthasārathi Miśra, cf. Kataoka 2003 et Franco (1994 : 390).

[101] Dharmakīrti, en PV II.5c, caractérise le *pramāṇa* comme « l'illumination d'un objet inconnu » (*ajñātârtha-prakāśaḥ*). Il importe assez peu ici que le passage ait pour Dharmakīrti le statut d'une véritable définition du moyen de connaissance valide ou qu'il se contente de fournir un critère permettant de déterminer si telle connaissance est ou non un *pramāṇa* ; nous reviendrons ultérieurement sur ce point (cf. *infra*, §§ 1.2.1 et 1.2.2).

[102] Pour la conception de Dharmakīrti, cf. par exemple Franco (1993 : 63). L'examen de la théorie du *pratyakṣa* (cf. chapitre II § 2.2.2.1) révèlera que, dans la thèse bouddhique, la notion de nouveauté sert également un tout autre but : elle permet de ne pas conférer la validité cognitive à une perception déterminée, alors que la détermination, et donc le concept, sont requis pour que la connaissance puisse inciter à accomplir une action.

[103] Selon toute vraisemblance, Akalaṅka a été le premier philosophe jaina à prendre en considération la propriété qu'est la nouveauté ; cf. Fujinaga (1987 : 21). Certains de ses successeurs, en particulier Māṇikyanandin l'ont ensuite intégrée à leur définition du *pramāṇa* (PMS I.1, p. 12) : *svâpurvârtha-vyavasāyâtmakaṃ jñānaṃ pramāṇam* (« Le moyen de connaissance valide est la connaissance qui consiste en une détermination de soi et d'un objet inconnu. »). D'autres en revanche, tel Hemacandra, ont soigneusement évité de suivre Akalaṅka dans cette voie. Mais force est de remarquer que ce philosophe śvetāmbara ne mentionne pas non plus la composante réflexive de la connaissance dans sa définition (PM I.1.2, p. 2.25) : *samyag-artha-nirṇayaḥ pramāṇam* (« Le moyen de connaissance valide est la détermination correcte de son objet. »). Le statut definitionnel de ce passage ne semble toutefois pas faire de doute, puisqu'il est présenté par l'auto-commentaire comme la définition générique du moyen de connaissance valide (p. 2.24 : *tatra pramāṇa-sāmānya-lakṣaṇam āha*).

[104] Pour l'argumentation valable chez les philosophes jaina qui rejettent la nouveauté, qu'ils soient antérieurs à Akalaṅka ou qu'ils aient refusé l'élément introduit par ce dernier, cf. Hazra (1982). Malheureusement Hazra paraît totalement ignorer l'inflexion apportée par notre philosophe.

> Sans le raisonnement inductif, une vue en une seule [occurrence] ne rend pas [complètement] évidente la concomitance invariable entre la *ratio cognoscendi* (i.e. le *probans*) et le *probandum* ; c'est le raisonnement inductif, dont l'objet n'est pas [déjà] connu [par un autre moyen de connaissance valide], qui [la rend] complètement [évidente] ; et puisque, concernant un élément de [cet] objet que le [raisonnement inductif] a rendu [évident] (i.e. la concomitance invariable entre le *probans* et le *probandum*), l'inférence aussi possède la validité cognitive, tout souvenir [est un moyen de connaissance valide], s'il est fiable par rapport à l'objet [déjà] connu ; et la reconnaissance est [aussi] un moyen de connaissance valide ; alors il y a connaissance complète [de la réalité] par les flots que sont les points de vue aux sept noms[105].

Comment comprendre en effet que, d'une part, la nouveauté (*anadhigataviṣayaḥ*) soit présentée comme un argument en faveur de la validité du raisonnement inductif (*tarka* ou *cintā*, les deux sont équivalent dans le contexte) et que, d'autre part, tout en admettant que le souvenir porte sur un objet déjà connu (*adhigatārthāvisaṃvādi*), celui-ci soit néanmoins compté comme un moyen de connaissance valide au titre d'une absence de déviance par rapport à l'usage empirico-pratique ? Selon nous, la mention de la nouveauté et celle de l'absence de nouveauté ne doivent pas être entendues selon la même perspective. Concernant le raisonnement inductif (*tarka*), la formulation ne va pas sans rappeler LT 11cd-12ab qui a établi la nécessité de poser un nouveau moyen de connaissance valide qui permette de fonder en raison la validité cognitive de l'inférence :

> Aucun signe inférentiel n'est compris par une pensée aconceptuelle, ni à partir d'une inférence parce que [l'inférence] n'est pas établie ; dans l'absolu, c'est un autre moyen de connaissance valide [qui l'établit][106].

Bien loin d'être purement contingente, la nouveauté en jeu dans LT 49 touche à la structure même de l'inférence qui n'est pas capable de produire la preuve de sa validité. Enfermé dans la connaissance, le sujet connaissant ne dispose pas d'un troisième terme lui permettant de vérifier l'adéquation entre un objet et sa représentation cognitive. Avec LT 11cd-12ab, Akalaṅka conteste en effet la théorie des bouddhistes : il affirme qu'aucun des deux *pramāṇa* que reconnaissent ses adversaires ne peut être mis à contribution pour établir la validité de l'inférence, pas plus la perception, dans sa forme épurée de tout concept (*avikalpadhiyā*) que l'inférence elle-même. La concomitance invariable (*vyāpti*)

---

[105] LT 49 : *vyāptiṃ sādhyena hetoḥ sphuṭayati na vinā cintayaîkatra dṛṣṭiḥ, sākalyenaîṣa tarko 'nadhigata-viṣayaḥ tat-kṛtârthaîka-deśe | prāmāṇye cânumāyāḥ smaraṇam adhigatârthâvisaṃvādi sarvam, saṃjñānañ ca pramāṇaṃ samadhigatir ataḥ saptadhâkhyair nayaûghaiḥ ||*

[106] LT 11cd-12ab : *avikalpa-dhiyā liṅgaṃ na kiñcit sampratīyate || nânumānād asiddhatvāt pramāṇântaram āñjasam |*

entre un *probans* et un *probandum* ne peut en effet ni être établie sur la foi de la perception, car celle-ci n'appréhende jamais que du particulier et du contingent, ni par une inférence, car il en résulterait soit un diallèle soit une régression à l'infini. En LT 49ab$_1$, Akalaṅka ne cherche donc pas à montrer que le *tarka* est un moyen de connaissance valide parce qu'il peut porter sur un objet qui n'a pas été connu par quelque autre *pramāṇa* – ce qui est néanmoins le cas –, mais qu'il est nécessaire de concevoir un *pramāṇa* tel que le *tarka* parce que, sinon, quelque chose – en l'occurrence la concomitance invariable –, échapperait à notre connaissance, ce qui entraînerait la ruine de l'inférence[107].

Le cas du souvenir diffère profondément de celui de l'induction. Lorsque, par exemple, la bhāṭṭamīmāṃsā exige que la connaissance soit nouvelle, la disqualification du souvenir se justifie par l'idée que toute connaissance doit se montrer de quelque utilité dans la vie pratique. À quoi bon en effet, une connaissance qui ne ferait que se reproduire elle-même[108] ? La solution repose tout d'abord sur la prise en considération de la temporalité ; à cet égard, le souvenir partage, pour les jaina, des traits communs avec la perception continuée, contrairement aux bhāṭṭamīmāṃsaka qui accordent un traitement complètement différent à ces deux types d'expérience[109]. Des perceptions d'un même objet à des moments différents sont bel et bien toutes valides, et en réalité la deuxième connaissance ne représente pas exactement le même objet ; en effet, malgré une identité de substrat, les propriétés possédées par la chose qui est objet de la représentation ne sont pas demeurées strictemement à l'identique, ne serait-ce que parce que le jainisme considère comme une propriété de l'objet le fait d'exister au moment t_1 ou t_2[110]. De même, l'objet connu à un moment t_1 par la perception et l'objet connu par le souvenir à un moment t_2 sont certes identiques par leur substrat, ils ne le sont toutefois pas par l'intégralité de leurs propriétés respectives : en se remémorant un objet connu jadis, par exemple au moyen de la perception, le sujet a conscience que sa connaissance concerne un objet passé désormais inaccessible à ses facultés sensorielles. Mais cette conscience ne résulte pas d'une

---

[107] Nous reviendrons sur le problème posé par le fondement de l'inférence et le rôle du *tarka infra*, § 3.2.3.

[108] Cf. Bhatt (1989 : 74).

[109] Pour la bhāṭṭamīmāṃsā, la perception continuée (*dhārāvāhikajñāna*) est bien un *pramāṇa* en ce que le moindre écart temporel suffit à introduire de la nouveauté dans la connaissance de l'objet. Cf. Bhatt (1989 : 74-75) et Sanghvi (1961 : 47).

[110] Cf. le fait que, dans le *syādvāda*, le temps soit compté comme l'un des quatre critères – avec la substance, le lieu et la nature –, à entrer en ligne de compte dans l'opposition entre les facteurs d'identité et les facteurs d'altérité. Cf. § 2.2.2.

confusion entre souvenir et perception : il n'est pas nécessaire de voir que l'objet connu auparavant comme noir est devenu rouge pour qu'il y ait remémoration. L'écart temporel qui affecte le second jugement – tandis que la connaissance fruit d'une perception s'exprimait sous la forme '*x* est *y*', le souvenir s'énonce '*x* était *y*' – n'est en réalité pas uniquement le résultat d'un constat perceptuel d'une absence de la propriété *y* dans l'objet *x*, voire, plus radicalement une absence de l'objet *x*. Le recours à la perception peut naturellement se combiner au souvenir, mais la conscience du caractère passé de la prédication d'*y* à *x* est inhérente au statut de souvenir. Comme l'aperception est une composante indéfectible de tout acte cognitif, au moment de sa remémoration, le sujet a l'intuition du processus intellectuel à l'œuvre : il sait indubitablement qu'il se souvient et non qu'il perçoit. Ainsi, constater par les sens que l'objet ne possède plus telle ou telle propriété n'est pas la condition *sine qua non* d'une prise de conscience du statut de souvenir, l'aperception suffit à remplir cette fonction. Il n'y a donc pas d'incompatibilité entre les exigences de nouveauté et de validité : le simple fait de changer de source de connaissance garantit que le souvenir apporte un élément nouveau, tout en fondant sa validité sur sa conformité par rapport à la connaissance antérieure[111]. Par le composé *adhigatārthāvisaṃvādi* (« s'il ne dévie pas de l'objet [déjà] connu »), LT 49 énonce donc la seule condition indispensable pour que le souvenir soit un *pramāṇa*, ne pas dévier de l'objet ; or comme l'objet tel qu'il est connu par la réminiscence n'est pas nécessairement donné par le présent de l'expérience, la fiabilité empirico-pratique doit également pouvoir se mesurer à l'aune de la validité testée auparavant à partir d'une autre source de connaissance[112].

Si l'exigence de nouveauté appartient bien à la définition du *pramāṇa*, il faut essayer de comprendre quelle est sa fonction distinctive. En effet, un élément de définition ne fait sens qu'en tant qu'il permet d'exclure des objets qui, en son absence, auraient été indûment inclus dans la classe que l'on cherche à constituer. Or, puisque la nouveauté ne sert à récuser ni une deuxième perception d'un objet déjà perçu à un autre moment, ni le

---

[111] Cf. LT 45 : *akṣa-buddhir atītârthaṃ vetti cen na kutaḥ smṛtiḥ | pratibhāsa-bhidaîkârthe dūrâsannâkṣa-buddhivat ‖*
« Si une connaissance [née] des sens connaît un objet passé, comment la mémoire ne [le connaît-elle] pas ? [Elle le connaît] avec une différence de représentation comme la connaissance né des sens [comporte une différence de représentation] concernant un seul et même objet, selon que [l'on est] loin ou près. »

souvenir, en quoi le fait de connaître un objet qui n'est pas déjà connu constitue-t-il une caractéristique pertinente du *pramāṇa* ? Une seule possibilité subsiste : il s'agirait pour elle de tracer une césure entre le moment de la conceptualisation et le moment de la verbalisation ; que le sujet connaissant verbalise sa connaissance, l'énonce à haute voix, ne la rend en rien nouvelle pour lui-même ; à l'inverse du concept, le langage ne serait pas pour le locuteur constitutif de connaissance, et ne pourrait apporter de connaissance valide qu'à autrui. Nous reconnaissons que cette fonction distinctive est loin de s'avérer pleinement convaincante, et que nous n'avons pas, pour l'instant, réussi à mettre en évidence en quoi la nouveauté nécessite d'être intégrée à la définition du moyen de connaissance valide. Davantage, pareil réquisit semble contredire le statut de *pramāṇa* des trois connaissances suprasensibles – clairvoyance, télépathie et omniscience –, pourtant *pramāṇa* par excellence s'il en est. Étant donné que la temporalité ne leur impose aucune borne, la complétude qui les caractérise est incompatible avec l'idée de nouveauté : l'omniscient par exemple – mais le raisonnement est similaire pour les deux autres connaissances transcendantes, lorsqu'elles sont pleinement réalisées – connaît à chaque instant toutes les propriétés passées, présentes et à venir d'un étant : en quoi sa connaissance pourrait-elle différer à chaque instant ? Dira-t-on que l'argument avancé pour sauver le souvenir peut de nouveau être convoqué, et que, en t_2, la propriété *x* que possédait l'objet en t_1 et qui a désormais disparu, est connue comme passée et non plus comme présente ? L'objection n'a toutefois plus la même portée : si la temporalité avait une incidence dans le premier cas, c'est parce que justement le souvenir d'un objet passé traduisait également sa non-perceptibilité dans le moment présent et la nécessité pour le sujet de recourir à un autre moyen de connaissance que celui qui avait permis la première saisie ; en revanche, le temps n'affecte pas les facultés suprasensibles d'un sujet. Il semble donc que la nouveauté ne fasse sens que dans la perspective des moyens de connaissance relevant de la sphère empirico-pratique. À ce titre, le détour par le statut de la fiabilité devrait nous apporter un éclairage nouveau. Or, dans la mesure où toute la théorie selon laquelle est un *pramāṇa* la connaissance qui s'avère fiable dans le domaine pratique fait écho aux thèses de l'école de Dharmakīrti, la conception akalaṅkienne ne deviendra

[112] Il s'agit, comme nous l'expliquerons *infra* (cf. § 1.2.2) d'un cas de cohérence, plus particulièrement du cas de compatibilité externe qu'Akalaṅka nomme *pramāṇāntarābādhana* (« l'absence d'invalidation par un autre moyen de connaissance valide »).

intelligible que si nous nous attardons quelque peu sur celle de son adversaire de prédilection.

1.2. Le *vyavahāra* comme critère de validité

1.2.1. Les ambiguïtés de la thèse de Dharmakīrti

La position du maître bouddhique fait éminemment difficulté dans la mesure où, au début du deuxième chapitre de PV – respectivement PV II.1ab$_1$ et PV II.5c –, il semble proposer deux définitions du *pramāṇa* : d'une part « un moyen de connaissance est une connaissance fiable » (*pramāṇam avisaṃvādi jñānam*) et d'autre part « [un moyen de connaissance valide] est l'illumination d'un objet inconnu » (*ajñātārthaprakāśaḥ*). Outre le fait que, par nature, toute définition est censée être unique, le problème se complique par le choix de la conjonction disjonctive (*vā*) pour coordonner ces deux définitions, là où l'on s'attendrait à un *ca*[113]. Cette coexistence problématique à quelques vers d'intervalle n'a échappé ni aux commentateurs de Dharmakīrti ni aux nombreux savants[114] qui ont proposé diverses interprétations. Si l'on admet que interprétation de Devendrabuddhi, selon laquelle les deux définitions valent alternativement et concernent le même point de vue[115], paraît la plus faible, trois voies essentielles se dessinent selon que l'on considère (1) qu'une définition se déduit de l'autre (2), que toutes deux concernent des niveaux différents ou (3) qu'il ne s'agit pas de deux définitions mais plutôt de deux critères de *prāmāṇya*.

Essayant de prendre en compte la valeur disjonctive du *vā*, la première voie d'analyse, représentée par Dharmottara, consiste à voir dans PV II.1ab$_1$ et PV II.5c deux formulations possibles d'une même exigence ; la seconde définition serait alors déductible de la première car, pour que la notion de fiabilité puisse valoir, encore faut-il que l'action efficiente soit susceptible d'être accomplie et qu'elle ne l'ait pas déjà été auparavant, suite à une première appréhension de l'objet :

---

[113] Certains semblent faire fi de la spécificité de la conjonction de coordination, tel Dunne qui, tenant manifestement les deux conjonctions de coordination pour interchangeables, rend *vā* par « moreover ». Pourtant, comme le fait justement remarquer Franco (1993 : 47), on imagine mal Dharmakīrti manquer de précision sur un passage si crucial ou encore toute la tradition commentariale se fourvoyer et substituer un *ca* au *vā* originel.

[114] En particulier Dreyfus (1991 : 19-38), Dreyfus (1997 : 289-293), Dunne (2004 : 253-256), Franco (1993 : 45-66), Katsura (1984 : 215-235), Lindtner (1991 : 155-159).

[115] Cf. Franco (1993 : 47-48). Pour Dreyfus, Devendrabuddhi comprend que Dharmakīrti offre la possibilité de choisir entre les deux définitions : l'une comme l'autre peuvent faire l'affaire (1997 : 290).

> A cognition that does not belie is a cognition that can make the cognizer obtain the apprehended object by showing the object of activity to him. This is the reason why the result of the means of knowledge is nothing but the apprehension of the object and not its actual obtainment. Consequently the second cognition of the object is not a means of knowledge, for the capacity to obtain the object is already produced by the first cognition, and, therefore, it cannot be reproduced by the second cognition. Thus, according to Dharmottara, there are not two definitions of means of knowledge, but only one, for the second definition is included in or implied by the first[116].

La deuxième explication, qui distingue les deux définitions en fonction du niveau de réalité respectif dans lequel elles valent, a reçu la faveur de plusieurs commentateurs (Prajñākaragupta, suivi par Ravigupta et Śakyamati[117]), ainsi que de chercheurs contemporains (Dreyfus et Lindtner). Selon cette approche, la première définition, qui fonde la validité sur la fiabilité, s'applique à la réalité conventionnelle, tandis que la seconde, qui pose l'exigence de la nouveauté, relève de la réalité ultime[118]. De la sorte, la valeur disjonctive de la conjonction de coordination est respectée – il s'agit bien de deux définitions indépendantes – sans pour autant tomber dans l'écueil de l'explication de Devendrabuddhi. Loin d'entrer en conflit, les deux types de validité correspondent à deux finalités différentes, pratique dans le premier cas, contemplative dans le second. Dreyfus (1991 : 28) éclaire l'interprétation de Prajñākaragupta par le commentaire du tibétain Śākya mchog Idan :

> Śākya mchog Idan makes the helpful remark that Prajñākaragupta holds that ultimate cognitions are not reliable in the usual sense of the word since they do not obtain anything. Conventional valid cognitions make us obtain things but ultimate ones just make us realize the true nature of things. Therefore, they are not reliable cognitions in the usual sense of the word but they are revealing something previously unrealized.

Aussi séduisante soit-elle, cette interprétation ne se révèle-t-elle toutefois pas difficile à conciler avec PV II.3ab$_1$, comme le suggère Franco (1993 : 51, n. 13) :

> Une connaissance relevant de la réalité conventionnelle n'est pas admise comme [étant un moyen de connaissance valide], parce qu'elle saisit un [objet déjà] appréhendé[119].

---

[116] Franco (1993 : 52). Pour le passage concerné de la *Nyāyabinduṭīkā* de Dharmottara, cf. Franco (1993 : 51-52).

[117] Cf. Franco (1993 : 50-51), Dreyfus (1991 : 26).

[118] Cf. Dreyfus (1991 : 28), Franco (1993 : 50),

[119] PV II.3ab$_1$: *gṛhīta-grahaṇān nêṣṭaṃ sāṃvṛtam.*

Nous ne souscrivons toutefois pas à cette objection, mais pensons que seule la connaissance conventionnelle entretient un rapport avec le *vyavahāra*, tandis que pour Dharmakīrti, elle n'est justement pas le véritable *pramāṇa*, tel qu'il se caractérise selon l'ordre de la réalité ultime. En effet, parmi les deux *pramāṇa* reconnus par Dharmakīrti, l'inférence n'a pas de validité cognitive véritable, puisque son objet, l'universel (*sāmānya*) n'a pas d'existence dans la réalité ultime[120]. Quant à la perception, seul son moment initial exempt de tout concept (*kalpanā*, *vikalpa*), celui de la pure sensation, s'avère capable de saisir l'objet dans le présent de sa factualité et dans son individualité ; que la sensation devienne un jugement et elle perd inexorablement sa pureté : d'une part parce que, au moment où est produit voire énoncé le concept, l'objet de la sensation n'est déjà plus, et d'autre part parce que le concept, incapable de rendre compte de la spécificité et l'individualité des *svalakṣaṇa*, n'est qu'une construction fictive, dénuée de réalité qui pose une relation de similitude entre tous les étants répondant à l'appellation de 'jarre' par exemple. Néanmoins, si du point de vue de la réalité ultime, seule la perception aconceptuelle est valide, quiconque s'en tiendrait à la perception *nirvikalpaka*, serait dans l'incapacité d'agir condamné à la contemplation. Or, comme toute action dans la vie pratique est condamnée à ne jamais pouvoir atteindre l'être individuel, lequel se dérobe entre le moment de la sensation et le moment de l'action, l'agir exige de poser une certaine permanence, de postuler l'existence d'une substance commune qui assure l'activité empirique. Autrement dit, le concept de validité ou d'invalidité peut lui aussi être tenu pour une construction fictionnelle qui n'a d'utilité qu'eu égard à l'activité pratique[121]. Par conséquent si, en PV II.3, Dharmakīrti a déjà abandonné le point de vue de la réalité empirico-pratique pour adopter celui de la réalité ultime, alors il peut affirmer sans inconséquence que ce qui est considéré comme un *pramāṇa* dans le *vyavahāra* n'en est en réalité pas un, parce que toute connaissance empirique ne fait au mieux que reproduire à l'identique une connaissance déjà acquise par la pure sensation.

Bien que la deuxième interprétation ne soit donc pas rendue caduque, présentons toutefois l'explication innovante de Franco (1993 : 54-66). Son raisonnement se fonde sur

---

[120] Cf. Chakraborty (2001 : 93) : « According to Dharmakīrti all inference is basically erroneous for the object of inference is always a 'sāmānya' or universal, which, the Buddhists think, is not 'paramārthasat', but 'saṃvṛtisat', i.e. not fundamentally real, but only relatively or pragmatically real as an operational fiction which makes possible our practical life. »

[121] Nous reviendrons sur ces développements lors de l'examen de la perception (cf. chapitre II, § 2.2.2.1).

la distinction entre une propriété essentielle à valeur définitionnelle, et une propriété à valeur de criterium. Afin de mieux comprendre sa distinction, nous pouvons user de l'exemple suivant. Tandis que la première permet d'engendrer le nombre infini des propriétés d'une chose, la seconde assure uniquement l'identification de la chose parmi d'autres qui pourraient lui ressembler. Par exemple, le cercle se définit comme l'ensemble des points équidistants d'un centre. De la définition peuvent se déduire toutes les propriétés de cette figure mathématique, entre autres la propriété suivante : soit un triangle ABC inscrit dans un cercle et qui a pour côté AB le diamètre du cercle, l'angle formé par les côtés AC et BC est un angle droit. Cette propriété peut quant à elle servir de critère pour distinguer un cercle d'une ellipse, si l'on ne dispose pas de moyen de mesure des longueurs mais seulement d'une équerre. Selon Franco, en mentionnant la fiabilité eu égard à l'activité pratique et la nouveauté, Dharmakīrti ne vise pas à produire de véritables définitions du *pramāṇa*, mais à établir, en vertu de deux critères alternatifs, que le Buddha est bien un *pramāṇa* contrairement à toute divinité. En revanche, ne trouvant nulle part dans l'œuvre du maître de définition *stricto sensu* du moyen de connaissance valide, les commentateurs de Dharmakīrti auraient voulu voir une définition dans les vers qui inaugurent PV II.

Nous ne saurions évidemment prétendre trancher le débat. Il nous importe en revanche d'en poser les termes, de manière à ce que la thèse d'Akalaṅka, élaborée comme une réponse à celle de Dharmakīrti, prenne tout son sens. Peut-être d'ailleurs les prises de position d'Akalaṅka dessineront-elles en creux, son interprétation de PV II.1-5.

1.2.2. Le critère de la fiabilité et ses corollaires

L'ambiguïté de la construction prédicative de PV II.1ab$_1$ est sans équivalent dans LT, où les constructions ablatives ou instrumentales, dont LT 41a (*prāmāṇyaṃ vyavahārād dhi* : « la validité cognitive repose en fait sur l'usage empirique ») représente l'archétype, révèlent que la fiabilité (*avisaṃvāda*) d'une connaissance, ou son absence de déviance dans l'usage empirique (*avyabhicāra*) joue bien le rôle d'un critère. Mais alors, pourquoi introduire un critère qui n'appartient pas à la définition ?

Loin de n'être qu'une projection extérieure, la fiabilité se déduit en fait de la définition. En effet, nulle connaissance, si elle est vouée à l'incomplétude et contraint l'âme à recourir à des adjuvants (facultés sensorielles, *manas*) pour pallier la limitation de

ses facultés cognitives – effet des *karman* qui obscurcissent la connaissance – ne peut d'elle-même assurer le sujet connaissant de sa validité. Autrement dit nulle connaissance, à l'exception de l'omniscience, n'a *stricto sensu* de validité intrinsèque. Si la validité d'une connaissance ne peut être connue par elle-même il faudrait pouvoir recourir à une autre connaissance pour la connaître. Mais alors cette hypothèse nous entraîne dans une régression à l'infini : si, en effet, une seconde connaissance est requise pour apprécier la validité de la première, qu'est-ce qui m'assurera que cette connaissance sera bien valide, exigence élémentaire pour que la validation ou l'invalidation puisse avoir quelque valeur ? Pour éviter de tomber sans l'écueil de la régression à l'infini, il faudrait soit trouver une connaissance irréfutable qui aurait pour seule tâche de valider ou d'invalider des connaissances d'objets – ce type de connaissance ne porterait lui-même jamais sur un objet de cet ordre, il s'agirait plutôt d'une méta-connaissance –, soit convoquer un critère qui ne soit pas de type cognitif[122]. Ce critère permettant de juger de la rectitude d'une connaissance n'est autre que l'activité empirico-pratique. En effet, en tant que la connaissance d'un objet suscite nécessairement une réaction de la part du sujet, une position de valeur, que celui-ci se traduise par une action positive (accepter), négative (rejeter), ou par le choix du non-agir (demeurer indifférent)[123], l'expérience fournit le critère qui permet de confirmer ou d'infirmer la validité de la connaissance. Attendu qu'une connaissance fausse ne mène pas à une action fructueuse, l'expérience révèle la fausseté d'un jugement erroné parce qu'elle déçoit l'attente que le sujet connaissant avait mis en lui. Plutôt qu'en termes de vérité (*satya*) ou de conformité à l'être (*yathārtha*), le critère s'énonce en termes pragmatiques de non-déviance (*avyabhicāra*) ou de fiabilité (*avisaṃvāda*). Est tenu pour un *pramāṇa* le moyen de connaître qui permet de faire les choix (accepter, refuser, être indifférent) dans la vie courante conformément au mérite de la chose.

---

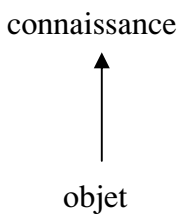
[122] Dans ces grandes lignes, ce raisonnement recoupe celui de Chatterjee (1965 : 3-4).

[123] Toute connaissance obtenue par un *pramāṇa* doit permettre de déterminer la conduite à suivre concernant l'objet connu. Seules trois attitudes sont possibles : accepter (*upādāna*), rejeter (*hāna*) ou demeurer indifférent (*upekṣā*). Cf. LTV 19 : *hānôpādānôpekṣā-pratipatti-phalaṃ nâpramāṇaṃ bhavitum arhati*.
« [La connaissance] qui a pour résultat l'acceptation, le rejet ou l'indifférence ne peut pas ne pas être un moyen de connaissance valide. »
Notons que cette conception, qui n'est pas propre à la pensée jaina (cf. par exemple NV *ad* NS 1.1.3, p. 27.4-6), permet d'inclure la contemplation parmi l'activité pratique, au lieu de les opposer comme le fait la tradition philosophique occidentale.

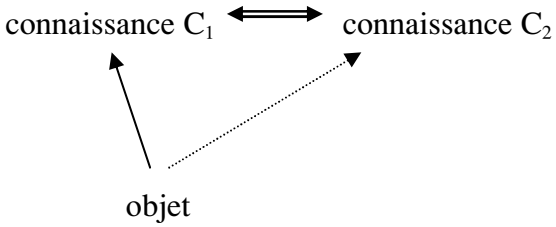
Ce citère présente une faiblesse patente, celle de ne permettre de juger de la validité d'une connaissance qu'*a posteriori*, une fois que l'action a produit un effet. Or, il est des situations où le sujet peut souhaiter s'assurer de la validité de son jugement avant même d'agir, parce qu'une action inadaptée aurait des conséquances fâcheuses, voire insupportables. Cela n'est pas impossible, à condition de considérer la fiabilité sous un autre angle. En effet, si le sujet ne dispose que d'une connaissance, seul le *vyavahāra* peut lui permettre de valider ou non sa connaissance, ce qui constitue une validité extrinsèque. En revanche, quand certaines connaissances ont déjà été ainsi testées et que leur résultat demeure présent à la mémoire, il est possible de comparer la nouvelle connaissance que l'on veut mettre à l'épreuve avec les connaissances précédemment acquises ; la validité devient alors, selon Abhayacandra, intrinsèque en tant qu'elle ne fait appel à rien qui ne soit de nature cognitive. Ce principe de cohérence repose sur un système de relation à trois termes minimum (cf. *infra* table 1.2), tandis que, si la relation de validation est prise dans sa forme la plus simple, un seul terme suffit à établir la fiabilité de la connaissance (cf. table 1.1). Les rapports de validation fondés sur la non-déviance par rapport à l'objet sont figurés ci-après par une flèche, avec un trait plein quand ils sont directs et explicites, avec un trait en pointillé lorsqu'ils sont indirects et implicites. Nous distinguons par une flèche de type différent (à double trait et à double flèche) le rapport de cohérence entre deux connaissances, parce que le rapport d'implication y est réversible.

table 1 : Les formes de validation de la connaissance par le *vyavahāra*

1.1. Cas de la fiabilité



1.2. Cas de la cohérence



Dans le second cas, le raisonnement revêt la forme d'une inférence dont la première prémisse revient au rapport de validation fondé sur la non-déviance d'une connaissance par rapport à son objet (cas 1.1.) :

l'objet a validé C_1 ;
or C_2 est cohérent avec C_1 ;
donc l'objet validerait C_2.

Ce critère de cohérence s'exprime dans le texte d'Akalaṅka en termes de compatibilité externe (*pramāṇāntarābādhana* : « l'absence d'invalidation par un autre moyen de connaissance valide », LTV 42 et LTV 70) quand C_1 et C_2 résultent de *pramāṇa* différents. Quand, en revanche, les deux connaissances que l'on compare relèvent du même moyen de connaissance valide, en particulier quand celui-ci se traduit par un discours, Akalaṅka emploie un autre composé exprimant l'idée d'une consistance logique, *pūrvāparāvirodha*, « absence de contradiction interne » (litt. « l'absence de contradiction entre ce qui précède et ce qui suit »). Ainsi, puisque la notion d'invalidation est un corollaire de l'absence de déviance dans l'activité pratique, il n'est guère surprenant qu'Akalaṅka ne l'ait pas incluse dans la définition du *pramāṇa*, ce en quoi il se démarque finalement de Siddhasena (cf. NA 1 : *bādhavivarjitam*)[124].

La fiabilité est un test *a posteriori* qui peut certes être érigé en règle, sous la forme : 'toute connaissance fiable dans l'activité pratique est un moyen de connaissance valide'. Mais le besoin de recourir à ce critère de validité ne fait pas du *pramāṇa* une notion purement pragmatique ; c'est un pragmatisme par défaut, qui nous est nécessaire parce que, dans la mesure où, pour connaître parfaitement une chose, il faudrait pouvoir tout connaître – or l'omniscience ne nous est pas accessible[125] –, toute connaissance empirique demeure approximative. Néanmoins, agir n'attend pas, et tous les jugements ne se valent pas : les connaissances qui s'avèrent fiables et suffisantes pour l'activité pratique peuvent être bel et bien tenues pour des moyens de connaissance valide, à l'image de la théorie newtonienne qui permet de mettre des satellites en orbite, même si celle d'Einstein en a montré le caractère approximatif.

---

[124] Toutes les autres caractéristiques définitionnelles énoncées par Siddhasena se retrouvent, avec des variantes dans la formulation, chez Akalaṅka : le statut de connaissance (*jñāna*) est explicite dans les deux cas, de même que la double nature de l'objet – à *svaparābhāsi* (NA 1) répond *ātmārthagrāhakaṃ* (LT 60) – ; l'exigence de détermination est quant à elle exprimée par le composé *meyaviniścayāt* chez Siddhasena et chez son successeur par *vyavasāyātmakaṃ*. Pour le texte de NA 1, cf. *supra* § 1.1, en note.

[125] Cf. *infra* § 3.1.2.

De la sorte, dans la conception akalaṅkienne, introduire le critère du *vyavahāra* ne conduit pas à une scission entre deux sortes de réalité, correspondant l'une au mode de connaissance empirique (la réalité conventionnelle), l'autre au mode de connaissance transcendant (la réalité ultime). Certes, coexistent bien deux approches distinctes, l'une permettant d'embrasser l'être dans sa totalité, quand l'autre, quelle que soit la forme qu'elle prenne (connaissance sensorielle, quasi sensorielle, connaissance médiate), ne touche jamais qu'un nombre fini de propriétés de la chose. Mais tous les moyens de connaissance valide ne s'appliquent jamais qu'à un seul et même type d'objet, le *paramārthasat*[126]. L'objet du domaine empirico-pratique et l'être véritable ne sont qu'un. Il n'y a pas de réalité conventionnelle qui n'existerait que comme reflet de la réalité suprême ou qui serait différente, voire indépendante d'elle. Nul besoin de recouvrir la réalité ultime d'un voile fictionnel pour qu'elle devienne réalité conventionnelle. La différence concerne exclusivement le mode de représentation, et en l'occurrence le degré d'approfondissement de la connaissance.

Toute cette approche de la fiabilité comme critère de validité ne permettrait-elle pas de reconsidérer le problème de la nouveauté sous un jour nouveau ? Nous pensons en effet que celle-ci peut se déduire indirectement de la définition initiale, telle qu'elle est formulée en LT 60, en passant par le critère de la fiabilité. En SVi III.2, alors qu'il répond à ses contradicteurs, Akalaṅka cherche à établir que le souvenir constitue bel et bien un moyen de connaissance valide :

> [Le souvenir] est un moyen de connaissance valide s'il est fiable [par rapport à l'activité pratique], il est erroné dans le cas opposé. Dira-t-on qu'il n'est pas [un moyen de connaissance valide] parce qu'il saisit un objet [déjà] saisi ? On a tort : [il est bien un moyen de connaissance valide], parce qu'il y a une différence de but[127].

L'objection que vise à réfuter la stance est précisément celle que nous avons mise en évidence dans nos développements antérieurs : la fiabilité ne constitue pas un critère suffisant, car le souvenir ne permet plus d'agir ; autant une connaissance acquise par le passé peut être reproduite à l'identique sous la forme d'un souvenir, autant l'action

---

[126] À la fin de LTV 45, Akalaṅka note ainsi que le souvenir, la reconnaissance et les autres subdivisions de la connaissance indirecte (*parokṣa*) s'appliquent eux aussi à la réalité suprême (*smṛti-pratyabhijñānâder api paramârtha-viṣayatvāt*).

[127] SVi III.2, I p. 175.14-15 : *pramāṇam avisaṃvādāt mithyā tad-viparyayāt | gṛhīta-grahaṇān no cen na prayojana-bhedataḥ ‖*

efficiente qui a déjà été accomplie au moment de la première connaissance, ne saurait être renouvelée. Comme le résume Matilal (1985 : 265), on ne peut pas tuer un oiseau plus d'une fois ! C'est donc justement en tant que le souvenir ne peut trouver d'application dans le domaine empirico-pratique qu'il est exclu des *pramāṇa* par les adversaires du jainisme. La réponse d'Akalaṅka se situe bien elle aussi sur le plan pratique : ce n'est pas parce que le souvenir reproduit une connaissance précédemment acquise par un autre *pramāṇa* qu'il vise à reproduire l'action déjà accomplie. Avec l'idée que le sujet connaissant a bien deux buts différents en t_1 et en t_2, Akalaṅka ne tombe pas sous le coup de l'objection. Imaginons par exemple un chasseur qui, en t_1, voit un faisan dans le ciel et le tue. Au cours de ses parties de chasse ultérieures, il n'a pas abattu d'autre oiseau de la même espèce, qu'il avait pourtant trouvé si savoureux. Lorsque, las de devoir se contenter de corbeaux, l'image du faisan lui revient en mémoire en t_2, ce souvenir suscite en lui le désir de tuer un autre oiseau de la même espèce et, dans ce but, il décide de retourner dans la forêt où, égaré, il avait jadis aperçu le faisan. SVi III.2 révèle ainsi que, pour le philosophe jaina, la nouveauté est bien un simple critère, mais qu'elle constitue en outre une implication de la fiabilité : pour qu'on soit en mesure de conférer le statut de *pramāṇa* à un souvenir, il faut qu'il puisse donner lieu à une action et que celle-ci ne soit pas porteuse de déception[128]. La cohérence, présentée comme un critère en LT 49, est seconde ; elle suppose nécessairement la fiabilité. Ainsi se justifie le fait qu'elle vaille uniquement pour la connaissance relevant de la sphère empirico-pratique.

Notre hypothèse semble toutefois magistralement contredite par un passage de AŚ, auquel certains, tels Bothra (1996 : 22) et Dwivedi (1984 : 120), accordent le statut de définition : *pramāṇam avisaṃvādi-jñānam anadhigatârthâdhigama-lakṣaṇatvāt*[129]. Se peut-il que les deux éléments jusqu'alors tenus pour de simples critères – la nouveauté et la fiabilité – se muent ici en caractéristiques essentielles du *pramāṇa* ? Or, avec la traduction qu'elle propose de cet extrait de AŚ (« *pramāṇa* is knowledge which is uncontradicted and which manifests the unknown object »), Bothra distord le texte d'Akalaṅka, car elle ne tient pas compte du cas du composé

[128] À l'inverse, pour des bouddhistes comme Prajñākaragupta, la nouveauté ne se déduit pas de la fiabilité. Dreyfus (1991 : 22) conclut ainsi à propos d'une interprétation que Prajñākaragupta donne de PV II.3ab$_1$ (cité § 1.2.1) : « Cognitions apprehending objects already perceived also meet, according to Prajñākaragupta, the criterion of reliability. It is only by adding the requirement of novelty that valid and non-valid cognitions can be differentiated. »

[129] AŚ *ad* ĀM 36, p. 38.

anadhigatārthādhigamalakṣaṇatvāt. Au contraire, nous voyons dans cet ablatif l'énoncé d'un critère visant à prouver qu'une connaissance, si elle est fiable, est bel et bien un moyen de connaissance valide. Procédant donc à une inversion entre sujet et prédicat par rapport à l'analyse de Bothra, nous traduisons le passage ainsi :

> Une connaissance fiable est un moyen de connaissance valide, parce qu'elle consiste en la compréhension d'un objet encore inconnu.

De la sorte, la fiabilité n'est pas tant une propriété valable *a priori* pour tout *pramāṇa*, mais seulement une caractéristique applicable au présent *jñāna* et servant de critère au même titre que la nouveauté de l'objet. En revanche, l'intégration de ce passage au commentaire de Vidyānanda[130] en modifie le statut : ce qui n'était en AŚ qu'une assertion visant à déterminer le caractère de *pramāṇa* d'une connaissance particulière tend à devenir en AS une définition, ainsi que le laisse penser le soin de Vidyānanda à expliciter le terme *adhigama* employé par Akalaṅka de manière à intégrer les éléments dont on pourrait croire qu'ils ont été omis : la détermination et la réflexivité (*adhigamo hi svârthāâkāra-vyavasāyaḥ*).

Ainsi, des cinq propriétés du *pramāṇa* que nous avions dégagées au début, seules les trois premières – le statut de *jñāna*, la certitude et l'aperception – sont des propriétés essentielles qui appartiennent à la définition du moyen de connaissance valide. Les deux autres – la fiabilité et la nouveauté – sont de simples critères, permettant de distinguer dans la sphère empirico-pratique la connaissance douée de validité de celle qui ne l'est pas. Il est d'ailleurs remarquable que la hiérarchie entre ces deux statuts coïncide avec la systématicité dont fait preuve Akalaṅka dans le choix des tournures grammaticales : lorsqu'il énonce une des trois caractéristiques essentielles du *pramāṇa*, il use de constructions attributives ou recourt à la substitution ; quand, en revanche, il se contente d'avancer la nouveauté et la fiabilité comme arguments afin d'établir la validité cognitive de tel ou tel type de connaissance, il emploie des constructions grammaticales propres à

---

[130] L'*Aṣṭasahasrī* (AS) de Vidyānanda se présente comme un commentaire de second niveau aux stances de Samantabhadra, en tant que son texte absorbe le commentaire d'Akalaṅka, comme l'a très bien expliqué N.J. Shah (introduction à ĀM, p. 32) : « Akalaṅka's Aṣṭaśatī, though elaborate enough (considering its terse style), is not a word-by-word commentary. Vidyānanda, in his Aṣṭasahasrī, adopts a unique technique ; for he there so formulates his arguments that all the sentences of the Aṣṭaśatī (in their original order) become a natural part of the Aṣṭasahasrī (which, as is indicated by its name, is ten times as large as the Aṣṭaśatī). »
AS *ad* ĀM 36, f. 252b14-253a1 : *kiṃ punaḥ pramāṇaṃ yad-gocaratvam atra hetur iti cet, pramāṇam avisaṃvādi-jñānam anadhigatârthâdhigama-lakṣaṇatvād ity agre vakṣyati. adhigamo hi svârthâkāra-vyavasāyaḥ.*

exprimer des valeurs circonstancielles – essentiellement la valeur causale – qu'il s'agisse d'appositions ou de composés soit à l'ablatif soit à l'instrumental, en particulier ceux dont le dernier membre est un dérivé en *-tā* ou *-tva*[131].

Pouvons-nous reconstituer à partir des conceptions d'Akalaṅka la thèse qu'il prêtait vraisemblablement à Dharmakīrti ? Il semble acquis qu'il ait été familier de l'interprétation de deux ordres de réalité telle qu'elle est notamment présentée par Prajñākaragupta. Ce qui pourrait paraître surprenant au premier abord, étant donné que Prajñākaragupta était le cadet d'Akalaṅka[132], pourrait s'expliquer si l'interprétation avait déjà cours dans les milieux bouddhiques contemporains du philosophe jaina avant d'être reprise par le commentateur[133]. En revanche, il est difficile de dire si, en considérant la fiabilité et la nouveauté comme de simples critères de validité, Akalaṅka a l'intention d'abonder dans le sens de Dharmakīrti ou si, au contraire, il cherche à réfuter le statut d'éléments définitionnels qu'il verrait dans PV II.1ab$_1$ et PV II.5c.

1.2.3. *Pramāṇa* et *pramāṇābhāsa* : de l'opposition à la gradation

L'idée que la validité des *pramāṇa* est à évaluer en fonction de la conformité à l'usage empirique est un véritable leitmotiv : l'idée énoncée dans sa forme la plus limpide en LT 41 (cité *supra* § 1.2.2) traverse tout le traité[134]. Elle comporte deux versants : le constat d'une absence de déviance permet de valider la connaissance ; inversement, lorsqu'on recourt à un moyen qui paraît valide, mais que son résultat dans l'usage pratique ne convient pas, qu'il y a déviance (*vyabhicāra*), absence de fiabilité (*visaṃvāda*), il s'agit d'un pseudo-moyen de connaissance valide (*pramāṇābhāsa*) :

> C'est grâce aux idées [nées] des sens, au souvenir, à la reconnaissance, au raisonnement inductif [et] aux connaissances déterminées (i.e. aux inférences) qu'on n'est pas déçu dans l'usage empirique ; si l'on est déçu, [la connaissance mise en œuvre] est un pseudo-[moyen de connaissance valide][135].

---

[131] LT 52a fournit un exemple de construction attributive : *jñānaṃ pramāṇam ātmādeḥ* ; LTV 22 comporte d'une part un adjectif apposé (*avisaṃvādakam*) et d'autre part un ablatif d'un nom abstrait en *–tva* (*visaṃvādakatvāt*). Pour le texte et la traduction, cf. *supra* § 1.1 ou *infra* § 1.2.3.

[132] Ils devaient avoir au moins vingt ans d'écart si l'on adopte la datation de Dreyfus, voire trente si l'on se réfère à celle d'Ono. Cf. le tableau des philosophes à la fin de l'introduction.

[133] Autant qu'il nous est possible d'en juger par le seul chapitre I de PSṬ, Jinendrabuddhi (710-770) n'a pas dû contribuer à la diffusion de cette interprétation (cf. PSṬ *ad* PS 1.1, p. 16.3-6).

[134] Cf. le relevé du tableau 3, § 1.1.

[135] LT 25 : *akṣa-dhī-smṛti-saṃjñābhiś cintayâbhinibodhikaiḥ* | *vyavahārâvisaṃvādas tad-ābhāsas tato 'nyathā* ‖

De la première partie du vers (25ac) découle la conclusion implicite que tous les moyens de connaissance mentionnés, la perception (*akṣadhī*), la mémoire (*smṛti*), la reconnaissance (*saṃjñā*) et l'inférence (*abhinibodhika*), constituent bien des *pramāṇa*. En revanche, le constat d'une défaillance dans l'activité pratique est le symptôme d'une invalidité du moyen de connaissance mis en œuvre. Celui-ci mérite dès lors la caractérisation de *pramāṇābhāsa*, dans la mesure où le terme *ābhāsa*, exprimant la simple apparence, jette le discrédit sur un moyen qui n'est en réalité que spécieux. Un *pramāṇābhāsa* a tout du *pramāṇa*, du moins en apparence, car une chose lui fait défaut, mais une chose si essentielle, la validité cognitive (*prāmāṇya*), qu'il perd son statut de *pramāṇa* pour n'en être plus que l'apparence trompeuse[136]. À ce titre le pseudo-moyen de connaissance est à bannir doublement, tout d'abord parce qu'il mène à des conclusions erronées et implique donc une conduite inadéquate, et ensuite parce que sa grande ressemblance avec le moyen de connaissance valide contribue fortement à nous induire en erreur, et nous pouvons nous y laisser prendre, quand bien même nous serions vigilants.

La fiabilité et la non-fiabilité font ainsi office de critères suffisants pour déterminer la validité d'une connaissance. Ces deux notions contraires – une connaissance est forcément soit fiable soit non fiable en fonction de l'usage pratique – jettent de la sorte les bases pour une répartition univoque entre la validité et l'absence de validité. Pour preuve la récurrence de composés tels que *pramāṇetaravyavasthā* (« la répartition entre les moyens de connaissance valide et leurs contraires »), sachant que, usuellement, le mot *vyavasthā-* est réservé à la mention de structures dont les éléments ne s'entremêlent pas[137]. Que les deux contraires se mêlent, et il s'ensuit que la connaissance deviendrait impossible, ce que reconnaît Akalaṅka en LT 70 :

La *vivṛti* va dans le même sens et étend le raisonnement à la connaissance articulée.
LTV 25 : *pratyakṣa-smṛti-pratyabhijñôhânumānâdibhiḥ avisaṃvāda-siddheḥ artheṣu tat-prāmāṇyam, anyathā tad-ābhāsa-vyavasthā. tathaîva śruta-jñāna-tad-ābhāsa-vyavasthā.*
« Puisqu'il est établi que, grâce à la perception, au souvenir, à la reconnaissance, au raisonnement et à l'inférence, on n'est pas déçu, concernant des objets [de l'usage pratique], ces moyens de connaissance possèdent la validité cognitive ; sinon, il s'agit d'une pseudo-validité cognitive. C'est exactement selon le même critère que se fait la répartition entre la connaissance articulée et son apparence fallacieuse. »

[136] Dire que la possession de la validité cognitive fait d'une connaissance un moyen de connaissance valide n'est assurément rien d'autre qu'une tautologie. Néanmoins, le rapport entre pseudo-*pramāṇa* et *prāmāṇya* va bientôt révéler que le problème est plus complexe.

[137] Outre *pramāṇetaravyavasthā* en LTV 22, notons *śrutajñānatadābhāsavyavasthā* (« la répartition entre la connaissance articulée et son apparence fallacieuse ») en LTV 25, *satyetaravyavasthā* (« la répartition entre la vérité et son contraire ») en LT 28, *āptetaravyavasthāṃ* (« la répartition entre une personne d'autorité et son contraire ») en LTV 28, *satyānṛtavyavasthā* (la répartition entre vérité et fausseté ») en LTV 65.

> C'est de la conformité par rapport à l'usage empirique que résulte la validité des moyens de connaissance ; autrement, le statut de moyen de connaissance valide n'existerait pas, parce qu'il s'ensuivrait que des connaissances invalidées seraient des moyens de connaissance[138].

Et pourtant, la frontière entre la validité et son contraire n'est pas aussi ferme qu'il y paraît. En effet, étant dépendante de la volonté, de l'intention du sujet, l'activité pratique est amenée à varier : quand bien même l'objet demeurerait identique, comme chaque visée relevant de l'usage pratique ne prend en compte qu'une seule ou qu'un ensemble de propriétés, il en découle une diversité naturelle d'approches selon la perspective adoptée par le sujet. La stance LT 22 et le début de l'autocommentaire manifestent à cet égard une plus grande mesure que LT 25 et 70, et ne rejettent pas le *pramāṇābhāsa* comme absolument inutile :

> Une pseudo-perception, à savoir un obscurcissement de la vue, etc. est d'une certaine manière un moyen de connaissance valide ; on considère que quelque chose est un moyen de connaissance valide dans la mesure précise où cela est fiable.
>
> Une connaissance affectée par un obscurcissement de la vue, etc. [qui se représente deux lunes par exemple] est un moyen de connaissance valide concernant la [nature de] lune, etc., en ce qu'elle est fiable [sur ce point], de même qu'elle n'est pas un moyen de connaissance valide concernant le nombre [de lune], etc., parce que [sur ce point] elle n'est pas fiable, étant donné que cela (i.e. l'absence de fiabilité et la fiabilité) constitue la marque qui assure la répartition entre ce qui est un moyen de connaissance valide et ce qui n'en est pas un[139].

Loin de représenter une remarque isolée, cette stance trouve des échos dans les autres œuvres d'Akalaṅka, notamment en SVi I.19cd, qui présente une formulation parallèle à celle de LT 22cd[140].

Comment toutefois concilier ces passages avec le principe fermement établi par les extraits précédemment cités (LT 25, 41a et 70), selon lequel la validité cognitive repose

---

[138] LT 70 : *vyavahārânukūlyāt tu pramāṇānāṃ pramāṇatā | nânyathā bādhyamānānāṃ jñānānāṃ tat-prasaṅgataḥ ||*

[139] LT 22 : *pratyakṣâbhaṃ kathañcit syāt pramāṇaṃ taimirâdikam | yad yathaîvâvisaṃvādi pramāṇaṃ tat tathā matam ||*
LTV 22 : *timirâdy-upaplava-jñānaṃ candrâdāv avisaṃvādakaṃ pramāṇam yathā tat saṅkhyâdau visamvādakatvād apramāṇaṃ, pramāṇêtara-vyavasthāyāḥ tal-lakṣaṇatvāt.*
Ce passage de LTV 22 a déjà été cité précédemment, § 1.1 en note.

[140] SVi I.19cd, I p. 78.17 : *yathā yatrâvisaṃvādas tathā tatra pramāṇatā ||*
« Une [connaissance comporte] autant de validité cognitive qu'il y a en elle de non-déviance [eu égard à l'usage empirique]. »

sur l'usage pratique ? L'exemple de la lune évoqué en LTV 22 illustre cette ambiguïté. Quiconque prendrait naïvement le reflet de la lune dans l'eau pour un astre véritable n'en demeurerait pas moins apte à répondre parfaitement à la question : « aperçoit-on la pleine lune, un quartier ou simplement un croissant ? », et à distinguer sans erreur le premier croissant du dernier, puisque le phénomène de réflexion dans l'eau ne modifie ni la taille ni l'orientation des croissants. Ainsi serait-il tout à fait capable de déterminer les périodes lunaires – quinzaine claire et quainzaine sombre – et donc les dates dans le calendrier. Mais naturellement, sa connaissance relèverait du *pramāṇābhāsa* si on s'avisait de l'interroger sur le nombre de lunes. Et son absence de fiabilité deviendrait patente si on lui suggerait de faire ricocher un caillou dans l'étang où il croit voir une seconde lune.

Revenons à l'examen de LT 22 en prenant un autre exemple, susceptible d'illustrer un trouble oculaire qui nous est familier, le daltonisme, même si ce n'est sans doute pas celui que les philosophes indiens ont en vue lorsqu'ils parlent de *taimira* (« obscurcissement de la vue »)[141]. Admettons qu'un homme atteint de daltonisme regarde une femme vêtue d'une robe rouge : à cause de son affection ophtalmique, il ne perçoit pas la couleur rouge de la robe, qu'il perçoit verte au contraire ; et si, décrivant la robe, il dit que celle-ci est verte, force est de reconnaître que sa connaissance dévie de la réalité, attendu que la couleur est fausse. Ignorant que sa perception des couleurs est inadéquate, il se fie aveuglément à ses yeux, et ne rectifie pas, par une opération mentale ultérieure sa perception visuelle – un daltonien conscient de l'altération de sa faculté à percevoir le spectre chromatique prendrait garde au contraire à ne pas se fier, en matière de couleurs, aux informations que lui fourniraient ses yeux. Néanmoins, il a correctement perçu qu'il s'agissait bien d'une robe et il a une connaissance juste de la forme et de la longueur du vêtement. Ainsi ne pouvons-nous pas conclure que sa connaissance est totalement erronée. Ses facultés visuelles sont manifestement altérées, mais elles existent bel et bien. Elles ne sont pas complètement défectueuses, mais seulement en partie. Aussi pareilles connaissances peuvent-elles, dans une certaine mesure, permettre d'agir convenablement dans la vie courante. Si l'épouse de notre daltonien demande à ce dernier de prendre la longue robe rouge qu'elle a sortie de l'armoire mais oubliée sur son lit, il est possible, à condition qu'il ne s'y trouve pas plusieurs robes de la longueur correspondante, que

[141] Pour notre hypothèse concernant l'interprétation du trouble visuel exprimé par le terme *taimira*-, cf. volume II.

l'homme, quoique surpris de la couleur qu'il perçoit parce qu'elle ne concorde pas avec l'information de sa femme, lui rapporte néanmoins la robe qu'elle lui avait demandée. Dans ce cas, « voici la robe que demande ma femme » relève du moyen de connaissance valide. En revanche si, ne sachant de prime abord quelle tenue choisir, sa femme a éparpillé sur le lit maintes robes de coupes et de teintes variées, notre daltonien pourra se trouver bien en peine de sélectionner la bonne et, lorsqu'il ramènera à son épouse une robe longue certes, mais de couleur verte, alors la même phrase « voici la robe que demande ma femme » relèvera du pseudo-moyen de connaissance valide.

Comme le révèlent les exemples de la lune et de la robe rouge, entre le *pramāṇa* et le *pramāṇabhāsa*, la frontière n'est donc pas aussi nette qu'elle ne le semblait au début. Loin d'offrir une opposition systématiquement franche, perceptible *a priori*, il faut s'en remettre à une casuistique qui, prenant pour critère l'usage empirique (*vyavahāra*), met en évidence une différence de degré. Le *pramāṇābhāsa* se situe à mi-chemin entre l'erreur complète et la connaissance parfaite qui ne laisse pas de place à l'à peu près. Mais pour pouvoir se confondre parfois avec le moyen de connaissance valide, il faut bien que le *pramāṇabhāsa* lui ressemble, et lui ressemble même au point que l'on ne puisse décréter *a priori* ce qui relève du *pramāṇa* et ce qui du *pramāṇābhāsa* – sinon il ne saurait y avoir de méprise. La distinction ne peut se faire qu'en prenant en compte l'activité pratique, et donc *a posteriori*. Comme, de par son incomplétude fondamentale, la connaissance empirique est vouée à l'approximation et est susceptible de manquer de fiabilité dès que la situation est différente – car d'une certainte manière tout *pramāṇa* est un pseudo-*pramāṇa* comme cela se confirmé par la suite (cf. §§ 2.2.4 et 3) –, il importe de préciser le point de vue selon lequel un jugement est ou non un *pramāṇa*. Telle est la précaution dont fait preuve Akalaṅka en LTV 22 lorsqu'il oppose les deux composés *candrādāv* et *saṅkhyādau* (respectivement « concernant la [nature de] lune, etc. » et « concernant le nombre [de lune], etc. »).

Plus fréquent est l'emploi de modalisateurs qui, sans déterminer le point de vue précis selon lequel une connaissance doit ou non être tenue pour un moyen de connaissance valide, peuvent sous-entendre que la validité cognitive n'est pas absolue, mais dépend d'un usage particulier. C'est d'ailleurs sur un tel modalisateur, *kathañcit* (« d'une certaine manière »), que repose toute la nuance de LT 22ab. Quelle valeur conférer à cet adverbe ? Bien loin d'être une modalisation quelconque autorisant une

approximation commode, *kathañcit* est, en contexte jaina, particulièrement significatif d'un point de vue conceptuel. Il s'agit en effet du terme consacré par la tradition pour gloser une autre particule, *syāt*[142], sur laquelle repose le système de prédication composé de sept propositions, dénommé *syādvāda*. L'emploi de *kathañcit* donne à LT 22 le statut d'un énoncé relevant de la septuple prédication (*saptabhaṅgī* ou *syādvāda*)[143]. Aussi, pour être en mesure d'interpréter convenablement cette stance, il nous faut comprendre ce qu'est le *syādvāda* et la conception exacte que s'en forge Akalaṅka. Cette exigence va nous entraîner dans un examen détaillé du *syādvāda* dont les philosophes jaina eux-mêmes, bien avant les désaccords entre les interprétations produites par les chercheurs contemporains, n'ont produit ni une explication uniforme ni un modèle logique parfaitement identique.

---

[142] Abhayacandra glose systématiquement le *syāt* lexicalisé en adverbe par *kathañcit* pour le distinguer de la forme verbale, qu'il glose par *bhavet* : SVBh *ad* LT 1 (*syād-vādibhya iti : syāt kathañcit sad-asad-ātmakaṃ vastu vadantîty evaṃ-śīlāḥ syād-vādinas tebhya iti*), SVBh *ad* LT 43 (*athavā syāt kathañcid dravyâvinābhāvi-paryāya ṛju-sūtrasya pradhānaṃ*), SVBh *ad* LT 50 (*syād-vādine syāt kathañcit sad-ādy anekântâtmakaṃ tattvaṃ vadatîty evaṃ-śīlas tasmai*), SVBh *ad* LT 62 (*kiṃ-nāmānau syād-vāda-naya-saṃjñitau syāt kathañcit pratipakṣâpekṣayā vacanaṃ syād-vādaḥ*). Pour des occurrences de *syāt* glosé par *bhavet* cf. SVBh *ad* LT 22, *ad* LT 42.

La conception que les philosophes jaina se faisaient de la distinction entre les deux acceptions du mot *syāt* mériterait plus ample examen. Padmarajiah (1986 : 337) oppose le traitement qu'en font les auteurs jaina, qui le tiennent pour un indéclinable et donc un mot indépendant, à l'analyse sur laquelle s'accordent la plupart des contemporains, qui voient en lui le verbe *AS-* au potentiel devenu adverbe, de manière similaire aux 'peut-être' et 'maybe' des langues occidentales. Cette distinction serait le résultat des théories linguistiques jaina selon lesquelles, un même mot ne peut pas désigner des choses différentes – un mot n'a jamais qu'une seule signification – : il existe donc autant de mots *syāt* qu'il existe de signifiants, cf. Padmarajiah (1986 : 354-355). Ainsi Akalaṅka remarque-t-il tout au plus que l'adverbe ressemble à une terminaison d'optatif (RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.11-12 : *sa* (i.e. *syāc-chabdaś*) *ca liṅ-anta-pratirūpako nipātaḥ*). Dans ce cas, l'ambiguïté relèverait pour les jaina d'un problème d'homophonie, là où nous décelons un problème d'homonymie.

Pour une plus ample analyse des emplois de *syāt* et *kathañcit* en LT 22, cf. volume II ; et pour la question de savoir de quel type de glose relève *kathañcit* – grammaticale ou sémantique – et l'interprétation de *syāt* qui s'ensuit, cf. *infra* § 2.2.1.

[143] Pour un exemple de septuple prédication, cf. *infra* § 2.1.1

2. Le *syādvāda* ou la septuple prédication (*saptabhaṅgī*)

Toute la difficulté d'une interprétation du *syādvāda* résulte de la parcimonie des renseignements que livre Akalaṅka. Quiconque espère trouver dans le *Laghīyastraya*, et plus généralement dans les écrits logiques du maître, une doctrine explicite du *syādvāda* sera déçu. LT ne distille que de maigres indices. Centré sur les *pramāṇa* et les *naya*, le traité ne contient pas de présentation systématique de la théorie du *syādvāda*, alors que le philosophe la mentionne à plusieurs reprises comme une thèse fondamentale du jainisme, qu'il fait remonter aux Tīrthaṅkara (LT 1, 50, 51ab[144]). C'est dans la troisième section (*pravacanapraveśa*) que s'intègrerait naturellement la septuple prédication, car cette section est dévolue à l'ensemble des méthodes qu'a transmises la tradition pour compléter l'approche usuelle des *pramāṇa* dans la connaissance de la réalité. Et, quoique le *syādvāda* ne soit pas annoncé dans le vers programmatique de cette section, la mention des « points de vue » (*naya*)[145] – dont le traitement est souvent associé à celui du *syādvāda*[146], parce que *nayavāda* et *syādvāda* sont généralement considérés comme les deux versants de l'*anekāntavāda* – pouvait laisser présager que certaines stances lui soient réservées. De fait, LT 62-65 en comportent une brève analyse et abordent le problème sous l'angle du rapport entre la partie explicite et la partie implicite de tout énoncé relevant du *syādvāda*.

---

[144] LT 1ab : *dharma-tīrthakarebhyo 'stu syād-vādibhyo namo namaḥ* (« [Je rends] hommage, hommage aux faiseurs de gué du dharma qui professent la théorie du *syādvāda* ») ; LT 50a : *sarvajñāya nirasta-bādhaka-dhiye syād-vādine te namaḥ* (« Hommage à toi, l'omniscient, qui professes la théorie du *syādvāda* et dont la pensée est débarrassée de [tout] ce qui est invalidant ») ; LT 51ab : *praṇipatya mahā-vīraṃ syād-vādêkṣaṇa-saptakam* (« Après m'être prosterné devant Mahāvīra qui professe la septuple vue qu'est le *syādvāda* »).
Remarquons que, par la mention du nombre sept, LT 51ab permet d'établir l'équivalence, pour Akalaṅka, entre *syādvāda* et *saptabhaṅgī*. Tous les philosophes jaina, en effet, ne semblent pas avoir entendu le terme *syādvāda* dans un sens identique, l'autre grande tendance, lui confère une acception plus large et le traite comme un quasi synonyme de l'*anekāntavāda* ; cf. Matilal (1981 : 25), Padmarajiah (1986 : 334-335, n. 2), Nyāyavijayajī (2000 : 328). Remarquons enfin qu'il n'est pas rare que, dans la mesure où le *syādvāda* est une conception emblématique du jainisme, le terme dérivé *syādvādin* serve, par métonymie, à désigner les partisans de ce système. Cf. par exemple SVBh *ad* LT 39 (***iṣyate*** *manyate syād-vādibhiḥ* : « ***iṣyate***, est conçu par les défenseurs du *syādvāda* ») ou encore SVBh *ad* LT 53.

[145] LT 51cd : *pramāṇa-naya-nikṣepān abhidhāsye yathâgamam* ‖
« je vais exposer les moyens de connaissance valide, les points de vue et les niveaux de sens d'un mot conformément à la tradition ».
Notons toutefois qu'en dépit du projet consigné par la stance 51, les *nikṣepa* n'ont guère droit à plus qu'à une définition générale (LT 52b : *upāyo nyāsa iṣyate* : « le niveau de sens d'un mot est conçu comme un moyen [d'analyse] »).

[146] Notons d'ailleurs que, en LT 62, Akalaṅka commence paresquisser une comparaison entre *nayavāda* et *syādvāda* : *upayogau śrutasya dvau syād-vāda-naya-saṃjñitau* | *syād-vādaḥ sakalâdeśo nayo vikala-saṅkathā* ‖
« Il y a deux usages de la [connaissance] articulée, qui se nomment *syādvāda* et 'point de vue' : le *syādvāda* est l'exposé complet [d'une chose], le point de vue est la description incomplète [d'une chose]. »

Le vers le plus emblématique, LT 63, traite indirectement de la valeur de la particule *syāt*, dont il explique qu'elle est censée porter sur tout énoncé, quand bien même elle ne serait pas formulée explicitement[147]. L'absence d'une analyse systématique semblable à celle dont bénéficient les points de vue s'explique par le statut même de LT. Le sujet du traité a en effet été puisé à TS I.6 pour les deux premières sections et à TS I.5-8 pour la troisième[148] ; or le *syādvāda* n'est nullement mentionné dans ces *sūtra*, pas plus d'ailleurs que dans le reste du texte d'Umāsvāti[149]. Malgré cette relative rareté textuelle dans LT, la théorie du *syādvāda* constitue un des piliers de la philosophie jaina, qui rejaillit sur toutes les autres thèses, et notamment la manière dont on doit comprendre la distinction entre *pramāṇa* et pseudo-*pramāṇa*. C'est pourquoi nous ne saurions faire l'économie d'un examen approfondi.

2.1. La structure des sept prédications

2.1.1. Le nombre des prédicats

Le *syādvāda* est une règle structurelle permettant de combiner les prédicats fournis par les *naya*, voire par les *pramāṇa*. Par exemple, l'assertion « l'âme est existante » s'intègre à un ensemble de sept prédications qui offrent chacune une perspective différente sur l'être :

> (S_1) D'une certaine manière (*syāt*), l'âme est seulement (*eva*) existante ;
> (S_2) d'une certaine manière, l'âme est seulement non existante ;
> (S_3) d'une certaine manière, l'âme est existante et non existante ;
> (S_4) d'une certaine manière, l'âme est seulement inexprimable ;
> (S_5) d'une certaine manière, [l'âme] est existante et inexprimable ;
> (S_6) d'une certaine manière, [l'âme] est non existante et inexprimable ;
> (S_7) d'une certaine manière, [l'âme] est existante, non existante et inexprimable[150].

---

[147] LT 63 : *aprayukto 'pi sarvatra syāt-kāro 'rthāt pratīyate | vidhau niṣedhe 'py anyatra kuśalaś cet prayojakaḥ ‖*
« Le mot *syāt* est compris partout par la force des choses, même lorsqu'il n'est pas employé, dans l'affirmation, dans la négation aussi et [aussi] ailleurs, si l'auteur est habile. »

[148] Cf. introduction, § 3.1.

[149] Seul le *sūtra* TS V.32 a parfois été interprété comme une allusion du *syādvāda*.
Ainsi Tatia en propose la traduction suivante (TS_1 V.32, p. 136 : *arpitânarpita-siddheḥ*) : « The ungrasped [unnoticed] aspect of an object is attested by the grasped [noticed] one. »

[150] RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.4-6 : *syād asty eva jīvaḥ, syān nâsty eva jīvaḥ, syād avaktavya eva jīvaḥ, syād asti ca nâsti ca, syād asti câvaktavyaś ca, syād nâsti câvaktavyaś ca, syād asti ca nâsti câvaktavyaś ca*.
Pour plus de clarté, nous rétablissons l'ordre usuel entre les propositions conventionnellement numérotées 3 et 4, qui sont ici interverties. Mais comme nous le verrons *infra* § 2.1.2.2, l'interversion est sans conséquence, puisque les proposition 3 et 4 ne se distinguent pas par la nature des prédicats qu'elles comportent mais

Avant de nous demander si tous les énoncés sont seulement considérés comme formellement possibles ou s'il sont tous vrais, voire tous nécessaires pour obtenir une présentation adéquate de la réalité, examinons la structure de l'ensemble des sept propositions. Dans l'exemple que nous venons de donner, Akalaṅka applique la septuple prédication à une âme. Celle-ci y est le sujet, et son prédicat est contenu dans le verbe 'être' : la forme verbale *asti* ne joue pas le rôle d'une simple copule, mais possède sa valeur pleine d'existence. Ainsi, en réalité, derrière le seul terme *asti* il faut à la fois voir le prédicat qu'est l'existence et la copule qui permet de prédiquer cette caractéristique du sujet – en l'occurrence, l'âme. Il apparaît donc incontestablement que le sujet demeure le même tout au long de la *saptabhaṅgī*, et que seuls les attributs et la manière de les prédiquer au sujet sont amenés à varier. En revanche, le nombre de prédicats fondamentaux, la manière d'analyser certains d'entre eux, voire certaines propositions ne suscitent pas toujours une vision unanime. Ainsi, la première analyse problématique a trait à la caractérisation d'*avaktavya* (« inexprimable ») : deux tendances s'affrontent selon que l'on tient ou non l'*avaktavya* pour un prédicat fondamental et irréductible aux deux premiers[151]. Nous notons désormais *x* le sujet, "A" un prédicat quelconque et "¬A" (non-A) le prédicat contraire, c'est-à-dire le plus opposé dans le même genre, et tant que nous n'avons pas établi la nature exacte du prédicat 'inexprimable', nous le notons *. Le modèle général requiert un niveau d'abstraction supérieur puisque selon la *saptabhaṅgī*, il est possible de caractériser n'importe quelle substance au moyen de n'importe quel prédicat. En usant de l'opérateur logique "∧" pour figurer une relation de coordination entre deux prédicats (∧ se lit "et"), les rapports de prédications peuvent s'écrire ainsi :

---

seulement par la manière de les combiner. Pour une attestation de cette hésitation à une époque antérieure à celle d'Akalaṅka, cf. Dixit (1971 : 25-26).

[151] La thèse selon laquelle le *syādvāda* reposerait sur trois prédicats fondamentaux, A, ¬A et, quel que soit le contenu exprimé par A, l'indicibilité, est attestée chez Vādideva Sūri – cf. Uno (2000 : 41) –, et représentée par de nombreux chercheurs, entre autres Matilal (2000 : 13), Padmarajiah, Uno (2000 : 55), Venkatachalam (2000 : 68). Ainsi Padmarajiah, après avoir appliqué la septuple prédication à l'existence de la jarre, affirme (1986 : 342) : « The three fundamental concepts making up the seven predicates, in the seven modes, singly, in twos, or all together, are 'is' (*asti*), 'is not' (*nāsti*) and 'inexpressible' (*avaktavya*). A predicate containing any one of them involves a simple judgement, and a predicate containing two or all the three of them involves a complex judgment. Consequently, the first two modes, and the fourth mode, are assertions of simple judgments, and the remaining four of complex judgments. »

S_1 : A

S_2 : ¬A

S_3 : A ∧ ¬A

S_4 : *

S_5 : A ∧ *

S_6 : ¬A ∧ *

S_7 : A ∧ ¬A ∧ *

A première vue, il pourrait sembler qu'Akalaṅka reconnaisse trois prédicats distincts à l'œuvre dans toute *saptabhaṅgī*, A, ¬A et un prédicat qui ne varie jamais – et ce quel que soit A – *avaktavya* (« inexprimable »). Mais alors comment expliquer que, même si, eu égard à l'usage linguistique, *avaktavya* constitue un prédicat différent de A et ¬A, qui entre dans les combinaisons au même titre qu'eux (propositions 5 à 7), l'adjectif *avaktavya* ne varie jamais quel que soit le contenu de A ? Que l'on regarde de plus près les clefs de lecture que donne Akalaṅka à cette table de jugement, et il apparaît que celui-ci ne dénombre en réalité que deux prédicats distincts, A et ¬A. Pour lui, les sept propositions peuvent être réduites à seulement deux énoncés fondamentaux (1 et 2), combinés ensuite entre eux. Les deux formules fondamentales, auxquelles toutes les autres sont en définitive réductibles, sont celle qui affirme (1) et celle qui nie (2)[152]. Un passage un peu délicat de RVār *ad* IV.42 vient confirmer cette analyse ; envisageant de possibles relations entre les points de vue collectif, empirique et instantané, Akalaṅka prend l'exemple des rapports entre le point de vue collectif et le point de vue empirique[153]. La tradition compte usuellement sept points de vue, tout en laissant parfois entendre que leur nombre n'est pas limité[154]. Ces deux affirmations en apparence contradictoires trouvent une explication

---

[152] Cf. RVār *ad* TS I.6, I p. 33.15 : *praśna-vaśād ekasmin vastuny avirodhena vidhi-pratiṣedha-vikalpanā saptabhaṅgī.*
« La septuple prédication est l'ensemble des jugements fondés sur l'affirmation et sur la négation, [qui sont énoncés], sans contradiction, pour répondre à une question à propos d'une chose réelle. »

[153] Les sept points de vue sont les points de vue compréhensif (*naigama*), collectif (*saṅgraha*), empirico-pratique (*vyavahāra*), instantané (*ṛjusūtra*), verbal ou synonymique (*śabda*), étymologique (*samabhirūḍha*) et factuel (*evaṃbhūta*) ; cf. notre introduction § 1.2. Nous donnons par ailleurs un exemple de point de vue collectif et un exemple de point de vue empirico-pratique *infra*. Pour de plus amples développements, cf. par exemple Padmarajiah (1986 : 303-330) et Nyāyavijayajī (2000 : 359-385).

[154] Outre les combinaisons auxquelles se livre Akalaṅka dans le passage de RVār que nous allons citer, d'autres éléments confirment l'existence d'un nombre infini de points de vue. Samantabhadra en ĀM 107 (p. 92) mentionne les points de vue et les sous-points de vue (*nayôpanaya°*). Les philosophes jaina envisagent plusieurs degrés pour le point de vue collectif, en fonction de l'extention de l'universel : le point de vue qui

lorsqu'Akalaṅka, prenant pour illustration le point de vue collectif (*saṃgrahanaya*) et le point de vue empirico-pratique (*vyavahāranaya*) analyse les relations que peuvent entretenir ces deux points de vue : chaque nouvelle combinaison fait surgir une approche possible de la réalité, créant donc ainsi un type particulier de point de vue. Or ce n'est pas un hasard si les combinaisons sont au nombre de sept, comme les sept énoncés du *syādvada* : ces sept modalités suivent le même fonctionnement que celui qui prévaut dans le *syādvāda*. En revanche, que le nombre des combinaisons soit le même que le nombre des points de vue codifiés par la tendance traditionnelle générale est fortuit, même si les jaina manifestent une nette prédilection en matière gnoséologique pour le chiffre sept. Les sept *naya* n'entrent pas dans un système de correspondance avec les sept propositions du *syādvāda* : ils ne font que fournir la matière prédicative pour la structure de la septuple prédication.

> Ces trois 'points de vue fondés sur l'objet' en étant pris individuellement et en combinaison [deux par deux] produisent sept types d'énoncés. Parmi ces [séries de sept énoncés, en voici une :] le premier [énoncé] consiste dans le point de vue collectif seul, le deuxième consiste dans le point de vue empirique seul, le troisième consiste dans les points de vue collectif et empirique fusionnés, le quatrième consiste dans les points de vue collectif et empirique associés, le cinquième consiste dans le point de vue collectif et dans les points de vue collectif et empirique fusionnés, le sixième consiste dans le point de vue empirique et dans les points de vue collectif et empirique fusionnés, le septième consiste dans les points de vue collectif et empirique associés et dans les points de vue collectif et empirique fusionnés. Ce raisonnement convient aussi au point de vue instantané[155].

Dans la conception jaina des *naya*, ces deux points de vue représentent deux perspectives diamétralement opposées : le *saṃgrahanaya* (« point de vue collectif ») s'intéresse à un objet en tant qu'il est un représentant d'une classe, alors que le *vyavahāranaya* (« point de vue empirico-pratique ») examine l'objet en tant qu'il est un spécimen particulier. Ainsi, deux hommes adoptant chacun un point de vue différent ne considèreront pas un manguier sous le même angle : au premier, à la recherche d'une

---

considère toute chose en tant qu'elle est existante (*sat*) est le point de vue collectif suprême (*parasaṅgrahanaya*), tandis que les points de vue fondés sur des universaux spécifiques sont appelés « point de vue collectif inférieur » (*aparasaṅgrahanaya*) ; cf. LT 32, 33 et 38, mais aussi Nyāyavijayajī (2000 : 367-368).

[155] RVār 261.6-10 : *ete trayo 'rtha-nayā ekaîkâtmakāḥ saṃyuktāś ca sapta vāk-prakārān janayanti. tatrâdyaḥ saṃgraha ekaḥ, dvitīyo vyavahāra ekaḥ, tṛtyaḥ saṃgraha-vyavahārāv avibhaktau, caturthaḥ saṃgraha-vyavahārau samuccitau, pañcamaḥ saṃgrahaḥ saṃgraha-vyavahārau câvibhaktau, ṣaṣṭho vyavahāraḥ saṃgraha-vyavahārau câvibhaktau, saptamaḥ saṃgraha-vyavahārau pracitau tau câvibhaktau. eṣa ṛjusūtre 'pi yojyaḥ.*

ombre fraîche pour se reposer, il importera que ce soit un arbre – et à ce titre tout autre arbre de large envergure, tel un chêne ou un tilleul, ferait tout autant l'affaire – ;le second, quant à lui, convoite les fruits juteux à souhait de ce manguier et de celui-là seul, car les autres alentour ne portent pas encore de fruits mûrs. L'opposition entre le point de vue collectif et le point de vue empirique illustre donc parfaitement l'opposition entre universel (*sāmānya*) et particulier (*viśeṣa*), que certains jugent être les antagonistes par excellence[156]. Ainsi le *viśeṣa* est la négation du *sāmānya*, de sorte que cet exemple est réductible au modèle classique de *saptabhaṅgī* : si l'on pose A pour le *saṃgrahanaya*, le *vyavahāranaya* se note alors ¬A. Or les sept propositions ne font rien d'autre que de définir des types de points de vue différents (notés N), selon la relation entre *saṃgrahanaya* et *vyavahāranaya*. Il est alors remarquable que jamais n'y soit mentionné un troisième prédicat, équivalent à l'*avaktavya* et indépendant des points de vue collectif et empirique, lesquels jouent le rôle des deux premiers prédicats. Toutes les prédications se contentent des prédicats A et ¬A, ce qui déjà nous laisse pressentir que le prédicat « inexprimable » n'est en fait qu'une combinaison un peu particulière entre A et ¬A.

L'absence des adverbes *syāt* et *eva* dans l'analyse d'Akalaṅka ne jette pas le moindre discrédit sur notre rapprochement. En réalité, la restriction que porte d'ordinaire *eva*, dont Akalaṅka réserve l'emploi aux propositions qui ne comportent linguistiquement qu'un seul prédicat (S_1, S_2 et S_4)[157], est ici exprimée par le numéral-cardinal *eka*, que nous

---

[156] Nous avons ici en vue les vaiśeṣika qui opposent radicalement les universaux (*sāmānya*), grâce auxquels des entités individuelles différentes sont associées au sein d'une même classe, aux propriétés particulières qui, comme le note Halbfass (1992 : 72), sont les ultimes facteurs de l'identité individuelle. L'existence, chez les vaiśeṣika comme chez les jaina d'ailleurs, d'universaux spécifiques (*samānyaviśeṣa*) ne remet pas en cause cette opposition. Est spécifique l'universel *y* qui est de moindre extension qu'un autre universel (*z*) – par exemple la caninité (*y*) par rapport à l'animalité (*z*) – mais de plus grande extension qu'un troisième (*x*) par exemple la labrador-ité. C'est seulement en tant qu'ils ont à la fois une fonction inclusive et une fonction exclusive, et par conséquent qu'ils peuvent être traités comme universaux ou comme propriétés particulières selon le système d'opposition dans lequel ils entrent, qu'ils sont appelés *sāmānyaviśeṣa*.
L'opposition entre le point de vue collectif (*saṅgrahanaya*) et le point de vue instantané (*ṛjusūtranaya*) correspondrait en revanche à l'opposition entre les deux types d'objets que reconnaît l'école de Dignāga et Dharmakīrti : à chacun de ces types d'objets bien distincts s'appliquent un *pramāṇa* différent, l'inférence pour l'universel (*sāmāṇyalakṣaṇa*) et la perception pour le particulier, autrement dit l'être individuel qui change à chaque instant (*svalakṣaṇa*).

[157] A l'opposé, Abhayacandra et Vādirāja intègrent un *eva* à tous les *bhaṅga* (cf. respectivement SVBh *ad* LT 62 cité *infra*, § 2.1.2.1, en note, et NViV *ad* NVi III.66, II p. 350.17-19). Remarquons que les commentateurs théorisent cet emploi systématique de la particule *eva* : pour eux non seulement l'adverbe *syāt* soit être sous-entendu dans tous les énoncés où il ne figure pas explicitement, mais il en va également de même pour *eva*. Cf. Abhayacandra, SVBh *ad* LT 63 (*syāt-kāro 'prayukto 'pi pratīyata eva*. […] *tathā eva-kāro 'pi pratīyate*) ; Prabhācandra, NKC *ad* LT 63, II p. 692.6-7 (***aprayukto 'pi*** *na kevalaṃ prayuktaḥ* ***sarvatra*** *vākye* ***syāt-kāraḥ,*** *upalakṣaṇam etat tena eva-kāro 'pi* ***pratīyate***).

rendons par l'adjectif « seul »[158]. Quant à l'absence de *syāt*, elle se justifie par le simple fait que, dans cet extrait, Akalaṅka n'applique pas le *syādvāda* à la relation qui unit le point de vue au groupe de prédicats {A, ¬A}. Le point de vue n'est pas équivalent au sujet du *syādvāda*, qui demeure identique tout au long des sept propositions. En RVār IV.42, Akalaṅka montre justement que les diverses combinaisons entre les points de vue de base, le point de vue collectif et le point de vue empirique, aboutissent à la formation de sept points de vue distincts (*sapta vākprakārān janayanti*). Ceux-ci ne font qu'exemplifier la loi qui préside à la formation des sept énoncés du *syādvāda*. Chacun de ces sept points de vue n'a donc pas à valoir d'une certaine manière (*kathañcit*, *syād*), il produit lui-même les conditions en fonction desquelles tel énoncé peut être tenu pour valide. De la sorte, soutenir qu'il existe une infinité de points de vue n'entre pas en contradiction avec le fait que la loi de combinaison produise sept point de vue nouveaux à partir de deux points de vue initiaux. En effet, chaque point de vue ainsi obtenu peut à son tour être traité comme un point de vue initial et, à ce titre, se combiner avec n'importe quel point de vue, et produire ainsi des points de vue inédits[159].

Pour noter le rapport de fusion entre les deux prédicats, nous recourons au point (A.¬A). Ce développement se substituera désormais à l'imprécision de l'astérique. Les sept points de vue s'écrivent de la manière suivante :

N_1 : A

N_2 : ¬A

N_3 : (A.¬A)

N_4 : A ∧ ¬A

N_5 : A ∧ (A.¬A)

N_6 : ¬A ∧ (A.¬A)

N_7 : A ∧ ¬A ∧ (A.¬A)

Il appert que ce qui distingue les propositions 3 et 4 n'est pas tant la nature des prédicats que la manière dont ceux-ci sont combinés. Ce faisant on conçoit aisément que les propositions 3 et 4 puissent être interverties. Les adjectifs *samuccita* ou *pracita*

[158] Remarquons toutefois que la décomposition du prédicat *avaktavya* en *saṃgrahavyavahārāv avibhaktau* rend impossible la transposition d'un *eva* en *eka* pour N_3.

(« associé ») et *avibhakta* (« fusionné »), bien que possédant globalement la même signification, entrent néanmoins ici dans un système d'opposition : l'idée d'une association dont les membres demeurent toujours identifiables et séparables (*samuccita* et *pracita*) contraste avec celle d'une fusion où les composants ont perdu leur individualité caractérisante pour se fondre dans une unité indissoluble (*avibhakta*). Reste à comprendre de quelle nature est cette fusion.

2.1.2. Combinaison des prédicats

2.1.2.1. Les propositions 3 et 4

Nous avons conclu que, selon Akalaṅka, toutes les prédications peuvent se résorber en seulement un couple de propositions, fondées respectivement sur un prédicat (A) et son contraire (¬A), et par conséquent, seules les deux premières sont des propositions simples. le prédicat de la proposition S_2 est déductible de celui de la première proposition (A), car il en constitue le contraire (¬A), que celle-ci s'exprime par la négation *na*, ou par un préfixe négatif[160]. Par ailleurs les propositions S_3 et S_4 mettent en jeu les deux mêmes prédicats et ne se distinguent que par la manière dont ceux-ci sont combinés. Ce qu'exprimait, en RVār *ad* TS IV.42, l'opposition entre le principe de l'association et le principe de la fusion est généralement transposé sur le plan de la temporalité. Chez nos commentateurs, Abhayacandra en fournit un excellent exemple lorsqu'il détaille les énoncés qui relèvent de la *saptabhaṅgī* :

> 1. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant, eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre.
> 2. D'une certaine manière, le principe animé est seulement inexistant, eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature.
> 3. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant ou inexistant, eu égard successivement (*krama-vivakṣayā*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature.
> 4. D'une certaine manière, le principe animé est seulement inexprimable eu égard simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre ou à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature.

---

[159] Nous verrons en revanche que, dans le cas des sept propositions du *syādvāda*, la totalité des combinaisons possibles est atteinte grâce aux sept prédications (cf. *infra* § 2.1.3).

[160] Tandis que l'exemple proposé par Akalaṅka en RVār *ad* TS IV.42 (cité *supra* § 2.1.1, en note) illustre le cas le plus fréquent – où la négation est exprimée par *na* –, dans celui qui apparaît au début de RVār (*ad* TS I.6, I 33.17-18), c'est le préfixe privatif *a-* qui porte la négation ; de la sorte, la jarre constitue le prédicat et non le sujet : *syād ghaṭaḥ, syād aghaṭaḥ, syād ghataś câghaṭaś ca, syād avaktavyaḥ, syād ghataś câvaktavyaś ca, syād aghaṭaś câvaktavyaś ca, syād ghaṭaś câghaṭaś câvaktavyaś ca*.

> 5. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant et inexprimable eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et eu égard simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature.
> 6. D'une certaine manière, le principe animé est seulement inexistant et inexprimable eu égard à une autre substance, etc. et eu égard simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature.
> 7. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant, inexistant et inexprimable, eu égard successivement (*krameṇa*) à sa substance, etc. propre, et à une autre substance, etc. et simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature[161].

Même si nous reviendrons plus tard sur l'analyse des expressions « eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre » (*svadravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā*) et « eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps et une autre nature » (*paradravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā*) introduites respectivement en S_1 et S_2[162], il convient que nous les explicitions à l'aide d'exemples. Prenons pour sujet une chaise qui se trouverait dans la cuisine à midi à proximité d'une table. Il est possible d'affirmer que « la chaise est existante » (S_1) eu égard à la substance chaise, et que « la chaise est non-existante » (S_2) eu égard à la substance table. De même, en prenant cette fois pour critère le lieu, on peut considérer la chaise comme existante dans la cuisine et comme inexistante dans le bureau. Que, trois jours plus tard, la chaise soit réduite en petit bois et serve à allumer un feu, il devient possible de considérer la chaise comme existante eu égard au temps présent (le jour J) mais inexistante eu égard au temps de sa destruction (J + 3). Ces quelques exemples nous aident à percevoir certains traits caractéristiques de la septuple prédication. Tout d'abord, pouvoir dire de la chaise qu'elle est inexistante eu égard à la substance table ou eu égard au temps de sa destruction suppose que la négation soit présente, inscrite en elle même si elle ne se manifestera, dans le cas du temps, que plus

---

[161] SVBh *ad* LT 62 : 1. *syād asty eva jīvaḥ sva-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
2. *syān nâsty eva jīvaḥ para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
3. *syād asti nâsty eva jīvaḥ sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-krama-vivakṣayā.*
4. *syād avaktavya eva jīvaḥ yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
5. *syād asty avaktavya eva jīvaḥ sva-dravyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
6. *syān nâsty avakatvya eva jīvaḥ para-dravyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
7. *syād asti nâsty avaktavya eva jīvaḥ krameṇa sva-para-dravyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*

[162] Cf. §§ 2.2.2 et 2.2.3.

tard. Par ailleurs, il suffit qu'un seul des quatre critères (substance, lieu, temps, nature) varie pour que le prédicat soit nié ; les combinaisons entre plusieurs critères sont naturellement possibles, mais pas nécessaires. Par exemple, si la chaise qui est dans la cuisine à midi est déplacée ensuite dans le bureau à seize heures, on pourra dire que la chaise est existante eu égard à son lieu (la cuisine) et à son temps (midi) présents mais qu'elle est inexistante eu égard à son lieu (le bureau) et à son temps (seize heures) futurs qui, sont autres que le lieu et le temps de la situation décrite. Ce dernier exemple donne tout son sens à notre choix de traduction pour le composé *paradravyakṣetrakāla-bhāvavivakṣayā*. Plutôt que d'analyser la relation entre le premier membre *para°* et le composé copulatif *°dravyakṣetrakālabhāva°* comme un rapport casuel (« eu égard à la substance, au lieu, au temps et à la nature d'autre chose »), nous la comprenons comme une relation attributive (« eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps et une autre nature »). En effet, si un autre lieu est équivalent au lieu d'autre chose, le cas posé par la temporalité est différent, car un autre temps n'est pas nécessairement le temps d'autre chose mais peut correspondre à un autre temps de la même chose.

La glose qu'Abhayacandra donne de la proposition S_4 révèle que, malgré ses allures trompeuses, le prédicat *avaktavya* constitue une manière inédite de coordonner A et ¬A[163] : le sujet est qualifié d'inexprimable parce que le langage, dans son insuffisance, ne parvient pas à exprimer la possession simultanée des deux prédicats contraires[164]. Les propositions S_3 et S_4 tendent bien l'une comme l'autre à prédiquer A et ¬A d'un même sujet, et ne diffèrent qu'eu égard à la temporalité : tandis que la première opère dans la succession (cf. SVBh *ad loc. cit.* : *°kramavivakṣayā*, « eu égard successivement »), la seconde cherche à procéder dans la simultanéité (*yugapat °vivakṣayā*, « eu égard simultanément »). De quel ordre cette temporalité relève-t-elle ? Autrement dit, entre la proposition 3 et la proposition 4, y a-t-il une différence ontologique qui fonderait l'écart linguistique ou seulement une différence de langage ? C'est le respect du principe de contradiction auquel Akalaṅka prétend souscrire lorsqu'il débute son développement sur la *saptabhaṅgī*[165], qui nous apporte un élément de réponse. Mais cette fois il nous faut nous élever à la coexistence des

---

[163] Les développements qui commencent ici sont, pour une grande partie, repris d'un article, intitulé « Pourquoi sept plutôt que quatre ? Étude comparée de la *saptabhaṅgī* et de la *catuṣkoṭi* », à paraître dans un volume de Mélanges en l'honneur de Dieter Schlingloff, dirigé par E. Franco et M. Zin.

[164] Cf. notamment Jayatilleke (1963 : 348) et Matilal (2000 : 3-4).

[165] RVār *ad* TS I.6, I p. 33.15 cité *supra* § 2.1.1, en note.

propositions et non à celle des prédicats. Dans quelle mesure l'association des propositions S_3 et S_4 n'entre-t-elle pas en conflit avec le principe de contradiction ? Si la différence de temporalité entre S_3 et S_4 reflétait une différence de temporalité dans l'être, il faudrait nécessairement que soit la substance possède simultanément les deux prédicats – dans ce cas en quoi S_3 est-elle encore adéquate ? – soit la substance les possède successivement – et alors c'est la proposition S_4 qui n'aurait pas lieu d'être. Car admettre conjointement les deux hypothèses contreviendrait au principe de contradiction : soit A et ¬A existent simultanément, soit ils existent successivement. Par conséquent la *saptabhaṅgī* n'a de sens que parce que chacune des sept propositions vise toujours la description d'un seul et même état de chose[166] : le sujet (la chaise) et la situation spatio-temporelle de référence – elle se trouve dans la cuisine à midi – ne sont pas appelés à changer. Les autres temps, lieux, substances, natures peuvent néanmoins être convoqués, dans la mesure où chaque étant se déploie dans la totalité des étants, des lieux et du temps. Il s'avère donc impossible de rendre compte d'une caractéristique, quelle qu'elle soit, d'un sujet *x* en isolant absolument le sujet du monde dont il fait partie.

Un passage essentiel de RVār contribue également à lever la difficulté : la distinction entre succession et simultanéité ne concerne pas le domaine de l'être mais seulement celui du langage. Pour rendre compte de la complexité d'un étant par le langage, une voie unique ne suffit pas à épuiser tous les possibles, mais deux s'avèrent nécessaires : la succession (*krama*) et la simultanéité (*yaugapadya*)[167]. Ainsi se trouve justifié le fait que les propositions S_1 et S_2 puissent admettre deux combinaisons et donner lieu à deux propositions différentes (S_3 et S_4). Dans un discours, la dissociation de deux éléments ne peut se matérialiser que s'ils sont émis à deux instants différents, autrement dit successivement. La fusion de deux éléments devrait donc inversement correspondre à une profération simultanée des deux mots. Or, cela est absolument impossible : deux éléments qui auraient fusionné demeurent irrémédiablement opaques et inaccessibles au langage ; en effet, aussi longtemps que l'on veut signifier les deux aspects d'une chose, deux mots s'avèrent nécessaires. Aucune langue, quelles que soient ses ressources, n'est capable de

---

[166] Pour permettre au lecteur une compréhension globale du *syādvāda* et de sa cohérence, les passages qui suivent anticipent quelque peu sur certains développements ultérieurs (cf. §§ 2.2.2 et 2.2.3).

[167] RVār *ad* IV.42, I p. 252.19-20 : *tasya śabdenâbhidhānaṃ krama-yaugapadyābhyām. tasyaîkasya jīvasyânekâtmakasya pratyāyane śabdaḥ pravartamāno dvedhā vyavatiṣṭhate krameṇa yaugapadyena vā, na tṛtīyo vāk-patho 'sti.*

s'affranchir de la temporalité – pas plus la langue sanskrite qu'une quelconque langue moderne – et de faire en sorte que l'appareil phonatoire émette les deux mots en un seul instant : même la composition nominale, qui n'est autre qu'un raccourci par rapport à une coordination de deux termes distincts, n'échappe pas à cette loi[168]. Toute profération simultanée de prédicats contraires conduit à perdre le contenu véhiculé par le couple de ces prédicats au profit de la reconnaissance de leur contradiction et de l'impuissance du langage à exprimer deux termes qui jamais ne peuvent être réunis dans un troisième sans perdre leur sens propre. De la sorte, lorsque deux attributs fusionnés sont prédiqués d'un sujet, il se présente deux expressions alternatives qui traduisent ce décalage entre l'être et le langage : soit on recourt à une périphrase du type '*x* est A et ¬A simultanément' où l'adverbe compense l'impossibilité d'exprimer explicitement A et ¬A ; soit on sacrifie le sens particulier de A et de ¬A pour unir les deux dans un seul attribut qui n'accorde la prééminence à aucun des deux, auquel cas seul un prédicat tel qu'« inexprimable » est susceptible de remplir cette fonction, et la mention de la temporalité n'est alors plus nécessaire[169]. Mais, que l'on tende à la seconde solution ('*x* est inexprimable') telle que l'a privilégiée la formulation traditionnelle de la *saptabhaṅgī*, ou que l'on préfère à sa concision le caractère plus explicite de la périphrase '*x* est A et ¬A simultanément', comme le font les commentateurs lorsqu'ils s'efforcent d'expliciter les sept propositions du *syādvāda*, aucune d'elle ne permet d'exprimer de manière parfaitement adéquate la réalité correspondante ; tant l'une que l'autre ne sont que des détours langagiers qui révèlent l'absence d'une coïncidence stricte dans une chose entre l'*astitva* (l'être) et l'*abhidheyatva* (la dénommabilité)[170]. Ce que nous voyons à l'œuvre entre S_4 et sa glose par SVBh[171] est à transposer entre S_4 et S_3, même si cela est moins évident. À chaque fois, fidélité à la simultanéité de l'être et détermination du contenu sémantique progressent en raison inverse l'une de l'autre.

---

[168] Cf. Uno (2000 : 49).

[169] Cf. Uno (2000 : 42).

[170] Reste à déterminer quelle est l'extension du *jñeyatva* (la cognoscibilité) par rapport à ce couple : sans entrer dans une digression qui nous emmènerait trop loin, le *jñeyatva* est coextensif à l'*astitva* (l'être) lorsque le sujet connaissant (*jñātṛ*) est omniscient, mais est coextensif à l'*abhidheyatva* (la dénommabilité) – c'est-à-dire qu'il ne connaît que ce qu'il est capable de formuler – quand l'âme du *jñātṛ* n'est pas débarrassée des *karman* qui voilent ses facultés cognitives et les empêchent d'atteindre leur plein développement qu'est l'omniscience. Tout ce qui est doué d'existence peut bien être connaissable, cela n'en n'est pas pour autant exprimable.

[171] Cf. SVBh *ad* LT 62 cité *supra* § 2.1.2.1, en note.

Ces analyses nous permettent dès lors d'éviter le piège tendu par la synonymie usuelle des termes *avaktavya*, *avācya*, *anirvacanīya*, qui relèvent tous d'une formation similaire[172]. Ceux qui esquissent un parallèle entre l'*avaktavya* jaina et l'*anirvacanīya* advaitavedāntin ne semblent pas mesurer combien les deux « inexprimables », bien loin d'entrer en stricte correspondance comme ils se le figurent, représentent des logiques d'englobement à l'opposé l'une de l'autre : tandis que, dans la le *syādvāda*, le sujet est qualifié d'*avaktavya* parce que le langage, dans son insuffisance, ne parvient pas à exprimer simultanément la possession des deux prédicats contraires, à l'inverse, l'indicible du vedānta implique l'exclusion des prédicats contraires. Demeurant éternel et inconditionné, le *brahman* ne saurait nullement être affecté dans sa nature par des prédicats illusoires[173]. Un rapprochement de S_4 avec la quatrième proposition de la *catuṣkoṭi* bouddhique (C_4) ne s'avère pas plus heureux – rapprochement qui va souvent de pair avec le désir de retrouver dans les propositions S_1 à S_4 le décalque exact des quatre propositions de la *catuṣkoṭi*[174]–, car la proposition C_4 vise à exclure les deux alternatives représentées par des prédicats contraires[175]. Quiconque chercherait à déceler l'idée d'une indétermination dans le prédicat *avaktavya* se fourvoie : il est l'indice d'un surcroît de détermination. Les thèses ontologiques les plus fondamentales du jainisme rendent en effet impossible que le caractère inexprimable traduise l'absence de tout prédicat dans la substance, car le jainisme n'admet pas qu'il existe de substance sans la moindre propriété[176].

---

[172] Malgré la diversité des suffixes (*-ya*, *-tavya* et *-anīya*), tous sont en effet des adjectifs verbaux formés sur le verbe *VAC-* (« dire »), précédés du préfixe négatif *a-*. Rappelons que le terme *avācya* se trouve employé par Samantabhadra (ĀM 14) en lieu et place de l'attendu *avaktavya*.

[173] Même les termes dont on admet qu'ils peuvent qualifier le *brahman* (réalité ultime, pure connaissance, infini…) sont en réalité inadéquats. La variété des expressions usitées ne vient pas de la pluralité de ses soi-disant attributs, mais des imperfections conceptuelles de notre esprit et des déficiences de notre langage. Ces termes ne sont employés que négativement, le *brahman* ne se posant que par opposition aux choses matérielles et au monde fini : il est défini négativement comme ce qui est contraire à tout ce qui n'est pas lui. Dans sa forme transcendante, le *brahman* est libre de toute qualification et inconditionné.

[174] Cf. notamment Raju 1954 et Jain (2000 : 124-125).

[175] Cf. Clavel (à paraître).

[176] Cf. TS_1 V.38, p. 142 : *guṇa-paryāyavad dravyam* (« Ce qui possède des propriétés et des modes est une substance »).

2.1.2.2. Les propositions 5 à 7

Qu'il s'avère désormais nécessaire, dans le système jaina, de procéder à deux types de combinaisons entre les prédicats A et ¬A, fonde en raison les quatre premières propositions mais ne suffit pas à justifier la présence de trois propositions supplémentaires. Pourquoi sept propositions, ni plus ni moins ? Le nombre de propositions dans la *saptabhaṅgī* jaina, en apparence rétif à toute logique, a de quoi laisser perplexe. Rien d'étonnant à ce que le chiffre sept, dans son incongruité, ait attiré railleries et objections des adversaires. Son caractère apparemment arbitraire aurait notamment été formulé par Kumārila : pourquoi pas cent propositions plutôt que sept[177] ? Le vulgaire qui ne comprend pas les principes qui, dans la *saptabhaṅgī*, permettent d'associer deux prédicats contraires, se contente de quatre propositions : A ; ¬A ; A et ¬A ; ni A ni ¬A[178]. Mais, une fois que l'on dépasse ces quatre combinaisons, qu'est-ce qui pourrait empêcher d'étendre à l'infini le nombre de propositions ?

Cela ne serait-il pas d'ailleurs plus en accord avec les principes ontologiques du jainisme ? Comment en effet justifier que les jaina se limitent à sept prédications, sans pour autant que le principe phare de leur ontologie ne s'en trouve ruiné ? Car, concevoir qu'il existe un nombre infini de propriétés pour chaque substance et limiter le nombre des propositions du *syādvāda* à sept n'entrent-ils pas en contradiction ? La logique jaina ne devrait-elle pas se conformer à ses thèses ontologiques ? Pour de nombreux jainologues, il semble aller de soi que, bien que chaque substance possède une infinité de caractéristiques, qui peuvent toutes devenir les prédicats examinés par le *syādvāda* – telle

[177] Cf. l'hémistiche fréquemment attribué à Kumārila, que Matilal (1981 : 56) et (1997 : 309, n. 1) identifie comme une citation tirée de ŚV sans toutefois donner de référence exacte. Malheureusement cet hémistiche ne figure pas dans l'édition de ŚV dont nous disposons.
sapta-bhaṅgī-prasādena śata-bhaṅgy api jāyate |
« À l'aide de la septuple prédication on peut tout aussi bien produire une centaine de prédications. »

[178] Les quatre combinaisons attendues représentent au fond le modèle logique qui préside à la *catuṣkoṭi* des bouddhistes : une proposition affirme, une autre nie, une troisième accepte le prédicat et son contraire et enfin la quatrième les rejette tous deux. L'ensemble peut se résumer par le tableau suivant. Le signe + indique que le prédicat est affirmé et le signe - qu'il est nié. On peut concevoir que, dans les deux premières propositions, seul le prédicat affirmé est mentionné, mais que celui qui ne figure pas dans l'énoncé est pour ainsi dire nié. Par exemple, C1 : « *x* est A et pas ¬A », mais comme les deux parties de la proposition sont tautologiques, il suffit de dire « *x* est A ».

prédicat A	prédicat ¬A	proposition
+	(-)	C1
(-)	+	C2
+	+	C3
-	-	C4

est d'ailleurs notre position –, il n'y a néanmoins que sept propositions possibles qui examinent la relation entre un sujet et son prédicat[179]. Il y aurait pourtant tout lieu de s'interroger.

Or, ce n'est pas chez les tout premiers philosophes de l'époque logique que se trouve la solution au problème. Lorsque Kundakunda et Samantabhadra traitent de la *saptabhaṅgī*, ils reconnaissent bien sept propositions ; néanmoins, même lorsqu'ils expliquent les mécanismes par lesquels s'obtiennent les propositions 3 et 4, nulle précision ne vient justifier la nécessité d'en admettre sept plutôt qu'un autre nombre. Bien plus, l'un comme l'autre tendent à laisser de côté les propositions S5 à S7 et n'énoncent pas les règles qui président à leur constitution[180]. Dans leurs efforts pour compléter l'analyse de la *saptabhaṅgī*, les philosophes ultérieurs se sont engagés dans deux directions : l'une avançant des raisons qui, par leur extrinséité à la *saptabhaṅgī*, ne peuvent manquer d'être contingentes, tandis que l'autre cherche à mettre en évidence une nécessité interne.

Commentant NVi III.66, Vādirāja cherche à répondre à une objection possible : comment, si le prédicat peut être soumis à deux modalités, l'une affirmative et l'autre négative, peut-il résulter plus de deux propositions ? Au lieu de fonder le système des combinaisons sur une logique interne, Vādirāja tente de justifier alors le nombre sept en le répercutant sur les différents désirs de connaître et sur le fait que ces approches puissent

---

[179] Cf. par exemple Kulkarni (2000 : 64) et Uno (2000 : 49).

[180] Dans PAS 14, Kundakunda énonce explicitement les quatre premières propositions, tandis que les trois autres sont simplement alludées (*tattidayaṃ*) : *siya atthi ṇatthi uhayaṃ avvattavvaṃ puṇo ya tat-tidayaṃ | davvaṃ khu satta-bhaṃgaṃ ādesa-vaseṇa saṃbhavadi ‖*
« Si l'on veut procéder à une description [complète], un ensemble de sept prédications est assurément adéquat : assurément une substance, d'une certaine manière, est, n'est pas, est et n'est pas, est inexprimable, [prédications auxquelles] s'ajoute encore la triade constituée à partir de là. »
Quant à Samantabhadra, quoiqu'il admette la codification du *syādvāda* en sept propositions (ĀM 104), il se limite constamment aux quatre premières (cf. par exemple ĀM 14, cité *supra* note 2). Au vers 15, il explique que les deux prédicats contraires puissent être rapportés au même sujet sans entraîner de contradiction, et au vers 16 il énonce les deux types de combinaison (successive et simultanée) et évoquant l'impuissance du langage (ĀM 16b), mais les trois autres combinaisons sont mentionnées de manière assez elliptique (ĀM 16cd). ĀM 15-16, p. 19 : *sad eva sarvaṃ ko nêcchet sva-rūpâdi-catuṣṭayāt | asad eva viparyāsān na cen na vyavatiṣṭhate ‖ kramârpita-dvayād dvaitaṃ sahâvācyam aśaktitaḥ | avaktavyôttarāḥ śeṣās trayo bhaṅgāḥ sva-hetutaḥ ‖*
« (15) Qui ne considèrerait pas que chaque [étant] est seulement existant du fait de la série des quatre facteurs que sont sa nature, etc., et qu'il est seulement non existant du fait de [la série] opposée (i.e. une autre nature, etc. d'autre chose) ? Autrement, aucun étant n'a de nature déterminée. (16) Lorsque les deux caractéristiques (i.e. l'être et le non-être) sont appliquées successivement, il y a association des deux [dans la même prédication] ; [un étant] est indescriptible si on les applique simultanément, du fait de l'incapacité [du langage] ; en associant les [trois] premières [prédications] avec [le prédicat] 'inexprimable' [on obtient] les trois prédications restantes, chacune étant rendue possible par ses propres circonstances (i.e. selon les séries de facteurs prises en compte, et la temporalité qui leur est appliquée). »

chacune donner lieu à un énoncé différent[181]. Des variantes plus ou moins étoffées de ce raisonnement, qui continue à être considéré comme faisant autorité, ont circulé, la plus aboutie étant celle qui met la *saptabhaṅgī* en correspondance avec sept types de questions (*praśna*), qui elles-mêmes résultent de sept doutes (*saṃśaya*), traduisant sept désirs de connaître (*jijñāsā*), lesquels reposeraient en dernier lieu sur les sept caractéristiques de l'objet ou les sept modalités d'une relation entre un objet et un prédicat[182]. Or, pareille argumentation s'expose à des objections qui ne sont guère surmontables : si on finit par fonder les sept *bhaṅga* sur le nombre de caractéristiques de l'objet, censées être limitées à sept, on contredit les fondements mêmes de l'ontologie jaina, selon laquelle tout étant est doté d'un nombre infini de caractéristiques ; et même si le fondement ultime consiste à affirmer que toute relation d'un étant avec une de ses caractéristiques peut prendre sept formes, ou si, comme le fait Vādirāja, on ne remonte pas aussi loin et on se contente d'une explication par sept désirs de connaître, le caractère nécessaire et suffisant du nombre sept ne s'en trouve pas davantage établi : comment justifier alors qu'un rapport de prédication puisse supporter sept modalités et seulement sept ou que le désir de connaître puisse prendre sept formes différentes et seulement sept ? Le problème n'est que déplacé, mais nullement résolu. Se dresse alors le péril de la régression à l'infini, qui ne fait que révéler le dogmatisme du raisonnement.

Par son usage parcimonieux de la particule *eva* (« seulement »), Akalaṅka nous met sur une autre voie interprétative. Contrairement à certains qui l'emploient de manière systématique, nous avons vu qu'Akalaṅka la réserve pour les *bhaṅga* constitués d'un seul

---

[181] NViV *ad* NVi III.66, II p. 350.14-16 : *vidhi-pratiṣedhayor dvitvāt tad-upāśrayau bhaṅgāv api dvāv eva syātāṃ tat kathaṃ te saptêti cet, na, tayor eva pratipattuḥ pratyekôbhayâdi-vikalpena saptadhā pratipitsāyāṃ tathā tat-pratipādino vacanasyâpi sapta-viṣayatvôpapatteḥ.*
« 'Mais puiqu'il y a deux [types de liaison entre le sujet et le prédicat], l'affirmation et la négation, il devrait y avoir seulement deux prédications en tout, fondées [l'une] sur l'[affirmation] et [l'autre] sur la [négation] ! Comment pourrait-il en exister sept ?' Pour le cas [où l'on formulerait cette objection, nous répondons qu'elle] n'est pas [valable], parce que, étant donné que celui qui fait une phrase avec chacun de ces deux seuls [types de liaison] éprouve sept désirs d'énonciation, en fonction des [sept] combinaisons alternatives, [qui consistent à prendre l'affirmation et la négation] une par une, ensemble, etc., il est justifié que son discours, qui conforme l'énoncé à ce [septuple désir], trouve son application dans sept propositions. »

[182] Avant d'être repris, entre autres, par Nyāyavijayajī (2000 : 348) et Uno (2000 : 50), ce raisonnement a notamment été développé par Mookerjee (1978 : 117-118) qui renvoie à la *Saptabhaṅgītaraṅgiṇī* : « But why should the number be seven, neither more nor less ? The answer is that each proposition is an answer to a question, possible or actual. And only sevenfold query is possible with regard to a thing. The questions are seven because our desire of knowledge with regard to any subject assumes seven forms in answer to our doubts, which are also seven. Doubts are seven because the attributes, which are the objects of doubt, are only of seven kinds. So the sevenfold assertion is not the result of a mere subjective necessity, which has nothing to do whith the mere objective status of attributes. All assertions are in the last resort traceable to an objective

prédicat, à savoir S_1, S_2 et S_4[183]. En dépit du fait que le prédicat *avaktavya* corresponde à A.¬A, S_4 présente, sur plan linguistique, une structure parallèle à S1 et S2. Ainsi, de même que c'est pour échapper à l'écueil de l'*ekāntavāda* (l'unilatéralisme) que le raisonnement ne peut s'en tenir aux propositions 1 et 2 et qu'il faut les combiner entre elles – aboutissant ainsi à S_3 et S_4 –, de même la position représentée par S_4 doit se retrouver en butte au même risque. Pas plus que les trois premiers *bhaṅga*, le quatrième ne rend compte de manière adéquate du rapport entre un sujet et un couple de prédicats (A et ¬A). Dès lors que l'on considère S_4 sur le plan linguistique, il est possible de traiter *avaktavya* comme un prédicat primaire, tels A et ¬A, de sorte qu'il peut à son tour s'associer à A (S_5), à ¬A (S_6) et à A ∧ ¬A (S_7). De la sorte les jaina mettent en évidence trois nouvelles combinaisons des affirmations 1 et 2[184].

En se conformant à la même logique que celle qui prévaut déjà pour S_4, les propositions S_5 et S_6, bien qu'elles ne laissent apparaître que deux prédicats, respectivement A et *avaktavya* (S_5) et ¬A et *avaktavya* (S_6), en mettent finalement trois en jeu, puisque le prédicat « inexprimable » s'analyse en « existant et non existant simultanément » (A.¬A). Mais de quelle manière sont associés A et le caractère inexprimable (*bhaṅga* 5), ¬A et le caractère inexprimable (*bhaṅga* 6) ? Pour le comprendre, opérons un léger détour pas la dernière proposition. Si à première vue le *bhaṅga* 7 comporte trois prédicats – A, ¬A et le caractère inexprimable –, il combine en réalité à deux reprises chaque prédicat élémentaire, mais les deux fois de manière différente, comme l'indique la glose éclairante d'Abhayacandra[185]. Tandis que le prédicat inexprimable correspond, comme à son habitude, à l'attribution simultanée des prédicats A et ¬A, pour le reste de la proposition Abhayacandra fournit exactement la même explication que pour la proposition S_3 : la prédication se fait sur le mode de la succession. Reste un seul lien à élucider, celui entre d'une part la prédication successive de A et ¬A à *x* et d'autre part la prédication simultanée de A et ¬A au même sujet. L'énoncé sanskrit de la septième proposition – avec coordination des prédicats chez Akalaṅka : '*syād asti ca*

---

situation, which actually possesses seven modes or attributes as an ontological truth. » Un développement similaire est également attesté chez Prabhācandra (PKM *ad* PMS VI.73, p. 682.18-23).

[183] Cf. *supra* § 2.1.1, en note.

[184] Matilal (1997 : 307-309) avait déjà rapidement jeté les bases de ce raisonnement et remarqué qu'il fallait considérer l'*avaktavya* comme un prédicat premier, sous peine de ne pas pouvoir aboutir à sept *bhaṅga*.

[185] Cf. le texte et la traduction donnés *supra* § 2.1.2.1.

nâsti cāvaktavyaś ca'[186], tandis qu'ils sont seulement juxtaposés chez Abhayacandra : '*syād asti nāsty avaktavya eva jīvaḥ*' – montre avec évidence que ce lien est exactement de la même nature que celui qui unit l'attribution du prédicat A et l'attribution du prédicat ¬A à *x*. Autrement dit, il s'agit tout simplement de la succession. Or, si on confronte ce résultat aux propositions 5 et 6 laissées en suspens, on constate que les deux auteurs procèdent de la même manière que pour S_7 : pour combiner d'une part A et *avaktavya* et d'autre part ¬A et *avaktavya*, Abhayacandra juxtapose là où Akalaṅka coordonne les prédicats[187]. Le problème que nous nous étions posé se résoud donc aisément : dans les *bhaṅga* 5 et 6 la conjonction des prédicats A ou ¬A avec le prédicat 'inexprimable' ne s'effectue ni simultanément, ni en vertu de quelque autre mode de combinaison jusque là ignoré : c'est toujours la logique de la succession qui prévaut. La structure logique de la *saptabhaṅgī* qui s'est progressivement dégagée peut être formalisé selon la table 2.

table 2 : Les prédications dans la *saptabhaṅgī*

$S_1 : A$

$S_2 : \neg A$

$S_3 : A \wedge \neg A$

$S_4 : A.\neg A$

$S_5 : A \wedge (A.\neg A)$

$S_6 : \neg A \wedge (A.\neg A)$

$S_7 : A \wedge \neg A \wedge (A.\neg A)$

Les quelques principes régissant l'ordre des propositions qui semblent se dégager de cette table répondent à une logique de complexification croissante. Tout d'abord, une proposition arrive d'autant plus tard qu'elle intègre des prédicats nombreux. Ensuite, que ce soit au sein d'une même proposition ou dans l'enchaînement entre deux propositions, le prédicat A précède ¬A – toute négation présupposant l'antériorité de l'affirmation – et ce dernier figure avant le prédicat *avaktavya* (A.¬A), naturellement le plus complexe de tous. Ainsi se justifie l'antériorité de S_5 par rapport à S_6 ainsi que celle de S_6 par rapport à S_7.

[186] RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.6.

[187] SVBh *ad* LT 62 : 5. *syād asty avaktavya eva jīvaḥ.* 6. *syān nâsty avakatvya eva jīvaḥ.*

Reconsidérons maintenant le problème de l'ordre entre les propositions S_3 et S_4 à la lumière de ces principes : le critère du nombre de prédicats n'est évidemment pas pertinent, pas plus que celui de leur ordre. S_3 et S_4 sont les seules propositions à ne pouvoir se distinguer que par la modalité combinatoire ; ainsi peut se comprendre la fluctuation attestée à époque ancienne. L'éventuelle inversion des propositions, bien loin de porter atteinte à la cohérence du *syādvāda*, revient au fond à une simple symétrie mathématique. À cet égard, l'hésitation qui subsistait encore à l'époque d'Akalaṅka atteste plutôt du caractère quelque peu conventionnel de l'enchaînement des propositions S_3 et S_4. Et seul l'agencement des prédicats au sein de S_7 pourrait plaider en faveur de l'ordre finalement adopté.

Les propositions du *syādvāda* ne sont rien d'autre que les sept tentatives possibles, complémentaires et nécessaires à la disposition d'un locuteur pour rendre compte de la complexité du rapport entre un sujet et son prédicat[188]. Prises ensemble ou séparément, elles révèlent la déficience du langage qui ne peut que faillir devant la tâche qui s'impose à lui : séparément, parce que chacune des sept prédications ne donne qu'un aperçu partiel de la réalité ; ensemble, parce que la nécessité d'user de *sept* propositions pour donner la vision la plus complète possible d'un état de chose *unique* met en évidence l'inadéquation du langage à exprimer vraiment l'être des choses. D'ailleurs, bien qu'étant en apparence la plus complète, la proposition S7 ne peut être tenue pour plus parfaite que les autres : que, dans sa tentative pour rassembler les deux voies d'expression de la réalité représentées par S_3 ($A \wedge \neg A$) et S_4 ($A.\neg A$), elle ait besoin de répéter chaque prédicat deux fois pour parvenir à rendre compte de la complexité de leur intrication, contribue à faire d'elle le parangon de cette insuffisance du langage. Aucune proposition n'est donc plus adéquate qu'une autre quoique chacune puisse être tenue pour une description, complète en son genre, de la réalité (*sakalādeśa*). Comment est-ce possible, alors que les sept *bhaṅga* ne sont pas alternatifs mais doivent être considérés comme des approches complémentaires ? Le qualificatif *sakalādeśa* n'est pas réservé à la *saptabhaṅgī* prise comme un tout, mais à n'importe laquelle des propositions qui la compose, dès lors qu'elle comporte le modalisateur *syāt*. Si chaque proposition peut, d'une certaine manière, être tenue pour

---

RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.5-6 : *syād asti <u>câ</u>vaktavyaś <u>ca</u>, syād nâsti <u>câ</u>vaktavyaś <u>ca</u>*.

[188] Chacune des sept propositions (*bhaṅga*) est une partie de l'ensemble du discours qui peut être tenu concernant le rapport entre un sujet et un prédicat. Formé sur le verbe *BHAJ-*, qui signifie « partager, diviser », le terme *bhaṅga* désigne littéralement une part, une portion.

complète, c'est parce que ce seul *syāt* suffit à sous-entendre les autres propositions[189] et que ces dernières sont en nombre fini : sachant que le schéma logique est constant, les six propositions restantes sont toujours déductibles à partir d'une seule, quelle que soit cette dernière. Par conséquent, les sept propositions sont censées représenter l'ensemble des possibles et atteindre l'exhaustivité, en évitant toute redondance.

Tous les rapports possibles entre un sujet et un prédicat ont beau être épuisés par les sept prédications, il ne s'agit jamais que d'une exhaustivité d'ordre logique et non ontologique. En effet, si par la juxtaposition de sept propositions, la *saptabhaṅgī* parvient, dans une certaine mesure, à remédier à l'incapacité que manifeste le langage à exprimer simultanément la possession de deux prédicats contraires sans perdre leur sémantisme, il est en revanche un décalage qu'elle ne peut réussir à combler : tout énoncé introduit une temporalité entre le sujet et le prédicat, ne serait-ce que par la présence de la copule qui les associe. En effet, alors que l'état de chose, dont une proposition du type '*x* est *y*' tente de rendre compte, exclut par principe tout écart temporel entre le substrat et la propriété, toute proposition, du fait de sa structure – sujet-copule-prédicat –, ne peut poser un rapport d'identité entre *x* et *y* qu'en posant d'abord une altérité[190].

2.1.3. Exhaustivité de la *saptabhaṅgī* ?

Si chacun des sept *bhaṅga* est nécessaire au *syādvāda* et que chaque combinaison, fût-elle complexe, telles les cinquième, sixième et septième, aboutit à un nouveau jugement, irréductible à aucun des précédents et, à ce titre, éclaire le sujet sous un angle inédit, qu'est-ce qui nous assure qu'aucune autre combinaison possible n'aboutira à un nouveau jugement ? Puisqu'il est possible de déceler une nécessité interne au *syādvāda* qui justifie de recourir aux propositions S_5 à S_7, il devrait être également possible d'établir, grâce aux principes logiques qui le sous-tendent, le caractère suffisant des sept propositions.

---

[189] C'est l'une des deux interprétations que suggère Akalaṅka pour *syāt* (RVār 253.11), l'autre étant qu'il exprime le caractère multiplexe de la réalité (RVār 253.15-16), ce qui au fond ne constitue jamais qu'une variante de la première analyse.

[190] Tel est d'ailleurs l'un des reproches que Dharmakīrti formule à l'égard des jugements destinés à rendre compte des perceptions. Cf. Dunne (2004 : 95) à propos du jugement 'This paper is white' : « The statement is misleading in that it suggests a distinction between a property (''white'') and the thing that possesses the property (''this paper''). In fact that distinction is unreal; instead, properties are actually identical to the property-possessor that they qualify. »

Étant donné que, en dehors de la succession et de la simultanéité, le langage ne dispose pas d'un troisième mode combinatoire[191], il convient de tester la possibilité pour d'autres associations entre les prédicats de produire des jugements singuliers qui ne puissent pas être ramenés à un des sept *bhaṅga* originels. Pareil test a été effectué par Vādirāja, et à cet égard sa démarche est sans doute révélatrice d'une certaine défiance de sa part envers l'argumentation par les sept désirs de connaître[192]. Après avoir analysé les propositions les plus complexes (S_5 à S_7) comme des combinaisons de deux propositions plus simples – $S_5 = S_1 + S_4$; $S_6 = S_4 + S_2$ et $S_7 = S_4 + S_3$ –[193], Vādirāja s'engage dans une réfutation de l'objection soulevée par Kumārila ; de l'examen d'autres combinaisons théoriques, qui aboutissent seulement à des répétitions de ce qui a déjà été envisagé, il conclut que toutes les combinaisons possibles sont déjà épuisées par les sept *bhaṅga*. Il envisage explicitement les associations entre S_1 et toutes les autres propositions et tire les conclusions suivantes : l'association des propositions S_1 et S_2 aboutit à la proposition S_3 (désormais noté : $S_1 + S_2 \Rightarrow S_3$) ; l'association des propositions S_1 et S_3 introduit une répétition inutile du prédicat *asti* et peut donc se résorber en S3 (désormais noté : $S_1 + S_3 > S_3$ [*asti*]) ; S_1 et $S_4 \Rightarrow S_5$; S_1 et $S_5 > S_5$ [*asti*] ; S_1 et $S_6 \Rightarrow S_7$; S_1 et $S_7 > S_7$ [*asti*]. Étant purement linguistique, la répétition ne traduit aucun fait ontologique nouveau. Puis, sans recommencer fastidieusement le même raisonnement jusqu'à épuisement des combinaisons possibles, l'auteur de NViV se contente d'affirmer que l'on tombe dans les mêmes observations, en combinant S_2 puis chaque proposition avec toutes les autres : soit la génération d'une des propositions originelles de la *saptabhaṅgī* (S_3, S_5, S_6 ou S_7), soit la production d'une proposition redondante qui peut se réduire à l'une des cinq propositions complexes (de S_3 à S_7)[194]. Nous avons pris la peine de vérifier empiriquement que toute association de deux propositions de la *saptabhaṅgī* ne pourrait produire de nouvelle

---

[191] RVār *ad* IV.42, I, p. 252.19-20 (cité *supra* § 2.1.2.1, en note).

[192] Pour ce raisonnement que Vādirāja a repris à son compte, cf. § 2.1.2.2.

[193] NViV *ad* NVi III.66, II p. 350.31-32 : *tathāhi prathamasya caturthena saha vṛttau pañcamo bhaṅgo, dvitīyasya ṣaṣṭhaḥ, tṛtīyasya saptamaḥ.*

[194] NViV *ad* NVi III.66, II p. 350.32-351.4 : *na caîvaṃ bhaṅgântara-parikalpanaṃ sambhavati yataḥ ''sapta-bhaṅgī-prasādena śata-bhaṅgy api jāyate'' ity upālabhyate. tathā hi : prathamasya dvitīyena milne tṛtīyatvam, tṛtīyena paunaruktyam ekasya asti-padasyâdhikyāt. caturthena pañcamatvam, pañcama-saptamābhyāṃ paunaruktyaṃ pūrvavat. ṣaṣṭhena saptamatvam. evaṃ dvitīyâdāv api vaktavyam. tan na bhaṅgântara-parikalpanaṃ tan-nibandhanasya pratipitsā-prakārasya saptadhaîva sthitatvāt.*

proposition[195]. Enfin, une association encore plus complexe d'énoncés qui combinerait plus de deux propositions à la fois ne s'avère pas plus productive, car toute répétition d'un même prédicat fondamental (A, ¬A ou A.¬A) ou d'une même association de prédicats (S_3, S_5, S_6 ou S_7) s'avère inutile en ce qu'elle est tautologique : la simple répétition ne comble pas la déficience du langage ; le tableau peut donc s'employer à l'infini[196].

Il est toutefois un reproche que l'on pourrait adresser à ce raisonnement : en combinant des propositions plutôt que des prédicats et en ne recourant qu'à la combinaison *kramataḥ* et jamais celle qui se fonde sur la simultanéité, Vādirāja envisage-t-il bien toutes les combinaisons possibles ? Akalaṅka, en effet, ne propose pas exactement la même analyse des propositions, mais décompose le prédicat *avaktavya* de manière à montrer qu'il se résout en A.¬A[197] (cf. table 2). Parmi les deux modes combinatoires possibles que met en évidence la comparaison de S_3 et S_4, la succession et la simultanéité, les propositions S_5 à S_7 recourent fondamentalement à la simultanéité pour associer les trois prédicats (A, ¬A et A.¬A). D'où une hypothèse légitime : ne serait-il pas possible de former des propositions inédites en usant de l'autre mode combinatoire ? Trois nouvelles

[195] Le tableau suivant se lit comme suit (cf. les exemples que constituent les deux cellules grisées) : en combinant les proposition S_1 et S_4 on obtient la proposition S_5 ; la combinaison des propositions S_2 et S_3 est réductible à la proposition S_3 avec répétition du prédicat ¬A, noté > S_3 [¬A]. Les combinaisons originelles sont soulignées par l'emploi du gras, tandis que les combinaisons qui donnent lieu à de simples répétitions des propositions originelles sont notées par le simple romain. Dans la mesure où, en vertu du principe de commutativité, l'ordre des éléments n'a pas d'incidence sur le résultat (A + B = B + A), nous nous dispensons de faire figurer des doublons.

	S1	S2	S3	S4	S5	S6	S7
S1	> S1 [A]	**S3**	> S3 [A]	**S5**	> S5 [A]	**S7**	> S7 [A]
S2		> S2 [¬A]	> S3 [¬A]	**S6**	**S7**	> S6 [¬A]	> S7 [¬A]
S3			> S3 [A, ¬A]	**S7**	> S7 [A]	> S7 [¬A]	> S7 [A, ¬A]
S4				> S4 [A.¬A]	> S5 [A.¬A]	> S6 [A.¬A]	> S7 [A.¬A]
S5					> S5 [A, A.¬A]	> S7 [A.¬A]	> S7 [A, A.¬A]
S6						> S6 [¬A, A.¬A]	> S7 [¬A, A.¬A]
S7							> S7 [A, ¬A, A.¬A]

[196] Quel que soit l'ordre des combinaisons que l'on choisisse, le résultat est toujours le même, car toute somme intermédiaire peut à nouveau être considérée comme une entrée dans le tableau. Par exemple :
$S_1 + S_3 + S_4 > S_7$ [A]
$S_2 + S_4 + S_5 + S_7 > S_7$ [A, ¬A, A.¬A, A.¬A]

[197] Akalaṅka distingue ainsi deux décomptes différents selon que l'on prend en compte la perspective linguistique – *avaktavya* compte alors pour un prédicat unique – ou la perspective ontologique – auquel cas, derrière le terme *avaktavya*, Akalaṅka rétablit la conjonction simultanée de A et ¬A –. De la sorte, pour les propositions S_5 et S_6, Akalaṅka compte deux segments mais trois éléments constitutifs (*tribhiḥ ātmabhir dvyaṃśaḥ*) et pour la septième proposition trois segments mais quatre éléments constitutifs (*caturbhir ātmabhiḥ tryaṃśaḥ*). Cf. RVār *ad* TS IV.42, I p. 259.21, 29 et p. 260.5.

associations, respectivement parallèles à celles proposées par S_5, S_6 et S_7, peuvent sembler envisageables[198] :

$*S_8$: A.(A.¬A) $*S_9$: ¬A.(A.¬A) $*S_{10}$: A.¬A.(A.¬A)

L'usage des parenthèses, destiné à faciliter l'identification du prédicat *avaktavya*, est en réalité autant inutile que trompeur. Trompeur en ce qu'il laisse supposer une quelconque règle de priorité. Mais à quoi bon concevoir des règles de priorités mathématiques quand toutes les caractéristiques sont censées être proférées en même temps ? Ainsi, que l'on veuille énoncer simultanément les prédicats A et ¬A une ou plusieurs fois, il s'ensuit toujours que, pour satisfaire la clause de la simultanéité, un seul prédicat soit prononcé.

$*S_8$: A.A.¬A $*S_9$: ¬A.A.¬A $*S_{10}$: A.¬A.A.¬A

À nouveau, comme dans les combinaisons envisagées par Vādirāja, on se retrouve devant de simples tautologies : $*S_8$, $*S_9$ et $*S_{10}$ se réduisent forcément à S_4. On mesure combien il est nécessaire, dès lors que l'on accepte les principes qui président à la structure du schéma logique du *syādvāda* – deux prédicats A et ¬A, susceptibles d'être associés de deux manières, *krameṇa* et *yugapat* – que sept propositions parviennent ensemble à exprimer la complexité des rapports entre un sujet et un prédicat.

La comparaison de la *saptabhaṅgī* avec la quatrième proposition de la *catuṣkoṭi* bouddhique (C_4)[199] laisse toutefois pressentir qu'un ultime principe de combinaison n'a pas été employé tout au long de la *saptabhaṅgī*, celui de la bi-négation. Pourquoi les jaina n'admettraient-ils pas de proposition équivalente à C_4 ? Leur prétention à l'exhaustivité s'en trouve-t-elle écornée ou s'agit-il d'une omission volontaire, que pourrait fonder la volonté des philosophes jaina de ne pas violer de principe logique ? Comment comprendre la proposition C_4 (« *x* n'est ni A ni ¬A »)[200] ? Autant la distinction entre la négation absolue (*prasajyapratiṣedha*) d'une proposition, c'est-à-dire portant sur le verbe, qui

---

[198] Nous faisons précéder toute proposition hypothétique que nous soumettons à un examen d'un astérisque.

[199] Cf. *supra* la fin du § 2.1.2.1.

[200] La *catuṣkoṭi* peut s'énoncer comme suit :

C_1 : *x* est A ; **C_2 :** *x* n'est pas A ; **C_3 :** *x* est A et non-A ; **C_4 :** *x* n'est ni A ni non-A.

Ce qui, en reprenant nos conventions et en utilisant "∨" pour marquer la disjonction entre deux prédicats (∨ se lit "ou"), se note ainsi :

C_1 : A
C_2 : ¬A
C_3 : A ∧ ¬A
C_4 : ¬ (A ∨ ¬A)

n'implique pas l'affirmation de la proposition contradictoire, et la négation relative (*paryudāsapratiṣedha*), c'est-à-dire portant seulement sur le prédicat, qui implique normalement l'affirmation de la proposition contradictoire, est pertinente dans la conception bouddhique[201], autant elle ne vaut pas dans le système jaina. En effet, à partir du moment où il est admis que le sujet de la proposition est une chose réelle (*vastu*)[202] – la *saptabhaṅgī* ne recherche pas le pur jeu de langage, déconnecté de la réalité, et si elle joue avec le langage c'est pour pallier les insuffisances de ce dernier quand il vise à rendre compte du réel –, nulle proposition du type « le fils de cette femme stérile n'est pas malade » n'a de place dans la *saptabhaṅgī*[203]. Ainsi, puisque les jaina rejettent toute possibilité d'esquive, faire porter la négation sur le prédicat ou sur le verbe se révèle chez eux sans incidence aucune ; la copule pose une existence en même temps qu'elle assure la relation de prédication entre le sujet et le prédicat. S'il y a bien une table devant moi, dire « la table devant moi est non marron » et dire « la table devant moi n'est pas marron » sont deux énoncés équivalents[204].

Dans ces conditions, la proposition C_4 constituerait-t-elle un autre énoncé possible dans le jainisme ? La difficulté de l'analyse tient au fait que la bi-négation ne permet pas de poser avec certitude le rapport qui existe entre A et ¬A. Dans la perspective des jaina, la proposition « *x* n'est ni A ni ¬A » peut s'écrire de deux manières selon que la négation porte seulement sur chacun des prédicats : $\neg A \wedge \neg\neg A$, ou également sur leur coordination : $\neg (A \vee \neg A)$. Dans la mesure où $A = \neg\neg A$, la première hypothèse peut tout aussi bien s'écrire $\neg A \wedge \neg\neg A$ (« *x* est ¬A et A »), ce qui, en vertu du principe de commutativité, revient au troisième *bhaṅga*. Il ne s'agit pas là d'un raisonnement qui confine à la

---

[201] Cf. Renou (1942/II : 10-11), Seyfort Ruegg (1977 : 4, 20).

[202] Cf. RVār *ad* TS I.6, I p. 33.15, cité *supra* § 2.1.1, en note.

[203] De l'assertion négative « le fils de cette femme stérile n'est pas malade », on ne peut conclure l'énoncé positif « le fils de cette femme stérile est en bonne santé », car pour ce faire, encore faudrait-il que « le fils de cette femme stérile » soit un être réel dont on puisse dire quelque chose. Cf. Aristote, *Catégories*, 10, 13b10-35.

[204] Il est évident pour les bouddhistes comme pour les jaina que la négation d'un prédicat exprime l'altérité dans le même genre, autrement dit le contraire, à l'opposé de ce que pouvaient soutenir les Sophistes en Grèce : 'rond' ne peut pas être considéré comme équivalent à '¬ marron', parce que 'rond' ne constitue pas une couleur. De la sorte il est possible de tenir pour équivalentes les propositions suivantes « La table n'est pas non-marron » et « La table est marron ».
Il est ainsi remarquable que parmi les deux exemples que donne Akalaṅka dans les passages-clefs de RVār où il traite de la *saptabhaṅgī*, l'un fasse porter la négation sur le prédicat (RVār *ad* TS I.6, I p. 33.17-18 : *syād ghaṭaḥ, syād aghaṭaḥ, syād ghataś câghaṭaś ca, syād avaktavyaḥ, syād ghataś câvaktavyaś ca, syād aghaṭaś câvaktavyaś ca, syād ghaṭaś câghaṭaś câvaktavyaś ca*) et l'autre sur le verbe (RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.4-6, cité *supra* note 19).

sophistique dans la mesure où les jaina font reposer toute association de deux prédicats contraire au sein d'une même proposition sur deux perspectives différentes, celle qui prend en compte les conditions de l'objet considéré (substance, lieu, temps et nature propre) et celle qui s'attache aux conditions d'un autre objet. Ainsi, de la jarre, on peut dire qu'elle n'est ni existante eu égard à la nature du vêtement ni non existante eu égard à sa propre nature. Dans la seconde hypothèse en revanche, la proposition « *x* n'est ni A ni ¬A » ne semble pas pouvoir se réduire à l'un des sept *bhaṅga*. Comment alors justifier qu'elle ne soit pas intégrée à un ensemble qui mériterait alors la dénomination de *aṣṭabhaṅgī* ? Selon nous, seule une explication est plausible : la proposition est inenvisageable parce qu'elle suppose de ne pas tenir compte du principe du tiers exclu[205]. Or, que les jaina tiennent pour équivalent la négation de phrase et la négation du prédicat est le signe que la *saptabhaṅgī* se fonde sur le principe de tiers exclu, sur la négation duquel repose la proposition C_4[206]. En effet, pour que les propositions « La table n'est pas marron » et « La table est non-marron » reviennent au même, il faut nécessairement qu'entre « marron » et « ¬ marron », aucune autre alternative ne s'avère possible. Par conséquent, nul arbitraire ne vient codifier le nombre de propositions dans la *saptabhaṅgī* : le caractère suffisant des sept *bhaṅga* se déduit des principes logiques à l'œuvre dans le *syādvāda*.

2.2. *Syādvāda* et principes logiques

2.2.1. L'interprétation probabiliste du *syādvāda* : un contresens majeur

Une fois élucidée la structure d'ensemble des propositions composant la *saptabhaṅgī*, nous pouvons nous livrer à l'examen de ce qui contribue à la spécificité de la logique jaina, à savoir la présence dans chacun des sept *bhaṅga* de l'adverbe *syāt*. Vu le caractère pour le moins déroutant du *syādvāda*, aux savants qui cherchent à en mettre au jour la structure logique il échoit la lourde tâche de justifier la position des jaina sur les grands principes logiques que sont le principe de contradiction et celui du tiers-exclu. En effet, même si les textes paraissent négliger la difficulté, une pensée digne de ce nom ne

[205] Bugault (1983 : 27, 34, etc.) fait, selon nous, une confusion en imputant au principe du tiers exclu deux conséquences, d'une part la nécessité de choisir au moins une proposition et d'autre part celle de choisir au maximum une proposition : si la première correspond bien au réquisit du principe du tiers exclu, la seconde en revanche est l'exigence qui découle du principe de contradiction.

nous paraît pas pouvoir se passer d'une telle justification. Nous venons de voir que l'absence de proposition équivalente à la proposition C_4 dans la *saptabhaṅgī* plaide en faveur d'un respect du principe du tiers exclu par les jaina. Mais un tel respect ne devrait faire sens que si leur logique est également en adéquation avec le principe de contradiction, sur lequel se fonde le principe du tiers exclu. Examinons donc s'il est possible de sauver le principe de contradiction dont la logique jaina paraît ne pas tenir compte, ou si la seule solution consiste à proposer un modèle logique qui puisse s'en affranchir.

Or, rien que l'expression que l'on choisit pour traduire le terme *syāt* constitue déjà un indice de la solution retenue. Parmi toutes les interprétations proposées jusqu'à présent, il en est une qui mérite une attention toute particulière, parce qu'elle engendre un contrensens insigne à propos de la philosophie jaina dans son ensemble. Qu'ils aient simplement ignoré la glose de *syāt* par *kathañcit* (« d'une certaine manière »), fournie par les auteurs jaina eux-mêmes ou qu'ils l'aient considérée comme une glose purement grammaticale et non sémantique, certains chercheurs contemporains ont éprouvé la tentation naturelle de comprendre l'adverbe dans le sens qu'il a usuellement en sanskrit, celui d'une probabilité (« peut-être »). En si l'on adopte cette traduction, on est irrémédiablement entraîné dans une interprétation probabiliste du *syādvāda*. C'est ainsi que Barlingay, en qualifiant la *saptabhaṅgī* de « logic of possibilities » (1965 : 6), a frayé la voie de ce qui deviendra, avec les analyses de Marathe (1984), le modèle de la logique modale. Ce modèle aboutit à l'indétermination subjective et à l'incertitude. La septuple prédication pourrait ainsi s'énoncer de deux manières (cf. table 3 ci-dessous), selon que l'adverbe *syāt* se trouve répété à chaque nouveau prédicat (3.1.), ou qu'il apparaît à une seule reprise dans chaque proposition (3.2.)[207]. La distinction entre deux modèles logiques, selon que l'on distribue ou non l'adverbe *syāt*, n'est pas artificielle : les philosophes jaina eux-mêmes semblent avoir hésité entre les deux possibilités[208].

---

[206] Que le principe ne reçoive pas, à notre connaissance, une dénomination spécifique de la part des jaina n'implique pas que ceux-ci ne connaissaient pas la chose.

[207] Lorsqu'il rejette l'interprétation probabiliste du *syādvāda*, Gokhale propose uniquement la formalisation que nous présentons en premier (2000 : 80). Cela est annonciateur de son propre modèle qui confère à *syāt* une valeur distributive dans les propositions complexes (cf. *infra*, § 2.2.2). Nous ajoutons la seconde formalisation qui n'a pas exactement les mêmes conséquences que la première.

table 3 : Interprétations probabilistes de la *saptabhaṅgī*

3.1	3.2
S_1 : *x* est peut-être A ;	S_1 : *x* est peut-être A ;
S_2 : *x* est peut-être ¬A ;	S_2 : *x* est peut-être ¬A ;
S_3 : *x* est peut-être A et peut-être ¬A ;	S_3 : *x* est peut-être A et ¬A ;
S_4 : *x* est peut-être inexprimable ;	S_4 : *x* est peut-être inexprimable ;
S_5 : *x* est peut-être A et peut-être inexprimable ;	S_5 : *x* est peut-être A et inexprimable ;
S_6 : *x* est peut-être ¬A et peut-être inexprimable ;	S_6 : *x* est peut-être ¬A et inexprimable ;
S_7 : *x* est peut-être A, peut-être ¬A et peut-être inexprimable.	S_7 : *x* est peut-être A, ¬A et inexprimable.

À première vue, cette analyse présente le mérite de résoudre l'apparente incompatibilité du *syādvāda* avec le principe de contradiction, plus particulièrement dans le premier cas de figure, qui porte l'interprétation probabiliste à son degré le plus élevé. En raison de la valeur distributive de l'adverbe, le principe de contradiction n'est bafoué ni eu égard à la coexistence des différentes propositions, ni même à l'intérieur de chacune d'entre elles. Cependant, la modalisation ne porte alors pas sur l'ensemble de la proposition mais sur la relation prédicative entre le sujet et chaque attribut pris individuellement : il s'agit d'un *modus dicendi*. Les propositions S_3, S_5, S_6 et S_7 n'ont donc rien de complexe et constituent uniquement des coordinations de deux ou trois prédications fondamentales (S_1, S_2, S_4). Étant donné que la septième proposition rassemble les trois prédicats et les présente comme les trois alternatives possibles, on voit mal en quoi il serait nécessaire d'énoncer sept propositions. Le locuteur ne s'expose-t-il pas à des redondances inutiles ? Au contraire, pour que fasse sens l'articulation des sept *bhaṅga*, il faut admettre que l'alternative se situe uniquement entre les différentes propositions, ce qui se traduit par la non-distribution de l'adverbe *syāt* : chaque proposition repose en réalité sur une seule relation prédicative, quoique le prédicat puisse comporter plusieurs attributs : le modèle 3.2 correspond donc à un cas de *modus tollendi*. Mais alors, il n'est plus aussi évident que le principe de contradiction soit respecté au sein des propositions complexes.

Quel que soit le modèle exact que l'on privilégie, les différentes prédications – qu'on les limite aux sept propositions (3.2) ou qu'on en dénombre autant que d'attributs

[208] Comme nous le verrons *infra* (cf. § 2.2.2, en note), Abhayacandra et Prabhācandra ne pratiquent pas la distribution contrairement à un auteur comme Malliṣeṇa.

(3.1) – ne sont pas autre chose que des jugements alternatifs. Dans l'interprétation probabiliste de *syāt*, le *syādvāda* se contenterait de proposer plusieurs énoncés possibles sans jamais affirmer quoi que ce soit d'indubitable. Il mettrait alors en évidence le caractère absolument inconnaissable du monde, au sujet duquel il serait toujours possible d'énoncer les jugements les plus contraires sans jamais être en mesure de trancher. Autrement dit, en traduisant *syāt* par « peut-être » ou tout autre modalisateur exprimant la possibilité, on jette les bases d'une interprétation qui fait de la pensée jaina une forme de scepticisme[209].

Mais persister dans cette interprétation probabiliste, c'est faire fi de la quasi-synonymie, attestée chez les logiciens jaina eux-mêmes, entre *kathañcit* et *syāt*. L'équivalence ne se limite pas en effet à des passages de glose, comme les occurrences que nous avons relevées dans SVBh[210] ; en effet, dans certains énoncés où la nature de *syāt* pourrait susciter une hésitation, les philosophes jaina le remplacent par *kathañcit* (cf. ĀM 14 et LT 22[211]). L'explication de *syāt* par *kathañcit* n'est donc pas, dans les commentaires, simplement une glose grammaticale permettant au lecteur de trancher entre la forme d'optatif et l'adverbe ; s'y ajoute également une glose sémantique.

---

[209] De fait, il existe bien un schéma logique dans la tradition sceptique indienne. Autant que la tradition bouddhique qui le mentionne dans le *Dīghanikāya* permet d'en juger, il diffère profondément du *syādvāda*, en ce qu'il comporte cinq propositions, qui se contentent de nier. Pour une interprétation possible, cf. Jayatilleke (1963 : 135-138).

[210] Cf. *supra* § 1.2.3, en note.

[211] Souvenons-nous que c'est l'adverbe *kathañcit* qui confère à LT 22 le statut d'énoncé relevant du *syādvāda* ; cf. *supra* § 1.2.3. Or dans le contexte de cette stance, la préférence d'Akalaṅka pour *kathañcit*, quoiqu'un peu moins explicite que *syāt*, s'explique aisément par le souci d'éviter l'ambiguïté qui résulterait de deux occurrences de *syāt*, double emploi d'autant plus problématique que les deux *syāt* seraient entendus dans deux acceptions différentes. L'occurrence effective de *syāt* est en effet à comprendre comme une véritable forme verbale dont l'optatif exprime une valeur de vérité générale.
En effectuant cette substitution, Akalaṅka s'inspire vraisemblablement de Samantabhadra. Il est en effet remarquable que, dans ĀM, chaque fois que *syāt* est employé dans le sens que lui confère le contexte du *syādvāda*, il apparaît uniquement en composition, que ce soit dans le terme *syādvāda*, consacré pour désigner cette méthode propre au jainisme (quinze occurrences : stances 13, 32, 55, 70, 74, 77, 82, 90, 94, 97, 101, 104, 105, 106, 113) ou dans un emploi métalinguistique comme *syātkāraḥ* « le mot '*syāt*' » (une seule occurrence : stance 112). En revanche, partout où la forme *syāt* apparaît comme mot isolé, il s'agit invariablement du verbe *AS-* conjugué à l'optatif. Que, dans ces conditions, ĀM 14, qui concentre en elles les deux seules occurrences de *kathañcit* de tout le traité, substitue « *kathañcit sad eva, kathañcid asad eva* » à un possible « *syāt sad eva, syād asad eva* » traduit manifestement un souci d'éviter de recourir à *syāt* dans un contexte où il pourrait être pris pour une forme verbale.
ĀM 14, p. 17 : *kathañcit te sad evêṣṭaṃ kathañcid asad eva tat | tathôbhayam avācyaṃ ca naya-yogān na sarvathā ‖*
« Comme tu l'as montré, on considère que, d'une certaine manière, [une chose] est seulement existante, que d'une certaine manière cette [même chose] est seulement inexistante, que de même (i.e. d'une certaine manière) elle est les deux et que [d'une certaine manière] elle est inexprimable ; [ces propositions valent] conformément au point de vue [du locuteur] et pas absolument. »

À la lumière de la quasi-synonymie entre les deux adverbes, il appert que la traduction la plus judicieuse de *syāt* (« d'une certaine manière ») sert à exprimer le caractère non unilatéral (*anekānta*) de la réalité[212], et partant de toute prédication. Si *l'anekāntavāda* implique, par le rejet de toute thèse unilatérale, que chaque jugement n'est que partiellement vrai, il ne s'ensuit pas pour autant que négation et affirmation se situent au même plan. Par conséquent, le *syādvāda* ne nous met pas dans la situation où, comme il serait impossible de déterminer avec certitude si un énoncé est vrai ou faux, il ne resterait pour toute solution que l'esquive qui, par un opérateur modal commode – *syāt* pris au sens de 'peut-être' –, masquerait l'incertitude en probabilité. Faisant allusion à des conditions particulières sans toutefois jamais les exprimer explicitement, l'adverbe *syāt* restreint la validité de chaque prédication en la faisant dépendre d'un point de vue particulier : sous des certains rapports déterminés, *x* est A, et la relation entre sujet et prédicat, loin d'être soumise à quelque incertitude et à la contingence, est une assertion certaine et nécessaire. Il n'y a pas lieu d'hésiter, concernant la caractérisation de *x*, entre A (proposition 1) et ¬A (proposition 2), car il n'y a pas lieu de concevoir les deux cas comme alternativement possibles dans les mêmes conditions.

En invalidant, à la suite de Gokhale, le modèle probabiliste qui semble conclure à une indétermination de la valeur de chaque jugement[213], et en rejetant, dans le contexte du *syādvāda*, la traduction de *syāt* par « peut-être » au profit d'expressions comme « d'une certaine manière », ce n'est pas seulement la valeur de chaque énoncé qui se trouve profondément modifiée ; la vue d'ensemble que l'on se forge du jainisme prend également une inflexion très différente. Certes, le *syādvāda* apporte un instrument logique – d'autant plus pratique qu'il est universel – qui, garde-fou contre notre tendance à ne prendre en compte qu'un aspect de la réalité et à émettre des jugements unilatéraux, nous contraint à ne pas en rester à une relation univoque entre un sujet et un prédicat. Pour autant, la finalité du *syādvāda* est bien d'affirmer, et non de suspendre indéfiniment le jugement.

---

[212] Telle est l'une des deux analyses qu'avance Akalaṅka pour expliquer l'emploi de *syāt* dans la *saptabhaṅgī* (RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.15-16) : *athavā, syāc-chabdo 'yam anekântârthasya dyotakaḥ*. Selon l'autre explication, le philosophe précise que la présence de *syāt* dans une proposition permet de sous-entendre les six autres *bhaṅga* (RVār *ad* TS IV.42, I p. 253.11).

[213] Cf. Gokhale (2000 : 79-81).

C'est pourquoi, on ne saurait tenir le jainisme pour une forme de scepticisme[214], comme le résume si bien Nyāyavijayajī (2000 : 345) :

> Wrong interpretation of the term '*syāt*' as 'may be' imparts a sceptical form to *syādvāda*. But in fact *syādvāda* is not scepticism. It is not the uncertainty of judgement, but its conditional or relative character, that is expressed by the qualifying particule '*syāt*'. Subject to the conditions under which any judgement is made, the judgement is valid beyond doubt. So there is no room for scepticism. All that is implied is that every assertion which is true, is true only under certain conditions. *Syādvāda* is not of the nature of doubt arising from the difficulty or inability of ascertaining the exact nature of a thing in regard to existence and non-existence, permanence and impermanence, etc. It is not the doctrine of uncertainty. It is not scepticism.

Néanmoins, en récusant toute interprétation du jainisme comme scepticisme, un sérieux problème demeure irrésolu : le *syādvāda* élude-t-il le principe de contradiction ? La question se pose en réalité à deux niveaux distincts. La contradiction au moins apparente qui naît de la juxtaposition des sept propositions n'est pas du même ordre que celle qui se dessine, à partir du troisième *bhaṅga*, du fait de la coexistence de prédicats contraires dans une même proposition.

2.2.2. La polysémie de *syāt*

Le premier problème ne résulte pas tant de la juxtaposition de sept propositions énonçant des jugements contradictoires que du refus de leur accorder le statut de jugements alternatifs. Les difficultés posées par le sens et la valeur de *syāt* ne sont pas levées dès que la traduction adoptée est satisfaisante. La récurrence d'un terme identique dans toutes les propositions pourrait laisser croire que *syāt* fait référence au même point de vue tout au long de la *saptabhaṅgī*. Force serait d'admettre le caractère inconclusif de cette méthode : comment concevoir qu'une même chose soit qualifiée de deux prédicats contraires, sans aussitôt que chaque jugement n'annule la validité du précédent ? Auquel faudrait-il accorder crédit ? Au fond, que le nombre des propositions s'élève à sept n'est pas pour l'instant au cœur du problème, la simple association des deux premiers énoncés suffit à faire difficulté.

---

[214] Le rejet de cette interprétation est partagé par de nombreux spécialistes – cf. par exemple Matilal (1981 : 52-53) –, qui dans leur très grande majorité, adoptent une traduction qui tienne compte de l'équivalence entre *syāt* et *kathañcit* : par exemple, Gokhale (2000) traduit *syāt* par « in a certain way » ou « in some respect », Kulkarni (2000) par « somehow », Padmarajiah (1986 : 338), Nyāyavijayajī (2000 : 341-349) et Matilal (1981 : 55) par « from a certain point of view » ou « in a certain sense », enfin Uno (2000) par « somehow » ou « in some respects » pour n'en citer que quelques uns.

Mais en réalité, le jainisme ne tombe pas dans pareil écueil, car le terme *syāt* désigne bien deux points de vue différents dans les propositions S_1 et S_2[215]. Lorsque, pour expliquer la teneur de chaque *bhaṅga*, Abhayacandra développe les points de vue en fonction desquels une chose peut être respectivement qualifiée de A (S_1) et de son contraire (S_2), il prend soin de distinguer les facteurs d'identité (*sva°*) et les facteurs d'altérité (*para°*) : une même chose peut être dite existante eu égard par exemple à sa nature de jarre, mais inexistante eu égard à la nature d'une étoffe[216]. Que l'on puisse ainsi proférer les *bhaṅga* 1 et 2 ne présente, dans ces conditions, aucune inconsistance logique si l'on caractérise la logique par principe de contradiction tel que l'énonce Aristote au livre Γ de la *Métaphysique* :

> Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas en même temps, au même sujet et sous le même rapport[217].

Il semblerait, selon le texte d'Abhayacandra, que l'on puisse tenir les composés *svadravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā* (« eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre ») et *paradravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā* (« eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ») pour des explicitations, voire des gloses des deux premières occurrences de *syāt*. Mais, puisque, comme nous l'avons montré précédemment (cf. § 2.1.1), l'ensemble des sept propositions de la *saptabhaṅgī* repose *in fine* sur deux prédicats (A et ¬A), que représente donc l'adverbe *syāt* dans les cinq propositions complexes du *syādvāda* (S_3 à S_5) ? Se contente-t-il de reprendre l'un ou l'autre de ces deux points de vue ? Une telle hypothèse se tient à condition d'estimer que chaque proposition est formulée de la manière la plus concise qui

---

[215] Nous abondons pour l'instant dans le sens de Gokhale lorsqu'il écrit (2000 : 79) : « Although Jainas use the same term *syāt* throughout the sevenfold scheme of *syādvāda*, the different occurrences of '*syāt*' point at different standpoints in different cases. '*Syāt*' in '*syāt asti*' does not point at the same standpoint as '*syāt*' in '*syāt nāsti*'. »

[216] Nous redonnons ci dessous une partie de la glose d'Abhayacandra ; pour son explication des propositions S_3 à S_7, cf. *supra* § 2.1.1.
SVBh *ad* LT 62 : 1. *syād asty eva jīvaḥ sva-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
2. *syān nâsty eva jīvaḥ para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*
« 1. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant, eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre.
2. D'une certaine manière, le principe animé est seulement inexistant, eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature. »
Cette interprétation, fréquente dans les textes jaina, a été maintes fois reprises par les savants contemporains, entre autres, Padmarajiah (1986 : 335), Nyāyavijayajī (2000 : 349-350), Uno (2000 : 47). Pour des exemples de différents facteurs d'identité et d'altérité, cf. *supra* § 2.1.1.

[217] Aristote, *Métaphysique* Γ, 3, 1005b20.

soit, et que, en dépit d'une occurrence unique dans chaque *bhaṅga*, *syāt* doit être répété autant de fois qu'il y a d'attributs. Dans ce cas, on admet que *syāt* a une valeur distributive dans les *bhaṅga* complexes et S_3 devient : « d'une certaine manière, *x* est A et d'une certaine manière, *x* est ¬A ». Autrement dit, les phrases S_3, S_5 et S_6 ne seraient pas chacune constituées d'une proposition unique, mais de deux, tandis que S_7 en comprendrait trois[218].

Néanmoins, l'objection que nous avions soulevée contre l'idée d'une valeur distributive de *syāt* dans l'hypothèse probabiliste (cf. § 2.1.1) revient une fois de plus à la charge. Outre le fait que la multiplication des propositions à l'intérieur d'une proposition complexe conduit à un appauvrissement de la *saptabhaṅgī*, la codification du *syādvāda* en sept *bhaṅga* devient purement arbitraire. Si S_3 se contente de juxtaposer ou de coordonner[219] les deux points de vue adoptés respectivement dans les propositions S_1 (« d'une certaine manière, *x* est A ») et S_2 (« d'une certaine manière, *x* est ¬A »), ce *bhaṅga* n'apporte guère d'élément nouveau pour élucider le rapport qui unit le sujet et son prédicat. De la sorte, si les propositions S_3 et S_5 à S_7 n'étaient que des combinaisons purement abstraites des deux premières propositions sans correspondre à des situations réelles nouvelles, pourquoi les jaina auraient-ils codifié sept jugements ? Comment expliquer que le nombre de propositions s'arrête dans un entre-deux, en apparence arbitraire, au lieu soit de se limiter aux deux jugements de base, soit de continuer à l'infini ? En sus, cette interprétation présente un autre écueil majeur en ce qu'elle traite l'*avaktavya* (« inexprimable ») comme un prédicat unique sans pouvoir rendre compte du parallélisme structurel sous-jacent aux propositions S_3 et S_4 (cf. §§ 2.1.1 et 2.1.2.1).

Notre rejet de l'interprétation d'un *syāt* distributif chez Akalaṅka se fonde sur la manière dont nos commentateurs développent les sept prédications. En effet, malgré le soin que l'auteur de SVBh met à décomposer et expliciter chacune des propositions, *syāt* n'est jamais énoncé plus d'une fois par *bhaṅga*, que la combinaison soit la plus simple (S_3), ou la plus complexe (S_7)[220]. Ce constat ne remet pas en cause le fait qu'une référence

---

[218] Cette voie est notamment représentée par Gokhale qui déclare ainsi (2000 : 79) : « Now although the third *bhaṅga* '*syāt asti nāsti ca*' contains only one occurrence of *syāt* we will have to analyse it as '*syāt asti syāt nāsti ca*' and also keep in mind that the two occurrences of *syāt* in this analysis do not point at the same standpoint. »

[219] Nous avions remarqué précédemment (cf. § 2.1.2.2) qu'Akalaṅka coordonne grâce à un *ca* (« et ») les prédicats tandis qu'Abhayacandra se contente de les juxtaposer.

[220] SVBh *ad* LT 62 : 3. *<u>syād</u> asti nâsty eva jīvaḥ sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-krama-vivakṣayā.*
7. *<u>syād</u> asti nâsty avaktavya eva jīvaḥ krameṇa sva-para-dravyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā.*

à deux contextes distincts traverse toute la *saptabhaṅgī* : à partir du moment où l'opposition entre facteurs d'identité et facteurs d'altérité est convoquée pour préciser le point de vue selon lequel une substance peut être tantôt qualifiée d'existante (S_1) tantôt qualifiée de non existante (S_2), toutes les propositions complexes continuent à s'expliquer en vertu de cette même opposition. Quelle que soit la proposition, toute prédication de l'existence exige que l'on se place dans la perspective des conditions du sujet (*svadravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā*) tandis que la caractérisation de la propriété opposée se fonde sur des conditions d'existence qui ne sont pas celles du sujet (*paradravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā*).

Néanmoins, ce n'est pas parce que la *saptabhaṅgī* constitue l'ensemble des combinaisons possibles de deux jugements élémentaires, proférés chacun eu égard à deux perspectives différentes, qu'il faut en conclure que l'adverbe *syāt* se contente d'adopter l'une ou l'autre de ces deux perspectives fondamentales. La difficulté provient, selon nous, d'une confusion entre des perspectives de niveaux différents. Il convient, en effet, de distinguer d'une part les prédications, au nombre de sept, qui résultent de chacune des propositions et se matérialisent implicitement dans la présence de l'adverbe qui, en dépit de toute référence explicite, renvoie dans chaque *bhaṅga* à un point de vue différent, et d'autre part les deux types de rapports sous lesquels les attributs A et ¬A peuvent caractériser un sujet, le premier type correspondant aux caractéristiques propres au sujet (*sva*°), tandis que le second type correspond aux caractéristiques qui n'appartiennent pas en propre au sujet (*para*°).

L'opposition entre deux séries de rapports que nous avons mise en évidence a un fondement ontologique : les critères en fonction desquels le prédicat A et le prédicat ¬A peuvent être appliqués à la substance *x*, respectivement les facteurs d'identité et les facteurs d'altérité, demeurent immuables toute la *saptabhaṅgī* durant. Purement objectifs,

---

« 3. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant et inexistant, eu égard successivement à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature.
7. D'une certaine manière, le principe animé est seulement existant, inexistant et inexprimable, eu égard successivement à sa substance, etc. propre, et à une autre substance, etc. et simultanément à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature. »
Il est en revanche remarquable que des auteurs ultérieurs, comme Malliṣeṇa (XIII[e] s), distribuent *syāt* dans les propositions qui contiennent plus d'un prédicat. Malliṣeṇa écrit les propositions S_3 et S_7 de la manière suivante : *<u>syād</u> asty eva <u>syān</u> nâsty evêti kramato vidhi-niṣedha-kalpanayā tṛtīyaḥ (…) <u>syād</u> asty eva <u>syān</u> nâsty eva <u>syād</u> avaktavyam evêti kramato vidhi-niṣedha-kalpanayā yugapad vidhi-niṣedha-kalpanayā ca saptamaḥ*. Pour l'énoncé de toute la *saptabhaṅgī* selon cette perspective distributive, cf. SVM p. 143.104-112.

ils existent antérieurement au sujet qui les conçoit et indépendamment de lui. Ainsi serait-il possible à deux individus, même s'ils appartiennent à des écoles philosophiques différentes, de s'accorder sur le fait que l'objet qui est devant leurs yeux est existant en tant que jarre, non existant en tant que vêtement[221]. Ces deux 'perspectives' (*vivakṣā*)[222], comme nous les nommerons désormais et que nous noterons V, sont amenées à se combiner, à partir du troisième *bhaṅga*, pour s'intégrer à des points de vue plus larges qu'elles. Or, comme nous l'avons vu précédemment (cf. § 2.1.2.1), les combinaisons reposent sur deux modes d'association, la succession et la simultanéité – respectivement exprimées chez Abhayacandra par les termes, *krameṇa* (ou *krama°* en composition) et *yugapat* –, lesquels ne relèvent pas de l'ontologie mais du langage[223]. Étant donné qu'un ensemble de sept *bhaṅga* vise à décrire un seul et unique état de chose, la nouveauté que marque le passage d'une proposition à une autre ne traduit pas un fait ontologiquement inédit, mais l'exploration d'une nouvelle manière d'en rendre compte linguistiquement. Ainsi chaque proposition est l'émanation d'un parti-pris linguistique différent, dont l'indice est justement l'adverbe *syāt*. Par conséquent, le terme *syāt* n'alterne pas entre seulement deux valeurs tout au long de la *saptabhaṅgī*, car il n'est pas directement porteur du fait qu'une même situation ontologique puisse être considérée sous deux séries opposées de rapports : chacune des sept occurrences est l'indice d'un mode d'expression linguistique différent des six autres. L'intrication entre les perspectives ontologiques (V) et les modes d'expression (notés *syāt*) est figurée ci-dessous par la table 4.

[221] Nous comprendrons ultérieurement (cf. § 2.2.3) pourquoi, loin d'être inutile, la deuxième partie de l'énoncé est essentielle dans la conception jaina.

[222] Le substantif *vivakṣā*, formé sur le désidératif du verbe *VAC-* , signifie littéralement « le désir de parler », « le désir d'exprimer telle ou telle chose » et par la suite « l'intention » d'un locuteur.

[223] Nous renvoyons le lecteur au passage essentiel de RVār *ad* IV.42 I, p. 252.19-20 déjà cité *supra* § 2.1.2.1, en note, pour lever cette difficulté précise.

table 4 : Perspectives ontologiques et modes d'expression dans la *saptabhaṅgī*

$syāt_1$: V1

$syāt_2$: V2

$syāt_3$: V1 ∧ V2

$syāt_4$: V1.V2

$syāt_5$: V1 ∧ (V1.V2)

$syāt_6$: V2 ∧ (V1.V2)

$syāt_7$: V1 ∧V2 ∧ (V1.V2)

À la lecture de cette table, on comprend que, contrairement à ce qui nous avait semblé évident de prime abord, les composés *svadravyakṣetrakālabhāvavivakṣayā* (« eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre ») et *paradravyakṣetrakāla-bhāvavivakṣayā* (« eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ») ont beau éclairer les modes d'expression adoptés respectivement en S_1 et S_2, ils n'en constituent pas pour autant *stricto sensu* des gloses de *syāt*. L'illusion d'une identité d'une part entre $syāt_1$ et V1 et d'autre part entre $syāt_2$ et V2 naît de ce que les modes d'expression $syāt_1$ et $syāt_2$ ne prennent chacun en compte qu'une seule perspective ontologique. Cependant, il n'y a pas lieu de supposer que la relation entre les différents *syāt* et les *vivakṣā* diffère selon qu'un *bhaṅga* comporte un ou plusieurs prédicats.

Notre interprétation permet-elle de sauver le principe de contradiction ? L'explication des deux perspectives (V1 et V2) par Abhayacandra rend possible la qualification d'un même sujet par deux attributs contraires, puisque ces deux attributs lui sont rapportés sous des conditions différentes. Nul besoin de recourir à une « many-valued logic », comme ont été tentés de le faire certains exégètes contemporains[224]. Nul besoin non plus de résoudre le problème posé par l'attribution de deux prédicats contraires à une même substance en convoquant la distinction d'ordre temporel : non seulement cette distinction entre succession et simultanéité n'apporte qu'une résolution partielle car, en sauvant la proposition S_3, on condamne plus sûrement celle qui comporte le prédicat *avakavya* (S_4)[225], mais en outre elle révèle un contresens, puisque les deux combinaisons

[224] En particulier S.L. Pandey (1984) auquel nous empruntons l'expression.

[225] C'est par exemple l'écueil dans lequel tombe Matilal et qui l'amène à conclure à propos de S_4 (2000 : 14) : « the same proposition is both true and false at the same time in the same sense. »

de prédicats – la succession (*krameṇa*) et la simultanéité (*yugapat*) – n'affectent pas la chose dans son être même mais le seul domaine linguistique. Par ailleurs, la coexistence des sept propositions n'expose pas davantage le système jaina à la contradiction : dans la mesure où toutes les propositions ne tiennent pas, en substance, des discours différents sur l'être, mais ne varient que dans la mesure où l'adverbe implique un parti-pris linguistique différent dans chaque *bhaṅga*, le principe de contradiction n'est jamais violé.

2.2.3. La coexistence de deux prédicats contraires dans une même substance

Que la coexistence des deux jugements fondamentaux S_1 et S_2 ne soit pas en butte à une incohérence logique ne permet pas encore de comprendre pourquoi les jaina estiment que le *syādvāda* n'atteint sa complétude qu'en combinant diversement les propositions S_1 et S_2. Or énoncer à la fois S_1 et S_2, n'est-ce pas un simple jeu verbal, condamné à la tautologie ? Soit les propositions suivantes :

S_1 : d'une certaine manière, l'âme est existante.

S_2 : d'une certaine manière, l'âme n'est pas existante.

La première se place dans la perspective de la nature propre de l'âme (V1 = animité), tandis que la seconde adopte la perspective de la nature d'autre chose, disons une jarre (V2 = la jarréité), mais ce pourrait aussi bien être un vêtement ou une pierre, autrement dit tout ce qui *n'est pas* âme (V2 = ¬ animité). Comme ce qui vaut pour la nature du sujet *x* vaut également pour chacun des trois autres facteurs mentionnés par les commentateurs (temps, lieu et condition), de manière plus générale, S_1 et S_2 peuvent s'écrire :

S_1 (x) : A (Vx)

S_2 (x) : ¬A (V¬x)

Dans ce cas, S_2 n'est rien d'autre que la stricte réversion de S_1, et à ce titre ne paraît pas apporter le moindre élément nouveau. La possibilité, une fois comprises les règles qui régissent la structure du *syādvāda*, d'engendrer les six autres propositions à partir de n'importe quel énoncé – par exemple S_1 – irait d'ailleurs dans ce sens. L'objection est tellement évidente que la prédilection des jaina pour sept *bhaṅga* doit nous inciter à en chercher les parades.

La première explication que nous présentons pour rendre compte de la nécessité d'énoncer les deux propositions S_1 et S_2, est d'inspiration platonisante[226]. Si on ne peut s'en tenir à S_1, ne serait-ce pas parce que la caractérisation d'une chose comme ce qu'elle est ne suffirait pas à se la représenter parfaitement ? En effet, non seulement chaque chose est ce qu'elle est, mais elle est en outre différente de ce qu'elle n'est pas. Or, tant que l'on s'en tient à un mode affirmatif, on ne peut appréhender ce dont justement elle se distingue. Si telle devait être la thèse jaina, alors elle présenterait quelques similitudes avec la conception bouddhique du langage, et en particulier la théorie de l'*apoha* (« exclusion »). Pour en donner un bref aperçu[227], considérons que deux étants distincts puissent être caractérisés à l'aide du même concept (le concept de 'rouge'). Dans la perspective de Dharmakīrti, dire de ces deux objets qu'ils sont rouges relève tout d'abord d'un processus d'exclusion, et n'en vient à constituer une ressemblance que de manière seconde, du fait de la correspondance entre les deux phénomènes d'exclusion. Le fonctionnement de l'activité conceptuelle est clairement résumée par Dunne (2004 : 118) :

> When we look at two objects that we will call ''red'', the first object produces an image that excludes all images that we would *not* call ''red'', and the image from the second object also excludes those images. If we do not inquire further into the differences between those two images themselves, we can construe both images as mutually qualified by a negation, namely their difference from non-red images. That mutual difference, which Dharmakīrti calls an ''exclusion'' (*vyāvṛtti*), thus becomes their non-difference.

Néanmoins, comme le concept ne peut s'exprimer sous la forme négative mais seulement sous sa forme affirmative[228], il convient, derrière l'affirmation '*x* est A', de reconstituer '*x* est ¬¬A'[229]. Considérons la *saptabhaṅgī* sous ce jour nouveau. Les propositions S_1 et S_2 pourraient fort bien formuler les deux versants de l'*apoha* bouddhique, la première appliquant le concept au sujet de la seule manière qu'autorise le langage, c'est-à-dire sous

---

[226] Cf. Platon, *Sophiste*, 256d-258b. Toutefois, à l'Eléate du Sophiste nous empruntons que les concepts et non les thèses.

[227] Il n'entre pas dans le cadre de notre propos d'accorder à la théorie de l'*apoha* tous les développements qu'elle mériterait. Pour un examen plus approfondi dans la pensée de Dharmakīrti, nous renvoyons notamment le lecteur à Dreyfus (1997 : 217-232).

[228] Dunne (2004 : 119).

[229] En envisageant un possible parallélisme, nous nous gardons bien de toute assimilation hâtive. Dans la conception bouddhique, en effet, l'*apoha* ne se contente pas de juxtaposer la perspective de l'être et celle du non-être pour déterminer l'objet ; elle dérive l'être du non-être en sorte que le non-être n'est pas extérieur à l'objet. La positivité n'est qu'une enveloppe linguistique. Ganeri (2001 : 137) a ébauché le rapprochement entre l'*apoha* et le *syādvāda*, mais sans apercevoir, semble-t-il, que là où les jaina juxtaposent l'être et le non-être, les bouddhistes subordonnent l'un à l'autre.

la forme affirmative, tandis que la seconde assurerait l'exclusion de ce que *x* n'est pas. Le caractère ambivalent du concept, qui en est aussi la faiblesse – sa fonction est avant tout de l'ordre de l'exclusion mais il faut user d'une affirmation pour l'exprimer – n'en serait que mieux mis en lumière. Cette interprétation pourrait en apparence sembler cohérente avec l'analyse fondée sur l'opposition entre les facteurs d'identité et les facteurs d'altérité que des philosophes jaina comme Abhayacandra donnent de la septuple prédication. Toutefois elle laisse totalement de côté le domaine ontologique, représenté par les perspectives V1 et V2 que nous avons précédemment mises en évidence, ou du moins elle réduit l'ontologie à un simple effet du langage. Par ailleurs, en donnant pour seule fonction à la proposition S_2 de tracer la frontière entre *x* et tout ce qui n'est pas lui, elle relègue le non-être à l'extérieur de *x*. Or il semble bien que les jaina s'efforcent non pas de conserver l'altérité à distance mais d'intégrer le non-être à l'intérieur même de la chose.

Une seconde interprétation, d'ailleurs encore platonisante, peut être tirée de l'opposition entre les deux types de facteurs. Mais, à l'inverse de la précédente, elle donne un statut ontologique au non-être. Reprenant l'exemple traditionnel de la jarre, on pourrait la formuler ainsi : il y a dans la jarre du non-être eu égard à l'être même de la jarre, parce que la jarre n'est pas jarre en soi, elle n'est pas la jarre parfaite. La preuve en est qu'elle est sujette au devenir[230], puisqu'elle peut être transformée par le potier en un autre récipient ou être réduite en morceaux. Qu'une substance puisse perdre certains attributs et en acquérir d'autres, sans pour autant elle-même disparaître, suppose que ses attributs transitoires ne soient pas ce qui fait que cette substance *x* est précisément *x*. Ce non-être, autrement dit la non-*x*-ité de *x*, pourrait ainsi s'apparenter au vide des Épicuriens, en ce qu'il permet le changement, étant toutefois entendu qu'il s'agirait, chez les jaina, d'un vide purement logique. À l'inverse, si on ne tient compte que d'une seule série de facteurs, on s'expose en dernier lieu à admettre soit que toute substance est pleinement être, soit qu'elle est totalement dénuée d'être[231] : on tombe alors dans deux doctrines auxquelles le jainisme reproche leur unilatéralisme, le monisme de l'advaitavedānta dans le premirer

---

[230] Cf. la manière dont Umāsvāti caractérise tout étant (TS_1 V.38, p. 142) : *guṇa-paryāyavad dravyam* (« Ce qui possède des propriétés et des modes est une substance »).

[231] Cette hypothèse a déjà esquissée par Shastri (1987 : 73-74) : « In fact, the positive and negative aspects must both belong to everything. If only the positive aspects belong to it, there would be nothing to distinguish it from another and all things would become one '*sat*'. If instead, only the negative aspects belong to a thing, it would have no intrinsic nature. »

cas, dans le second, au mieux la doctrine éphémériste, au pire la thèse nagārjunienne du *śūnyavāda.*

La lecture d'un passage de RVār nous incite à pousser l'interprétation encore plus loin. Au terme d'un examen très approfondi de la *saptabhaṅgī*, Akalaṅka affirme que « la jarréité et la non-jarréité ne sont pas séparés l'un de l'autre »[232]. Il tend ainsi à ne pas cautionner la première hypothèse que nous avons présentée, selon laquelle l'inexistence de *x* eu égard à la non-*x*-ité sert uniquement à délimiter la frontière entre *x* et tout ce qui n'est pas lui. Au sein de la très large palette d'explications que propose RVār pour rendre compte de l'affirmation et de la négation dans la *saptabhaṅgī*, la dixième et dernière analyse propose un détour par l'âme particulièrement instructif. L'exemple sur lequel se fonde sa réflexion est celui de la jarre, existante eu égard à la jarréité et non existante eu égard à l'étofféité :

> La puissance de la conscience revêt deux formes : la forme de la connaissance et la forme du connu. La forme de la connaissance est comme la surface d'un miroir avec la forme du reflet qui n'est pas [la seule à lui être] attachée, [tandis que] la forme du connu est comme la surface d'un miroir qui change selon la forme de l'image reflétée. Parmi ces [deux formes], la forme du connu constitue l'essence propre [de la jarre], parce que l'usage pratique de la jarre se fonde sur cette [objet connu]. La forme de la connaissance constitue l'essence d'autre chose, parce qu'elle est la base commune à tous [les connus]. La jarre est existante eu égard à la forme du connu et pas autrement[233].

Par sa nature, le miroir est tel que le reflétant et le reflété sont d'une certaine manière identique. Cependant un reflet particulier ne lui est pas attaché ; le miroir prend un certain contenu mais peut en avoir une infinité sans lui-même changer. De même que cette potentialité de réflexion est la marque du miroir, la potentialité de connaissance est la marque de la conscience, selon Akalaṅka. Ainsi, la « base commune à tous les connus » n'est autre que l'objet transcendental. En tant que la jarre est un objet de connaissance, au même titre que les autres choses réelles, l'être de la jarre et le non-être de ce qui n'est pas jarre se retrouvent pris dans une intrication gnoséologique. Souvenons-nous en effet que, tout en étant ontologiquement indivisible, la connaissance peut conceptuellement se laisser appréhender sous des aspects différents (cf. § 1.1.2), ici l'acte de connaissance (*jñāna*) et

---

[232] RVār *ad* TS I.6, I p. 35.1 : *ghaṭatvam aghaṭatvaṃ ca parasparato na bhinnam.*

[233] RVār *ad* TS I.6, I p. 34.29-32 : *caitanya-śakter dvāv ākārau jñānâkāro jñeyâkāraś ca. anupayukta-pratibimbâkārâdarśa-talavat jñānâkāraḥ, pratibimbâkāra-pariṇatâdarśa-talavat jñeyâkāraḥ. tatra jñeyâkāraḥ*

l'objet connu (*jñeya*). Dès qu'elle devient un objet de connaissance (*jñeya*), la jarre se mêle à l'âme de qui la connaît : comme elle se reflète uniquement dans l'aspect *jñeya* du processus cognitif, le *jñāna* représente le non-être de la jarre. L'âme est au fond l'exemple archétypal de cette intrication. Selon la conception jaina, l'âme n'est âme que si elle possède ses quatre propriétés essentielles parmi lesquelles, outre l'intuition, l'énergie et le bonheur, figure la connaissance[234]. Mais justement, connaître des objets exige de l'âme qu'elle ne soit pas exclusivement elle-même mais qu'elle admette, sous la forme du *jñeya*, ce qui est autre qu'elle : une jarre, une étoffe, ou tout aussi bien, un être vivant, c'est-à-dire une autre âme incarnée.

Ainsi, l'entr'expression – pour reprendre une notion leibnizienne[235] – au plan gnoséologique ne fait que refléter une entr'expression ontologique, qui se manifeste dans le fait que chaque étant possède une infinité de propriétés[236] et que la réalité est complexe, comme le dit explicitement Akalaṅka en LT 9cd-10ab :

> La pensée qui consiste en fausseté et son contraire, qui consiste en visible et invisible, en différence et son contraire, prouve d'elle-même qu'une seule et même réalité consiste en étant et non-étant[237].

Toute la pensée jaina prend alors une cohérence nouvelle. Si, en vertu de cette entr'expression, chaque substance est un point de vue sur le monde, il faut, pour connaître parfaitement une chose, connaître toute chose[238], puisqu'en chacune se reflètent toutes les autres. Il est en effet acquis, depuis l'analyse de la glose d'Abhayacandra et de l'opposition entre facteurs d'identité et facteurs d'altérité, que tout étant se constitue sur le régime de l'extériorité. Mais Akalaṅka est moins naïf qu'Abhayacandra[239], en ce qu'il

---

svâtmā, tan-mūlatvād ghaṭa-vyavahārasya. jñānâkāraḥ parâtmā, sarva-sādhāraṇatvāt. sa ghaṭo jñeyâkāreṇâsti nânyathā.

[234] Cf. *infra* § 3.1.3.1.

[235] Pour la conception leibnizienne, cf. *Discours de Métaphysique* §§ 9 et 14 et la lettre à Arnauld du 4 ou 14 juillet 1686 (p. 205).

[236] Cf. Matilal (1981 : 56).

[237] LT 9cd-10ab : *mithyêtarâtmakaṃ dṛśyâdṛśya-bhedêtarâtmakam ‖ cittaṃ sad-asad-ātmaîkaṃ tattvaṃ sādhayati svataḥ |*
La contradiction interne à la réalité a déjà été mise en évidence par plusieurs savants contemporains, notamment Mookerjee (1978 : 164) : « the admission of plurality necessitates the recognition of the dual nature of reals as constituted of being and non-being as fundamentals elements. »

[238] Cf. NiS 158, p. 67.

[239] La conception d'Abhayacandra – qui est la plus proche de celle que présente l'Éléate dans le *Sophiste* – est aussi plus naïve que la théorie de l'*apoha* dans la mesure où, comme nous l'avons dit, celle-ci ne se contente pas de juxtaposer l'être et le non-être mais fait dériver le premier du second.

anticipe toute extériorité dans l'intériorité. La diversité des perspectives (*vivakṣā*) se creuse à l'intérieur même d'une chose individuelle, de sorte que le *syādvāda* brise l'identité massive de la chose : c'est précisément cette différence intérieure qui définit la chose, posant son essence et son identité.

Par conséquent, seul l'omniscient est capable de détenir la connaissance parfaite d'une substance ; tout autre moyen de connaissance valide n'est qu'imparfait et, partant, approximatif. Même lorsque tous nos sens en éveil perçoivent un objet familier, un nombre infini de propriétés de cet objet nous échappe, bien que la perception assure la saisie d'un plus grand nombre de caractéristiques que les autres moyens de connaissance empiriques[240]. Comme les sources de connaissance qui valent dans le domaine empirico-pratique sont condamnées à l'incomplétude et à l'approximation, la frontière entre *pramāṇa* et *pramāṇābhāsa* ne saurait être établie absolument, mais requiert toujours de se référer à un usage, à un but pratique.

Le caractère partiel de toute connaissance empirique est la conséquence de l'attitude cognitive dont fait preuve un esprit fini[241]. Sous l'effet des limitations qui affectent ses capacités, un sujet connaissant quelconque isole l'objet de connaissance du reste de la réalité ; ce faisant, il traite de manière unilatérale et univoque (*ekānta*) ce qui est fondamentalement non unilatéral et plurivoque (*anekānta*). La *saptabhaṅgī* est d'ailleurs l'indice le plus révélateur de la finitude de l'esprit humain. Le problème posé par l'énoncé simultanéité de deux prédicats, qui ne trouve de résolution que de manière biaisée, par le choix de l'adjectif *avaktavya*, s'étend au delà d'une question de langage, car les mots ne font que recouvrir les concepts. Aussi longtemps que le processus cognitif doit passer par des concepts, la connaissance ne peut porter que sur un seul objet à la fois. Quand bien même l'esprit serait capable de supposer que les différents prédicats – qu'ils soient contraires ou relèvent de genres différents – appartiennent en même temps à un même sujet après les avoir connus successivement et un par un, il n'a toutefois pas la capacité de les embrasser ensemble dans une même connaissance. Le caractère inexprimable traduit non seulement ce qui n'est pas susceptible d'être prononcé dans un même souffle[242], mais

---

[240] Sur la gradation dans la clarté de la connaissance, cf. chapitre II, § 1.2.2.

[241] L'idée de finitiude s'exprime, dans le système jaina, en termes d'obscurcissement des quatre capacités infinies de l'âme par les *karman*, à savoir l'intuition, la connaissance, l'énergie et le bonheur (cf. *infra* § 3.1.3.1).

[242] Cf. sur ce point nos développements précédents (§ 2.1.2.1).

aussi ce qui n'est pas concevable simultanément pour des esprits finis tels que les nôtres. Plus fondamentalement, dans sa finitude, l'esprit humain est incapable concevoir que A est A parce qu'il est non-A. Car telle est bien la conséquence au plan logique de l'entr'expression universelle : si A est justement A, c'est parce que A est aussi non-A[243] ; l'âme est âme justement parce qu'elle reflète des objets. S'il y a un principe logique que le jainisme rejette, ce n'est donc finalement ni le principe de contradiction, ni le principe du tiers-exclu, mais le principe d'identité.

Cependant, alors même que le langage révèle les faiblesses de notre esprit, il porte en lui, le moyen de retrouver l'*anekānta* et d'appréhender la contradiction inhérente à la réalité, bien que ce moyen suppose un détour, que n'a pas à effectuer celui qui est détenteur de l'omniscience. En permettant d'engendrer, à partir de n'importe quelle proposition, les six autres qui forment complètent une septuple prédication, le *syādvāda* constitue une aide pour accéder à la connaissance des choses la plus complète possible dans le *kaliyuga*. Certes, il ne produit pas la connaissance des conditions précises dans lesquelles *x* peut être dit A ou ¬A. Ainsi se justifie ultimement le caractère elliptique de la *saptabhaṅgī* qui laisse subsister une forte part d'implicite en usant du même adverbe dans chaque proposition. Le langage anticipe sur la connaissance : *syāt* peut bien être énoncé, tout comme chaque proposition nouvellement engendrée, mais il ne garantit nullement qu'on puisse préciser les conditions qui distinguent V1 et V2. De la sorte, le *syādvāda* anticipe formellement la connaissance par excellence qu'est l'omniscience, il nous en donne le schème, l'idée.

2.2.4. LT 22 comme énoncé du *syādvāda* : l'écueil du relativisme ?

Maintenant que toute les difficultés logiques semblent avoir été élucidées, nous pouvons revenir à la stance qui a suscité notre réflexion sur le *syādvāda*. Quoique les exemples traditionnels prennent l'existence comme prédicat, nous avons vu que ce n'est pas le seul envisageable : bien au contraire, toute caractéristique peut devenir le prédicat soumis à la septuple prédication (*saptabhaṅgī*). La stance LT 22 en est une illustration : dans cet énoncé relevant de la septuple prédication, comme l'attestent la présence de *kathañcit* et sa structure prédicative évidente, le sujet est la pseudo-perception

[243] En cela, le *syādvāda* s'écarte profondément de la théorie de l'*apoha*, selon laquelle A est A parce qu'il est non-non-A.

(*pratyakṣābhāsa*) tandis que *pramāṇa* constitue le prédicat[244]. En appliquant les règles de formation susmentionnées, nous pouvons reconstituer la *saptabhaṅgī* dans son intégralité :

> S_1. D'une certaine manière, une pseudo-perception est seulement un *pramāṇa* ;
> S_2. D'une certaine manière, une pseudo-perception est seulement un non-*pramāṇa* ;
> S_3. D'une certaine manière, une pseudo-perception est un *pramāṇa* et non-*pramāṇa* ;
> S_4. D'une certaine manière, une pseudo-perception est seulement inexprimable ;
> S_5. D'une certaine manière, une pseudo-perception est un *pramāṇa* et inexprimable ;
> S_6. D'une certaine manière, une pseudo-perception est non-*pramāṇa* et inexprimable ;
> S_7. D'une certaine manière, une pseudo-perception est un *pramāṇa*, non-*pramāṇa* et inexprimable.

La proposition S_2 relève du pur bon sens : rejeter une pseudo-perception parce qu'elle ne possède pas la validité cognitive est l'attitude la plus naturelle qui soit. La coexistence des *bhaṅga* 1 et 2 est, quant à elle, tout à fait concevable, depuis que l'exemple de la lune (LTV 22, cf. § 1.2.3) a estompé la frontière entre *pramāṇa* et pseudo-*pramāṇa* en montrant la possibilité pour une pseudo-perception d'être fiable dans certaines conditions et dénuée de fiabilité dans d'autres.

Mais que l'on s'en tienne à cette première table de jugements, et l'on n'aurait fait que la moitié du raisonnement ; LT 22 implique en réalité une seconde version de la *saptabhaṅgī*, où cette fois le sujet est la perception et le prédicat la validité cognitive. L'absence de limite franche entre perception et semblance de perception rend possible un nouveau renversement de l'énoncé S_1, renversement qui affecte cette fois le sujet. Nous n'avons pas besoin de revenir sur les fondements ontologiques du jainisme qui trouvent une illustration magistrale dans la stance LT 9cd-10ab citée au paragraphe précédent. La loi selon laquelle, pour être il faut être complexe – autrement dit l'*anekāntavāda* – vaut pour tout ce qui est, le principe animé (*jīva*) comme le principe inanimé (*ajīva*), le concret comme l'abstrait. Ajoutons à cela la règle, héritée des textes canoniques[245], énoncée en LT 63, selon laquelle aucun jugement ne peut échapper au *syādvāda* :

---

[244] Nous redonnons le texte de cette stance, essentielle pour notre propos : *pratyakṣâbhaṃ kathañcit syāt pramāṇaṃ taimirâdikam | yad yathaîvâvisaṃvādi pramāṇaṃ tat tathā matam ||*
« Une pseudo-perception, à savoir un obscurcissement de la vue, etc. est d'une certaine manière un moyen de connaissance valide ; on considère que quelque chose est un moyen de connaissance valide dans la mesure précise où cela est fiable. »

[245] Selon Dundas (2002 : 231), cette règle apparaît déjà dans le cinquième *aṅga* (pkt. *Viyāhapannatti*, skt. *Bhagavatīsūtra*). Pour une idée du contenu de ce texte canonique, cf. chapitre II, § 1.1.1, en note.

> Le mot *syāt* est compris partout par la force des choses, même lorsqu'il n'est pas employé, dans l'affirmation, dans la négation aussi et [aussi] ailleurs, si l'auteur est habile[246],

et il ne fait désormais plus le moindre doute qu'il faille appliquer la septuple prédication à la relation entre la perception (sujet) et le statut de moyen de connaissance valide (prédicat). On retrouve ainsi les deux énoncés fondamentaux, l'un affirmatif, l'autre négatif, qui avec les cinq types de combinaison, forment l'ensemble de la septuple prédication :

> S_1. D'une certaine manière, une perception est seulement un *pramāṇa*,
> S_2. D'une certaine manière, une perception est seulement un non-*pramāṇa*,
> etc.

En dépit de sa prévisibilité, le jugement auquel nous conduit la deuxième proposition est pour le moins déroutant. On mesure, grâce à lui, combien la stricte répartition établie dans LT 25 entre d'une part la validité cognitive et la fiabilité, et d'autre part le statut de pseudo-*pramāṇa* et l'absence de fiabilité dans l'usage pratique[247], ne pose en fait que les deux bornes entre lesquelles se situent les différentes connaissances, ne relevant ni complètement du *pratyakṣa* ni complètement du *pratyakṣābhāsa*.

Mais ce qui vaut dans le cas de la perception n'est-il pas applicable à chaque *pramāṇa* particulier ? Si, concernant la perception, il demeure possible d'invoquer des degrés variés de distinction, dépendant d'une altération partielle des facultés sensorielles ou de l'éloignement de l'objet – ainsi la tour carrée apparaît-elle ronde de loin –, comment admettre en revanche qu'une inférence oscille entre validité et non-validité ? Pire encore, si tout peut être passé au crible de la *saptabhaṅgī*, pourquoi l'omniscience y échapperait-elle ? On devrait légitimement s'attendre à une septuple prédication dont les deux premières propositions seraient les suivantes :

> S_1. D'une certaine manière, l'omniscience est seulement un *pramāṇa* ;
> S_2. D'une certaine manière, l'omniscience est seulement non-*pramāṇa*.

Or, le fait de ne pouvoir en exempter l'omniscience aurait des conséquences logiquement inadmissibles car, contrairement aux applications précédentes de la

---

[246] LT 63 : *aprayukto 'pi sarvatra syāt-kāro 'rthāt pratīyate | vidhau niṣedhe 'py anyatra kuśalaś cet prayojakaḥ ||* La même idée apparaît en NVi_1 III.68ab, II p. 352.13 : *prayoga-virahe jātu padasyârthaḥ pratīyate |* (« [Même] lorsque [*syāt*] n'est pas empoyé, le sens du mot est toujours compris »).

[247] Pour le texte du vers et sa traduction, cf. le début du § 1.2.3.

saptabhaṅgī, pouvoir prédiquer de ce sujet-là l'absence de validité cognitive va nécessairement à l'encontre du principe de contradiction. Le problème ne résulte pas de la caractérisation du même sujet par deux prédicats contraires, mais du fait que le prédicat 'non-*pramāṇa'* nie le sujet dans son identité. Le prédicat de cette *saptabhaṅgī* relève en effet de son essence et non d'une qualité. Or, comme, par définition, l'omniscience est la connaissance parfaite, totale, valant de manière absolue, toute restriction de la validité porte atteinte à l'essence même de ce *pramāṇa*. Autrement dit, si la *saptabhaṅgī* semble désormais pouvoir s'appliquer sans difficulté à un jugement synthétique du type 'cette pomme est rouge', comment le pourrait-elle lorsque le jugement est analytique et peut être ramené à une tautologie, comme c'est le cas pour la proposition 'l'omniscience est un *pramāṇa'* ?

Si même l'omniscience n'est pas susceptible d'échapper à la *saptabhaṅgī*, les paroles des Tīrthaṅkara tombent elles aussi sous le coup du *syādvāda*[248] : aucun énoncé n'a de valeur absolue, pas même les distinctions que professent les Tīrthaṅkara ou les catégories qu'ils enseignent ; il s'ensuit que toute répartition, par exemple entre le principe animé (*jīva*) et le principe inanimé (*ajīva*), est dénué de stabilité et que les différents éléments sont susceptibles de s'entremêler[249]. En somme le statut de ces personnages saints n'aurait plus lieu d'être, entraînant ainsi l'effondrement de toute hiérarchie entre les différents moyens de connaissance valide : par là-même, comme l'omniscience ne pourrait plus confirmer la validité des *pramāṇa* empiriques, on devrait se contenter d'en rester au seul critère de l'action pratique, sans pouvoir s'élever au-dessus du mondain pour toucher à une connaissance définitive. Autrement dit, la mise en échec de toute prétention à la détermination exacte sèmerait le germe d'un profond scepticisme. Si pareilles armes sont extrêmement utiles à qui veut écraser ses adversaires dans les débats philosophiques, elle se révèlent redoutables pour celui qui en use. Non seulement Akalaṅka – et cela vaut plus généralement pour tout philosophe jaina – perd toute autorité et toute légitimité à professer le moindre enseignement, mais en outre on voit mal en quoi il lui aurait été utile de définir le *pramāṇa* comme une connaissance certaine qui se révèle elle-même en même temps qu'elle révèle son objet (cf. §§ 1.1.1 et 1.1.2).

---

[248] Certes, Joshi (2000 : 107) puise ces objections à une œuvre postérieure à Akalaṅka, le *Nyāyabhūṣaṇa* de Bhāsarvajña (860-920), qui d'ailleurs fonde ses exposés du jainisme en grande partie sur RVār, mais cela n'exclut pas que semblables objections aient pu avoir eu cours auparavant.

[249] Joshi (2000 : 108).

Comme il n'est pas le fuit d'une analyse erronée de la valeur de l'adverbe *syāt*, mais qu'il repose au contraire sur une intelligence indéniable du *syādvāda* et de ses implications philosophiques, ce scepticisme-là pose des difficultés bien plus sérieuses que celui du 'peut-être' (cf. § 2.2.1) et devrait être plus difficile à balayer. Puisque le problème que laisse sourdre LT 22 atteint son acmée avec la question de l'omniscience, c'est de ce côté que doit désormais se porter notre attention. Or, le problème que soulève l'application de la *saptabhaṅgī* à l'omniscience admet deux approches, qui tout en revenant au même en ce qu'elles nient l'omniscience en tant qu'absoluité, ne se formulent pas exactement de la même manière : l'une touche à la question de l'existence de l'omniscience, l'autre à celle de sa validité cognitive, c'est-à-dire de sa consistance logique. Commençons par examiner le premier versant.

3. Le statut de l'omniscience

3.1. La possibilité de l'omniscience

Jamais la religion jaina ne laisse planer le moindre doute quant à la possibilité et à l'effectivité de l'omniscience. Ses fondateurs, les Tīrthaṅkara, sont doués de pouvoirs éminents[250], notamment en matière de connaissance puisqu'ils détiennent les facultés d'intuition (*darśana*) et de connaissance (*jñāna*) à leur degré le plus accompli. Le problème n'en est pas pour autant résolu par ce simple constat. Qu'on ne soupçonne pas que, derrière notre examen de la possibilité de l'omniscience, se cache une question rhétorique, voire une provocation. Nous tentons seulement de déceler une cohérence dans la pensée jaina : la croyance en un accès possible à la délivrance – dont l'obtention de l'omniscience est bien, pour les coreligionaires d'Akalaṅka, un corollaire – est-elle compatible avec les positions épistémologiques et ontologiques du jainisme ? En effet, à recourir au *nayavāda* et au *syādvāda* pour prendre en compte les différents aspects d'une réalité qu'ils savent multiple, les jaina sont-ils encore en mesure de justifier conceptuellement l'omniscience ? C'est donc toute la cohérence du système qui est en jeu, car il est essentiel de comprendre si l'omniscience est seulement justifiée religieusement ou si elle est aussi, voire avant tout fondée philosophiquement.

3.1.1. De l'effectivité à la potentialité

Il est acquis, à la lecture de LT, qu'Akalaṅka tient l'omniscience pour effectivement réalisée par les personnages saints, dénommés Tīrthaṅkara ou Jina. En LT 50, le Jina auquel s'adresse le philosophe est qualifié d'omniscient (*sarvajña*), la fin du vers ainsi que LT 51ab qui résume le *maṅgala* assurant l'identification avec Mahāvīra, vingt-quatrième Tīrthaṅkara[251]. Mais Akalaṅka ne s'en tient pas là. Les vers conclusifs du traité (LT 73-

---

[250] Outre les quatre infinités (intuition, connaissance, énergie et bonheur), les Tīrthaṅkara se distinguent du commun des êtres par trente-quatre qualités éminentes (*atiśaya*) – qui comptent notamment des qualités physiques et des signes divins –, par le fait qu'ils sont dépourvus de dix-huit défauts – telles la tristesse, la peur – et par trente-cinq propriétés qui caractérisent leurs discours – comme l'élégance ou la mélodie – ; cf. Glasenapp (1999 : 280-281).

[251] LT 50a et d : *sarvajñāya* […] *te namaḥ,* […] *tvām* […] *vīraṃ jinam* ‖
« Hommage à toi, l'omniscient […] toi, Mahāvīra, le Jina. »
LT 51ab : *praṇipatya mahā-vīraṃ syād-vādêkṣaṇa-saptakam* |
« Après m'être prosterné devant Mahāvīra qui professe la septuple vue qu'est le *syādvāda* (…). »

78)[252] laissent en effet entrevoir la possibilité d'atteindre pareil statut pour qui s'acheminerait sur le triple chemin, composé de la foi, de la connaissance et de la conduite justes. Or, les stances 73-78 ne constituent pas une manière détournée de faire l'éloge des Jina en insistant sur leur parcours éminent, mais indiquent la voie que les âmes doivent suivre pour atteindre le faîte de l'élévation spirituelle.

Une expression récurrente en LT 77-78 évoque des êtres sans tache (*akalaṅka*). Comment comprendre ce qualificatif ? Une possibilité consiste à l'interpréter comme une manière figurée de dire qu'ils ont éliminé les *karman* qui souillaient leur âme ; dans ce cas, l'ajectif *akalaṅka* de LT 77 et 78 reprend l'idée qu'a formulée plus explicitement en LT 76c le composé *taponirjīrṇakarmā* (« [une âme] dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse »)[253]. Or, l'élimination complète des *karman* devrait justement impliquer que plus rien ne vienne obscurcir les facultés naturelles de l'âme et que cette dernière retrouve les quatre infinités censées la caractériser lorsqu'elle est vierge de toute détermination. Justement, l'une de ces infinités, le bonheur, est mentionnée en LT 76cd et LT 78cd : dans le premier passage, l'âme débarrassée de tout *karman* est promise au bonheur une fois la délivrance atteinte (LT 76d : *vimuktaḥ sukham ṛcchati* : « [cette âme] est délivrée et atteint

---

[252] LT 73-78 : *śrutād artham anekântam adhigamyâbhisandhibhiḥ | parīkṣya tāṃs tān tad-dharmān anekān vyāvahārikān ‖ 73 ‖ nayânugata-nikṣepair upāyair bheda-vedane | viracayyârtha-vāk-pratyayâtma-bhedān śrutârpitān ‖ 74 ‖ anuyujyânuyogaiś ca nirdeśâdi-bhidāṃ gataiḥ | dravyāṇi jīvâdīny ātmā vivṛddhâbhiniveśanaḥ ‖ 75 ‖ jīva-sthāna-guṇa-sthāna-mārgaṇā-sthāna-tattva-vit | tapo-nirjīrṇa-karmâyaṃ vimuktaḥ sukham ṛcchati ‖ 76 ‖ bhavyaḥ pañca-gurūn tapobhir amalair ārādhya budhvâgamam, tebhyo 'bhyasya tad-artham artha-viṣayāc chabdād apabhraṃśataḥ | dūrī-bhūtatarâtmakād adhigato boddhâkalaṅkaṃ padam, lokâloka-kalâvalokana-bala-prajño jinaḥ syāt svayam ‖ 77 ‖ pravacana-padāny abhyasyârthāṃs tataḥ pariniṣṭhitān, asakṛd avabuddhêddhād bodhād budho hata-saṃśayaḥ | bhagavad akalaṅkānāṃ sthānaṃ sukhena samāśritaḥ, kathayatu śivaṃ panthānaṃ vaḥ padasya mahâtmanām ‖ 78 ‖*
« (73) Une fois que, grâce à la [connaissance] articulée, une âme a conçu l'objet en tant que non unilatéral, [puis] que, à l'aide des [énoncés exprimant les différentes] visées [du sujet connaissant], elle a examiné chacune des multiples caractéristiques relevant de l'usage empirique de cet [objet], (74) [puis] que, grâce aux niveaux de sens d'un mot qui font suite aux points de vue – moyens [d'analyse] pour la connaissance des différences –, elle a établi les différences, fixées par la [connaissance] articulée, lesquelles [reposent sur la différence entre] l'objet, le mot et l'idée, (75) et que [enfin] elle a examiné les substances, à savoir le principe animé, etc., à l'aide des points d'investigation qui établissent des différences en fonction du contenu de l'énonciation, etc., cette [âme] pénétrée d'une intense dévotion, (76) connaissant la réalité avec ses classes d'êtres, ses stades de qualification spirituelle et ses types de facteurs d'individuation, [cette âme] dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse, est délivrée et atteint le bonheur.
(77) Une fois que l'[être] perfectible a rendu hommage aux cinq [types de] maîtres par des pratiques ascétiques sans tache, [puis] qu'il a compris [l'enseignement de] la Tradition et qu'il en a étudié l'objet en présence de ces [maîtres] en se fondant sur la Parole, qui traite de [cet] objet, qui est éloignée de [toute] corruption et dont la teneur remonte à [des temps] très éloignés, lorsqu'il a atteint, [demeurant] sujet de connaissance, le séjour des êtres sans tache, lui qui est doué de vigueur et d'intelligence dans l'observation des parties du monde et du non-monde, il devient de lui-même un Jina.
(78) Une fois qu'il a étudié les éléments de la Doctrine, et qu'il a peu à peu intelligé, grâce à sa faculté d'intellection pure, les objets qui y sont enseignés, puisse l'éveillé, chez qui [tout] doute a été supprimé, et qui, avec bonheur, a atteint le stade vénérable des êtres sans tache, vous indiquer le bienheureux chemin [qui mène] au séjour des âmes nobles ! »

le bonheur ») ; dans le second, l'âme sans tache a déjà atteint le bonheur et est promise à l'éprouver encore une fois délivrée :

> Puisse [l'être éveillé] qui, avec bonheur, a atteint le stade vénérable des êtres sans tache, vous indiquer le bienheureux chemin [qui mène] au séjour des âmes nobles !

L'association des deux stances devient cohérente dans la perspective – conforme à la tradition – où l'âme est continûment heureuse dès qu'elle n'est plus entâchée par les *karman*, que ce soit déjà dans les derniers moments de sa vie ici-bas[254], ou une fois que, libérée de tout corps, elle demeure perpétuellement au sommet du ciel, dans la région dénommée *īśatprāgbhāra(bhūmi)*, littéralement « la région légèrement inclinée » parce qu'elle est en forme de parasol[255].

Si l'âme décrite dans les ultimes stances de LT, libre de tout *karman*, a retrouvé l'une des quatre infinités qui la caractérisent dans son état de perfection, ne serait-elle pas également entrée en possession des trois autres, et en particulier de la connaissance infinie, autrement dit de l'omniscience ? Voyons si cette hypothèse peut être corroborée par les passages qui nous occupent. Premier élément remarquable, l'âme demeure en possession de la faculté cognitive même lorsqu'elle a atteint l'état de perfection qui précède la délivrance, comme cela est très explicitement dit en $77c_2$: « lorsqu'il a atteint, [tout en demeurant] sujet de connaissance, le séjour des êtres sans tache » (*adhigato boddhākalaṅkaṃ padam*)[256]. Reste à nous assurer de la nature de cette connaissance, en

---

[253] Nous aurons par la suite l'occasion de développer et de confirmer cette interprétation (cf. *infra* § 3.4.1).

[254] À ce stade, quelques *karman* demeurent encore attachés à l'âme, qui disparaîtront définitivement avec la mort de son enveloppe corporelle : ce sont, entre autres, des *karman* qui déterminent son nom, sa durée de vie – cf. Glasenapp (1991 : 90) – , mais comme ceux-ci sont pas destructeurs (*ghātikarman*), ils n'empêchent pas l'âme de posséder déjà les quatre infinités.

[255] Cf. Glasenapp (1999 : 238). Pour une description de l'*īśatprāgbhāra*, cf. Schubring (1935 : 246), Glasenapp (1999 : 270).

[256] Akalaṅka se distingue ainsi de la thèse – représentée entre autres par le sāṃkhya et le nyāya – selon laquelle la connaissance est abolie dans l'état de délivrance.
Dans le sāṃkhya, en effet, la délivrance n'est pas plus un état de connaissance que de félicité. C'est un état indescriptible, où l'isolement complet de l'âme (*puruṣa*) par rapport à la matière (*prakṛti*) entraîne la fin de la souffrance. L'âme délivrée est absolument inconsciente, et comme elle a perdu toutes ses propriétés, elle n'a plus d'individualité ; tous les *puruṣa* sont identiques.
Pour les naiyāyika, quoique l'âme soit une réalité permanente, elle n'est pas naturellement intelligente : la connaissance n'est qu'un phénomène adventice qui se produit grâce à la conjonction de certains facteurs qui ne sont pas tous d'ordre intellectuel : ainsi il est nécessaire que l'esprit (*manas*) soit en contact avec l'*ātman* pour que puisse se produire la connaissance. On voit bien la conséquence inéluctable qui résulte de cette conception : la disparition du corps au moment de la mort est accompagnée de la disparition du *manas*. Dès lors, plus aucun contact n'est possible. La libération est donc un état dans lequel l'âme perd la faculté de connaissance.

examinant à quels objets elle s'applique. Selon LT 76a, l'âme exempte des souillures karmique connaît le principe animé avec toutes ses classifications, lesquelles concernent tant les propriétés physiques que mentales du principe animé (*jīva*) : les quatorze classes d'êtres (*jīvasthāna*), les quatorze stades de qualification spirituelle (*guṇasthāna*) et les quatorze facteurs d'individuation » (*mārgaṇāsthāna*)[257]. De quel *pramāṇa* pareille connaissance résulte-t-elle ? Sa complétude, à laquelle il faut ajouter la disparition de tout doute (*hatasaṃśayaḥ* : « chez qui [tout] doute a été supprimé », LT 78b), nous permet d'exclure d'office la perception empirique ; restent trois hypothèses : soit la connaissance articulée qui résulte de l'enseignement des *āgama*, soit une forme de connaissance suprasensible, l'omniscience ou bien l'association de la clairvoyance et de la télépathie qui, si elles sont élevées à leur degré le plus élevé, suffisent à garantir à la fois la connaissance de toutes les propriétés matérielles et celle de toutes les propriétés mentales. Juste après, LT 77d permet de trancher : ce passage décrit l'âme éveillée sur le point d'être libérée du cycle des réincarnations comme « douée de vigueur et d'intelligence dans l'observation des parties du monde et du non-monde » (*lokālokakalāvalokanabalaprajño*). Il est donc d'emblée possible d'exclure la connaissance articulée, puisque la mention d'une observation (*avalokana*) nous assure qu'il s'agit d'une appréhension directe et immédiate, c'est-à-dire d'une forme de *pratyakṣa*. Par ailleurs, la simple mention du non-monde permet d'identifier le *pramāṇa* responsable de cette connaissance. Selon les jaina, le monde (*loka*) est composé de cinq substances : le principe animé (*jīva*), autrement dit l'ensemble des âmes individuelles, la matière (*pudgala*), la cause du mouvement (*dharma*), la cause du repos (*adharma*) et l'espace (*ākāśa*)[258] – ces quatre dernières substances formant le principe inanimé (*ajīva*). Or, parmi ces principes ontologiques fondamentaux, seule la matière est de nature corporelle[259]. En tant qu'elles s'appliquent uniquement aux substances pourvues de matière, la clairvoyance et la télépathie n'ont pas

---

[257] Pour une explication plus détaillée de ce que recouvrent les *jīvasthāna*, les *guṇasthāna* et les *mārgaṇāsthāna* , cf. SVBh *ad* LT 73-77.

[258] À ces cinq substances, les jaina digambara en ajoutent une sixième que ne prennent pas en compte les śvetāmbara, le temps (*kāla*), cf. Dundas (2002 : 93). Certains, tel Abhayacandra, vont jusqu'à attribuer une localisation spatiale au temps et considérer qu'il fait partie du monde au même titre que les cinq autres substances ; cf. la glose de *loka* en SVBh *ad* LT 77 : *ṣaṭ-dravya-samavāyo* ***lokaḥ*** (« ***loka***, l'assemblage des six substances »).

[259] Cf. NiS 37, p. 20 : *puggala-davvaṃ mottaṃ mutti-virahiyā havaṃti sesāṇi* | *cedaṇa-bhāvo jīo cedaṇa-guṇa-vajjiyā sesā* ‖
« La substance qu'est la matière est corporelle ; toutes les autres [substances] sont dénuées de corporéité. Le principe animé est de nature consciente ; tout le reste est dépourvu de la propriété qu'est la conscience. »

l'intuition du *dharma*, de l'*adharma* et de l'*ākāśa* : la clairvoyance (*avadhijñāna*) fait connaître toutes leurs propriétés matérielles, tandis que la télépathie (*manaḥparyāyajñāna*) permet d'appréhender les modes mentaux du *jīva* seulement dans la mesure où il est associé à un corps qui l'individue[260]. Peut-on, de cet argument, conclure que la connaissance à l'œuvre en LT 77d est forcément l'omniscience ? Ce n'est pas si sûr, car on pourrait rétorquer que, en usant du terme 'partie' (*kalā*), Akalaṅka a pu restreindre l'objet de connaissance à ce qui, dans le monde est individualisable, autrement dit aux êtres qui, grâce à leur corps, possèdent une étendue limitée. Peu importe l'objection, car le non-monde (*aloka*) ne laisse plus subsister le moindre doute. Constitué d'espace, l'*aloka* se définit comme ce qui entoure le *loka*[261] : comme il ne peut s'y produire le moindre mouvement du fait de l'absence de *dharma* et d'*adharma*, l'*aloka* n'abrite jamais de substance individuelle. Dans ces conditions, la connaissance des substances matérielles que permettent l'*avadhijñāna* et le *manaḥparyāyajñāna* s'avèrent inefficaces dans le non-monde[262] ; seul le *kevalajñāna* est opérant.

Par conséquent, l'âme définitivement libérée des *karman* qu'évoque Akalaṅka à la fin de LT a déjà retrouvé l'omniscience et la conservera dans l'état de délivrance, une fois que le corps dans lequel elle est incarnée sera mort. Dans la mesure où il semble s'adresser potentiellement sinon à toutes les âmes, au moins à celles qui sont perfectibles[263], Akalaṅka ne paraît pas rejeter l'omniscience dans un passé révolu mais plutôt la présenter comme réalisable. En LT 50, Akalaṅka laisse entendre que la réalité est complètement connaissable à condition d'adopter l'approche jaina :

> Hommage à toi, l'omniscient, qui professes la théorie du *syādvāda* et dont la pensée est débarrassée de [tout] ce qui est invalidant : il ne connaît pas tout, le défenseur d'une thèse unilatérale puisque, même après avoir étudié sa propre pensée, il ne perçoit pas la réalité dans toute son évidence, elle qui relève du non unilatéral et dont l'examen est [pourtant] possible ; c'est pourquoi, ô toi qui es

---

[260] Nous serons amenée à approfondir la distinction entre les objets auxquels peuvent s'appliquer chacune des connaissance suprasensible *infra*, cf. § 3.2.4.

[261] Cf. Nyāyavijayajī (2000 : 12) et SVBh *ad* LT 77 : *tato bahir* ***alokaḥ*** *kevalâkāśa-rūpaḥ* (« l'***aloka***, ce qui est extérieur à cela (i.e. au monde) et qui consiste en pur espace »).

[262] Cf. Shah (1967 : 231).

[263] Ainsi Akalaṅka use-t-il d'un singulier à valeur générique (*ātmā*) en LT 75c, avant d'exclure, au moyen de l'adjetif *bhavyaḥ* (LT 77a), le petit nombre des âmes imperfectibles. Pour le statut de ces âmes, cf. *infra* § 3.1.3.2.

> sans tache, [celui qui est vraiment] un sage te prend pour seul refuge, toi, Mahāvīra, le Jina[264].

En effet, tout en affirmant que la connaissance totale de la réalité est possible (*tattvaṃ śakyaparīkṣaṇam*), Akalaṅka présente les adversaires du jainisme comme condamnés à une connaissance partielle du fait même de leur présupposé, à savoir l'unilatéralité (*sakalavin naikāntavādī*) : ce parti-pris s'inscrit en décalage par rapport à la nature complexe et plurivoque de la réalité (*anekāntabhāk*), et donc par rapport à l'omniscience. De la sorte, le philosophe récuse toute prétention de l'adversaire, quel qu'il soit, à accéder à l'omniscience. Akalaṅka se fonde sur le raisonnement suivant : si un adversaire pouvait accéder à l'omniscience, il aurait, à l'issue de l'étude de sa doctrine, une connaissance complète. Akalaṅka reprend ainsi le cheminement qui vaut chez les jaina, en vertu duquel l'omniscience vient nécessairement après l'étude de la doctrine (cf. LT 77 et LT 78ab) – ce qui se traduit par l'antériorité de l'absolutif *abhyasya* (« après avoir étudié ») par rapport au participe présent *alakṣayan* (« ne percevant pas »). De la sorte, il met en évidence l'échec des thèses *ekānta* qu'exprime le préfixe privatif *a-* dans *alakṣayan* : il ne peut y avoir d'omniscience chez ceux qui adoptent une perspective unilatérale. L'étude d'une doctrine autre que jaina ne permet pas de passer à la connaissance complète sous sa forme intuitive (*pratyakṣam alakṣayan*), autrement dit à l'ommniscience.

Et pourtant LT ne traite véritablement jamais de l'omniscience – ni des deux autres *pramāṇa* mettant en jeu des facultés suprasensibles – et se contente d'examiner la seule composante empirique du *pratyakṣa*. Alors que la dichotomie entre la perception transcendante *(mukhyapratyakṣa*) et la perception empirique (*saṃvyavahārapratyakṣa*) est posée d'emblée par le philosophe (LT 3), la première est ensuite tout simplement mise aux oubliettes. Il faut en effet admettre que, à de rares exceptions près limitées aux seules stances dotées d'une teneur religieuse (LT 50 et LT 73-78), le *pratyakṣa* est systématiquement réduit à sa seule composante empirique. Dans l'interprétation inverse, des stances comme LT 17 seraient un pur non-sens, car la perception de type transcendant, qu'elle soit complète ou non, fait accéder à une connaissance de la réalité élémentaire que sont les atomes :

---

[264] LT 50 : *sarvajñāya nirasta-bādhaka-dhiye syād-vādine te namaḥ syāt pratyakṣam alakṣayan sva-matam abhyasyâpy anekânta-bhāk | tattvaṃ śakya-parīkṣaṇaṃ sakala-vin naîkânta-vādī tataḥ, prekṣāvān akalaṅka yāti śaraṇaṃ tvām eva vīraṃ jinam ||*

> La [réalité] élémentaire, extérieure et intérieure n'est pas un objet de perception parce qu'elle n'apparaît pas [aux sens][265].

Quel problème Akalaṅka cherche-t-il donc à contourner en évitant soigneusement de traiter de l'omniscience, alors qu'elle devrait être le moyen par excellence d'accéder au plus haut degré de connaissance ? Serait-ce que les logiciens auraient voulu définitivement exclure leur discipline du champ religieux, entérinant un peu plus fermement leur ancrage du côté de la raison ? Il faudrait alors considérer la connaissance suprasensible davantage comme une source d'embarras – en tant qu'elle pourrait susciter l'accusation de dogmatisme – qu'elle n'apporterait de solutions : comment, en effet, justifier que la clairvoyance, la télépathie et l'omniscience soient accessibles aux seuls adeptes du jainisme – s'ils sont assez élevés dans l'échelle de qualification spirituelle – sans faire appel à la foi ? Cela semble effectivement impossible, vu que la foi n'est plus censée fonder la validité d'une connaissance.

Si tentante l'hypothèse soit-elle, c'est toutefois dans la tendance exactement inverse que nous nous proposons d'engager la réflexion. En effet, vouloir à tout prix tenir à distance le religieux du philosophique est une erreur qui, concernant les systèmes philosophiques indiens, peut mener à des contresens. Si on cherche à rester uniquement dans le domaine de l'épistémologie, on se prive de moyens d'analyse. Car les écoles philosophiques indiennes proposent des systèmes (*darśana*) philosophico-religieux, dont les aspects philosophiques et les aspects religieux forment un tout. D'ailleurs ce serait faire fi des dernières stances de LT, où Akalaṅka lui-même incorpore des éléments incontestablement religieux lorsqu'il indique que la voie à suivre pour le fidèle désireux d'atteindre la délivrance consiste aussi en foi et pratiques ascétiques[266].

3.1.2. De l'impossibilité de fait de l'omniscience

Pour expliquer qu'Akalaṅka évite soigneusement de traiter ainsi de l'omniscience en LT, il nous faut faire un léger détour par les conceptions cosmologiques du jainisme. Les jaina distinguent deux sortes de régions : les terres de jouissance (*bhogabhūmi*) où les êtres

---

[265] LT 17ab : *anaṃśaṃ bahir antaś câpratyakṣaṃ tad-abhāsanāt* |

[266] En LT 75, l'âme qui accède à la délivrance est pénétrée d'une intense dévotion *(vivṛddhābhiniveśanaḥ)* ; les premières tâches assignées au fidèle par LT 77 consistent à rendre hommage aux cinq types de maîtres, c'est à dire aux cinq entités suprêmes, et à accomplir des pratiques ascétiques irréprochables (*pañcagurūn tapobhir amalair ārādhya*).

ne connaissent que les plaisirs sensoriels et les terres d'action (*karmabhūmi*) où il est possible d'atteindre la délivrance. Parmi ce second type de contrées, où l'effort personnel a un sens, il convient de différencier celles qui sont soumises à une alternance infinie de cycles temporels, où se succèdent diverses ères, de celles où règne éternellement une seule ère, toujours identique[267]. Située sur le continent central, nommé Jambūdvīpa, la région qui, selon la représentation que les jaina se font du monde géographique[268], correspond à l'Inde – le Bharata – fait partie des terres d'action soumises à un cycle. De type sinusoïdal, celui-ci se décompose en deux périodes, l'une descendante (*avasarpiṇī*) et l'autre ascendante (*utsarpiṇī*). Chacune de ces deux périodes comprend six ères dont la succession marque une amélioration ou une dégradation des conditions d'existence. Ainsi, la première ère de la période descendante est l'ère la plus heureuse, la seconde l'est un peu moins, la troisième encore moins, etc. jusqu'à la sixième qui est le comble du malheur. Inversement la période ascendante débute par une ère où les mœurs sont désastreuses et où règne le malheur pour s'achever par une ère de félicité et de vertu[269].

Mais la doctrine jaina ne se contente pas de codifier abstraitement la durée de chaque ère et les conditions de vie qui prévalent selon les époques ; ces données entrent en interaction avec l'histoire de l'Église. On présente généralement le jainisme comme une religion fondée par un être humain qui a accédé à un statut supradivin en obtenant l'omniscience puis la délivrance. Celui que les jaina considèrent comme le fondateur de leur religion se nomme Mahāvīra et aurait vécu au VI^e^ siècle avant notre ère[270]. Mais cette conception est un peu étriquée quand on se place dans la perspective d'un temps cyclique. En fait, il n'y a pas un seul, mais bien plusieurs personnages saints, vingt-quatre par

---

[267] Cf. Jaini (1979 : 29-30), Glasenapp (1999 : 270).

[268] Les jaina se représentent l'univers selon une structure tripartite qui s'ordonne en un axe vertical : la partie inférieure (les enfers) abrite les êtres infernaux ; la partie supérieure (les cieux) sont habités par les dieux et c'est au dessus des cieux que se trouve le séjour des âmes délivrées (*īśatprāgbhārabhūmi*) ; enfin, dans le monde intermédiaire évoluent les humains et les animaux. Ce monde intermédiaire est, selon eux, constitué d'innombrables continents ayant la forme d'anneaux concentriques – excepté le continent central, nommé Jambūdvīpa, qui ressemble à un disque – séparés les uns les autres par des océans. Cf. Kirfel (1967 : 213). Le pays qui correspond à l'Inde, le Bharata. est l'une des sept grandes contrées du continent central. Pour des représentations de l'univers, notamment anthropomorphes, cf. Caillat & Kumar (1981 : 53, 119).

[269] Selon l'ordre de la dégradation, les ères portent les noms suivants : (1) *suṣama-suṣama*, (2) *suṣama*, (3) *suṣama-duḥṣama*, (4) *duḥṣama-suṣama*, (5) *duḥṣama*, (6) *duḥṣama-duḥṣama*. Les dénominations sont reprises dans l'ordre inverse pour la période ascendante. Les adjectifs *suṣama* et *duḥṣama* signifient respectivement « bon, splendide » et « mauvais ». Cf. RVār *ad* TS III. 27, I p. 191.30-32, mais aussi Jaini (1979 : 30-31) et Glasenapp (1999 : 270-273)

période. Leur rôle consiste donc plutôt en une refondation qu'en une fondation[271] : ils réactualisent la doctrine jaina oubliée à certains moments des périodes cosmiques, afin de mener les êtres susceptibles d'être libérés sur la voie du renoncement et de la délivrance. Quelle place occupe alors Mahāvīra ? Il fut précisément le vingt-quatrième et dernier de la période actuelle, descendante. Il a atteint le *nirvaṇa* en –527, très peu de temps – exactement trois ans et huit mois et demi – avant que n'advienne la cinquième ère (*duḥṣama*). Cette coïncidence n'est pas le fruit du hasard. Dans la mesure où les Tīrthaṅkara ont pour mission de guider les âmes sur le chemin du bien et du salut, leur venue est inutile lorsque les conditions de vie sont excellentes, car alors les êtres sont déjà vertueux, et elle est vaine dans les ères trop dépravées. Ils n'apparaissent donc que dans les deux ères médianes (*suṣama-duḥṣama* et *duḥṣama-suṣama*), c'est-à-dire la troisième et la quatrième.

Le basculement dans la cinquième ère, beaucoup moins propice, a conditionné l'évolution spirituelle des êtres. Assez vite après la disparition du Tīrthaṅkara, les disciples qui parvinrent à l'omniscience et à la délivrance se firent rares, et le dernier à accéder à ce stade suprême, Jambūsvāmi, fut délivré du cycle des réincarnations soixante-quatre années après le *nirvāṇa* de Mahāvīra, soit en –463. L'extinction finale de Jambūsvāmi marqua alors une césure : plus personne après lui ne parvint à la moindre forme de connaissance suprasensible, pas même à la clairvoyance et à la télépathie[272]. Pendant quelque temps encore, certains adeptes détenaient une connaissance complète, mais loin d'être le fruit de de quelque forme de *pratyakṣa* transcendant, celle-ci résultait de leur connaissance intégrale des textes canoniques, autrement dit du *parokṣa*. À ces patriarches il échut le titre de *śrutakevalin* (« omniscient par Tradition »), pour les différencier des *kevalin* dont l'âme est douée de capacités intuitives extraordinaires et des Tīrthaṅkara qui parviennent seuls à l'omniscience[273]. Puis, les capacités de mémoire s'affaiblissant conformément à la logique de dégradation progressive, de moins en moins de moines furent capables de retenir l'intégralité des enseignements du Canon, et il ne se trouva plus d'êtres capables de tout

---

[270] Selon la tradition jaina, Mahāvīra est né en –599 et mort en –527 ; cf. Jaini (1979 : 6, 37). Les chercheurs contemporains tendent à reculer ses dates d'une soixantaine d'années (540-468) ; cf. Renou & Filliozat (1985 : 202-203, § 375-376).

[271] Cf. Jaini (1979 : 2).

[272] Cf. Glasenapp (1999 : 332), Dundas (2002 : 229-230).

[273] Cf. Dundas (2002 : 37).

connaître par leur capacité mnémotechnique, le Canon étant à cette époque transmis oralement. La tradition considère que Bhadrabāhu – *circa* 300 avant notre ère selon Jaini (1979 : 50) – fut le dernier à connaître par cœur les quatorze *pūrva* (« textes primordiaux ») et les douze *aṅga* (« membres ») qui formaient avec eux le Canon primordial[274]. Après lui, seuls dix *pūrva* étaient encore connus, et rares étaient les moines capables de tous les mémoriser. Ainsi, toujours selon la même logique de dégradation qui prévaut au cours l'ère *duḥṣama*, le Canon tomba peu à peu en déréliction au point que, près de sept siècles après l'extinction finale de Mahāvīra, aucun moine n'était plus capable de retenir plus d'un *aṅga*[275]. Tandis que les śvetāmbara s'engagèrent alors dans la délicate entreprise de rassembler ce qu'il restait du Canon et de le fixer par écrit (durant le concile de Valabhī au milieu du V^{e} s. de notre ère), les digambara décrètèrent que le Canon originel avait été perdu[276]. Quoi qu'il en soit, loin d'être tenu pour un fait purement contingent, l'oubli voire, pour les digambara, la perte du Canon faisait sens dans un processus de déperdition, qui devrait atteindre son acmée trois ans et huit mois et demi avant la fin de l'ère *duḥṣama*, lorsque, au terme d'une diminution progressive du nombre d'adeptes, la croyance juste s'éteindrait définitivement pour la période déclinante avec la mort des quatre derniers représentants de la communauté (un moine, une nonne, un laïc et une laïque)[277].

A l'époque où vivait Akalaṅka, plus d'un millénaire s'était déjà écoulé depuis l'avènement de l'ère *duḥṣama* et l'extinction finale du dernier *kevalin*. Il était désormais acquis que l'échelle de la qualification spirituelle ne pouvait plus être gravie

---

[274] Selon Jaini (1979 : 49) et Shastri (1990 : 1), les jaina feraient remonter les quatorze *pūrva* à l'époque du vingt-troisième Tīrthaṅkara, Pārśva. Transmis oralement, ces textes auraient été intégrés dans les prêches de Mahāvīra, avant d'être systématisés par les premiers disciples du nouveau Jina. Les *aṅga* en revanche, qui ont sans doute récupéré une partie des enseignements des *pūrva*, datent de l'époque de Mahāvīra. Pārśva est censé avoir atteint le *nirvaṇa* deux cent cinquante ans avant Mahāvīra, à l'âge de cent ans. Bhattacharyya (1976 : 45) le fait ainsi naître en 817 avant notre ère.

[275] Cf. Glasenapp (1999 : 332-333).

[276] Nous reviendrons plus tard sur les conciles et la mise par écrit des enseignements qui avaient été préservés parmi les śvetāmbara (cf. § 3.4.2). Jaini formule des hypothèses intéressantes concernant la querelle entre les deux sectes à propos de la conservation du Canon (1979 : 51) : « Fortunately, however, the loss was not really ''total''. The Digambaras perhaps first adopted this expression in order to reject (…) the authenticity of scriptures retained by their śvetāmbara rivals. It is also likely that the former sect actually did lose whatever canonical materials they may have possessed during their migration to the south and subsequent isolation from the bulk of the Jaina mendicant community. »

[277] Glasenapp (1999 : 333).

complètement[278]. Lorsque, dans une stance de ViBh, Jinabhadra entérine la rupture qui s'est produite avec le *nirvāṇa* de Jambūsvāmi, il pousse la restriction plus loin encore, puisqu'il exclut pour les adeptes la possibilité de détenir la télépathie, ainsi que les formes les plus élevées de clairvoyance[279] :

> La télépathie, la clairvoyance suprême, le pouvoir de battre l'armée d'un roi universel, le [corps de] transfert, [l'échelle] de destruction et l'échelle d'apaisement [des *karman*], le *jinakalpa*, le triple contrôle de soi, l'omniscience et la voie des Êtres Parfaits ont été réalisés pour la dernière fois chez Jambū[280].

Or, le terme *paramodhi* (skt. *paramāvadhi*) correspond au niveau intermédiaire dans la tripartition de la clairvoyance que propose Akalaṅka[281]. Il semblerait donc que seule demeure accessible le plus bas degré de cette connaissance suprasensible, la clairvoyance partielle (*deśāvadhi*), tandis que la clairvoyance suprême (*paramāvadhi*) et la clairvoyance totale (*sarvāvadhi*) soient désormais tenues pour inaccessibles.

De ce constat Dundas (2002 : 151-152) tire naturellement la conclusion que le modèle de développement spirituel proposé par la doctrine jaina n'avait alors plus de valeur que théorique. S'ensuivrait-il que l'omniscience et la délivrance soient devenues, pour Akalaṅka et ses coreligionnaires, un simple idéal régulateur, idéal commode pour

---

[278] On considère généralement que, après le *nirvāṇa* de Jambūsvāmi, les laïcs de la communauté ne pouvaient plus s'élever au delà du cinquième stade et les religieux au delà du sixième ; cf. Dundas (2002 : 151). Cette incapacité est censée les écarter *de facto* de l'omniscience mais pas des autres formes de connaissance suprasensible. En effet, la clairvoyance commence à apparaître à partir du troisième stade, avant de pouvoir être complète au cours du stade suivant. Quant à la télépathie, elle survient justement à partir du sixième stade ; cf. Glasenapp (1991 : 78-82).

[279] La clairvoyance (*avadhijñāna*) qui se réalise chez les animaux et les humains n'est pas une faculté innée comme c'est le cas pour les démons et les dieux ; elle résulte de l'élimination et de la suppression des *karman*. Cette clairvoyance acquise admet des degrés variés, selon sa durée, l'espace auquel elle s'étend, le type de particules qu'elle est capable de percevoir. Cf. Shastri (1990 : 340-349).

[280] ViBh 3076, II p. 594.4-5 : *maṇa-paramodhi-pulāe āhāraga-khavaga-uvasame kappe | saṃjama-tiya-kevala-sijjhaṇa ya jambummi vocchiṇṇā ‖*
Conformément à la *svavivṛti* (p. 594.9 : *vyavacchinnā, tasmin sati anuvṛttāḥ*), nous comprenons que le participe *vocchiṇṇā* signifie que la disparition de tous ces phénomènes s'est produite après qu'eut lieu leur manifestation dans la personne de Jambūsvāmi. Dans la perspective des digambara, le *jinakalpa* correspond à la voie des moines solitaires qui s'adonnent aux méditations et aux austérités sans être attachés à une communauté ; dans l'autre voie, le *sthavirakalpa*, les moines font partie d'une congrégation religieuse ; il est aisément concevable que la détérioration des conditions de vie ait fini par rendre inaccessible la voie la plus difficile et la plus austère, celle des solitaires ; cf. Jaini (1992 : 101-102, n. 35). Cette stance essentielle de Jinabhadra a déjà été relevée et commentée par Jaini (1992 : 98, n. 22).
Parmi les cinq types de corps susceptibles d'être attachés à l'âme, le corps de transfert ou corps astral (*āhārakaśarīra*) permet à l'âme d'agir en un point spatial distinct voire éloigné de celui où se trouve le corps physique. Cf. Glasenapp (1999 : 195).

[281] Outre la classification traditionnelle, héritée d'Umāsvāti (cf. TS_1 I.22, p. 19) qui répertorie six types de clairvoyance, Akalaṅka propose une autre classification fondée sur trois degrés d'*avadhijñāna* ; ce sont, selon l'ordre croissant : la clairvoyance partielle (*deśāvadhi*), la clairvoyance suprême (*paramāvadhi*) et la clairvoyance totale (*sarvāvadhi*) ; cf. RVār *ad* TS I.22, p. 81.27-32.

inciter les fidèles à pratiquer au mieux les préceptes du jainisme ? Le but de tout jaina qui connaîtrait l'impossibilité de parvenir au stade suprême en cette vie même ou dans les vies proches consisterait-il alors à pratiquer la loi morale de manière à se ménager les meilleures renaissances possibles en attendant la venue d'un nouveau Tīrthaṅkara, événement qui se produira de manière certaine quoique dans un temps extrêmement lointain ? Quelle âme en effet, manifestât-elle la meilleure volonté qui soit, n'éprouverait pas du découragement à l'idée que l'ère *duḥṣama-suṣama* de la période cosmique ascendante, ère au cours de laquelle surviendra le Jina appelé à refonder la doctrine – dénommé Mahāpadma selon les digambara[282] –, ne devrait débuter que dans environ quatre-vingt-un millénaires et demi[283] à compter de l'époque présente ? C'est toutefois sans compter les terres d'actions qui ne sont pas soumises au même cycle sinusoïdal que le Bharata : les âmes peuvent également renaître dans les différents Videha[284], où règne perpétuellement l'ère *duḥṣama-suṣama*, une ère où les conditions de vie donnent un sens à l'effort personnel tout en rendant possibles l'omniscience et la libération car cette contrée abrite constamment des Tīrthaṅkara. Un être méritant peut ainsi renaître sur ces terres propices et y atteindre le salut[285]. Dans ces conditions, exhorter les âmes perfectibles à suivre les trois joyaux (*ratnatraya*), que sont la foi, la connaissance et la conduite justes, et les guider sur la voie de la connaissance est la tâche légitime d'un philosophe jaina de l'ère *duḥṣama*, et elle n'est pas anéantie par la loi temporelle qui rend l'omniscience et la délivrance impossibles sur le sol indien pour plusieurs dizaines de millénaires.

Dès lors que les jaina reconnaissent l'impossibilité factuelle d'atteindre l'omniscience, comment peuvent-ils encore convaincre leurs adversaires que les omniscients ne sont pas seulement des mythes forgés de toutes pièces pour asseoir la supériorité de leur système et que, par conséquent, leur conception de l'âme n'est pas seulement dogmatique et arbitraire ? Il leur faut prouver que l'omniscience est possible,

---

[282] Cf. Glasenapp (1999 : 336).

[283] Si l'on suit les estimations de Glasenapp (1999 : 328, 333-335), les quatre ères qui nous séparent de la refondation de la doctrine par le premier Tīrthaṅkara de la période ascendante durent chacune environ vingt et un millénaires. Au total (84), nous ôtons les deux millénaires et demi qui nous séparent de la fin de l'ère *duḥṣaṃa-suṣama*. Remarquons toutefois que certains textes admettent la possibilité pour les Tīrthaṅkara d'apparaître dès l'ère *duṣama* de la période ascendante ; cf. le commentaire à TS III.27 dans TS_1 (p. 86).

[284] Cf. Glasenapp (1999 : 257). Pour une description géographique précise du Videha qui est situé sur le Jambūdvīpa, cf. Kirfel (1967 : 229-242).

[285] Cf. Jaini (1979 : 32), Jaini (1992 : 98, n. 22).

sans que leur raisonnement n'implique de déduire qu'elle est effectivement réalisée dans le temps présent.

3.1.3. De la nécessaire possibilité de l'omniscience

3.1.3.1. La connaissance parfaite comme propriété essentielle de l'âme

Que l'omniscience soit théoriquement possible pour les jaina s'explique par la conception de l'âme qui prévaut dans leur système. Par essence, l'âme possède quatre infinités au titre de propriétés essentielles : l'intuition infinie (*anantadarśana*), la connaissance infinie (*anantajñāna*), l'énergie infinie (*anantavīrya*) et le bonheur infini (*anantasukha*)[286]. Idéalement, c'est-à-dire lorsque l'âme est vierge de toute détermination, qu'elle n'est pas associée à de la matière, autrement dit lorsqu'elle n'est pas prisonnière du cycle de la transmigration, elle possède ces quatre propriétés à leur plus haut degré. Détenant la connaissance parfaite, pleine et entière, elle peut à juste titre être qualifiée d'omnisciente. Ce ne sont alors que les conditions de sa vie empirique qui sont responsables de l'amoindrissement de cette faculté ainsi que des trois autres, potentiellement complètes. En s'incarnant dans un corps, l'âme est individualisée par les *karman* qui, assurant une rétribution morale des actions accomplies dans les vies antérieures, viennent continuellement se greffer sur elle, jusqu'à ce que, parvenus à maturation, ils produisent leurs effets en conférant à l'âme ses conditions de vie. Particules de matière subtile, les *karman* se répartissent ainsi selon leur deux fonctions essentielles : soit ils obscurcissent les facultés naturelles de l'âme, soit ils se contentent de la spécifier sans pour autant amoindrir ses potentialités[287]. Parmi les comparaisons employées par les auteurs jaina pour expliquer le mécanisme des *karman*, Akalaṅka use en RVār de l'image

---

[286] Cf. NiS 176, p. 73 et NiS 181, p. 75 mais aussi TS_1 p. 253-254, Halbfass (2000 : 68), Glasenapp (1991 : 2-3) et Shastri (1990 : 417-418).

[287] Parmi le premier type de *karman*, dits « destructeurs » (*ghātin*) on compte le *jñānāvaraṇakarman* qui obscurcit la connaissance, le *darśanāvaraṇakarman* qui obscurcit l'intuition, le *mohanīyakarman* qui fait obstacle à la foi et à la conduite correctes et l'*antarāyakarman* qui fait obstacle à la réalisation des bonnes dispositions. Du second type relèvent les *karman* « non-destructeurs » (*aghātin*) : le *vedanīyakarman* qui produit les sensations de plaisir et de déplaisir (lequel se décompose en deux espèces : le *sātavedanīyakarman* est la cause des sensations plaisantes tandis qu'à l'opposé, l'*asātavedanīyakarman*, est source des sensations déplaisantes), l'*āyuskarman* qui détermine la durée de vie, le *nāmakarman* qui détermine les caractéristiques individuelles telles que le type de naissance (divine, humaine, animale ou infernale) et les caractéristiques corporelles et le *gotrakarman* qui détermine la famille et le milieu social. Pour la classification des *karman* en huit types et pour leurs subdivisions, cf. Glasenapp (1991 : 5-20)
Tant qu'elles ne sont pas associées à une âme particulière, les particules de *karman* ont une valeur neutre, indéterminée ; ce sont les actions accomplies dans les vies antérieures ainsi que le degré des passions qui ont

d'un vêtement blanc rendu impur par les saletés qui se sont incrustées dans le tissu[288] : par là-même ces saletés et leur agencement particulier sur le vêtement permettent de le reconnaître à coup sûr, alors qu'il aurait été indifférentiable d'autres vêtements blancs de même nature et de même coupe, s'il était demeuré parfaitement pur. Dans LT, Akalaṅka recourt à une comparaison analogue, quoiqu'elle se limite à la seule perspective cognitive, lorsqu'il compare l'âme transmigrante à une pierre précieuse obscurcie par des saletés :

> De même qu'un joyau couvert de saletés se manifeste de nombreuses manières, de même une âme couverte de *karman* connaît [un objet] de nombreuses manières[289].

Les *karman* empêchent la réalisation complète des facultés innées de l'âme. L'obscurcissement d'une infinité est ainsi amené à varier selon, entre autres, la nature et l'intensité des *karman*, mais il ne peut jamais être total[290] : pour que l'âme demeure âme et ne perde pas sa nature essentielle de principe animé, il faut toujours qu'il subsiste en elle ne serait-ce qu'une once de chacune des quatre infinités, celles-ci n'étant pas des prédicats adventices de l'âme, mais bien des propriétés qui lui sont consubstantielles[291]. L'âme ne peut pas perdre ses propriétés essentielles, car l'ontologie jaina ne conçoit pas de substance dépourvue de propriété[292]. Ainsi trouve-t-on un minimum de connaissance et de volonté – manifestation de l'énergie –, dans chaque être vivant, y compris les particules de

---

prévalu à leur accomplissement qui détermine la nature des *karman* destinés à asservir l'âme, cf. Nyāyavijayajī (2000 : 23).

[288] Cf. plus généralement Dundas (2002 : 97) qui a aussi en vue le passage de RVār *ad* TS VI.2, II p. 506. 25-26 : *kaṣāya-klinnasya tad-upaśleṣa ārdra-vastra-reṇuvat : yathā ārdra-vāsaḥ samantād vātânītaṃ reṇum upādatto, tathā kaṣāya-toyārdra ātmā yogânītaṃ karma sarva-pradeśair gṛhnāti*.
« L['âme] mouillée par les passions est en contact étroit avec le [*karman*], comme la poussière sur un vêtement humide : de même qu'un habit humide attrappe la poussière que, de toutes parts, lui a apporté le vent, de même l'âme que l'eau des passions ont rendue humide s'empare du *karman* que, de tous côtés, lui a apporté l'activité. »

[289] LT 57 : *mala-viddha-maṇi-vyaktir yathâneka-prakārataḥ | karma-viddhâtma-vijñaptis tathâneka-prakārataḥ ||*
Nous reviendrons ultérieurement (cf. § 3.3.1) sur la comparaison entre la diversité des manifestations du joyau et la diversité des modes de connaissance.

[290] Pour l'idée qu'il subsiste toujours un minimum de connaissance dans l'âme, cf. Glasenapp (1991 : 43). L'idée d'ensemble est fort bien exprimée par Halbfass (2000 : 71) : « Es ist, wie schon bemerkt, das erkärte Ziel des Jinismus, die Seelen vom Karma und damit von der Bindung an die Materie zu befreien und die ihnen eigenen Fähigkeiten voll und unverhüllt hervortreten zu lassen. Zu diesen Fähigkeiten gehören eine spezifisch seelische Energie und Aktivität (*vīrya*) und insbesondere das Potential der Erkenntnis (*upayoga*), wozu auch das Bewußtseins- und Intentionsvermögen gehört. Solange der Jīva noch vom Karma behaftet und an den Bereich des Materiellen gebunden ist, d.h. sich im Saṃsāra befindet, ist diese Erkenntnisfähigkeit ebenso wie die anderen Fähigkeiten *mehr oder weniger* (souligné par nous) unterdrückt und verdunkelt. »

[291] Pour la consubstantialité de la connaissance en l'âme, cf. NiS 170, p. 71.

terre, eau, air, feu et les plantes, qui représentent les renaissances les plus basses chez les animaux. Les jaina fondent leur classification des êtres sur le nombre d'organes sensoriels que possède chaque âme : la possession d'une faculté sensorielle supplémentaire constitue un stade supérieur de développement sans pour autant constituer de barrières infranchissables. Il y a donc une continuité au sein du *jīva*. De la sorte, le jainisme ne se contente pas d'admettre la possibilité d'une réincarnation animale ou végétale, il considère que la loi du *karman* vaut pour tous les êtres : l'activité de l'âme provoque l'acquisition de nouveaux *karman*, quelle que soit sa renaissance, animale, divine et infernale au même titre qu'humaine.

Si les quatre infinités sont les propriétés essentielles de l'âme, les *karman* qui les obscurcissent ne sont en revanche que des modes adventices et transitoires, susceptibles d'être éliminés soit naturellement lorsque, parvenus à maturité, ils produisent leurs effets, soit par des pratiques ascétiques qui visent à les échauffer. Potentiellement, toute âme devrait donc pouvoir retrouver son état originel : la recherche de l'émancipation hors du *saṃsāra*, dans la mesure où elle requiert que l'âme élimine les *karman* précédemment acquis et cesse de s'en attacher de nouveaux, s'associe nécessairement à un processus de purification. S'acheminant vers le but ultime, l'âme retrouve progressivement la connaissance, l'intuition, le bonheur et la puissance infinis qui constituent sa nature intrinsèque, ou encore heuristiquement originelle. Nous prenons soin de préciser qu'il s'agit d'une pureté heuristique parce qu'il est impropre de tenir *stricto sensu* la perfection de l'âme pour son état originel ; l'idée selon laquelle, à son stade primordial, l'âme aurait été pure de toute souillure – parce que non encore déterminée par les *karman* –, et que dans un second temps seulement elle aurait été entâchée en pénétrant dans le cycle de la réincarnation, est une pure fiction. Incréé, le monde n'a pas de début, le temps se déploie selon un cycle sinusoïdal éternel ; et par conséquent la chute des âmes ne peut être imputée à une quelconque faute originelle.

3.1.3.2. Le problème des âmes imperfectibles

Mais alors se dessine un autre problème : si toute âme est censée pouvoir retrouver sa pureté originelle et s'affranchir de la transmigration, comment admettre la restriction

---

[292] Cf. le *sūtra* déjà cité de TS (V.38), §§ 2.1.2.1 et 2.2.3, en note, qui définit la substance par sa possession de propriétés et de modes.

d'Akalaṅka qui, en LT 77a, réserve aux seules âmes perfectibles (*bhavya*, LT 77a) la possibilité de progresser sur le chemin qui mène à la libération[293] ? Les jaina distinguent en effet deux types d'âmes prises dans le cours du *saṃsāra* : celles qui ont le potentiel d'atteindre la libération au terme de leur vie présente ou d'une vie ultérieure, fût-elle très lointaine, sont les âmes perfectibles[294] ; sont en revanche qualifiées d'imperfectibles les âmes qui n'ont ni n'auront jamais la capacité d'atteindre la délivrance et sont donc condamnées à errer éternellement dans le cycle infini des morts et des renaissances[295]. Ce problème est rarement examiné alors qu'il pourrait ruiner la conception de l'omniscience[296]. En effet, soutenir que certaines âmes sont privées de toute possibilité de perfection ne revient-il pas à considérer que ces âmes sont par essence dénuées de cette perfection qui devrait être la leur ? Or, la perfectibilité ou l'imperfectibilité constitue bien une disposition innée de l'âme[297]. Ces âmes possèdent-elles une tare quelconque qui les empêche de droit de progresser spirituellement et les condamne à des renaissances sans fin ? Que leur nombre soit minoritaire n'atténue nullement le problème, car il en suffit d'une pour faire surgir la contradiction.

De par leur appartenance au principe animé, les âmes imperfectibles sont elles aussi douées des quatre propriétés essentielles de l'âme ; leur statut particulier ne résulte donc pas d'une absence totale de connaissance, sinon elles ne mériteraient même pas le nom d'« âme ». Mais comment admettre, si cette impossibilité ne s'explique pas par leur essence, que des déterminations contingentes puissent se muer en des obstacles tels que ceux-ci en deviennent nécessaires, et ce indéfiniment ? En frappant l'inaptitude de ces âmes du sceau de la nécessité, le jainisme ne contrevient-il pas justement au principe fondamental de la liberté par lequel il est censé rompre avec tout fatalisme ? Car, alors, ces âmes *abhavya* ne pourraient pas être considérées comme libres puisque leur serait

---

[293] Cf. le texte et la traduction de LT 77 déjà donnés *supra* § 3.1.1, en note.

[294] Cette potentialité n'implique toutefois pas nécessairement l'obtention de la délivrance. Simple éventualité, celle-ci ne répond pas à un mécanisme infaillible, mais dépend de conditions favorables ; cf. Jaini (2000 : 96, 98-100).

[295] Cf. RVār *ad* TS II.7, I p. 111.5-8.

[296] À notre connaissance, seul Jaini 2000 a relevé la difficulté en ces termes et s'est efforcé d'en proposer une résolution.

[297] Les caractéristiques présentées en TS_1 II.7, p. 38, à savoir le fait d'être une âme, d'être perfectible ou imperfectible (*jīva-bhavyâbhavyatvâdīni ca*), relèvent de celles qui appartiennent indéfectiblement à l'âme, sans considération des *karman*. Elles sont donc innées (*pāriṇāmika*). Cf. TS_1 II.7, p. 38-39 et TS_2 II.7, p. 73, 78-79. Cf. Jaini (2000 : 96).

d'emblée refusée toute possibilité de tendre vers le Bien, c'est-à-dire de s'imprégner de la foi juste, de recevoir l'enseignement jaina, etc. Comment, dans ces conditions, sauver la liberté et la possibilité de l'omniscience tout en maintenant une dichotomie entre ces deux sortes d'âmes ? Les jaina, en effet, rejettent la thèse fataliste (*niyativāda*) : concevoir que les âmes seraient par avance vouées à tel ou tel destin inexorable, contre lequel tout effort serait vain est, en contexte jaina, un contresens. Le jainisme, et c'est sans doute là le point fondamental de divergence avec les ājīvika[298], est une religion qui, à mille lieues de s'en remettre aux mains d'une destinée toute-puissante, prône l'effort personnel : chaque être a en lui des potentialités diverses – funestes telles les passions, mais aussi bonnes comme la possibilité de contrôler ses sens, son esprit, ses pensées – entre lesquelles il lui appartient de se déterminer librement. Même sous l'emprise de violentes passions, une âme n'est pas complètement asservie au point d'être incapable de vouloir et de faire le bien. La littérature jaina ne manque pas de récits narrant l'histoire d'hommes qui, après avoir accompli, en proie à de vives passions, de grandes abominations, prennent conscience de l'ignominie de leurs crimes et font acte de repentance[299]. Puisqu'aucune âme ne saurait être totalement privée de sa liberté, comment comprendre alors le statut si particulier de celles qui sont qualifiées d'imperfectibles ?

On pourrait penser que la contradiction est résolue par l'idée que ces âmes imperfectibles n'ont jamais conscience que le jainisme est la voie qu'il faut adopter pour être libéré, et qu'elles sont éternellement empêtrées dans une croyance fausse (*mithyātva*) qui conditionne l'ensemble de leur attitude et les rend incurables[300]. Le problème n'est pas tant qu'elles seraient des hérétiques, accordant leur foi au bouddhisme ou à quelque *darśana* hindou, car en ce cas une conversion demeurerait toujours envisageable ; mais elles doivent déjà se méprendre sur le sens et la valeur mêmes de la vie. Dès lors que l'on

---

[298] Professant l'existence d'un Destin (*niyati*) cause efficiente de toute chose, les ājīvika estimaient futile tout effort humain : conduite vertueuse, respect de vœux, pénitences, etc. n'ont, selon eux, aucune incidence sur le *karman* ; en l'absence de toute possibilité de modifier sa destinée, l'âme n'a qu'à attendre que vienne le moment, fixé par le Destin, de sa libération. Cf. Basham (1951 : 224-228).

[299] Ainsi les cinq âmes dont l'acheminement vers l'éveil et la délivrance est conté dans la *Kuvalayamālā* d'Uddyotanasūri (779 de notre ère) sont bien loin d'avoir toujours eu des vies exemplaires. La première de leurs vies antérieures raconte à quels méfaits ou crimes elles se sont livrées, par exemple comment Caṇḍasoma tua son frère et sa sœur sous l'emprise de la colère, ou comment Lobhadeva, en proie à la cupidité, tua son ami. Néanmoins, pénitentes, elles embrassent la vie d'ascètes jaina et parviennent, lors de leur quatrième renaissance, à s'émanciper du cycle des réincarnations.

[300] Telle est l'hypothèse de Jaini (2000 : 96, 105). Avant lui, Glasenapp (1991 : 67-68) avait déjà soutenu l'idée que les âmes imperfectibles demeurent indéfectiblement aveuglées par la croyance fausse et ne dépassent pas le premier des quatorze *guṇasthāna*.

émet cette hypothèse, celle-ci se développe selon deux versions, du reste pas incompatibles entre elles : la première identifie les âmes imperfectibles aux adeptes de la doctrine fataliste de Makkhali Gosāla, la seconde à d'éternels adeptes de la pensée matérialiste, qui trouvent de quoi contenter leur sens dans les plaisirs sensoriels[301]. Dans les deux cas, jamais les âmes imperfectibles ne chercheront par des efforts personnels à tendre vers le but commun que les trois religions – hindoue, bouddhique et jaina – s'assignent comme bien ultime, la délivrance. C'est en cela, pourrait-on penser, que la libération leur est définitivement interdite. Dans le premier cas, en effet, les âmes reconnaissent librement la toute puissance d'un destin, ne croient pas en l'effort individuel mais se contentent d'attendre la grâce. Cette identification est suggérée par le fait que les digambara aient justement considéré Makkhali Gosāla, l'un des grands chefs de file de la secte ājīvika et contemporain de Mahāvīra[302], comme une âme imperfectible[303]. Dans le second cas, pour ainsi dire encore pire que le premier en ce que les âmes n'ont pas conscience que la transmigration est source de malheurs et de souffrances, elles font preuve d'une appétance excessive pour les plaisirs matériels que procure la vie ici-bas et ne considèrent pas le monde terrestre comme une cause de souffrances. À notre connaissance, aucun texte philosophique ou canonique ne propose explicitement cette correspondance, mais la description qui est parfois proposée des âmes imperfectibles ainsi que certaines paraboles qui opposent les *bhavya* aux *abhavya* pourraient autoriser cette assimilation[304]. Semblable hypothèse ne paraît en tout cas pas contredite chez Akalaṅka

---

[301] Nous entendons par d'« éternels adeptes de la pensée matérialiste » non pas simplement des gens du commun qui se contenteraient de vivre en profitant des biens et des plaisirs matériels, mais ceux qui justifient cette attitude par un discours théorique qui nie toute transcendance.

[302] Sur les relations entre Mahāvīra et Makkhali Gosāla, cf. Basham (1951 : 39-53).

[303] Cf. Dundas (2002 : 105). L'illustration de l'imperfectibilité de l'âme par Makkhali Gosāla semble également attestée dans la tradition bouddhique ancienne ; cf. Jaini (2000 : 105). En revanche, les śvetāmbara tiennent Makkhali Gosāla pour une âme perfectible, quoiqu'à très long terme ; cf. Basham (1951 : 142) et Dundas (2002 : 105). Les fatalistes pouvaient encore être de véritables adversaires pour les philosophes digambara de l'époque d'Akalaṅka, dans la mesure où la communauté ājīvika existait encore dans le sud de l'Inde au XIIIe s. de notre ère ; cf. Basham (1951 :184).

[304] Nous pensons ainsi à la parabole des fruits du figuier qui, dans la *Kuvalayamālākathā* de Ratnaprabhāsūri (milieu du XIII^{e} s. de notre ère, mais ce n'est vraisemblablement pas la première attestation de cette parabole) permet d'introduire la distinction entre les âmes perfectibles et les âmes imperfectibles (p. 30.34-31.38). En voici la teneur : après leurs naufrages respectifs, trois marins se retrouvent sur une île peu accueillante. En quête de nourriture, ils finissent par trouver, après de longues recherches infructueuses, trois figuiers. Chacun de protèger son arbre, attendant que les fruits arrivent à maturité, et de chasser les oiseaux qui pourraient tenter de les manger. Mais voilà qu'un beau jour débarquent sur l'île des marins qui, reconnaissant un signal de détresse que les naufragés avaient inscrit en haut d'un arbre, partent à leur recherche. Nos trois naufragés, qui peuvent enfin goûter aux figues mûres, réagissent de manière très différente à l'arrivée des marins : l'un, satisfait de son sort, trouvant dans les figues tout son bonheur, refuse de partir ; un autre, désireux de goûter

qui, s'il ne se prive pas d'attaquer les systèmes adverses, fait parfois fi des matérialistes quand l'occasion lui en est offerte. Ainsi agit-il lorsque, exposant sa conception des points de vue (*naya*) et des pseudo-points de vue (*nayābhāsa*), il associe chaque pseudo-point de vue à une doctrine adverse, l'accusant non pas de défendre des thèses complètement erronées, mais de se prétendre la seule juste, alors qu'elle n'est qu'une approche partielle de la réalité : tandis que les systèmes hindous – advaitavedānta en LT 38, vaiśeṣika et sāṃkhya en LT 39 – et bouddhiques (LT 43) se trouve ainsi fustigés, Akalaṅka demeure silencieux quand, à propos du pseudo-point de vue empirique (*vyavahāranaya*), devrait venir le tour d'une attaque en règle contre les matérialistes (LT 42)[305]. Ce silence signifierait-il que controverser avec les matérialistes était pour lui de peu d'intérêt, voire vain parce que, de toute façon il serait impossible à terme de les éveiller ? Débattre en revanche avec les tenants de systèmes hindous ou avec les bouddhistes a un sens, tant sotériologique que philosophique : en tant que le jainisme partage avec ces pensées trois principes fondamentaux – la transmigration dans le *saṃsāra*, la souffrance inhérente à toute existence ici-bas, et la recherche de la délivrance qui s'ensuit – les représentants de ces systèmes peuvent débattre en se fondant sur quelques bases communes, mais, en outre, un philosophe jaina qui s'assignerait pour but de dispenser l'enseignement susceptible de guider des âmes sur le chemin de l'éveil – si telle est bien la visée d'Akalaṅka dans LT (cf. *infra* § 3.4) –, pourrait estimer qu'il concentre ainsi ses efforts sur les seules âmes perfectibles.

Mais cette solution présente deux défauts : elle est, d'une part, un peu trop simple et d'autre part elle n'offre qu'une résolution formelle au problème et le déplace sans véritablement le résoudre. Trop simple tout d'abord, car comme l'a judicieusement remarqué Jaini, Kundakunda explique qu'une âme *abhavya* peut fort bien connaître par cœur les textes canoniques du jainisme, se conformer aux préceptes qui règlent la conduite

---

une figue promet d'abandonner l'île au prochain passage de marins ; le troisième en revanche accueille ses sauveurs à bras ouverts et décide de quitter l'île aussitôt. L'interprétation qui suit la narration donne quelques clefs de lecture : les marins venus secourir les naufragés sont les représentants de la fois jaina et les trois matelots échouées sur l'île symbolisent trois types d'âmes : la première, adepte des plaisirs et incapable de comprendre que la vie est source de souffrance, est imperfectible, tandis que les deux autres sont perfectibles, l'une seulement à longue échéance tandis que l'autre, prête à traverser l'océan de la transmigration, l'est dans sa vie présente.

[305] Il est communément admis que le matérialisme des cārvāka constitue une bonne illustration du pseudo-point de vue empirique ; cf. par exemple Nyāyavijayajī (2000 : 382), Padmarajiah (1986 : 318) et Ganeri (2001 : 135).

des fidèles, etc. sans pour autant réussir à surmonter sa croyance fausse[306]. L'âme imperfectible n'est donc pas identifiable à un type d'individu appartenant à une école historiquement attestée, ni reconnaissable à quelque signe que ce soit pour le commun des mortels. Ensuite, si profond soit-il, l'égarement qui empêche à jamais les âmes *abhavya* d'avoir conscience que le bien suprême est à rechercher dans un terme définitif aux renaissances ne suffit pas à expliquer la nécessité à l'œuvre dans l'idée d'une impossibilité d'accéder à l'omniscience et à la délivrance. Car, étant le résultat des *karman*, il demeure une propriété contingente de l'âme, susceptible de disparaître un jour. Qu'est-ce qui pourrait garantir qu'une propriété contingente doive nécessairement demeurer attachée à l'âme, et ce éternellement ? S'il faut conclure que les âmes imperfectibles sont tellement obstinées que jamais elles ne pourraient être imprégnées de foi juste, ce n'est pas un fondement assez fort ; ce qui pourrait valoir pour un grand nombre – quoique limité – de renaissances ne vaut pas, et surtout ne peut valoir quand la succession des renaissances est éternelle ; c'est faire un saut du contingent au nécessaire que l'on ne peut admettre, car rien ne garantit que dans *n* renaissances elles ne recevront pas une once d'éveil. Si pareille possibilité était exclue, il s'ensuivrait nécessairement l'absence de hasard, et partant la prégnance d'un destin qui ruinerait la liberté individuelle. L'on retomberait ainsi dans l'écueil précédemment évoqué.

Le problème fondamental demeure donc en l'état : il est difficile de soutenir que des âmes sont *a priori* privées du droit d'espérer obtenir la délivrance, car cela serait contraire à la nature essentielle de l'âme. Cette impossibilité, pour certaines âmes, d'atteindre l'omniscience peut donc être réelle, mais on ne peut néanmoins pas la fonder sur un devoir-être. Si, comme nous venons de le mettre en évidence, l'*abhavyatva* de certaines âmes entre en contradiction avec l'omniscience, conçue comme l'une des propriétés essentielles de l'âme que celle-ci doit pouvoir retrouver, c'est toutefois le postulat de l'existence à un moment quelconque d'un être omniscient qui permet de résoudre la difficulté, et ce sans que cette solution ne nous contraigne à de coûteuses concessions, telle celle qui consisterait à admettre un fatalisme. Ce postulat, qui offre au fond une solution

---

[306] Jaini (2000 : 96). Le passage concerné de Kundakunda est SSā 273-274, p. 170-171 : *vada-samidī-guttīo sīla-tavaṃ jiṇa-varehiṃ paṇṇattaṃ | kuvvaṃtto vi abhavio aṇṇāṇī micchā-diṭṭī du ‖ mokkhaṃ asadda-haṃto abhaviya-satto du jo adhīejja | pāṭho ṇa karedi guṇaṃ asadda-haṃtassa ṇāṇaṃ tu ‖*
« (273) Même s'ils accomplissent les vœux, les précautions, les préventions, les règles de conduite et l'ascèse conformément aux prescriptions des Jina, les [êtres] imperfectibles demeurent dans l'ignorance et la croyance

très leibnizienne[307], justifie l'inaptitude des âmes *abhavya* non par la nécessité mais par la préscience de l'être omniscient : puisque l'être doué d'omniscience connaît tout en tout lieu et en tout temps, sa connaissance enveloppe chacune des notions individuelles que sont les âmes. Ainsi, il voit la succession de leurs existences, passées et à venir, sans pour autant que cette vision n'altère leur libre arbitre en rendant nécessaires leurs existences futures. L'omniscient se contente de connaître à l'avance avec une parfaite certitude ce qu'elles accompliront librement dans l'avenir. Que le fatalisme et le sensualisme relèvent d'une libre décision du sujet est donc compatible avec la connaissance que l'être omniscient a de leur éventuelle répétition indéfinie.

Et d'ailleurs, l'existence au moins d'un tel être omniscient ne relève-t-elle que du postulat ? Ne peut-elle pas justement se déduire de cette distinction entre âmes perfectibles et âmes imperfectibles ? C'est dans cette voie que nous guide Samantabhadra. En ĀM 99d, le philosophe oppose deux types d'âmes, celles qui sont pures (*śuddha*) et celles qui sont impures (*aśuddha*)[308] – malgré la terminologie inhabituelle, les commentateurs, anciens comme modernes, tiennent cette distinction pour équivalente à celle qui s'exprime d'ordinaire dans les termes de *bhavya* et d'*abhavya*[309]. Puis Samantabhadra déclare que la détermination de cette qualité intrinsèque de l'âme ne relève pas du domaine de la logique (100d : *svabhāvo 'tarkagocaraḥ*), autrement dit que la perfectibilité ou l'imperfectibilité de l'âme n'est pas susceptible d'être inférée. Par conséquent, seul l'omniscient est capable de dire avec certitude que tel et tel êtres sont perfectibles, quand tel autre ne l'est pas[310] ; que la doctrine puisse énoncer cette distinction entre âmes perfectibles et imperfectibles ne serait alors rendu possible que parce que justement un omniscient l'a exposée. Admettre ainsi que l'omniscience, quoiqu'actuellement irréalisable étant donné les circonstances défavorables, est possible et a déjà été réalisée par le passé rend cohérente toute la doctrine. L'enseignement supposé des Tīrthaṅkara ne peut donc pas être avancé par des

---

fausse. (274) L'être imperfectible n'a pas de foi pour la délivrance ; même s'il apprend [les textes sacrés], son étude ne lui profite pas parce qu'il n'a pas de foi pour la connaissance. »

[307] Cf. par exemple le § 13 du *Discours de Métaphysique*.

[308] ĀM 99d, p. 85 : *jīvas te śuddhy-aśuddhitaḥ* ‖
« Comme tu l'as montré, les âmes sont [de deux sortes] du fait [de la distinction entre] la pureté et l'impureté ».

[309] Cf. AŚ *ad* ĀM 100, p. 86 : *bhavyêtara-sva-bhāvau teṣāṃ sāmarthyâsāmarthye, māṣâdi-pākyâpara-śaktivat*.
« Les âmes sont par essence perfectibles ou imperfectibles, [respectivement] elles ont ou n'ont pas la capacité [d'atteindre la délivrance], de même qu'une fève, etc. a ou n'a pas la capacité d'être cuit. »

adversaires au titre d'un *pramāṇa* qui invaliderait la possibilité même de l'omniscience et la distinction entre *bhavya* et *abhavya* ne constitue nullement une entorse à la règle énoncée par Samantabhadra lorsque, s'adressant au Tīrthaṅkara, il déclare en ĀM 6ab :

> Toi seul est un tel être (i.e. un être omniscient), toi qui es exempt de défaut, et dont la parole n'entre en contradiction ni avec le raisonnement, ni avec les traités[311].

Aux éventuelles objections contre l'omniscience, Akalaṅka ne fournit en LT qu'un argument négatif, qui revient à la notion de cohérence : nul ne dispose d'un moyen de connaissance sûr qui invaliderait l'existence de l'omniscience[312]. Et de renchérir en montrant par l'absurde que, pour être en mesure d'affirmer que personne n'a été, n'est ni ne sera jamais omniscient, encore faudrait-il soi-même détenir une connaissance qui couvre la totalité de l'espace et du temps, en d'autres termes, il faudrait être omniscient[313] ! Dans ces conditions, l'existence de l'omniscience est une hypothèse que l'on ne peut nous refuser. Le premier versant du problème qui s'était posé au terme du § 2.2.4 est donc résolu. On peut bien faire entrer l'énoncé 'l'omniscience est existante' dans le cadre de la septuple prédication sans s'exposer à des contradictions. Un premier niveau d'explication consisterait à jouer sur les variables spatio-temporelles et à dire que, d'une certaine manière, l'omniscience n'existe pas en ce qu'elle est actuellement inaccessible dans le Bharata, alors que, d'une certaine manière elle existe bien en ce qu'elle est présentement réalisée dans d'autres terres (le Videha) ou qu'elle a été atteinte jadis dans le Bharata. En dépit de ses mérites évidents, cette explication – dans sa version spatiale ou temporelle – présente toutefois l'écueil de rester toujours dans une certaine extériorité par rapport à la complexité de l'étant (cf. § 2.2.3), de sorte qu'elle ne résout pas le problème lorsque celui-ci se pose à propos d'une âme particulière. Comment en effet dire d'une âme transmigrante qu'elle est omnisciente, et inversement d'une âme délivrée qu'elle n'est pas omnisciente ? À la première question, Kundakunda apporte un élément de réponse décisif

---

[310] Cf. Fujinaga (2006 : 112-113).

[311] ĀM 6ab, p. 5 : *sa tvam evāsi nirdoṣo yukti-śāstrâvirodhi-vāk* |

[312] LTV 4 & LTV 61 : *tad asti suniścitâsambhavad-bādhaka-pramāṇatvāt sukhâdivat*.
« Cela (i.e. la perception suprasensorielle) existe parce qu'il n'existe pas de moyen de connaissance valide bien attesté qui l'invaliderait, tout comme [il n'y en a pas qui invalide] le plaisir, etc. »

[313] LTV 4 : *yāvaj-jñeya-vyāpi-jñāna-rahita-sakala-puruṣa-pariṣat-parijñānasya tad antareṇânupapatteḥ.*
« En effet, sans cette [connaissance suprasensorielle], il est impossible de savoir que la race humaine tout entière est dépourvue de cette connaissance qui couvre des connaissables de cette extension. »

lorsqu'il oppose le point de vue pur (*śuddhanaya*) au point de vue empirico-pratique (*vyavahāranaya*) :

> Selon le point de vue empirico-pratique, tous les êtres sont décrits comme précédemment ; du point de vue réel toutes les âmes prises dans le cours de la transmigration ont la nature inhérente des âmes parfaites[314].

La première partie de la stance fait allusion aux chaînes que constituent pour l'âme la matière karmique : à cause des *karman*, l'âme est contrainte de se réincarner dans des conditions, qui lui font expérimenter maintes peines et maints tourments. Mais on ne saurait considérer l'âme sous cette seule perspective. Par le fait même qu'elle est prise dans le cours de la transmigration, l'âme rassemble en elle les deux propriétés qui, en apparence, devraient s'exclure mutuellement. Eu égard à sa nature essentielle, pure de toute limitation et de toute détermination, l'âme est toujours libre de tout *karman*, fût-elle enchaînée dans les pires conditions d'existence. C'est en cela qu'elle est identique aux âmes libérées. Étant contingents et transitoires, les *karman* n'apparaissent comme une entrave à l'omniscience que si l'on considère l'âme sous le point de vue de ses modes. Ainsi, les points de vue pur et pratique auxquels fait référence Kundakunda équivalent aux points de vue substantiel et modal, comme l'atteste d'ailleurs Akalaṅka dans LT[315]. La solution réside donc dans le fait que l'âme transmigrante est, au même titre que n'importe quel étant, une susbtance affectée par des propriétés, les unes intrinsèques (les *guṇa*) et les autres transitoires (les *paryāya*) : du point de vue substantiel, elle possède donc bien sa caractéristique essentielle qu'est la connaissance infinie, mais du point de vue modal, l'obscurcissement de cette propriété infinie par les *karman* empêche la réalisation de l'omniscience.

---

[314] NiS 49, p. 23 : *ede savve bhāvā vavahāra-ṇayaṃ paḍḍacca bhaṇidā hu | savve siddha-sa-hāvā suddha-ṇayā saṃsidī jīvā ‖*
Cf. Johnson (1999 : 104).

[315] LT 66-67 : *śruta-bhedāḥ nayāḥ sapta naigamâdi-prabhedataḥ | dravya-paryāya-mūlās te dravyam ekânvayânugam ‖ 66 ‖ niścayâtmakam anyo 'pi vyatireka-pṛthaktva-gaḥ | niścaya-vyavahārau tu dravya-paryāyam āśritau ‖ 67 ‖*
« (66) Les points de vue, qui sont une division de la [connaissance] articulée, sont au nombre de sept à cause de la subdivision en point de vue compréhensif, etc. ; ils ont pour fondement la substance et le mode ; la substance se conforme à l'unicité et à la continuité (67) [et] consiste en une détermination définitive, tandis que l'autre [i.e. le mode] correspond à la discontinuité et à la diversité. Quant aux points de vue définitif et empirico-pratique, ils se fondent [respectivement] sur la substance et le mode. »
Le point de vue définitif (*niścayanaya*) n'est autre que le point de vue pur (*śuddhanaya*) ; cf. Siddhantashastri (1973 : 629b).

Le cas de l'âme délivrée échappe toutefois à une solution de cet ordre, car une fois sortie du flux des renaissances, l'âme s'est libérée de toutes les propriétés adventices qui l'affectaient. Ainsi, tant que le prédicat touche à une propriété de la substance, son insertion dans la septuple prédication ne s'expose pas à des écueils insurmontables ; tel est le cas de l'omniscience d'une âme transmigrante. En revanche lorsque l'attribut prédiqué peut être ramené analytiquement à la substance – prédiquer de l'âme parfaite son omniscience en est le parangon – la difficulté réapparaît, pleine et entière. On se retrouve alors dans un cas similaire à celui qui se pose en terme de validité : comment concevoir que la connaissance parfaite qu'est l'omniscience puisse être qualifiée de non-*pramāṇa* ? Si, d'une certaine manière, tout *pramāṇa*, quel qu'il soit, est dénué de validité, il s'ensuit un décalage systématique entre la chose et la représentation que s'en fait le sujet et, par conséquent, l'aveu de l'incognoscibilité du monde. Est-ce acceptable pour les philosophes jaina ?

3.2. La cognoscibilité du monde

La question de la cognoscibilité du monde a naturellement posé problème aux différentes écoles indiennes. Au problème gnoséologique qui s'énonce de la façon suivante : 'Qu'est-ce qui m'assure que je suis capable de penser le monde de manière conforme à ce qu'il est ?', les Indiens ont apporté une réponse d'ordre ontologique, qui présente deux grandes voies : l'une se fonde sur une ontologie moniste tandis que l'autre repose sur la thèse d'une analogie de l'être. Les écoles qui se représentent le processus cognitif sous la forme d'une assimilation entre l'objet de connaissance et le sujet connaissant représentent la première voie, celle d'une unité immédiate de l'être : par exemple, les bouddhistes vijñānavādin résolvent, voire contournent le problème en affirmant que les objects extérieurs ne sont rien d'autre qu'une projection de nos pensées[316] ; quant aux advaitavedāntin, ils adoptent pour ainsi dire la solution inverse en considérant que, par le biais des facultés sensorielles, l'esprit rejoint les objets dont il épouse la forme[317]. En revanche, les naiyāyika sont des représentants de la voie réaliste qui rend compte de l'unité de l'être en évitant l'équivocité sans écraser les différences ; leur

[316] À cet égard, la thèse du vijñānavāda est un idéalisme de l'existence, par opposition à la thèse des bouddhistes śūnyavādin qui, affirmant que tout étant est vide d'essence, peut être caractérisé comme un idéalisme de l'essence.

[317] Cf. Chatterjee (1965 : 123), Mayeda (1968-69 : 230).

théorie établit une parenté de matière entre un sens et la qualité sensorielle qu'il est capable de percevoir : ce sont des homéomères[318]. C'est en s'engageant dans une structuration analogique du même ordre que les jaina ont répondu à cette question épistémologique.

3.2.1. La strucure du monde

Pour décrire la réalité (*vastu*), les jaina digambara recourent à deux tables qui proposent l'une une répartition en sept catégories (*padārtha*) et l'autre en six substances (*dravya*). Cette seconde classification, qui accorde le statut de substance au principe animé (*jīva*), à la matière (*pudgala*), à la cause du mouvement (*dharma*), à la cause du repos (*adharma*), à l'espace (*ākāśa*) et au temps (*kāla*)[319] – ne fait que développer les deux catégories qui relèvent strictement du domaine ontologique, le principe animé (*jīva*) et le principe inanimé (*ajīva*)[320]. De la sorte, la comparaison de deux divisions, en catégories et en substances, tendrait à faire accroire une dualité structurelle entre deux sortes d'êtres, les animés et les inanimés. La distinction paraît entérinée par Abhayacandra sous la forme du couple formé par l'extériorité et l'intériorité : commentant LT 7cd, il explique que l'objet extérieur (*bahiḥ*) n'est pas conscient, telle la jarre, tandis que l'objet intérieur (*antaḥ*) est conscient, comme l'âme[321]. Dans cette perspective, le sujet en tant que conscience se pose

---

[318] Cf. NS III.1.55, p. 73 : *bhūta-guṇa-viśeṣôpalabdhes tādātmyam* (« Il y a une identité de nature [entre les organes sensoriels et les éléments] parce que [les organes sensoriels] perçoivent les propriétés particulières des éléments] »), et les analyses qu'en donnent Chatterjee (1965 : 133-135). Ce texte est manifestement représentatif des doctrines du nyāya et du vaiśeṣika, bien que son statut de *sūtra* ne fasse pas l'unanimité ; cf. Preisendanz (1994 : 666-672, n. 228).

[319] Contrairement aux digambara (cf. NiS 9, p. 4), les śvetāmbara ne comptent pas le temps comme une substance et n'en admettent donc que cinq ; cf. Dundas (2002 : 93) et Mookerjee 1961.

[320] Les jaina ne limitent pas l'appellation 'catégorie' (*padārtha*) aux seuls *jīva* et *ajīva*. Les *padārtha*, au nombre de sept selon les penseurs digambara, ne concernent pas exclusivement le domaine ontologique. En effet, la servitude (*bandha*), l'influx de la matière karmique (*āsrava*), l'arrêt du flot karmique (*saṃvara*), l'élimination de la matière karmique (*nirjarā*) et la libération (*mokṣa*) relèvent davantage de l'éthique puisqu'elles concernent la progression et la régression de l'âme sur la voie de la délivrance ; cf. Shastri (1990 : 79). Les śvetāmbara recensent parfois neuf catégories en comptant comme deux catégories indépendantes le mérite (*puṇya*) et le démérite (*pāpa*), que les digambara subsument toujours sous l'*āsrava* ; pour l'oscillation entre les deux décomptes, cf. TS_1 I.4, p. 6 qui énumère seulement sept catégories tandis que l'*Uttarādhyayana* – premier des *mūlasūtra* – en donne neuf, cf. Shastri (1990 : 62, 73). Cette valeur éthique est d'autant plus manifeste par la rupture que manifestent les termes jaina *puṇya* et *pāpa* qui se substituent aux plus courants *sukha* et *duḥkha*, lesquels relèvent davantage de l'hédonisme ; cf. Bhattacharyya (1976 : 74).

[321] LT 7cd : *tad dravya-paryāyâtmârtho bahir antaś ca tattvataḥ* ‖
« C'est pourquoi, en réalité, l'objet [du moyen de connaissance valide], qui consiste en substance et en modes, est tant externe qu'interne. »
SVBh *ad* LT 7cd : *kaḥ ?* ***bahir*** *acetano ghaṭâdiḥ ; na kevalaṃ* ***bahiḥ*** *api tu* ***antaś ca*** *:* ***antaś*** *cetana ātmā* ***ca*** (…).

naturellement comme différent de la réalité purement matérielle. Même s'il prend pour objet un autre être animé, cet objet est toujours de type *antaḥ*, puisqu'il fait partie, comme le sujet lui-même, de l'ensemble des âmes individuelles qui constitue le principe animé. Toutefois, la suite de la glose révèle que l'opposition entre les adverbes *bahiḥ* et *antaḥ* ne revêt pas, au moins dans ce contexte, une opposition strictement ontologique. L'explication que donne en effet Abhayacandra à la distinction entre l'objet externe et l'objet interne est la suivante : « parce qu'il est établi que le moyen de connaissance valide consiste en la détermination certaine de soi et de l'objet » (*svārthavyavasāyātmakatvena pratipāditatvāt*). Le choix de la jarre ne vise pas à restreindre au seul inanimé le statut d'objet extérieur, il permet simplement de distinguer formellement les deux composantes qui interviennent nécessairement dans tout acte cognitif (cf. § 1.1.2).

Davantage, les philosophes jaina s'efforcent de montrer que, d'un point de vue ontologique, il n'existe pas d'opposition absolue entre le principe inanimé et le principe animé. Tout étant, qu'il soit concret ou abstrait, repose en effet sur une structure unique qui répond à deux lois énoncées par Umāsvāti : « L'étant est ce qui est pourvu d'origine, de cessation et de permanence » et « Ce qui possède des propriétés et des modes est une substance »[322]. La possession conjointe de propriétés consubstantielles (*guṇa*) et de modes transitoires (*paryāya*) garantit l'identité continue d'un étant sans lui ôter par là-même la possibilité de changer. Cette définition permet en outre de concevoir la substantialité à des niveaux différents. Imaginons qu'un bijoutier confectionne un collier à partir d'or, puis que, par la suite on lui remette ce même collier afin qu'il le refonde et fabrique une couronne : pour notre bijoutier qui connaît les différentes formes qu'aura pris la même masse d'or, le fait d'être un collier, une couronne, etc. sont des modes de l'or, tandis que la température de fusion et l'éclat du métal par exemple sont ses propriétés. En revanche, pour la femme qui a reçu le collier en cadeau et pour le roi qui a porté la couronne, la substance n'est pas l'or, mais l'objet fabriqué à partir du métal précieux, pour l'une le collier, pour l'autre la couronne[323]. À chaque fois, c'est l'opposition entre l'universel et le particulier qui permet de distinguer la substance et ses modes. Le cas de l'âme et de la

---

« Quel est [cet objet] ? ***bahiḥ***, non conscient, comme une jarre, etc. ; il est non seulement **« externe »**, mais en outre **« également interne »** : **« et »** il est ***antaḥ***, conscient, [autrement dit c'est] l'âme, parce qu'il est établi que le moyen de connaissance valide consiste en la détermination certaine de soi et de l'objet. »

[322] Respectivement TS_1 V.29 (p. 135) : *utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ sat* et TS_1 V.38 (p. 142) : *guṇa-paryāyavad dravyam*.

[323] Cf. l'exemple similaire proposé par Samantabhadra en ĀM 59.

connaissance se prête tout autant à cette distinction en fonction des diverses extensions des universaux. La connaissance est une propriété de l'âme, mais rien n'empêche de conférer le statut de substance à la faculté cognitive et de concevoir que ses différentes manifestations sont autant de modes. Les universaux spécifiques (*sāmānyaviṣeṣa*), peuvent être tenus pour des caractéristiques particulières (*viśeṣa*) eu égard à l'universel (*sāmānya*) qui leur est supérieur mais pour des *sāmānya* eu égard à des universaux de moindre extension, lesquels ont alors le rang de *viśeṣa* : ils ont une fonction à la fois inclusive et exclusive[324]. L'idée selon laquelle une substance aurait une existence absolument indépendante n'est pas pertinente, car en dernière analyse tout est toujours dans tout.

Fort de ce principe, Akalaṅka va, en LT 34, au delà d'une simple comparaison entre la structure d'une connaissance et celle d'un étant corporel :

> Une [entité] apparaît avec ses différences que sont les manifestations de soi et de son objet, [certaines étant] existantes et [certaines] non-existantes, [ou apparaît] avec ses différences, [certaines étant] consubstantielles et [certaines] transitoires, [certaines] visibles, [certaines] invisibles, sans que [ces différences] ne divisent [cette entité][325].

En omettant sciemment de préciser quel type d'entité est le sujet du verbe « apparaît » (*vibhāti*), il laisse planer une ambiguïté qui sert directement son propos. Comme il l'explicite ensuite dans la *svavivṛti* en restituant la comparaison, tous les composés à l'instrumental ne peuvent se rapporter à la même entité : la mention des « manifestations de soi et de son objet » (°*svārthanirbhāsaiḥ*) laisse penser qu'il s'agit de la connaissance ; mais, cela n'est plus envisageable quand il est question de la visibilité et de l'invisibilité (*dṛśyādṛśyair*), et cette fois on s'attend à un étant de nature matériel[326]. Du fait de l'unicité de son être (*ekam*) mais de la complexité de sa nature, la connaissance est

---

[324] Cf. Halbfass (1993 : 71).

[325] LT 34 : *sad-asat-svârtha-nirbhāsaiḥ saha-krama-vivarttibhiḥ | dṛśyâdṛśyair vibhāty ekaṃ bhedaiḥ svayam abhedakaiḥ ‖*

[326] LTV 34 : *yathaîkaṃ kṣaṇikaṃ jñānaṃ sadbhir asadbhir vā pratibhāsa-bhedaiḥ svayam abhedakair iṣṭaṃ, tathaîkaṃ dravyaṃ saha-krama-bhāvibhiḥ svayam abhedakaiḥ bhedaiḥ dṛśyair adṛśyaiś ca anādi-nidhanam avagantavyam.*
« De même qu'on conçoit qu'une seule et même connaissance, momentanée, comporte des représentations différentes, [certaines ayant un objet] existant et [certaines ayant un objet] non existant, sans que [ces différences] ne divisent cette connaissance, de même, on doit considérer qu'une seule et même substance, dénuée de début comme de fin, comporte des [caractéristiques] différentes, [certaines] consubstancielles et [certaines] successives, [certaines] visibles et [certaines] invisibles, sans que [ces différences] ne divisent cette substance. »

à traiter de manière similaire à tout autre étant[327]. Qu'une chose soit visible ou invisible, concrète ou abstraite, matérielle ou immatérielle importe peu ; puisque ces caractéristiques sont reléguées au simple rang de propriétés – qu'elles soient essentielles ou adventices – elles ne suffisent pas à entamer l'unicité structurelle de la réalité[328].

Ainsi, que l'on considère l'étant en tant qu'étant, dans une perspective purement substantielle où seul compte l'universel par excellence, l'universel suprême, c'est-à-dire le *sattva* (« l'être » ou plus littéralement « l'étantité »), et la distinction entre principe animé et principe inanimé, qui paraissait fondamentale à l'observation de la table des catégories, s'efface, comme le montre LT 31 :

> Ce qui recèle les subdivisions que sont le principe animé et le principe inanimé est l'étant. Il est un de même que la connaissance dotée de ses représentations est une, [et de même] que le principe animé avec ses modes est un[329].

L'unité des étants peut se jouer à différents niveaux selon l'universel que l'on considère : ainsi, sans suivre quelque ordre d'extension croissant ou décroissant, Akalaṅka envisage-t-il tour à tour trois cas de figure, qui forment une gradation : de même qu'un acte de connaissance (2) peut être subsumé sous le principe animé (3), ce dernier peut quant à lui être subsumé sous la catégorie d'existant (1). L'ensemble des existants compose ainsi une réalité appréhendable dans son unicité et son homogénéité où chaque étant n'est plus considéré comme une substance mais seulement comme un mode de la réalité globale. Par cette conception, le jainisme fonde ontologiquement sa réfutation de la thèse bouddhique selon laquelle les objets de connaissance relèvent de deux types selon qu'ils sont connus par la perception – l'être individuel (*svalakṣaṇa*) – ou par inférence – l'universel (*sāmānyalakṣaṇa*) : le monde n'admet pas de discontinuité entre, d'une part, des étants pleinement étant mais qui, à cause de leur momentanéité, sont exclus de la connaissance conventionnelle et, d'autre part, des objets de connaissance qui, simples surimpositions, ne permettent jamais de saisir un être dans son individualité.

La continuité qui est à l'œuvre entre la structure du monde et la structure de l'esprit du sujet connaissant justifie que la distinction entre l'objet externe et l'objet interne

---

[327] Pour la possibilité pour un *jñāna* unique de comporter deux composantes, l'une intentionnelle et l'autre réflexive, cf. *supra* § 1.1.2.

[328] À cet égard l'expérience intérieure d'une complexité de la connaissance est le signe de la complexité des étants qui m'entourent ; cf. LT 9cd-10ab cité et traduit *supra* § 2.2.3.

[329] LT 31 : *jīvâjīva-prabhedā yad-antar-līnās tad asti sat | ekaṃ yathā sva-nirbhāsi jñānaṃ jīvaḥ sva-paryayaiḥ ||*

énoncée par LT 7cd ne soit pas d'ordre ontologique. Lorsqu'un sujet pose une frontière entre la réalité extérieure (*bahiḥ*) et la réalité intérieure (*antaḥ*), ce n'est jamais qu'une distinction psychologique. Prenons soin de remarquer toutefois que le couple formé par les adverbes *bahiḥ* et *antaḥ* n'exprime pas systématiquement cette opposition d'ordre psychologique, mais peut recouvrir une opposition pour ainsi dire d'ordre transcendantal, dans la mesure où elle tient à la structure même de l'objectivité, quel que soit l'objet. Depuis l'examen de la définition générale du moyen de connaissance valide, nous savons en effet que tout *pramāṇa* est connaissance de soi en même temps que connaissance d'un contenu. À cet égard, l'objet de l'intentionnalité est extérieur (*bahir*) à l'acte de connaissance tandis que l'objet de l'aperception lui est intérieur (*antaḥ*). La difficulté réside dans le fait que les deux systèmes d'opposition ne se recouvrent pas exactement, même si le *bahiḥ* psychologique est toujours aussi transcendantal. Certes, dans la grande majorité des cas, les objets sur lequels se porte l'attention du sujet connaissant sont des choses qui existent indépendamment de lui, dans le monde qui l'entoure : à ce titre, que l'objet soit l'arbre qu'il aperçoit au loin ou son propre corps, cet objet peut être invariablement qualifié d'extérieur (*bahiḥ*). Par ailleurs, les facultés de connaissance peuvent tout aussi bien se concentrer sur une composante interne (*antaḥ*), dont les phénomènes mentaux constituent le paradigme[330]. Mais que l'objet soit, psychologiquement, interne ou externe, il n'en demeure pas moins que la connaissance valide associe invariablement ces deux aspects : en même temps qu'elle connaît l'objet, elle a l'intuition des processus à l'œuvre dans l'acte cognitif (cf. § 1.1.2).

Finalement, le fait que l'âme et les autres étants ne forment qu'une seule réalité garantit la connaissance de la chose en soi lorsqu'on dispose de l'omniscience.

---

[330] Ce système de double opposition, à la fois psychologique et transcendantale, semble avoir échappé à Balcerowicz (2005a : 376, note 62) lorsque celui-ci tente d'identifier les objets internes et externes sur lesquels se portent d'une part le *pratyakṣa* et d'autre part le *parokṣa*, sans que nous ne réussissions à déterminer sur quel texte il se fonde : « The external contents of perception (*bahiṣ-pratyakṣa*) are for instance physical, gross objects, whereas the internal contents of perception (*antaḥ-pratyakṣa*) are individually apprehended thoughts, contents of introspection, etc., that are immediately triggered by individual events. The external contents of indirect cognition (*bahiṣ-parokṣa*) are likewise gross objects, etc., which, however, stand for a whole class of concepts, denotations of words, etc. The internal contents of indirect cognition (*antaḥ-parokṣa*) are general concepts, images, universal contents of symbols etc. » De manière plus fondamentale, en considérant que le caractère multiplexe de la conscience est, avant toute chose, une thèse épistémologique, il introduit une césure entre la réalité matérielle et les facultés cognitives, alors que justement y prévaut une continuité ; cf. Balcerowicz (2005b : 206) : « In jedem Erkenntnisakt sind ausnahmslos mindestens zwei Aspekte – der des Objekts und des Subjekts – zu unterscheiden, was die epistemologischen und ontologischen Hauptthesen der Jinisten nachweisen sollte ; diese Thesen sind nämlich die Vielfältigkeit des Bewusstseins (d.h. die epistemologische Prämisse der Jinisten) und weiter die Vielfältigkeit der Welt (*anekāntasiddhi*) (d.h. die ontologische Prämisse der Jinisten), die in jedem Erkenntnisakt als solche widergespiegelt werden. »

L'imperfection de la connaissance, qui se manifeste chez les êtres non omniscients, à cause de l'obscurcissement de l'âme par les *karman*, n'est que contingente et conjoncturelle, mais jamais structurelle. Par conséquent, la validité cognitive de l'omniscience devrait pouvoir échapper au *syādvāda*. N'y aurait-il pas dans LT certaines stances qui pourraient valoir absolument et ne pas être soumises à la *saptabhaṅgī* ?

3.2.2. Les énoncés qui échappent au *syādvāda*

La stance LT 63 énonce la règle, en vertu de laquelle, lorsqu'il n'est pas employé, le terme *syāt* est à sous-entendre dans tout énoncé[331]. Mais ce faisant, elle est déjà en elle-même porteuse d'une contradiction. Deux éventualités se présentent : (1) soit on estime que la règle vaut universellement, et dans ce cas, en se soustrayant au *syādvāda*, la stance LT 63 constitue précisément une exception à la loi qu'elle énonce ; (2) soit on peut lui appliquer la septuple prédication et dire que, d'une certaine manière, le terme *syāt* ne doit pas être sous-entendu partout. Quoique le cheminement intellectuel diffère, les deux éventualités reviennent finalement au même en ce qu'elles admettent nécessairement l'existence d'énoncés qui échappent au *syādvāda*. Comment alors se sortir de la contradiction ? Nous pensons qu'Akalaṅka donne un indice, lorsqu'il paraît tempérer son propos par la proposition conditionnelle qui clôt la stance LT 63 : « si l'auteur est habile » (*kuśalaś cet prayojakaḥ*). Si l'adverbe *syāt* devait être ajouté de manière systématique et sans discernement, aucune habileté ne serait requise. Il s'ensuit donc que, d'une manière ou d'une autre, une stance au moins n'a pas à être soumise au *syādvāda*. Abhayacandra contribue à nous mettre sur la voie en précisant que l'habileté dont il est question concerne la sphère empirico-pratique[332]. Cela ne voudrait-il pas dire que seuls les énoncés qui touchent au domaine du *vyavahāra* sont susceptibles d'entrer dans une *saptabhaṅgī* ? Telle est bien notre hypothèse.

Mais alors comment détecter les propositions qui doivent échapper au *syādvāda* ? Dans la mesure où, comme le dit clairement LT 63, *syāt* peut être implicite, il faut que la proposition qui n'a pas trait à la sphère empirico-pratique comporte un indice explicite empêchant de sous-entendre l'adverbe *syāt*, à moins que son contenu ne rende évident son

---

[331] Le texte a été cité et traduit *supra* § 2.2.4.

[332] SVBh *ad* LT 63 : ***ced*** *yadi* ***kuśalaḥ*** *syāt vyavahāre prabuddhaḥ syāt*.
Cet, s'il est ***kuśalaḥ***, s'il est avisé, dans le domaine empirique.

statut particulier d'énoncé absolu. Nous pouvons relever, tout au long de LT, quelques stances dont les particules ou adverbes s'éclairent alors sous un jour nouveau. Le cas le plus emblématique nous paraît être posé par le terme *āñjasam* en LT 11cd-12ab :

> *avikalpa-dhiyā liṅgaṃ na kiñcit sampratīyate* ‖
> *nânumānād asiddhatvāt pramāṇântaram āñjasam* |

Balcerowicz (2003 : 346) propose la traduction suivante :

> No inferential sign can be known through non-conceptual comprehension (viz. perception) or through inference, because it is not established ; [hence] another cognitive criterion (suppositional knowledge, *tarka*) is immediately [called for][333].

Mais on voit mal ce que pourrait signifier l'idée d'immédiateté dans le contexte[334]. Or, Akalaṅka use du même terme ou de la forme adverbiale *añjasā*, dont *āñjasa* est dérivé, dans d'autres textes, notamment dans trois stances de NVi (I.3, III.83 et III.88). L'occurrence la plus éclairante nous paraît être NVi III.88. Pour le moment, nous laissons l'épineux adverbe volontairement intraduit :

> *ādye parokṣam aparaṃ pratyakṣaṃ prāhur āñjasam* |
> *kevalaṃ loka-buddhyaîva mater lakṣaṇa-saṅgrahaḥ* ‖
> *Āñjasam*, on appelle les deux premiers types de connaissance (i.e. la connaissance sensorielle et la connaissance articulée) 'moyen de connaissance indirect' (*parokṣa*), tandis que le reste est appelé 'perception' (*pratyakṣa*). C'est seulement pour se conformer à l'idée du vulgaire que la connaissance sensorielle est comptée sous la dénomination [de perception][335].

Nous reviendrons ultérieurement sur les éléments essentiels qu'enseigne la stance eu égard à la théorie de la perception[336]. Pour l'instant il importe seulement de constater l'opposition qui la structure, entre l'ancienne codification des *pramāṇa*, telle qu'elle est enseignée dans TS y compris, et la nouvelle classification qui correspond à celle que

---

[333] Nous proposons de traduire cette stance ainsi : « Aucun signe inférentiel n'est compris par une pensée aconceptuelle, ni à partir d'une inférence parce que [l'inférence] n'est pas établie ; dans l'absolu, c'est un autre moyen de connaissance valide [qui l'établit]. »

[334] Depuis, Balcerowicz a adopté, pour les trois occurrences d'*āñjasam* et *añjasā* en NVi, une traduction un peu plus proche de notre interprétation, « correctly » (2005a : 362, 373), « rightly » (2005a : 366) mais, selon nous, ces deux adverbes ne précisent pas à quel niveau de réalité se joue la rectitude et ne permettent donc pas encore d'exprimer toute la spécificité des termes sanskrits.

[335] NVi III.88, II p. 363.23 et 33.

[336] Cf. chapitre II, § 1.1.3.

présente Akalaṅka en LT 3[337]. La forme adverbiale *āñjasā* prend place dans cette structure, puisqu'il entre en opposition avec le composé *lokabuddhyā* (« eu égard à l'idée du vulgaire »). Souvenons-nous que, selon la division originelle, le *pratyakṣa* regroupait les trois connaissances suprasensibles, considérées comme de véritables perceptions en tant que l'âme n'avait recours à aucune médiation, y compris sensorielle, mais connaissait directement la réalité, tandis que la connaissance sensorielle, associée à la connaissance articulée, entrait dans la catégorie des connaissances indirectes (*parokṣa*). La classification ultérieure a en revanche déplacé la perception sensorielle pour en faire un type de *pratyakṣa* : dès lors le *pratyakṣa* admet une division essentielle entre sa composante empirique – la perception sensorielle – et sa composante transcendante – les trois perceptions suprasensibles. Or, NVi III.88 met au compte d'une concession faite à l'usage empirique[338] la modification dans le classement des moyens de connaissance valide (*lokabuddhyaiva*), mais la restriction exprimée par la particule *eva* laisse entendre qu'Akaṅka, tout en se conformant à ce nouvel usage, sait bien que, *stricto sensu*, le terme *pratyakṣa* est censé valoir pour les seules perceptions suprasensibles. Bien qu'elle soit énoncée par Akalaṅka, l'ancienne dénomination n'est pas le fruit de son invention, elle est héritée de la Tradition – ce qui est indiqué par l'emploi de *prāhur*, qui a exactement la même fonction en NVi 1.3 – et, à ce titre, elle vaut toujours *dans l'ordre de la réalité suprême*. Ne serait-ce pas alors là le sens véritable de l'adverbe *āñjasam* ? Deux éléments viennent corroborer notre hypothèse.

Tout d'abord la glose que les commentateurs proposent invariablement pour les termes *añjasā* et *āñjasam* abondent dans notre sens. Lorsqu'il explique NVi I.3, Vādiraja glose *añjasā* par *tattvataḥ* (« conformément à la réalité »)[339] ; puis, à propos de la stance NVi III.88, le commentateur donne pour équivalent de *āñjasam* une forme encore plus

---

[337] Pour l'ancienne classification, cf. TS_1 I.9-12, p. 12-13 : *mati-śrutâvadhi-manaḥ-paryāya-kevalāni jñānam ‖ 9 ‖ tat pramāṇe ‖ 10 ‖ ādye parokṣam ‖ 11 ‖ pratyakṣam anyat ‖ 12 ‖*
« (9) La connaissance comprend cinq types : sensorielle, articulée, clairvoyante, télépathique et omnisciente. (10) L'ensemble formé par ces [cinq types] se divise en deux moyens de connaissance valide. (11) Les deux premiers [types de connaissance] (i.e. *mati* et *śruta*) constituent le moyen de connaissance indirect. (12) Le reste constitue la perception. »
LT 3 : *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ | parokṣaṃ śeṣa-vijñānaṃ pramāṇe iti saṅgrahaḥ ‖*
« La perception [est] la connaissance claire, [elle est de deux sortes] du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique ; le moyen de connaissance indirect [comprend] le reste de la connaissance : ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total. »

[338] Nous examinerons ce que recouvre le composé *lokabuddhyā* au cours du chapitre II (§ 1.1.3).

[339] Cf. NViV *ad* NVi 1.3, I p. 87.1.

explicite, *paramārthataḥ* (« dans l'ordre de la réalité suprême »), après avoir pris soin de préciser que la classification de jadis n'a pas été forgée conformément au seul domaine empirico-pratique[340] ; cette dernière voie a été suivie strictement par Abhayacandra qui, en SVBh *ad* LT 11cd-12ab, glose *āñjasam* par *pāramārthikam*. Ensuite, le sens que nous avons dégagé pour les adverbes *añjasā* et *āñjasam* permet un interprétation cohérente tant pour les stances NVi III.83 et NVi I.3, consacrées aux définitions des *pramāṇa*[341], que pour le passage de LT 11cd-12ab qui nous intéresse. Dans ce dernier cas, toute l'argumentation déployée par Akalaṅka pour établir que la connaissance de la relation de concomitance invariable nécessite la validité cognitive d'un *pramāṇa*, autre que la perception et l'inférence, n'a de sens que si elle est absolument valable et ne peut en aucune façon être remise en cause. Telle est d'ailleurs la justification que fournit Abhayacandra lorsqu'il analyse la portée du terme *āñjasam* dans la stance :

> Donc, avec l'idée que l'inférence non plus ne saisit pas la concomitance invariable, il y a **« un autre moyen de connaissance valide »** qui saisit cette [concomitance invariable] : il est nommé « raisonnement inductif ». Il faut comprendre que [ce raisonnement inductif], qui est de nature conceptuelle est ***āṃjasaṃ***, c'est-à-dire relève de l'ordre de la réalité ultime et dénué de fausseté, parce que sinon la validité cognitive de l'inférence ne [serait] pas correcte[342].

Par conséquent, il semble bien que la présence du terme *añjasā* ou *āñjasam* dans un énoncé garantisse à celui-ci une validité absolue, en tant que sa validité ne se réduit pas au seul domaine empirico-pratique. LT 11cd-12ab échappe ainsi de plein droit à la septuple prédication, dont l'usage ne fait sens que dans le domaine du *vyavahāra*. Pour rendre compte de cette valeur, nous proposons de traduire *āñjasam* par la locution « dans l'absolu ».

---

[340] NViV *ad* NVi III.88, II p. 363.30-31 : *tad idam ubhayam api pramāṇam āñjasaṃ na vyavahāra-mātra-parikalpitam, paramârthataḥ (…).*
En revanche en NVi III.83, Vādirajā omet de gloser *añjasā*.

[341] Comme nous le verrons au cours du chapitre II (cf. § 1.2.3.2), NVi I.3 est remarquable en ce que le choix de l'adjectif *sākāra* (« doué de contenu ») permet à la définition de ne pas s'appliquer exclusivement à la perception empirique, mais de pouvoir être lue soit comme la définition qui vaut absolument pour tout *pratyakṣa*, soit comme la définition du seul *pratyakṣa* transcendant.
NVi I.3, I p. 57.15-16 : *pratyakṣa-lakṣaṇaṃ prāhuḥ spaṣṭaṃ sākāram añjasā | dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣârthâtma-vedanam ||*
« Selon la Tradition, on dit que la perception se caractérise dans l'absolu comme la connaissance claire et douée de contenu d'un objet [sous ses différents aspects], substance, mode, universel et particulier et comme connaissance de soi. »
Pour l'autre traduction envisageable de cette stance, cf. *infra* chapitre II § 1.2.3.2 (en note).

[342] NViV *ad* NVi III.83, II p. 361.19-21 : *tad evaṃ nâpy anumānam avinābhāva-grāhakam, kiṃ tarhi ? anya eva kaścit pramāṇântaraṃ samyag-vyavasāyâtmakaṃ tad-grāhakaṃ tarkâkhyaḥ | sa ca jñāna-svabhāvatvād āṃjasaṃ paramârthikaṃ vyavasāyâtmakaṃ ca pramāṇam anyathā tad-vyavasāyâsiddheḥ |*

Mais il est fort probable que le terme *āñjasam* ne soit pas le seul susceptible, dans LT, d'indiquer la valeur inconditionnelle d'un énoncé. Tandis que nous étayions notre interprétation de cet adverbe, nous avons rencontré deux gloses possibles chez les commentateurs : l'une par *tattvataḥ* et l'autre par *paramārthataḥ*. Il convient donc d'envisager la possibilité que des stances comportant l'un de ces deux ablatifs puissent elles aussi s'affranchir du *syādvāda*. Or, trois vers nous paraissent relever de cet emploi : LT 7cd, LT 41 et LT 60.

Dès le début du traité, le demi-vers consacré à la caractérisation de l'objet de connaissance, entre précisément dans ce cas de figure :

> C'est pourquoi, en réalité (*tattvataḥ*), l'objet [du moyen de connaissance valide], qui consiste en substance et en modes, est tant externe qu'interne[343].

Le terme aurait pu passer soit pour une simple cheville permettant de compléter commodément le vers, soit pour tautologique : vu que l'objet de connaissance n'est autre que la réalité – désignée tantôt par le substantif *vastu*, tantôt par *tattva* –, LT 7cd aurait tout l'air de tomber sous le coup de la circularité, car il reviendrait à dire : « *x* est ceci et cela conformément à *x* ». Mais si *tattvataḥ* exprime le niveau de réalité dans lequel vaut la proposition, c'est toute la portée de la stance qui se trouve modifiée. Dans la mesure où les deux couples de caractéristiques contraires (d'une part *dravyaparyāyātmā* et d'autre part *bahir antaḥ*) rendent compte du caractère complexe de la réalité, l'énoncé n'a plus à se soumettre à la *saptabhaṅgī*.

Vérifions si une interprétation similaire est possible pour la stance LT 41 qui recourt elle aussi la forme *tattvataḥ* :

> La validité cognitive repose en fait (*hi*) sur l'usage empirique : il n'y a pas, en réalité (*tattvataḥ*), d'[usage empirique possible] si l'on adopte l'un ou l'autre de ces deux [pseudo-points de vue, i.e. le pseudo-point de vue collectif et le pseudo-point de vue compréhensif] ; dans le cas d'une thèse unilatérale fausse, quelle distinction y a-t-il entre sa propre thèse et la thèse adverse[344] ?

---

[342] SVBh *ad* LT 11cd-12ab : *tan nânumānam api vyāpti-grāhakam iti tad-grāhakaṃ* ***pramāṇâṃtaraṃ*** *tarkâkhyaṃ.* ***āñjasaṃ*** *pāramārthikaṃ na mithyā vikalpâtmakam abhyupagantavyaṃ, anyathânumāna-prāmāṇyâyogāt.*

[343] LT 7cd : *tad dravya-paryāyâtmârtho bahir antaś ca tattvataḥ* ‖

[344] LT 41 : *prāmāṇyaṃ vyavahārād dhi sa na syāt tattvatas tayoḥ* | *mithyaîkânte viśeṣo vā kaḥ sva-pakṣa-vipakṣayoḥ* ‖

Le cas peut paraître plus délicat car le passage ne donne pas une définition mais part du critère de validité d'une connaissance (*prāmāṇya*), à savoir la fiabilité dans la sphère empirico-pratique. Ici, *tattvataḥ* apparaît dans la seconde partie de la phrase, qui vise à rejetter les thèses représentées par les pseudo-points de vue collectif (*saṅgrahābhāsa*) et compréhensifs (*naigamābhāsa*), qu'incarnent respectivement l'advaitavedānta d'une part et d'autre part le sāṃkhya et le vaiśeṣika. Par exemple, dans la mesure où l'advaitavedānta réduit toutes les variétés de l'être à l'un (le *brahman*), il ne reconnaît pas de réalité suprême aux êtres individuels qui, pourtant, sont les seuls à être concernés par l'usage empirique[345]. En quoi, alors, cette doctrine servirait-elle moindrement dans le *vyavahāra* ? Si, en tant que simples points de vue, les thèses représentées par ces écoles sont acceptées par les jaina, elles ne représentent jamais que des points de vue et à ce titre doivent être soumises à la septuple prédication : elles valent exclusivement en tant qu'elles correspondent à une visée particulière d'un locuteur et pas de manière absolue. En revanche, dès lors qu'une perspective particulière est élevée au rang de seule doctrine admissible, elle devient un pseudo-point de vue, qui se leurre sur les conditions de sa validité puisqu'il ne reconnaît pas sa partialité intrinsèque. Par conséquent, autant il est possible de dire d'un point de vue qu'il est d'une certaine manière validé par l'usage empirique tandis que d'une autre manière il ne l'est pas[346], le pseudo-point de vue, de par son statut d'assertion unilatérale erronée, n'a pas à être intégré à la septuple prédication. De la sorte, l'affirmation présentée par Akalaṅka en LT 41bd échappe elle aussi au *syādvāda*, et c'est bien le terme *tattvataḥ* qui permet d'indiquer que le passage fait exception à la règle énoncée par LT 63.

Mais alors, la première partie de la stance ne partagerait-elle pas également ce statut singulier ? On mesure en effet l'ambiguïté du discours d'Akalaṅka si, au sein d'un seul et même vers, deux propositions devaient être traités selon deux niveaux de réalité différents.

---

[345] Cf. LT 38 : *saṅgrahaḥ sarva-bhedaîkyam abhipraiti sad-ātmanā | brahma-vādas tad-ābhāsaḥ svârtha-bheda-nirākṛteḥ ||*
« Le [point de vue] collectif vise l'unité de tous les différents [êtres] sur le mode de l'étant ; la doctrine du *brahman* est le pseudo-[point de vue collectif], parce qu'elle rejette les différences de son objet ».
Pour la justification des identifications des deux formes de pseudo-point de vue compréhensif avec le sāṃkhya et le vaiśeṣika, nous renvoyons le lecteur au volume II.

[346] Ainsi, pour reprendre un exemple déjà mentionné un peu plus haut (cf. § 2.1.1) le point de vue collectif (inférieur) qui fait dire à un homme qui voit un manguier dans un champ : « Ceci est un arbre » sera tout à fait utile s'il cherche de l'ombre pour se protéger du soleil, mais totalement inutile s'il est à la recherche de mangues et qu'il s'en tient à ce point de vue sans passer au point de vue qui lui fera apparaître que l'arbre en question appartient à l'espèce des manguiers.

Or, il est remarquable que LT 41a comporte aussi une particule, *hi*, quoique celle-ci, de par sa grande fréquence dans la langue sanskrite, ne nous ait pas, de prime abord, semblé particulièrement signifiante. En sanskrit, *hi* sert usuellement à introduire une explication – dans ce cas on le traduit « par effet » – soit à renforcer l'assertion – et alors il est possible de le rendre par « assurément ». Le début de la stance énonce le critère de la validité cognitive, le *vyavahāra*. Il s'ensuit que le propre de ce critère est de relever précisément de l'usage empirique. Mais cela ne signifie pas pour autant que la proposition qui énonce la valeur du test empirique verrait sa validité restreinte au seul domaine pratique. Pour que l'expérience puisse être admise comme le critère permettant au sujet de vérifier la validité de sa connaissance, il faut nécessairement que la validité cognitive eu égard à un but précis et le succès du test de fiabilité soient unis dans une relation de concomitance invariable. La concomitance invariable dont il est ici question n'est pas celle qui unit deux phénomènes sensoriels comme le feu et la fumée, mais c'est le fait que toute connaissance relative au *vyavahāra* ne peut être validée que par un test empirique. Seule la forme de la validité cognitive se trouve ici concernée et non le contenu de la connaissance. Ce n'est jamais une expérience qui nous enjoint de faire des expériences, et c'est pourquoi, en tant qu'elle est une loi générale de validation, cette injonction est formulée d'un autre point de vue que le *vyavahāra*. Aussi la première partie du vers qui déclare que la validité cognitive repose sur l'usage empirique est-elle censée valoir absolument, ce qui est exprimé cette fois par la présence de la particule *hi*.

La dernière stance dont nous souhaitons examiner le statut, LT 60, ne comporte en apparence aucun des termes qui, comme, nous l'avons mis en évidence, sont susceptibles de signaler la valeur absolue d'une proposition, *āñjasam*, *tattvataḥ*, *hi* ou *paramārthataḥ* :

> La connaissance est conçue comme consistant en détermination et comme saisissant sa propre essence et son objet ; de ce fait la saisie – [qui a la nature d'] une certitude – atteint la validité cognitive par excellence (*mukhyam*)[347].

Remarquons néanmoins qu'elle comporte un mot que les jaina tiennent pour synonyme de *paramārthataḥ*, à savoir le terme *mukhyam*. En effet, lorsque les philosophes énoncent la dichotomie entre la perception mondaine, conventionnelle et la perception ultime, transcendante, certains emploient l'adjectif *mukhya-*, tel Akalaṅka (cf. LT 3), tandis que

[347] LT 60 : *vyavasāyâtmakaṃ jñānam ātmârtha-grāhakaṃ matam | grahaṇaṃ nirṇayas tena mukhyaṃ prāmāṇyam aśnute ||*

d'autres lui préfèrent l'adjectif *pāramārthika-* comme Vādideva, mais les deux termes sont considérés comme équivalents par la tradition savante[348].

Comment comprendre la présence de la forme *mukhyam* ? Les deux commentateurs lui donnent manifestement une valeur métalinguistique, considérant que *mukhyam* précise que le substantif *prāmāṇya-* n'est pas pris dans un sens figuré, autrement dit n'est pas le résultat d'un trope (*anupacaritam*)[349]. Néanmoins, il est peut-être possible de pousser l'analyse à un degré supplémentaire. Contrairement à un passage tel que LT 41a qui établit le critère de la validité cognitive (*prāmāṇya*), nous avons vu que LT 60 constitue une définition du *pramāṇa*[350], ce qui confère à ce vers un statut analogue à celui de LT 7cd. Ce faisant, LT 60 réussit à cerner ce qui fait ultimement la validité de la connaissance et ne se contente pas de déterminer, en fonction de l'activité pratique, si tel ou tel *jñāna* est ou non fiable et donc valide. Dans la mesure où cette stance pose les qualités essentielles de la validité, qui permettent de la déterminer *a priori* et non *a posteriori* par l'expérience du monde empirico-pratique, elle constitue bien un énoncé valable absolument, *paramārthataḥ*, et qui, grâce à la notation *mukhyam*, échappe au *syādvāda*. Notre raisonnement pourrait avoir l'air d'entrer en contradiction avec ce que nous avons dit au sujet de la particule *hi* présente de LT 41a, mais tel ne nous semble pas le cas. Ce n'est en effet pas au même titre que *hi* et *mukhyam* font respectivement de LT 41a et de LT 60 des énoncés valant absolument : dans le premier cas, c'est la forme même de l'énoncé qui implique un tel point de vue, tandis que dans le second c'est son contenu.

Prenons garde, toutefois, à ne pas conclure abusivement que tout emploi de l'adjectif *mukhya* confère pareil statut à l'énoncé qui le contient. Tel est le cas de la stance LT 3, qui énumère les deux *pramāṇa* et précise la division du *pratyakṣa* en empirique et transcendant. Car cette fois, il entre simplement dans l'objet du discours. D'ailleurs, à comparer LT 3 avec NVi III.88, il ne fait pas de doute que la classification proposée par Akalaṅka en LT correspond exactement à celle qui, selon l'explication de NVi a été

---

[348] Cf. Bothra (1976 : 104).

[349] SVBh *ad* LT 60 : *kiṃ-viśiṣṭaṃ ?* ***mukhyam*** *anupacaritaṃ jñāna-kāraṇatvād upacāreṇaîvêndriya-liṃgâdeḥ pramāṇatvāt.*
« Comment [la validité cognitive] est-elle qualifiée ? ***mukhyam***, pas pris au sens métaphorique, (1) parce que c'est seulement en tant qu'il sont une cause de connaissance que l'organe sensoriel, le signe inférentiel, etc. constituent, de manière métaphorique, des moyens de connaissance valide. »
NKC *ad* LT 60, II p. : *svârthâdhigatiḥ* ***nirṇayo mukhyam*** *anupacaritaṃ* ***prāmāṇyam aśnute***.
« La connaissance de soi et de l'objet, **« [qui a la nature d']une certitude »**, atteint la validité cognitive ***mukhyam***, pas au sens métaphorique. »

adoptée pour complaire à l'usage en vigueur dans le monde empirico-pratique (*lokabuddhyā*). Elle n'a donc pas de valeur absolue.

Au terme de cet examen, il appert que certaines stances de LT semblent bien devoir échapper à la septuple prédication[351]. La règle énoncée en LT 63 vaut pour tout énoncé, à condition qu'il ne précise pas le contraire. Dans la quasi-totalité des cas exceptionnels, Akalaṅka fournit un indice explicite qui se traduit par la présence d'un terme interdisant l'application de l'adverbe *syāt* : dans LT cette fonction est assurée par *āñjasam* (LT11cd-12ab), *tattvataḥ* (LT 7cd, LT 41bd), *hi* (LT 41a) et très vraisemblablement aussi par *mukhyam* (LT 60). L'autre possibilité nous paraît représentée dans la stance paradoxale qu'est LT 63 ; mais là encore, nous estimons qu'Akalaṅka prend soin de mettre son lecteur sur la piste en achevant l'énoncé de la règle par une clause d'habileté. Aussi, parmi les deux hypothèses mentionnées au début de ce paragraphe pour sortir du paradoxe, c'est naturellement la première que nous privilégions : la stance fait bien elle-même figure d'exception à la règle qu'elle édicte, car seul un énoncé qui vaut absolument est apte à parler du *vyavahāra* en termes de loi. Le caractère partiel et relatif des propositions est le résultat de la diffraction de la connaissance qui émane d'un sujet non omniscient. Le *syādvāda* doit s'appliquer à toutes les prédications proférées à partir du point de vue empirico-pratique, mais à elles seules[352].

Pour autant, quel que soit le point de vue adopté, empirique ou transcendant, les deux types de proposition ne concernent jamais qu'une seule et même réalité : la distinction entre les énoncés qui relèvent de l'ordre de l'empirico-pratique et ceux qui relèvent de l'ordre absolu ne trace pas une césure entre deux mondes, mais indique seulement deux niveaux d'approche d'un seul et même monde ; l'un est le résultat de la connaissance par excellence, l'omniscience, tandis que l'autre est le fruit de toute connaissance limitée par l'action des *karman*. Dans la mesure où l'adverbe *syāt* est la

---

[350] Cf. *supra* §§ 1.1.1 et 1.2.2..

[351] La voie interprétative que nous proposons n'est donc pas une solution d'évitement comme celle dans laquelle s'engage Dundas (2002 : 232) : « It must be stressed that, whatever the recommandations of philosophical writers, Jains do not now nor, as far as I can tell, did they ever qualify every statement they utter with the words 'may be'. It might well be argued further that the level of abstraction at which the doctrine of manysidedness functions takes little or no account of the various motivations which lead an individual in everyday life to espouse one particular viewpoint as opposed to another. As a consequence, manysidedness could ultimately be regarded as operating in a moral vacuum. »

[352] Cette résolution a déjà été esquissée par certains savants, par exemple Dundas (2002 : 230) et Joshi qui remarque (2000 : 98) : « And thus the doctrine of *anekānta* can be applied to everything *in the world* (souligné par nous). »

marque du point de vue empirico-pratique, les énoncés qui touchent à la validité de l'omniscience n'ont plus à tomber sous le coup de la septuple prédication : non seulement l'omniscience est supérieure au *syādvāda*, mais en outre c'est en elle que ce dernier puise sa validité, car il n'en constitue au fond qu'un succédané comme nous le verrons très bientôt (cf. § 3.3.1).

3.2.3. Comment l'inférence est-elle possible ?

Maintenant que nous avons mis en évidence la portée de termes comme *añjasā*, *tattvataḥ*, etc., nous pouvons examiner d'un peu plus près les implications conceptuelles de la stance LT 11cd-12ab, qui en posant la nécessité d'un nouveau moyen de connaissance valide, le raisonnement inductif (*tarka*), tente de résoudre la difficulté posée par la validation de l'inférence. Le problème auquel tente de répondre Akalaṅka n'est pas un problème strictement épistémologique. Il ne cherche pas à savoir à quelles conditions telle ou telle inférence est valide de manière à garantir la certitude du sujet connaissant – l'activité empirico-pratique suffit à remplir cette fonction. Mais, ayant l'intuition que les inférences que nous faisons sont valides, il essaie de comprendre comment ce miracle est possible. Qu'est-ce qui peut m'autoriser à penser qu'une telle intuition n'est pas qu'une pure illusion ?

Tant que l'on ne veut admettre que les deux *pramāṇa* que sont la perception sensorielle et l'inférence, il est impossible au commun des mortels de savoir que l'inférence est bien un moyen de connaissance valide[353]. Naturellement, l'inférence elle-même est inapte à produire un tel fondement, parce que pareil raisonnement s'exposerait à une faute logique – régression à l'infini (*anavasthā*) ou diallèle (*anyonyāśraya*)[354] –, mais la perception n'est pas plus compétente en la matière. Qu'on la tienne pour non conceptuelle, comme le font les bouddhistes, ou pour conceptuelle, comme les jaina, importe peu. Étant, dans tous les cas, marquée par le contingent et le particulier, la

---

[353] SVi III.8, I p. 187.9-10 ainsi que la *vivṛti* correspondante développent le même raisonnement que LT et LTV 11cd-12ab : *bhūtā bhavyāḥ sarve santo bhāvāḥ kṣaṇakṣayāḥ | iti vyāptau pramāṇaṃ te na pratyakṣaṃ na laiṅgikam ‖*

[354] Cf. LTV 11cd-12ab : *nâpy anumānântaram, sarvatrâviśeṣāt. na hi sākalyena liṅgasya liṅginā vyāpter asiddhau kvacit kiñcid anumānaṃ nāma.*
« Une autre inférence n'est pas [davantage capable de fonder l'inférence], parce que [le problème demeure] identique à tous [les niveaux]. En effet, tant que la concomitance invariable entre le signe inférentiel et son possesseur n'est pas établie pour tous les cas possibles, on ne peut jamais produire, à quelque [niveau] que ce soit, le moindre [raisonnement] nommé inférence. »

perception ne permet jamais de saisir des propositions universelles et nécessaires[355]. Or, lorsqu'on tire une conclusion à partir d'une inférence, on présuppose des lois à valeur universelle et nécessaire. Les jaina conçoivent, en effet, l'inférence comme la connaissance d'un *probandum* ('ici il y a du feu') à partir de la connaissance d'un *probans* ('il y a de la fumée'). L'inférence repose sur une concomitance invariable (*vyāpti*, *avinābhāva*) entre le *probans* (*sādhana*) et le *probandum* (*sādhya*) ou *ratio cognoscendi* (*hetu*), qui s'énonce à l'aide d'une proposition universelle et nécessaire. Pour le cas du feu et de la fumée, cette proposition est la suivante : « là où il y a de la fumée, il y a du feu ; là où il n'y a pas de fumée, il n'y a pas de feu[356]. »

Même si cent fois nous constatons que là où il y a de la fumée il y a du feu et que, inversement, en l'absence de fumée il n'y a pas de feu, la perception ne suffit pas à nous assurer que, la cent-unième fois, tel sera encore bien le cas. Rien ne permet, en effet, de distinguer une concomitance invariable véritable d'une relation purement contingente que nous universalisons par le simple fait de l'habitude. Ne se pourrait-il pas que nous soyons, en vérité, dans le cas de la poule qui, ayant remarqué que, à chaque fois qu'elle entend le bruit des pas du paysan dans la basse-cour, ce dernier vient la nourrir, en tire la conclusion d'une concomitance invariable entre le fait que le paysan vienne la voir et le fait qu'elle obtienne du grain ? Que le paysan vienne un beau jour pour la tuer et non pour la nourrir, et l'absence de concomitance invariable entre les deux faits devient manifeste. De notre point de vue, il est toujours impossible de déterminer si la relation qui nous paraît relever de l'invariable concomitance en est bien une ou si elle n'en a que l'apparence. Par conséquent, considérer que les deux seuls moyens de connaissance valide sont la perception sensorielle et l'inférence expose à la réfutation qui devait avoir été adoptée par certains matérialistes et contraint à n'admettre *in fine* qu'un seul *pramāṇa*, la perception[357].

Voir aussi nos développements précédents à l'occasion de l'examen de la nouveauté § 1.1.3.

[355] Cf. LTV 11cd-12ab : *na hi pratyakṣaṃ 'yāvān kaścid dhūmaḥ kālântare deśântare ca pāvakasyaîva kāryaṃ nârthântarasya' itîyato vyāpārān karttuṃ samarthaṃ, sannihita-viṣaya-balôtpatter avicārakatvāt.*
« La perception n'est nullement capable d'accomplir des opérations [mentales] ayant l'extension suivante : 'Chaque fois qu'il y a une fumée, quel que soit le temps et quel que soit le lieu, c'est l'effet du seul feu et non d'autre chose', parce que [la perception] est produite par le pouvoir d'objets [spatialement et temporellement] proches, [et] qu'elle ne consiste pas en réflexion. »

[356] Pour une attestation en ces termes de la relation de concomitance invariable, cf. SVBh *ad* LT 10cd-11ab, cité *infra*, dans ce même §, en note.

[357] La doxographie de Haribhadra, le *Ṣaḍdarśanasamuccaya*, fait allusion à un exemple emblématique de l'objection que des matérialistes ont pu adresser à tous les *darśana* qui admettaient la validité cognitive de l'inférence. Un homme adepte des thèses matérialistes cherche à convaincre sa femme, qui, selon toute vraisemblance, incarne les croyances communément admise en la rétribution karmique et en la réincarnation.

Mais, ne pouvant accepter de devoir s'en tenir à la seule perception sensorielle, tous les systèmes, à l'exception des matérialistes, se sont efforcés de proposer une solution pour justifier la validité cognitive de l'inférence. Il ne relève pas de notre propos de comparer les diverses voies – par exemple celle des mīmāṃsaka et des naiyāyika – et d'examiner quel type de solution chacune représente. Nous intéresse davantage la résolution que les bouddhistes ont proposé avec la théorie de la triple caractéristique de la preuve, communément appelée doctrine du *trairūpya*, en ce qu'elle éclaire la perspective adoptée par les philosophes jaina. Selon Dignāga, trois conditions doivent être remplies par la *ratio cognosendi* (*hetu*) pour que l'inférence soit valide : (1) la présence de la propriété qui constitue le signe inférentiel dans le sujet (*pakṣadharmatā*) ; (2) la présence du signe inférentiel dans les cas semblables ; (3) l'absence du signe inférentiel dans tous les cas dissemblables[358]. Les deux dernières conditions constituent respectivement une formulation de la concomitance positive (*anvaya*) et de la concomitance négative (*vyatireka*). Mais, la troisième condition exigerait de pouvoir examiner tous les cas dissemblables, quel que soit le temps de leur manifestation pour s'assurer de l'absence effective du signe inférentiel. Il faudrait donc être omniscient pour faire une inférence[359], auquel cas cette dernière ne serait d'ailleurs plus d'aucune utilité. Autrement dit, les trois conditions valent comme confirmation d'une coïncidence dans la sphère empirico-pratique mais ne permettent pas de distinguer la véritable relation de concomitance invariable de celle qui n'en est pas. C'est globalement dans cette perspective que Dharmakīrti a ensuite apporté un infléchissement à cette théorie. Comme le résume Dunne (2004 : 149), la simple observation d'un ou plusieurs cas de présence de feu en présence de fumée ainsi que d'absence de feu en l'absence de fumée ne suffisent pas à établir la concomitance positive et la concomitance négative. Tant que l'on ne parvient pas à déterminer la relation

---

Pour prouver l'inanité de l'inférence concernant des choses ou des faits imperceptibles par les sens, ce matérialiste emmène sa femme de nuit et la rend témoin de la scène suivante : sur le sable ou sur une route poussiéreuse il dessine des traces semblables aux empreintes d'un loup. Le lendemain matin, les hommes qui, sur la foi d'une inférence, tirent la conclusion qu'un loup est passé à cet endroit durant la nuit précédente, sont tournés en ridicule. Cf. ṢDS 80 : *etāvān eva loko 'yaṃ yāvān indriya-gocarataḥ | bhadre vṛka-padaṃ paśya yad vadanti abahu-śrutāḥ ||*
« Ce monde ne s'étend pas au-delà du domaine perceptible par les organes sensoriels. 'Regarde, ma chère, l'empreinte du loup' disent les hommes peu instruits. »
Il ne sensuit pas nécessairement que tous les matérialistes aient refusé d'accorder de prendre en compte l'inférence ; pour une discussion sur le statut de l'*anumāna* dans la pensée des cārvāka, cf. Gokhale 1993.

[358] Tandis qu'il imagine une objection possible à la théorie jaina de l'*anyathānupapatti*, Abhayacandra (SVBh *ad* LT 12cd-13ab) donne l'énoncé suivant de la thèse du *trairūpya* : *pakṣa-dharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣād vyāvṛttir*. Pour une analyse approfondie des différentes théories du *trairūpya*, cf. Oetke 1994.

exacte entre le *probans* et le *probandum*, on s'expose toujours à un cas de pure coïcidence. Refusant d'admettre que la relation entre un *probans* et un *probandum* soit une simple relation de co-occurrence, Dharmakīrti distingue deux types de relations nécessaires, une relation de causalité (*tadutpatti*) et une relation d'identité essentielle (*tādātmya*)[360].

La conception bouddhique n'a toutefois pas semblé admissible aux jaina, qui, comme les mīmāṃsaka, ne se satisfont ni des trois conditions de Dignāga ni des deux relations de Dharmakīrti. La théorie bouddhique tombe, pour eux, sous le coup d'une double objection, à la fois celle d'une extension insuffisante et celle d'une extension abusive : d'une part elle ne permet pas de rendre compte de tous les cas d'inférence, et d'autre part elle couvre des cas qui ne sont pas de véritables cas de concomitance invariable[361]. Ils produisent ainsi des contre-exemples d'inférence qui, soit ne remplissent pas au moins l'une des trois conditions, soit ne relèvent ni d'une relation de causalité ni d'une relation d'identité. Comme l'a déjà montré Balcerowicz (2003 : 349-350), plusieurs passages de LT mentionnent de tels exemples destinés à ruiner plus particulièrement la théorie des deux relations nécessaires de Dharmakīrti : la possibilité d'inférer l'ombre à partir de l'arbre (LTV 12cd-13ab), le reflet de la lune dans l'eau à partir de la présence de la lune dans le ciel (LT 13cd) ou le lever de la constellation Śakata à partir du lever de la constellation Kṛttika (LT 14).

La solution des jaina serait-elle meilleure ? Ceux-ci proposent de poser un *pramāṇa* qui a pour seul objet la relation de concomitance invariable entre un *probans* et un *probandum* : c'est le raisonnement inductif, qu'ils nomment *tarka*, *ūha* ou *cintā*. Mais, si ce raisonnement est un *pramāṇa* empirique comme un autre, le problème n'est que déplacé. En effet, si le *tarka* est une simple hypothèse résultant de la concordance d'une série d'observations, il n'est pas plus légitime que la perception pour valider le recours à des propositions universelles et nécessaires dans l'inférence. Rien ne nous garantit que nous ne soyons pas en fait dans l'ignorance du statut véritable de la relation que nous prenons pour une concomitance invariable, tout comme la poule. De la sorte, cette solution

---

[359] Cf. Franco (1990 : 199).

[360] Cf. Dunne (2004 : 148-153). Pour l'énoncé des deux types de relation naturelle, cf. par exemple NB II.22, p. 56 : *vastutas tādātmyāt tadutpatteś ca.*

[361] Cf. Balcerowicz (2003 : 349-352) et, à propos de la réfutation de la thèse de Dharmakīrti par Akalaṅka, Shah (1967 : 257) : « Akalaṅka's criticism is based on a general undestanding that the simultaneous occurrence of two things does not necessarily suggest that they are essentially identical and that the successive occurrence of two things does not necessarily suggest that they are causally related. »

apparente ne semble que nous enferrer davantage dans la régression à l'infini qu'elle avait pourtant prétention à éviter, comme si on n'avait fait que jouer sur les mots : ne faudra-t-il pas, en effet, poser un autre *pramāṇa* qui, à son tour et sous un autre nom, permettra de valider le *tarka* ? Le processus serait ainsi infini s'il n'était jamais possible de sortir du point de vue empirico-pratique[362].

Tel est précisément l'écueil que permet d'éviter la précision introduite par le terme *āñjasam* en LT 11cd-12ab. Étant donné la valeur que nous avons mise en évidence pour ce terme, la chaîne de la régression à l'infini qui semble se poursuivre avec le *tarka* est en réalité interrompue après lui : le *tarka* est ultimement fondé par le point de vue transcendant, ce qui laisse supposer que le raisonnement inductif n'est pas, en dépit des apparences, une simple hypothèse. Mais de quoi s'agit-il alors ? Pour le comprendre, il nous faut tout d'abord dégager le postulat qui sous-tend toute la thèse jaina. Pour nos philosophes, il n'existe pas de fait pur qui puisse échapper à la connaissance. Ainsi, dans le cas où une relation de concomitance existe bel et bien, alors, il y a forcément quelqu'un qui la connaît et qui peut l'énoncer. Or, seul un être omniscient est capable de connaître les liens entre les choses sur le mode de la nécessité et pas seulement sur celui de la répétition. Sa connaissance du feu dans toute sa complexité entr'expressive – de chaque feu particulier et donc du feu en général – lui permet de concevoir la relation nécessaire précise qui unit le feu, la flamme et la fumée et de distinguer la nécessité de la simple coïncidence. Pour l'omniscient, cette relation n'est pas entre deux choses étrangères l'une à l'autre, mais une relation d'identité de soi à soi dans une relation nécessaire.

Mais, tandis que l'omniscient appréhende positivement les lois qui régissent le cours des choses et est capable de produire un énoncé affirmatif, valable en tout lieu et en tout temps, du type : « la fumée est toujours produite par le feu », en revanche, un individu non omniscient (*chadmastha*) n'en est nullement capable quels que soient les *pramāṇa* mis en œuvre[363]. Comme l'omniscient appréhende la chose en soi, la connaissance de tous les particuliers coïncide chez lui avec la connaissance des relations entre des universaux. Plus exactement, la perception transcendante de l'omniscient couvre tous les objets de sorte que la distinction entre nécessité et contingence n'est, à son propos, plus pertinente et qu'il n'a

---

[362] L'apparente impossibilité pour le *tarka* de donner la connaissance d'une relation nécessaire entre un *probans* et un *probandum* parce qu'il se fonde sur l'observation de quelques cas a déjà été relevée par Shah (1967 : 261-262).

[363] Cf. les deux extraits de LTV 11cd-12ab cités *supra* dans le présent §.

pas besoin des concepts pour connaître la relation du feu avec la fumée, telle qu'elle existe pour tous les feux. Mais l'obscurcissement de la faculté cognitive de l'âme par les *karman* rend évidemment une telle coïncidence impossible chez le *chadmastha*, qui ne fait jamais toutes les expériences possibles. Comment, alors, le *chadmastha* peut-il faire la moindre inférence, s'il va de soi qu'une connaissance positive de la relation de concomitance invariable (*vyāpti*) lui est inaccessible ?

Il est particulièrement significatif que, dans le contexte de l'inférence et du *tarka*, les jaina ne décrivent pas positivement la concomitance invariable (*vyāpti*) comme le font les bouddhistes lorsqu'ils recourent notamment à la triple caractéristique ou aux deux types de relations, mais usent de formulations négatives. Le composé par lequel ils désignent la concomitance invariable – concurremment à *vyāpti* –, *avinābhāva*, en est déjà révélateur : littéralement, *a-vinā-bhāva* signifie « le fait que [le *probans*] n'existe pas sans [le *probandum*] » (*sādhyāvina sādhanābhava*)[364]. Or, pour saisir la concomitance invariable entre un *probans* et un *probandum*, il suffit, selon les jaina, d'en saisir l'unique marque qu'est l'« impossibilité d'expliquer autrement » (*anyathānupapatti*)[365], c'est-à-dire l'impossibilité d'expliquer autrement le constat d'une coïncidence positive (*anvaya*) et négative (*vyatireka*) entre deux éléments, un *probans* et un *probandum* : tel est l'objet sur lequel porte le *tarka*[366]. Par conséquent, tout concourt à éviter de caractériser positivement la concomitance invariable, tant la formulation négative qui n'énonce qu'un cadre logique,

---

[364] Contrairement à l'analyse du composé que fait à tort Balcerowicz (2003 : 352-353). C'est aux bouddhistes que les jaina empruntent ce terme, qui remonte à Vasubandhu ; cf. Oetke (1994 : 11).

[365] Cette notion a vraisemblablement été introduite dans le jainisme par un certain Pātrasvāmin, auteur d'un traité, intitulé *Trilakṣaṇakadarthana*, visant à réfuter la conception bouddhique du *trairūpya* ; cf. Balcerowicz (2003 : 343-345). Les traités et commentaires ultérieurs admettent généralement cette paternité et mentionnent ce vers abondamment cité : *anyathânupapannatvaṃ yatra tatra trayeṇa kiṃ | nânyathânupapannatvaṃ yatra tatra trayeṇa kiṃ ||*
« Là où il y a l'impossibilité d'expliquer autrement, à quoi bon la triple [caractéristique] ? Là où il n'y a pas l'impossibilité d'expliquer autrement, à quoi bon la triple [caractéristique] ? »
Cette citation apparaît en SVBh *ad* LT 12cd-13ab.

[366] Cf. SVBh *ad* LT 10cd-11ab : *kaḥ punas tarka iti ced, ucyate : anvaya-vyatirekābhyāṃ vyāpti-jñānaṃ darśana-smaraṇābhyām agṛhīta-pratyabhijñāna-nibandhanaṃ tarkaḥ cintā, yathâgnau saty eva dhūmas tad-abhāve na bhavaty evêti.*
« Pour le cas où [l'on poserait cette question, nous répondons que] le raisonnement (*tarka*), [autrement appelé] ***cintā***, est la connaissance d'une relation de concomitance invariable à partir de la concomitance positive et la concomitance négative, connaissance qui repose sur la reconnaissance d'[un objet] qui n'a pas été déjà saisi par la vue ou le souvenir, par exemple : 'c'est seulement lorsqu'il y a du feu qu'il y a de la fumée, [alors que] en l'absence de cela [i.e. de feu], il n'y a justement pas [de fumée]'. »
En revanche, le pseudo-*tarka* (*tarkābhāsa*) croit déceler une relation de concomitance invariable là où il n'y a en vérité qu'une coïncidence ; cf. SVBh *ad* LT 25 : *asambaddhe vyāpti-grahaṇaṃ tarkâbhāsaḥ.*
« Le pseudo-raisonnement inductif consiste en la saisie d'une concomitance invariable [entre deux éléments] là où [les deux éléments] ne sont pas liés [par une telle relation]. »

que le refus de spécifier la nature de la relation entre le *probans* et le *probandum*, contrairement à l'approche de Dharmakīrti[367]. Connaître l'*avinābhāva* n'exige pas d'embrasser tous les cas en tout lieu et en tout temps de manière à formuler une *loi*, ni même de déterminer avec certitude le type de relation entre le *probans* et le *probandum*, mais seulement de produire une *règle* générale qu'aucun exemple de notre expérience directe – la perception – ou indirecte – le témoignage – ne vient contredire. Selon nous, c'est justement parce que la relation de concomitance invariable est formulée de manière négative qu'elle peut être saisie par un être qui ne possède pas l'omniscience.

Tant que nous n'avons pas de cas qui vient infirmer la règle, il est raisonnable de penser qu'elle constitue le modèle d'explication le plus plausible. Néanmoins, la relation de concomitance invariable que formule le raisonnement inductif demeure toujours falsifiable sans jamais être vérifiable. Les hommes du commun ne peuvent jamais savoir si la règle que leur a fait connaître tel ou tel *tarka* – qui énonce par exemple une relation de concomitance invariable entre la fumée et le feu – est ou non une loi, puisqu'ils ne peuvent la saisir sur le mode de la nécessité ; seul l'omniscient sait si leur hypothèse est adéquate à la réalité. Toutefois, même si le *tarka* ne nous donne pas de certitude absolue, mais ne garantit, pour nous, qu'une vraisemblance, dans le domaine empirico-pratique il nous suffit de faire comme si les règles que le *tarka* nous permet de concevoir avaient force de loi. Seul le fait de rencontrer un cas qui invalide la conclusion positive que nous tirons de l'impossibilité d'expliquer autrement nous empêche d'agir en nous obligeant à formuler un autre raisonnement hypothétique.

Toutefois, même lorsqu'une concomitance que nous estimons invariable est bel et bien une loi objective, bien qu'elle nous paraisse encore en dernière instance fondée sur la perception sensorielle – en tant que la relation nécessaire résulte d'une hypothèse élaborée après le constat d'une concomitance positive et d'une concomitance négative entre un *probans* et un *probandum* – l'inférence trouve en réalité, par l'intermédiaire du *tarka*, son fondement ultime dans la perception transcendante de l'être omniscient. En tant qu'il permet d'exprimer, quoique sur le mode négatif, l'intuition d'une nécessité, le *tarka*

---

[367] Cela n'empêche toutefois pas les jaina d'essayer de décrire les types de relations qui unissent le *probans* et le *probandum*, lorsque les exemples qu'ils convoquent tendent à mettre en évidence l'extension insuffisante des trois *hetu* énoncés par Dharmakīrti, les relations de causalité (*tadutpatti*) et de nature essentielle (*tādātmya*) auxquelles il convient d'ajouter la non-perception (*anupalabdhi*). Akalaṅka ajoute ainsi à la liste quatre *hetu* supplémentaires selon que le *probans* est la cause (*kāraṇa*) du *probandum*, qu'il lui est antérieur

semble constituer une image amoindrie de la connaissance des relations nécessaires, connaissance qui est la marque d'un *kevalin*. En effet, même lorsque la concomitance invariable qui, dans le domaine empirico-pratique, est appréhendée par le raisonnement hypothético-inductif correspond bien à la loi telle que la connaît l'omniscient, nous n'en connaissons jamais que la formulation universelle sur un mode vide et abstrait, ainsi que le montre la négation contenue dans le concept d'*avinābhāva* : pour appréhender la concomitance invariable, le *tarka* se contente de montrer, indirectement et en quelque sorte *de l'extérieur*, que l'ensemble des cas de fumée est coextensif à l'ensemble des cas de feu en établissant que l'ensemble des cas où il n'y a pas de fumée est coextensif à l'ensemble des cas où il n'y a pas de feu. Le *tarka* met en œuvre le syllogisme suivant : deux ensembles excluant les mêmes éléments sont identiques. Seul l'omniscient connaît, directement et *de l'intérieur*, cette coextension car il voit immédiatement que chaque élément du premier ensemble est aussi un élément du second ; il en résulte que sa connaissance de l'universel n'est qu'un aspect de sa connaissance des individus au lieu de suppléer à son absence, comme chez les êtres non omniscients. Cette connaissance est donc la connaissance concrète par excellence.

Nous pensons donc que l'emploi du terme *āñjasam* en LT 11cd-12ab vise à fonder, de manière générale, la validité du *tarka* dans l'omniscience : le raisonnement inductif adéquat est celui qui énonce une proposition qui concorde avec la connaissance d'un être omniscient, même si des êtres finis ne sont jamais capables de garantir avec certitude cette concordance. En tant que l'inférence suppose des propositions universelles et nécessaires à propos de l'expérience – alors même qu'il n'y a pas, pour nous, d'expérience possible de la totalité de l'expérience – le *tarka* est le moyen de connaissance valide qui nous donne un écho du point de vue transcendant et nous permet ainsi de parler du *vyavahāra* d'une manière qui échappe à la relativité du *vyavahāra*. Ainsi, le *tarka* assure la continuité entre les deux points de vue possibles, le point de vue empirico-pratique et le point de vue transcendant, attestant ainsi que tous deux rendent compte d'une seule et même réalité.

3.2.4. Rapports entre l'omniscience et les autres *pramāṇa*

Que l'omniscience, en tant qu'elle est le point de vue transcendant sur la totalité du monde, ne voit pas sa validité entamée par la relativisation qu'implique le *syādvāda* est

---

sans être sa cause (*pūrvacara*), postérieur sans être son effet (*uttaracara*), ou concomitant sans entrer dans

donc cohérent avec le fait qu'elle accède à la connaissance de la chose en soi. Elle connaît ce que chaque chose est en elle-même car, connaissant tout, elle est en mesure de saisir tout dans chaque chose ; elle connaît l'étant dans son rapport d'entr'expression avec le tout et par conséquent enveloppe ce qui constitue l'essence de la chose. Mais, même si elle reste du domaine du possible, il n'en demeure pas moins que, conformément à la doctrine jaina, elle est actuellement, et pour très longtemps inaccessible. Qu'en est-il alors de la connaissance à laquelle nous pouvons prétendre ? De quoi sont capables les *pramāṇa* qui restent à notre disposition ? Le pouvoir obscurcissant des *karman* implique-t-il une perte purement qualitative, qui se traduit par le caractère approximatif des connaissances empiriques, ou également quantitative, qui affecte le nombre d'objets qui peuvent être appréhendés ? Quelle que soit la nature de la perte, ne serait-il pas possible de jouer sur la complémentarité des deux moyens de connaissance qui relèvent du domaine empirico-pratique – la perception sensorielle (*sāṃvyavahārikapratyakṣa*) et le moyen indirect (*parokṣa*), pour combler les manques de chacune de ces deux voies ? L'inaccessibilité de l'omniscience a-t-elle pour conséquence que des pans entiers de connaissance nous sont définitivement ôtés, ou bien qu'il appartient à une combinaison des divers *pramāṇa* de surmonter les limites imparties à chacun ?

Il nous faut examiner si c'est seulement par leur domaine d'application respectif que les quatre connaissances non naturelles de l'âme – les connaissances sensorielle et articulée mais aussi la clairvoyance et la télépathie – se distinguent de la connaissance qui lui est naturelle, à savoir l'omniscience[368] et se singularisent entre elles. Cela répondrait simplement à la loi selon laquelle les *karman* qui obscurcissent les facultés cognitives de l'âme (*jñānāvaraṇakarman*) et le champ de connaissance progressent en raison inverse l'une de l'autre. Or, c'est bien le même phénomène d'obscurcissement qui permet de rendre compte, chez un sujet quelconque, non seulement de l'impossibilité pour son âme d'user de l'omniscience, mais aussi de l'impossibilité de se servir des autres moyens de connaissance suprasensorielle que sont la clairvoyance et la télépathie. Le processus qui explique l'altération des facultés de l'âme, entre autres de ses facultés cognitives, répond en effet à une loi unique et uniforme : qu'il émane du corps, de la parole ou de la pensée, tout acte provoque chez l'individu encore soumis aux passions, l'attraction de particules

une relation de nature essentielle avec lui (*sahacara*) ; cf. Shah (1967 : 274).

de matière karmique, qui se greffent sur l'âme et viennent former tel ou tel type puis sous-type de *karman*. Mais, tant qu'elles ne sont pas associées à une âme particulière, les particules de *karman* ont une valeur neutre, indéterminée ; ce sont les actions accomplies dans les vies antérieures ainsi que le degré des passions qui ont prévalu à leur accomplissement qui déterminent la nature des *karman* destinés à asservir l'âme[369].

Examinons tout d'abord à quel(s) égard(s) les connaissances relevant elles aussi du *pratyakṣa* transcendant diffèrent de l'omniscience. Au même titre que cette dernière, la clairvoyance (*avadhijñāna*) et la télépathie (*manaḥparyāyajñāna*) sont des connaissances intuitives qui, selon les enseignements les plus anciens, méritent *stricto sensu* l'appellation *pratyakṣa* en ce qu'elles sont l'émanation de la seule âme et excluent le recours à quelque adjuvant que ce soit, les facultés sensorielles y compris[370]. À défaut de différer quant à la nature des processus qu'elles mettent en œuvre, ces connaissances se distinguent par leur domaine d'application respectif. La clairvoyance et la télépathie partagent une extension limitée aux substances physiques : l'*avadhijñāna* porte sur les propriétés physiques de ces substances, tandis que le *manaḥparyāyajñāna* concerne seulement leurs modes mentaux. Or, nous avons vu (cf. § 3.1.1) que, parmi les six substances (*dravya*) recensées par les jaina digambara, seule la matière est de nature corporelle ; le principe animé n'est pas doué de corporéité (*rūpitva*) tant qu'il n'est pas incarné dans un corps. Aussi la clairvoyance est-elle susceptible de s'appliquer à tous les étants composés d'atomes, qu'ils soient ou non doués de conscience. Étant en revanche la connaissance des modes mentaux, la télépathie restreint son champ d'action aux seules substances matérielles conscientes, c'est-à-dire à la composante incorporelle – les modes mentaux du *jīva* – des substances par ailleurs pourvues de matière. Ainsi, maintes substances échappent à ces deux formes de perception suprasensorielle[371], qui, même combinées ne parviennent pas à couvrir la totalité des objets accessibles à l'omniscience : outre la cause du mouvement, la cause du repos, l'espace et le temps, l'*avadhijñāna* et le *manaḥparyāyajñāna* ne peuvent pas non

---

[368] Pour l'opposition entre la connaissance naturelle (*svabhāvajñāna*) et les connaissances non naturelles (*vibhāvajñāna*), cf. par exemple NiS 10-12, p. 5-6.

[369] Cf. Nyāyavijayajī (2000 : 23), Glasenapp (1991 : 3).

[370] Cf. *infra*, chapitre II, § 1.1.

[371] Aussi les jaina usent-ils de la distinction entre, d'une part, la connaissance suprasensible complète (*sakala*), à savoir l'omniscience et, d'autre part, les deux connaissances suprasensibles incomplètes (*vikala*), la clairvoyance et la télépathie ; cf. Shastri (1990 : 322).

plus appréhender le *jīva* lorsque celui-ci n'est pas incarné, autrement dit elles n'ont pas la faculté de faire connaître les âmes qui se sont affranchies du cycle de la transmigration.

D'après ce que nous avons déjà compris de la différence entre les *pramāṇa* suprasensibles et les *pramāṇa* relevant du domaine empirico-pratique – le caractère toujours approximatif des premiers –, il va tout d'abord de soi que les moyens de connaissance auxquels recourt le commun des mortels présentent une différence de nature par rapport à la perception transcendante. Le *parokṣa* n'est pas le seul concerné, contrairement à ce que pourrait laisser croire une lecture rapide fondée sur la seule stance LT 3, qui confère la clarté (*vaiśadya* ou *spaṣṭatva*) à toute perception, sans distinction aucune, tandis que le *parokṣa* en est totalement privé[372] ; cette différence de nature affecte également le *pratyakṣa* empirique, quoique dans une moindre mesure. Si Akalaṅka associe souvent la perception transcendante et la perception empirique en tant que toutes deux sont par nature douées de clarté, ce n'est toutefois pas au même titre que les deux types de perception peuvent être qualifiés de clairs : le premier bénéficie d'une clarté totale quand seule une clarté partielle échoit au second. En LTV 61, la connaissance sensorielle (*indriyajñāna*) est dite *prādeśika* (« partielle, limitée »), tandis que la perception suprasensorielle n'est soumise à aucune restriction :

> La connaissance d'un objet par les sens qui est claire et qui est capable de faire obtenir ce qui est utile et de faire abandonner ce qui est inutile est une perception limitée ; elle consiste en appréhension, enquête, jugement et mémorisation. (…) La perception suprasensorielle consiste en une détermination, elle est évidente, dénuée de toute fausseté, au delà du monde sensoriel, ininterrompue, elle dépasse les facultés des hommes ordinaires, elle s'applique [à la fois] à elle-même et à l'objet[373].

La gradation entre trois types de connaissance – *parokṣa*, *saṃvyavahārikapratyakṣa* et *mukhyapratyakṣa* – respectivement caractérisés par une clarté inexistante, limitée et totale peut paraître brouiller les pistes en ce que l'accent est mis sur la césure naturelle

---

[372] LT 3 : *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ | parokṣaṃ śeṣa-vijñānaṃ pramāṇe iti saṅgrahaḥ ‖*
« La perception [est] la connaissance claire, [elle est de deux sortes] du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique ; le moyen de connaissance indirect [comprend] le reste de la connaissance : ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total. »

[373] LTV 61 : *indriyârtha-jñānaṃ spaṣṭaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthaṃ prādeśikaṃ pratyakṣam, avagrahêhâvāya-dhāraṇâtmakam. (…) atīndriya-pratyakṣaṃ vyavasāyâtmakaṃ sphuṭam avitatham atīndriyam avyavadhānaṃ lokôttaram ātmârtha-viṣayam.*
La leçon transmise par Prabhācandra accentue la différence de degré de clarté entre les deux types de perception puisqu'elle comporte le comparatif *sphuṭataram* (« la plus évidente ») au lieu du degré positif de l'adjectif (*sphuṭam*). Pour de plus amples développements, cf. le chapitre II (§ 1.2.3.2).

entre les connaissances claires (relevant du *pratyakṣa*) et celle qui est dénuée de clarté (*parokṣa*). Sans nier le caractère décisif de cette césure dont on verra que, en conférant à la verbalisation un rôle discriminant, elle fonde chez Akalaṅka la nouvelle répartition des *pramāṇa* instaurée par les textes de la période logique[374], il est possible d'en esquisser une seconde qui associerait *pratyakṣa* empirique et *parokṣa*. La gradation répond en effet à la loi selon laquelle l'intervention du *manas* et la clarté progressent en raison inverse l'une de l'autre. À partir du moment où sont requis les processus intellectuels assurés par le *manas*, la discursivité qui en constitue le corrélat implique une diminution de la clarté. Ainsi dans le *parokṣa*, où le *manas* joue le rôle prépondérant – alors que, dans la perception empirique, le rôle essentiel est dévolu aux facultés sensorielles, le *manas* ne faisant que synthétiser les données des sens en les subsumant sous des concepts – la clarté disparaît complètement. Distinguer le *pratyakṣa* empirique du *pratyakṣa* transcendant sous l'angle de l'intervention de l'entendement et des concepts instaure un seuil qualitatif, là où le critère de la clarté dessine une simple gradation. On comprend alors que priviliégier le second critère aux dépens du premier est le fruit d'une stratégie nouvelle, où gommer le seuil entre connaissance intuitive et connaissance sensorielle permet d'intégrer cette dernière dans le *pratyakṣa* et d'accentuer par une différence de nature entre la perception sensorielle et la connaissance médiate – l'une est claire, l'autre pas – ce qui pouvait être considéré comme une gradation, si on les comparait à l'aune de l'intervention conceptuelle du *manas*.

Outre cette différence de nature, les deux *pramāṇa* à l'œuvre dans la sphère empirico-pratique se distinguent également de l'omniscience par l'extension de leurs facultés. Tout d'abord, la perception sensorielle et la connaissance médiate fondée sur cette dernière[375] ne peuvent accéder aux objets qui échappent à la clairvoyance et à la télépathie ; en effet, pour être un objet des sens, il est nécessaire d'être une substance corporelle, dotée de propriétés sensibles, c'est-à-dire soit du *pudgala* pur ou soit du *pudgala* associé à du *jīva*. Mais si leur champ d'investigation ne peut être d'extension supérieure à celui des deux connaissances intuitives incomplètes, il ne s'ensuit pas qu'il

---

[374] Cf. nos développements du chapitre II, §§ 1.1.3 et 1.2.

[375] Autrement dit les deux premières subdivisions du *parokṣa*, celle qui est fondée sur la perception sensorielle (*indriyanimitta*) et celle qui est fondée sur la perception quasi sensorielle (*anindriyanimitta*). La troisième variété de *parokṣa*, la connaissance obtenue par la Tradition (*āgama*), d'abord orale puis scripturaire, autrement dit dérivée de l'omnisciene, n'est pas concernée dans le cas présent.

soit identique au leur. Non seulement les facultés sensorielles et le *manas* se bornent à des substances qui partagent le lieu et la temporalité du sujet connaissant ou qui, dans le cas du souvenir, les ont partagés – elles ne font pas connaître des objets passés ou futur, ni des objets situés dans un espace au delà du champ d'action des facultés sensorielles[376] – mais encore, pour un objet donné, la connaissance qu'elles permettent d'acquérir n'atteint pas la complétude de la clairvoyance et de la télépathie : seules leur sont accessibles les propriétés sensibles ou se traduisant par un effet sensible. Sont donc exclues tant les caractéristiques passées ou à venir d'un objet que celles qui, quoique bel et bien possédées par une substance au moment où un sujet appréhende cette dernière, ne se manifestent pas et, ce faisant, n'ont pas la moindre incidence dans la vie pratique[377].

Un cas particulier de *parokṣa* fait exception à la règle de l'extension, celui qui est causé par l'omniscience et qui revêt la forme de l'enseignement que véhicule le Canon : bien qu'elle ne constitue pas une connaissance que le sujet obtient directement, mais nécessite la médiation de l'enseignement – oral ou écrit –, dans la mesure où elle émane de l'autorité (*āpta*) par excellence que sont les Tīrthaṅkara, cette connaissance n'est pas affectée par les restrictions imposées au *parokṣa* dérivé des sens ou du *manas*. Ainsi des êtres dont l'âme n'a pourtant pas retrouvé la pureté de sa connaissance infinie peuvent-ils accéder au statut de *śrutakevalin* (« omniscient par la Tradition ») : la complétude et la perfection de leur connaissance passe par l'apprentissage systématique de tous les textes du Canon – dans sa version originelle[378]. Mais, du fait de la dégradation continue des conditions de vie dans l'ère *duḥṣama*, plus personne après Bhadrabāhu n'a réussi à devenir un *śrutakevalin*. Aussi est-il désormais impensable que nous parvenions à pallier complètement la déficience de nos facultés innées grâce à l'apprentissage des textes qui composent le Canon. Cela n'interdit nullement l'étude des textes sacrés, mais il est d'emblée patent que, même le plus grand zèle ne saurait nous permettre d'être un *śrutakevalin*. En sus des limites propres aux conditions de vie actuelles, les digambara

---

[376] Sur la notion de distance comme limite de la perception, cf. Balcerowicz (2005b : 162-174).

[377] La stricte répartition qui prévaut entre le domaine respectif de chacune des deux connaissances suprasensorielles incomplètes n'est pas transposable dans le domaine des connaissances empiriques : la ligne de partage ne passe pas entre les deux *pramāṇa* que sont le *sāṃvyavahārikapratyakṣa* et le *parokṣa*, mais épouse la division fondée sur la source de connaissance prédominante, selon qu'il s'agit des facultés sensorielles (*indriya*) ou de l'entendement (*manas*). Ainsi l'*indriyapratyakṣa* et l'*indriyanimittaparokṣa* portent exclusivement sur des propriétés physiques tandis que l'*anindriyapratyakṣa* et l'*anindriyanimittaparokṣa* peuvent concerner les propriétés physiques comme les propriétés mentales à condition que celles-ci aient des effets physiques perceptibles. Cf. LT 15-16.

ajoutent une seconde raison à cette impossibilité. Dans la mesure où, contrairement à la secte rivale des śvetāmbara, les digambara tiennent la perte du Canon pour irrémédiable, ceux-ci n'ont *stricto sensu* plus le moindre accès à l'enseignement de Mahāvīra, seule médiation susceptible de leur permettre de devenir un *śrutakevalin*.

Le seul *śruta* encore accessible ne peut être qu'un quasi-Canon, fondé sur la parole d'êtres considérés comme des personnes d'autorité (*āpta*), quoiqu'elles n'aient point été omniscientes. Ainsi, tandis que le terme *āpta* était pris selon une acception stricte par les auteurs traditonnels, tel Kundakunda[379], Akalaṅka en élargit la définition : s'il se conforme à la tradition en admettant que la connaissance de type *śruta* puisse être fiable ou non, autrement dit juste ou fausse[380], il ne restreint pas en revanche le statut d'*āpta* aux seuls êtres omniscients, auquel cas il lui faudrait reconnaître que nul n'est un *āpta*, pas même lui. Cet élargissement est naturellement rendu possible par le fait que le critère de validité n'est plus constitué par la détention de la foi juste, mais par la fiabilité ou l'absence de fiabilité dans le domaine empirico-pratique. Ainsi lorsqu'Akalaṅka examine ce qui fait de quelqu'un une personne d'autorité ou non, il écrit en AŚ *ad* 78 :

> *yo yatra avisaṃvādakaḥ sa tatra āptaḥ. tato 'paraḥ anāptaḥ.*

---

[378] Pour le statut de *śrutakevalin* et l'oubli progressif des textes canoniques, cf. *supra* § 3.1.2.

[379] Cf. NiS 5, p. 3 : *attâgama-taccāṇaṃ saddahaṇādo havei sammattaṃ | vavagaya-asesa-doso sayala-guṇappā have atto ‖*
« L'attitude juste résulte de la foi dans les personnes d'autorité, dans la Tradition et dans les réalités. L'âme dans laquelle tous les défauts ont disparu et qui possède toutes les propriétés essentielles [dans leur perfection] est une personne d'autorité. »

[380] Cf. LT 26-27 : *pramāṇaṃ śrutam artheṣu siddhaṃ dvīpântarâdiṣu | anāśvāsaṃ na kurvīran kvacit tad-vyabhicārataḥ ‖ 26 ‖ prāyaḥ śruter visaṃvādāt pratibandham apaśyatām | sarvatra ced anāśvāsaḥ so 'kṣa-liṅga-dhiyāṃ samaḥ ‖ 27 ‖*
« (26) Il est prouvé que la connaissance articulée est un moyen de connaissance valide concernant des objets comme d'autres continents [que celui où l'on est], etc. On ne saurait faire peser sur elle (i.e. la connaissance articulée) un soupçon sous prétexte que dans certain cas elle est déviante. (27) Si, parce que la connaissance articulée est souvent dénuée de fiabilité, ceux qui ne voient pas la relation invariable [entre le mot et l'objet] font peser [sur elle], un soupçon généralisé, un [soupçon] identique [pèse sur] les idées produites par les sens et par le signe inférentiel. »
Selon les textes de l'école āgamique, parmi les cinq types de connaissance (*mati*, *śruta*, *avadhi*, *manaḥparyāya* et *kevala*), seuls les trois premiers peuvent être erronés. Cf. TS_1 I.31, p. 23 : *mati-śrutâvadhayo viparyayaś ca*.
« La connaissance sensorielle, la connaissance articulée et la clairvoyance admettent aussi leur contraires respectifs. »
et NiS 11-12 : *kevalam indiya-rahiyaṃ asahāyaṃ taṃ sa-hāva-ṇāṇaṃ tti | saṇṇāṇidara-viyappe vihāva-ṇāṇaṃ have duvihaṃ ‖ 11 ‖ saṇṇāṇaṃ cau-bheyaṃ madi-suda-ohī tahêva maṇa-pajjaṃ | aṇṇāṇaṃ ti-viyappaṃ madiyâī bhedado cêva ‖ 12 ‖*
« (11) La connaissance parfaite, non assistée par les facultés sensorielles et indépendante est 'la connaissance naturelle' ; la connaissane non naturelle est de deux sortes, puisqu'il y a les variétés que sont la connaissance juste et son contraire. (12) La connaissanee juste a quatre divisions, la [connaissance] sensorielle, la [connaissance] scripturaire, la clairvoyance ainsi que la télépathie ; et la connaissance fausse a trois variétés du fait de la division en [connaissance] sensorielle, etc. »

> Quelqu'un est une personne d'autorité là où il est fiable. Dans le cas opposé, ce n'est pas une personne d'autorité[381].

Remarquons qu'Akalaṅka use ici de la même construction grammaticale que dans les passages de LT 22cd (*yad yathā… tat tathā…*) et SVi I.19cd (*yathā yatra… tathā tatra…*) (cf. § 1.2.3), construction à double relatif qui lui permet de ne pas conférer une valeur absolue à la validité mais de la faire dépendre d'une intention particulière. Certes, l'*āpta* par excellence demeure le Jina, mais le simple fait qu'un individu quelconque transmette une connaissance qui n'est pas contredite par l'activité pratique fait de lui une personne d'autorité ; ce statut vaut uniquement à propos de cette connaissance précise, et chaque nouvel enseignement remet en question sa qualité d'*āpta*. Nous mesurerons à la fin du présent chapitre tout l'enjeu qui se dessine derrière cette nouvelle dénotation du terme *āpta*.

À l'issue de la comparaison entre les objets potentiels de chaque *pramāṇa*, il est évident que le processus d'obscurcissement qui résulte de l'action des *karman* ne se conforme pas seulement à une loi de gradation. Certes, l'augmentation graduelle des *karman* qui viennent obscurcir le *jñāna* entraîne une perte des capacités de connaissance. Toutefois, cette perte n'est pas graduelle mais instaure des paliers : avec l'inaccessibilité de la perception suprasensible, certains objets échappent définitivement aux *pramāṇa* empirico-pratiques, sans que la combinaison de la perception sensible et du moyen de connaissance indirect ne puisse permettre de combler complètement la béance. Dans ces conditions, quelle voie emprunter pour atteindre le plus haut degré de connaissance possible ici-bas ?

3.3. Les succédanés de l'omniscience

3.3.1. La diffraction de la faculté cognitive

Le fait que nous soyons contraints de recourir à divers moyens de connaissance, combinant l'activité de l'esprit (*manas*) à celle des facultés sensorielles, est déjà le symptôme de la finitude de notre connaissance, avant même de pouvoir en être un remède possible. Tel est le sens de l'image introduite par Akalaṅka en LT 57, lorsqu'il compare les *karman* à des saletés et l'âme à un joyau :

---

[381] AŚ *ad* 78, p. 70.15.

> De même qu'un joyau couvert de saletés se manifeste de nombreuses manières, de même une âme couverte de *karman* connaît [un objet] de nombreuses manières[382].

Cette comparaison va au delà de celle qui assimile l'âme à un vêtement humide auquel s'attachent indéfectiblement des particules de poussières – les particules de matière karmique[383]. Ici, il ne s'agit pas tant de rendre compte du mécanisme par lequel les *karman* sont attirés par l'âme que celui par lequel ils obstruent ses facultés cognitives. Lorsque l'âme est prise dans le cours du *saṃsāra*, ses capacités cognitives se situent toujours dans un entre-deux, entre le pur néant et la perfection : certes, elle a perdu sa pureté originelle, comportant notamment la connaissance parfaite, totale, autrement dit l'omniscience mais, comme nous l'avons vu précédemment (cf. § 3.1.3.1), quels que soient ses pêchés antérieurs, et fussent-ils extrêmement graves, elle conserve toujours une parcelle, même infime, de faculté cognitive, sinon l'âme ne serait pas âme. L'obscurcissement partiel de la connaissance par les *karman* revient à un processus de diffraction. En empêchant la faculté cognitive de s'exercer pleinement et dans son unité, la matière karmique provoque non seulement un amoidrissement de cette faculté mais en outre son morcellement. Ainsi les différentes manières par lesquelles la connaissance se manifeste (*anekaprakārataḥ*) correspondent-elles aux différents processus cognitifs que l'âme déploie pour connaître la réalité : sont potentiellement inclus tous les *pramāṇa* autres que l'omniscience, clairvoyance et télépathie y compris[384], autrement dit les quatre connaissances non naturelles de l'âme, quoique, dans les conditions qui sont actuellement celles de l'ère *duḥṣama*, les deux connaissances suprasensibles imparfaites soient elles aussi exclues. L'interprétation ne saurait toutefois en rester là, car même si la stance ne formule en réalité que la moitié de la comparaison, le commentaire d'Abhayacandra nous invite à restituer l'autre partie :

---

[382] LT 57 : *mala-viddha-maṇi-vyaktir yathâneka-prakārataḥ | karma-viddhâtma-vijñaptis tathâneka-prakārataḥ ||*

[383] Cet exemple extrait de RVār *ad* TS VI.2 a été cité *supra* § 3.1.3.1, en note.

[384] Cf. SVBh *ad* LT 57 : *kathaṃ ? **aneka-prakārataḥ** : **aneke** nānā-rūpāḥ pratyakṣêtara-dūrâsannârtha-pratibhāsana-viśeṣā indriyânindriyâtīndriya-śakti-viśeṣāḥ kṣayôpaśama-viśeṣāś ca tān āśrityêty arthaḥ.*
« Comment ? **« de nombreuses manières »** : en se fondant sur ***aneke***, diverses représentations particulières d'un l'objet [proche ou éloigné, résultant d'une perception ou d'une non-perception (i.e. du *parokṣa*), sur [divers] pouvoirs particuliers de type sensoriel, quasi sensoriel, suprasensoriel, et sur [diverses formes] particulières de destruction et d'apaisement [des *karman*] – tel est le sens. »

> Mais lorsque l'on écarte la totalité [des *karman*] qui obscurcissent la [connaissance], le fait que l'âme connaisse tous les objets se justifie vraiment, parce que la connaissance constitue la nature inhérente de l'[âme][385].

L'âme dont les *karman* ont disparu est semblable au joyau qui, lorsqu'aucune saleté ne vient ternir sa pureté naturelle, brille d'un éclat unique et d'une intensité sans égale : elle connaît tous les objets selon un seul mode pur et parfait, l'omniscience. Cette comparaison permet de situer la position d'Akalaṅka dans le débat qui a opposé les philosophes jaina à propos du rapport entre l'omniscience et les autres moyens de connaissance valide. Ce débat a globalement donné lieu à deux grandes positions[386] : les uns admettent que chez l'être parfait les quatre *pramāṇa* incomplets (*mati*, *śruta*, *avadhi* et *manaḥparyāya*) coexistent avec l'omniscience qui, toutefois, les domine tous et les rend inutiles[387] ; les autres considèrent au contraire que les *pramāṇa* imparfaits n'ont d'existence qu'en tant qu'ils sont produits par l'obscurcissement de la connaissance infinie. C'est naturellement la seconde solution qu'illustre la comparaison de l'âme avec un joyau et l'explication de l'apparition des *pramāṇa* incomplets comme résultant d'un processus de diffraction de la connaissance : lorsque l'âme retrouve l'omniscience, les autres moyens de connaissance dont elle se servait n'ont plus de raison d'être ; il se fondent en elle, elle les absorbe. En adoptant cette thèse, Akalaṅka se situe dans la lignée des plus anciens textes du quasi-Canon digambara[388] ainsi que de Kundakunda et de sa distinction entre la connaissance naturelle (l'omniscience) et les connaissances non naturelles, qui résultent des quatre *pramāṇa* incomplets.

Dans la perspective d'Akalaṅka, lorsque l'âme retrouve l'intégrité et l'unité de sa capacité cognitive, il en résulte aussi son unicité. La connaissance est une lorsqu'elle est simple. Ainsi fait sens la dénomination singulière de l'omniscience dans le jainisme qui s'exprime en terme de *kevalajñāna*, alors que les autres écoles usent du mot *sarvajñatā*.

---

[385] SVBh *ad* LT 57 : *tad-āvaraṇa-niravaśeṣa-nirāse tu sakalârtha-vijñaptir ātmana upapadyata eva, jñāna-sva-bhāvatvāt tasyêti.*

[386] Cf. Shastri (1990 : 418-420).

[387] L'une des comparaisons destinée à illustrer cette thèse est celle du millionnaire qui, outre son million, possède une centaine de roupies. Il est évidemment inutile de mentionner qu'il possède aussi une centaine de roupies, mais il ne s'ensuit pas pour autant que la détention d'un million de roupies lui ferait perdre les cent roupies. Cf. Shastri (1990 : 418).

[388] Ainsi, dans le texte de Vīrasena intitulé *Dhavalā*, se trouve une image qui offre une analyse similaire à celle d'Akalaṅka : l'âme affectée par les *karman* est semblable à une lumière dont les rayons passent à travers les trous d'un mur. Les rayons sont responsables des différentes formes de connaissance imparfaite, mais que

Tandis en effet que la traduction de *sarvajñatā* par ‘omniscience’ est tout à fait fidèle au sens littéral du substantif sanskrit, il en va tout autrement pour le composé *kevalajñāna* qui signifie littéralement ‘connaissance unique’ ou ‘connaissance pure’. Étant la connaissance parfaite, l’omniscience se suffit à elle-même. En revanche, sa diffraction en plusieurs modes s’accompagne d’une complexification. Cette complexification peut se jouer à plusieurs niveaux. Tout d’abord, le recours à plusieurs formes de connaissances implique leur combinaison. Tout un chacun connaît certains objets par sa propre perception, d’autres objets par la reconnaissance, l’inférence, etc. et d’autres encore grâce à l’enseignement qu’il reçoit à leur sujet. Un seul individu est susceptible, selon les circonstances, d’appréhender un même objet par des modes de connaissance variés, qui ne lui feront pas nécessairement connaître les mêmes caractéristiques de cet objet et l’inciteront donc à recouper les informations que lui fournissent les diverses sources de connaissance. En outre, l’obscurcissement des facultés intuitives de l’âme contraint celle-ci à user de moyens auxiliaires – les facultés sensorielles, le *manas* et le langage – qui lui font appréhender les objets de manière médiate : les multiples palliatifs à sa disposition sont non seulement les deux *pramāṇa* empirico-pratiques, mais aussi les méthodes d’analyse qui sont fondées sur le *parokṣa* : les points de vue (*naya*), les niveaux de sens d’un mot (*nikṣepa*), les points d’investigation (*anuyoga*) ainsi que le *syādvāda*. Mais la combinaison de tous ces moyens n’équivaut jamais à l’omniscience, car il lui manque toujours la simplicité.

Mais si toutes ces connaissances ne constituent jamais que des pis-aller, des succédanés de l’omniscience qui s’évanouissent lorsque l’âme retrouve sa pureté naturelle, comment comprendre qu’Akalaṅka rapporte à trois reprises le *syādvāda* au Jina ? Dans le *maṅgala* initial, Akalaṅka rend hommage aux vingt-quatre Tīrthaṅkara en leur appliquant le qualificatif *syādvādin*[389], puis les deux stances que nous analysons comme un *maṅgala* du milieu[390] adressé au dernier Tīrthaṅkara, Mahāvīra, comportent deux allusions au

le mur vienne à disparaître et il ne sera plus question de ces quelques rayons, désormais amalgamés à l’ensemble de la lumière. Cf. Shastri (1990 : 418-419).

[389] LT 1 : *dharma-tīrthakarebhyo ’stu syād-vādibhyo namo namaḥ | ṛṣabhâdi-mahāvīrântebhyaḥ svâtmôpalabdhaye ||*

[390] Cf. introduction, § 3.1.

syādvāda : tout d'abord, la stance 50 reprend le l'adjectif *syādvādin*[391], tandis que LT 51 précise la structure même de cette méthode d'analyse discursive composée de sept propositions (*syādvādekṣaṇasaptaka*), dont chacune correspond à une approche possible du rapport entre un sujet et un prédicat[392]. Comme nous l'avons mis en évidence, omniscience et *syādvāda* relèvent chacun d'un point de vue différent sur la réalité : tandis que, là où l'omniscience est à l'œuvre, le *syādvāda* est inutile, le recours au *syādvāda* est le symptôme d'une inaccessibilité de l'omniscience. C'est seulement au prix de cette distinction que l'omniscience et le *syādvāda* peuvent demeurer compatibles[393]. Dans ces conditions, il paraît inconséquent qu'Akalaṅka puisse rapporter le *syādvāda* aux Jina avec l'idée qu'ils appliqueraient eux-mêmes cette méthode en vue de connaître la réalité ! Qu'ont-ils besoin du *syādvāda*, qui n'est rien d'autre qu'un moyen pour ainsi dire alternatif pour qui n'est pas, voire ne peut devenir omniscient, alors que le rang de Jina leur assure la détention inconditionnelle de l'omniscience ? Mais c'est oublier leur double statut qu'illustre la coexistence de deux titres, respectivement Jina et Tīrthaṅkara : non seulement ils sont parvenus à vaincre (*JI-*) leurs passions, mais en outre, par leurs prêches, ils contribuent à l'édification des âmes perfectibles incapables de parvenir seules à la délivrance et leur procurent ainsi une embarcation – le dharma – pour traverser l'océan de la transmigration[394]. Ce n'est pas en tant qu'ils sont des Jina que le recours au *syādvāda* s'avère indispensable, mais en tant que Tīrthaṅkara, c'est-à-dire en tant qu'ils instruisent les autres âmes. En effet, si le caractère nécessaire et suffisant de la série des sept propositions est déductible des principes qui fondent la *saptabhaṅgī* (cf. §§ 2.1.2.2 et 2.1.3), et qu'il n'y a par conséquent nul besoin d'être omniscient pour savoir combien de propositions épuisent la relation entre un sujet et un prédicat, en revanche le fait de savoir qu'une propriété et son contraire sont toujours prédicables d'un sujet, et par ailleurs le

---

[391] LT 50 : *sarvajñāya nirasta-bādhaka-dhiye syād-vādine te namaḥ syāt pratyakṣam alakṣayan sva-matam abhyasyâpy anekânta-bhāk | tattvaṃ śakya-parīkṣaṇaṃ sakala-vin naîkânta-vādī tataḥ, prekṣāvān akalaṅka yāti śaraṇaṃ tvām eva vīraṃ jinam ‖*

[392] LT 51 : *praṇipatya mahā-vīraṃ syād-vādêkṣaṇa-saptakam | pramāṇa-naya-nikṣepān abhidhāsye yathâgamam ‖*
L'emploi du composé *syādvādekṣaṇasaptakam* en lieu et place du plus habituel *syādvādin* confirme que les deux occurrences de *syādvādin* (LT 1 et LT 50) ont leur sens plein et ne sont pas de simples périphrases destinées à identifier l'école philosophique ; contrairement à des textes retraçant des débats, une telle identification est ici rendue inutile par la mention explicite, dans chacune des trois stances, d'un ou plusieurs personnages saints du jainisme.

[393] Cf. *supra* § 3.2.2.

choix d'enseigner le *syādvāda* comme voie alternative permettant de pallier, dans la mesure du possible, l'inaccessibilité de la perception transcendante la plus haute supposent nécessairement l'omniscience. Le *syādvāda* n'a donc de validité qu'extrinsèque. Ainsi, en LT 50 les deux prédicats *sarvajñāya* et *syādvādin* n'entrent pas en conflit l'un avec l'autre parce qu'ils ne sont pas à entendre selon un mode identique d'attribution. Dans le cas du second adjectif, le rapport de possession n'exprime pas tant l'usage d'un mode de connaissance, comme pour le premier adjectif, que la mise au point d'une méthode permettant aux Tīrthaṅkara de transmettre à leur auditoire à la fois leur connaissance et les moyens de compléter les sources de connaissance empirique, vouées à l'incomplétude. C'est pourquoi nous choisissons de traduire le qualificatif *syādvādin* par « qui professe la théorie du *syādvāda* », lorsqu'il est rapporté à un Jina.

3.3.2. Le fonctionnement des succédanés

3.3.2.1. L'enchevêtrement des trois joyaux

Une fois que l'on a admis que, pour connaître la réalité, l'âme n'a certes plus à sa disposition la connaissance unique et parfaite qu'est le *kevalajñāna*, mais une profusion de palliatifs multiples, il s'agit de trouver la manière la plus profitable de les mettre en œuvre, autrement dit il convient de les organiser selon une progression. L'organisation proposée par Akalaṅka se dégage d'une comparaison de LT 73-76 avec LT 77 et LT 78 :

> (73) Une fois que, grâce à la [connaissance] articulée, une âme a conçu l'objet en tant que non unilatéral, [puis] que, à l'aide des [énoncés exprimant les différentes] visées [du sujet connaissant], elle a examiné chacune des multiples caractéristiques relevant de l'usage empirique de cet [objet], (74) [puis] que, grâce aux niveaux de sens d'un mot qui font suite aux points de vue – moyens [d'analyse] pour la connaissance des différences –, elle a établi les différences, fixées par la [connaissance] articulée, lesquelles [reposent sur la différence entre] l'objet, le mot et l'idée, (75) et que [enfin] elle a examiné les substances, à savoir le principe animé, etc., à l'aide des points d'investigation qui établissent des différences en fonction du contenu de l'énonciation, etc., cette [âme] pénétrée d'une intense dévotion, (76) connaissant la réalité avec ses classes d'êtres, ses stades de qualification spirituelle et ses types de facteurs d'individuation, [cette âme] dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse, est délivrée et atteint le bonheur.
>
> (77) Une fois que l'[être] perfectible a rendu hommage aux cinq [types de] maîtres par des pratiques ascétiques sans tache, [puis] qu'il a compris [l'enseignement de] la Tradition et qu'il en a étudié l'objet en présence de ces

[394] Cf. la première des trois gloses possibles, selon Abhayacandra, pour le terme *dharmatīrthaṅkara* (SVBh

> [maîtres] en se fondant sur la Parole, qui traite de [cet] objet, qui est éloignée de [toute] corruption et dont la teneur remonte à [des temps] très éloignés, lorsqu'il a atteint, [demeurant] sujet de connaissance, le séjour des êtres sans tache, lui qui est doué de vigueur et d'intelligence dans l'observation des parties du monde et du non-monde, il devient de lui-même un Jina.
>
> (78) Une fois qu'il a étudié les éléments de la Doctrine, et qu'il a peu à peu intelligé, grâce à sa faculté d'intellection pure, les objets qui y sont enseignés, puisse l'éveillé, chez qui [tout] doute a été supprimé, et qui, avec bonheur, a atteint le stade vénérable des êtres sans tache, vous indiquer le bienheureux chemin [qui mène] au séjour des âmes nobles[395] !

En dépit du traitement plus bref qu'elles proposent, les deux ultimes stances du traité présentent un parallélisme avec le groupe de vers LT 73-76 quant à leur construction d'ensemble. Néanmoins le détail des étapes que chaque passage propose pour s'acheminer vers la délivrance finale varie suffisamment pour que leur confrontation permette d'éclairer un seul et même parcours. Afin de mieux faire apparaître les parallélismes et les variantes, nous retenons dans le tableau 4 présenté à la page suivante trois perspectives essentielles : le type d'âme considéré, les étapes qui entrent dans le processus d'élévation de l'âme et les traits caractéristiques de l'état final, ce qui permet d'identifier dans chaque cas l'état auquel parvient l'âme.

---

ad LT 1).

[395] LT 73-78 : *śrutād artham anekântam adhigamyâbhisandhibhiḥ | parīkṣya tāṃs tān tad-dharmān anekān vyāvahārikān ‖ 73 ‖ nayânugata-nikṣepair upāyair bheda-vedane | viracayyârtha-vāk-pratyayâtma-bhedān śrutârpitān ‖ 74 ‖ anuyujyânuyogaiś ca nirdeśâdi-bhidāṃ gataiḥ | dravyāṇi jīvâdīny ātmā vivṛddhâbhiniveśanaḥ ‖ 75 ‖ jīva-sthāna-guṇa-sthāna-mārgaṇā-sthāna-tattva-vit | tapo-nirjīrṇa-karmâyaṃ vimuktaḥ sukham ṛcchati ‖ 76 ‖*
bhavyaḥ pañca-gurūn tapobhir amalair ārādhya budhvâgamam, tebhyo 'bhyasya tad-artham artha-viṣayāc chabdād apabhraṃśataḥ | dūrī-bhūtatarâtmakād adhigato boddhâkalaṅkaṃ padam, lokâloka-kalâvalokana-bala-prajño jinaḥ syāt svayam ‖ 77 ‖
pravacana-padāny abhyasyârthāṃs tataḥ pariniṣṭhitān, asakṛd avabuddhyêddhād bodhād budho hata-saṃśayaḥ | bhagavad akalaṅkānāṃ sthānaṃ sukhena samāśritaḥ, kathayatu śivaṃ panthānaṃ vaḥ padasya mahâtmanām ‖ 78 ‖

tableau 4 : Comparaison des vers conclusifs de LT

	LT 73-76	LT 77	LT 78
sujet	une âme (*ātman*)	une [âme] perfectible (*bhavyaḥ*)	un éveillé (*budha*)
processus	a_1. *śruta* (connaissance articulée) a_2. *naya* (point de vue) a_3. *nikṣepa* (niveau de sens d'un mot) a_4. *anuyoga* (point d'investigation)	b_1. vénération des entités suprêmes + pratiques ascétiques sans taches b_2. compréhension de la tradition (*āgama*) b_3. étude à partir de la parole	c_1. étude de la doctrine (*pravacana*) c_2. compréhension progressive
caractéristiques de l'état final	α_1. intense dévotion α_2. connaissance de la réalité α_3. *karman* éliminés par l'ascèse (*tapas*)	β_1. sujet de connaissance β_2. connaissance du monde (*loka*) et du non-monde (*aloka*) β_3. condition des êtres sans taches = *ghātikarman* éliminés	γ_1. plus de doute => connaissance totale γ_2. bonheur γ_3. stade vénérable (*bhagavan)* des êtres sans taches =*ghātikarman* éliminés
état final	bonheur et délivrance (i.e. âme délivrée)	statut de Jina	enseignement => statut de Tīrthaṅkara

Malgré la teneur exclusivement gnoséologique des questions traitées par Akalaṅka dans LT, le philosophe prend systématiquement soin d'associer le perfectionnement de la connaissance aux deux autres joyaux que sont la foi juste (*samyagdarśana*) et la conduite juste (*samyagcāritra*) conformément à l'interprétation usuelle du *sūtra* liminaire de TS[396], même si la connaissance bénéficie toujours des développements les plus amples. Le chemin qui mène à la délivrance ne se conçoit que dans l'association des trois composantes que sont la foi, la connaissance et la conduite, qui ne constituent pas trois voies alternatives pour l'obtention de la libération, mais bien un seul chemin. Ainsi en LT 73-76, foi et conduite sont mentionnées parmi les caractéristiques de l'état final, respectivement par les composés *vivṛddhābhiniveśanaḥ* « pénétrée d'une intense dévotion » (α_1) et *taponirjīrṇakarmā* « dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse » (α_3). Dans la stance suivante, elles apparaissent dès la première des étapes prescrites qui mêle l'exigence de la foi à celle de l'ascèse. À première vue, le syntagme *pañcagurūn tapobhir amalair ārādhya* (b_1) associe une mention explicite de pratiques ascétiques pures (*tapobhir amalair*) à un acte de foi représenté par l'hommage aux cinq entités suprêmes (*pañcagurūn ārādhya*)[397]. Mais une telle dichotomie ne rend pas compte de la double nature de cet hommage, matérialisée par la structure en chiasme : la vénération des entités suprêmes au moyen de la formule d'hommage (*pañcanamaskāra*) fait partie de la conduite prescrite aux disciples, moines et laïcs, en même tant qu'elle est un acte de foi[398]. Quant à la stance LT 78, elle semble en revanche envisager la foi et la conduite justes sur un mode plus allusif. La restriction initiale qui considère l'âme éveillée (*budha*) implique déjà que celle-ci soit animée par la foi jaina ; ensuite, une allusion à la conduite juste se cache derrière l'adjectif *akalaṅka* (γ_3 : *akalaṅkānāṃ sthānaṃ*, « le stade vénérable des êtres sans tache ») et son dérivé *ākalaṅka* (β_3 : *ākalaṅkaṃ padam*, « le séjour des êtres sans tache ») qui, comme nous le verrons bientôt (cf. § 3.4.1), impliquent la disparition de la quasi-totalité des *karman*. Une telle disparition comporte deux versants, qui sont tous deux des

---

[396] TS_1 I.1 : *samyag-darśana-jñāna-cāritrāṇi mokṣa-mārgaḥ* (« La foi, la connaissance et la conduite justes constituent le chemin qui mène à la délivrance »).
Nous abondons ainsi dans le sens de Dundas qui, ayant en vue un passage de RVār *ad* TS I.1, p. 17, écrit : (2002 : 87) : « according to Akalaṅka, all three were necessarily interrelated since there could not possibly be three different paths to deliverance. »

[397] Cf. introduction, § 1.1.1, en note.

[398] Cf. Williams (1963 : 186) : « The recitation of the *pañcanamaskāra* (…) comes to be synonymous with the acceptance of the Jaina creed and it is with this prayer on his lips that the pious layman should wake each morning. » Cf. également Balcerowicz (2008 : 30-33).

manifestations de la conduite juste ; d'une part l'âme ne doit plus s'attacher de nouveaux *karman* et d'autre part elle doit détruire ceux qu'elle a précédemment acquis[399]. Stopper l'influx de matière karmique (*saṃvara*) exige de respecter des règles de conduite, en particulier les cinq précautions (*samiti*) et les trois préventions (*gupti*), d'endurer avec détachement les vingt-deux incommodités (*parīṣaha*) d'ordres physique et mental qui se présentent fréquemment à elle au cours de sa vie ascétique, alors même que ces incommodités pourraient la troubler, et de méditer sur les douze réflexions sotériologiques (*bhāvanā* ou *anuprekṣā*)[400]. L'éradication de la matière karmique (*nirjāra*), quant à elle, passe par la pratique d'austérités : durant le temps de latence où la matière karmique accumulée par l'âme mûrit avant de porter ses fruits, les austérités, tant externes qu'internes[401], permettent d'échauffer les *karman* et de les faire disparaître en les brûlant.

Il ne fait donc pas de doute qu'Akalaṅka se fait l'écho de la doctrine traditionnelle puisque, dans chaque variante, il associe systématiquement les trois joyaux. Mais cette association n'est théoriquement pas censée s'effectuer dans n'importe quel ordre. Selon la conception usuelle, la foi juste est un réquisit indispensable à la connaissance juste et le fait que l'obtention de l'omniscience ne soit pas immédiatement suivie par l'accès à la délivrance indique que la conduite juste doit couronner les deux autres joyaux[402]. Est-ce

---

[399] Les *karman* ne manifestent plus leurs effets lorsqu'ils sont apaisés ou lorsqu'ils sont détruits, mais seule leur destruction permet d'être délivré. Lorsque l'âme a atteint un *guṇasthāna* compris entre le quatrième et le septième, il lui est possible de gravir deux échelles différentes : celle de l'apaisement des *karman* (*upaśamaśreṇi*) et celle de la destruction des *karman* (*kṣayaśreṇi*). Dans le premier cas, les *karman* sont temporairement apaisés mais pas totalement éradiqués et l'âme peut tout au plus parvenir au onzième stade de qualification spirituelle mais finit par retomber à un stade inférieur sans atteindre la délivrance. La *kṣayaśreṇi* en revanche fait accéder au *nirvāṇa*. Cf. Glasenapp (1991 : 72-74). Aucune des deux échelles n'est actuellement accessible ; cf. ViBh 3076, cité *supra* § 3.1.2.

[400] Les *samiti* sont les précautions auxquelles doit veiller le moine lorsqu'il marche, parle, collecte les aumônes, prend des objets et rejette ses excréments. Les trois préventions (*gupti*) permettent, quant à elles, de réguler les activités de l'esprit, de la parole et du corps, et d'éviter ainsi les trois types correspondants d'activités mauvaises (*daṇḍa*). Font notamment partie des incommodités ou gênes (*parīṣaha*), la faim, le froid, les piqûres d'insectes, mais aussi les injures, les mauvais traitements, le refus d'aumônes, etc. S'adonner aux réflexions sotériologiques contribue notamment à augmenter le détachement du monde ; celles-ci concernent par exemple l'impermanence, le cycle de la réincarnation, l'influx de la matière karmique. Cf. Glasenapp (1999 : 231-234) et Jaini (1979 : 247-250).

[401] L'ascèse externe comprend des pratiques qui relèvent de l'endurance physique. Ce sont le jeûne (*anaśana*), la diminution des rations (*avamaudarya*), la restriction de la nourriture en fonction des circonstances (*vṛttisaṅkṣepa*), l'abstinence de mets savoureux (*rasaparityāga*), la mortification du corps (*kāyakleśa*) et l'isolement (*samalīnatā*). L'ascèse interne comprend la pénitence (*prāyaścitta*), la déférence envers les moines (*vinaya*), la serviabilité (*vaiyāvṛttya*), l'étude des textes sacrés (*svādhyāya*), le détachement du corps (*utsarga*) ainsi que la méditation (*dhyāna*) sous ses deux formes auspicieuses, c'est-à-dire la médiation vertueuse (*dharmadhyāna*) et la méditation pure (*śukladhyāna*). Pour plus de détails concernant chaque type d'ascèse, cf. Williams (1963).

[402] Pour les discussions au sein de la communauté jaina sur les joyaux qui constituent le chemin menant à la délivrance et la façon dont ils se combinent, cf. Tatia (1951 : 146-151).

bien la chronologie que suggère le philosophe en LT 73-78 ? La structure d'ensemble des stances, qui tantôt énoncent une succession d'étapes (LT 73-75c ; $77ac_1$; $78ab_1$), tantôt décrivent les caractéristiques de l'âme parvenue au seuil de la délivrance (LT 75d-76 ; $77c_2d$; $78b_2d$), rend plus difficile la mise en évidence de la chronologie exacte qui prévaut entre les trois joyaux. On pourrait être tenté de voir dans la succession des trois composés *vivṛddhābhiniveśanaḥ* (« pénétrée d'une intense dévotion »), *jīvasthānaguṇasthāna-mārgaṇāsthānatattvavit* (« connaissant la réalité avec ses classes d'êtres, ses stades de qualification spirituelle et ses types de facteurs d'individuation ») et *taponirjīrṇakarmā* (« dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse ») une confirmation de l'ordre attendu ; néanmoins, autant il est possible de conclure que les participes passés *vivṛddha* et *nirjīrṇa* et, dans une certaine mesure, l'adjectif racine *-vid* (« qui connaît ») expriment le résultat d'une action initiée antérieurement, autant ils ne permettent pas de déduire l'ordre dans lequel ces actions ont été débutées. Il ne fait certes pas de doute que la conduite s'avère un élément incontournable qui permet à celui qui détient déjà la foi et la conduite de se débarrasser des derniers *karman*. Ainsi en LT 77, l'ajout final de l'ascèse qui détruit les *karman* révèle que, au moins logiquement si ce n'est chronologiquement, il est nécessaire d'ajouter la conduite au couple formé par la foi juste et l'omniscience, qui à elles seules ne suffisent pas à faire accéder à l'omniscience. Néanmoins, comme nous venons de le remarquer, le premier *pāda* de LT 78 (b_1) laisse apparaître une intrication de la foi et de la conduite – laquelle suppose au moins une légère antériorité de la foi sur la conduite –, avant même que la connaissance ne commence à être envisagée.

Le problème de l'ordre entre la foi et la connaissance nous paraît plus complexe, d'autant que la nouvelle conception de la validité cognitive – qui ne la fait plus dépendre de la validité de la foi – n'implique pas l'antériorité du *samyagdarśana* par rapport au *samyagjñāna*. Si LT 77 semble bien se conformer à l'ordre usuel puisque l'acte de foi est la première des actions à accomplir, dans les deux autres passages, la foi est seulement mentionnée dans la seconde partie, lorsqu'Akalaṅka procède à la description de l'âme ayant atteint son but. Néanmoins, cela ne garantit pas qu'Akalaṅka en fasse un élément censé survenir après l'acquisition de la connaissance juste. Tout d'abord, le simple fait que le disciple s'en remette aux enseignements de la Tradition et applique les méthodes prescrites laisse supposer qu'il détient la foi juste. Par ailleurs, si les absolutifs comportent une idée de temporalité puisqu'ils expriment une antériorité, voire une simultanéité par

rapport au verbe conjugué, il ne va pas de soi que les caractéristiques exprimées par des formes nominales soient nécessairement affectées par la temporalité et ne vaillent qu'une fois les actions précédentes accomplies. Ainsi, en LT 75, l'idée d'une augmentation de la foi (*vivṛddhâbhiniveśanaḥ*) laisse supposer que celle-ci devait déjà être présente dans l'âme. Quant à l'adjectif *budha* (LT 78), rien, nous semble-t-il, ne permet de trancher entre deux interprétations possibles : soit le fait de considérer une âme éveillée constitue une restriction *a priori* de la part d'Akalaṅka – auquel cas l'adjectif substantivé est le sujet de la phrase –, soit c'est un état qu'elle acquiert progressivement et l'adjectif est seulement apposé au sujet « âme » sous-entendu. Dans le premier cas, l'adoption par l'âme de la foi juste est un réquisit nécessaire à toute connaissance adéquate, et par conséquent la foi précède bien la connaissance. Dans le second cas, le moment de l'acquisition de la foi est indécidable.

3.3.2.2. Un ordre chronologique

Il est plus aisé de dégager une chronologie dans le développement de la connaissance que proposent les stances LT 73-78, car les différentes étapes sont énumérées au moyen de constructions absolutives. Les gloses de NKC et SVBh montrent que, aux yeux des commentateurs, les absolutifs successifs s'enchaînent selon un ordre chronologique strict[403]. Le rapport d'antériorité s'exprime entre les absolutifs pris individuellement, et pas seulement entre d'une part la totalité des absolutifs et d'autre part le verbe conjugué. Par conséquent, l'ensemble des absolutifs ne doit pas simplement se comprendre comme la description de la totalité des conditions requises pour atteindre le statut d'être parfait, description qui ne préjugerait pas de l'ordre dans lequel ces actions préliminaires seraient susceptibles de s'accomplir. C'est en LT 73-75 que la progression est formulée dans sa version la plus détaillée : pour parvenir à la connaissance absolue, il faut successivement que l'âme recoure à la connaissance articulée (*śruta*), aux points de vue (*naya*), aux niveaux de sens d'un mot (*nikṣepa*) et aux points d'investigation (*anuyoga*). Il nous faut essayer de comprendre ce qui fonde cet ordre.

[403] Pour reconstituer la structure de chaque phrase, ils débutent par le verbe principal et remontent jusqu'à l'absolutif initial. Ce faisant, ils relient les différents membres de la phrase en posant une question du type *kiṃ kṛtvā pūrvam ?* (littéralement : « en ayant fait quoi avant ? »). Cf. SVBh *ad* LT 73-78 et NKC *ad* LT 73-76, II p. 802-803.

Le point de départ n'est pas constitué par le *pramāṇa* qui semble entretenir le plus d'affinité avec l'omniscience, à savoir le *pratyakṣa* empirique, mais d'une partie du moyen de connaissance médiat (*parokṣa*). LT 73 mentionne, en effet, la connaissance articulée dans son ensemble (*śruta*), et les deux derniers vers viennent préciser quelle partie est en vérité concernée : il s'agit de la Tradition (*āgamam*, LT 77), autrement dit des textes canoniques (*pravacana*°, LT 78). Mais, alors, comment comprendre que les perceptions sensorielles et quasi sensorielles ne constituent pas le point de départ du parcours destiné à l'obtention de l'omniscience et de la délivrance ? Celles-ci partagent pourtant avec les connaissances suprasensorielles une caractéristique commune, la clarté – même si dans la connaissance empirique la clarté n'est pas totale – au point que, dans le nouveau classement des *pramāṇa*, cette ressemblance ait légitimé l'incorporation des connaissances sensorielles et quasi sensorielles dans le *pratyakṣa*. On pourrait être tenté de justifier cette apparente anomalie par des raisons structurelles. Aux yeux des commentateurs, les stances LT 73-78 s'intègrent à la section qui traite de l'enseignement canonique (*pravacanapraveśa*). Davantage, ils considèrent que ces quelques vers forment un septième chapitre, consacré aux niveaux de sens d'un mot (*nikṣepa*)[404]. De fait, Abhayacandra profite de LT 73-76 pour proposer un exposé détaillé des *nikṣepa*. Mais s'ensuit-il que telle soit véritablement la structure de LT ?

En dépit de cette répartition formelle en chapitres, tant Prabhācandra qu'Abhayacandra pressentent que toutes ces stances finales ont une fonction singulière. Ainsi, lorsque les commentateurs introduisent les vers d'Akalaṅka, ils accordent systématiquement une valeur conclusive à tous ceux qui sont regroupés dans ce septième chapitre, et pas seulement à LT 77 et LT 78[405], et relèguent implicitement au second plan la fonction d'exposition des *nikṣepa*. À l'inverse nous suggérons, plutôt que d'en rester à cette demi-mesure, de voir dans LT 73-78 avant tout une conclusion à l'ensemble du traité. Notre hypothèse se confirmera par la suite. D'ailleurs, à considérer de plus près les quatre

---

[404] Cf. NKC II p. 798 ainsi que, dans SVBh, la notation suivante qui précède la mention de fin de traité : *ity abhayacaṃdra-sūri-kṛtau laghīyastraya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ nikṣepaṇa-prarūpaṇaṃ saptamaḥ paricchedaḥ.*

[405] NKC *ad* LT 73-76, II p. 798.5 : *athêdānīṃ śāstra-vidhānâdhyayana-paryavasita-phala-prarūpaṇa-purassaraṃ nikṣepa-sva-rūpaṃ prarūpayann āha.*
NKC *ad* LT 77-78, II p. 878.22 : *idānīṃ śāstra-kāraḥ śāstrâdhyayanasya prayojanaṃ prarūpayann āha.*
SVBh *ad* LT 73-76 : *athêdānīṃ nikṣepa-sva-rūpa-nirūpaṇa-purassaraṃ śāstrâdhyayana-phalaṃ nirdiśati.*
SVBh *ad* LT 77 : *atha bhūyaḥ śāstrâdhyayana-phalaṃ darśayati.*
SVBh *ad* LT 78 : *idānīṃ punaḥ parârtha-sampattiṃ nirdiśati.*

premières stances en question (LT 73-76), il ne va pas de soi qu'elles mettent l'accent sur les *nikṣepa* : ceux-ci sont seulement présentés comme *un* des moyens de l'élévation progressive vers la connaissance la plus complète qui soit, et ils ne font pas l'objet d'une attention tellement plus grande que les points de vue (*naya*) et les points d'investigation (*anuyoga*). Nous pensons au contraire que, si bref soit-il, le traitement des niveaux de sens relève du sixième chapitre. Certes, la mention des *nikṣepa* juste après les *pramāṇa* et les *naya* dans le *maṅgala* (LT 51)[406] n'est pas probante, car dans l'hypothèse où LT 51-78 formerait un traité indépendant, le *maṅgala* introduirait le sujet traité dans l'ensemble des stances composant le traité et pas seulement celui auquel se consacrerait une fraction du texte. Néanmoins, c'est bien le sixième chapitre qui propose une définition des *nikṣepa*, l'associant aux définitions succintes des moyens de connaissance valide et des points de vue[407].

Dans ces conditions, la mention de la connaissance médiate comme point de départ pour l'ascension vers l'omniscience ne s'explique plus par la division du texte, raison contingente s'il en est. Il convient de dégager une autre justification. L'interprétation que nous proposons est d'ordre proprement philosophique. Dans la mesure où, dans l'ère cosmique actuelle, la connaissance de type *pratyakṣa* ne peut pas s'élever au delà de l'empirique, ce n'est pas elle qui peut fournir les palliatifs permettant de dépasser le point de vue empirico-pratique que l'âme affectée par les *karman* porte sur la réalité. Puisque la voie qui semblerait la plus directe se termine en réalité par un mur, il convient de ruser. Or, dans la mesure où les jaina digambara ont fini par se constituer un Canon de remplacement, l'étude de ce quasi-Canon apparente les disciples aux êtres que leur parfaite maîtrise du Canon authentique faisait jadis accéder à l'état de *śrutakevalin* (« omniscients par Tradition »). Tandis que la ressemblance qui s'établit entre la perception empirique et la perception transcendante repose en définitive sur une caractéristique commune mais pas sur une nature identique (cf. § 3.2.4), nulle différence essentielle ne vient distinguer l'étude du Canon de remplacement de celle du Canon

---

[406] LT 51cd : *pramāṇa-naya-nikṣepān abhidhāsye yathâgamam* ‖
« Je vais exposer les moyens de connaissance valide, les points de vue et les niveaux de sens d'un mot conformément à la tradition. »

[407] LT 52 : *jñānaṃ pramāṇam ātmâder upāyo nyāsa iṣyate | nayo jñātur abhiprāyo yuktito 'rtha-parigrahaḥ* ‖
« Le moyen de connaissance valide est conçu comme la connaissance de soi, etc. ; le niveau de sens d'un mot est conçu comme un moyen [d'analyse] ; le point de vue est conçu comme l'intention du sujet connaissant ; en s'en servant à bon escient il en résulte la compréhension de l'objet. »

originel. Le seul point de divergence concerne seulement le fait que le second Canon a pour vocation de remplacer le premier dont la perte est irrémédiable. Certes, cette différence de statut est loin d'être négligeable puisqu'elle se traduit dans les faits pas l'impossibilité de devenir un *śrutakevalin*, une fois que le Canon primordial a été définitivement oublié. Néanmoins, en tant qu'ils sont pour ainsi dire le reliquat d'une certaine forme d'omniscience ou tout au moins que leur existence même symbolise l'omniscience évanouie, ils sont les plus aptes à guider les âmes sur le chemin de l'élévation intellectuelle et spirituelle. Toutefois, comme ils ne constituent jamais qu'un Canon de remplacement, s'en tenir à leur apprentissage ne pave pas une voie directe vers l'omniscience ; y parvenir nécessite des détours, à savoir, les *naya*, les *nikṣepa* et les *anuyoga*.

Les méthodes d'analyse qui constituent ces détours exigent un rétrécissement du champ d'investigation. Lorsque, en LT 73, Akalaṅka commence à récapituler le parcours d'une âme s'élevant peu à peu vers l'omniscience et la délivrance, la deuxième étape qu'il suggère a un domaine d'application moins étendu que la première : si le *śruta*, en l'occurrence la connaissance acquise par les textes du Canon, fait appréhender toutes les caractéristiques d'un objet (*artham anekāntam adhigamya* : « après avoir conçu l'objet en tant que non unilatéral »), les points de vue ne concernent en revanche que les caractéristiques relevant du domaine empirico-pratique (*parīkṣya tāṃs tān taddharmān anekān vyāvahārikān* : « après avoir examiné, à l'aide des [énoncés exprimant les différentes] visées [du sujet connaissant], chacune des multiples caractéristiques, relevant de l'usage empirique, de cet [objet] »). Rien de bien surprenant à cela. Les points de vue en effet ne sont, par essence, censés pouvoir s'appliquer qu'à une fraction de propriétés : puisque les *naya* dépendent de l'intention du locuteur, ils sont nécessairement proférés eu égard à un usage, une activité ; par conséquent, les *naya* ne peuvent s'occuper que de caractéristiques qui ont une incidence dans le domaine empirico-pratique mais nullement des propriétés de l'objet qui, ne se manifestant jamais de manière perceptible, s'avèrent inutiles pour la vie courante. Ainsi se justifie la restriction apportée en LT 73d par l'adjectif *vyāvahārika*.

Mais, comment concevoir que les *naya* et les autres moyens d'analyse mentionnés en LT 74-75 puissent présenter une utilité que n'a pas déjà manifestée le *pramāṇa* dont ils

ne sont que les dérivés, à savoir le *parokṣa*[408] ? Comment se fait-il que les moyens de connaissance valide soient complétés par des modes de connaissance moins complets et plus partiels qu'eux ? Les *naya* en effet constituent une approche plus partielle que ne l'est celle des *pramāṇa*, vu que les premiers produisent des jugements incomplets (*vikalādeśa*) et les seconds des jugements complets (*sakalādeśa*)[409]. Il n'est tout d'abord pas aussi sûr que cette partialité constitue un obstacle véritable. Tant qu'on en reste à une connaissance qui relève du *śruta*, celle-ci se présente sous la forme '*x* est *anekānta*' ou '*x* est éternel et non-éternel'. Tout adéquate soit-elle, pareille connaissance ne parvient pas à saisir les propriétés et les modes des étants qui, seuls, peuvent les singulariser les uns des autres. L'usage des *naya* est au contraire le gage d'un effort vers la particularisation. Pour Akalaṅka, l'obtention de la connaissance la plus adéquate ne part pas du particulier pour se compléter progressivement et accéder à l'universel ; elle épouse le mouvement exactement inverse. Les textes traditionnels transmettent les fondements de la connaissance, autrement dit les grands principes – entre autres, le fait que tout étant soit non unilatéral (*anekānta*), qu'il consiste en origine, cessation et permanence, qu'une substance possède des propriétés et des modes – sans lesquels les données de la perception pourraient être utilisées à mauvais escient, et être intégrées à une doctrine unilatérale. Mais étant limité à un nombre de textes précis, le Canon ne peut pas énoncer toutes les caractéristiques de chaque étant : le nombre infini des êtres et leur infinie complexité, conséquence de leur entr'expression, ont beau être entièrement connus par l'omniscient à chaque instant, sa connaissance parfaite ne peut être transmise par le langage : contrairement à l'omniscience, le langage finitise l'infini. Par conséquent, la connaissance

---

[408] Cf. LT 62 : *upayogau śrutasya dvau syād-vāda-naya-saṃjñitau | syād-vādaḥ sakalâdeśo nayo vikala-saṅkathā ||*
« Il y a deux applications de la [connaissance] articulée qui se nomment *syādvāda* et le point de vue : le *syādvāda* est l'exposé complet [d'une chose], le point de vue est la description incomplète [d'une chose]. »

[409] Cf. RVār *ad* TS IV.42, I p. 252.21-28. Cette distinction entre *sakalādeśa* et *vikalādeśa* ne semble à première vue pas correspondre avec celle qui figure en LT 62 (cité à la note précédente). *Stricto sensu*, le jugement complet et le jugement incomplet sont respectivement représentés par le *pramāṇa* et le *naya*. Mais vient s'y ajouter la modalité qu'introduit le *syādvāda*. Or, à partir du moment où une proposition comporte l'adverbe *syāt*, elle contient en puissance les six autre propositions ; aussi peut-on, d'une certaine manière, considérer que tout jugement qui recourt au terme *syāt* est un *sakalādeśa*.
En SVBh *ad* LT 62, Abhayacandra donne ainsi l'exemple de deux jugements, relevant l'un du moyen de connaissance valide et l'autre du point de vue, et qui comportent tous deux l'adverbe *syāt* : *syāj jīva eva jñānâdy-anekâṃta iti pramāṇa-vākyaṃ, syād asty eva jīva iti naya-vākyaṃ ca sapta-bhaṃgyā pratiṣṭhitaṃ.*
« [La proposition] 'd'une certaine manière, seul le principe animé est non unilatéral, en ce qu'il consiste en connaissance etc.' est un énoncé relevant du moyen de connaissance valide ; [la proposition] 'd'une certaine manière, le principe animé est seulement existant' est un énoncé relevant du point de vue ; l'un et l'autre relèvent de la septuple prédication. »

des grands principes acquise par l'étude de la Tradition doit être complétée pour parvenir à une connaissance précise des êtres, ce qui, pour les jaina revient à une connaissance de leurs différences : là où le *śruta* propose une vue générale de l'objet en le faisant connaître comme *anekānta* (LT 73ab$_1$: *śrutād artham anekāntam adhigamya*, « après avoir embrassé l'objet qui consiste en non unilatéral, grâce à la [connaissance] articulée »), les *naya* peuvent envisager les propriétés individuellement (cf. l'emploi du distributif *tāṃs tān taddharmān* en LT 73c) tout en conservant un très large domaine d'application constitué des multiples propriétés qui ont une incidence dans la sphère empirico-pratique (LT 73d : *anekān vyāvahārikān*). L'ordre de l'énumération des palliatifs – *naya*, *nikṣepa*, et *anuyoga* – correspond à une spécification de plus en plus grande. Ainsi les *nikṣepa* franchissent un seuil supplémentaire dans la particularisation : comme nous le verrons juste après (cf. § 3.3.2.3), il relève de leur fonction de permettre des distinctions que n'autorisent pas les *naya* (LT 74 : *upāyair bhedavedane*, « moyens [d'analyse] dans la connaissance des différences »). Enfin, les quatorze points d'investigation (*anuyoga*) proposent des critères encore plus pointus pour établir des distinctions entre les étants, tels les critères du possesseur, de la durée, du nombre, de la taille, etc.

Ces quatre étapes se laissent scinder en deux groupes. Une césure naturelle se trace en effet entre deux attitudes essentielles : dans une première phase, l'âme acquiert la connaissance juste en recevant un enseignement (a_1) ; ce n'est que dans un second temps que, dotée d'une plus grande autonomie, elle découvre d'elle-même la connaissance ($a_{2\text{-}4}$). Cette césure semble se matérialiser dans l'opposition entre deux syntagmes de la stance LT 77 : tandis que l'étude des textes āgamiques est explicitement présentée comme une première étape de l'obtention de la connaissance juste (*budhvâgamam* : « après avoir compris [l'enseignement de] la Tradition »), Akalaṅka mentionne ensuite une étude fondée sur le langage (*tebhyo 'bhyasya tad-artham chabdād* : « après avoir étudié l'objet [de l'enseignement de la Tradition] en présence de ces [maîtres] en se fondant sur la parole »). Dans la mesure où l'objet de l'enseignement n'est autre que la réalité, il est tout à fait vraisemblable que les *naya*, les *nikṣepa*, et les *anuyoga* soient subsumés dans ce second moment. Cette dichotomie se retrouve à l'identique en LT 78, où la compréhension autonome (*arthāṃs tataḥ pariniṣṭhitān asakṛd avabuddhyeddhād bodhād* : « après avoir progressivement compris, grâce à sa connaissance pure, les objets qui figurent dans la [doctrine] ») succède à l'étude (*pravacanapadāny abhyasya* : « après avoir étudié les

éléments de la doctrine »). Remarquons que le caractère progressif de la compréhension permet de recouvrir le déroulement en trois étapes qui était explicité en LT 73-75.

L'étude de la doctrine ne suffit donc pas. Il faut que la connaissance soit intériorisée pour que l'âme puisse s'élever progressivement à la connaissance suprême et à la délivrance. À cet égard, Akalaṅka nous paraît reprendre implicitement une opposition exprimée avant lui, notamment par Kundakunda : les textes de la Tradition ne constitue jamais que la cause externe de l'élévation spirituelle, et cette cause doit être complétée par une purification interne, qui requiert la suppression des *karman* destructeurs[410]. Mais, tant que les *karman*, n'étant ni apaisés ni détruits, rendent impossible toute connaissance transcendante, cette intériorisation ne peut se fonder que sur les *pramāṇa* relevant de la sphère empirico-pratique. Le *pratyakṣa* empirique n'est donc pas exclu du processus cognitif décrit en LT 73-76, comme cela semblait à première vue le cas. Ses données peuvent être exploitées par les *naya*, les *nikṣepa* et les *anuyoga*, qui, comme lui, ne peuvent traiter que de caractéristiques relevant du *vyavahāra*. Mais cette intériorisation n'implique pas une subjectivisation dans laquelle se perdrait la complexité des étants. Le mouvement vers une particularisation croissante suppose de mettre en œuvre des méthodes qui, par leur nature même, permettent d'éviter le piège de l'unilatéralisme. Tels sont les *naya*, les *nikṣepa* et les *anuyoga*. La fiabilité de ces méthodes est garantie par le fait qu'elles sont fournies par les textes de la tradition, comme le note Akalaṅka à propos des *nikṣepa* : ceux-ci mettent en évidence des différences qui ne sont pas vides de sens, mais qui correspondent précisément à l'enseignement canonique (LT 74c_2d : *artha-vāk-pratyayâtma-bhedān śrutârpitān*, « les différences, fixées par la [connaissance] articulée, lesquelles [reposent sur la différence entre] l'objet, le mot et l'idée »).

Remarquons au passage que l'absence du *syādvāda* pourrait paraître étrange dans le contexte d'une énumération exhaustive des méthodes à la disposition de l'homme qui n'a pas accès à l'omniscience, le *chadmastha*[411]. L'hypothèse qui nous paraît la plus

---

[410] Cf. NiS 53, p. 29 : *sammattassa ṇimittaṃ jiṇa-suttaṃ tassa jāṇayā purisā | aṃtara-heyo bhaṇidā daṃsaṇa-mohassa khaya-pahudī ||*
« La cause [extérieure] de la croyance juste est constituée par l'ensemble des *sūtra* du Jina ainsi que par les hommes qui les connaissent ; on dit que les causes intérieures sont la destruction, etc. des [*karman*] qui obstruent la croyance juste. »

[411] C'est sans doute le caractère surprenant de cette absence qui a poussé Abhayacandra à restituer le *syādvāda* derrière la mention du *śruta* lorsqu'il glose ce terme en LT 73a (cf. SVBh *ad* LT 73 : *kasmāt ? **śrutāt** syād-vādāt*). Mais comme nous l'avons vu précédemment, la comparaison de ce passage avec LT 77 et

vraisemblable tient à la nature même du *syādvāda*, qui *stricto sensu* n'est pas une méthode d'analyse de la réalité mais se contente de fournir le schéma logique qu'il convient d'appliquer à n'importe quel jugement. La matière prédicative est quant à elle fournie par les *naya*, les *nikṣepa* et les *anuyoga*. Ainsi aucune raison ne rend caduque la prescription de la stance LT 63, qui enjoint d'appliquer le *syādvāda* à toute proposition qui relève du domaine empirico-pratique (cf. § 3.2.2).

3.3.2.3. Un ordre hiérarchique

Mais en considérant les *nikṣepa* et les *anuyoga* comme des réquisits nécessaires à l'obtention de la connaissance la plus complète, Akalaṅka ne va-t-il pas justement à l'encontre de l'enseignement d'Umāsvāti qui, en TS I.6 (*pramāṇanayair adhigamaḥ*), fait reposer la connaissance de la réalité uniquement sur les moyens de connaissance valide et points de vue ? Comment admettre que les *pramāṇa* et les *naya* s'avèrent lacunaires et manquent des distinctions essentielles ? Telle est au fond la teneur de l'objection que feint de poser Abhayacandra au terme de sa glose des stances LT 73-76 lorsqu'il se demande en quoi les *pramāṇa* et les *naya* ne constituent pas un viatique suffisant pour s'acheminer vers la connaissance totale. Ce faisant, il examine l'utilité des *nikṣepa* :

> « Mais enfin, même en l'absence des niveaux de sens d'un mot, on peut connaître un objet de la réalité grâce aux moyens de connaissance valide et aux points de vue ! » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous disons que cela] n'est pas [vrai], parce que le niveau de sens d'un mot vise à rejeter ce qui n'est pas réel et à exposer ce qui est réel. Il n'est nullement [vrai] d'affirmer que, sous prétexte que [les niveaux de sens d'un mot], à savoir le niveau du nom, etc. seraient étrangers au réel, une entité est comprise [seulement] par les moyens de connaissance valide et les points de vue [et que] cela suffit pour l'usage empirique, parce que cela (i.e. la thèse selon laquelle les moyens de connaissance valide et les points de vue ne suffisent pas pour l'usage empirique) est établi du fait précisément de la distinction entre le sens propre et le sens métaphorique. Or, il n'est pas vrai de dire que la distinction entre ces deux sens (i.e. le sens propre et le sens métaphorique) est possible sans les niveaux de sens du mot que sont celui du nom, etc., [affirmation] qui permettrait de conclure que, même en l'absence des [niveaux de sens d'un mot], on peut comprendre la réalité[412].

LT 78 permet de préciser que ce qui se cache derrière le terme *śruta* est en réalité l'enseignement de la doctrine (cf. § 3.3.2.2).

[412] SVBh *ad* LT 73-76 : *nanu nikṣepâbhāve 'pi pramāṇa-nayair adhigamyata eva tattvârtha iti cen, na, aprakṛta-nirākaraṇârthatvāt prakṛta-prarūpaṇârthatvāc ca nikṣepasya. na khalu nāmâdāv aprakṛte pramāṇa-nayâdhigato bhāvo vyavahārāyâlaṃ, mukhyôpacāra-vibhāgenaîva tat-siddheḥ. na ca tad-vibhāgo nāmâdi-nikṣepair vinā saṃbhavati yena tad-abhāve 'pi tattvâdhigatiḥ syāt.*

L'argumentation d'Abhayacandra est limpide : selon lui, les *pramāṇa* et les *naya* ne suffisent pas à distinguer le sens propre d'un mot de ses emplois métaphoriques. Aussi les *nikṣepa* s'avèrent-ils indispensables pour l'usage empirico-pratique. Si, en effet, on ne prend pas la peine de distinguer les différents niveaux de sens d'un mot, alors on risque d'être abusé par le langage.

Pourtant, à considérer d'un peu près les trois derniers « points de vue » (*naya*), il semble justement que leur spécificité tient au fait qu'ils analysent la subtilité du langage : contrairement aux quatre premiers de la liste – les points de vue compréhensif, collectif, empirique et instantané – qui peuvent être regroupés sous la catégorie de 'points de vue fondés sur l'objet' (*arthanaya*), les points de vue synonymique (*śabda*), étymologique (*samabhirūḍha*) et factuel (*evaṃbhūta*) constituent le groupe des 'points de vue fondés sur le mot' (*śabdanaya* pris dans son acception large) ; leur point commun réside dans le fait qu'ils tiennent compte de la valeur et de la portée des noms dans la caractérisation des êtres. Voyons comment Akalaṅka définit chacun de ces points de vue en LT :

> Le [point de vue] synonymique différencie les objets en se fondant sur une différence de temps, de facteurs d'action ou de genres ; le [point de vue] étymologique [différencie les objets] à l'aide des termes synonymes ; le [point de vue] factuel [différencie les objets] en se fondant sur l'action[413].

Les critères auxquels recourt le *śabdanaya* pour différencier des objets portant un seul et même nom – le temps, le facteur d'action (*kāraka*), le genre – sont bien d'ordre linguistique quoiqu'ils n'aient pas trait au sens des mots. Que ces critères s'avèrent nécessaires atteste que le mot à lui tout seul ne permet pas de distinguer les objets particuliers entre eux : dans le point de vue synonymique les mots sont donc traités comme

---

[413] LT 44 : *kāla-kāraka-liṅgānāṃ bhedāc chabdo 'rtha-bheda-kṛt | abhirūḍhas tu paryāyair ittham-bhūtaḥ kriyâśrayaḥ ||*
Des définitions identiques apparaissent en PS 82cd-83ab, p. 126.15-16 et SVi XI.31ac$_1$, II p. 736.6-8. Notons qu'Akalaṅka use généralement de la forme *abhirūḍhanaya* pour désigner le point de vue synonymique et préfère parfois, pour le point de vue factuel, la dénomination *itthambhūtanaya* au plus usuel *evambhūtanaya*.
La *vivṛti* illustre ces définitions par quelques exemples : *kāla-bhedāt tāvad abhūt bhavati bhaviṣyati iti, kāraka-bhedāt karoti kriyate ity-ādi, liṅga-bhedāt devadatto devadattā iti, tathā paryāya-bhedāt indraḥ śakraḥ purandara iti tathaîtau śabda-samabhirūḍhau. kriyâśrayaḥ evam-bhūtaḥ. kurvata eva kārakatvam, yadā na karoti tadā karttṛtvasyâyogāt*.
« Pour commencer, [le point de vue synonymique différencie les objets] en se fondant sur une différence de temps, entre [le passé] « a été », [le présent] « est », [le futur] « sera », une différence de facteurs d'action, entre [l'agent] « [X] fait », [l'objet] « [X] est fait », une différence de genres, entre [le masculin] Devadatta, [le féminin] Devadattā ; de même [le point de vue étymologique différencie les objets] en se fondant sur une différence entre les synonymes, entre Indra [« celui qui gouverne »], Śakra [« celui qui détient le pouvoir »], Purandara [« celui qui détruit la forteresse »] ; tels sont [respectivement] les [points de vue] synonymique et étymologique. Le [point de vue] factuel [différencie les objets] en se fondant sur l'action. Seul celui qui est en

des universaux. Le point de vue étymologique (*samabhirūḍhanaya* ou *abhirūḍhanaya*), quant à lui, distingue les objets en fonction du mot choisi dans une palette de synonymes[414]. Les synonymes en effet permettent d'individualiser l'objet en tant qu'ils traduisent linguistiquement la possession de caractéristiques particulières qui assurent la distinction entre plusieurs objets. En effet on ne peut vouloir distinguer entre deux synonymes que parce que, au delà de la similitude de dénotation qui justifie qu'ils soient généralement interchangeables – c'était la perspective suivie par le point de vue synonymique –, on perçoit une différence qui, dans un contexte donné, est suffisante pour que les deux mots puissent désigner deux réalités distinctes. Désormais un mot n'est pas perçu comme un universel, susceptible d'englober tous les individus appartenant au genre concerné, mais bien un individu particulier. L'exemple auquel recourent Akalaṅka et ses commentateurs concerne les noms de divinités. Ceux-ci sont considérés comme des théonymes : Indra, Śakra et Purandara sont alors tenus pour des substances divines distinctes, à l'instar des avatars de Viṣṇu, qui sont perçus comme des divinités distinctes par les différentes sectes qui les honorent, et non comme des incarnations variées d'une même divinité. Le point de vue factuel (*itthambhūtanaya* ou *evambhūtanaya*) considère qu'une désignation n'est applicable à un objet qu'en tant que cet objet est précisément en train d'accomplir l'action exprimée par la racine de la désignation concernée. Par exemple le dieu Indra ne peut être appelé Purandara que lorsqu'il détruit effectivement une ville. Quoiqu'apparemment identique à celui qui illustre le point de vue étymologique, l'exemple convoqué usuellement pour expliquer le point de vue factuel est en réalité traité d'une manière complètement différente. Cette fois Indra, Śakra et Purandara n'ont plus valeur de théonymes, mais seulement d'épiclèses. À un même dieu, autrement dit à une même substance individuelle, peuvent s'appliquer des dénominations différentes. Un nom ne correspond pas alors à une entité individuelle, en l'occurrence un dieu, mais uniquement à un aspect de la divinité, c'est-à-dire un mode. Les diverses dénominations

---

train de faire [telle] action est facteur d'action, parce que, au moment où il ne fait pas [telle] action, la qualité d'agent correspondante ne [lui] convient pas. »

[414] Cf. SVBh *ad* LT 44, p. 64.7-11 : ***tu*** *punar* ***abhirūḍho*** *nāma nayaḥ* ***paryāyaiḥ*** *paryāya-śabdaiḥ* ***artha-bheda-kṛt****, yathā iṃdanād iṃdraḥ śakanāt śakraḥ pūrdāraṇāt puraṃdaraḥ iti. na hîṃdanâdi-dharma-bhedâbhāve iṃdrâdi-śabdaḥ prayoktaṃ śakyaḥ, anyathâtiprasaṃgāt*.
« ***tu***, d'autre part, le point de vue nommé « **étymologique** » différencie les objets ***paryāyaiḥ*** à l'aide des termes synonymes, par exemple : 'c'est Indra parce qu'il détient la souveraineté (*indana*)', 'c'est Śakra parce qu'il détient le pouvoir (*śakana*)', 'c'est Purandara parce qu'il détruit la forteresse (*pūrdāraṇa*)'. Dans le cas où il n'y a pas de différence entre la prospérité et les autres caractéristiques, on ne peut nullement employer le nom 'Indra' ni les autres noms, parce que sinon on s'expose à une extension abusive. »

sont en effet susceptibles de caractériser une même substance à des moments différents, le même dieu pouvant tantôt détruire une ville, tantôt être le représentant de la souveraineté, tantôt le maître des richesses. Or, le point de vue factuel n'introduit pas un pur jeu verbal qui serait dénué d'incidence dans la vie pratique ; l'épiclèse est loin d'être négligeable quand vient le moment d'adresser une prière à une divinité, car ce n'est pas la même hypostase du dieu que nous invoquons dès lors que nous employons des épiclèses différentes.

Comment justifier, dans ces conditions, que les *nikṣepa* apportent une contribution inédite par rapport aux points de vue du mot ? Les distinctions qu'expriment les *śabdanaya*, *samābhirūḍhanaya* et *evambhūtanaya* ne recouvreraient-elles pas les nuances que mettent en évidence les niveaux de sens ? Pour répondre à cette question, envisageons un exemple fréquemment convoqué dans la littérature jaina, celui du terme 'roi'. Les *nikṣepa*, quels qu'ils soient, entrent *a priori* dans le cadre d'un usage correct. Les quatre niveaux de sens prennent respectivement en considération le nom, le symbole, la potentialité et l'actualité. Ainsi, dans le cas du mot 'roi', c'est le niveau du nom (*nāmanikṣepa*) que l'on adopte lorsqu'on choisit de donner le prénom 'Roi' à un nouveau-né de sexe masculin, sans que le choix de ce prénom ne réponde à une quelconque motivation, telle une ascendance royale. Le symbole (*sthāpanānikṣepa*) représente une deuxième intention possible du mot : que l'on appelle 'roi' ce qui n'est qu'une représentation – une statue par exemple – ou l'attribut symbolique d'un souverain, n'est pas *stricto sensu* correct si l'on s'en tient à la personne. Parler d'un roi au sujet d'un jeune prince à l'époque où le pouvoir royal est encore entre les mains de son père consiste à considérer la substance qu'est le jeune prince en tant qu'il est potentiellement le futur souverain de l'Etat et qu'à cet égard, on peut d'ores et déjà le tenir pour tel, même si, de fait, il n'exerce pas encore la royauté : c'est là le niveau de la substance (*dravyanikṣepa*), autrement dit de la potentialité. Enfin quand on ne consent à employer le terme 'roi' que pour l'appliquer à un homme exerçant réellement le pouvoir au moment même où l'on parle, c'est l'intention de l'actualité (*bhāvanikṣepa*) qui est en jeu[415].

---

[415] Les quatre *nikṣepa* tels qu'ils apparaissent chez nos philosophes de l'époque logique sont énumérés dans les textes les plus tardifs de l'époque āgamique, par exemple dans ADv, *sūtra* 8, f. 10b : *se kiṃ taṃ āvassayaṃ ? āvassayaṃ cauvvihaṃ paṇṇattaṃ, taṃ jahā : nāmāvassayaṃ ṭhavaṇāvassayaṃ, savvāvassayaṃ bhāvāvassayaṃ.* L'application au substantif 'roi' est donnée par Nyāyavijayajī (2000 : 417-418). Les *nikṣepa* compris comme les niveaux de sens possibles d'un mot n'ont rien à voir avec ce qui était nommé *nikṣepa*

Ces deux derniers niveaux de sens sembleraient pouvoir être respectivement rapprochés des points de vue étymologique et factuel. Si tel est bien le cas, les analyses induites par les deux méthodes différentes que sont les *naya* et les *nikṣepa* risquent d'entrer en concurrence. Certes, dans les deux cas, le passage de la perspective la plus large à celle qui est la plus restreinte se fonde sur la factualité. Néanmoins, le rapprochement s'arrête là : tandis que l'enchaînement du point de vue synonymique au point de vue factuel répond à une logique de réduction du domaine de référence, de sorte que l'*evambhūtanaya* n'est qu'un cas particulier, déjà inclus dans le *samābhirūḍhanaya*, dans le cas des *nikṣepa*, en revanche l'englobement ne vaut pas. Le niveau de la potentialité (*dravyanikṣepa*) et le niveau de l'actualité (*bhāvanikṣepa*) s'appliquent à des cas différents, et partant s'excluent l'un l'autre. Par ailleurs la factualité et l'actualité ne se recouvrent pas comme cela pouvait sembler être le cas à première vue. Que le roi soit en train de se laver ou de se promener, il mérite toujours le titre de 'roi' eu égard au *bhāvanikṣepa*, alors que selon l'*evambhūtanaya* il faut qu'il soit précisément en train d'exercer la royauté pour que la dénomination soit valable. Par conséquent, on mesure combien les *nikṣepa* ne constituent pas de simples redites par rapport aux autres méthodes cognitives, *pramāṇa* et *naya*. Et il est légitime de penser qu'il en va de même pour les points d'investigation (*anuyoga*).

Mais, si nous avons montré la nécessité d'user des niveaux de sens des mots, la difficulté initiale n'a pas été pour autant levée : comment concilier l'emploi des deux dernières sources de connaissance avec le *sūtra* TS I.6 d'Umāsvāti ? La solution réside dans le fait que l'ordre chronologique répond également à une logique hiérarchique. Si les premières étapes sont indispensables, les autres s'inscrivent dans une perspective d'approfondissement optionnel. Abhayacandra reconnaît ainsi que la totalité du cheminement intellectuel énoncé dans les stances 73-76 ne doit pas nécessairement être mis en œuvre par chacun. Le programme d'investigation est à adapter en fonction du goût des disciples. Et il est vraisemblable que ce goût ne soit pas purement arbitraire, mais dépende des aptitudes intellectuelles de chacun ainsi que de son degré d'avancement sur le chemin de la perfection. Il distingue trois parcours possibles qui répondent à une appétance pour une étude succinte (*saṃkṣeparuci*), intermédiaire (*madhyamaruci*) ou très détaillée (*vistararuci*). La présentation qu'il en fait suit une logique d'approfondissement

---

dans le Canon (cf. Bhatt 1978), et que nous comprenons derrière l'idée de facteurs d'identité ou d'altérité (cf.

graduel, qui épouse la démarche de spécification progressive que nous avons mise en évidence :

> C'est ce que l'on dit (i.e. LT 73) pour se conformer à la disposition de disciples qui manifestent une inclination [pour un commentaire] concis. Voici le sens : après avoir déterminé, en se fondant sur la connaissance articulée qui dit, entre autres que l'être est pourvu d'origine, de cessation et de permanence, que l'objet, à savoir le principe animé, etc. consiste en non unilatéral, le sujet de connaissance qui a goût de l'étude concise examine une nouvelle fois, grâce aux points de vue, à savoir le [point de vue] compréhensif, etc., les caractéristiques de cet [objet] en vue de l'usage empirique, parce que, même dans cette simple mesure, il lui est possible de comprendre la réalité. Celui qui en revanche a le goût d'[une étude] d'ampleur moyenne, établit les différences qui concernent l'objet, la parole et l'idée, grâce aux moyens de connaissance des particularités que sont les niveaux de sens des mots, à savoir le niveau du nom, etc., puis il examine [l'objet] grâce aux points d'investigation concernant le contenu de l'énonciation, etc., parce qu'il a le désir d'étendre [sa connaissance] jusqu'à ce degré. Celui enfin qui a le goût d'[une étude] détaillée, après avoir soumis les substances, que sont le principe animé, etc., [en les considérant] une par une à des questions concernant l'existence, etc., connaît la réalité avec ses caractéristiques particulières, à savoir la totalité des âmes et de leurs propriétés, etc.[416].

Bien que cela n'apparaisse pas explicitement dans le propos d'Abhayacandra, il faut comprendre que toute méthode permettant de connaître des différences plus subtiles doit survenir après celle qui a un objet plus large et ne vise pas à la remplacer. Ainsi le deuxième disciple s'est conformé au parcours du premier (*śruta* et *naya*), avant d'examiner la réalité sous l'angle des *nikṣepa* et de la première série d'*anuyoga* ; de même, le troisième disciple a suivi les traces du deuxième (*śruta*, *naya*, *nikṣepa* et première série d'*anuyoga*), avant de se consacrer à l'examen de la seconde série d'*anuyoga*. L'ensemble du parcours se structure donc autour d'une matrice essentielle, constituée par la connaissance de type *śruta* et les *naya*, auquel s'ajoute un double système d'options, ce qui, à l'aide d'un système de parenthèses, peut se noter de la manière suivante :

śruta + *naya* + [*nikṣepa* + 1ère série d'*anuyoga* + (2ème série d'*anuyoga*)]

Or, fait remarquable, ce système d'options rend précisément compte de la structure de LT. En tant que les deux premières sections du traité (LT 1-50) tiennent lieu de

---

supra § 2.2.2).

[416] SVBh *ad* LT 73-76 : *saṃkṣepa-ruci-vineyâśaya-vaśād idam uktaṃ. ayam arthaḥ : anekâṃtâtmakaṃ jīvâdy-artham utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ sad-ity-ādi-śrutān niścitya punas tad-dharmān vyavahārârthaṃ naigamâdi-nayaiḥ parīkṣate saṃkṣepa-ruciḥ pramātā, tasya tāvataîva tattvâdhigama-saṃbhavāt. madhyama-ruciḥ punar viśeṣa-jñānôpāyair nāmâdi-nikṣepair arthâbhidhāna-pratyaya-rūpān bhedān nyasya nirdeśâdibhir anuyogair anuyuṃkte, tasyaîva tāvat prapaṃca-kāṃkṣitatvāt. vistara-rucis tu jīvâdi-dravyāṇi pratyekaṃ sad-ādibhir anuyogair anuyujya guṇa-jīva-paryāpty-ādi-bhedais tattvaṃ vetti.*

commentaire à TS I.6, elles se limitent à la structure essentielle. En revanche, la troisième section, qui s'ouvre en LT 51, se fonde plus largement sur TS I.5-8 ; à ce titre, elle intègre l'ensemble des options – même si, avant les stances conclusives, seuls les *nikṣepa* font l'objet d'un traitement explicite –, puisque les *sūtra* I.5 et I.7-8 comptent justement les *nikṣepa* et les *anuyoga* comme des méthodes cognitives qui permettent d'accéder à une connaissance complète de la réalité :

> (I.5) Les [catégories] peuvent être analysées selon [les niveaux de sens des mots que sont] le nom, le symbole, la potentialité et l'actualité.
> (I.6) [Les catégories composant la réalité] sont comprises grâce aux moyens de connaissance valide et aux points de vue.
> (I.7) [Les catégories peuvent être comprises] par [les points d'investigation touchant] au contenu de l'énonciation, à la possession, à l'instrument, au lieu, à la durée et aux variétés,
> (I.8) ainsi que par [les points d'investigation touchant] à l'existence, au nombre, à l'espace occupé, à l'espace touché, au temps, à l'intervalle, à la condition et à l'importance numérique relative[417].

La distinction entre deux séries d'*anuyoga* dans les options qu'énonce Abhayacandra correspond précisément à la répartition entre TS I.7 et I.8, ce qui nous autorise à penser qu'Abhayacandra avait sans doute conscience du fait que LT 51-78 était pour ainsi dire un commentaire à TS I.5-8. Il est en tout cas évident que pas plus Umāsvāti qu'Akalaṅka ne limitent la compréhension de la réalité aux *pramāṇa* et aux *naya*. Le seul écart notable réside dans l'ordre de présentation des différentes méthodes : l'auteur des *sūtra* débute en effet sa liste par les *nikṣepa* qui, chez Akalaṅka, prennent place après les *pramāṇa* et les *naya*. Toute la question serait de savoir si Umāsvāti a adopté un ordre prescriptif ou non[418]. Quoiqu'il en soit, celui qu'a choisi Akalaṅka traduit l'insuffisance des *pramāṇa* et des *naya* pour atteindre la connaissance la plus complète de la réalité. De la sorte, le fait que l'omniscience et la délivrance soient présentées comme le but du parcours de toute âme seulement au terme du traité et non à la fin de la première section fait sens. Lorsque n'ont

---

[417] Par commodité, nous redonnons le texte des *sūtra*, déjà cité dans notre introduction (§ 3.1). TS_1 I.5-8, p. 7-9 : *nāma-sthāpanā-dravya-bhāvatas tan-nyāsaḥ ‖ 5 ‖ pramāṇa-nayair adhigamaḥ ‖ 6 ‖ nirdeśa-svāmitva-sādhanâdhikaraṇa-sthiti-vidhānataḥ ‖ 7 ‖ sat-saṃkhyā-kṣetra-sparśana-kālântara-bhāvâlpa-bahutvaiś ca ‖ 8 ‖*

[418] Sukhlalji paraît ne pas comprendre qu'il s'agit d'un ordre prescriptif (cf. TS_2 p. 12-19). En revanche la traduction que propose Tatia (TS_1 p. 7-9) atteste qu'il voit dans la succession de ces quatre *sūtra* un ordre logique voire chronologique d'analyse : *nyāsa*, *pramāṇa-naya*, *anuyoga* (I), *anuyoga* (II) : « The categories of truth and the enlightened world-view etc. can be analysed by name, symbol, potentiality and actuality (I.5). The categories can be understood with greater accuracy through the approved means of knowledge and the philosophical standpoints (I.6). The categories [and their attributes] are understood in detail in terms of definition, possession, cause, location, duration and varieties (I.7). To explore further the categories of truth

été envisagés que les *pramāṇa* et les *naya*, la connaissance n'a pas encore été élevée à son degré suprême de complétude. Il n'est alors pas encore temps de tracer la voie qui mène à la perfection et au salut. En revanche, cela devient le moment opportun une fois que l'auteur a envisagé le problème de l'acquisition de la connaissance dans toute son ampleur, du moins telle qu'elle nous est accessible aujourd'hui, convoquant d'autres modes d'appréhension de la réalité pour compléter la connaissance obtenue par les moyens de connaissance valide et les points de vue.

La continuité de ce parcours laisse ainsi supposer qu'une correcte mise en œuvre de toutes les méthodes cognitives relevant de la sphère empirico-pratique assure l'obtention de l'omniscience. N'est-ce pas, pourtant, contradictoire non seulement avec la reconnaissance de l'impossibilité de l'omniscience, mais aussi avec la nature même de cette connaissance ?

3.3.2.4. Le problème de la discursivité

La validité des méthodes cognitives qui ont pour fonction de compléter les données des *pramāṇa* repose sur la reconnaissance de leur partialité et de leur finitude : quiconque les emploie comme telles connaît pertinemment le caractère partiel de leur approche et sait par exemple qu'un *naya* particulier exige de recourir à d'autres *naya* pour embrasser la réalité dans la pluralité de ses aspects. Ceci devient clair si l'on examine ce qui rend un *naya* erroné. La thèse habituelle[419] explique qu'un point de vue est erroné non quant à son contenu mais quant à sa forme : il propose une connaissance qui, à un certain titre, est juste, pourtant il mérite le préfixe péjoratif *dur-*, en tant qu'il ne reconnaît pas le caractère partiel et unilatéral du jugement qu'il énonce. Ce caractère absolu et unilatéral se traduit par la présence, explicite ou implicite, de la particule *eva* (« seulement ») qui interdit d'envisager tout autre thèse. Il n'y aurait donc qu'à supprimer l'adverbe pour résoudre le problème. Mais l'analyse ne saurait être aussi simpliste, car en réalité l'erreur formelle est sous-tendue par une autre erreur qui, quant à elle, concerne bel et bien le contenu de la connaissance. La répartition entre point de vue et pseudo-point de vue se déduit en effet de la conception de la connaissance juste, qui, pour Akalaṅka, ne se contente pas d'illuminer

---

and the enlightened world-view etc. there are the gateways of existence, numerical determination, field occupied, field touched, continuity, time-lapse, states and relative numerical strengh (I.8). »

[419] Cf. notamment Balcerowicz (2002 : 40-41), Bossche (1993 : 462-464), Gokhale (2000 : 81), Nyāyavijayajī (2000 : 365), Shastri (1987 : 75-76).

son objet mais se connaît également elle-même (cf. § 1.1.2). Or, un *naya* qui se prétend le seul véritable peut bien proposer un jugement correct sur la réalité, il ne se connaît pas lui-même puisqu'il ignore la partialité consubstantielle à son statut de *naya* ; de ce fait il devient un *durnaya*. Le *naya* véritable au contraire porte en lui les conditions de sa validité de sorte que le sujet qui l'énonce peut, s'il le souhaite, compléter son approche en soumettant l'objet aux autres points de vue.

Le caractère discursif des *naya*, des *nikṣepa* et des *anuyoga* qui rend indispensable le recours à des jugements complémentaires apparente ces méthodes au *syādvāda* : une fois de plus, le recours au langage permet de dépasser les tares mêmes du langage. En effet, toute prédication est en réalité une négation en tant que l'affirmation d'un prédicat singulier *x* fait perdre la complexité de l'étant. À ce titre, l'usage des concepts et du langage auquel nous contraint la présence de *karman* en l'âme traduit la finitude de ses facultés cognitives. Mais c'est précisément le langage qui, par sa puissance, permet de retrouver l'*anekānta*. L'emploi de toutes ces méthodes marquées par le sceau de la discursivité et de la partialité est à la fois un aveu d'impuissance et de finitude, mais offre en même temps un moyen de constituer la connaissance la plus aboutie dans la sphère empirico-pratique. Cette solution de remplacement est manifestement un fait déjà acquis pour Samantabhadra :

> (101) Comme tu l'as montré, la connaissance de la réalité qu'est le moyen de connaissance valide illumine tout simultanément et la connaissance qui opère successivement s'effectue par le *syādvāda* et par les points de vue. (105) La connaissance acquise par le *syādvāda* et l'omniscience illuminent toutes deux la totalité de la réalité ; elles diffèrent en ce que [l'une connaît] de manière directe et [l'autre] de manière indirecte ; tout autre [connaissance qui illumine la totalité de la réalité] n'est nullement réelle[420].

Le commentaire d'Akalaṅka ne laisse pas de doute quant à la manière dont il comprend le début de ce texte. Pour lui, le moyen de connaissance valide qui illumine tout simultanément n'est pas n'importe quel *pramāṇa* mais désigne exclusivement l'omniscience, car tous les autres *pramāṇa* soit opèrent dans la succession (*pratyakṣa*

---

[420] ĀM 101 et 105, p. 87 et 91 : *tattva-jñānaṃ pramāṇaṃ te yugapat sarva-bhāsanam | krama-bhāvi ca yaj jñānaṃ syād-vāda-naya-saṃskṛtam ‖ 101 ‖ syād-vāda-kevala-jñāne sarva-tattva-prakāśane | bhedaḥ sākṣād asākṣāc ca hy avastv anyatamaṃ bhavet ‖ 105 ‖*
Nous n'acceptons pas l'émendation de Balcerowicz (1999 : 231-232, n. 45) qui va contre le texte de ĀM p. 87 et le texte de AS f. 343b12. Ne voyant pas comment le pronom démontratif *te* pourrait être en corrélation avec le relatif *yad*, il corrige tout simplement *te* en *taṃ*. Mais il s'agit d'une forme du pronom

empirique et *parokṣa*) soit ne couvrent pas la totalité des étants (clairvoyance et télépathie)[421].

Le caractère médiat et successif que nos trois méthodes cognitives – *naya*, *nikṣepa* et *anuyoga* – partagent avec le *syādvāda* entre en parfaite opposition avec l'omniscience qui, à chaque instant, connaît tout intuitivement. Mais alors, le décalage temporel n'est-il pas l'indice que le contenu de la connaissance médiate ne peut jamais strictement équivaloir à celui de l'omniscience, et qu'il ne peut tout au plus que s'en rapprocher de manière asymptotique ? À l'inverse du *kevalin* qui parvient à tout embrasser à chaque instant, dans le domaine empirico-pratique, le sujet connaissant ne pourrait théoriquement atteindre l'exhaustivité qu'au terme d'une succession infinie de moments. Le recours aux moyens de connaissance relevant de la sphère empirico-pratique a en effet pour corrélat l'entrée en scène du *manas* (« entendement ») – faculté rendue caduque par le processus cognitif mis en œuvre dans les trois connaissance intuitives –, lequel s'avère incapable de traiter de plus d'un objet à la fois. Or, étant donné le nombre infini des étants et l'infinie complexité de chacun d'entre eux, on devine qu'une connaissance totale et parfaite fondée sur une complémentarité des méthodes cognitives empirico-pratiques devrait s'avérer incompatible avec la finitude qui est celle de la vie terrestre. Davantage, le cycle des renaissances ne saurait remédier à cette finitude car l'âme, au moment où elle pénètre dans la matrice féminine pour se constituer une nouvelle enveloppe corporelle par le processus de gestation, oublie les connaissances acquises au cours de son existence précédente.

Comment, dans ces conditions, la connaissance qui ne donne pas simultanément et immédiatement la connaissance du tout pourrait-elle faire accéder l'âme au but suprême, à savoir la délivrance ? Ne semblant pas déceler la moindre difficulté, Abhayacandra établit ainsi une continuité parfaite dans l'ensemble du cheminement proposé par Akalaṅka en LT 73-77 :

> Celui enfin qui a le goût d'[une étude] détaillée, après avoir soumis les substances, que sont le principe animé, etc., [en les considérant] une par une, aux points d'investigation concernant l'existence, etc., connaît la réalité avec ses caractéristiques particulières, à la totalité des âmes et de leurs propriétés, etc. Par conséquent, étant doté d'une compréhension pure et de la foi correcte, ayant, par

personnel de la deuxième personne, qui revient constamment dans les stances de Samantabhadra et constitue une adresse à Mahāvīra, le destinataire du texte.

[421] Cf. AŚ *ad* ĀM 101, p. 89.4-13.

> son ascèse intérieure qui consiste en méditation pure, éradiqué tous les *karman*, il est délivré et goûte le bonheur et ses fruits[422].

Il est difficile de déterminer si, pour le commentateur, la connaissance complète qui est constituée par l'association des *pramāṇa*, des *naya*, des *nikṣepa* et des *anuyoga est* déjà l'omniscience ou si elle contribue seulement à la *produire*. Dans le premier cas, on donne au démonstratif *tataḥ* une valeur conclusive générale (« par conséquent, ainsi »), tandis que dans le second, on l'analyse comme un anaphorique résomptif reprenant la connaissance des différences à laquelle ont mené les *anuyoga* (littéralement : « à partir de cela »). Quelle que soit l'hypothèse adoptée, force est d'admettre qu'elle engendre des difficultés.

Pour que la connaissance discursive soit comparable à l'omniscience et puisse se substituer à elle sur le chemin de la délivrance conformément à la première hypothèse, encore faudrait-il que toutes deux portent sur les mêmes objets. Or, tandis que Samantabhadra n'admet pas de différence d'extension, nous avons remarqué que, par l'adjectif *vyāvahārika* (LT 73d), Akalaṅka réduit le domaine d'application des *naya* par rapport à celui du *śruta*. Seules sont accessibles à l'homme du commun les propriétés qui peuvent avoir une incidence dans le *vyavahāra*. Même l'objet que je peux sentir, toucher, etc. conserve une part d'inconnu car de lui je ne pourrai jamais saisir que les propriétés relevant de la sphère empirico-pratique. Par ailleurs, la stance LT 57 qui compare la diffraction de la connaissance à la diffraction de l'éclat d'une pierre précieuse tend à confirmer une absence d'équivalence entre la connaissance discursive, fût-elle déployée dans l'infinité du temps, et l'omniscience : de même que l'addition des multiples éclats du joyau n'atteint pas l'intensité de l'éclat unique qui est le sien lorsqu'aucune saleté ne vient l'entacher, de même la somme de toutes les vérités partielles ne peut équivaloir à la connaissance parfaite, car simple et immédiate (cf. § 3.3.1), et ne sont jamais que des succédanés de l'omniscience[423].

En revanche, que la connaissance discursive produise l'omniscience, conformément à la seconde hypothèse, semble aller à l'encontre du processus de purification codifié par

---

[422] SVBh *ad* LT 73-76 : *vistara-rucis tu jīvâdi-dravyāṇi pratyekaṃ sad-ādibhir anuyogair anuyujya guṇa-jīva-paryāpty-ādi-bhedais tattvaṃ vetti ; tato viśuddhâdhigama-samyag-darśanaḥ san śukla-dhyāna-rūpâṃtar-aṃga-tapasā kṛtsna-karma-nirmūlanaṃ kṛtvā vimuktaḥ sukhaṃ tat-phalam anubhavatîti.*

[423] Nous nous opposons par là à une thèse fréquemment admise, par exemple par Matilal (2000 : 9) : « Jainism openly admits an absolute notion of truth, which lies in the total integration of all partial or conditionally arrived at truths, and is revealed to the vision of an omniscient being such as the Mahāvīra. »

les textes āgamiques. Car c'est par l'apaisement des *karman* et surtout leur destruction que l'âme retrouve peu à peu la pureté de ses facultés innées. Ainsi, dans l'ascension des stades de qualification spirituelle (*guṇasthāna*), l'âme obtient la connaissance suprême au terme du développement des facultés suprasensibles que procure l'ascèse. De ce fait, avant d'atteindre l'omniscience, l'âme est censée accéder à la clairvoyance (*avadhijñāna*) à laquelle s'ajoute ensuite la télépathie (*manaḥparyāyajñāna*)[424]. Autrement dit, le domaine auquel s'appliquent les facultés suprasensibles gagne progressivement en extension, mais pas en approfondissement : l'objet matériel que fait connaître la clairvoyance est d'emblée parfaitement appréhendé. À l'inverse, dans la chaîne qui débute par les *pramāṇa* et s'achève avec les *anuyoga*, la progression répond à une spécification de plus en plus grande, mais si chaque méthode ajoute des éléments nouveaux à la connaissance précédente, l'objet demeure toujours le même. La structure de la progression dans la connaissance n'est donc pas la même selon que l'on se situe dans le domaine empirico-pratique ou que l'on se situe dans le développement des faculés suprasensibles qui mène à l'omniscience.

Puisqu'aucune de ces deux hypothèses herméneutiques ne semble cohérente avec les principes du jainisme, comment comprendre les stances LT 73-78 ? Deux interprétations nous paraissent dignes d'être retenues : la première envisage sous un autre angle la question de la production de l'omniscience à partir de la connaissance discursive ; la seconde postule en revanche un saut entre les deux types de connaissance. Examinons la première hypothèse. Si l'ensemble des connaissances discursives n'est pas susceptible de faire obtenir directement la connaissance suprême, il n'est toutefois pas impossible d'envisager un autre rapport de production, indirect, fondé sur la valeur éthique de ces pratiques intellectuelles. À défaut d'être des parties de l'omniscience – bien qu'elle soient issues de sa diffraction –, ces pratiques pourraient être considérées comme des degrés initiatiques, des échelons spirituels qui contribuent à purifier l'âme. Dans une telle hypothèse, l'association de la foi et de la conduite justes à une application parfaite de toutes ces méthodes cognitives serait apte à éliminer les *karman* destructeurs et faire ainsi accéder indirectement l'âme à l'omniscience. L'impossibilité d'atteindre la connaissance

[424] Rappelons que l'omniscience survient seulement au treizième stade (*guṇasthāna*), tandis que la clairvoyance dans sa forme la plus incomplète apparaît dès le troisième *guṇasthāna* et la télépathie se manifeste à partir du sixième *guṇasthāna*. Or s'il est toujours possible de régresser dans l'échelle de

parfaite résulterait alors du fait que, dans l'ère *duḥṣama*, les connaissances discursives ne sont guère susceptibles d'être parfaitement mises en œuvres : il est toujours possible de tomber dans un pseudo-point de vue, de ne pas appliquer le *syādvāda*, etc. Néanmoins, pareille perspective présente l'avantage de ne pas instaurer une césure franche entre les connaissances auxquelles parvient le commun des mortels et la connaissance parfaite. La forme discursive et la forme intuitive prendraient toutes deux place dans un continuum, de sorte que l'omniscience apparaîtrait comme le degré ultime d'un processus d'élévation uniforme. De la sorte, la venue d'êtres exceptionnels, capables de s'élever au delà des stades auxquels parviennent habituellement les âmes, ne serait pas nécessairement exclue ; par ailleurs l'omniscience jouerait mieux un rôle d'idéal régulateur pour les jaina que si elle apparaissait comme un état absolument coupé de leur époque.

La seconde hypothèse se fonde également sur l'idée d'une atténuation des ruptures, mais l'atténuation est cette fois essentiellement rhétorique et ne correspond pas à une inflexion dans la voie proposée pour atteindre l'omniscience. En dépit de l'apparente continuité du chemin qui conduit à la délivrance (*mukti*), Akalaṅka n'effectuerait-il pas un saut qu'Abhayacandra n'aurait pas vu ou n'aurait pas voulu voir ? Que la clairvoyance et la télépathie soient passées sous silence plaide en faveur d'une telle césure. De fait, les trois passages LT 73-76, LT 77 et LT 78 sont construits selon la même opposition entre deux structures syntaxiques qui précèdent le verbe conjugué, lequel marque l'accès au statut d'être délivré (LT 76), de Jina (LT 77), voire de Tīrthaṅkara (LT 78) : à une série d'actions (absolutifs) succède ensuite une série de qualificatifs, qu'il s'agisse de participes passés (par ex. LT 76 : *vimuktaḥ* ; LT 77 : *adhigataḥ*) ou de composés de type *bahuvrīhi* (LT 75 : *vivṛddhābhiniveśanaḥ* ; LT 76 : *taponirjīrṇakarmā*). Dans la mesure où ces deux groupes structurels ne se mêlent jamais, il nous paraît possible que le passage d'un type de structure grammaticale à l'autre marque une césure. Or, il n'est pas anodin que les absolutifs expriment des actions qui peuvent être accomplies en ce monde par les contemporains d'Akalaṅka, tandis que les qualificatifs décrivent un état qui leur est théoriquement inaccessible. La rupture pourrait alors s'analyser de la manière suivante : les actions énoncées par l'emploi d'absolutifs sont posées par le philosophe comme des conditions nécessaires à l'obtention de l'omniscience. Mais ces conditions nécessaires ne sont pas suffisantes. Il n'y a pas de relation de causalité entre l'accomplissement de toutes

---

qualification spirituelle, on ne peut accéder à l'omniscience puis à la délivrance sans emprunter l'échelle de

ces tâches et la disparition des *karman*, encore moins l'obtention du statut de Jina. Ce qui devrait constituer la suite du processus n'est pas présenté comme une série d'actions à accomplir : effectuant un saut temporel, Akalaṅka en vient directement au résultat et expose les caractéristiques de l'âme lorsque celle-ci est parvenue au terme du processus de purification. Toute la partie du chemin qui ne peut effectivement être réalisée par ses contemporains et se trouve réservée pour des temps meilleurs ou pour d'autres continents n'est pas explicitement énoncée par le philosophe comme un accomplissement possible, mais seulement comme un horizon. L'omniscience et la délivrance valent pour nous en tant qu'idéal régulateur. Toutefois, en associant les deux types de constructions grammaticales au sein d'une seule et même phrase, et en brouillant la distinction entre ce qui est faisable immédiatement ou non, Akalaṅka contribue vraisemblablement à ne pas décourager la communauté dont la ferveur et les résolutions pourraient être émoussées par l'inaccessibilité de l'omniscience et de la délivrance.

On voit bien que ces deux nouvelles hypothèses présentent certaines parentés en ce qu'elles valent toutes deux comme un encouragement pour les coreligionnaires de notre philosophe. Toutefois, elles donnent lieu à des interprétations assez différentes du statut d'Akalaṅka et donc de son discours. L'examen des signatures cryptées de LT nous permettra peut-être de préciser laquelle des deux hypothèses est la plus vraisemblable.

3.4. Statut d'Akalaṅka et du *Laghīyastraya*

3.4.1. Interprétation des signatures

On relève trois occurrences du terme *akalaṅka* (littéralement « sans tache ») au cours du traité – en LT 50, 77 et 78[425] – sachant que, pour la troisième, le *sandhi* avec le mot précédent (*boddhā*) peut susciter une hésitation entre la forme simple et une forme dérivée, obtenue par allongement de la voyelle initiale (*ākalaṅka*) : Abhayacandra lit *ākalaṅkaṃ padam* mais il n'est pas impossible de voir dans le syntagme *akalaṅkaṃ padam* une métonymie de la possession pour le possesseur : le « séjour sans tache » (*akalaṅkaṃ padam*) serait équivalent au « séjour des êtres sans tache » (*ākalaṅkaṃ padam*). Or, la

destruction des *karman*.

[425] LT 50d : *prekṣāvān akalaṅka yāti śaraṇaṃ tvām eva vīraṃ jinam* (« ô toi qui es sans tache, [celui qui est vraiment] un sage te prend pour seul refuge, toi, Mahāvīra, le Jina »).
LT $77c_2$: *adhigato boddhâkalaṅkaṃ padam* (« lorsqu'il a atteint, [demeurant] sujet de connaissance, le séjour des êtres sans tache »).

récurrence de ce terme homonyme du nom du philosophe est d'autant plus remarquable qu'un autre adjectif porteur du même sens, *amala* (« sans tache »), d'une fréquence nettement plus élevée dans la langue sanskrite, est employé une fois dans tout le traité, en LT 77, pour qualifier les pratiques ascétiques (*tapobhir amalair*). Outre l'évidente valeur authentificatoire d'une telle signature, le contexte de son apparition mérite un plus ample examen.

Il est tout d'abord remarquable que ces sceaux coïncident avec la fin d'une section selon l'hypothèse de composition du texte que nous tendons à privilégier, ou avec la fin d'un traité, dans le cas où l'on considère que LT n'est que le rassemblement tardif de deux textes originellement distincts et qui ont circulé indépendamment l'un de l'autre, d'une part le *Pramāṇanayapraveśa* – composé des stances LT 1 à LT 50 – et d'autre part le *Pravacanapraveśa* (LT 51-LT 78)[426]. La présence de tels sceaux n'est pas une spécificité de LT, mais se retrouve dans une autre œuvre logique d'Akalaṅka, à savoir NVi, dont chacun des trois grands chapitres s'achève sur une signature[427]. En revanche, dans des textes très morcelés comme PS et SVi – respectivement composés de 9 et 12 chapitres sans qu'aucune division alternative ne soit proposée – nulle règle ne vient régir la présence des signatures[428]. Or, si LT ressemble en apparence à ces deux derniers traités par le nombre élevé de ses chapitres, la répartition de ces derniers n'épouse pas toujours

---

LT 78c : *bhagavad <u>akalaṅkānāṃ</u> sthānaṃ sukhena samāśritaḥ* (« qui, avec bonheur, a atteint le stade vénérable des êtres sans tache »).

[426] Pour cette position, défendue notamment par K.K. Dixit (1971 : 156), et les raisons qui nous font privilégier l'hypothèse unitaire, cf. l'introduction, § 3.1.

[427] Ainsi NVi_1 I.171 (NVi_2 168cd-169ab) constitue l'avant dernier vers du chapitre consacré à la perception, et les stances NVi_1 II.217 (NVi_2 386) et NVi_1 III.94 (NVi_2 480) ferment respectivement les deuxième et troisième chapitres :
NVi I.171, I p. 544.3-4 : *lakṣaṇaṃ samam etāvān viśeṣo 'śeṣa-gocaram | akramaṃ karaṇātītam <u>akalaṅkaṃ</u> mahīyasām ‖*
NVi II.217, II p. 247.15-18 : *śāstraṃ śakya-parīkṣaṇe 'pi viṣaye sarvaṃ visaṃvādakaṃ, mithyaîkânta-<u>kalaṅkitaṃ</u> [bahu-mukhair udvīkṣya tarkâgamaiḥ | dāhârtaiḥ pariṇāma-kalpa-viṭapic-chāyâgataiḥ sāmpratataṃ visrabdhair <u>akalaṅka</u>-ratna-nicaya-nyāyo viniścīyate ‖]*
NVi III.94, II p. 368.20-23 : *yuktâyukta-parīkṣaṇa-kṣama-dhiyām atyādarârādhinām, saṃsevyaṃ paramârtha-veda-sakala-dhyānâspadaṃ śāśvatam | lokâloka-kalâvalokana-bala-prajñā-guṇôdbhūtaye ābhavyād <u>akalaṅka</u>-maṅgala-phalaṃ jainêśvaraṃ śāsanam ‖*

[428] SVi et PS comportent chacun une unique signature – dans le vers liminaire du septième chapitre pour SVi (SVi VII.1, II p. 442.3-6), dans la stance qui clôt le premier chapitre dans le cas de PS (PS 9, 99.11-12) – mais ni l'une ni l'autre ne sont concluantes, car elles reproduisent respectivement le premier hémistiche de NVi II.217ab et l'ensemble de la stance NVi I.171. Pour notre propos, il importe assez peu de savoir si ces répétitions sont le signe de possibles interpolations, ou si Akalaṅka aurait voulu réexploité des stances, voire se serait lui-même cité, pas plus que d'avoir la certitude que NVi a bien été composé avant SVi et PS. SVi VII.1 et PS 9 sont nettement moins intéressantes que les stances correspondantes dans NVi parce que c'est bien ce dernier traité qui comporte une signature à la fin de chaque chapitre et qui, à ce titre, fait preuve de systématicité.

strictement le contenu du texte, de sorte que nous avons émis l'hypothèse que la septuple division ait été le fait de la tradition ultérieure, copistes ou commentateurs[429]. Que l'on tienne LT 50 pour une fin de section ou la fin d'un bref traité, l'adjectif *akalaṅka* trouve naturellement sa place dans des *maṅgala* : le caractère éminemment élogieux de ce qualificatif en fait un élément privilégié pour des invocations d'êtres supérieurs, en particulier de Jina[430].

Dans chacune des trois stances, l'adjectif *akalaṅka* (ou *ākalaṅka*) est réservé aux êtres parvenus à l'état d'*arhant* (littéralement « saint, vénérable »), c'est-à-dire d'omniscient. La lecture la plus satisfaisante de LT 50 consiste en effet à comprendre *akalaṅka* comme un vocatif, permettant de qualifier et de vénérer le destinataire du vers, qui n'est autre que Mahāvīra. En LT 77 et LT 78, où il est respectivement l'épithète des substantifs *pada* et *sthāna*, l'adjectif *akalaṅka* / *ākalaṅka* qualifie le stade auquel sont parvenues les âmes qui ont vaincu leur passions et à ce titre peuvent être qualifiées de Jina (LT 77) ou de Tīrthaṅkara si elles se mettent à prêcher (LT 78). Or, tant qu'ils demeurent incarnés et qu'ils agissent, par exemple en délivrant un enseignement, les Tīrthaṅkara se situent au treizième stade de l'échelle de qualification spirituelle. Ce stade que l'on nomme *sayogikevaliguṇasthāna* (« stade de l'omniscient en activité ») est le plus élévé que l'on puisse atteindre tant que l'on est incarné et que l'on agit ; les âmes qui y sont parvenues ont définitivement éliminé tous les *karman* destructeurs qui obscurcissaient les capacités naturelles de l'âme et ont ainsi retrouvé les quatre infinités, mais étant encore individuées, quelques *karman* subsistent en elles ; promises à la délivrance à la mort de leur enveloppe corporelle, elles portent désormais le titre d'*arhant*. De telles âmes deviennent des êtres parfaits (*siddha*) une fois qu'elles perdent, avec la disparition du corps physique, les tout derniers *karman* qui demeuraient attachées à leur condition incarnée qui leur confère une individualité[431]. Les Tīrthaṅkara sont des *arhant* exceptionnels, en tant qu'ils sont doués de la capacité à enseigner, mais rien ne les distingue des *arhant* ordinaires eu égard à l'accès à la délivrance[432].

---

[429] Cf. notre introduction, § 3.1.

[430] Il est d'ailleurs remarquable que les trois occurrences d'*akalaṅka* / *ākalaṅka* s'intègrent à des stances écrites dans des mètres plus originaux que l'*anuṣṭubh* : LT 50 et LT 77 sont des *śārdūlavikrīḍita*, tandis que LT 78 est le seul cas de *hariṇī* attesté dans LT.

[431] Pour les *karman* qui demeurent liés à l'âme dans le treizième *guṇasthāna*, cf. Glasenapp (1991 : 90-91).

[432] Pour la différence entre *arhant* et Tīrthaṅkara, cf. Jaini (1979 : 258-260).

Par contraste, l'unique occurrence de l'adjectif *amala* (LT 77) apparaît à un moment où l'âme, quoiqu'en train de s'élever sur l'échelle des *guṇasthāna*, n'est encore qu'au début de son processus de purification, et par conséquent demeure éloignée de l'état de perfection. Bien que les deux adjectifs tendent à passer pour des synonymes, et qu'ils reposent sur une formation similaire par l'ajout du préfixe privatif *a-* à un substantif exprimant l'idée de taches (*kalaṅka*, *mala*), les taches dont il est question ne recouvrent pas une dénotation identique : si *mala* signifie « tache » au sens générique dans LT, le signifié de *kalaṅka* est de moindre extension, puisque les taches concernées se limitent aux seuls *karman* qui viennent obscurcir et entraver l'âme en plus de l'individualiser[433]. Plusieurs gloses, tant d'Abhayacandra que de Vādirāja viennent confirmer cette acception restreinte de l'adjectif *akalaṅka*[434]. À ce titre, seules les âmes qui se sont élevées jusqu'au faîte des *guṇasthāna*, et sont devenues des êtres parfaits (*arhant*)[435] méritent *stricto sensu* ce qualificatif.

Mais il est peut-être possible de préciser encore davantage la dénotation de l'adjectif *akalaṅka* / *ākalaṅka*. Il est tout particulièrement remarquable que ce qualificatif soit systématiquement employé lorsqu'il est question d'âmes qui ont accédé au treizième *guṇasthāna*, mais qu'il n'apparaisse pas dans les stances LT 73-76 où le parcours mène l'âme jusqu'à la délivrance : comme elle est devenue un *siddha*, plus aucun *karman* ne lui est lié. Dans ce cas, l'auteur ne parle plus en termes d'*akalaṅka*, mais emploie un composé qui explicite la destruction totale des *karman* (*taponirjīrṇakarmā* : dont les *karman* ont été

---

[433] Souvenons-nous que tout *karman* contribue à individualiser l'âme mais que seuls les *karman* dits destructeurs (*ghātin*) entravent ses facultés.

[434] SVBh *ad* LT 50 : ***akalaṅka*** *jñānâvaraṇâdi-kalaṅka-rahita* (« ***akalaṅka***, dépourvu des taches que sont les [*karman*] qui obscurcissent la connaissance et les autres [*karman*] ») ; SVBh *ad* LT 78 : *keṣāṃ sthānaṃ ?* ***akalaṅkānāṃ*** *: na vidyante doṣâvaraṇa-rūpāḥ* ***kalaṅkā*** *yeṣāṃ te* ***akalaṃkās*** *teṣām arhatām ity arthaḥ* (« De qui est-ce le stade ? **« des êtres sans tache »** : des ***akalaṅkāḥ***, de ceux qui n'ont pas de ***kalaṅkā***, de [souillures] qui consistent en fautes et en obscurcissements, autrement dit des *arhant* ») ; en NViV *ad* NVi I.171, I p. 544.10, Vādirāja glose l'adjectif par le composé suivant : *avidyamāṇa-jñānâvaraṇâdi-kalmaṣam* (« dont les *karman* qui obscurcissent la connaissance et les autres [*karman*] sont absents »).
Remarquons qu'Abhayacandra ne fait pas la distinction sémantique puisque, en SVBh *ad* LT 1, quand il assimile les *karman* à des souillures, des taches, il use du substantif *mala* ; cf. *infra* , § 3.4.1, en note.

[435] Les commentaires qui expliquent le terme *ākalaṅka-* par une glose sémantique ou par une simple glose marquant l'identité de référence recourent toutes au terme *arhant-*. Cf. SVBh *ad* LT 77 : ***padaṃ*** *sthānaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ?* ***ākalaṅkaṃ*** *akalaṅkānām idaṃ* <u>*ārhantyam*</u> (« Comment est caractérisé [ce séjour] ? [c'est celui] ***ākalaṅkaṃ***, des [êtres] sans tache, autrement dit, c'est le stade des *arhant*. ») ; SVBh *ad* LT 78 cité dans la note précédente. Commentant l'occurrence d'*akalaṅka* en NVi II.217, Vādirāja explique que ceux qui parviennent au statut d'être sans tache, c'est-à-dire au statut d'*arhant* sont nécessairement humains (II, p. 247.27) : *sa c****âkalaṅkānām*** <u>*arhatām*</u> *nâpauruṣeyaḥ tad-abhāvasya nivedanāt* (« et cela (i.e. l'ensemble des trois joyaux) est le fait des ***akalaṅka***, des *arhant* et il n'est pas le fait d'êtres supérieurs aux hommes, puisqu'il est enseigné qu'il n'existe pas de tels [êtres] »).

éliminés par l'ascèse). Cette comparaison nous paraît légitimer l'hypothèse selon laquelle les taches que dénotent le substantif *kalaṅka* correspondent uniquement à celles qui empêchent l'âme de parvenir au stade de *sayogakevalin*. Les ultimes *karman* qui ne disparaissent qu'avec l'extinction finale ne seraient alors pas à proprement parler des taches dans la mesure où il n'entravent pas les facultés innées de l'âme.

Toutefois l'analyse des termes *akalaṅka* / *ākalaṅka* n'a jusqu'à présent guère pris en compte le fait qu'ils constituent selon toute évidence des signatures. Que le choix de l'auteur se soit porté sur cet adjectif précis pour qualifier les âmes parvenues au stade d'*arhant* ne saurait être une simple coïncidence. À partir de là, il nous faut examiner si la signature trouve sa place dans la chaîne des signifiés ou si le jeu se limite à la chaîne des signifiants. Autrement dit, le nom du philosophe, qui vient se superposer au sens de l'adjectif, réussit-il également à s'intégrer à la strophe pour l'enrichir d'un sens supplémentaire, ce qui en ferait un *śleṣa*[436] ? Étant donné la dénotation que nous avons dégagée pour l'adjectif *akalaṅka*, il se pourrait que le philosophe ait tenté de s'assimiler à un *arhant*. Voyons si d'éventuels indices permettent de confirmer cette hypothèse.

Le premier, d'ordre structurel, repose sur un écho entre la stance liminaire du texte et les stances finales, en particulier LT 77 : le but que s'était fixé l'auteur au moment du *maṅgala* initial était l'accomplissement de son âme (*svātmopalabdhaye*)[437], ce qui se comprenait comme un perfectionnement destiné à faire retrouver à l'âme ses facultés originelles en la débarrassant de toutes les souillures – c'est-à-dire les *karman* – qui obscurcissaient ses propriétés fondamentales et les empêchaient de s'actualiser pleinement[438]. Or, la manière dont Akalaṅka détaille, à partir de LT 73, les étapes qui pavent le chemin de la délivrance, présentant comme de premiers moments indispensables à l'obtention de l'omniscience et de la délivrance l'assimilation des diverses méthodes d'analyse de la réalité qui, justement, correspondent aux objets qu'il a étudiés et enseignés tout au long du traité (*pramāṇa*, *naya*, *nikṣepa*), laisse conclure que le philosophe se place

---

[436] Le *śleṣa* que nous tentons de dégager des passages comportant une signature relève de la seconde catégorie, selon la distinction de Porcher (1978 : 335-336) : la première lecture est complète et cohérente, mais à ce premier sens s'en ajoute un second, et les deux sens se renforcent mutuellement.

[437] Balcerowicz (2008 : 69-70) voit dans le but personnel que s'assigne Akalaṅka en LT 1 la marque de l'influence d'un Dharmakīrti qui, dépité devant l'incompréhension à laquelle sa pensée se trouve en butte, aurait relégué au second plan la volonté d'instruire autrui.

[438] Cf. le commentaire d'Abhayacandra (SVBh *ad* LT 1) : *nanu kim arthaṃ maṃgalaṃ śāstra-kāreṇâbhidhīyate ity āśaṅkāyām āha :* ***svâtmôpalabdhaye : svasya*** *namas-kartur* ***ātmā*** *ananta-jñānâdi*

lui-même *de facto* sur cette voie : aucun modalisateur n'assure de distanciation de sorte qu'il peut se subsumer sous la loi qu'il énonce en usant d'un présent à valeur de vérité générale (LT 76 : *ṛcchati*). De la sorte, il est légitime de supposer que, pour Akalaṅka, le but initial a été atteint ; les stances finales revêtent alors une importance insigne en ce qu'elles assurent la cohésion d'ensemble du texte en lui conférant une structure circulaire.

Un second indice parcourt le texte. Nous avons déjà relevé les trois passages dans lesquels Akalaṅka rapporte le *syādvāda* au Jina et, à cette occasion, nous avons montré en quoi le fait de qualifier un tel être omniscient de *syādvādin* n'est pas une incohérence, si l'on considère qu'il professe cette méthode au lieu de l'employer pour connaître la réalité (cf. § 3.3.1). Mais, alors, le *syādvāda* contribue à apparenter Akalaṅka aux Tīrthaṅkara : comme eux, il est célèbre pour son enseignement du *syādvāda* ainsi que l'atteste le titre de *syādvādanyāyanāyakam* (« chef de file de la logique du *syādvāda* ») qui lui échoit dans SVBh[439]. LT 63 en fournit d'ailleurs un bel exemple lorsque, par cette stance, le philosophe s'efforce de faire perdurer la prescription, attestée dans les textes canoniques[440] – autrement dit dans les enseignements que sont censés avoir délivrés Mahāvīra –, selon laquelle tout énoncé doit comporter explicitement ou implicitement l'adverbe *syāt*.

Davantage, cela semble justifier que, là où Akalaṅka avait adressé son *maṅgala* initial aux vingt-quatre Tīrthaṅkara, la divinité qu'élit Abhayacandra n'est autre qu'Akalaṅka lui-même, assimilé doublement à un Jina, de manière explicite tout d'abord (*jinādhīśa*) et ensuite par l'attribution d'une des quatre infinités[441], l'énergie (*anantavīryam*), qui constituent l'apanage des âmes parvenues au stade d'*arhant*[442]. Prabhācandra qui, avant l'auteur de SVBh, s'est également engagé dans une semblable assimilation dans le *maṅgala* initial de NKC[443], semble la poursuivre lorsqu'il commente

---

*svarūpaṃ tasy**ôpalabdhiḥ** siddhis tasyai, 'siddhiḥ svâtmôpalabdhir' ity abhidhānāt, jñānâvaraṇâdi-mala-vilayād ananta-jñānâdi-svarūpa-lābhasya maṃgala-phalatvôpapatteḥ.*

[439] Cf. la stance qui constitue le *mangala* initial de SVBh.

[440] Cf. *supra* § 2.2.4, en note.

[441] Pour les quatre infinités cf. *supra* § 3.1, en note.

[442] SVBh : *jinâdhîśaṃ munim candram akalaṅkaṃ punaḥ punaḥ | anantavīryam ānaumi syād-vāda-nyāya-nāyakam ‖ 1 ‖*
« Je clame encore et encore l'éloge du jina souverain, du sage, du brillant Akalaṅka à l'énergie infinie – cette lune sans tache à la splendeur infinie – le chef de file de la logique du *syādvāda*. »

[443] Le *maṅgala* intial de SVBh comporte des éléments qui ressemblent fort à la première stance du *maṅgala* de NKC : *jinādhīśa* (SVBh) répond à *jinendram* (NKC), tandis que le qualificatif *anantavīryam* apparaît dans les deux passages. Sur ce point la seule originalité d'Abhayacandra nous paraît résider dans le fait que, parmi les nombreux qualificatifs élogieux présent en NKC, il n'ait retenu que ceux qui pouvaient constituer un

LT 50. Alors que, conformément aux règles de *sandhi*, Abhayacandra analyse la forme *akalaṅka* comme un vocatif[444], Prabhācandra choisit clairement d'en faire un nominatif apposé au sujet de *yāti*[445]. De la sorte, il applique à celui qui prend refuge dans Mahāvīra – sous la protection duquel vient justement de se placer Akalaṅka dans la stance précédente (LT 50) –, le même adjectif que celui qui est employé par la suite pour qualifier la condition des âmes dans le treizième *guṇasthāna* (LT 77-78). Certes, dans sa glose de LT 50, Prabhācandra tend à donner à l'adjectif *akalaṅka* un sens moins technique en le restreignant au domaine de la connaissance (*nirdoṣaḥ atattvābhyāsarahitaḥ* « sans tache, qui n'étudie pas ce qui n'est pas la réalité »)[446] qu'Abhayacandra et Vādirāja. D'autre part, dans la mesure où les deux vers conclusifs de LT n'ont pas été glosés par Prabhācandra, nous ne pouvons avoir la certitude que celui-ci leur conférait bien le même sens qu'en LT 50. Néanmoins, il demeure vraisemblable que, par son interprétation du vers 50, et le rapprochement inévitable qui s'ensuivait entre les deux passages conclusifs, Prabhācandra devait légitimer l'élévation d'Akalaṅka au rang d'un Jina ou d'un quasi-Jina.

Si notre hypothèse est exacte et que les trois occurrences de l'adjectif *akalaṅka* présentes en LT ne constituent pas un simple cryptage du nom de l'auteur destiné à authentifier son texte, mais tendent à lui conférer le statut d'*arhant*, il nous faut comprendre les enjeux et la portée d'une telle assimilation.

3.4.2. L'assimilation d'Akalaṅka à un Tīrthaṅkara : identité ou analogie ?

Cette assimilation peut revêtir deux formes selon qu'Akalaṅka est *stricto sensu* un *arhant* ou qu'il entre seulement dans un rapport d'analogie avec les *arhant*. Nous

---

śleṣa. Or, il ne s'agit pas de n'importe quel *śleṣa* mais de celui qui, assimilant Akalaṅka à la lune, revient à la fin de chaque chapitre de SVBh (cf. l'introduction, § 3.3).
NKC I p. 1.2-3 : *siddhi-pradaṃ prakaṭitâkhila-vastu-tattvam ānanda-mandiram aśeṣa-guṇaîka-pātram | śrīmaj-jinêndram akalaṅkam ananta-vīryam ānamya (…) ‖*
« Après avoir humblement rendu hommage à ce trésor de perfection qui a rendu évidentes toutes les catégories de la réalité, ce temple de félicité, seul réceptacle de toutes les qualités, l'illustre jina souverain, Akalaṅka à la puissance infinie (…) »

[444] Dans cette perspective, LT 50 résonne davantage comme une fin de section que comme une fin de traité. La signature contenue dans ce vers conserve une certaine extériorité, puisque, *stricto sensu*, l'adjectif *akalaṅka* se rapporte au seul destinataire du *maṅgala*, contrairement aux occurrences des stances 77 et 78 où le qualificatif s'applique à toute âme qui suit le parcours prescrit.

[445] NKC *ad* LT 50, II p. 654.11-12 : ***tataḥ*** *taj-jñānāt* ***prekṣāvān*** *parīkṣako lokaḥ* ***akalaṅkaḥ*** *nirdoṣaḥ atattvâbhyāsa-rahitaḥ* ***tvām eva yāti śaraṇam.***

[446] NKC *ad* LT 50, II p. 654.11-12. Nous comprenons le composé *atattvābhyāsarahitaḥ* comme révélateur de l'omniscience de l'être sans tache qui n'a plus besoin de passer par la connaissance discursive qu'est l'étude (*abhyāsa*).

retrouvons là les deux hypothèses que nous avions laissées en suspens au terme du § 3.3.2.4. Si les méthodes cognitives que sont les *pramāṇa* empirico-pratiques, les *naya*, etc. constituent un chemin initiatique qui fait indirectement accéder à l'omniscience, alors Akalaṅka ne pourrait-il pas faire partie des rares êtres qui parviendraient à atteindre le but suprême ? Si, en revanche, l'atténuation de la césure est de pure rhétorique, il convient de concevoir que le philosophe se contente de tracer une comparaison entre lui et un Jina.

La première hypothèse, la plus satisfaisante d'un point de vue philosophique, justifierait qu'Akalaṅka puisse produire un discours qui ne soit pas systématiquement soumis à la septuple prédication (cf. § 3.2.2). Toutefois, même en laissant de côté le fait qu'un rapport de stricte identité entre Akalaṅka et un *arhant* contreviendrait radicalement au principe selon lequel l'omniscience était censée ne pas pouvoir être atteinte en Inde à l'époque d'Akalaṅka, il semble que l'on s'expose à des difficultés qui ne sont guère surmontables. Tout d'abord, dans la mesure où Akalaṅka a lui-même dû se livrer à l'étude des textes sacrés, le statut de Jina ne devrait pas pouvoir lui être appliqué, *stricto sensu*, car un Jina est censé parvenir à l'éveil seul et sans l'aide de qui que ce soit. D'autre part, étant donné que les textes sacrés d'où il tire les bases de son enseignement ne constituent plus le Canon originel – lequel est considéré perdu par les digambara – mais seulement un Canon de remplacement, il devrait lui être d'emblée impossible de s'élever jusqu'au statut de *śrutakevalin* ; par conséquent, on voit mal comment toutes les pratiques intellectuelles qui dérivent d'un tel enseignement – *naya*, *nikṣepa*, etc. – pourraient permettre de combler ce décalage originel. Aussi le cheminement intellectuel prescrit en LT 73-76 ne semble pas pouvoir constituer un viatique suffisant pour que les âmes s'élèvent jusqu'au but suprême au cours de l'ère *duḥṣama*. Pourtant, LT semble manifester une rigidité moins grande sur ces points de doctrine. En effet, même si un Jina est censé parvenir à l'éveil seul et sans aide, LT 77 décrit la possibilité d'accéder à cet état en bénéficiant initialement de l'enseignement des Écritures et de l'exemple des maîtres. Ces deux secours n'empêchent toutefois pas l'âme de parvenir par elle-même (*jinaḥ syāt <u>svayam</u>* : « il devient de lui-même un Jina ») à la condition d'*arhant*. Par ailleurs, cette même stance tend à insister sur l'infaillibilité et la haute antiquité des textes qui composent les *āgama* (LT 77bc : *apabhraṃśataḥ dūrībhūtatarātmakād* : « qui est éloigné de [toute] corruption et dont la teneur remonte à [des temps] très éloignés »), de sorte que l'on pourrait se demander si Akalaṅka ne s'efforce pas de rétablir l'autorité suprême de ces textes, au point de les faire

passer pour du Canon et pas seulement de leur conférer le statut de quasi-Canon. Abhayacandra comprend bien le texte ainsi, puisqu'il explique le composé *dūrībhūtatarātmakād* par l'idée que les textes ont été transmis de manière ininterrompue[447]. Par conséquent, un rapport d'identité entre Akalaṅka et un Jina ne saurait être d'emblée exclu.

Bien qu'un rapport d'analogie paraisse au premier abord plus aisément envisageable, en ce qu'il n'entre pas en contradiction avec les conceptions religieuses, il pose néanmoins cette fois un sérieux problème philosophique, dans la mesure où il est contradictoire de faire entrer l'absolu qu'est l'omniscience dans un rapport d'analogie. Dans cette perspective, Akalaṅka se présenterait comme l'équivalent d'un Jina pour une période où la délivrance n'est pas possible, parce qu'il serait allé aussi loin sur le chemin de l'omniscience et de la délivrance qu'il est possible de le faire durant les âges sombres que sont ceux de l'ère *duḥṣama*. RVār n'atteste-t-il d'ailleurs pas que demeure en lui quelque souvenir de certains textes du Canon originel, les *aṅga*, du moins des développements qu'ils devaient contenir[448] ?

Loin d'être un hapax chez les philosophes jaina, pareille prétention se rencontre diversement attestée dans la tradition. Ainsi plusieurs sources rapportent que Kundakunda aurait tenu sa connaissance directement de l'enseignement d'un Tīrthaṅkara, puisqu'il aurait entendu le prêche de Sīmandhara dans le Videha[449]. Cette solution soulève néanmoins des difficultés dans la mesure où il n'est théoriquement pas possible de se rendre sur ce continent autrement que par la voie de la transmigration[450], voire au moyen de pouvoir yogique. C'est naturellement cette dernière explication qui a été retenue pour Kundakunda. Mais, qu'ils aient ou non assisté à des assemblées de prêche (*samavasaraṇa*) de Jina, plusieurs philosophes se sont attribués des titres attestant de leur aptitude

---

[447] SVBh *ad* LT 77 : *bhuyo 'pi kiṃ-bhūtvāt ?* ***dūrī-bhūtatarâtmakāt*** *: atiśayena* ***dūrī-bhūtaḥ*** *anādi-paraṃparâgataḥ* ***ātmā*** *sva-rūpaṃ yasya sa tathôktaḥ tasmāt.*
« Comment [la parole] est-elle en outre qualifiée ? **« dont la teneur remonte à [des temps] très éloignés »** : [la parole] est qualifiée ainsi (i.e. de ***dūrībhūtatarātmakaḥ***), elle dont ***ātmā***, l'essence, est ***dūrībhūtaḥ*** à un haut degré, c'est-à-dire est parvenue [jusqu'à nous] par une tradition ininterrompue et sans commencement ; le composé est à l'ablatif. »

[448] En RVār *ad* TS I.14, Akalaṅka propose brièvement le contenu de chacun des douze *aṅga*. Il n'est évidemment guère possible de déterminer dans quelle mesure cette connaissance représentait pour lui une simple liste reprise à une tradition antérieure ou s'il en conservait une connaissance plus précise ; cf. à ce propos Dundas (2002 : 80).

[449] Cf. l'introduction d'Upadhye à PraS, p. vi-ix ainsi que Dundas (2002 : 268).

[450] Cf. Jaini (1992 : 98, n. 22).

particulière à professer la doctrine jaina. Umāsvāti était ainsi appelé *śrutakevalideśīya* par les digambara[451], ce qui signifie littéralement : « en partie omniscient par Tradition », même si l'association de l'omniscience avec l'idée que la connaissance n'est que partielle constitue un oxymore. Des siècles plus tard, le philosophe śvetāmbara Yaśovijaya a lui aussi porté le titre de *śrutakevalin*[452]. Hemacandra est allé encore plus loin qu'Umāsvāti puisque, trois siècles et demi après Akalaṅka, il s'est arrogé le titre de *kalikālasarvajña* (« l'omniscient du *kaliyuga* »)[453] à moins que cette attribution ne soit le fait de la tradition ultérieure. Mais Akalaṅka n'a, quant à lui, nullement besoin de s'attribuer un titre semblable, car son seul nom suffit à l'assimiler à un Jina ! Ainsi, le statut qu'Hemacandra a explicitement revendiqué en s'octroyant le titre de *kalikālasarvajña*, Akalaṅka le fait implicitement par l'emploi des signatures dans LT. Remarquons, toutefois, que les titres qui ont échu à Umāsvāti, Yaśovijaya et Hemacandra plaident très clairement en faveur du rapport d'analogie : les deux premiers ne sont élevés qu'au rang de *śrutakevalin*[454] – et encore le premier n'est censé l'être que partiellement –, tandis que le troisième n'est pas un *kevalin* dans l'absolu : la précision apportée par le terme *kaliyuga* est manifestement une restriction tendant à exprimer l'idée que le philosophe śvetāmbara s'est élevé aussi haut que cela est possible pour l'époque corrompue qu'est celle du *kaliyuga*, c'est-à-dire la fin de la période cosmique descendante (*avasarpiṇī*). Si son statut est comparable à celui des autres philosophes, Akalaṅka serait ainsi au Jina ce que la connaissance la plus aboutie dans la réalité empirique – constituée du *pratyakṣa* empirique, du *parokṣa* et de toutes ses applications, à savoir le *nayavāda*, les *nikṣepa*, les *anuyoga* et le *syādvāda* – est à l'omniscience, à savoir une image dégradée. Mais alors, Akalaṅka ne serait pas *stricto sensu* « sans tache ». Comment alors comprendre que certains énoncés de LT échappent au *syādvāda*, et qu'Akalaṅka puisse les proférer en adoptant le point de vue de la réalité ultime ? Cela ne devrait-il pas être la marque d'un être qui s'est affranchi du *vyavahāra* par son omniscience ? La seule solution

---

[451] Cf. l'introduction de Sukhlalji à TS_2, p. 29.

[452] Cf. la page de titre de AS.

[453] Le titre apparaît en PM p. 1.1. Uno (2000 : 37) considère que cette épithète constituait un titre bien connu. Dans la conception hindoue, le quatrième et dernier âge de l'humanité, le *kaliyuga* est marqué par une corruption généralisée. On peut donc considérer que, dans la conception du temps des jaina, le *kaliyuga* équivaut aux deux dernières ères de la période cosmique descendante (*avasarpiṇī*).

[454] Le problème que pose le statut de *śrutakevalin* dans la secte digambara ne se pose pas pour Yaśovijaya qui est d'obédience śvetāmbara, puisque les śvetāmbara estiment avoir réussi à préserver leurs Écritures.

envisageable, dans le cas où le philosophe entretiendrait seulement un rapport d'analogie avec le Jina, consiste à supposer qu'il tire ces énoncés du Canon de remplacement. Comme ce ne sont jamais que des énoncés très généraux voire des méta-énoncés, l'oubli du Canon originel ne saurait les rendre suspects : ils ne sont pas concernés par l'éloignement progressif de ce qui pouvait faire la matière de l'enseignement originel.

Il n'en demeure pas moins que le rapport d'analogie pourrait également s'étendre au statut des œuvres du philosophe, LT devenant analogue à la *śruti* pour les contemporains d'Akalaṅka. Vérifions tout de même si ce statut n'entre pas en contradition avec le Canon de remplacement. Contrairement aux śvetāmbara qui, devant le processus de déréliction qui affectait la tradition canonique, s'efforçaient de préserver les restes des textes originels, voire de les reconstituer[455], les digambara reconnurent lors d'une réunion solennelle qui se tint 683 ans après la mort de Mahāvīra (soit en 156 de notre ère) que les écritures saintes – les *pūrva* et les *aṅga*–, étaient définitivement perdus[456]. Désormais dépourvus d'écriture canonique puisqu'ils ne reconnaissaient pas la validité du Canon tel qu'il avait été fixé lors du concile de Pāṭaliputra, les digambara réussirent toutefois à préserver quelques sections du *Dṛṣṭivāda* consacrées à la théorie du *karman* – le douzième *aṅga* qui était déjà lui-même un résumé des *pūrva* – : deux moines dénommés Puṣpadanta et Bhūtabali consignèrent par écrit les enseignements de leur maître Dharasena[457] sous le titre de *Ṣaṭkhaṇḍāgama* et un peu plus tard un autre moine, Guṇabhadra, rédigea un traité intitulé *Kaṣāyaprābhṛta* à partir des mêmes sources que celles dont avait disposé

---

[455] Au cours d'un concile qui se tint à Pāṭaliputra 160 ans après la mort de Mahāvīra (en 312 avant notre ère ?), les śvetāmbara tentèrent de fixer en un douzième *aṅga* ce qu'ils se remémoraient encore des *pūrva* que plus personne ne connaissait par cœur de manière précise. Mais comme le Canon, demeuré non écrit, se transmettait toujours oralement, les altérations continuèrent à se produire et le douzième *aṅga*, plus sujet aux défaillances de mémoire parce que tout nouvellement constitué, finit par tomber lui aussi dans l'oubli (vers le VI^{e} siècle notre ère ?). Pour tenter de mettre un terme à ce processus d'altération, la communauté śvetāmbara se réunit à Valabhī au milieu du V^{e} s. de notre ère (980 ou 993 années après la mort de Mahāvīra soit en 453 ou 466 de notre ère), et au cours de ce concile, tout ce que l'on se remémorait encore des textes sacrés fut pour la première fois rédigé par écrit sous forme de manuscrit. En même temps qu'elle assurait la conservation des textes, l'écriture permit également leur codification définitive. Cf. Guérinot (1926 : 69-72), Schubring (1935 : 46, 75-76), Glasenapp (1999 : 109-110), Dundas (2002 : 71-72). Kapadia (1941 : 63-64) soutient en revanche que certains textes avaient déjà été mis par écrit lors des deux conciles qui s'étaient tenus simultanément en 847 après la mort de Mahāvīra à Mathurā (version septentrionale) et à Valabhī (version occidentale).

[456] Remarquons que la tradition est loin d'être univoque à ce propos. Tout d'abord Akalaṅka ne parle pas de onze *aṅga* mais bien de douze, intégrant le *Dṛṣṭivāda* à la liste (cf. RVār *ad* TS 1.10, I p. 72.24-28). Par ailleurs, certains digambara soutiennent que les *aṅga* n'ont pas été perdus mais que leur contenu diffère de la version des śvetāmbara (cf. Folkert 1993 : 51).

[457] Jaini (1979 : 50) situe Dharasena *circa* 156 de notre ère. Balcerowicz (2008 : 31) considère que l'enseignement de Dharasena a été fixé par écrit par Puṣpadanta et Bhūtabali autour de l'an 200.

Dharasena. Le *Ṣaṭkhaṇḍāgama* comme le *Kaṣāyaprābhṛta* ont par la suite été commentés vers la fin du huitième siècle et le début du neuvième siècle[458]. Ces deux traités furent naturellement adoptés en guise de Canon de remplacement. Par la suite, les digambara ont conféré une autorité quasi canonique à quatre groupes de textes, pour la plupart écrits en prākrit śaurasenī, dont le troisième, constitué de textes philosophiques[459], comprend plusieurs traités de Kundakunda[460] ainsi que TS et ĀM.

Puisque la codification définitive et la conservation sous forme de manuscrits avaient assuré aux śvetāmbara la pérennité de leurs écritures saintes, il en découlait que le nombre de textes canoniques n'était plus destiné à fluctuer[461]. Il en allait en revanche tout autrement chez les digambara : le statut de Canon de remplacement et une codification tardive permettaient qu'y soient incorporés des textes additionnels. Ainsi les commentaires à TS d'obédience digambara – ceux de Pūjyapāda, Akalaṅka et Vidyānanda[462] – furent progressivement intégrés au Canon de remplacement. Et le nombre exact de textes varie selon les sources. Selon Guérinot (1926 : 83), l'*Aṣṭasāhasrī* de Vidyānanda est également considéré comme un texte canonique, ce qui, étant donné la structure de ce texte qui intègre l'*Aṣṭaśatī* d'Akalaṅka[463], implique le statut quasi canonique de AŚ. Or, le processus d'intégration au Canon de remplacement pouvait être particulièrement rapide, comme l'atteste le fait que RVār ait pu être considéré comme faisant partie du Canon dès

---

[458] Vīrasena composa au début du neuvième siècle un commentaire au *Ṣaṭkhaṇḍāgama* qui porte le nom de *Dhavalā* (il fut achevé en l'an 816, cf. *infra* en note) et Jinasena – début du neuvième siècle selon Malvania & Soni (2007 : 468) – un commentaire au *Kaṣāyaprābhṛta*, dénommé *Jayadhavalā*. Cf. Jaini (1979 : 50-51).

[459] Il s'agit du *dravyānuyoga*. Les trois autres sont dénommés *prathamānuyoga* (textes historiques et légendaires), *karaṇānuyoga* (textes cosmologiques) et *caraṇānuyoga* (textes d'éthique). Cf. Guérinot (1926 : 82-83), Glasenapp (1999 : 123-124), Folkert (1993 : 50) et Kapadia (1941 : 57).

[460] Le *Pravacanasāra*, le *Samayasāra*, le *Niyamasāra* et le *Pañcāstikāya*, cf. Glasenapp (1999 : 124).

[461] Les śvetāmbara reconnaissent quarante-cinq textes qui sont de longueur variable et peuvent être écrits en prose ou en vers. Leur contenu est également varié : on y trouve tant des exposés à caractère scientifique que des règles de conduite ou des textes à contenu légendaire (comme des paraboles, les hagiographies, etc.). La classification la plus courante les répartit en onze *aṅga* (« membres ») – puisque le douzième a été perdu –, douze *upāṅga* (« membres subsidiaires »), dix *prakīrnaka* (« textes mêlés »), six *chedasūtra* (« textes concernant la coupure partielle »), quatre *mūlasūtra* (« textes de base ») auxquels il convient d'ajouter deux textes isolés, le *Nandīsutra* et l'*Anuyogadvāra*. Pour un aperçu global du contenu de ces textes, cf. Glasenapp (1999 : 112-117) et pour davantage de détails, cf. Schubring (1935 : 85-125). Pour la septième expiation, la coupure partielle (*cheda*) – c'est-à-dire la perte d'une portion de l'ancienneté religieuse – qui donne son nom à un groupe de textes, cf. Caillat (1965 : 197-201).

[462] Les digambara ne reconnaissent naturellement pas l'autorité de TSBh qui suit la recension des *sūtra* adoptée par les śvetāmbara.

[463] Cf. *supra* § 1.2.3, en note.

le premier quart du neuvième siècle[464]. Il est donc tout à fait vraisemblable que, à l'époque d'Akalaṅka, le commentaire qu'avait rédigé Pūjyapāda (la *Sarvārthasiddhi*) ait déjà été élevé au rang d'*āgama*, de sorte qu'Akalaṅka pouvait espérer que le même sort serait réservé à ses commentaires de TS, d'une part le commentaire exhaustif qu'est RVār – tel fut d'ailleurs bien le cas –, mais aussi peut-être LT en tant qu'il fait office de commentaire à TS I.5-8.

Cette hypothèse a le mérite d'apporter une explication encore plus probante à la présence de la double signature dans les stances LT 77 et LT 78 : là où, à première vue, elle pourrait paraître faire double emploi et laisser penser à une interpolation ou à la réunion de deux variantes qui auraient circulé, la présence de variantes significatives plaide en faveur de l'authenticité de ces deux vers : ils permettent à Akalaṅka de se revendiquer l'équivalent pour l'ère duḥṣama tant d'un Tīrthaṅkara que d'un Jina. En LT 77, Akalaṅka adopte une perspective individuelle en évoquant le chemin qui mène les adeptes du jainisme sur la voie des êtres sans tache, prélude à leur délivrance ultérieure. En LT 78 en revanche, une fois que l'on est parvenu au stade où l'on est un être sans tache, une nouvelle perspective se dessine, qui consiste à rester dans le *saṃsāra* pour enseigner. C'est ce double statut des prophètes du jainisme, à la fois Jina et Tīrthaṅkara que traduit la succession des deux stances de clôture du traité. Or, dans la mesure où Akalaṅka occupe dans l'ère présente un statut analogue à celui du Jina, il se doit de délivrer un enseignement à ses contemporains et à ceux qui sont destinés à vivre après lui. Son but ne saurait être d'atteindre l'état d'*arhant* pour cet état lui-même, mais, en sous-entendant ce parcours spirituel, il légitime son enseignement[465]. À cet égard, le fait même que le substantif *kalaṅka* ne désigne que les *karman* qui empêche l'âme d'accéder au treizième *guṇasthāna*, mais n'englobe pas les tout derniers *karman* qui se contentent d'individualiser le Jina, révèle que la prétention d'Akalaṅka se limite à une comparaison avec un *arhant* mais jamais avec un Être parfait (*siddha*). Pour enseigner, il faut faire une halte et retarder l'extinction finale.

Ainsi, tandis que Prabhācandra associe dans un but unique les deux stances conclusives, Abhayacandra suit vraisemblablement davantage la démarche du maître en

---

[464] Cf. l'introduction de Mahendra Kumar Jain à SVi, p. 55 : « Vīrasena quotes Akalaṅka's TS as Āgamapramāṇa in Dhavalā (the completing date 816 A.D.) »

[465] Pour une démarche similaire de la part de Kundakunda, cf. Balcerowicz (2008 : 28-29).

s'efforçant de distinguer deux finalités selon la dichotomie, courante dans la philosophie indienne[466], entre le pour-soi et le pour-autrui : une fin concerne le bénéfice propre que retire quiconque étudie le texte, et l'autre vaut comme invitation à perpétuer la transmission[467]. Notons que, alors que les digambara ne reconnaissent pas l'autorité de TSBh, loin d'innover en distinguant ces deux buts, Akalaṅka reprend une dichotomie initiée par le *maṅgala* initial de TSBh[468]. Quel destinataire en effet peut se cacher derrière le pronom de la deuxième personne (*vaḥ*) de LT 78, sinon le public même auquel est destiné le traité ? Alors que le texte aurait pu s'achever sur LT 77, puisque cette stance répond au but que s'était fixé l'auteur en LT 1, l'ajout d'une stance supplémentaire, loin de rompre la structure circulaire qui s'était dessinée, la renforce : sachant désormais le bénéfice qu'il peut tirer de la connaissance du texte, assuré en outre de la légitimité du philosophe à dispenser un enseignement, le lecteur est invité à reprendre le traité pour refaire le cheminement intellectuel proposé par Akalaṅka. L'âme de l'auteur n'est en effet pas la seule à pouvoir être concernée par le cheminement énoncé dans les stances 73 à 76 : selon Prabhācandra, l'âme en question est tout autant celle d'un étudiant (*adhyetā*) que celle de l'auteur du traité (*śāstrasya kartā*)[469].

3.4.3. L'objet du *Laghīyastraya*

Le statut d'Akalaṅka et le but de son texte influent naturellement sur la perspective qu'adopte le philosophe dans LT. Malgré l'autorité que lui confère la comparaison avec un

---

[466] L'archétype en est l'opposition entre l'inférence pour soi et l'inférence pour autrui, sur laquelle va jusqu'à reposer la structure de ccrtains textes, tel le *Pramāṇaviniścaya* de Dharmakīrti.

[467] NKC *ad* LT 77-78, II p. 878.22 : *idānīṃ śāstra-kāraḥ śāstrâdhyayanasya prayojanaṃ prarūpayann āha.*
« À présent, exposant le but de l'étude du traité, l'auteur du traité dit. »
SVBh *ad* LT 77 : *atha bhūyaḥ śāstrâdhyayana-phalaṃ darśayati.*
« Et [Akalaṅka] enseigne encore le fruit de l'étude du traité. »
Puis à la fin de la glose de LT 77, Abhayacandra conclut : *evaṃ paramâgamâbhyāsāt svârtha-saṃpattir uktā* :
« De la sorte, on dit que c'est par l'étude de la Tradition suprême que l'on accomplit son propre but. »
SVBh *ad* LT 78 : *idānīṃ punaḥ parârtha-sampattiṃ nirdiśati.*
« A présent en revanche, [Akalaṅka] indique l'accomplissement du but d'autrui. »

[468] Cf. Balcerowicz (2008 : 36-37) qui conclut ainsi : « Umāsvāti makes it explicit that the teaching, the eventual purpose of which is liberation, is meant to uplift both the teacher himself and the disciples on the path to perfection. ».

[469] NKC *ad* LT 73-76, II p. 801.8 : ***ayaṃ*** *śāstrasya kartâdhyetā vā* ***ātmā sukham ṛcchati*** *sukhamayo bhavati.*
Cf., dans le même sens, la phrase par laquelle Abhayacandra introduit LT 77 (citée en note à la page précédente) : l'étude du traité (*śāstrādhyayana*) peut être comprise à deux niveaux selon qu'on l'applique à Akalaṅka lui-même – LT semblant maintenir la fiction d'un cheminement intellectuel en train de se faire – ou aux lecteurs de LT.
Balcerowicz (2008 : 68) estime que l'interprétation de Prabhācandra vise à tempérer le caractère apparemment égoïste de cette motivation.

Tīrthaṅkara, Akalaṅka est forcément cantonné à un rapport d'analogie ne peut prétendre à une parfaite assimilation. Par ailleurs, étant donné la dégradation des conditions de vie et des mœurs au cours de l'ère *duḥṣama* – qui a pour corollaire l'impossibilité pour Akalaṅka et ses contemporains de parvenir à l'omniscience et à la délivrance en Inde – le seul enseignement qui puisse se révéler utile à ses coreligionnaires concerne les formes de connaissance auxquelles ils peuvent prétendre, autrement dit ses formes mondaines[470]. Les sources de connaissance qui peuvent fonder la connaissance sont donc celles qui supposent que l'âme recoure à des médiations – facultés sensorielles, entendement et langage –, de sorte que l'absence d'un traitement systématique des trois perceptions suprasensorielles (clairvoyance, télépathie et omniscience) fait figure d'omission volontaire[471]. Par conséquent, l'enjeu du *Laghīyastraya* se situe au plan de la réalité empirique (*vyavahāranaya*) et non de la réalité ultime (*niścayanaya*) : l'objet du traité concerne les méthodes cognitives qui permettent d'agir dans le domaine empirico-pratique, ce qui n'empêche toutefois pas Akalaṅka de se situer dans la perspective de la réalité ultime pour délivrer son enseignement.

Ainsi, tandis que la dichotomie usuellement avancée pour fonder la répartition des *pramāṇa* dans la philosophie jaina oppose la perception (*pratyakṣa*) au moyen de connaissance indirect (*parokṣa*) – et ce quelle que soit l'extension que l'on accorde au *pratyakṣa* –, celle qu'Akalaṅka propose dans RVār permet précisément de distinguer deux perspectives possibles d'approche de la réalité et donne tout son sens à LT :

> Le moyen de connaissance valide est de deux sortes, à cause de la différence entre le mondain et le supramondain[472].

Quoi de plus classique, en apparence, que cette division du *pramāṇa* en mondain (*laukika*) et supramondain (*lokottara*) ? Cependant, la comparaison de cette opposition avec l'évolution de la dichotomie *pratyakṣa-parokṣa* peut légitimement susciter notre étonnement. En effet, l'opposition entre le mondain et le supramondain épouse strictement

---

[470] Cf. Dundas (2002 : 229).

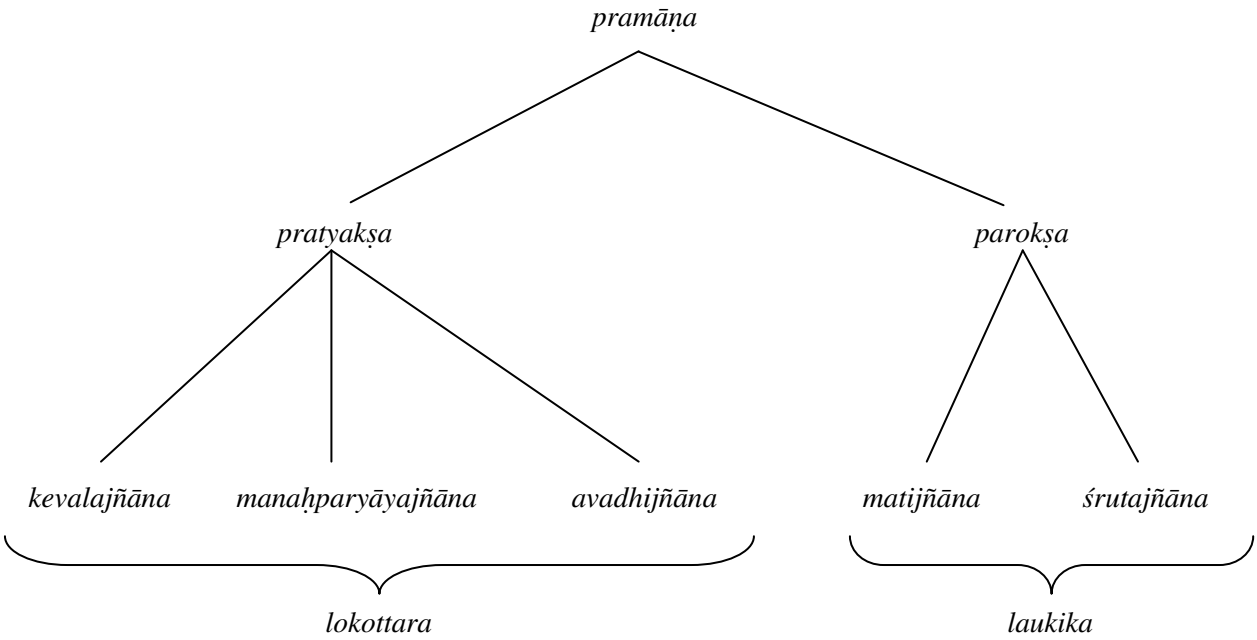
[471] Nous aurons l'occasion d'examiner plus précisément au cours du chapitre II (cf. § 1.1.3) la manière dont Akalaṅka élude le traitement du *pratyakṣa* transcendant, alors même qu'il s'efforce de montrer en quoi la perception mérite bien d'être classé parmi le *pratyakṣa* du fait de sa parenté avec les connaissances de types suprasensorielles.

[472] RVār *ad* TS III.38, I p. 205.19-20 : *pramāṇaṃ dvividhaṃ laukika-lokôttara-bhedāt*. La perspective adoptée par Akalaṅka dans le passage a pour conséquence qu'il ne subsume pas les cinq types de

l'ancienne répartition entre *parokṣa* et *pratyakṣa* qui subsume la connaissance sensorielle (*matijñāna*) et la connaissance articulée sous le *parokṣa* tandis que la clairvoyance (*avadhijñāna*), la télépathie (*manaḥparyāyajñāna*) et l'omniscience (*kevalajñāna*) constituent les trois subdivisions du *pratyakṣa* (cf. table 5.1). En revanche la seconde répartition – à laquelle souscrit Akalaṅka dans LT – qui intègre la connaissance sensorielle dans le *pratyakṣa*, déplace la frontière fondée sur le critère de l'immédiateté, de sorte que cette nouvelle distinction entre *pratyakṣa* et *parokṣa* ne recouvre plus l'opposition entre les *pramāṇa lokottara* et *laukika* (cf. table 5.2 présentée à la page suivante).

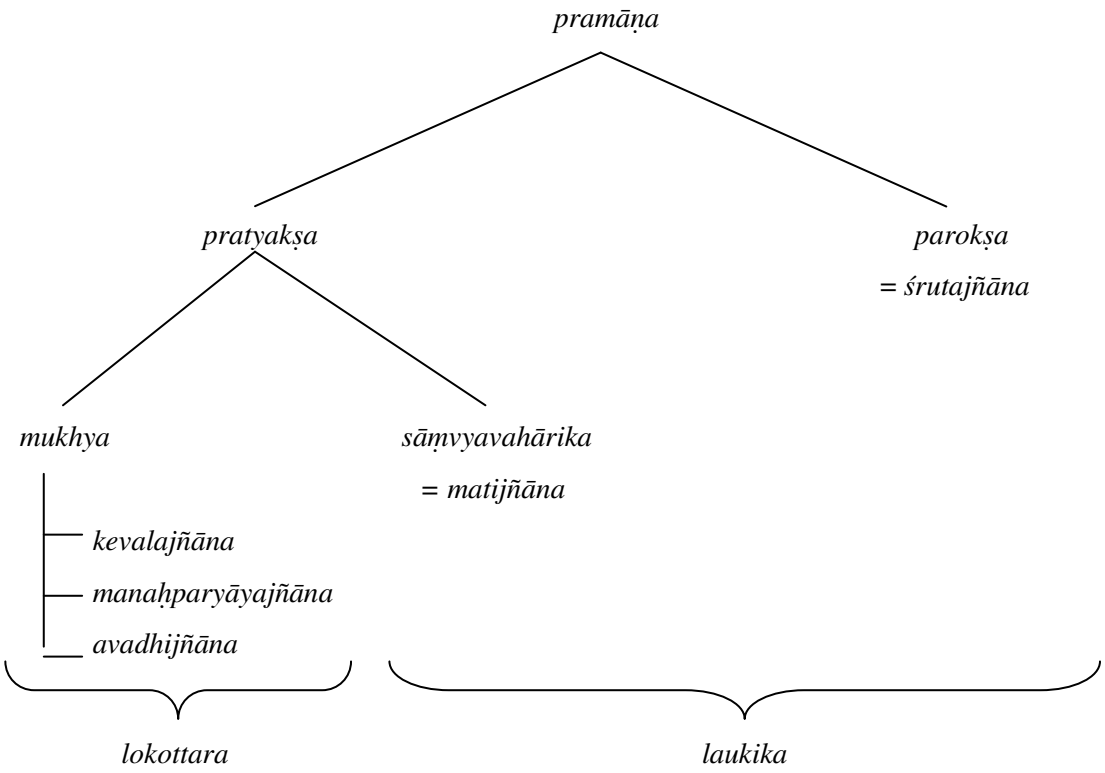
table 5 : Correspondances entre les deux dichotomies du *pramāṇa*

5.1 : Cas de la première répartition entre pratyakṣa *et* parokṣa



connaissances (*mati*, etc.) dans les deux sous-ensembles formés par le *laukikapramāṇa* et le *lokottarapramāṇa*. Néanmoins, la reconstitution ne paraît pas faire difficulté.

5.2 : Cas de la seconde répartition entre pratyakṣa *et* parokṣa



Si, en LT, Akalaṅka choisit de restreindre son propos au *pramāṇa* mondain, quel sens donner à la nouvelle répartition entre *pratyakṣa* et *parokṣa* ? Celle-ci ne complique-t-elle pas inutilement la classification en obligeant le philosophe à reformuler en d'autres termes (*laukika* et *lokattara*) la distinction que ne permet plus d'effectuer l'opposition entre *pratyakṣa* et *parokṣa* ? Selon nous, la constitution d'un nouveau système d'opposition entre le moyen de connaissance immédiat et le moyen de connaissance médiat ne vise pas tant à résoudre un problème linguistique comme le laisse penser une lecture rapide de NVi III.88[473] ; l'enjeu consiste précisément à déplacer l'opposition structurante fondamentale entre *pratyakṣa* et *parokṣa* dans la connaissance mondaine, de telle sorte que les contemporains d'Akalaṅka ait, d'une certaine manière, eux aussi un accès à la connaissance directe[474]. Au fond, Akalaṅka s'efforce de proposer un système qui

[473] NVi III.88, II p. 363.23 et 33 (déjà cité *supra* § 3.2.2) : *ādye parokṣam aparaṃ pratyakṣaṃ prāhur āñjasam | kevalaṃ loka-buddhyaîva mater lakṣaṇa-saṅgrahaḥ ||*
« Dans l'absolu, on appelle les deux premiers types de connaissance (i.e. la connaissance sensorielle et la connaissance articulée) 'moyen de connaissance indirect' (*parokṣa*), tandis que le reste est appelé 'perception' (*pratyakṣa*). C'est seulement pour se conformer à l'idée du vulgaire que la connaissance sensorielle est comptée sous la dénomination [de perception]. »

[474] Notre hypothèse rejoint globalement une thèse présentée par Balcerowicz (2005a : 365-366).

sauve la valeur de la connaissance empirique et en particulier le *śruta* en évitant que ce dernier ne repose sur une seule et unique connaissance immédiate, à savoir la parole des personnages saints et les écritures sacrées, laquelle présuppose aussi un acte de foi et pas seulement un acte de raison. Si, au contraire, le *śruta* peut avoir aussi pour base la perception en tant que connaissance directe, il pourra manifester l'autonomie du sujet rationnel. À cet égard, LT propose un système visant en quelque sorte à sauver les apparences – le monde des ères corrompues – sans toutefois rendre caduque la sotériologie traditionnelle[475]. Voyons si l'étude des deux *pramāṇa* à l'œuvre dans le domaine empirico-pratique corrobore notre hypothèse.

[475] Il nous semble qu'Akalaṅka n'est pas le seul à s'engager dans une telle voie. Ainsi, la position de Samantabhadra qui, concernant le rapport entre connaissance et délivrance, va à l'encontre la théorie traditionnelle peut se comprendre comme une tentative pour sauver la délivrance, en la faisant dépendre de la suppression des seuls *mohanīyakarman* – les *karman* qui font obstacle à la foi et à la conduite correctes – et en la désolidarisant de l'obtention de l'omniscience, puisque cette dernière est censée ne plus être possible.
cf. ĀM 98, p. 85 : *ajñānān mohino bandho nâjñānād vīta-mohataḥ | jñāna-stokāc ca mokṣaḥ syād amohān mohino 'nyathā ||*
« L'ignorance provoque la servitude de l'être aveuglé, mais elle ne la provoque pas si l'être est dénué d'aveuglement ; une once de connaissance peut causer la délivrance en l'absence d'aveuglement, mais tel n'est pas le cas chez un être aveuglé. »

Chapitre II :

du *pratyakṣa* au *parokṣa* :

la connaissance empirico-pratique

1. Sur quoi fonder la distinction entre *pratyakṣa* et *parokṣa* ?

1.1. Les mutations du *pratyakṣa*

1.1.1. Les évolutions au sein de la tradition āgamique

1.1.1.1. La classification des moyens de connaissance selon la conception ancienne

La théorie sur l'articulation des divers *pramāṇa* que propose Akalaṅka ne naît pas *ex nihilo* mais correspond à un moment particulier d'une longue série d'inflexions ; c'est en retraçant les linéaments essentiels de cette évolution, sans toutefois entrer dans une étude systématique qui ne relève pas de notre propos[476], que l'on appréciera au mieux l'héritage dans lequel se situe Akalaṅka et, par conséquent, l'originalité de son apport conceptuel. La classification des *pramāṇa* que propose Akalaṅka intègre, en effet, une double perspective. Akalaṅka oscille, dans LT, entre deux divisions, d'une part une dichotomie entre *pratyakṣa* empirique ou conventionnel (*sāṃvyavahārika*) et *pratyakṣa* transcendant ou premier (*mukhya*), et d'autre part une division en trois membres : la perception sensorielle (*indriyapratyakṣa*), la perception quasi sensorielle (*anindriyapratyakṣa*) et la perception suprasensorielle (*atīndriyapratyakṣa*)[477].

Loin d'entrer en contradiction avec la première répartition, la seconde permet de spécifier la composante empirique de la première, comme l'atteste le début de LTV 4 dans lequel Akalaṅka lui-même assure la cohérence de ces deux classifications : alors que dans l'*indriyapratykṣa* le rôle essentiel est dévolu aux facultés sensorielles que sont la vue, l'ouïe, le goût, l'odorat et le toucher, l'*anindriyapratyakṣa* est celle qui met en jeu avant tout des processus mentaux, à savoir le souvenir, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée qui revient à l'inférence ; enfin l'*atīndriyapratyakṣa*

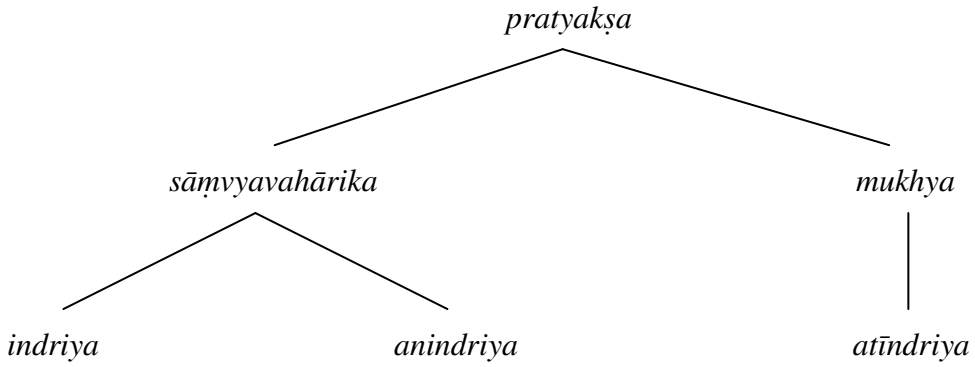
---

[476] L'évolution des conceptions gnoséologiques a été plus ou moins abondamment développée, entre autres par Schubring (1935 : 156-159), Tatia (1951 : tout le chapitre II, et plus particulièrement 27-30), Sanghvi (1961 : 50-54), Bothra (1976 : 18-20), Shastri (1990 : 196-211).

[477] La dichotomie apparaît en LT 3ab (*pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ* |), tandis que la seconde répartition est détaillée en LTV 61 : *indriyârtha-jñānaṃ spaṣṭaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthaṃ prādeśikaṃ pratyakṣam, avagrahêhâvāya-dhāraṇâtmakam. anindriya-pratyakṣam smṛti-saṃjñā-cintâbhinibodhâtmakam. atīndriya-pratyakṣaṃ vyavasāyâtmakaṃ sphuṭam avitatham atīndriyam avyavadhānaṃ lokôttaram ātmârtha-viṣayam.*
« La connaissance d'un objet par les sens qui est claire et qui est capable de faire obtenir ce qui est utile et de faire abandonner ce qui est inutile est une perception limitée ; elle consiste en appréhension, enquête, jugement et mémorisation. La perception quasi sensorielle consiste en souvenir, reconnaissance, raisonnement et connaissance déterminée. La perception suprasensorielle consiste en une détermination, elle est évidente, dénuée de toute fausseté, au delà du monde sensoriel, ininterrompue, elle dépasse les facultés des hommes ordinaires, elle s'applique [à la fois] à elle-même et à l'objet. »
Bien que non explicitement dénommée, la première division est l'*indriyapratyakṣa*, la perception sensorielle.

est la connaissance dans laquelle seule l'âme intervient ; elle équivaut donc au *mukhyapratyakṣa*, et comprend la clairvoyance (*avadhijñāna*), la télépathie (*manaḥparyāyajñāna*) et l'omniscience (*kevalajñāna*)[478]. L'imbrication des deux divisions apparaît ci-dessous sur la table 6.

table 6 : Divisions de la perception selon Akalaṅka



[478] LTV 4 : *tatra sāṃvyavahārikam indriyânindriya-pratyakṣam, mukhyam atīndriya-jñānam.*
« Au sein de la [perception], est conventionnelle la perception sensorielle ou la perception quasi sensorielle, la [perception] transcendante est la connaissance suprasensorielle. »
Cette correspondance est également admise par Abhayacandra (SVBh *ad* LT 3), qui précise en outre les trois types de perception suprasensorielle : *tac ca pratyakṣaṃ dvidhêti pratipādayati :* ***mukhya-saṃvyavahārataḥ****.* ***mukhyaṃ*** *ca* ***saṃvyavahāraś*** *ca tāv āśritya pratyakṣaṃ dvedhā bhavatîti bhāvaḥ. tatra* ***mukhyaṃ*** *pratyakṣam avadhi-manaḥ-paryaya-kevala-bheda-bhinnaṃ aśeṣato vaiśadyād indriyâdi-nirapekṣatvāc ca. (…) yat punar indriyânindriya-nimittaṃ mati-jñānaṃ tat* ***sāṃvyavahārikaṃ*** *pratyakṣam ity ucyate deśato vaiśadya-sambhavāt.*
« Et [Akalaṅka] explique que cette perception est de deux sortes : **« du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique »**. Voici l'idée [de l'auteur] : la perception est de deux sortes parce qu'elle se fonde sur deux [points de vue], d'une part **« [le point de vue] transcendant »** et d'autre part **« [le point de vue] empirique »**. Parmi ces [deux sortes], est **« transcendante »** la perception que l'on divise en clairvoyance, télépathie et omniscience, parce qu'elle est complètement claire et qu'elle est indépendante des sens. (…) En revanche, la connaissance sensorielle qui est causée par les sens ou le quasi sens (i.e. le *manas*), est appelée 'perception **« empirique »**', parce qu'il y a [en elle] une clarté partielle. »
L'idée de P. Bothra selon laquelle l'*indriyapratyakṣa* serait le strict équivalent du *sāṃvyavahārikapratyakṣa* se trouve ainsi invalidée. Opposant les nouvelles dénominations de la perception aux anciennes, elle écrit en effet (1976 : 53) : « Later on, when the Jaina logic developed, the term *indriya-pratyakṣa* or *sāṃvyavahārika pratyakṣa* came to be used in the sense of empirical perception. Though the words are different yet they are used synonymously for empirical perception which is caused by five sense organs and/or mind. » Que le *manas* ait pu, d'une certaine manière, être tenu pour un organe sensoriel, qui, au même titre que la vue, etc., est capable de faire surgir une connaissance sensorielle n'a pas pour corrélat nécessaire que l'*indriyapratyakṣa* comprenne, dans la nouvelle classification, la perception mentale. Loin de servir une simple équivalence du *sāṃvyavahārikapratyakṣa* permettant d'éviter des redites, la mention de l'*indriyapratyakṣa* fait sens par opposition à l'autre composante de la perception empirique, l'*anindriyapratyakṣa*.

Puisqu'il est possible qu'Akalaṅka ait puisé à des sources différentes chacune de ces deux divisions, même si dans son système elles s'entremêlent, il convient que nous examinions les textes de la tradition sous les deux angles correspondants. Mais, avant tout, il faut se défaire d'une idée fausse, fort répandue, qui consiste à considérer les théories véhiculées par les textes du Canon comme un tout homogène et uniforme. Il n'y a pas plus une conception āgamique qui serait figée qu'il n'y a de conception unique qui vaudrait chez tous les auteurs de la période logique. D'ailleurs, sans même prendre en compte la totalité du Canon, la présence d'interpolations, ajouté à la possibilité qu'un texte ait été remanié[479], rend plus ardue une analyse de ces textes par strates.

Correspondant au stade conceptuel le plus ancien, le *Bhagavatīsūtra* (BhSū)[480] traite de la question gnoséologique en termes de connaissance (*jñāna*) et non de moyen de connaissance valide (*pramāṇa*). Toutes les connaissances peuvent être classées en cinq types, selon leur source et leur nature : la connaissance sensorielle (*ābhinibodhikajñāna*), la connaissance qui dérive d'un enseignement, en particulier du Canon (*śrutajñāna*), la connaissance des substances matérielles et de leurs modes matériels, appelée clairvoyance (*avadhijñāna*), la télépathie ou connaissance des modes mentaux (*manaḥparyāyajñāna*) et l'omniscience (*kevalajñāna*)[481]. Par ailleurs, le texte précise le contenu des différents *jñāna*, en particulier de l'*ābhinibodhika*, au point de mettre en évidence deux sources au sein de cette connaissance, d'une part les cinq facultés sensorielles (*indriya*) et d'autre part l'esprit (*noindriya*)[482]. Par ailleurs, le caractère le plus archaïque de BhSū ne transparaît pas tant dans la division en cinq *jñāna* qui a perduré encore longtemps, que dans le fait que la question de la validité d'une connaissance y est traitée dans une perspective plus religieuse que strictement cognitive. Ainsi, parmi les cinq sortes de connaissance, les trois premières peuvent être justes ou fausses en fonction de l'attitude spirituelle du sujet : un sujet adepte d'une croyance hétérodoxe – autrement dit autre que le jainisme – possèdera nécessairement des connaissances fausses (*ābhinibodhikājñāna*, *śrutājñāna* et

---

[479] Cf. Renou & Filliozat (1996 : 616-617, § 2409), Dundas (2002 : 72-73).

[480] Cinquième des onze *aṅga*, le *Bhagavatīsūtra* dont le titre véritable est *Viyāhapannatti* (skt. *Vyākhyāprajñapti*) se présente sous la forme de dialogues entre Mahāvīra et ses disciples, en particulier Gautama Indrabhūti, dont les questions suscitent de la part du vingt-quatrième Tīrthaṅkara des exposés touchant à des points de doctine, à la cosmogonie et aux différentes sectes ; cf. Law (1988 : 31-32) et Renou & Filliozat (1996 : 610, § 2392).

[481] BhSū *sūtra* 318, f. 342b : *(…) paṃcavihe nāṇe pannatte, taṃ jahā : ābhiṇibohiyanāṇe suyanāṇe ohināṇe maṇapajjavanāṇe kevalanāṇe (…).*

éventuellement *vibhaṅgajñāna*, qui est la forme pervertie de l'*avadhijñāna)*, et ce quelle que soit sa manière d'appréhender la réalité, par le simple fait que sa vision sera pervertie[483] ; inversement la justesse de la foi garantit la justesse de la connaissance. Les deux dernières formes de connaissance en revanche (télépathie et omniscience) sont l'apanage exclusif d'ascètes jaina déjà très avancés sur le chemin qui mène à la délivrance ; de ce fait, leur forme pervertie n'existe pas[484].

Faisant suite à BhSū, le *Sthānāṅgasūtra* (SthSū)[485] apporte une contribution décisive en classant les cinq *jñāna* en deux groupes : ceux qui sont directs (pkt. *paccakkha*, skt. *pratyakṣa*) et ceux qui sont indirects (pkt. *parokkha*, skt. *parokṣa*)[486]. Bien que SthSū n'emploie pas le terme de *pramāṇa* dans ce contexte, la division en cinq *jñāna* est désormais intégrée à ce qui deviendra plus tard la théorie des moyens de connaissance valide. La règle en vertu de laquelle les cinq *jñāna* sont subsumés sous les deux *pramāṇa* ne se comprend qu'en déterminant ce que recouvre chacun d'eux et, comme le *parokṣa* est défini toujours par défaut comme la négation, l'opposé du *pratyakṣa*, c'est la conception de ce dernier qui importe.

Or, en la matière, le jainisme ancien fait figure d'exception dans le paysage philosophique indien en ne voyant pas, derrière l'appellation *pratyakṣa*, la perception sensorielle. Cette singularité résulte d'une analyse étymologique différente de celle qu'admettent communément les autres systèmes. Le désaccord ne concerne pas la décomposition du mot *pratyakṣa-* – en un substantif *akṣa-* précédé du préfixe *prati-* –, mais l'acception que reçoit le substantif *akṣa-*. Contrairement aux autres *darśana* qui considèrent que les *akṣa* sont les organes sensoriels, le jainisme ancien établit une équivalence entre l'*akṣa* et l'âme, ce qui, dans la perspective jaina, s'écrit *akṣa = jīva* et, dans des termes plus familiers aux écoles rivales, *akṣa = ātman*[487]. Dans une philosophie qui conçoit la connaissance comme une faculté innée de l'âme et non comme une propriété

---

[482] Cf. BhSū *sūtra* 318, f. 343a.

[483] BhSū *sūtra* 318, f. 343a : *(…) annāṇe ṇaṃ bhaṃte ! kativihe paṇṇatte ? goyamā ! tivihe paṇṇatte, taṃ jahā : maiannāṇe suyaannāṇe vibhaṃgannāṇe (…).* Noter que la dénomination *ābhinidodhika*, qui figurait dans la liste des cinq *jñāna*, est remplacée ici par *mati*.

[484] Cette conception est encore celle d'Umāsvāti, cf. TS_1 I.31, p. 23, cité *supra* chapitre I, § 3.2.4, en note.

[485] Le *Sthānāṅga* (pkt. *Ṭhānaṃga*) est le troisième *aṅga*. Il traite de sujets dogmatiques organisés en séries numériques regroupant un à dix éléments, cf. Schubring (1935 : 87) et Law (1988 : 25). Selon Sanghvi (1961 : 51), BhSū et SthSū sont à peu près contemporains.

[486] Cf. SthSū *sūtra* 71 f . 49b.

adventice, le *pratyakṣa* est donc le moyen de connaissance qui ne met en jeu que l'âme et qui, à ce titre, lui assure une contemplation directe de l'objet. Inversement, relève du *parokṣa* tout mode de connaissance qui oblige l'âme à une médiation, au premier rang de laquelle figure la médiation imposée par les facultés sensorielles. La distinction entre les deux types de connaissance repose donc à ce stade uniquement sur les facultés mises en œuvre pour acquérir la connaissance. Dans ce contexte, trois *jñāna* peuvent prétendre à entrer dans le *pratyakṣa*, parce qu'ils font appel aux facultés innées de l'âme, sans que celle-ci n'ait besoin de recourir au moindre adjuvant : ce sont la clairvoyance, la télépathie et l'omniscience. En revanche, dans la mesure où les organes sensoriels, l'entendement, et, à un degré plus élevé encore, l'enseignement dispensé par une autorité représentent un détour cognitif et sont la marque d'une médiation, les connaissances qui nécessitent l'intervention de ces auxiliaires de l'âme, l'*ābhinibodhikajñāna* et le *śrutajñāna*, ne peuvent être intégrées qu'au *pramāṇa* dont la dénomination même marque ce caractère médiat, à savoir le *parokṣa*.

La distinction entre *pratyakṣa* et *parokṣa* repose alors ultimement sur le degré de pureté de l'âme. En règle générale, il n'y a pas lieu de choisir entre deux moyens de connaissance possibles. L'âme d'un homme qui fait partie du commun des mortels ne s'est pas débarrassée des *karman* qui obstruent sa faculté de connaître par clairvoyance, télépathie ou omniscience. Toute connaissance en lui est nécessairement le fruit du *parokṣa*. Inversement, pour l'être doué de facultés exceptionnelles, le *parokṣa* n'a pas lieu d'être, il est dépassé par les modes du *pratyakṣa*. Quel bénéfice peut bien résulter des sens, etc., quand l'âme connaît seule, plus et mieux ? L'emploi d'adjuvants, tels les organes sensoriel ou l'entendement (*manas*), ne font que révéler la condition amoindrie de l'âme qui, rendue incapable d'accéder seule à la connaissance à cause de l'obstruction causée par les *karman*, doit s'en remettre à des facultés moins développées que les siennes[488].

---

[487] Cf. Bothra (1976 : 31).

[488] En revanche, l'apport du *Sthānāṅgasūtra* (SthSū) ne contribue nullement à l'élaboration d'une distinction entre les différents types de perception qui pourrait préfigurer celle d'Akalaṅka. Ce texte distingue en effet deux types d'*ābhinibodhikajñāna* en fonction du rapport qu'ils entretiennent avec le langage, ou plus exactement avec la verbalisation, puis subdivise chaque stade en *arthāvagraha* et *vyañjanāvagraha*. Cf. SthSū, *sūtra* 71, f. 49. Les deux sortes d'appréhension (*avagraha*) seront expliquées *infra*, § 2.1.
Cette division se retrouve aussi dans NSū, cf. *sūtra* 26, f. 144a : *se kiṃ taṃ ābhiṇibohianāṇaṃ ? ābhiṇibohiyanāṇaṃ duvihaṃ pannattaṃ, taṃ jahā : suyanissiyaṃ ca assuyanissiaṃ ca. se kiṃ taṃ asuanissiaṃ ? asuanissiaṃ cauvvihaṃ pannattaṃ, taṃ jahā uppattiā 1 veṇaiā 2 kammayā 3 pariṇāmiā 4. buddhī cauvvihhā vuttā, paṃcamā novalabbhai.*

En entérinant cette répartition, Umāsvāti a contribué à faire d'elle la classification āgamique par excellence (représentée par la table 7 ci-dessous[489]). En effet, même si TS utilise le terme *mati* au lieu de *ābhinibodhika* pour dénoter la connaissance sensorielle, même si, par ailleurs, son auteur introduit le terme générique *pramāṇa* pour englober les deux variétés que sont le *pratyakṣa* et le *parokṣa*, adoptant en cela un vocabulaire attesté plus tardivement[490], aucune innovation majeure n'est véritablement introduite dans la classification d'ensemble. Par ailleurs, Umāsvāti reprend en TS I.14 la distinction de BhSū entre la connaissance sensorielle (*indriya*) et la connaissance mentale (*anindriya*) pour en faire la division essentielle du *matijñāna* : la première se fonde sur les cinq organes sensoriels tandis que la seconde recourt à l'esprit (*manas*)[491]. Mais la comparaison de TS et TSBh atteste qu'à un certain moment la terminologie a été sujette à un flottement dans le milieu philosophique jaina : lorsque le *manas* est dénoté par une périphrase qui exprime un degré de parenté avec les facultés sensorielles, l'emploi de *anindriya* (« quasi-sens ») n'est pas systématique et il arrive que l'auteur de TSBh lui préfère *noindriya*[492].

Ces quatre subdivisions mentionnées pour l'*ābhinibodhikajñāna* non verbal sont les quatre formes d'intelligence (*buddhi*) – l'intelligence peut être innée, acquise par la discipline, le résultat des *karman* ou de l'évolution de l'être. Cf. Tatia (1951 : 45-48).

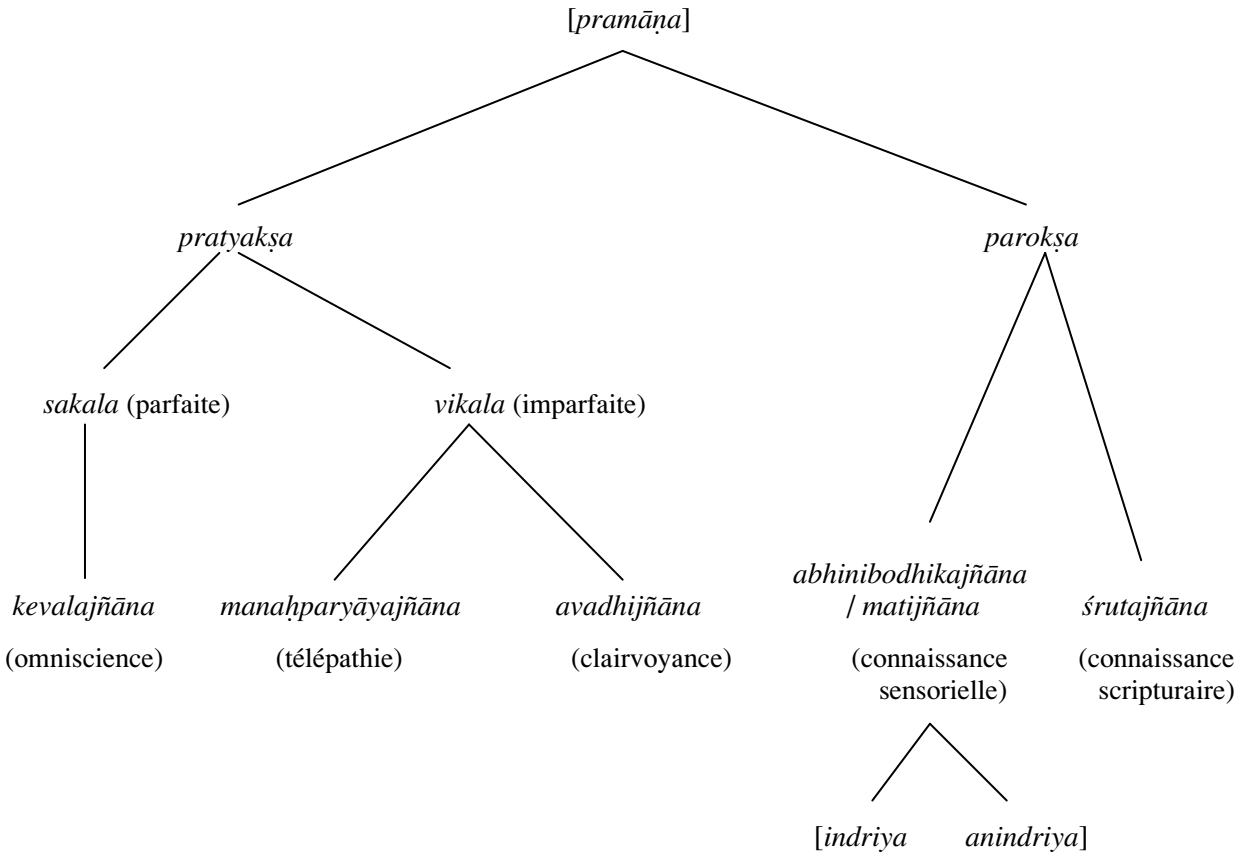
[489] Nous reprenons à peu de choses près la table donnée par Bothra (1976 : 19). Nous mettons entre crochets les éléments qui apparaissent exclusivement dans TS, et non dans SthSū.

[490] Reprenant à son compte les thèses de Sukhlalji, Shastri défend l'idée que la distinction entre *pratyakṣa* et *parokṣa* est énoncée seulement dans les *niryukti* – les plus anciens commentaires aux textes canoniques, souvent rédigés en *āryā*, cf. Balbir (1993 : 39-41) – et qu'elle manifeste une influence du nyāya (1990 : 198-199). En montrant combien l'opposition entre *pratyakṣa* et *parokṣa* est déjà présente dans les *aṅga* (*Sthānāṅgasūtra*, mais aussi dans le *Nandīsūtra*, comme nous le verrons *infra*, § 1.1.2), nos développements tendent à nuancer, voire infirmer ce propos. Si tant est qu'il y ait eu une influence naiyāyika, elle s'est peut-être limitée au choix du terme générique *pramāṇa*.

[491] TS_1 I.14, p. 14 : *tad indriyânindriya-nimittam*
« La connaissance empirique est produite par les facultés sensorielles et par le quasi-sens. »
TSBh 1.14, p. 16.11-14 explicite ainsi les deux sortes de *matijñāna* : *indriya-nimittam anindriya-nimittaṃ ca. tatrêndriya-nimittaṃ sparśanâdīnāṃ pañcānāṃ sparśâdiṣu pañcasv eva sva-viṣayeṣu. anindriya-nimittaṃ mano-vṛttir ogha-jñānaṃ ca.*
« Il y a celle qui est causée par du sensoriel et celle qui est causée par du quasi sensoriel. Parmi ces [deux divisions], celle qui est causée par du sensoriel est le fait des cinq [facultés sensorielles], à savoir le toucher, etc. ; elle porte sur leurs domaines d'application respectifs, également au nombre de cinq, à savoir, la tangibilité, etc. Celle qui est causée par le quasi sensoriel est l'activité de l'esprit et la connaissance *ogha*. »
Tatia définit l'*oghajñāna* de la manière suivante (1951 : 33) : « instinctive incipient intuitions of the plant world as well as the undeveloped animal organisms, which are independent of both the sense-organs and the mind ».

[492] La fluctuation est particulièrement remarquable au vu de la comparaison entre TS I.19 et le commentaire afférant à ce *sūtra*. Alors que TS emploie bien le terme *anindriya*, le début de TSBh s'en démarque.
TS I.19, p. 18 : *na cakṣur-anindriyābhyām.*
« L'appréhension *vyañjana* ne se produit pas dans le cas de la vue et dans celui du quasi sens. »
TSBh I.19, p. 19.2-3 : *cakṣuṣā noindriyeṇa ca vyañjanâvagraho na bhavati. caturbhir indriyaiḥ śeṣair bhavatîty arthaḥ.*
« Voici le sens : il n'y a pas d'appréhension *vyañjana* pour la vue et pour le quasi sens ; [cette appréhension] existe pour les quatre autres facultés sensorielles. »

table 7 : Rapport entre *jñāna* et *pramāṇa* selon SthSū et TS



1.1.1.2. À la recherche d'une nouvelle classification

En dépit des réserves que nous avons précédemment émises (cf. début du § 1.1.1), il ne fait guère de doute que l'*Anuyogadvārāṇi* (ADv) et le *Nandīsūtra* (NSū) – ainsi que TS – sont nettement postérieurs au deux *aṅga* précédemment envisagés, BhSū et SthSū[493]. En revanche, la chronologie relative de ADv et NSū par rapport à TS pose un sérieux

---

On ne peut pas simplement arguer d'une différence de terminologie entre l'auteur de TS et celui du *bhāṣya*, étant donné que ce dernier emploie par ailleurs *anindriya* en TSBh I.14 (cf. note précédente).
Dans le terme *anindriya*, le préfixe *an-* n'a pas une valeur négative, mais exprime une forte similitude, de sorte que l'*anindriya* désigne ce qui s'apparente très fortement à un sixième sens, à savoir le *manas*, sans partager totalement le statut des cinq sens recensés traditionnellement : la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher. Alors que ces cinq sens sont considérés comme externes, le *manas* est un sens interne.

[493] Les *aṅga* représentent en effet dans l'ensemble le matériau le plus ancien – fixé autour de 300 avant notre ère –, tandis que les deux textes composites que sont ADv et NSū, qui résument des enseignements puisés à l'ensemble du Canon, sont considérés comme constituant le matériau le plus récent. Selon Folkert (1993 : 44), leur fixation, pourrait être postérieure au second concile de Valabhī – qui se serait tenu en 453 ou 466 de notre ère.

problème[494]. Pour Shastri (1990 : 199-200), il ne semble pas faire de doute que TS est postérieur de deux siècles à ADv mais antérieur à NSū. Mais, très loin de faire l'unanimité, cette chronologie est vraisemblablement le résultat d'une simple transposition temporelle de l'évolution conceptuelle qu'a voulu dégager Shastri. Or, la chronologie ne fait pas tout : ce n'est pas parce qu'un texte est postérieur à un autre qu'il représente nécessairement un état conceptuel plus avancé. Aussi, si l'on considère d'un point de vue strictement conceptuel la manière dont s'est constituée la répartition entre *pratyakṣa* et *parokṣa*, il n'est pas nécessaire de déterminer avec certitude si TS était ou non antérieur à ADv et NSū. Nous ne nions toutefois pas l'intérêt que pourrait offrir une datation certaine de ces trois textes – au moins relative –, qui permettrait de déterminer si la conformité de la classification de TS par rapport à celle de SthSū est significative d'un rejet des voies explorées par ADv et / ou NSū.

Les voies nouvelles dans lesquelles se sont engagés deux autres textes du Canon, ADv et NSū, visaient manifestement à donner un statut plus satisfaisant à la connaissance produite par l'activité des facultés sensorielles, problème dont Umāsvāti ne se préoccupe guère dans TS. La thèse couramment défendue voit dans l'aspiration des jaina à participer aux débats avec leurs adversaires intellectuels, aspiration qui réclame un minimum de points d'accord, à tout le moins une entente sur le sens des mots, la cause des métamorphoses conceptuelles. Ainsi, devant la pression exercée par l'acception du terme *pratyakṣa* en usage dans les autres écoles en général et dans le milieu naiyāyika en particulier, il aurait fallu que les jaina s'inclinent pour être en mesure de s'engager dans les débats naissants[495].

---

[494] La datation exacte de TS fait problème et les savants contemporains hésitent à situer ce texte entre le I^er^ siècle de notre ère et la fin du V^e^ siècle. Pour un aperçu des différentes datations et les arguments en faveur de la seconde moitié du IV^e^ siècle, cf. Balcerowicz (2008 : 35, n. 23).

[495] Telle est notamment la thèse de Sanghvi (1961 : 51-52) : « Under the influence of the logical systems of philosophy like the Nyāya-Vaiśeṣika etc., the Buddhist monks had long since left the field assigned to them by *Piṭakas* (*piṭakocitamaryādā*) and had entered the arena of debate and of the logical treatment of *pramāṇas* (that goes with debate). Gradually, the Jaina monks too could not remain immune from the influence of this logical treatment undertaken by the Vedicist and Buddhist philosophers. » Cf. aussi Tatia (1951 : 28) et Shastri (1990 : 199-200) qui, à propos de la tendance suivie par ADv, insiste sur l'influence de la division naiyāyika qui avait dû trouver un écho dans les conceptions populaires.

À cette fin, plusieurs voies ont été explorées. La première, représentée par ADv[496], consiste à diviser la connaissance en quatre, reprenant les quatre *pramāṇa* du nyāya : la perception (*pratyakṣa*), l'inférence (*anumāna*), l'analogie (*upamāna*) et la tradition (*āgama*)[497]. Dans le *pratyakṣa*, ADv classe, sous la perception non sensorielle (*noindriyapratyakṣa*), les trois connaissances intuitives que sont la clairvoyance (*avadhi*), la télépathie (*manaḥparyāya*) et l'omniscience (*kevala*), les faisant se côtoyer avec la perception sensorielle (*indriyapratyakṣa*)[498]. Il n'est guère surprenant que la tentative de ADv se soit soldée par une impasse : il s'agissait plus d'une incorporation des idées du jainisme à la structure proposée par le nyāya que l'inverse, comme en atteste la disparition du terme *parokṣa*, qui, aurait dû, si on adopte la logique de l'auteur, englober l'inférence, l'analogie et la tradition[499]. Une telle solution était proprement intenable pour des penseurs soucieux de ne pas s'éloigner de la tradition jaina originelle. N'importe quelle innovation ne pouvait pas être acceptée par le simple attrait de la nouveauté.

La voie initiée par NSū[500] a, en revanche, connu un plus grand succès. La solution qu'il propose conserve la structure fondamentale héritée de SthSū, à savoir la dichotomie entre *pratyakṣa* et *parokṣa*, mais modifie l'équilibre au sein de celle-ci : au lieu d'être systématiquement comptée comme une division du moyen de connaissance indirect, la

---

[496] Généralement compté comme un texte isolé au sein du Canon, l'*Anuyogadvāra* (pkt. *Aṇuogadārā*) est, comme son titre l'indique, un ensemble d'investigations (*aṇuoga*) sur le dogme jaina à partir de plusieurs angles d'attaque (*dāra*) (Schubring 1935 : 115). Sanghvi (1961 : 51) et Shastri (1990 : 199) attribuent ce texte à Āryarakṣita.

[497] Cf. NS I.1.3, p. 2 : *pratyakṣânumānôpamāna-śabdāḥ pramāṇāni.*
« La perception, l'inférence, l'analogie et le témoignage sont les moyens de connaissance valide. »

[498] ADv, *sūtra* 144, f. 211 : *se kiṃ taṃ jīvaguṇappamāṇe ? tivihe paṇṇatte, taṃ jahā : ṇāṇaguṇappamāṇe daṃsaṇaguṇappamāṇe carittaguṇappamāṇe. se kiṃ taṃ ṇāṇaguṇappramāṇe ? cauvvihe paṇṇatte, taṃ jahā : paccakkhe anumāne ovamme āgame. se kiṃ taṃ paccakkhe ? duvihe paṇṇatte, taṃ jahā : iṃdiapaccakkhe a ṇoiṃdiapaccakkhe a. se kiṃ taṃ iṃdiapaccakkhe ? paṃcavihe paṇṇatte, taṃ jahā : soiṃdiapaccakkhe cakkhuriṃdiyapaccakkhe ghāṇiṃdiapaccakkhe jibbhiṃdiapaccakkhe phāsiṃdiapaccakkhe, se taṃ iṃdiyapaccakkhe. se kiṃ taṃ ṇoiṃdiyapaccakkhe ? tivihe paṇṇatte, taṃ jahā : ohiṇāṇapaccakkhe maṇapajjavanāṇapaccakkhe kevalaṇāṇapaccakkhe, se taṃ ṇoiṃdiyapaccakkhe, se taṃ paccakkhe.*
Pour la division en quatre moyens de connaissance valide, comparer le passage souligné avec NS I.1.3 (cité dans la note précédente) : en dépit de la variante, *śabda* dans NS et *āgama* dans ADv, le quatrième *pramāṇa* fait dans les deux cas référence à la tradition, au témoignage d'autorité.

[499] Voir Schubring (1935 : 159), Shastri (1990 : 199-200).

[500] Autre texte isolé, NSū est presque entièrement consacré à la théorie de la connaissance. Les derniers *sūtra* indiquent les sujets traités dans d'autres textes canoniques, en particulier dans le *Sthānāṅgasūtra* et dans les textes perdus, le *Dṛṣṭivāda*, le douzième *aṅga* de contenu philosophique et les quatorze *pūrva* qui composaient le Canon primitif. Law estime (1988 : 104) que, si Devavācakagaṇi – que certains considèrent comme l'auteur de NSū (mais Schubring (1935 : 114) soutient cependant que l'auteur est inconnu) – est un autre nom pour Devarddhigaṇi, alors le texte ne peut être antérieur au VI^{e} siècle de notre ère. Cette assimiliation n'est toutefois pas assurée.

connaissance sensorielle est transférée vers le moyen direct[501]. Ainsi, en elle-même, la solution est identique à celle de ADv – toutes deux réunissent sous une même catégorie la connaissance sensorielle et les trois connaissances où l'âme appréhende son objet sans le secours des facultés sensorielles – mais, contrairement à ADv, NSū propose une classification globale qui ne subit pas l'influence manifeste de systèmes adverses.

Dans les premiers *sūtra*, il oppose ainsi deux types de perception (*sūtra* 3), la perception sensorielle (*indriyapratyakṣa*) et la perception non sensorielle (*noindriyapratyakṣa*), cette dernière recouvrant la clairvoyance, la télépathie et l'omniscience (*sūtra* 5). Néanmoins, il semblerait que NSū ne présente pas encore une conception systématique comme chez les penseurs ultérieurs, puisque dans d'autres passages il adopte la classification de SthSū. Ainsi, après avoir annoncé les divisions respectives du *pratyakṣa* et du *parokṣa* (*sūtra* 1-5), NSū se consacre aux trois connaissances qui constituent le *noindriyapratyakṣa* (*sūtra* 6-23). Mais, lorsque, avec le *sūtra* 24, il débute l'examen des connaissance sensibles (pkt. *ābhiṇibohianāṇa*, skt. *ābhinibodhikajñāna*) et articulée, il semble faire fi de la classification donnée aux *sūtra* 3-5 et réintègre la connaissance au sein du *parokṣa*[502]. De la sorte, si l'on veut proposer une table unique des *pramāṇa* valable pour l'ensemble de NSū, la connaissance sensorielle apparaît à deux reprises, une fois subsumée sous le *pratyakṣa* et l'autre fois intégrée au *parokṣa*. Ce doublon est indiqué sur la table 8 par l'emploi du soulignement.

Ces deux classements en apparence contradictoires font également surgir un problème de terminologie. Lorsque l'auteur de NSū, reprenant la classification usuelle, se livre à l'examen de la connaissance *ābhinibodhika*, NSū 30 énumère les six sortes d'appréhension de l'objet (skt. *arthāvagraha*, pkt. *atthuggaha*) en fonction des facultés sensorielles mises en œuvre. Or, après avoir envisagé les appréhensions de l'objet que produisent les cinq sens, il mentionne celle qui résulte du *manas* – autrement dit la

---

[501] NSū, *sūtra* 1, f. 65a : *nāṇaṃ paṃcavihaṃ pannattaṃ, taṃ jahā : abhiṇibohianāṇaṃ suanāṇaṃ ohināṇaṃ maṇapajjavanāṇaṃ kevalanāṇaṃ.*
sūtra 2, f. 71b : *taṃ samāsao duvihaṃ paṇṇattaṃ, taṃ jahā : paccakkhaṃ ca parokkhaṃ ca.*
sūtra 3, f. 75a : *se kiṃ taṃ paccakkhaṃ ? paccakkhaṃ duvihaṃ paṇṇattaṃ, taṃ jahā : iṃdiyapaccakkhaṃ ṇoiṃdiyapaccakkhaṃ ca.*
sūtra 4, f. 76a : *se kiṃ taṃ iṃdiapaccakkhaṃ ? iṃdiapaccakkhaṃ paṃcavihaṃ paṇṇattaṃ, taṃ jahā : soiṃdiapaccakkhaṃ cakkhiṃdiapaccakkhaṃ ghāṇiṃdiapaccakkhaṃ jibbhiṃdiapaccakkhaṃ phāsiṃdiapaccakkhaṃ, se taṃ iṃdiapaccakkhaṃ.*
sūtra 5, f. 76b : *se kiṃ taṃ noiṃdiapaccakkhaṃ ? noiṃdiyapaccakkhaṃ tivihaṃ paṇṇattaṃ, taṃ jahā : ohināṇapaccakkhaṃ maṇapajjavaṇāṇapaccakkhaṃ kevalanāṇapaccakkhaṃ.*

perception quasi sensorielle – à l'aide du terme *noindriya-*[503]. Ce terme avait pourtant été employé dans un tout autre sens au début du texte, puisqu'en NSū 5 il avait servi à désigner la perception non sensorielle. Nous retrouvons là le flottement déjà observé dans TS et TSBh.

Malgré l'ambiguïté qui accompagne le double sens du mot *noindriya-*, les modifications opérées par NSū contribuent déjà à orienter la théorie de la connaissance dans la voie qui deviendra la sienne à l'époque logique. Chez Umāsvāti, la distinction entre connaissance sensorielle (*indriya*) et connaissance quasi sensorielle (*anindriya*) concernait exclusivement une division du *parokṣa*. En revanche, deux infléchissements se font jour avec NSū : d'une part la présence des deux couples *indriya* / *noindriya* (notés en gras sur la table 8) permet d'introduire les trois éléments de la future répartition – les connaissances sensorielle, quasi sensorielle et suprasensorielle –, et d'autre part la connaissance sensorielle peut être associée à la connaissance suprasensorielle dans le *pratyakṣa*.

Néanmoins, la conception véhiculée par NSū ne pouvait être acceptée en l'état. Du constat de la juxtaposition de ces deux classifications, on conclut en effet fréquemment à une incohérence de l'auteur de NSū. Dans le meilleur des cas, on émet, comme le fait Shastri, l'hypothèse que le caractère innovant qu'a pu représenter l'incorporation de la connaissance sensorielle au *pratyakṣa* est responsable d'une instabilité et suffit à expliquer que la place dévolue à la perception sensorielle ne soit pas encore définitivement fixée dans NSū[504]. Mais invoquer une difficulté à se départir de la prégnance de la tradition

---

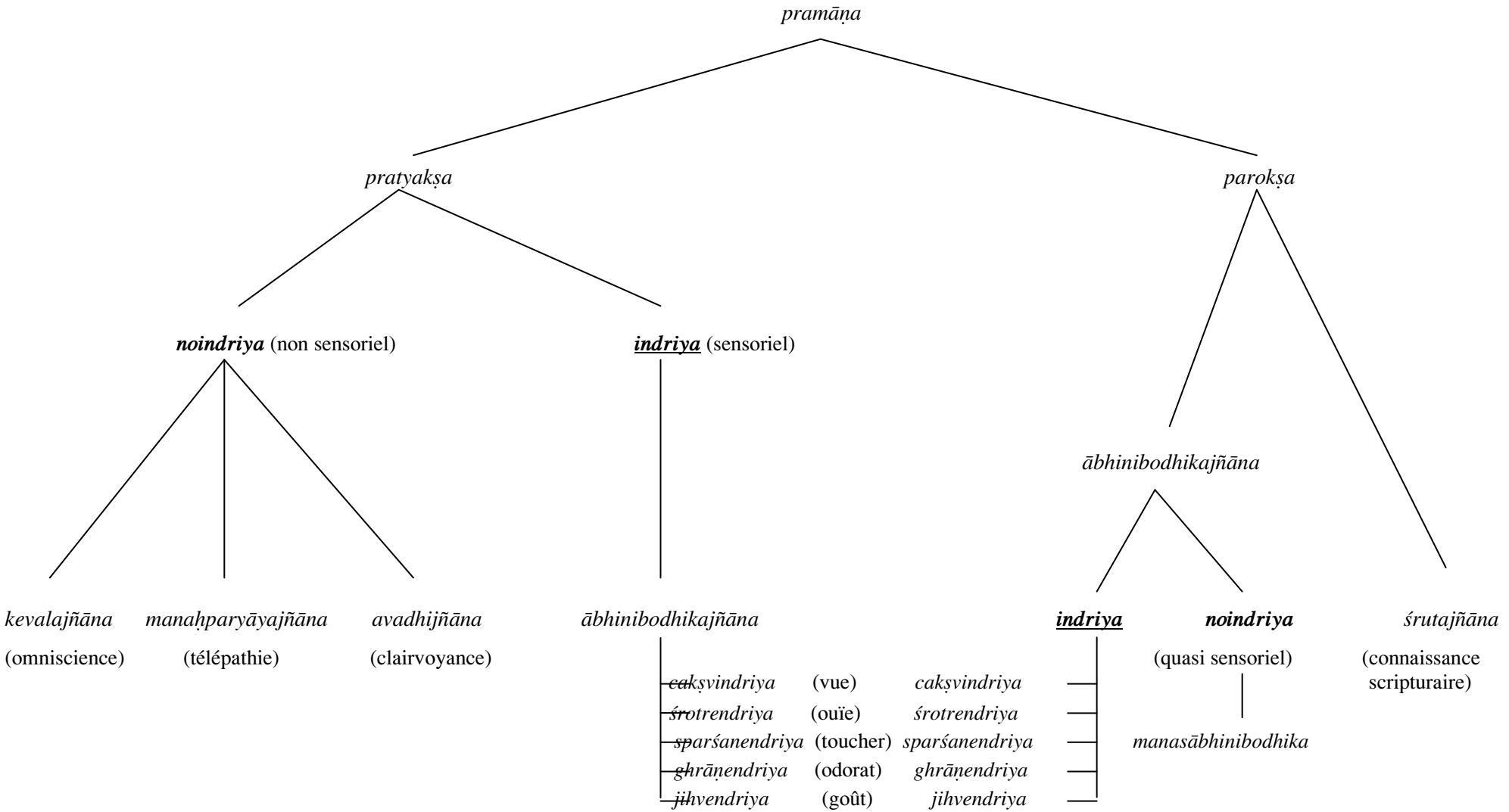
[502] NSū, *sūtra* 24, f. 140a : *se kiṃ taṃ parukkhanāṇaṃ ?, parukkhanāṇaṃ duvihaṃ pannattaṃ, taṃ jahā : ābhiṇibohianāṇaparokkhaṃ ca suanāṇaparokkhaṃ ca (…).*

[503] NSū, *sūtra* 5, f. 76b : *se kiṃ taṃ noiṃdiapaccakkhaṃ ? noiṃdiyapaccakkhaṃ tivihaṃ paṇṇattaṃ, taṃ jahā : ohināṇapaccakkhaṃ maṇapajjavaṇāṇapaccakkhaṃ kevalanāṇapaccakkhaṃ.*
NSū, *sūtra* 30, f. 173b : *se kiṃ taṃ atthuggahe ? atthuggahe chavvihe paṇṇatte, taṃ jahā : soiṃdiaatthuggahe cakkhiṃdiaatthuggahe ghāṇiṃdiaatthuggahe jibbhiṃdiaatthuggahe phāsiṃdiaatthuggahe noiṃdiaatthuggahe. se taṃ vaṃjaṇuggahe.*
ViBh lève toute ambiguïté concernant l'emploi du terme *noindriya-* dans le contexte de NSū 30. Cf. ViBhV 95, I p. 25.18-20 : *āha : nanûktaṃ ''iṃdiya-paccakkhaṃ ca noiṃdiya-paccakkhaṃ ca'' [nandī] iti noindriyaṃ ca mana iti. ucyate : na sarva-niṣedha-mātra-vacanatvād no-śabdasya.*
« Dira-t-on : 'Mais enfin, on dit ''la perception sensorielle et la perception non-sensorielle (*noindriya*) [sont les deux types de perception]'', et donc le non-sensoriel, c'est l'entendement (*manas*) !' [À cela] nous répondons : non, parce que le mot 'non' (*no*) [dans 'non sensoriel'] exprime seulement la négation totale. »
Et Jinabhadra d'expliciter ensuite que la perception non sensorielle comprend donc la clairvoyance et les autres types d'intuition qui ne font pas appel au *manas*.

[504] Cf. Shastri (1990 : 209) : « Nandī, following the tradition of Anuyoga and feeling the pressure of non-jaina systems, included sense-cognition into Pratyakṣa ; but could not go against the old tradition also and therefore described Mati as pratyakṣa as well as parokṣa. »

āgamique n'est pas une explication très satisfaisante. Et nous pensons qu'il convient d'envisager une autre explication à ce doublon ; en cela, nous ne faisons que suivre la voie tracée par Jinabhadra.

table 8 : La place de la perception sensorielle dans la classification des *pramāṇa* selon NSū



1.1.1.3. L'interprétation de NSū selon Jinabhadra

La réflexion qu'élabore Jinabhadra dans son *Viśeṣāvaśyakabhāṣya*[505] part de l'examen de la contradiction apparente qui appert à la confrontation des deux dichotomies énoncées en NSū, qui font de la perception sensorielle tantôt une division du *pratyakṣa* (NSū 3) tantôt une subdivision du *parokṣa* (NSū 24). La solution qu'il propose présente l'insigne avantage de ne pas discréditer un des deux classements en le tenant pour la trace d'une tradition pas encore complètement dépassée, mais d'envisager une interprétation philosophique à la présence de ce doublon. Jinabhadra considère ainsi que c'est seulement d'un point de vue empirico-pratique que la perception sensorielle est subsumée sous le *pratyakṣa* tandis que, *stricto sensu*, elle entre dans le *parokṣa*.

Or, non seulement Jinabhadra confirme l'hypothèse envisagée par NSū, mais il accomplit en outre un pas supplémentaire en modifiant les dénominations des subdivisions du *pratyakṣa*. Les perceptions « sensorielle » et « non sensorielle » de NSū deviennent respectivement les perceptions « empirique » et « transcendante » :

> (94) La connaissance sensorielle et la connaissance articulée sont des connaissances indirectes, parce que l'âme admet une autre cause [qu'elle même], par exemple une inférence qui se fonde sur le souvenir d'une relation saisie auparavant. (95) C'est en vertu d'une thèse unilatérale que l'on considère que la connaissance inférentielle est une connaissance indirecte tandis que la clairvoyance une connaissance directe ; la connaissance produite par les facultés sensorielles ou par l'entendement est la perception empirique (*saṃvavahāra-paccakkham*)[506].

Jinabhadra introduit une hiérarchie qui fait des perceptions « sensorielle » et « non sensorielle » deux niveaux de perception : les trois perceptions intuitives méritent la dénomination de 'perception transcendante' (*paramārthapratyakṣa*), alors que c'est seulement sur le plan conventionnel que la connaissance sensorielle peut être considérée comme de la perception (*saṃvyavahārapratyakṣa*)[507]. Mais, plus qu'un simple changement de dénomination, Jinabhadra modifie fondamentalement le critère sur lequel repose la

---

[505] Le *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* commente le premier chapitre (intitulé *Sāmāyikādhyayana* 'Étude de l'équanimité') de l'*Āvaśyakaniryukti*. Ce texte est lui-même un commentaire au troisième *mūlasūtra*, l'*Āvaśyakasūtra*, qui est principalement consacré aux six actions rituelles obligatoires pour les moines et recommandées aux laïcs. Pour le statut quasi canonique de l'*Āvaśyakaniryukti*, cf. Dundas (2002 : 75).

[506] ViBh 94-95, I p. 24.20-21 et 26-27 : *honti parokkhāī mai-suyāīṃ jīvassa para-ṇimittao | puvvôvaladdha-saṃbandha-saraṇao vâṇumāṇaṃ va ‖ 94 ‖ egaṃteṇa parokkaṃ liṃgiyam ohāiyaṃ ca paccakkhaṃ | iṃdiya-maṇo-bhavaṃ jaṃ taṃ saṃvavahāra-paccakkhaṃ ‖ 95 ‖*

dichotomie entre les deux types de perception : tandis que, dans NSū, la distinction se fonde sur la nature – sensorielle ou non – de la source de la connaissance, Jinabhadra la fait dépendre de deux ordres de réalité. Ce faisant, plutôt que de relever l'apparente incohérence de NSū, il suggère que les deux classifications différentes attestées dans NSū sont compatibles en ce que chacune vaut selon un point de vue diférent : celle qui oppose l'*indriyapratyakṣa* au *noindriyapratyakṣa* vaut, selon lui, dans l'ordre de la réalité empirico-pratique, conventionnelle (*saṃvyavahārataḥ*), tandis que celle qui subsume l'*ābhinibodhikajñāna* et le *śrutajñāna* sous le *parokṣa* vaut dans l'ordre de la réalité suprême (*mukhyataḥ*, *paramārthataḥ*)[508].

Outre son mérite de proposer une interprétation de NSū qui rende au texte sa cohérence, Jinabhadra détermine la place de la perception mentale dans la classification empirico-pratique, alors que l'auteur de NSū n'en faisait nullement mention, de sorte qu'il était permis de se demander si, selon la classification valable du point de vue empirico-pratique, la connaissance de type quasi sensorielle était elle aussi intégrée au *pratyakṣa*, au même titre que la connaissance sensorielle, ou bien si elle demeurait classée dans le *parokṣa*. Jinabhadra tranche la question en associant la connaissance que produit le *manas* à celle qui se fonde sur les facultés sensorielles[509].

Lorsque, dès LT 3, Akalaṅka reprend la distinction entre ces deux ordres, il s'incrit donc dans la droite ligne de Jinabhadra :

> La perception [est] la connaissance claire, [elle est de deux sortes] du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique (*mukhyasaṃvyavahārataḥ*) ; [le moyen de connaissance] indirect [comprend] le reste de la connaissance : ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total[510].

---

[507] Tandis que ViBh 95 fait seulement apparaître la dénomination de 'perception empirique' (*saṃvavahāra-paccakkhaṃ*), la *vṛtti* oppose clairement les deux ordres de perception, celle qui mérite cette appelation au seul plan empirique et celle qui la mérite dans l'ordre de la réalité suprême (*paramārthataḥ*, p. 25.8).

[508] Cf. ViBhV 95, I p. 25.10-19.

[509] Cette spécificité de Jinabhadra a déjà été remarquée par Tatia (1951 : 28) et Mahendra Kumar (introduction à SVi, p. 36). En revanche Shastri (1990 : 210) paraît se contredire : alors même qu'il reconnaît tout d'abord que Jinabhadra appelle *sāṃvyavahārikapratyakṣa* la connaissance produite par les sens et le *manas*, dans les conclusions qu'il en tire ensuite, il soutient au contraire que la connaissance de type *mati* engendrée par le *manas* relève totalement du *parokṣa*, que l'on se place du point de vue du sens commun ou du point de vue de la réalité ultime.

[510] LT 3 : *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ* | *parokṣaṃ śeṣa-vijñānaṃ pramāṇe iti saṅgrahaḥ* ‖

On mesure alors combien l'opposition entre période āgamique et période logique confine à l'artificialité ; un texte comme NSū, qui fraie la voie des logiciens, révèle l'absence de véritable rupture intellectuelle entre les deux périodes que l'on tend à distinguer de manière radicale[511]. Maintenant que ce fil de la constitution des théories gnoséologiques a été reconstitué, que le rôle de NSū et de Jinabhadra a été mis en lumière, la part d'inventivité d'Akalaṅka paraît bien maigre, voire nulle. Akalaṅka serait-il en train de choir du piédestal sur lequel l'avaient placé ceux qui en font le père de la logique ? Notre philosophe se contenterait-il de reprendre purement et simplement Jinabhadra ?

1.1.2. Akalaṅka, entre héritage et innovation

1.1.2.1. Le statut de la seconde dichotomie entre *pratyakṣa* et *parokṣa*

Mais Akalaṅka ne se contente pas d'un emprunt facile à Jinabhadra. Comme nous l'avons précédemment relevé à l'occasion de l'examen des termes *añjasā* et *āñjasam* (cf. chap. I § 3.2.2), la stance NVi III.88 témoigne du transfert de la connaissance sensorielle d'un *pramāṇa* à l'autre et, à ce titre, relève d'un discours méta-gnoséologique ; le philosophe cherche à y rendre raison du changement de classification :

> Dans l'absolu, on appelle les deux premiers types de connaissance (i.e. la connaissance sensorielle et la connaissance articulée) 'moyen de connaissance indirect' (*parokṣa*), tandis que le reste est appelé 'perception' (*pratyakṣa*). C'est seulement pour se conformer à l'idée du vulgaire que la connaissance sensorielle est comptée sous la dénomination [de perception][512].

L'emploi de la forme de parfait *prāhuḥ*, qui a une valeur résultative, renvoie à la codification telle qu'elle a été énoncée par Umāsvāti en TS I.11-12, qu'Akalaṅka cite littéralement pour le premier *sūtra* et reformule pour le second[513]. Au delà de cette référence évidente, que dit ce vers ?

Toute analyse repose en définitive sur le sens que l'on attribue à l'opposition entre *āñjasam* et *lokabuddhyā*. Celle-ci peut, selon nous, être lue à deux niveaux. Tout d'abord, l'interprétation la plus simple consiste à comprendre qu'en employant le composé

---

[511] Il est bien dommage que Shastri, peut-être prisonnier de la césure entre les deux époques, n'apprécie pas à sa juste valeur la portée de NSū, dont il considère la classification comme une simple variante de la conception de TS, et accorde tout le mérite de l'innovation à Jinabhadra (1990 : 200-202).

[512] NVi III.88, II p. 363.23 et 33 : *ādye parokṣam aparaṃ pratyakṣaṃ prāhur āñjasam | kevalaṃ loka-buddhyaîva mater lakṣaṇa-saṅgrahaḥ ‖*

[513] Cf. chapitre I, § 3.2.2, en note.

lokabuddhyā, Akalaṅka se réfère aux thèses prônées par les autres *darśana*, dont l'hétérodoxie et l'ignorance de la vérité suprême qu'enseigne le jainisme justifient que le titre de philosophe soit dénié à leurs défenseurs, tous confondus dans la dénomination 'vulgaire' (*loka*). Ou alors, variante qui ne nécessite pas de créditer Akalaṅka d'une attitude légèrement méprisante à l'égard de ses adversaires, on peut comprendre que la codification de la connaissance sensorielle comme *pratyakṣa* telle qu'elle est enseignée par le nyāya, le vaiśeṣika, la mīmāṃsā, etc. a eu un tel succès que le commun des hommes, y compris ceux qui ne s'adonnent pas à la philosophie, s'accorde à désigner la connaissance résultant de l'activité des facultés sensorielles au moyen du terme *pratyakṣa*. L'entreprise des philosophes jaina serait vouée à l'échec si, tentant de propager les conceptions de leur système philosophico-religieux, ils devaient se heurter aux idées en vigueur parmi la foule. L'hypothèse de l'influence externe, défendue par maints savants contemporains, se trouverait confirmée par cette première interprétation.

Toutefois, il est toujours gênant d'expliquer des inflexions conceptuelles seulement par une théorie des influences. Outre son caractère éminemment contingent, elle permet difficilement de comprendre comment l'écueil d'un placage artificiel peut être évité. Or, il est remarquable que Vādirāja, d'ordinaire si prompt à identifier les *pūrvapakṣa* sous-entendus dans les stances de NVi, ne justifie pas la modification sémantique par l'idée d'une pression extérieure : à aucun moment il ne fait le lien entre l'expression *lokabuddhyaiva* et une quelconque doctrine hétérodoxe, attaquée en tant que doctrine ou en tant qu'elle serait passée dans la conception courante. Certes, si le changement de terminologie a réellement été le résultat d'une pression extérieure, on peut supposer que les philosophes jaina aient pu chercher à dissimuler une cause si peu philosophique et si peu à leur avantage en ce qu'elle constituait un aveu de faiblesse de leur doctrine.

Néanmoins, la glose que fournit Vādirāja pour le premier membre du composé *lokabuddhyā* laisse entrevoir une raison véritablement philosophique, c'est-à-dire systématique :

> **« c'est seulement pour se conformer à l'idée »** ***lokasya***, de l'homme qui agit dans le domaine empirico-pratique (***lokasya*** *vyavahartuḥ janasya* ***buddhyaiva***)[514].

[514] NViV *ad* NVi III.88cd, II p. 364.1.

Cette glose n'incite pas à exclure les jaina du *loka*, comme le supposait la première interprétation, mais bien à les y inclure. Le sujet de l'activité pratique peut être n'importe quel individu, adepte de la foi jaina ou d'une autre croyance, pourvu qu'il soit concerné par le monde empirico-pratique. Seuls seraient alors exclus du *loka* les êtres parvenus aux connaissances transcendantes, en particulier à l'omniscience, et qui ont sur la réalité un point de vue qui dépasse le simple usage empirico-pratique.

On pourrait même restituer, derrière l'opposition entre *lokabuddhyā* et *āñjasam*, une distinction entre la communauté laïque de la communauté monastique. Les membres de la communauté jaina qui représenteraient l'archétype du *loka* seraient naturellement les laïcs, bien que les membres de l'ordre monastique, étant incapables de s'élever au-delà des tout premiers stades de l'échelle de qualification spirituelle, demeurent dans une certaine mesure encore concernés par le monde empirico-pratique, et à ce titre ne puissent pas être complètement exclus du *loka*. Dans ces conditions, la modification sémantique traduirait la recherche d'une péréquation entre la volonté de ne pas se couper des laïcs, dont la place et le rôle allaient en s'accroissant, sans pour autant être absolument incohérent avec les doctrines āgamiques les plus anciennes. Or, si on continuait à soutenir qu'il était impossible d'accéder aux modes de la connaissance immédiate, suprasensible[515], il en résulterait certes que le jainisme serait attaqué de l'extérieur[516], mais aussi que, devant le constat de l'impossibilité de parvenir à la connaissance la plus haute – connaissance solidaire des stades les plus avancés dans le chemin qui mène à la délivrance – les jaina, et en particulier les laïcs, pris d'un doute sur le sens de leurs efforts en viennent à renoncer, consciemment ou non, aux pratiques les plus exigeantes de l'éthique : à quoi bon en effet mettre en application quantité de règles de vie très contraignantes si l'effort ne saurait être récompensé avant des millions d'années[517]. La solution consiste à distinguer deux niveaux de réalité : la connaissance sensorielle peut être rangée dans la perception si l'on se place dans la perspective de la réalité mondaine, empirique, mais au plan de la vérité suprême[518], seules les connaissances acquises grâce à l'âme, et grâce à elle seule, méritent le titre de *pratyakṣa*. De la sorte, les membres de la communauté ont bien tous un accès au

---

[515] Cf. *supra* chapitre I § 3.1.

[516] Cette thèse est défendue par Balcerowicz (2005a : 365-366).

[517] Cf. *supra* chapitre I § 3.1.2.

[518] Pour l'équivalence entre *añjasam* et *paramārthataḥ*, cf. *supra* chapitre I § 3.2.2.

pratyakṣa. Tant que le seul point de vue accessible demeure celui du *vyavahāra*, la connaissance sensorielle et quasi sensorielle joue pour nous le rôle d'une connaissance immédiate.

Il n'est donc pas impossible que, sans rendre pour autant caduque la thèse de l'influence exercée par la prévalence de la conception naiyāyika, s'y ajoute une cause interne au système : dans ce cas, les jaina n'auraient pas tant adopté la terminologie de leurs adversaires sous la contrainte – la survie de leur doctrine passant par une participation active aux débats avec les écoles rivales – que parce que, sous couvert de cette accomodation sémantique, la théorie de la connaissance devenait capable de résoudre une difficulté inhérente à la théorie jaina et de prendre, par cette inflexion, un nouvel essor.

Quoi qu'il en soit, il est remarquable que, en indiquant que la conception d'Umāsvāti est celle qui vaut absolument, Akalaṅka continue à prêter allégeance à la Tradition, tout en souscrivant à la nouvelle intégration de la perception sensorielle et quasi sensorielle dans le *pratyakṣa*. L'aménagement qu'il entérine par rapport à la conception traditionnelle ne remet donc pas en cause la validité de la première classification. Selon lui, ce n'est pas être infidèle à la Tradition que de compter la perception sensorielle dans le *pratyakṣa* et non plus dans le *parokṣa*[519]. Comment ne serait-ce pas une infidélité ? Parce que la nouvelle classification n'a pas vocation à prendre la place de la première, mais vaut sur un autre plan. La distinction entre l'ordre empirique et l'ordre transcendant vaut doublement : d'une part au sein du *pratyakṣa* dans la seconde classification, et d'autre part entre les deux classifications, la nouvelle valant dans l'ordre de la réalité conventionnelle quand l'ancienne vaut sur le plan de la réalité ultime[520]. Ainsi la Tradition est-elle sauvée. Tel était l'impératif, car il aurait été évidemment impensable de déclarer la Tradition faillible puisqu'elle entraînerait dans sa chute la ruine du système jaina tout entier. Par conséquent, Akalaṅka ne se contredit pas en adoptant tantôt le point de vue qui résulte de la

---

[519] Abhayacandra s'évertue lui aussi à montrer qu'Akalaṅka demeure fidèle à la tradition. Citant lui aussi TS I.11, il cherche à établir que l'intégration du *matijñāna* au *pratyakṣa* ne conduit pas à une incohérence (SVBh *ad* LT 3) : *samīcīna-pravṛtti-rūpo vyavahāraḥ saṃvyavahāras tam āśritya pravṛtteḥ pratyakṣatôpacārâvirodhāt. ādye parokṣam iti hi mukhya-vacanaṃ tato nâyam apasiddhāntaḥ*.

[520] C'est d'ailleurs d'abord à l'opposition entre les deux ordres de réalité que s'applique le couple *mukhya-saṃvyavahāra*, l'application de la distinction au *pratyakṣa* est seconde, comme le montre l'emploi du composé à l'ablatif (*mukhya-saṃvyavahārataḥ*) en LT 3ab ; cf. SVBh *ad* LT 3 : *tac ca pratyakṣaṃ dvidhêti pratipādayati : **mukhya-saṃvyavahārataḥ** : mukhyaṃ ca saṃvyavahāraś ca tāv āśritya pratyakṣaṃ dvedhā*

classification traditionnelle[521], tantôt celui qu'induit la classification valable dans le domaine empirico-pratique.

1.1.2.2. Le rôle de la division tripartite

La lente progression que nous avons retracée révèle certes que l'opposition que fait Akalaṅka entre la connaissance empirico-pratique et la connaissance transcendante a été directement reprise de Jinabhadra, mais que nulle part il n'a trouvé de division tripartite toute faite qui pût constituer sa source directe. Telle est du moins l'hypothèse la plus probable, autant qu'il est possible d'en juger d'après les textes qui sont parvenus jusqu'à nous. Si tel est bien le cas, Akalaṅka a élaboré sa distinction entre les perceptions sensorielle (*indriya*), quasi sensorielle (*anindriya*) et suprasensorielle (*atīndriya*) en réunissant les différents fils de la tradition antérieure. Les jalons essentiels en étaient d'une part l'opposition entre les deux types de perception – empirique et transcendante –, sémantiquement formalisée par le couple *indriyapratyakṣa-noindriyapratyakṣa* dans NSū, et d'autre part la distinction entre connaissance acquise par les sens et connaissance résultant du *manas* pour laquelle Umāsvāti a instauré le couple *indriya-anindriya* tandis que NSū a usé du couple *indriya-noindriya*.

Se posait alors un problème de terminologie : quelle dénomination choisir pour la perception fondée sur l'activité du *manas* : *anindriya* conformément à TS, ou *noindriya* comme en NSū 30 ? Outre le fait qu'il représentait la tendance majoritaire, le premier choix pouvait sembler plus judicieux en ce qu'il permettait de réserver aux connaissances suprasensorielles l'appellation *noindriya* (« non sensoriel »). Et c'est bien en ce sens que l'hésitation qui a dû se manifester à une certaine époque dans la terminologie a été levée. C'est donc finalement le terme *anindriya* qui a été retenu par les auteurs ultérieurs pour désigner la perception mentale, tandis que le terme *noindriya* a été réservé aux perceptions de type intuitif[522], qui ne reposent ni sur les facultés sensorielles ni sur le *manas*. C'est

---

bhavatîti bhāvaḥ. Cette nuance n'est pas rendue par la traduction de Balcerowicz (2005a : 361) : « Perception is clear cognition, [divided] into primary and conventional ».

[521] Cette survivance de l'ancienne classification et de ses corollaires (par exemple l'ancienne acception du terme *akṣa*) continue à figurer dans des textes de la période logique plus tardifs que ceux d'Akalaṅka, telle la *Pramāṇamīmāṃsā* d'Hemacandra. Commentant le *sūtra* qui nomme les deux moyens de connaissance valide (PM I.1.10, p. 8.13-14), Hemacandra donne successivement les deux significations au terme *akṣa* : *aśnute akṣṇoti vā vyāpnoti sakala-dravya-kṣetra-kāla-bhāvān iti akṣo jīvaḥ, aśnute viṣayam iti akṣam indriyaṃ ca*.

[522] Tel était le cas dans ADv : lorsque, parmi les quatre moyens de connaissance valide, perception, inférence, analogie et tradition, ADv distingue, au sein de la perception, celle qui comprend les perceptions nées des

cette répartition qu'a entérinée Akalaṅka, à la seule différence près qu'il use du composé *atīndriyapratyakṣa* (« perception suprasensorielle ») plutôt que du composé *noindriyapratyakṣa* (« perception non sensorielle ») pour parler de l'ensemble formé par la clairvoyance, la télépathie et l'omniscience. Comme le préfixe *ati-* n'est pas susceptible d'exprimer la négation, contrairement aux deux préfixes *an-* et *no-*[523], tout risque de confusion s'évanouit par cette légère modification lexicale. Mais en dépit de la variante sémantique, il s'agit en vérité bien d'une seule et même réalité[524].

Or, il est remarquable que la répartition sur laquelle Akalaṅka fait porter l'accent n'est pas la dichotomie, mais bien la division tripartite qui porte sans doute son empreinte la plus personnelle. Hormis en LTV 4 où, tandis qu'il assure l'équivalence entre les deux séries de dénominations, Akalaṅka entérine la distinction introduite par Jinabhadra entre perception conventionnelle et perception première, notre philosophe tend en effet à revenir aux appellations traditionnelles plutôt qu'à adopter le vocabulaire en partie hérité de l'auteur de ViBh. Cette préférence, qui trouve un écho en PS[525], est-elle purement arbitraire ?

---

cinq facultés sensorielles (*indriyapratyakṣa*) de celle qui inclut les trois perceptions intuitives que sont l'*avadhi*, le *manaḥparyāya* et le *kevala*, cet ensemble reçoit l'appellation générique de *noindriyapratyakṣa.*
ADv, *sūtra* 144, f. 211 : (…) *se kiṃ taṃ paccakkhe ? duvihe paṇṇatte, tam jahā : iṃdiapaccakkhe a ṇoiṃdiapaccakkhe a. se kiṃ taṃ iṃdiapaccakkhe ? paṃcavihe paṇṇatte, tam jahā : soiṃdiapaccakkhe cakkhuriṃdiyapaccakkhe ghāṇiṃdiapaccakkhe jibbhiṃdiapaccakkhe phāsiṃdiapaccakkhe, se taṃ iṃdiyapaccakkhe. se kiṃ taṃ ṇoiṃdiyapaccakkhe ? tivihe paṇṇatte, tam jahā : ohiṇāṇapaccakkhe maṇapajjavanāṇapaccakkhe kevalaṇāṇapaccakkhe, se taṃ ṇoiṃdiyapaccakkhe, se taṃ paccakkhe.*

[523] Le sens négatif du préfixe *no-* se retrouve dans l'opposition entre les deux sortes de perception suprasensorielle que mentionne SthSū (cf. Shastri 1990 : 206), avant que ne soient employés les termes *vikala* (« imparfaite ») et *sakala* (« parfaite ») : la clairvoyance et la télépathie sont dénommées *nokevala*, par opposition à l'omniscience (*kevalajñāna).*

[524] Cf. Tatia (1951 : 30).

[525] À notre connaissance, la distinction entre perception empirique et perception transcendante ne se trouve pas mentionnée dans les autres textes d'Akalaṅka. NVi et SVi ne prennent pas le soin de préciser les divisions du *pratyakṣa*, et cette omission est peut-être à imputer à leur visée moins didactique et leur destinataire moins néophyte que les deux brefs traités que sont LT et PS. Quel que soit le but assigné par Akalaṅka à chacun de ces deux groupes de textes, il ne fait pas de doute que c'est PS qui est le plus à même de nous aider à trancher le débat, car il comporte un passage (PSV 2) que l'on peut tenir pour strictement parallèle à LT 3. Akalaṅka y enseigne le critère distinctif du *pratyakṣa* et les divisions internes à ce moyen de connaissance valide ; or la division introduite se trouve être celle qui prend pour critère l'usage des facultés sensorielles, et non la distinction entre le sens conventionnel et le sens premier du terme *pratyakṣa.*
Faisant immédiatement suite au *maṅgala* initial, PS $2ab_1$ (p. 97.3) se contente d'indiquer le nombre de divisions : *pratyakṣaṃ viśada-jñānaṃ tridhā* (« La perception [est] la connaissance claire, [elle est] de trois sortes »). C'est à l'autocommentaire qu'il revient de préciser ce que recouvre chacune (PSV 2, p. 97.5-6) : *pratyakṣaṃ viśada-jñānaṃ tattva-jñānaṃ viśadam, indriya-pratyakṣam anindriya-pratyakṣam atīndriya-pratyakṣam tridhā*.
« La perception est une connaissance claire, une claire connaissance de la réalité ; elle est de trois sortes : la perception sensorielle, la perception quasi sensorielle, la perception suprasensorielle. »

Le fait qu'Akalaṅka redouble le terme *mukhyapratyakṣa* par *atīndriyapratyakṣa* révèle qu'il ne vise pas seulement à préciser le contenu de la perception empirique mais aussi à substituer la division tripartite (*indriyapratyakṣa*, *anindriyapratyakṣa*, *atīndriyapratyakṣa*) à la dichotomie (*mukhyapratyakṣa*, *sāṃvyavahārikapratyakṣa*). Quel sens donner à une telle substitution ? Sous couvert de revenir à une terminologie plus traditionnelle que ne l'était celle de Jinabhadra, Akalaṅka nous semble en réalité introduire une inflexion conceptuelle au moins tout aussi importante que ce dernier. La nouvelle division et les dénominations dont elle s'accompagne traduisent en effet un changement du point de référence. Dans la dichotomie, la référence était la perception transcendante, parce que première (*mukhya*), la perception empirique n'ayant droit de cité qu'à titre métaphorique et sous l'effet d'une concession. En revanche, avec la division entre *indriyapratyakṣa*, *anindriyapratyakṣa* et *atīndriyapratyakṣa*, le point de référence est désormais la connaissance sensorielle, à l'aune de laquelle se mesure tout autre type de perception : l'une lui est très ressemblante, l'autre se situe au-delà. Mais ce changement est à double tranchant : en renonçant à attribuer la prééminence à la connaissance qui, dans l'ordre de l'être, est première, pour la reporter sur celle qui est première dans l'ordre du connaître, se fait jour comme un renoncement à atteindre la connaissance la plus éminente. C'est l'indice que la connaissance absolue nous échappe définitivement, et qu'il faut se recentrer sur ce qui est accessible : l'*indriya* et l'*anindriya*.

Dans ces conditions le glissement auquel procède Akalaṅka au début de LT fait sens. En effet, alors que le traité s'ouvre sur une *anuṣṭubh* qui, donnant une définition générale du *pratyakṣa* (LT 3) censée valoir pour tout type de perception, répond à une exigence qui sera plus tard explicitement formulée par Prabhācandra[526], Akalaṅka passe ensuite subrepticement à l'examen de la seule perception empirique – qu'elle résulte essentiellement de l'activité des facultés sensorielles (*indriyapratyakṣa*) ou du *manas* (*anindriyapratyakṣa*) –, réduisant ainsi le champ de son investigation. Ainsi, bien loin de pouvoir s'appliquer à tous les types de perception, la caractérisation du *pratyakṣa* en LT 5-6ab qui succède à la définition de la clarté (LT 4) se concentre sur la seule perception

[526] Comme l'a déjà relevé Bothra (1976 : 46), l'exigence selon laquelle une bonne définition du *pratyakṣa* doit aussi intégrer l'*atīndriyapratyakṣa* permet à Prabhācandra de réfuter la définition de la perception donnée en NS I.1.4. Cf. PKM *ad* PMS II.4, p. 220.17-19 : *tato nirdoṣatvād vaiśadyaṃ pratyakṣa-lakṣaṇaṃ parīkṣād akṣair abhyupagantavyaṃ na 'indriyârtha-sannikarṣôtpannam' [nyāyasū° 1.4] ity-ādikaṃ tasyâvyāpakatvād atīndriya-pratyakṣe sarvajña-vijñāne 'syâsattvāt.*

empirique, voire sa composante sensorielle[527], et en restitue les différentes étapes. Que la perception transcendante soit globalement éludée dans le *Laghīyastraya* révèle que l'enjeu de ce texte se situe au plan de la réalité empirique : il s'agit de structurer ce qui jusqu'alors n'était codifié que par défaut, et dont les changements de catégorie risquaient de saper les fondements même, et ainsi rendre le système incohérent.

1.1.2.3. Réappropriation de la tradition āgamique : le sens de *matijñāna*

Malgré la nouvelle terminologie et l'abondance de termes dont dispose désormais Akalaṅka pour dénoter la connaissance empirique, le philosophe n'ignore pas le composé *matijñāna*, qui constitue un élément essentiel du lexique d'Umāsvāti. La réappropriation du vocabulaire d'Umāsvāti va donc bien au delà du couple *indriya-anindriya*. Chez ce dernier, le *matijñāna*, subdivision du *parokṣa*, intégrait les deux sources que sont les facultés sensorielles et le *manas*[528]. Dès lors qu'Akalaṅka a fait passer la perception mentale dans le *pratyakṣa*, la rapprochant ainsi de la perception sensorielle, il lui serait possible d'user de l'appellation *matijñāna* pour désigner l'ensemble formé par ces deux types de connaissance. Est-ce bien l'emploi que lui réserve le logicien ? L'enjeu est de taille, car de l'acception de *matijñāna* dépend la compréhension des stances 5-6ab qui en décrivent le processus[529]. Dans l'hypothèse où Akalaṅka reprendrait à son compte la conception prônée par Umāsvāti, les termes *sāṃvyavahārikapratyakṣa* et *matijñāna* pourraient être tenus pour interchangeables (cf. table 9) ; seule diffèrerait leur connotation : tandis que *matijñāna* ferait référence à l'ancienne classification entre les cinq *jñāna*, l'emploi de *sāṃvyavahārikapratyakṣa* ancrerait le discours dans une terminologie

---

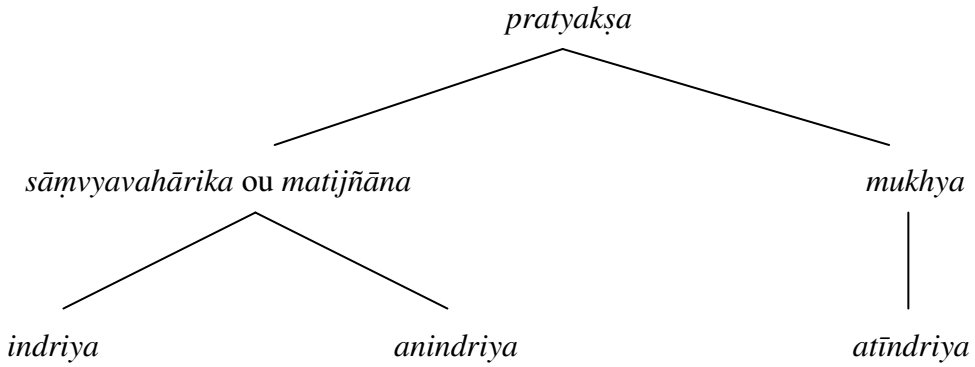
[527] Ce point sera tranché juste après dans le § 1.1.2.3.

[528] Cf. TS I.14 déjà cité *supra* § 1.3.1.2 : *tad indriyânindriya-nimittam.*

[529] LT 5-6ab : *akṣârtha-yoge sattâloko 'rthâkāra-vikalpa-dhīḥ | avagraho viśeṣâkāṅkṣêhâvāyo viniścayaḥ ‖ 5 ‖ dhāraṇā smṛti-hetus tan mati-jñānaṃ catur-vidham |*
« Lorsqu'[a lieu] un contact entre un sens et un objet, [il se produit (successivement)] l'intuition d'une existence, [puis] la pensée conceptuelle d'une forme de l'objet – c'est l'appréhension –, [puis] la recherche d'une caractéristique particulière – c'est l'enquête –, [puis] le jugement qui est la détermination certaine, [et enfin] la mémorisation qui est la cause du souvenir : telle est la quadruple connaissance sensorielle. »
Aucun indice probant ne peut être tiré du passage en question. Conclure de la mention d'un contact que le *manas* n'est pas inclus dans le *matijñāna*, parce que, contrairement aux facultés sensorielles, il n'aurait pas besoin d'un contact physique avec son objet pour appréhender ce dernier, est un raisonnement bien trop hâtif. D'une part le contact dont il est question en LT 5 n'implique pas nécessairement une contiguïté physique : Akalaṅka n'emploie pas le terme consacré par la tradition naiyāyika, *sannikarṣa*, mais un substantif à la dénotation plus générale, *yoga*. Et d'autre part, le cas du *manas* n'est pas exceptionnel dans la conception jaina, puisque la vue est elle aussi *aprāpyakārin* : elle non plus ne nécessite pas un contact direct avec son objet pour être opérationnelle.

plus récente, qui serait signifiante par son opposition – implicite ou explicite – avec la perception prise dans son sens absolu.

table 9 : Place du *matijñāna* dans la classification akalaṅkienne de la perception ? (1)



Cette hypothèse se trouve confortée par le commentaire d'Abhayacandra qui fait systématiquement de *sāṃvyavahārikapratyakṣa-* l'équivalent de *matijñāna-*. Tandis qu'il explique la signification de la seconde partie du composé *mukhyasaṃvyavahārataḥ* (LT 3), composé essentiel en tant qu'il fonde la distinction entre les deux types de perception, il use de la correspondance entre *sāṃvyavahārikapratyakṣa* et *matijñāna*, dont il précise les deux sources possibles en reprenant TS I.14[530]. Puis, lorsque sont envisagées les subdivisions du *matijñāna* (LT 6cd-7ab), le fait qu'il fasse intervenir le critère de l'organe sensoriel en comptant six cas possibles révèle que, pour lui, le sens interne – le *manas* – a le même fonctionnement que les sens externes[531]. Si l'équivalence entre *sāṃvyavahārika* et

[530] SVBh *ad* LT 3 : *yat punar indriyânindriya-nimittaṃ mati-jñānaṃ tat sāṃvyavahārikaṃ pratyakṣam ity ucyate deśato vaiśadya-sambhavāt.*
La traduction de cet extrait a été donnée *supra* § 1.1.1.1, en note.
En toute cohérence, la glose se trouve ensuite inversée à deux reprises (en SVBh *ad* LT 6ab et *ad* LT 10cd-11ab), lorsque c'est le composé *matijñāna* qu'il s'agit d'expliciter. Nous soulignons la reprise de TS I.14.
SVBh *ad* LT 6ab : ***tad*** *etan* ***mati-jñānaṃ*** *sāṃvyavahārika-pratyakṣam avagrahâdi-bhedāc* ***catur-vidhaṃ*** *catuḥ-prakāraṃ bhavatîty arthaḥ. etac ca pratîndriyam avaboddhavyam.*
SVBh *ad* LT 10cd-11ab : ***matiḥ*** *mati-saṃjñaṃ* ***jñānaṃ*** *sāṃvyavahārika-pratyakṣam* ***ādyaṃ*** *kāraṇam ity arthaḥ.*

[531] SVBh *ad* LT 6cd-7ab : ***bahur ādir*** *yeṣāṃ te* ***bahv-ādayo*** *'rtha-viśeṣāḥ. bahu-bahu-vidha-kṣiprâniḥsṛtânukta-dhruvāḥ sapratipakṣā dvādaśa. teṣāṃ pratyekam* ***avagrahâdayaś*** *catvāro 'rtha-graha-viśeṣāḥ teṣām* ***aṣṭa-catvāriṃśat****. bahv-ādibhir avagrahâdayo guṇitā aṣṭa-catvāriṃśad-bhedā bhavantîty arthaḥ. pratîndriyam etāvad bheda-sambhavāt ṣaḍbhir guṇitā arthaṃ praty aṣṭâśīty-uttarā dviśatī pratipattavyā.*
L'opération proposée par Abhayacandra est la suivante : 12 x 4 x 6 = 288. Les douzes modalités existent pour chacun des quatre moments de la connaissance sensorielle (appréhension, enquête, jugement et mémorisation) et chaque combinaison ainsi obtenue peut à son tour survenir pour n'importe lequel des six sens.

matijñāna devait s'avérer exacte, l'occurrence du terme *mati-* la plus remarquable dans LT (à savoir LT 5-6ab) situerait Akalaṅka dans la droite ligne d'Umāsvāti. Associant en effet la description des quatre phases de la perception empirique au terme *matijñāna*, le logicien ne s'écarterait guère de la conception āgamique défendue par son illustre prédécesseur – l'inclusion du *matijñāna* dans tel ou tel *pramāṇa* mise à part – qui, aussitôt après avoir affirmé que le *matijñāna* est produit par les facultés sensorielles et par le *manas* (TS I.14 : *tad indriyānindriyanimittam*), écrit : « [Le *matijñāna* consiste successivement en] appréhension, enquête, jugement et mémorisation » (TS I.15 : *avagrahêhâpāyadhāraṇāḥ*), renvoyant de fait cette division quadripartite à l'ensemble du processus dénommé *matijñāna*, sans distinction de source.

Mais ce serait un piège de croire à pareille limpidité de la signification du terme *matijñāna* ; celle-ci n'est qu'apparente et recèle en vérité de terribles ambiguïtés. C'est ici un passage de SVi qui, mettant en évidence une difficulté majeure, mérite d'attirer notre attention. Alors qu'il examine le statut de l'analogie (*upamāna*), SViV III.23 l'inclut dans le *matijñāna*, lui conférant *de facto* la validité cognitive, et pour justifier son propos, Akalaṅka énonce toutes les divisions du *matijñāna* :

> C'est pourquoi, ce [type de connaissance], à savoir l'analogie, etc., se caractérise comme une subdivision de la connaissance *mati* (*matijñānaprabhedalakṣaṇam*) – la connaissance *mati* consiste en *mati* qui se divise elle-même en appréhension, etc., en souvenir, en reconnaissance, en raisonnement et en connaissance déterminée (*avagrahādimatismṛtisaṃjñācintābhinibodhātmakaṃ*) – : [ce type de connaissance, à savoir l'analogie, etc.] (…) est un moyen de connaissance valide étant donné qu'il ne dévie pas [par rapport à l'activité empirico-pratique][532].

Or, la doule mention de *mati* dans le passage est pour le moins déroutante. La solution consiste à comprendre que le composé *avagrahādimatismṛtisaṃjñā-cintābhinibodhātmakaṃ* ne se rapporte pas à *etat upamānādi*, contrairement à *matijñānaprabhedalakṣaṇam* qui en est le prédicat, mais constitue une parenthèse explicative. La trame essentielle du raisonnement de l'auteur peut se reconstituer selon les syllogismes suivants, qui sont imbriqués : la conclusion du premier (C_1) devient la mineure dans le second (m_2). Néanmoins, du point de vue de la rhétorique, Akalaṅka en

---

Certains textes du Canon vont dans le même sens, notamment NSū (cf. § 1.3.1.2.).

[532] SViV III.23, I, p. 217.20-22 : *tad etat upamānâdi mati-jñāna-prabheda-lakṣaṇam – avagrahâdi-mati-smṛti-saṃjñā-cintâbhinibodhâtmakaṃ – (…) pramāṇam avisaṃvādāt.*

sous-entendant à chaque fois une prémisse – la mineure dans le premier, la majeure dans le second –, fait des enthymèmes[533] :

> (M_1) : Dans le *matijñāna*, on compte, entre autres divisions, la reconnaissance ([*matijñānam*] *avagrahādimatismṛtisaṃjñācintābhinibodhatmakaṃ*).
> (m_1) : Or, l'analogie est une forme particulière de reconnaissance[534].
> (C_1) : Donc l'analogie fait bien partie du *matijñāna* (*etat upamānādi matijñānaprabhedalakṣaṇam*).
>
> (M_2) : Toute connaissance relevant du *matijñāna* possède la validité cognitive.
> (m_2) : Or, l'analogie fait bien partie du *matijñāna*.
> (C_2) : Donc l'analogie est bien un *pramāṇa*.

Il devient alors manifeste que les deux occurrences de *mati-* ne peuvent avoir un sens identique, car cela reviendrait à dire que A est inclus dans A. Une seule conclusion s'impose alors : ces deux emplois n'ont pas la même extension ; la cohérence revient, en effet, si l'on voit la désignation du genre dans la première et dans la seconde, celle de l'espèce. Un approfondissement de cette interprétation laisse entrevoir, à la suite d'Anantavīrya, le commentateur de SVi[535], que dans le long composé *avagrahādimatismṛtisaṃjñācintābhinibodhātmakaṃ*, les quatre moments mentionnés dans un premier composé de type *bahuvrīhi* (*avagrahādi°*) ne valent que pour le premier élément du *dvandva* qui suit (°*matismṛtisaṃjñācintābhinibodha*°), c'est-à-dire pour la seule perception sensorielle (*mati-* dans son acception la plus restreinte)[536] et non pour

---

[533] Nous prenons enthymème dans le sens que lui donne Boèce, celui d'un syllogisme auquel est ôtée l'une des deux prémisses ; dans le cas présent, il s'agit de la mineure. Comme cette proposition sous-entendue est incontestable et évidente, l'enthymème ne se distingue pas du syllogisme d'un point de vue logique, mais seulement d'un point de vue rhétorique.

[534] Cette proposition, tenue ici pour acquise, est énoncée plus tôt dans le même chapitre (SVi III.4-5). L'inclusion de l'analogie dans la reconnaissance est traitée de manière similaire en LT 19-21.

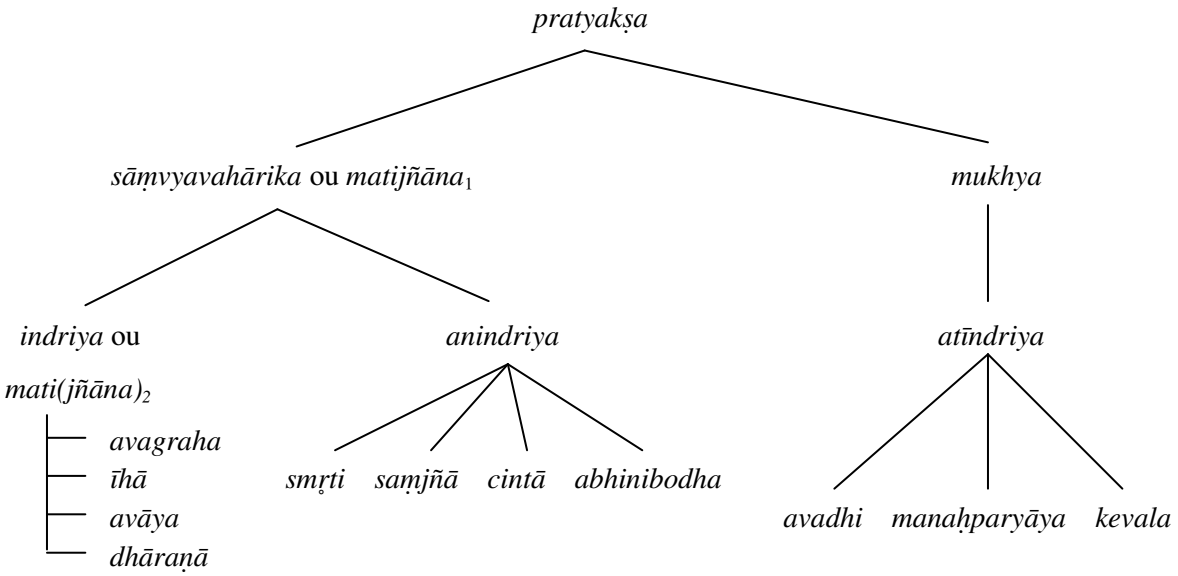
[535] SViṬ *ad* SViV III.23, I, p. 217.24-218.2 : *yata evaṃ tat tasmāt etad anantaraṃ nirūpyamāṇaṃ* ***upamānâdi*** *'jñānam' iti sambandhaḥ. tat kim ? ity āha :* ***mati-jñāna*** *ity-ādi.* ***mati-jñānasya prabhedaḥ*** *prapañcaḥ sa eva* ***lakṣaṇaṃ*** *sva-rūpaṃ yasya tat tathôktaṃ mati-jñāna-viśeṣa iti yāvat. kuta etat ? ity atrâha :* ***avagraha ādir*** *yasyāḥ sā câsau* ***matiḥ*** *samāsaḥ, sā ca* ***smṛtiś*** *ca* ***saṃjñā*** *ca* ***cintā*** *ca* ***abhinibodhaś*** *ca te* ***ātmano*** *yasya tat tathôktam.*

[536] SVi XII.4 abonde dans le même sens. Dans le contexte, Akalaṅka oppose l'intuition (*darśana*), qui n'implique pas le recours à des concepts et se contente d'appréhender un être en tant que simple existant, et la connaissance (*jñāna*) – en l'occurrence de type sensoriel (*matijñāna*) – qui associe nécessairement du conceptuel aux données des sens.
SVi XII.4, II p. 742.1-2 : *avikalpya svam anyasmāt sattā-mātram acetanāt | paśyan vijānāti dravyâdi mati-bhedair vikalpayan ‖*
« Sans distinguer par concept son [essence] de tout autre chose inconsciente (i.e. de l'objet), on voit [tout d'abord] une simple existence, puis on connaît distinctement et conceptuellement la substance, etc. au moyen des diverses [étapes] de la connaissance sensorielle.
Or, par la mention des divisions de la connaissance sensorielle (*matibhedair*), il est fait allusion aux quatre moments que sont l'appréhension, l'enquête, le jugement et la mémoriqation. Cf. la précision apportée par Akalaṅka en SViV XII.4, II, p. 742.5 : *avagrahâdibhiḥ vikalpayan* qui fait écho au syntagme *matibhedair*

toutes les composantes de la perception empirique (*mati-* au sens large) qui, outre la perception sensorielle, comptent également les facultés ou le *manas* a le rôle dominant voire exclusif : la mémoire (*smṛti*), la reconnaissance (*saṃjñā*), le raisonnement (*cintā*) et l'inférence (*abhinibodha*). La place des deux *mati* dans la structure d'ensemble est figurée ci-dessous par la table 10. Naturellement il nous faudra élucider la possible raison de la double acception du terme *mati-* dans la terminologie d'Akalaṅka. Néanmoins, le passage susmentionné de SViV III.23 ainsi que la distinction qu'il autorise nous permettent dans l'immédiat de déterminer ce que désigne ce mot en LT 5-6ab : étant donné qu'Akalaṅka y explique chaque moment du *matijñāna*, dont la liste débute par l'*avagraha* (« appréhension »), le sujet traité par ce passage de LT correspond précisément au début du composé de SViV III.23 (*avagrahādimatismṛtisaṃjñācintābhinibodhātmakaṃ*) ; par conséquent, il ne peut s'agir que de l'emploi le plus restreint, qui couvre la seule perception sensorielle.

vikalpayan de la stance, ainsi que la glose d'Anantavīrya *ad* SVi XII.4, II, p. 742.13-14 : ***mati-bhedair*** *avagrahâdibhiḥ*.

table 10 : Place du *matijñāna* dans la classification akalaṅkienne de la perception (2)



En tant qu'il intègre à son système les innovations les plus récentes, des considérations qui se fonderaient sur une approche purement linéaire situeraient Akalaṅka dans la droite ligne de Jinabhadra plutôt que d'Umāsvāti. Pourtant, alors même que leurs écrits s'inscrivent dans des contextes fort différents, au point d'être classés dans les deux écoles que l'on tend souvent à opposer – l'école āgamique pour Umāsvāti, celle du *tarka* pour Akalaṅka –, le logicien se réapproprie une part importante de la classification de l'auteur de TS, à laquelle il se contente d'apporter des précisions conceptuelles quand un certain flou subsistait chez Umāsvāti : à l'incertitude, que laisse plâner TS concernant le statut qu'entretient la *mati* avec les autres opérations intellectuelles qui lui sont associées – pure identité ou simple similitude due au fait que tous désignent des processus appartenant au même genre[537] –, Akalaṅka tranche en faveur de la seconde hypothèse, et donne au terme *mati* deux acceptions, qui diffèrent par leur extension. Abhayacandra en revanche évince la polysémie de *mati* chez Akalaṅka et ne retient que l'acception qui en fait un strict équivalent de la perception conventionnelle (*sāṃvyavahārikapratyakṣa*).

[537] A cause du flottement dans le texte d'Umāsvāti, le *sūtra* TS I.13 (*matiḥ smṛtiḥ saṃjñā cintābhinibodha ity anarthāntaram*) a suscité deux grandes voies interprétatives, celle qui tient les cinq termes pour de véritables synonymes (représentée par Sukhlalji qui traduit ainsi le *sūtra* (TS_2 p. 23) : « *Mati, smṛti, saṁjñā, cintā, abhinibodha* – these words are synonyms with each other ») et celle qui, voyant dans toutes ces opérations intellectuelles une similitude mais pas un rapport d'identité, ne met pas *mati* sur le même plan que les autres substantifs (cf. la traduction proposée par N. Tatia (TS_1 p. 14) : « Memory, recognition, reasoning and apprehension incorporate the various aspects of empirical knowledge »).

Si remarquable soit-il, le transfert du *matijñāna* d'un moyen de connaissance valide (le *parokṣa*) à l'autre (le *pratyakṣa*) n'est finalement qu'une différence conceptuelle inessentielle. C'est d'ailleurs clairement l'héritage umāsvātien que revendique Akalaṅka, en particulier en NVi III.88. Qu'Akalaṅka se soit, sur ce point, apparemment beaucoup éloigné de la voie traditionnelle s'explique par le simple fait que la classification qu'il retient n'a pas prétention à se substituer à celle d'Umāsvāti, car toutes deux ne valent pas sur le même plan et s'avèrent donc compatibles. Au plan de la réalité suprême, seule règne la théorie d'Umāsvāti ; celle d'Akalaṅka ne vise qu'à sauver la connaissance empirique.

Néanmoins l'introduction d'une nouvelle classification a des conséquences importantes sur la définition du *pratyakṣa*. Tant que prévalait la conception selon laquelle ne pouvaient être désignés comme *pratyakṣa* que les modes de connaissance recourant à la faculté cognitive par excellence, à savoir l'âme, et à elle seule, la distinction entre les deux *pramāṇa* ne nécessitait nullement de s'en référer à un quelconque critère externe, à savoir le critère de l'usage empirico-pratique. L'identification des facultés mises en œuvre assurait une répartition limpide. L'infléchissement dans l'acception du terme *pratyakṣa* et la modification qui en résulte dans la classification de la connaissance imposent toutefois désormais de trouver un autre critère de médiation capable à la fois de rendre compte de la parenté entre les deux types de *pratyakṣa* et de les distinguer du *parokṣa*. Puisque la dichotomie entre immédiateté et médiation de la connaissance ne peut plus résulter de sa seule source – selon que l'âme est ou non assistée des facultés sensorielles et de l'esprit –, autrement dit ne peut plus émaner du sujet connaissant, elle ne peut que se reporter d'une manière ou d'une autre sur l'objet lui-même. La caducité du critère valable jadis a contraint les philosophes jaina à en chercher un nouveau.

1.2. Le concept de clarté

1.2.1. Une caractéristique de la chose, de l'objet représenté ou de la manière d'appréhender l'objet ?

Ce critère, Akalaṅka est le premier à le formuler, il s'agit de la clarté (*vaiśadya* ou *spaṣṭatva*). Le philosophe en fait, dès LT 3, l'attribut de la seule perception. Mais ni la stance ni la *vivṛti* afférente ne permettent de déterminer avec certitude sur quoi porte exactement la clarté lorsque le philosophe déclare que la perception est une connaissance claire. Est-ce la marque d'une ambiguïté volontaire d'Akalaṅka ? C'est ainsi que

Balcerowicz (2005a : 369-375) éprouve le besoin de se demander ce qui est vraiment clair dans une connaissance claire : la clarté caractériserait-elle la manière dont est connu l'objet ou serait-elle un trait de l'objet lui-même ? Son argumentation oscille entre les deux positions, même s'il soutient principalement que la clarté n'appartient pas à l'objet mais à la manière de l'appréhender, sans exclure toutefois l'idée qu'Akalaṅka aurait délibérément conservé une ambiguïté[538]. Dans la mesure où nous contestons nombre de développements qu'il consacre à la question, il nous faut reprendre le problème à la base. Certes nous reconnaissons fort bien que LTV 3 peut laisser planer un doute :

> Seule une connaissance qui produit une claire manifestation / qui manifeste un objet clair (*viśadanirbhāsinaḥ*) est une perception ; la [connaissance qui est] autre est le moyen de connaissance indirect[539].

En stipulant la condition nécessaire pour qu'une connaissance entre dans la catégorie de la perception, Akalaṅka rend possibles deux analyses grammaticales du composé *viśadanirbhāsinaḥ*, mais qui peuvent donner lieu à trois interprétations conceptuelles : l'analyse la plus évidente consiste à en faire un *tatpuruṣa* accusatif, mais la traduction que légitime cette analyse, « une connaissance qui manifeste un objet clair », autorise deux interprétations, car la clarté peut porter soit sur la chose en elle-même, soit sur l'objet de la représentation. En revanche, si on analyse la présence du suffixe *–in* comme un

---

[538] Après avoir admis provisoirement une première conclusion (p. 371 : « it seems that Akalaṅka considered clarity (*vaiśadya*) to belong to the way of cognising (to qualify the cognitive process), not necessarily to the object presented in the cognition »), Balcerowicz provoque une péripétie en convoquant NKC *ad* LT 3 et LTV 23 pour affirmer (2005a : 372) : « The external object for direct and indirect cognitions remains the same entity. However, its representation, or its cognitive 'image', in respective cognitions is different. Therefore, it might seem that the apparent ambiguity in a range of above-quoted passaged [*sic*] (LTV 3, PsaV 1.2, LTV 61, NVi 157 = NVi 160) was deliberate and also Akalaṅka may have understood 'clarity' both ways : as belonging to the process and to the presented object. » Un ultime retournement le fait de nouveau pencher en faveur de sa toute première conclusion, sur la foi de LT 5 et de SVi 11.27 (p. 375 : « (…) my suggestion that clarity is for Akalaṅka primarily a defining feature of the cognitive process, not of its object. »), sans pour autant révoquer l'hypothèse d'une ambiguïté recherchée par Akalaṅka (cf. l'emploi prudent de l'adverbe 'primarily').

[539] LTV 3 : *jñānasyaîva viśada-nirbhāsinaḥ pratyakṣatvam, itarasya parokṣatā.*
La stance PS 2, p. 97.3-4, qui est formulée d'une manière similaire à LT 3, n'offre pas de clefs de lecture supplémentaires : *pratyakṣaṃ viśada-jñānaṃ tridhā śrutam aviplavam | parokṣaṃ pratyabhijñâdi pramāṇe iti saṅgrahaḥ ‖*
« La perception [est] la connaissance claire, [elle est] de trois sortes ; la connaissance articulée qui est dénuée de de méprise, à savoir la reconnaissance, etc., constitue [le moyen de connaissance] indirect ; ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total. »
La comparaison des diverses formulations qui traversent les œuvres d'Akalaṅka laisse entrevoir deux formulations possibles : on peut trouver la structure où l'adjectif exprimant la clarté (*viśada* ou *spaṣṭa*) n'entre pas en composition et qualifie le terme *jñāna* (par exemple LT 3 et SVi I.19), lequel peut être sous-entendu (cf. NVi III.83, cité *infra*, en note). L'autre construction possible intègre l'adjectif à un composé pour l'analyse duquel il est permis d'hésiter entre un *karmadhāraya* et un *tatpuruṣa* ; dans ce cas l'adjectif *viśada*

élargissement de *bahuvrīhi*[540], il devient possible de restituer une autre analyse grammaticale, source d'une troisième interprétation : outre un *tatpuruṣa* génitif (« la manifestation d'un objet clair / d'une chose claire ») – ce qui équivaut à voir dans *viśadanirbhāsin* un *tatpuruṣa* accusatif –, le composé *viśadanirbhāsa* peut être tenu pour un *karmadhāraya* (« une claire manifestation »), auquel cas, la clarté pourrait être une propriété du processus cognitif. Il nous faut examiner chacune de ces hypothèses, vérifiant si certaines sont compatibles et, en ce cas, lever l'apparente ambiguïté du propos d'Akalaṅka.

1.2.1.1. Clarté de l'objet ne signifie pas clarté de la chose

Examinons tout d'abord si le critère peut porter sur la nature inhérente de la chose, distinguant ainsi des objets propres à chacun des deux *pramāṇa*. Si la clarté (*vaiśadya*) ou l'absence de clarté (*avaiśadya*) étaient des caractéristiques propres aux choses, sans que n'intervienne le rapport au sujet connaissant, il s'ensuivrait que certaines choses seraient claires en toute circonstance tandis que les autres seraient toujours dénuées de clarté. Il en résulterait une scission au sein du monde entre deux types d'objets : les premiers, marqués du sceau de la clarté tomberaient dans l'escarcelle de la perception (*pratyakṣa*) et le moyen indirect (*parokṣa*) se contenterait de tous ceux auxquels la clarté ferait défaut. Or, qu'est-ce que cette répartition sinon la division assumée par Dignāga et Dharmakīrti entre les êtres individuels (*svalakṣaṇa*) – par exemple une jarre en l'instant *t* – appréhendables exclusivement par la perception (*pratyakṣa*) et les objets universels (*sāmānyalakṣaṇa*) – tel le concept de jarre – connus au moyen de la seule inférence (*anumāna*) ? Cette discontinuité absolue entre deux types de réalité se répercute sur les deux moyens de connaissance, eux aussi absolument distincts l'un de l'autre. Un même objet, voire un même type d'objet ne pourra jamais être connu que par un seul et même mode de connaissance[541]. Pareille césure est toutefois inacceptable pour les jaina, en ce qu'elle entrerait en totale contradiction avec un de leurs principes ontologiques fondamentaux, selon lequel la réalité est homogène et tout ce qui est possède des traits communs, du

ou *spaṣṭa* peut qualifier le terme 'connaissance' (*jñāna*), comme en PSV 2 (cité *infra* § 1.2.1.2), ou un substantif exprimant l'idée d'une représentation (*nirbhāsa*, *pratibhāsa*) – tel est le cas en LTV 3.

[540] Cf. Renou (1996 : 242, § 193), Speijer (1886 : 172, § 227).

[541] Cf. Stcherbatsky (1962/I : 70-71), Dunne (2004 : 79-84). Cette répartition exclusive qui associe un *pramāṇa* à un type d'objet porte le nom de *pramāṇavyavasthā* ou de *pramāṇaviplava* ; cf. Vyas (1991 : 33) et Shah (1967 : 198).

moins sur le mode analogique[542]. Faire porter le critère de la clarté sur la nature de la chose connue ne semble donc pas, à première vue, être une solution satisfaisante.

Approfondissons le problème. Rejetter cette hypothèse implique d'admettre que le mode d'appréhension diffère en fonction du rapport qui s'établit entre le sujet connaissant et son objet ; autrement dit, pour un même objet il peut exister théoriquement des voies diverses conduisant à la connaissance ; il revient alors à divers paramètres, externes – telles les conditions spatio-temporelles – et internes – les expériences passées du sujet par exemple – d'orienter les facultés cognitives dans la voie la plus adéquate possible. La différence ne réside donc ni exclusivement dans le sujet ni uniquement dans la chose mais dans le mode d'appréhension qui unit les deux. Ainsi l'homme du commun, qui n'a pas purifié son âme des *karman* obstructeurs, peut-il, selon les circonstances, recourir au *pratyakṣa* ou au *parokṣa*. Selon, par exemple, que le feu est à portée de sa vue ou qu'il se trouve trop loin pour qu'il puisse en distinguer les flammes, il usera respectivement de la seule perception (sensorielle) ou d'une inférence qui, dans le présent exemple, se fonderait sur la présence de fumée, perceptible elle, pour inférer l'existence d'un feu. Mais, bien que l'inférence requière d'abandonner temporairement l'objet individuel parce qu'elle s'abstrait du champ du particulier pour s'élever aux seuls universaux (feu, fumée…), il n'en demeure pas moins que, loin de s'en tenir à des raisonnements généraux sur les seuls universaux, elle s'achève toujours par une redescente vers l'objet individuel auquel elle applique la caractéristique portée par un universel. Une inférence ne fait pas connaître l'universel, car le concernant elle ne possède aucun pouvoir constitutif de connaissance : elle se limite à appliquer des relations déjà connues entre des universaux. En revanche, c'est en tant qu'elle applique à un individu une caractéristique dont il ne nous était jusqu'alors pas apparu qu'il la possédait, et qu'elle le fait ainsi entrer dans une classe, qu'elle peut être considérée comme un moyen de connaissance. Le même être individuel peut donc être connu par des *pramāṇa* différents.

Néanmoins, les deux connaissances ne se confondent pas mais ont des caractéristiques propres. Une même chose, lorsqu'elle est connue par différents moyens donne lieu à des représentations différentes, qui peuvent ou non être claires. Imaginons, pour préciser cette idée, d'une part quatre hommes marchant dans une forêt, un moine omniscient et trois chasseurs d'antilopes, qui ne sont pas doués de semblables facultés, et

[542] Cf. *supra* chapitre I § 3.2.1.

d'autre part un tigre : le moine, même s'il se trouve à distance de l'animal sait qu'il y a un tigre dans la forêt, en connaît les caractéristiques précises actuelles, mais aussi passées et à venir : grâce au *pratyakṣa* (transcendant) il en a une connaissance claire. Il connaît à chaque instant l'emplacement de l'animal. Que l'un des chasseurs vienne à apercevoir le fauve, et, caché derrière un bosquet, l'observe attentivement, il en a lui aussi une représentation claire grâce au *pratyakṣa* (empirique), et devrait réussir à éviter le chemin de l'animal. Le second chasseur, quant à lui, n'a pas cette chance : il a seulement constaté la présence d'empreintes de pas qui, par leur forme, leur taille, leur distance, etc. lui apprennent qu'un fauve rôde peut-être encore dans les parages. Comme son expérience précédente lui a appris à reconnaître infailliblement les caractéristiques respectives des empreintes de tigres, de jaguars, de lions, etc. il sait les distinguer avec certitude. Son jeune fils, qui l'accompagne et ne s'est pour l'instant que très peu adonné à la chasse, n'est pas encore capable d'avoir cette connaissance claire[543]. Aussi a-t-il besoin, avant de partir de son côté chasser l'antilope, de l'enseignement de son père, auquel il accorde toute sa confiance. Sa connaissance, quoiqu'aussi certaine que ne l'est celle de son père, devenant médiate parce qu'elle est causée par la parole d'un expert, est dénuée de clarté : elle relève du *parokṣa*. On mesure ainsi combien la clarté n'a rien à voir avec la certitude.

L'exemple des chasseurs et du moine est certes révélateur de la possibilité de connaître une même chose, en l'occurrence le tigre, par des moyens de connaissance différents, même si le contenu de la connaissance n'est pas identique chez chacun. Mais il apporte aussi un éclairage complémentaire sur le rapport entre la clarté et la connaissance de la chose. Dans un seul des cas, celui du moine, l'objet de la représentation (*artha*) est le reflet fidèle, fiable et complet de la chose (*vastu*, *tattva*, *bhāva*)[544]. Chez les chasseurs en revanche, l'objet de la représentation n'est qu'un aperçu partiel de la chose, autrement dit domaine d'application et contenu de la connaissance ne concordent pas exactement. Se fait jour une scission entre les connaissances qui relèvent de la perception transcendante, et

---

[543] Nous verrons en effet que, selon la conception d'Akalaṅka, la connaissance du père, fondée sur la reconnaissance, ne relève pas tant du *parokṣa*, comme on pourrait s'y attendre conformément à la position généralement défendue par les philosophes jaina, mais du *pratyakṣa*. La césure ne dépend pas tant du rapport de prédominance entre la part de perceptuel et la part de conceptuel, que du recours ou non au langage. Pour de plus amples développements sur la singularité de la voie d'Akalaṅka, cf. *infra* § 2.3.

[544] La distinction que nous faisons entre 'chose' et 'objet', loin d'être une projection artificielle sans correspondant dans la pensée jaina, se retrouve dans le vocabulaire de nos philosophes qui limitent l'emploi de *tattva*, *vastu* et *bhāva* aux choses, tandis que *artha* tend généralement à désigner l'objet de la

essentiellement de l'omniscience, seule apte à fournir de la chose une image adéquate et les connaissances apportées par la perception empirique, dont le caractère limité est gage de la finitude des facultés cognitives. Un individu qui n'a pas accès au *mukhyapratyakṣa* ne connaît pas la chose en soi, seulement accessible à qui connaît directement par l'âme, mais opère une construction en synthétisant, grâce au pouvoir du *manas*, les données diverses des facultés sensorielles. Dès lors que la perception transcendante est exclue, la connaissance n'est pas totale vérité – puisque les caractéristiques de toute chose sont complexes (*anekānta*) et infinies –, mais une pure construction reconstituant une image forcément inadéquate à partir de données partielles, qui peut différer selon le prisme du sujet percevant, à la manière dont change l'image que renvoie un kaléidoscope au plus léger mouvement de rotation. Or, la clarté est censée caractériser l'ensemble du *pratyakṣa* et non pas seulement sa forme la plus parfaite qu'est l'omniscience (*kevalajñāna*). Par conséquent, la clarté ne saurait s'appliquer à la chose, mais à l'objet que le sujet connaissant se représente à son occasion.

Ainsi, dès lors qu'Akalaṅka reconnaît que le *pratyakṣa* et le *parokṣa* s'appliquent aux mêmes objets[545], il se situe d'emblée dans la lignée de Siddhasena, qui, en soutenant que la distinction repose sur deux manières différentes d'appréhender une chose[546], aborde la question d'une manière tout à fait conforme aux positions ontologiques traditionnelles du jainisme. Cependant, là où Siddhasena nous laissait encore dans le flou, n'énonçant pas de critère véritable, il se pourrait donc bien qu'Akalaṅka vise à préciser le propos de son prédécesseur en y ajoutant la notion de clarté (*vaiśadya* ou *spaṣṭā*).

---

représentation et que *viṣaya* dénote la chose en tant qu'elle constitue le domaine auquel s'applique la connaissance.

[545] Cf. LTV 23 : *na ca viśadêtara-vikalpayoḥ viṣaya-bhedaîkântaḥ pratyāsannêtarârtha-pratyakṣāṇām ekârtha-viṣayatôpapatteḥ.*
« Il n'y a pas de différence absolue entre le domaine auquel s'applique une connaissance conceptuelle claire et celui auquel s'applique une connaissance conceptuelle non claire, parce qu'il est avéré que la perception d'un objet proche et la perception d'un objet lointain s'appliquent à une seule et même chose. »
Affirmant que le domaine d'application de la perception et le domaine d'application de l'inférence sont identiques, ce passage est une réfutation de la position de Diṅnāga et Dharmakīrti qui établit une démarcation entre les deux *pramāṇa* selon le type d'étant que chacun peut saisir.

[546] NA 1cd : *pratyakṣaṃ ca parokṣaṃ ca dvidhā, meya-viniścayāt* ‖
« [Le moyen de connaissance valide] est de deux sortes en fonction de la manière de déterminer l'objet de connaissance : la perception et le moyen de connaissance indirect. »

1.2.1.2. La clarté de la représentation et la clarté de l'objet de la représentation

Si l'hypothèse d'une clarté de la chose est exclue, restent deux manières possibles de rendre compte de la clarté : la clarté est une propriété soit du processus cognitif, soit de l'objet de la représentation. Mais les deux hypothèses ne reviennent-elles pas au même ? Si Akalaṅka prend ces deux hypothèses comme équivalentes – voyant en elles seulement une différence de points de vue selon que l'on envisage la cause ou son résultat –, on devrait pouvoir constater qu'il prédique tantôt la clarté de l'objet de représentation tantôt du seul acte cognitife différents. Or voici un relevé de quelques occurrences significatives[547] : tout d'abord, NVi III.83 et SVi I.19 précisent que la clarté est une caractéristique de la perception en tant qu'elle est une connaissance (respectivement *pratyakṣam añjasā spaṣṭam* et *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ*)[548]. La stance NVi I.3 procède de manière identique, mais son cas est d'autant plus remarquable qu'elle fait par ailleurs référence à l'objet :

> On dit, selon la Tradition, que la perception se définit dans l'absolu comme la connaissance, claire et douée de contenu, de l'essence d'un objet [sous ses différents aspects à savoir], substance, mode, universel et particulier[549].

---

[547] Nous examinerons plus tard la stance SVi XI.27 (cf. § 1.2.2.2) qui présente un cas d'exception, ainsi que LT 23 et LTV 23 (cf. § 1.2.2.2) qui pourraient nous induire en erreur.
Nous laissons en revanche volontairement de côté les cas les plus épineux qui, incluant l'idée de clarté dans un composé similaire à *viśadanirbhāsinaḥ*, posent le même problème d'analyse que LTV 3. Telles sont les stances NVi II.141cd (II p. 168.7 : *aṇavaḥ kṣaṇikâtmānaḥ kila spaṣṭâvabhāsinaḥ* ‖) et NVi II.152cd-153ab (II p. 174.16-17 : *sūkṣma-sthūlatarā bhāvāḥ spaṣṭâspaṣṭâvabhāsinaḥ ‖ vitathêtara-vijñane pramāṇêtaratāṃ gate* |).

[548] Les deux stances diffèrent cependant quant à l'extension de la perception considérée. NVi III.83 parle de la perception en général (cf. *infra* § 1.3.2.1) tandis que SVi I.19 considère la perception sensorielle ou l'ensemble de la perception empirique.
NVi III.83, II p. 359.30-31 : *pratyakṣaṃ añjasā spaṣṭam anyac chrutam aviplavam | prakīrṇaṃ pratyabhijñâdau pramāṇe iti saṅgrahaḥ ‖*
« Dans l'absolu, la perception [est la connaissance] claire, le reste est la connaissance scripturaire dénuée de méprise qui est divisée en reconnaissance, etc. ; ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total. »
SVi I.19, I p. 78.16-17 : *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ prasannâkṣêtarâdiṣu | yathā yatrâvisaṃvādas tathā tatra pramāṇatā ‖*
« La perception est une connaissance claire [qui se produit] chez des [êtres] dont les sens, etc. sont bien disposés. Une [connaissance comporte] autant de validité cognitive qu'il y a en elle de non-déviance [par rapport à l'usage empirique]. »

[549] NVi I.3, I p. 57.15-16 : *pratyakṣa-lakṣaṇaṃ prāhuḥ spaṣṭaṃ sākāram añjasā | dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣârthâtma-vedanam ‖*
Une autre analyse est possible pour le composé qui couvre le second hémistiche si on fait de °*arthātma*° un *dvandva* et non un *tatpuruṣa*. La traduction devient alors : « Selon la Tradition, on dit que la perception se caractérise dans l'absolu comme la connaissance, claire et douée de contenu, de soi et d'un objet [sous ses différents aspects à savoir], substance, mode, universel et particulier. » Pour une discussion de ces deux interprétations, cf. *infra* § 1.2.3.2.

Un cas de figure strictement parallèle se présente en LTV 61 : l'adjectif *spaṣṭa* y qualifie le substantif *jñāna*, alors même que l'objet de connaissance (*artha*) est explicitement mentionné[550]. Ces quatre nouvelles occurrences révèlent qu'Akalaṅka évite soigneusement de faire porter de manière explicite et exclusive l'adjectif 'clair' (*viśada* ou *spaṣṭa*) sur l'objet de la représentation (*artha*). Aussi nous risquons-nous à émettre l'hypothèse que ce ne soit pas l'objet de la représentation qui soit clair, mais bien le processus cognitif qui comporte la clarté.

Un extrait du *Pramāṇasaṅgraha* (PSV 2) paraît confirmer cette hypothèse, car, par la double occurrence du terme *viśada*, Akalaṅka semble justement vouloir préciser le terme sur lequel porte l'adjectif :

> *pratyakṣaṃ viśada-jñānaṃ tattva-jñānaṃ viśadam, indriya-pratyakṣam anindriya-pratyakṣam atīndriya-pratyakṣam tridhā.*
> La perception est une connaissance claire, une claire connaissance de la réalité ; elle est de trois sortes : la perception sensorielle, la perception quasi sensorielle, la perception suprasensorielle[551].

Selon nous, la succession des deux prédicats du terme *pratyakṣa*, loin d'être une redondance inutile dans un texte toujours très concis, introduit une précision à l'endroit exact de notre problème : de nouveau, certes, *viśadajñānaṃ* pourrait encore faire double sens selon que l'on analyse le composé comme un *karmadhāraya* (« une connaissance claire ») ou un *tatpuruṣa* génitif (« la connaissance d'un [objet] clair ») ; néanmoins la reformulation qui suit, telle une retouche corrective visant à trancher le débat, élimine tout doute possible. Que *tattvajñāna* (« une connaissance de la réalité ») soit ou non une référence à Samantabhadra importe peu[552], il n'en demeure pas moins que, d'une part, en

---

[550] LTV 61 : *indriyârtha-jñānaṃ spaṣṭaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthaṃ pradeśikaṃ pratyakṣam, avagrahêhâvāya-dhāraṇâtmakam.*
« La connaissance d'un objet par les sens qui est claire et qui est capable de faire obtenir ce qui est utile et de faire abandonner ce qui est inutile est une perception limitée ; elle consiste en appréhension, enquête, jugement et mémorisation. »
Ainsi, il nous paraît possible de trancher, dans la stance SVi II.8, en faveur de l'interprétation fondée sur l'analyse du composé *spaṣṭākṣadhīḥ* comme *karmadhāraya* (« une idée claire produite par les facultés sensorielles ») : quoique, théoriquement, la présence de l'adjectif *spaṣṭa* en composé puisse tout aussi bien autoriser d'y voir un *tatpuruṣa* (« l'idée d'un [objet] clair produite par les facultés sensorielles »), le fait que la stance mentionne ensuite l'objet de la représentation (*artha*) nous paraît plaider en faveur de l'analyse qui établit un rapport attributif entre le substantif *akṣadhīḥ* et l'adjectif *spaṣṭa* : *asataḥ sad vyavacchindyāt yathânakṣavikalpa-dhīḥ | tathā spaṣṭâkṣa-dhīḥ svârtha-sannidher anumanyatām ||*

[551] PSV 2, p. 97.5-6.

[552] Telle est l'idée défendue par Balcerowicz (2005a : 370, note 51), qui traduit ainsi PSV 2 (2005a : 370) : « Perception is a clear cognition (or: cognition of something clear), [for] the cognition of reals (doctrinal categories) [as a cognitive criterion] is clear. » Mais faire du syntagme *tattvajñānaṃ viśadam* une proposition

remplaçant *pramāṇa* par le composé *tattvajñāna* (« connaissance de la réalité ») et non par le composé *arthajñāna* (« connaissance de l'objet ») et, d'autre part, en conservant l'adjectif *viśada* à l'extérieur du composé, Akalaṅka ne peut faire porter ce dernier que sur la connaissance (*jñāna*), et non sur son objet. Si PS fut bien le dernier texte que composa Akalaṅka, la formulation initiale aura pu, par son ambiguïté ou son imprécision, poser problème aux auditeurs ou aux lecteurs. Akalaṅka se sera alors employé à lever le doute en reformulant son énoncé d'une manière de plus en plus explicite jusqu'à arriver à la formulation de PSV 2.

Les commentaires de Prabhācandra et Abhayacandra permettent-ils de tirer une conclusion ? Pour Balcerowicz (2005a : 372), il ne fait pas de doute que Prabhācandra s'efforce de maintenir une ambiguïté, de manière à faire porter la clarté à la fois sur la connaissance et sur l'objet de la représentation[553]. Mais cette interprétation ne nous paraît pas convaincante. Tout d'abord, nous connaissons la façon scrupuleuse dont nos deux commentateurs indiquent toutes les interprétations qui leur paraissent envisageables. Il n'est pas rare qu'Abhayacandra propose des interprétations auxquelles son prédécesseur n'avait d'ailleurs pas songé. Quoi qu'il en soit, lorsque le texte d'Akalaṅka comporte une ambiguïté, plutôt que de la dissimuler, ils cherchent à la mettre en évidence en montrant les différentes voies d'analyse possibles, quitte à employer la coordination *athavā* pour éviter d'avoir à trancher entre elles[554]. Or, ni les gloses de Prabhācandra ni celle d'Abhayacandra ne laissent supposer que les commentateurs avaient aperçu une ambiguïté concernant l'analyse de LT, voire pour Prabhācandra de LTV. Ainsi, alors qu'Abhayacandra fournit une glose sémantique qui explique l'adjectif *viśada* par *spaṣṭa*, et développe la construction de la proposition *pratyakṣaṃ viśadajñānaṃ* de manière à mettre en évidence ce qui est sujet, épithète et attribut, il fait porter l'adjectif *spaṣṭa* sur la représentation elle-même :

yad ***viśadaṃ*** *spaṣṭa-pratibhāsanaṃ* ***jñānaṃ*** *tat* ***pratyakṣa****-pramāṇaṃ bhavati.*

causale va manifestement à l'encontre de la théorie jaina pour qui le *parokṣa* est bien un *pramāṇa* alors même qu'il se caractérise par l'absence de clarté.

[553] Bothra (1976 : 36-37), en revanche, ne relève pas la moindre ambiguïté dans le propos du commentateur : « According to Prabhācandra clearness and vagueness are properties of knowledge, and not properties of object. »

[554] Pour quelques exemples de l'usage d'*athavā* par Prabhācandra et Abhayacandra lorsqu'ils proposent deux interprétations différentes d'un même syntagme, cf., dans NKC, les gloses de *svātmopalabdhaye* (NKC *ad* LT 1, I p. 4.2-4), de *sarvathāvikalpāḥ punar vikalperan* (NKC *ad* LT 24, II p. 529.1-4) ou de

> La **« connaissance »** qui est ***viśada***, dotée d'une représentation claire, est le moyen de connaissance valide qu'est la **« perception »**.

Si la clarté devait affecter l'objet représenté, on serait en droit de s'attendre à un autre type de glose, qui associerait dans un *karmadhāraya* l'adjectif *spaṣṭa* au substantif *artha*. Bien sûr, une telle absence peut tout au plus nous mettre sur la voie, mais nullement nous donner de certitude absolue. Toutefois, l'idée qui s'en dégage – à savoir que les commentateurs n'auraient pas perçu d'ambiguïté et auraient fait porter la clarté sur le processus cognitif – trouve des éléments de confirmation dans deux passages de glose, un tiré de NKC *ad* LT 3, le second de NKC *ad* LTV 3 :

> (1) NKC *ad* LT 3, I p. 23.9-25.1 : *tatrâdya-prakāra-sva-rūpaṃ '**pratyakṣaṃ viśadam**' ity anena prarūpayati. vakṣyamāṇa-lakṣaṇa-vaiśadyena yad-upalakṣitaṃ jñānaṃ tad eva pratyakṣam. prayogaḥ : viśada-sva-bhāvam eva jñānaṃ pratyakṣam pramāṇântaratvânyathânupapatteḥ.*
> À ce moment, il expose l'essence de la première sorte [de moyen de connaissance valide] en disant : **« la perception est [la connaissance] claire »**. Seule la connaissance caractérisée par la clarté dont la définition va être énoncée (en LT 4), est la perception. [Voici] l'inférence [que l'on peut faire] : seule la connaissance dont la nature inhérente est d'être claire constitue la perception, parce que, autrement, le fait qu'il y ait un autre moyen de connaissance valide ne se justifie pas.
>
> (2) NKC *ad* LTV 3, I p. 67.12-13 : *kiṃ-viśiṣṭasya ? **viśada-nirbhāsinaḥ** (…) sva-para-sva-rūpayoḥ spaṣṭa-pratibhāsasya **pratyakṣatvam** pratyakṣa-pramāṇatā.*
> En quoi consiste [la connaissance] ? ***viśadanirbhāsinaḥ***, [une connaissance] dotée d'une représentation claire de sa propre essence ainsi que de l'essence d'autre chose (i.e. de l'objet) possède le ***pratyakṣatvam***, i.e. constitue le moyen de connaissance valide qu'est la perception.

Dans le premier passage, Prabhācandra précise explicitement que la clarté est la nature du *jñāna*, autrement dit du processus cognitif, à condition que le commentateur distingue bien la représentation de l'objet du processus cognitif. Pour le cas où il ne ferait pas cette distinction, l'extrait ne permettrait pas de tirer la moindre conclusion. Or, NKC *ad* LTV 3 apporte un indice assez probant. Tout d'abord, en dépit de la grande ressemblance entre le texte de NKC et celui de LTV, le fait que Prabhācandra glose le composé ***viśadanirbhāsinaḥ*** par un *bahuvrīhi* (*spaṣṭapratibhāsasya*), atteste qu'il comprend bien le suffixe *–in* comme un élargissement de *bahuvrīhi*. Mais par ailleurs, comme nous l'avions remarqué dans certains textes d'Akalaṅka (NVi I.3 et LTV 61), cet extrait mentionne bien l'objet de la connaissance (*svaparasvarūpayoḥ* : « l'essence de soi

---

sambandhaniyamābhāvāt (NKC *ad* LTV 46, II p. 4.13-16) ; dans SVBh, les gloses de *saṃjñānaṃ* (SVBh *ad*

et d'autre chose ») tout en le tenant à l'écart du composé qui unit les termes *spaṣṭa* (« clair », glose sémantique de *viśada*) et *pratibhāsa* (« représentation », glose sémantique de *nirbhāsa*). Si les termes *spaṣṭa* et *pratibhāsa* étaient unis par un rapport casuel et devaient donner lieu à la traduction suivante « la représentation d'un *x* clair », l'adjectif signifiant 'clair' devrait être associé au mot ou ou groupe de mot désignant *x* – en l'occurrence *svaparasvarūpayoḥ* – et non au terme employé pour la désigner la 'représentation'. Il nous semble donc que Prabhācandra lève l'ambiguïté en choisissant de faire porter la clarté sur le processus cognitif et non sur l'objet de la représentation[555].

Comment expliquer, alors, le soin que prend Akalaṅka à faire porter l'adjectif *viśada* ou *spaṣṭa* sur les termes dénotant la connaissance ou la représentation mais jamais sur l'objet ? Si ses commentateurs choisissent une seule des deux hypothèses, il nous faut essayer de comprendre, d'un point de vue philosophique, pourquoi il n'y a pas lieu de soupçonner une hésitation. Serait-ce que la clarté de l'objet de la représentation n'équivaudrait pas, dans la conception d'Akalaṅka, à la clarté de la représentation ? La solution nous a été livrée en partie par le composé *svaparasvarūpayoḥ* du second passage de Prabhācandra (NKC ad LTV 3) : c'est parce que tout acte cognitif est double et porte tout autant sur lui-même que sur l'objet qui donne lieu au contenu de la représentation[556]. Le rapport d'implication qui de la clarté de la représentation conclut à la clarté de l'objet représenté n'est pas réversible. Certes, si la connaissance appréhende clairement l'objet, il s'ensuit forcément que l'objet de la représentation est doué de clarté. En revanche, conclure du fait que l'objet de la représentation est clair que la connaissance connaît clairement constitue une faute de raisonnement car, dans le processus cognitif, la connaissance ne s'applique pas seulement à une chose extérieure pour en donner une représentation. Une seconde composante est requise, la connaissance réflexive ou aperception (*svasaṃvedana*).

LT 49) ou de *lokālokakalāvalokanabalaprajñaḥ* (SVBh *ad* LT 77).

[555] Naturellement notre interprétation de ce passage diverge de celle de Balcerowicz (2005a : 372).

[556] Cf. *supra* chapitre I, § 1.1.2.

1.2.2. De la non-clarté à clarté : une césure radicale ?

1.2.2.1. La clarté de la représentation de l'objet

Jettant les bases d'une définition du *vaiśadya*, la stance LT 4 répartit nettement clarté et non-clarté, dressant entre elles une ligne de démarcation très nette qui se confond avec la distinction, en apparence insurmontable, entre les deux *pramāṇa* : tandis que le *vaiśadya* caractérise le *pratyakṣa*, l'*avaiśadya* est la marque du *parokṣa* :

> Lorsqu'on se représente une particularité d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté[557].

Mais si LT 4 ne laisse de place, en apparence, à aucun intermédiaire entre la clarté et l'absence de clarté, la césure n'est pas aussi simpliste, comme le laissent entrevoir certains passages qui introduisent des nuances au sein de la clarté. Abhayacandra, commentant LT 3 et LT 61 applique à la clarté la division, énoncée dans le vers, entre perception empirique et perception transcendante. Avec l'idée que, dans le cas de la perception transcendante, la clarté est totale (*aśeṣataḥ*), alors que la perception empirique ne possède qu'une clarté partielle (*deśataḥ*), se dessine, du moins évident au plus évident, une gradation à trois membres : dans l'ordre *parokṣa*, *pratyakṣa* empirique et *pratyakṣa* transcendant[558]. Or pareille progression n'est autorisée que parce que la clarté porte bien sur la manière de saisir l'objet et non sur l'objet représenté lui-même, et encore moins sur la chose. Etablir des différences de degré au sein de la clarté tempère donc la scission radicale entre *pratyakṣa* et *parokṣa* qui nous était tout d'abord apparue, et fait de nouveau surgir le principe de continuité révélé par l'examen d'une possible validité du

---

[557] LT 4 : *anumâdy-atirekeṇa viśeṣa-pratibhāsanam | tad vaiśadyaṃ mataṃ buddher avaiśadyam ataḥ param ‖* Suite aux conclusions auxquelles nous sommes parvenue dans le paragraphe précédent, il devient possible de comprendre que *buddher* est bien le complément du nom *vaiśadyam*.

[558] SVBh *ad* LT 3 : *tac ca pratyakṣaṃ dvidhêti pratipādayati : **mukhya-saṃvyavahārataḥ**. **mukhyaṃ** ca **saṃvyavahāraś** ca tāv āśritya pratyakṣaṃ dvedhā bhavatîti bhāvaḥ. tatra **mukhyaṃ** pratyakṣam avadhi-manaḥ-paryaya-kevala-bheda-bhinnaṃ aśeṣato vaiśadyād indriyâdi-nirapekṣatvāc ca. (…) yat punar indriyânindriya-nimittaṃ mati-jñānaṃ tat **sāṃvyavahārikaṃ** pratyakṣam ity ucyate deśato vaiśadya-sambhavāt.*
Ce passage a déjà été traduit, cf. § 1.1.1.1, en note.
SVBh *ad* LT 61 : *tatra pratyakṣam iṃdriyânīṃdriyâtīṃdriya-bhedāt tridhā. sparśâdîṃdriya-vyāpāra-prabhavam iṃdriya-pratyakṣaṃ. kevala-mano-vyāpāra-prabhavam aniṃdriya-pratyakṣaṃ. tad-etad-dvayam api sāṃvyavahārikaṃ deśato vaiśadyāt.*
« Parmi ces [deux moyens de connaissance valide], la perception est triple du fait de la distinction entre la [perception] sensorielle, la [perception] quasi sensorielle et la [perception] suprasensorielle. La perception sensorielle résulte de l'activité des organes sensoriels comme le toucher, etc. La perception quasi sensorielle résulte de l'activité du seul esprit. Le couple formé par l'une et l'autre constitue aussi la [perception] empirique parce qu'il possède une clarté partielle. »

pramāṇābhāsa[559] : non seulement Akalaṅka récuse la thèse bouddhiste d'une division du monde correspondant à la division des *pramāṇa*, mais en outre il laisse ainsi présager une possible continuité entre le *pratyakṣa* et le *parokṣa*.

Mais, l'on ne saurait s'en tenir à ce simple constat d'une opposition entre l'absence de clarté du *parokṣa* et la clarté du *pratyakṣa*, même si cette dernière est nuancée par la gradation qui confère une clarté partielle à la perception empirique, contrairement à la perception transcendante qui est marquée par une clarté totale. La subtilité de l'expression d'Akalaṅka, en LT 4, réside dans l'emploi du terme *buddhi*, qui équivaut au terme *jñāna* et non au terme *pramāṇa*. Or, on se souvient combien traduire les termes indiens *jñāna*, *buddhi*, etc. par « connaissance » est trompeur en français, car, en sanskrit, ces substantifs ne dénotent pas une connaissance nécessairement juste, mais correspondent davantage à un jugement qui peut être valide ou non. Aussi, en usant du génitif *buddheḥ*, Akalaṅka ne limite pas la définition de la clarté et de l'absence de clarté aux seuls *pramāṇa*, mais l'étend à tout acte de connaissance, quel que soit le rapport que celui-ci entretient avec la validité cognitive. Ainsi, à la question de savoir comment on doit considérer la pseudo-perception (*pratyakṣābhāsa*) eu égard à la clarté de la représentation de l'object, LT 4 apporte une réponse dénuée d'ambiguïté : dans la mesure où le *pratyakṣābhāsa* est un jugement qui est le résultat d'un acte de perception, il entre dans la catégorie des jugements clairs, même s'il est par ailleurs invalide. Si, à ce stade de l'exposition, il est question de la clarté d'une idée, sans qu'Akalaṅka spécifie que cette idée doive être valide, c'est parce que LT 4 traite uniquement de la clarté de la *représentation* de l'objet. Seuls importent les processus cognitifs mis en œuvre pour produire un jugement. Si le *pramāṇābhāsa* risque tant de nous induire en erreur, c'est parce sa ressemblance avec le *pramāṇa* est poussée si loin qu'il partage avec lui la clarté – dans le cas du *pratyakṣa* – ou l'absence de clarté – dans le cas du *parokṣa* – de la représentation de l'objet.

Pour illustrer ce point, reprenons l'exemple du moine et des chasseurs, introduit *supra* (cf. § 1.2.1.1), et faisons arriver trois nouveaux chasseurs dans la forêt. Le quatrième rencontre sur son chemin des traces de pas, mais ne sait pas parfaitement les identifier, et croit reconnaître les marques de la présence d'une panthère et non d'un tigre : certes, il y a erreur mais, dans la situation présente, celle-ci est minime, car il a tout de même reconnu que ce sont les empreintes d'un fauve dangereux et cherchera à éviter l'animal. Le

[559] Cf. *supra* chapitre I § 1.2.3.

cinquième, quant à lui, aperçoit des traces mais, ignare qu'il est et tout désireux de ramener un gibier, ce néophyte les prend pour les empreintes d'une antilope ! Insouciant et rêvant d'une proie intéressante, il part à la poursuite de l'animal, mais c'est finalement lui qui devient la pâture de la pseudo-antilope – en réalité le tigre –. Que nous montre cet exemple ? Les deuxième et troisième chasseurs commettent tous deux une erreur dans l'identification des traces laissées par l'animal. N'étant pas parfaitement adéquates à l'objet, dans l'absolu, leurs deux connaissances ne relèvent pas du *pramāṇa*, mais bien du *pramāṇābhāsa*. Néanmoins, eu égard au critère qu'est l'activité empirico-pratique, il s'en faut de beaucoup que toutes deux soient équivalentes. Dans le cas du chasseur qui prend les empreintes de la panthère pour celle d'un lion, la méprise est négligeable, puisqu'elle porte sur l'espèce et non sur le genre – il s'agit toujours d'un fauve – ; ainsi dans la pratique, sa conduite ne variera guère de celle du chasseur expert en marques qui a su identifier correctement la tigréité de la bête : il se montrera vigilant, échappant de la sorte vraisemblablement au trépas. Ainsi, bien que sa connaissance ne soit pas parfaitement adéquate à l'objet, d'un point de vue empirico-pratique, elle peut néanmoins être considérée comme une connaissance valide, dans la mesure où elle permet au chasseur d'éviter la dangereuse bête féroce. Si nos chasseurs en revanche se livraient à une chasse au tigre, son erreur lui serait préjudiciable, car en se croyant en présence de traces laissées par une panthère, il ne chercherait pas à capturer l'animal : l'amenant ainsi à éviter ce qui lui serait profitable, sa connaissance serait une pseudo-perception, et ce, quel que soit le point du vue adopté, celui de la réalité suprême ou celui de la réalité conventionnelle. À l'opposé, le cinquième chasseur, qui fait preuve de la plus grande incompétence en matière d'empreintes, risque sa vie puisqu'il va jusqu'à confondre proie et prédateur. Le sixième chasseur est lui aussi guetté par le danger : n'ayant pas aperçu la moindre trace, ignore la présence du tigre et ne fait pas preuve de la vigilance nécessaire. On pourrait même soutenir que notre cinquième chasseur risque davantage sa vie que celui qui ignore la présence d'un tigre dans la forêt, car partant à la recherche de ce qu'il pense être une antilope en suivant les empreintes, il augmente la probabilité de rencontrer l'animal. Les types de *jñāna* correspondant à chaque chasseur et le rapport que chaque connaissance entretient d'une part avec la clarté de la représentation de l'objet et d'autre part avec la validité cognitive sont présentés ci-dessous dans le tableau 5.

tableau 5 : Le problème de la clarté appliqué à l'exemple des chasseurs

	type de *pramāṇa*	clarté de la représentation de l'objet	validité cognitive
moine	*mukhyapratyakṣa*	*viśada*	*prāmāṇya*
chasseur 1	*sāṃvyavahārikapratyakṣa* (*indriya*)	*viśada*	*prāmāṇya*
chasseur 2	*sāṃvyavahārikapratyakṣa* (*anindriya*)	*viśada*	*prāmāṇya*
chasseur 3 (fils du chasseur 2)	*parokṣa*	*aviśada*	*prāmāṇya*
chasseur 4	*pratyakṣa* / (*pratyakṣābhāsa*) (panthère)	*viśada*	*prāmāṇya* / (*aprāmāṇya*)[560]
chasseur 5	*pratyakṣābhāsa* (antilope)	*viśada*	*aprāmāṇya*
chasseur 6	ignorance	—	—

Quiconque croit qu'Akalaṅka a intégralement exposé sa conception du *vaiśadya* dans le début du *Laghīyastraya* (LT 3-4), s'engage dans une impasse conceptuelle. LT 4 s'est en effet contenté de la répartition la plus fondamentale, mais aussi la plus évidente. C'est en prenant en compte la seconde composante de la clarté – celle de la connaissance réflexive – qui permet de réintroduire le critère de la validité cognitive, que toute la théorie fait sens.

1.2.2.2. La clarté de la connaissance réflexive

Selon Akalaṅka il existe bien une clarté de l'aperception indépendamment de la clarté de la représentation de l'objet. Cela apparaît nettement lorsqu'Akalaṅka s'efforce de réfuter la conception de la perception telle qu'elle est défendue par Dignāga et Dharmakīrti. Selon ces philosophes en effet, la perception est dénuée de construction conceptuelle (*kalpanā*), ce qui, concrètement se traduit par le fait que la perception ne saurait être associée à la verbalisation[561] ; l'association du percept pur à du concept produit une pseudo-perception. Akalaṅka en revanche considère que tout acte de connaissance implique nécessairement le recours à du concept : la perception dépasse le stade de la

[560] L'usage de la double notation vise à préciser le caractère éminemment relatif de la validité cognitive de la connaissance du quatrième chasseur, qui ne peut être déterminée que dans des conditions empiriques précises : son jugement est valide si c'est l'antilope que l'on chasse, invalide si les chasseurs sont engagés dans une chasse au tigre. Il s'en suivra que l'aperception sera tenue pour claire si sa connaissance est valide et non claire dans le cas contraire (cf. *infra* § 1.2.2.3).

simple sensation[562]. Nous savons par ailleurs que, pour lui, c'est la fiabilité par rapport à l'activité pratique qui permet de distinguer le *pratyakṣa* du *pratyakṣābhāsa* (cf. chapitre I § 1.2.3).

Pour montrer que les bouddhistes ont tort non seulement en refusant d'admettre que la perception comporte du concept, mais aussi en pensant que la présence de concept est la marque du *pratyakṣābhāsa*, Akalaṅka examine en LT et LTV 23 les conséquences qui s'ensuivraient si on ôtait tout concept à une connaissance fondée sur la perception :

> (LT) Le fait que des pensées conceptuelles s'aperçoivent elles-mêmes constitue une représentation objectale claire, parce que, [même] si on fait complètement abstraction [du contenu] des pensées, on se représente [encore] une [connaissance] conceptuelle.
>
> (LTV) Lorsqu'on fait complètement abstraction de sa pensée et qu'on demeure en outre l'esprit immobile, on voit, grâce à la faculté visuelle, une forme qui consiste en une configuration, qui est grossière et qui possède une nature ténue et multiple, mais on ne voit pas l'être individuel dans sa singularité irréductible, parce que la pensée, lorsqu'elle se réveille de l'état où les pensées conceptuelles lui avaient été ôtées, ne se rappelle pas [l'être individuel] dans cette seule mesure (i.e. en tant seulement qu'être singulier). Par conséquent, ce qui est vraiment dénué de clarté, c'est la pseudo-perception non conceptuelle[563].

Avec avec les syntagmes *saṃhṛtāśeṣacintāyāṃ* (LT 23) et *sarvataḥ saṃhṛtya cintāṃ* (LTV 23), qui expriment tous deux l'idée que le sujet connaissant fait abstraction des concepts qui forment le contenu de ses pensées, la stance et la *vivṛti* examinent l'hypothèse qui isolerait un aspect de la connaissance. Souvenons-nous que, conformément à la définition générale du *pramāṇa*, toute connaissance valide porte sur deux objets simultanément, un objet extérieur (*artha*) et un objet intérieur (*sva*), qui n'est autre qu'elle-même. Chaque connaissance particulière est, à l'image de la faculté cognitive générale, dotée de deux aspects que l'on peut conceptuellement distinguer, l'un connaissant et l'autre connu,

---

[561] Cf. NB I.4-5, p. 14-16 : *tatra pratyakṣaṃ kalpanâpoḍham abhrāntam ‖ 4 ‖ abhilāpa-saṃsarga-yogya-pratibhāsā pratītiḥ kalpanā ‖ 5 ‖*

[562] Cf. *infra* § 2.

[563] LT 23 : *sva-saṃvedyaṃ vikalpānāṃ viśadârthâvabhāsanam | saṃhṛtâśeṣa-cintāyāṃ savikalpâvabhāsanāt ‖* LTV 23 : *sarvataḥ saṃhṛtya cintāṃ stimitântarātmanā sthito 'pi cakṣuṣā rūpaṃ saṃsthānâtmakaṃ sthūlâtmakam ekaṃ sūkṣmâneka-sva-bhāvaṃ paśyati na punaḥ asādhāraṇaîkântaṃ sva-lakṣaṇam, pratisaṃhāra-vyutthita-cittasya tathaîvâsmaraṇāt. tasmād aviśadam eva avikalpakaṃ pratyakṣâbham.*
Cet extrait fait partie du dernier chapitre de la section intitulée 'Le moyen de connaissance valide' (*pramāṇapraveśa*) qui porte le titre de 'La Tradition' (*āgamapariccheda*). Néanmoins, en dépit du titre donné globalement au chapitre, celui-ci traite du rapport entre *pramāṇa* et pseudo-*pramāṇa*, et dans les premières stances (LT 22-25) cette opposition est circonscrite à l'intérieur du seul *pratyakṣa* (cf. introduction, § 3.2). Le fait qu'il soit ici question de pensées conceptuelles n'implique pas qu'il s'agisse de la perception quasi sensorielle (*anindriyapratyakṣa*) voire du *parokṣa*.

autrement dit, l'un agent et l'autre objet. Mais en réalité la division requiert une analyse plus subtile : il ne s'agit pas tant de distinguer entre un aspect actif, le sujet connaissant, et un aspect passif, l'objet connu qu'entre deux types de rapports cognitifs : le premier est tourné vers l'extérieur lorsque la connaissance appréhende un objet, tandis que, dans le second, la connaissance opère un mouvement de retour sur soi. Quand on considère l'objet qui lui est extérieur (*bahiḥ*), la connaissance joue seulement le rôle du sujet connaissant, tandis que lorsque l'on prend en compte l'objet intérieur (*antaḥ*), la connaissance assume simultanément les deux rôles : se connaissant elle-même, elle est à la fois sujet et objet (cf. chapitre I § 3.2.1).

Si l'hypothèse de départ est identique dans la stance et la *vivṛti*, Akalaṅka adopte toutefois deux perpectives différentes dans les deux types de texte : LT 23 se concentre sur la composante réflexive de la connaissance tandis que LTV 23 traite de la représentation de l'objet extérieur. Dans ce dernier passage, Akalaṅka tend à montrer que, si l'on ôte toute composante conceptuelle à la perception, la réduisant à n'être en définitive qu'une sensation, plus aucune saisie de ce qui fait la singularité d'un étant ne peut être effectuée. Par conséquent, une perception non conceptuelle ne peut porter sur le *svalakṣaṇa*, comme le prétendent les bouddhistes. Comment comprendre que la singularité d'un étant ne puisse être appréhendée par une perception dénuée de concept ? L'idée d'Akalaṅka nous paraît être la suivante : le sujet peut bien se trouver en présence d'un étant caractérisé par des traits génériques et des traits particuliers ; toutefois, tant qu'il n'identifie pas les caractéristiques observées grâce aux concepts, la saisie demeure inaboutie. En effet, appréhender l'eccéité de l'étant par une intuition aconceptuelle supposerait d'appréhender instantanément la complexité de son être, autrement dit toutes ses propriétés. Comment, sinon, distinguer deux grenouilles dont la taille, la couleur et les autres caractéristiques physiques sont si proches que nous ne saurions les différencier par une simple observation à l'œil nu ? Or, un sujet fini, plongé dans le monde empirico-pratique, ne dispose pas d'une intuition intégrale de l'essence des choses laquelle conditionne la multitude de ses propriétés. Donc, pour un sujet connaissant incapable de s'élever au point de vue transcendant, seul le croisement de différents concepts permet de cerner un étant particulier. Un étant peut alors être considéré comme ce qui est à la jonction de différents ensembles, chaque ensemble représentant une classe d'objets désignés par un concept. La perte des concepts implique donc la perte de la clarté. Réciproquement, la clarté ne saurait

valoir comme critère pour déterminer si une connaissance est une perception ou une pseudo-perception. Eu égard à la représentation de l'objet, une pseudo-perception (*pratyakṣābhāsa*) n'est dénuée de clarté que si elle n'est pas conceptuelle.

Par ailleurs, la confrontation de la *vivṛti* avec la stance correspondante laisse apparaître la possibilité qu'une connaissance conserve sa clarté eu égard à l'aperception, même si la clarté de la représentation de l'objet disparaît. La stance, en effet, met en évidence l'existence persistante, quand bien même on ôterait le contenu de la représentation, d'une autre forme de contenu, qui se réduit finalement à une connaissance purement formelle, c'est-à-dire portant sur la nature du pur acte de connaissance. La « représentation objectale claire » (*viśadārthāvabhāsanam*) ne concerne nullement l'objet premier de la connaissance – par exemple l'éléphant que j'aperçois devant moi – mais l'objet transcendentalement interne qui n'est autre que la structure de la connaissance elle-même ; autrement dit cette représentation a trait au pur acte cognitif en tant qu'il est justement à l'œuvre pour connaître un objet extérieur. Faire abstraction des constructions conceptuelles qui interviennent dans la représentation que le sujet se forge de l'éléphant – l'identification de l'animal, l'attibution de propriétés – n'a donc absolument aucune influence sur la capacité du sujet à apercevoir la nature de l'acte de connaissance.

Cette aperception met-elle en jeu, à son tour, des concepts ? Si l'on suit la logique initiée par LTV 23, une connaissance doit faire intervenir des concepts pour être claire. Mais, alors, Akalaṅka ne s'expose-t-il pas à une contradiction, étant donnée l'hypothèse initiale posée dans la stance LT 23, à savoir le fait que l'on fait abstraction de tout concept ? Tel n'est pas le cas, car l'hypothèse de départ ne stipule pas de faire abstraction des concepts dans l'absolu – ce n'est pas en termes de constructions conceptuelles (*vikalpa*) ou (*kalpanā*) que s'exprime Akalaṅka au moment où il formule l'hypothèse – mais seulement du contenu des pensées (*cintā*). Que les concepts n'apparaissent plus dans le contenu de la connaissance – autrement dit dans la représentation de l'objet extérieur – n'empêche nullement qu'ils apparaissent pour caractériser la forme de la connaissance – c'est-à-dire l'aperception. Bien au contraire, l'identification précise du processus cognitif exige de le subsumer sous un concept. Sinon, nous serions vaguement conscients de la présence d'un processus cognitif, sans être en mesure de préciser sa nature. Est-ce un doute ou bien un *pramāṇa* ? Dans ce dernier cas, de quel *pramāṇa* s'agit-il ? La clarté de l'aperception requiert donc le recours à du conceptuel. Or, comme l'aperception est pour

ainsi dire l'archétype de la perception[564], on devine que la présence indéfectible des concepts dans toute aperception est l'indice de la nature conceptuelle de toute perception véritable. Par ailleurs, comme l'aperception ne passe par aucune médiation et relève d'une présence de soi à soi, la clarté de cette connaissance est le gage de son exactitude. Par conséquent, si on reprend le fil du raisonnement d'Akalaṅka en LT 23, la seule clarté de la connaissance réflexive, qui s'appréhende comme conceptuelle, suffit à établir, contre les bouddhistes, la validité possible de la connaissance perceptuelle alors même que celle-ci comporte des concepts.

Mais, même si, jusqu'à présent, nous avons limité l'examen de l'aperception aux seuls cas des actes de connaissance qui relèvent du *pratyakṣa*, il serait erroné de penser que l'aperception se limite à ces seuls actes cognitifs. Étant un moyen de connaissance valide, le *parokṣa* connaît lui aussi nécessairement sa propre nature. Par conséquent, toute connaissance relevant du *parokṣa* se connaît de manière réflexive, selon le même processus que celui qui vaut dans le cas du *pratyakṣa*. Akalaṅka et Dharmakīrti s'accordent à reconnaître que la nature de l'aperception ne dépend pas de la nature du *pramāṇa* mis en œuvre : que le sujet appréhende un objet au moyen de la perception ou de l'inférence pour le bouddhiste, au moyen du *pratyakṣa* ou du *parokṣa* pour le jaina, l'aperception s'apparente toujours à une perception. En revanche, les deux philosophes ne peuvent plus partager une conception commune à partir du moment où ils s'efforcent de caractériser la modalité selon laquelle s'effectue l'aperception. Vu que, pour Dharmakīrti, la perception véritable – qui, du point de vue de la réalité suprême, est le seul vrai *pramāṇa* – est dénuée de concept, et que d'autre part la connaissance ne révèle *stricto sensu* qu'elle-même, on comprend aisément que l'aperception, étant pour ainsi dire l'archétype du *pratyakṣa*, soit, selon lui, exempte de toute construction conceptuelle. Pour ruiner la thèse défendue par son adversaire, Akalaṅka examine la discordance qui se produit dans le cas l'inférence – telle qu'elle est conçue par Dharmakīrti – entre une représentation de l'objet conceptuelle et une représentation de soi non conceptuelle :

> (LT) Quant à la pensée qui consiste en conceptualisation et en non-conceptualisation [respectivement] [pour l'objet] extérieur et [pour l'objet] intérieur, comment pourrait-on prouver qu'elle est [une connaissance] déterminée

[564] Quoique, du fait de son caractère conceptuel, elle ne soit pas la transposition du *pratyakṣa* transcendant, comme on pourrait le croire.

> à partir d'elle-même ? Et [comment pourrait-on prouver qu'elle l'est] à partir d'autre chose encore, puisqu'il y aurait une régression à l'infini ?
>
> (LTV) Si [on admet que] l'aperception de tous les actes de connaissance est une perception dénuée de concepts, [on s'expose à une incohérence], puisque même une [connaissance] déterminée, quelle qu'elle soit, n'est justement pas déterminée par elle-même ; et puisque, si l'on imagine une autre [connaissance] déterminée [pour établir la première], il y a une régression à l'infini, comment, à partir de là, peut-on fonder l'usage empirico-pratique[565] ?

Dans cette argumentation, avancée par Akalaṅka au moment où il légitime l'introduction d'un nouveau *pramāṇa* destiné à assurer le fondement de l'inférence (cf. chapitre I, § 3.2.3), le philosophe jaina s'efforce de mettre en évidence une faiblesse dans la position de son adversaire bouddhiste : si l'on tient l'aperception pour non conceptuelle, alors la dimension réflexive de la connaissance ne suffit pas à éviter de tomber dans ce qu'elle est justement censée permettre d'éviter, à savoir une régression à l'infini (cf. chapitre I, § 1.1.2). En effet, entre le caractère déterminé – c'est-à-dire conceptuel – de la représentation de l'objet et le caractère indéterminé – car non conceptuel – de l'aperception, l'hétérogénéité est telle que l'aperception n'est pas apte à faire connaître le caractère conceptuel de la connaissance de l'objet.

Il ne suffit pas d'avoir montré que, pour Akalaṅka, l'aperception est de nature conceptuelle. Nous n'avons pas encore précisément déterminer ce qu'elle doit appréhender de sa nature pour être qualifiée de 'claire'. Deux passages devraient nous permettre de lever cette difficulté, SVi XI.27 et LT 24. La stance SVi XI. 27 examine un cas classique de pseudo-perception résultant d'une illusion d'optique : le sujet croit voir un cercle de feu quand il ne s'agit en réalité que d'un tison soumis à un mouvement circulaire extrêmement rapide. Il y a évidemment une erreur concernant la forme de l'objet. Mais cette erreur est compatible avec le fait que la représentation de l'objet soit claire. Aussi Akalaṅka décrit-il l'image de l'objet comme claire (*spaṣṭa*), quoique erronée :

> Alors que l'on discerne comme une [image] claire un cercle de feu, etc. ce qui constitue pourtant une erreur, on ne voit pas de manière individuelle et à chaque instant les [différentes] appréhensions de l'être individuel[566].

---

[565] LT 18 : *dhīr vikalpâvikalpâtmā bahir antaś ca kiṃ punaḥ | niścayâtmā svataḥ siddhyet parato 'py anavasthiteḥ ||*
LTV 18 : *sarva-vijñānānāṃ sva-saṃvedanaṃ pratyakṣam avikalpaṃ yadi, niścayasyâpi kasyacit svata evâniścayāt ;niścayântara-parikalpanāyām anavasthānāt, kutaḥ tat-saṃvyavahāra-siddhiḥ ?*

[566] SVi XI.27, II p. 733.25-26 : *spaṣṭasyâlātacakrâder vibhramasyâpi vīkṣaṇāt | sva-lakṣaṇôpalabdhīnāṃ naîka-kṣaṇika-darśanam ||*

Dans le premier hémistiche de cette stance, le qualificatif *spaṣṭa-* ne caractérise que le contenu de la représentation, autrement dit la représentation de l'objet. Mais il ne s'ensuit pas que cette qualification soit vraie de manière absolue, comme le montre la nuance apportée par la suite de la stance. L'être individuel (*svalakṣaṇa*) correspond au brandon enflammé qui, à chaque instant, a une coordonnée différente dans l'espace. Or, tout être auquel font défaut les facultés suprasensorielles ne voit du brandon que le mouvement continu, sans parvenir à isoler la position exacte qu'il occupe à chaque instant. Dans le second hémistiche, Akalaṅka laisse de côté la perspective de la connaissance de l'objet pour adopter celle de l'aperception. Il constate alors la confusion de la connaissance réflexive, incapable de distinguer les différents actes cognitifs, confusion dont résulte le caractère erroné, quoique clair, de la représentation de l'objet. Pour que l'aperception soit claire, il s'avère donc nécessaire que le sujet soit capable de distinguer les différents actes cognitifs, autrement dit qu'il ait une connaissance claire des parties de la représentation. Au niveau de l'aperception, la clarté du tout suppose la clarté des parties. En revanche, il n'est pas requis de connaître parfaitement le contenu précis de chacun de ces actes cognitifs : l'aperception des parties n'est qu'une connaissance du *quod* mais pas une connaissance du *quid*. Ainsi l'aperception peut être claire tout en n'appréhendant pas systématiquement la présence des concepts, comme l'explique Akalaṅka en LT 24 :

> Même si les pensées conceptuelles, dont on connaît fort bien l'apparition et la disparition, sont bien réelles, on ne les observe pas dans les [actes de] perception, tout comme [on n'observe pas] la différence [de nature] entre les pensées conceptuelles prises dans leur individualité[567].

Dans cette stance, le philosophe approfondit l'examen de l'aperception et énonce deux restrictions qui ne portent pas atteinte à sa clarté. D'une part, il n'est pas nécessaire que la pensée s'appréhende comme conceptuelle lorsque la connaissance relève du *pratyakṣa* : lorsque du conceptuel est mêlé à du perceptuel – comme c'est le cas dans tout acte de perception –, la pensée n'appréhende pas forcément cette composante conceptuelle qui n'est pas présente continûment et qui peut être masquée par le perceptuel. Mais surtout, il n'incombe pas à l'aperception de spécifier la différence de nature entre deux pensées conceptuelles. Cette incapacité n'est pas la marque d'un manque de clarté de certaines aperceptions, mais est une conséquence du statut même de l'aperception. En effet

concevoir la pure forme d'une connaissance n'implique-t-elle pas forcément de ne pas distinguer les connaissances particulières entre elles, si elles sont du même type, puisque, dans le cas contraire, interviendrait le critère du contenu et on perdrait l'aspect purement formel de cette connaissance réflexive ? La connaissance, en tant que réflexive, ne peut donc connaître que sa nature, mais s'avère inapte à différencier différentes connaissances de même nature. La clarté de la connaissance réflexive concerne la seule forme de la connaissance et ne peut porter sur son contenu[568].

1.2.2.3. Combinaison des deux types de *vaiśadya*

Pour apprécier la clarté véritable d'un acte de connaissance (*jñāna*), il s'avère donc nécessaire de prendre en compte les deux composantes, la clarté de la représentation de l'objet et la clarté de l'aperception. Ces deux versants, indépendants l'un de l'autre, peuvent théoriquement donner lieu à quatre combinaisons possibles. Mais le processus de combinaison se complique du fait que la clarté de la représentation de l'objet admet des degrés : elle peut être partielle dans le cas de la perception empirique ou totale dans celui de la perception transcendante. En revanche, lorsque la clarté s'applique à la connaissance réflexive, aucun entre-deux n'est admis : elle est ou elle n'est pas. Supplantant toute distinction entre *pratyakṣa* et *parokṣa*, sa présence est une condition nécessaire pour qu'un *jñāna* obtienne le statut de *pramāṇa*. Tandis que la clarté de la représentation de l'objet n'est pas le gage de sa validité, la clarté de l'aperception garantit qu'une connaissance soit bien un *pramāṇa*, comme on l'a vu en examinant le cas du brandon. Un *pramāṇābhāsa*, en revanche, se singularise par le fait que le jugement ne s'accompagne pas d'une connaissance réflexive claire. On obtient ainsi un double système d'opposition : la clarté de la représentation de l'objet permet de distinguer les actes cognitifs relevant du *pratyakṣa* de ceux qui relèvent du *parokṣa*, indépendamment de la question de leur validité. En revanche, à l'intérieur de chacun de ces deux ensembles, c'est la clarté de l'aperception qui assure l'opposition entre le *pratyakṣa* et le *pratyakṣābhāsa* comme entre le *parokṣa* et le *parokṣābhāsa*. Ainsi, pour que la connaissance puisse être

---

[567] LT 24 : *pratisaṃviditôtpatti-vyayāḥ satyo 'pi kalpanāḥ | pratyakṣeṣu na lakṣyeraṃs tat-sva-lakṣaṇa-bhedavat ||*

[568] Sur ce point, nous nous écartons profondément de Balcerowicz (2005b : 199) qui pense que, dans le mouvement de réflexivité qui lui permet de s'appréhender elle-même, la connaissance connaît son propre contenu : « dem selbsterkennenden Erkenntnisakt, mittels dessen man sich innerlich der Abbildung des Objekts in der Erkenntnis bewusst wird ».

inconditionnellement qualifiée de ‘claire’, il faut que se combinent les deux sortes de clarté : à la fois que la connaissance de l’*artha* soit claire, mais aussi que la connaissance du processus cognitif le soit[569]. Les deux types de perception – empirique et transcendante – remplissent parfaitement cette double condition, et la restriction qui n’accorde à la perception empirique qu’une clarté partielle n’a guère d’incidence en la matière : seul importe qu’elle franchisse le seuil, qui marque la limite entre la clarté et l’absence de clarté.

Ainsi, l’absence de clarté ne conduit pas à une classification intellectuellement coûteuse : le malaise qui pouvait surgir devant la césure tracée par le critère de clarté, qui, sans remettre en cause le statut de moyen de connaissance valide du *parokṣa*, le rangeait toutefois du côté des pseudo-moyens de connaissance, est dissipé. Si *parokṣa* et *pratyakṣābhāsa* sont tous deux globalement considérés comme dénués de clarté, ce n’est pas au même titre. La perception fallacieuse est claire quant à la représentation de l’objet, mais la connaissance ne se connaît pas clairement ; le moyen indirect propose la situation exactement inverse : tandis que la connaissance appréhende clairement les processus qu’elle met en œuvre – condition *sine qua non* pour être un *pramāṇa* –, c’est l’objet qui n’est pas perçu de manière claire. On mesure combien les deux types de clarté sont loin d’avoir des incidences équivalentes. Le *parokṣābhāsa* quant à lui est exempt de clarté, à quelque titre que ce soit : d’une part dans la mesure où il ressemble au *pramāṇa* qu’est le moyen indirect tout en n’en étant qu’une apparence fallacieuse, son contenu de connaissance est, comme pour le *parokṣa*, dénué de clarté ; et d’autre part, son statut d’*ābhāsa* implique que, contrairement au moyen indirect, cette connaissance ne se connaît pas elle-même clairement, se croyant juste alors qu’elle comporte de la fausseté. Le *parokṣābhāsa* concentre donc en lui les deux types d’*avaiśadya* qui apparaissent respectivement dans le *parokṣa* et dans le *pratyakṣābhāsa*.

Dans ces conditions, notre hypothèse initiale se trouve confirmée : c’est bien la manière de connaître qui peut être qualifiée de ‘claire’ dans la définition du *pratyakṣa*, car elle seule englobe à la fois l’appréhension de l’objet extérieur et la connaissance réflexive. Lorsqu’il est question de la perception, l’implication qui, de la clarté de la représentation en tant que processus général, déduit la clarté de la représentation de l’objet n’est pas

[569] Cette exigence a déjà été notée par Prabhācandra, cf. NKC *ad* LTV 3, I p. 67.12-14, cité et traduit *supra* (cf. § 1.2.1.2) : ***viśada-nirbhāsinaḥ*** *para-mukhâprekṣitayā* *sva-para-svarūpayoḥ* *spaṣṭa-pratibhāsasya*

réversible. L'intégration de la pseudo-perception montre en effet que le rapport est exclusivement un rapport d'implication (clarté de la représentation => clarté de l'objet représenté) et non un rapport d'équivalence (clarté de la représentation <=> clarté de l'objet représenté). Si rapport d'équivalence il y a, il se situe exclusivement entre la validité cognitive et la clarté de l'aperception.

Le critère qui assure la distinction entre un *pramāṇa* et un pseudo-*pramāṇa* (*pramāṇābhāsa*) est donc du même ordre que celui qui distingue le point de vue (*naya*) du pseudo-point de vue (*nayābhāsa*) : il s'agit de la composante réflexive de l'acte cognitif. On se souvient que la différence essentielle entre le *naya* et le *nayābhāsa* ne repose pas sur le contenu du jugement, mais bien sur le statut que le locuteur confère à son jugement ; tandis qu'un jugement est un *naya* si celui qui l'énonce a conscience du caractère partiel de la description qu'il propose de la réalité, il devient un *nayābhāsa* si, à l'inverse, le locuteur prétend qu'il est le seul point de vue qui rende compte de la réalité (cf. chapitre I § 3.3.2.4). De manière similaire, dans la mesure où la validité d'un *pramāṇābhāsa* n'est pas déterminée *a priori* mais dépend de la situation empirico-pratique, le sujet qui prend un *pramāṇābhāsa* pour un *pramāṇa* se trompe essentiellement sur le statut qu'il convient d'accorder à son acte cognitif[570]. L'ensemble de nos conclusions peut ainsi se traduire sous la forme du tableau 6.

---

pratyakṣatvaṃ *pratyakṣa-pramāṇatā.* ***itarasya*** *aviśada-nirbhāsinaḥ* ***parokṣatā*** *parokṣa-pramāṇatā.*

[570] Si les commentateurs ont bien restitué les deux dimensions du *vaiśadya*, ils omettent toutefois de distinguer le *jñāna* du *pramāṇa*, faisant comme si tout *jñāna* était nécessairement valide et donc connaissait adéquatement les processus cognitifs qui le constituent.
SVBh *ad* LT 4 : *evaṃ jñānasya bāhyârthâpekṣayaîva vaiśadyâvaiśadye devaiḥ praṇīte. sva-rūpâpekṣayā tu sakalam api jñānaṃ viśadam eva sva-saṃvedane jñānântarâvyavadhānāt.*
« Ainsi, Akalaṅkadeva enseigne que la clarté et l'absence de clarté d'une connaissance se jugent seulement en considérant l'objet extérieur. Lorsque, en revanche, on considère l'essence [de la connaissance], tout acte de connaissance sans exception est nécessairement clair parce que, dans la connaissance réflexive, nulle autre pensée n'intervient [pour connaître la première]. »
NKC *ad* LT 4 propose un développement parallèle : *sva-rūpâpekṣayā ca sarvaṃ jñānaṃ viśadam eva, parisphuṭa-rūpatayā sva-rūpasya sarva-jñānānāṃ sva-saṃvedane pratibhāsanāt | bahirarthas tu keṣāñcij jñānānāṃ parisphuṭa-rūpatayā pratibhāti keṣāñcit tu tad-viparītatayā, atastad-apekṣayā teṣāṃ vaiśadyâvaiśadye pratipattavye*.
Le commentaire d'Abhayacandra à LT 22 rend patent le décalage entre la thèse d'Akalaṅka et l'interprétation qu'en donne le commentateur. Cf. le passage de SVBh *ad* LT 22 dans le volume II.

tableau 6 : Clarté des *pramāṇa* et des pseudo-*pramāṇa*

type de connaissance	clarté de la représentation de l'objet	clarté de l'aperception	validité cognitive	clarté globale du processus cognitif
mukhyapratyakṣa	*viśada* (*aśeṣataḥ*)	*viśada*	*prāmāṇya*	*viśada*
sāṃvyavahārikapratyakṣa	*viśada* (*deśataḥ*)	*viśada*	*prāmāṇya*	*viśada*
pratyakṣābhāsa	*viśada* (*deśataḥ*)	*aviśada*	*aprāmāṇya*	*aviśada*
parokṣa	*aviśada*	*viśada*	*prāmāṇya*	*aviśada*
parokṣābhāsa	*aviśada*	*aviśada*	*aprāmāṇya*	*aviśada*

1.2.3. La définition de la clarté

1.2.3.1. Un problème de compréhension ou d'extension ?

Maintenant que nous avons montré que la clarté qualifie le processus cognitif permettant d'appréhender l'objet et non l'objet de la représentation lui-même et que nous avons mis en évidence les conditions requises pour qu'une aperception soit qualifiée de 'claire', il nous faut tenter de comprendre en quoi consiste précisément la clarté lorsqu'elle concerne la représentation de l'objet. Le seul passage du *Laghīyastraya* susceptible de nous éclairer est la stance LT 4 :

> *anumâdy-atirekeṇa viśeṣa-pratibhāsanam* |
> *tad vaiśadyaṃ mataṃ buddher avaiśadyam ataḥ param* ‖
> (1) Lorsqu'on se représente une caractéristique particulière d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté.

La difficulté de ce vers réside dans la présence du composé *anumādyatirekeṇa* (« d'une manière qui surpasse l'inférence »). Il est clair que l'inférence et les autres moyens auquels il est fait allusion au début de LT 4 (*anumādy*°) ne font pas partie du *pratyakṣa* mais bien du *parokṣa*. Mais alors, qu'implique la comparaison sous-tendue par *atirekeṇa* ? Akalaṅka énoncerait-il là un jugement axiologique, en voulant dire que, pour une raison quelconque, le *pratyakṣa* dépasse le *parokṣa* en valeur ? Ou bien constate-t-il une différence d'extension entre les deux *pramāṇa* ? Pour déterminer s'il s'agit d'un problème de hiérarchie, et donc de compréhension, ou d'un problème d'extension, examinons ce que disent les commentateurs. Voici tout d'abord la glose que propose Prabhācandra pour la première proposition (*anumādyatirekeṇa viśeṣapratibhāsanam anumādyatirekeṇa viśeṣapratibhāsanam*) :

> **« La représentation »** ***viśeṣāṇām***, des formes d'un objet, à savoir une configuration, etc. en un lieu et un temps déterminés[571], ***atirekeṇa***, avec un surplus **« par rapport à l'inférence, etc. »**, [surplus] qui se caractérise comme la saisie de l'objet comme [quelque chose] qui consiste en des caractéristiques particulières, à savoir la couleur, la forme, etc., ou bien [surplus] qui consiste en une détermination de l'objet accompagné d'un plus grand nombre de caractéristiques particulières [que dans l'inférence, etc.], **« cela »** est reconnu comme **« la clarté d'une connaissance »**[572].

Prabhācandra donne deux interprétations possibles pour rendre compte de l'écart entre la représentation obtenue par le *pratyakṣa* et la représentation obtenue par le *parokṣa*. (1) Soit la différence se justifie par la nature de la saisie, le *pratyakṣa* appréhendant des caractéristiques particulières (*viśeṣa*), ce qui laisse supposer que l'inférence et les autres moyens de connaissance relevant du *parokṣa* ne saisissent jamais un étant qu'en tant qu'il est subsumable sous un universel. (2) Soit la différence s'explique par le nombre de caractéristiques particulières que saisit l'un des *pramāṇa*, nombre plus élevé (*pracuratara*) dans le cas de la perception que dans celui du moyen de connaissance indirect. La première hypothèse envisage une distiction en compréhension tandis que la seconde l'envisage d'abord comme une différence d'extension, même si, dans ce cas, la connaissance de l'objet est aussi plus riche en compréhension.

L'analyse d'Abhayacandra permet-elle de trancher entre ces deux approches de la clarté ? Voici comment il glose LT 4 :

> **« La représentation d'une caractéristique »** : ***pratibhāsanam***, la connaissance ***viśeṣasya***, d'une forme sensible, à savoir une couleur, une configuration, etc., ou bien **« la représentation »** ***viśeṣeṇa***, sans la médiation d'une autre connaissance. Comment [cette représentation s'effectue-elle] ? **« d'une manière qui surpasse l'inférence, etc. »** : avec ***atirekaḥ***, un surplus, par rapport à [***anumādibhyaḥ***], aux [moyens de connaissance] dont ***anumā***, l'inférence est **« le premier élément »** [d'une liste] qui comportent la tradition, etc. – ce [surplus] est le caractère spécifique (i.e. particulier) [de l'objet]. Il n'est nullement vrai que le caractère commun [connu] par l'inférence, etc. soit reconnu comme la représentation d'une caractéristique particulière [que fait connaître] la perception, d'où il s'ensuivrait que, ces [moyens de connaissance valide, à savoir l'inférence] pourraient eux

---

[571] Cette interprétation du composé *niyatadeśakālasaṃsthānādyarthākārāṇāṃ* nous paraît, pour le sens, plus probable que celle qui ferait de *deśakālasaṃsthānādy* un dvandva (« des formes d'un objet, à savoir un lieu, un temps, une forme, etc. déterminés ») qui concorde avec la traduction que K. Shastri (2000 : 11) :
अनुमान आदि से अधिक जो पदार्थों के देश, काल, आकार आदि विशेषों का प्रतिभास होता है, उसे ज्ञान की **स्पष्टता** कहते हैं और विशेषों का प्रतिभास न होने को **अस्पष्टता** कहते हैं॥

[572] NKC *ad* LT 4, I p. 74.15-18 : ***anumānâdibhyo 'tirekeṇa*** *ādhikyena varṇa-saṃsthānâdi-viśeṣa-rūpatayā artha-grahaṇa-lakṣaṇena pracuratara-viśeṣânvitârthâvadhāraṇa-rūpeṇa vā yad* ***viśeṣāṇāṃ*** *niyata-deśa-kāla-saṃsthānâdy-arthâkārāṇāṃ* ***pratibhāsanaṃ tad buddher vaiśadyam*** *abhipretam*.

> aussi posséder la clarté. ***Param***, ce qui est autre, ***ataḥ***, que la clarté dont la définition a été énoncée [précédemment], [à savoir] une manifestation qui comporte la médiation [d'une autre connaissance] est appelée **« non-clarté »**, parce que, selon la répartition [de la clarté et l'absence de clarté entre les deux moyens de connaissance valide] c'est dans les divisions de la connaissance non-perceptuelle, que sont l'inférence, etc. que se trouve l'[absence de clarté][573].

L'auteur de SVBh fournit lui aussi deux explications, mais dont seulement une concorde avec l'analyse de Prabhācandra. Le signe le plus évident de la différence interprétative entre les deux auteurs est le fait qu'Abhayacandra voit dans le composé *viśeṣapratibhāsanam* deux relations casuelles possibles – il en fait un *tatpuruṣa* génitif (1) ou un *tatpuruṣa* instrumental (2) – là où Prabhācandra ne conçoit que la possibilité d'un *tatpuruṣa* génitif. Cette différence d'ordre grammatical permet à Abhayacandra d'introduire une nouvelle interprétation. (2) Celui-ci propose, en effet, de comprendre que, à l'inverse du *parokṣa*, le *pratyakṣa* appréhende l'objet sans aucune connaissance intermédiaire. De la sorte, c'est toujours la présence d'une médiation qui constitue le critère distinctif entre les deux *pramāṇa*, mais cette médiation est désormais déplacée puisqu'elle ne concerne plus la source de la connaissance, mais l'existence ou non d'une autre connaissance préalable. Outre cette nouvelle interprétation, Abhayacandra développe celle que Prabhācandra avait énoncée en premier : (1) selon lui, lorsque le sujet use de la perception, il appréhende la caractéristique particulière d'un étant sur un mode qui n'est pas un caractère commun, contrairement à ce qui se produit dans l'inférence. Celle-ci en effet, ainsi que les autres moyens de connaissance qui relèvent du *parokṣa*, ne saisissent une caractéristique qu'en tant qu'elle est un universel, autrement dit en tant qu'elle est une caractéristique commune, partagée par une classe d'étants (*sādhāraṇa*). On comprend ainsi qu'aucune des deux explications d'Abhayacandra ne privilégie une analyse extensive de l'écart entre la clarté et l'absence de clarté. Par conséquent, l'ensemble des trois interprétations que l'on trouve dans NKC et SVBh peut se répartir de la manière suivante : NKC (2) fait le choix d'une analyse extensive, tandis que d'une part NKC (1), identique à SVBh (1), et d'autre part SVBh (2) sont deux variantes de l'hypothèse compréhensive.

---

[573] SVBh *ad* LT 4 : ***viśeṣa-pratibhāsanaṃ*** *:* ***viśeṣasya*** *varṇa-saṃsthānâdy-ākārasya* ***pratibhāsanam*** *avabodhanaṃ,* ***viśeṣeṇa*** *vā pratīty-antarâvyavadhānena* ***pratibhāsanaṃ****. kathaṃ ?* ***anumâdy-atirekeṇa*** *:* ***anumā*** *anumānam* ***ādir*** *yeṣām āgamâdīnāṃ tebhyo* ***'tireka*** *ādhikyaṃ tad-asādhāraṇyaṃ tena. na khalv anumānâdi-sādhāraṇaṃ viśeṣa-pratibhāsanaṃ pratyakṣasya pratītaṃ yatas teṣām api vaiśadyaṃ sambhavet.* ***ata*** *ukta-lakṣaṇād vaiśadyāt* ***param*** *anyad vyavahita-pratibhāsanam* ***avaiśadyam*** *ity ucyate, tasyânumānâdiṣu parokṣa-bhedeṣu vyavasthitatvāt.*

Commençons par examiner l'interprétation extensive, qui est la moins représentée dans la tradition jaina, mais qui, curieusement, a été retenue par plusieurs savants contemporains[574]. Si cette interprétation est envisageable pour Prabhācandra, elle s'avère en revanche nettement moins compatible avec la conception d'Akalaṅka, parce que les deux philosophes n'admettent pas exactement la même classification de la connaissance. En effet, comme l'a montré Balcerowicz, LT classe les connaissances mentales, comme le souvenir, la reconnaissance, dans la perception quasi sensorielle tant qu'elles ne sont pas verbalisées, mais les fait passer dans le *parokṣa* dès qu'elles sont médiatisées par le langage[575]. Prabhācandra, en revanche, ne classe pas dans deux *pramāṇa* différents les connaissances préverbales et verbales, mais inclut ces deux groupes dans le moyen de connaissance indirect[576]. Comment, alors, comprendre que, pour Akalaṅka, la distinction entre deux connaissances de même type – par exemple deux souvenirs ou deux connaissances inférentielles – mais dont l'une est antérieure au langage quand l'autre repose sur l'usage du verbe, ne soit pas une différence de contenu de la représentation, mais relève uniquement de l'emploi ou non du langage ? Autrement dit, comment pourrait-il être possible que la perception quasi sensorielle (*anindriyapratyakṣa*) et le moyen de connaissance médiat (*parokṣa*) ne saisissent pas le même nombre de caractéristiques, alors que certaines connaissances appartenant au second ne sont rien d'autre que la verbalisation du premier ? Ce problème nous paraît révéler le caractère inadéquat de l'interprétation extensive, et laisse supposer que l'une des analyses compréhensives rendrait mieux compte de la conception d'Akalaṅka.

Chez les commentateurs, nous avons relevé deux versions différentes de l'interprétation selon laquelle la clarté est une affaire de compréhension et non d'extension. Mais, on aurait pu s'attendre à trouver quelque attestation d'une troisième variante de l'interprétation, que légitimerait la présence du terme *atirekeṇa* (littéralement : « avec un excès, un supériorité ») en LT 4. Le terme *atirekeṇa* ne serait-il pas tout

---

[574] Ainsi, Shah (1967 : 229) comprend que, dans la pensée d'Akalaṅka, la distinction entre le *pratyakṣa* et le *parokṣa* concerne le nombre de caractéristiques connues : « Vividness, for him, consists in generating a type of objective awareness in which are reflected the particular characteristics of an object more in number than those reflected in inferential cognition and the like. » Cf. aussi Chakraborty (2001 : 183).

[575] Cf. LT 10cd-11ab : *jñānam ādyaṃ matiḥ saṃjñā cintā câbhinibodhikam ‖ prāṅ nāma-yojanāc cheṣaṃ śrutaṃ śabdânuyojanāt |*
« La connaissance sensorielle, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée constitue la première connaissance (i.e. le pratyakṣa) ; [si elle est produite] antérieurement à l'application d'un nom ; le reste, qui résulté de l'énoncé d'un mor, constitue la connaissance articulée. »

simplement porteur du jugement axiologique suivant : le *pratyakṣa* est supérieur au *parokṣa* parce qu'il est plus fiable ? C'est là une thèse admise par plusieurs écoles de pensée indienne, parmi lesquelles figure le nyāya, que la fiabilité de la perception est supérieure à celle de tout autre *pramāṇa*, parce que la perception met le sujet en présence de l'objet. Ainsi, lorque des connaissances résultant de *pramāṇa* différents entrent en conflit et que, parmi les moyens de connaissance valide mis en œuvre, figure la perception, c'est à elle que revient la primauté, à elle qu'il convient de se fier[577]. Or, une telle thèse est manifestement infirmée par les développements du philosophe sur la question de la validité cognitive (*prāmāṇya*) : dès lors que nous vivons, connaissons et agissons sans pouvoir recourir aux modalités transcendantes de la connaissance, la validité se juge à l'aune du *vyavahāra*. Et, si l'on peut nuancer la validité cognitive selon une subtile gradation à l'aide des pseudo-moyens de connaissance valide, ce n'est pas tant un critère interne – la nature du *pramāṇa* employé – qui entre en jeu, qu'un critère externe, à savoir la conformité par rapport à telle ou telle activité pratique. Pour qu'un *pramāṇa* mérite bien son nom, il faut qu'il soit valide, et le cas où deux connaissances entrent en contradiction ne saurait servir à établir une hiérarchie entre deux types de *pramāṇa* : il se contente de révéler que l'une des deux procédures n'est pas un moyen de connaissance valide mais n'en est qu'une apparence fallacieuse (*pramāṇābhāsa*). Cette absence de hiérarchie est confirmée en LT 46 :

> La connaissance d'un objet à partir des sens et la connaissance d'un objet à partir des mots sont similaires, parce qu'elles ne dévient pas ; la connaissance [qui s'appuie] sur les mots, qui n'est pas claire, est un moyen de connaissance valide, au même titre que l'inférence[578].

Dans ce vers, Akalaṅka résout en une similitude (grâce à l'adjectif *samam*) l'opposition apparente de nature entre deux types de connaissance, que la différence de sources fait résulter des deux *pramāṇa* différents : la connaissance fondée sur les facultés sensorielles (*akṣa*) relève du *pratyakṣa* tandis que celle qui dérive du langage (*śabda*) relève du

---

[576] Cf. Balcerowicz (2005a : 382-395).

[577] Chatterjee (1965 : 116-118) justifie la primauté du *pratyakṣa* sur tout autre *pramāṇa* dans le nyāya à l'aide de deux raisons : d'une part, la perception constitue le fondement ultime de toute connaissance, la base des autres *pramāṇa*, et d'autre part, la perception est le test de validité de n'importe quelle connaissance. Il ne s'ensuit toutefois pas que que pour les naiyāyika la validité de la perception aille de soi et ne soit pas à examiner.

[578] LT 46 : *akṣa-śabdârtha-vijñānam avisaṃvādataḥ samam* | *aspaṣṭaṃ śabda-vijñānaṃ pramāṇam anumānavat* ‖

parokṣa. Le philosophe fonde la ressemblance sur le seul trait commun que partagent ces deux sortes de connaissance, à savoir le fait d'être doué de validité cognitive, trait confirmé par le critère du *vyāvahāra* (*avisaṃvādataḥ* : « parce qu'elles ne dévient pas [par rapport à l'activité pratique] »). Si similitude il y a, elle n'est certes pas à chercher dans les modalités de production propre à chaque connaissance, mais dans le degré de validité, que détermine la sphère empirico-pratique. Dès lors que l'on exclut du champ du possible les modes de connaissance relevant de la perception transcendante, il n'y a pas de différence de valeur entre *pratyakṣa* et *parokṣa*. Tous deux sont également imparfaits. L'absence de modalisateur dans la seconde partie du vers va à l'encontre d'un quelconque *distinguo* qui nuancerait ce degré de validité en fonction du *pramāṇa*[579].

Il nous reste donc bien seulement deux variantes d'une analyse compréhensive de la clarté, dont l'alternative est représentée chez Abhayacandra. Or, en l'occurrence, l'hésitation de l'auteur de SVBh traduit un véritable problème philosophique qui a suscité des débats pami les penseurs postérieurs à Akalaṅka. Tout autant que deux interprétations possibles d'Akalaṅka, il s'agit de deux voies entre lesquelles maints philosophes jaina ultérieurs, tant parmi les digambara que les śvetāmbara, se sont abstenus de trancher. L'alternative remonte semble-t-il à Māṇikyanandī, que l'on tient d'ailleurs généralement pour l'un des philosophes digambara les plus fidèles aux conceptions Akalaṅka :

> La clarté est une représentation dépourvue de la médiation d'une autre connaissance ou bien une représentation sur le mode de la caractéristique particulière[580].

La même alternative a par la suite été reprise en substance par Hemacandra :

> La clarté est une représentation indépendante d'un autre moyen de connaissance valide ou bien une représentation sur le mode du 'ceci'[581].

---

[579] L'absence de supériorité du *pratyakṣa* sur tout autre moyen de connaissance valide a été par la suite explicitement affirmée par les philosophes jaina, notamment par Hemacandra qui commente ainsi la dichotomie du *pramāṇa* en *pratyakṣa* et *parokṣa* (*vivṛti ad* PM I.1.10, p. 8.18-19) : *ca-kāraḥ svaviṣaye dvayos tulya-balatva-khyāpanârthaḥ. tena yad āhuḥ : 'sakala-pramāṇa-jyeṣṭhaṃ pratyakṣam' iti tad apāstam.*
« La conjonction 'et' (*ca*) (i.e. dans PM I.1.10 : *pratyakṣaṃ parokṣaṃ ca*) vise à affirmer que les deux [moyens de connaissance valide] ont une compétence égale, chacun concernant son domaine propre. Par conséquent, la thèse de certains selon laquelle « la perception est le plus éminent de tous les moyens de connaissance valide » est rejetée. »
Notons par avance que, pour Hemacandra, une telle réfutation n'est pas incompatible avec une interprétation compréhensive de la clarté (cf. PM I.1.14 cité ci-dessous).

[580] PMS II.4, p. 57 : *pratīty-antarâvyavadhānena viśeṣavattayā vā pratibhāsanaṃ vaiśadyam.*

[581] PM I.1.14, p. 11.20 : *pramāṇântarânapekṣêdaṃtayā pratibhāso vā vaiśadyam.*

Naturellement, l'existence d'une double définition fait problème et devrait poser les mêmes difficultés aux philosophes jaina que celles auquelles ont été confrontés les commentateurs de Dharmakīrti lorsqu'ils tentaient de comprendre le début de PV II (cf. chapitre I § 1.2.1). Néanmoins, la coexistence de ces deux définitions de la clarté ne semble pas avoir suscité autant débats. Ainsi, lorsqu'il commente le *sūtra* susmentionné, Hemacandra se contente de dire que les deux définitions valent alternativement[582], sans plus de précision. Et à aucun moment, Abhayacandra ne suggère de relation entre les deux interprétations, alors que cela pourrait conforter la cohérence de son développement. En effet, après avoir brièvement énoncé les deux interprétations possibles au moment où il glose le composé *viśeṣapratibhāsanaṃ*, l'auteur de SVBh donne ensuite l'impression, en glosant *anumādyatirekeṇa* de privilégier la première interprétation – celle qui considère que seule la perception fait appréhender l'objet comme caractérisé par des *viśeṣa* – ; mais, ensuite, quand il élucide l'ultime partie de la stance consacrée au cas de la non clarté, il se contente d'énoncer la seconde – qui fait de la clarté l'apanage des connaissances qui ne nécessitent pas l'intervention d'une autre connaissance – et passe la première sous silence.

Une hypothèse tentante consisterait à pouvoir déduire une caractéristique de l'autre, de sorte que les deux définitions ne seraient au fond que deux points de vue différents sur une même caractérisation de la clarté. Cela est-il seulement possible ? Comme nous l'avons vu, selon la seconde définition, la perception permet de saisir l'étant en tant qu'il consiste en caractéristiques particulières, ce qui d'après Hemacandra revient à une saisie de l'étant en tant qu'il est donné ici et maintenant[583]. Cette saisie singulière ne constituerait-elle pas justement la cause de l'absence de médiation ? Lorsqu'il est impossible d'appréhender un étant dans sa particularité, la connaissance procède nécessairement de manière médiate, par des actes cognitifs qui, en dernier lieu, reposent sur la perception sensorielle, puisque celle-ci constitue, dans le domaine empirico-pratique, la source ultime de toute connaissance ? Une telle relation de cause à effet entre les deux caractéristiques de la clarté ne va pas contre la vraisemblance logique.

Néanmoins, Devasūri, l'auteur d'un commentaire au *Parīkṣāmukha* de Māṇikyanandī, intitulé le *Syādvādaratnākara*, juge inadmissible que la clarté soit considérée comme la marque d'une connaissance produite sans l'intervention d'une autre

---

[582] PMV I.1.14, p. 11.25-26 : *vā-śabdo lakṣaṇântaratva-sūcanârthaḥ.*

[583] Cf. Bothra (1976 : 38).

connaissance. À l'appui de sa réfutation, il cite justement la stance LT 4. Le raisonnement en vertu duquel Devasūri rejette cette définition se fonde sur le fait que la perception sensorielle se déroule en quatre étapes, l'appréhension, l'enquête, le jugement et la mémorisation (cf. *infra* § 2). Si toute connaissance obtenue à partir d'une autre devait être une forme de *parokṣa*, alors il s'ensuivrait que les trois dernières étapes de la perception sensorielle ne relèveraient pas du *pratyakṣa* mais du *parokṣa*[584] ! Ce raisonnement a été battu en brèche par Prabhācandra qui explique, dans PKM, que les quatre moments successifs qui constituent la perception sensorielle ne représentent pas quatre connaissances (*pratīti*) différentes, mais forment un processus cognitif unique[585]. La perception sensorielle ne contrevient donc pas à la règle selon laquelle la perception est une connaissance immédiate qui n'est pas produite par une autre connaissance. Mais le raisonnement que tient Prabhācandra met en évidence une autre difficulté pour l'interprétation de la théorie d'Akalaṅka. L'inférence qui illustre un cas de connaissance médiate – l'inférence fait connaître le feu, grâce à la connaissance de la fumée et grâce à la connaissance générale de la présence de feu en présence de fumée – s'intègre mal à la théorie akalaṅkienne, selon laquelle, une connaissance de type inférentiel relève du *pratyakṣa* à condition qu'elle ne soit pas mise en mots. Si, dans la pensée d'Akalaṅka, il devait être question d'une médiation, celle-ci ne pourrait guère consister en une connaissance : elle devrait plutôt être cherchée du côté du langage. Une autre possibilité consisterait à admettre que la seule interprétation qui permette de rendre compte de la théorie d'Akalaṅka est celle qu'Hemacandra mentionne en second, à savoir celle qui voit dans le *pratyakṣa* une saisie de l'étant sur le mode de la particularité. Voyons si un examen de la la distinction entre clarté partielle et clarté totale, respectivement détenues par la perception empirique et la perception transcendante, peut apporter un éclairage nouveau sur la question.

1.2.3.2. Clarté partielle, clarté totale

Il est acquis que la clarté est une caractéristique valable pour toute perception. Akalaṅka le reconnaît explicitement en NVi I.171 :

---

[584] Cf. PMS p. 58.

[585] Cf. PKM *ad* PMS II.4, p. 219.

> La caractéristique [qu'est la clarté] est commune [à toute sorte de perception] ; la différence est la suivante : [la perception suprasensorielle] s'applique à tous [les objets] simultanément, elle est au delà de la causalité et sans tache. Elle est le fait des êtres très éminents (i.e. des arhant)[586].

Comment, alors, rendre compte de la différence de degré qui distingue la perception empirique de la perception transcendante ? L'examen de NVi I.3, qui définit plus précisément la perception que ne le font les stances LT 3 et PS 2, pourra peut-être nous éclairer :

> *pratyakṣa-lakṣaṇaṃ prāhuḥ spaṣṭaṃ sākāram añjasā* |
> *dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣârthâtma-vedanam* ‖
> On dit, selon la Tradition, que la perception se définit dans l'absolu comme la connaissance claire et douée de contenu de l'essence d'un objet [sous ses différents aspects], substance, mode, universel et particulier[587].

L'essentiel de la compréhension de la stance NVi I.3 repose sur la signification de l'adverbe *añjasā*. Si nous savons qu'il confère au propos – quelle que soit l'extension de celui-ci – une valeur absolue qui le situe sur le plan de la réalité première et non sur celui de la réalité conventionnelle[588], il nous faut déterminer s'il porte sur un prédicat particulier ou sur l'ensemble du *dictum*. La place du terme *añjasā* dans la stance laisserait penser que, pour le cas où il porterait sur un prédicat, il devrait plutôt s'agir de *sākāram*. Pourtant, d'après ce que nous avons mis en évidence jusqu'à présent, si *añjasā* doit apporter une nuance à l'un des prédicats, c'est à l'adjectif *spaṣṭa*, car c'est dans le contexte de la clarté, dont la division entre clarté partielle (*deśataḥ spaṣṭatva* ou *vaiśadya*) et clarté totale (*aśeṣataḥ spaṣṭatva* ou *vaiśadya*) recouvre exactement la distinction entre la perception empirique et la perception transcendante, que fait sens une restriction du propos à la seule

---

[586] NVi 1.171, I p. 544.3-4 : *lakṣaṇaṃ samam etāvān viśeṣo 'śeṣa-gocaram* | *akramaṃ karaṇâtītam akalaṅkaṃ mahīyasām* ‖

[587] Le composé *dravyaparyāyasāmānyaviśeṣārthātmavedanam* admet une seconde interprétation si l'on prend le composé *arthātma* considéré comme un *dvandva* et non plus comme un *tatpuruṣa* génitif. Le terme *ātman*, employé comme pronom réfléchi, renvoie alors à la connaissance réflexive qui conformément à la définition du pramāṇa, s'ajoute à toute connaissance d'un objet. La traduction devient alors :
« On dit, selon la Tradition, que la perception se définit dans l'absolu comme la connaissance claire et douée de contenu de soi et d'un objet [sous ses différents aspects], substance, mode, universel et particulier. »
Néanmoins, outre le fait que moins probable grammaticalement, cette seconde interprétation nous semble également moins convaincante pour le sens qu'elle donne à la stance : il est en effet acquis que le statut de moyen de connaissance valide implique que la connaissance d'un objet s'accompagne nécessairement d'une aperception. User du terme *ātman* en ce sens n'apporte donc aucune information nouvelle dans la mesure où la perception dont il est question constitue le *pramāṇa* par excellence. En sus, la présence d'une connaissance réflexive n'est pas réservé au seul *pratyakṣa*.

[588] Cf. *supra* chapitre I § 3.2.2.

sphère de la réalité transcendante[589]. D'ailleurs, en NVi III.21, l'expression *añjasā spaṣṭa* revient pour prédiquer la clarté totale de la connaissance parfaite qu'est l'omniscience[590].

Mais alors, si le syntagme *añjasā spaṣṭa* renvoie à la clarté totale, le substantif *pratyakṣa* auquel est rapportée cette clarté ne peut être employé dans son sens générique, mais désigne exclusivement la perception transcendante. Dès lors, il se dessine un rebondissement concernant l'interprétation d'*añjasā*, car la cohérence exige qu'en le faisant porter sur le prédicat *spaṣṭa*, on le rapporte en même temps au sujet *pratyakṣalakṣaṇa* : la stance ne définirait alors pas tant la perception dans son ensemble, telle qu'on l'entend à l'époque logique – c'est-à-dire incluant la perception empirique – que la perception qui mérite cette dénomination quand on envisage la théorie de la connaissance en adoptant le point de vue transcendant, la 'perception' des Écritures canoniques, autrement dit la perception première ou suprasensorielle. C'est dans ce sens que l'on peut conférer au verbe *prāhuḥ* toute sa valeur : grâce à lui, Akalaṅka ancre son énoncé dans le discours traditionnel, de la même manière qu'en NVi III.88 où, associant également le verbe *prāhuḥ* à *āñjasam* le philosophe distingue le moyen de connaissance qui, étant véritablement – c'est-à-dire au plan ultime – perceptuel, mérite bien d'être dénommé *pratyakṣa*, de celui qui n'est désigné par ce terme que secondairement et dont l'appellation ne vaut que dans le plan empirique et conventionnel de la réalité[591].

Si le vers était consacré à la définition du *pratyakṣa* dans sa totalité, l'ajout des prédicats *sākāram* (« doué de contenu ») et *dravyaparyāyasāmānyaviśeṣārthātmavedanam* (« une connaissance de soi et d'un objet [qui consiste en] substance, mode, universel et particulier ») n'apparaîtraient pas constituer une nécessité. En effet, l'un comme l'autre ne permettraient pas de formuler le propre de la perception, car ils seraient également valables pour l'autre moyen de connaissance valide qu'est le *parokṣa*. Il ne fait, en effet,

---

[589] Tandis qu'il commente NVi I.3, Vādirāja rapporte le terme *añjasā* tantôt à l'adjectif *spaṣṭaṃ* (I p. 98.6) tantôt à l'adjectif *sākāram* (I p. 103.26).

[590] En se fondant sur la théorie des *karman* telle qu'elle est enseignée par le jainisme, NVi III.21 explique que l'incognoscibilité d'un objet par la perception empirique – parce que cet objet est éloigné spatialement, temporellement, etc. – ne contredit pas la parfaite clarté de sa connaissance lorsque celle-ci est le résultat de l'omniscience (II p. 291.1-2) : *vijñānam añjasā spaṣṭaṃ viprakṛṣṭe viruddhyate | na svapnêkṣaṇikâder vā jñānâvṛtti-vivekataḥ ||*

[591] NVi III.88, II p. 363.23 et 33 (déjà cité *supra* chapitre I § 3.2.2) : *ādye parokṣam aparaṃ pratyakṣaṃ prāhur āñjasam | kevalaṃ loka-buddhyaîva mater lakṣaṇa-saṅgrahaḥ ||*
« Dans l'absolu, on appelle les deux premiers types de connaissance (i.e. la connaissance sensorielle et la connaissance articulée) 'moyen de connaissance indirect' (*parokṣa*), tandis que le reste est appelé 'perception' (*pratyakṣa*). C'est seulement pour se conformer à l'idée du vulgaire que la connaissance sensorielle est comptée sous la dénomination [de perception]. »

désormais plus de doute que, contrairement aux bouddhistes, les jaina soutiennent que les deux moyens de connaissance valide ne diffèrent pas par le type d'objet auquel chacun s'appliquerait. Le *prameya* est le même, il consiste toujours en universel et particulier, en substance et modes, qu'il soit connu par la perception ou par le moyen de connaissance indirect. Par ailleurs, étant déterminée, toute connaissance a bel et bien un contenu : qu'il s'agisse de *pratyakṣa* empirique ou de *parokṣa*, l'intervention du *manas* assure à chaque connaissance un caractère conceptuel, et le concept, en tant qu'il implique une négation autant qu'une affirmation de ce qu'elle est, lui assigne nécessairement un contenu déterminé. À quoi bon alors intégrer ces deux composés à la définition du *pratyakṣa* ? La seule fonction du terme *sākāra* – et c'est là le sens qu'y voit Vādirāja[592] – consisterait à exclure du *pratyakṣa* la phase qui en est un préliminaire indispensable même si elle n'en fait pas partie, à savoir l'intuition (*darśana*). Comme nous le verrons très bientôt (§ 2), dans la mesure où elle fait appréhender l'objet en tant que simple existant, l'intuition ne possède aucun contenu véritable et son objet, loin d'être identique à l'objet du *pramāṇa*, consiste seulement en universel[593].

La présence de deux des trois prédicats ne se justifie donc guère dans l'hypothèse ou la perception dont il est question englobe sa composante empirique et sa composante transcendante. En revanche, en comprenant que la modalisation exprimée par *añjasā* porte sur l'ensemble du *dictum*, les précisions apportées par les qualificatifs additionnels ainsi que leur présence prennent alors tout leur sens. Les définitions proposées en LT 3ab et PS 2 ab, qui ne mentionnent que la clarté, ne peuvent pas se voir reprocher un quelconque caractère lacunaire : seule la clarté est commune à la fois à la perception empirique et à la perception transcendante ; les précisions supplémentaires introduites en NVi 1.3 ne valent que parce que la définition concerne le seul *mukhyapratyakṣa*. Dans cette perspective, le second hémistiche ne joue pas tant le rôle de définition de l'objet de connaissance (*prameya*), comme aurait pu le laisser penser la proximité de la formulation avec LT 7cd[594], mais exprime la complétude de la connaissance du *pratyakṣa* envisagé : contrairement à la perception sensorielle et à la perception quasi sensorielle qui ne font

---

[592] Cf. Vādirāja *ad* NVi 1.3, I, p. 66.9-67.2.

[593] Cf. *infra*, § 2.2.2.

[594] LT 7cd : *tad dravyaparyāyātmārtho bahir antaś ca tattvataḥ* ‖
« C'est pourquoi, en réalité, l'objet [du moyen de connaissance valide], qui consiste en substance et en modes, est tant externe qu'interne. »

jamais connaître qu'un nombre limité de caractéristiques, le *mukhyapratyakṣa* est capable d'accéder à la nature véritable des choses, avec toutes les propriétés qui en découlent. Aussi accordons-nous au terme *ātman* dans le long composé du second hémistiche son sens plein d'« essence ».

Que révèle quant à lui l'emploi de l'adjectif *sākāra* ? Il est remarquable, en dépit des gloses qui tendent à conférer à *sākāra* un sens équivalent à *savikalpaka* (« conceptuel »), que, dans la stance NVi I.3, Akalaṅka n'use pas du terme consacré pour désigner une connaissance conceptuelle, comme si les deux termes, quoiqu'ils puissent être tenus pour équivalents, voire synonymes la plupart du temps, ne recouvraient pas exactement la même signification. Or, lorsque, commentant le *Tattvārthādhigamasūtra* d'Umāsvāti, Akalaṅka définit la perception dans la perspective des *āgama* – c'est-à-dire en tant qu'elle comprend seulement la clairvoyance, la télépathie et l'omniscience, il recourt là aussi à l'adjectif *sākāra* :

> La perception est la saisie douée de contenue (*sākāragrahaṇam*) [acquise] indépendamment des facultés sensorielles et de la faculté quasi sensorielle et dépourvue de toute déviation [par rapport à l'usage empirique][595].

Comme l'explique Akalaṅka juste après, la précision apportée par l'adjectif *sākāra* dans le composé *sākāragrahaṇam* permet d'exclure du moyen de connaissance valide qu'est le *pratyakṣa* – entendu dans son sens strict – les types d'intuition correspondants[596]. Ainsi de même que le terme *savikalpaka* permet de tracer une césure entre le moment de la simple intuition (*darśana*) et la perception sensorielle, qui seule mérite le terme de *pramāṇa* (cf. *infra* § 2), dans le cas de la perception suprasensorielle, c'est à l'adjectif *sākāra* qu'il revient de remplir une fonction similaire. Par conséquent, il nous paraît plus prudent de ne pas conclure d'emblée à une synonymie exacte entre les deux adjectifs, contrairement au commentateur de NVi ainsi qu'à certains savants contemporains[597], mais de tenter de

---

[595] RVār *ad* TS I.12, I p. 53. 4 : *indriyânindriyânapekṣam atīta-vyabhicāraṃ sākāra-grahaṇaṃ pratyakṣam*.

[596] RVār *ad* TS I.12, I p. 53.8-9 : *sākāra-grahaṇam ity etad avadhi-kevala-darśana-vyudāsârtham*. L'intuition n'existe que dans le cas de la clairvoyance et de l'omniscience, mais nullement dans celui de la télépathie. Cf. Glasenapp (1991 : 43).

[597] Cf. Vādirāja *ad* NVi 1.3 (I, p. 86.21) : *pratyakṣaṃ savikalpam eva jainasya, yad āha sākāram iti, savikalpakatvaṃ ca nāma-jāty-ādi-viṣayatvam*. Et pour les savants contemporains, cf. par exemple Balcerowicz (2005a : 392-394) ; Bothra (1976 : 33) : « Akalaṅka holds that perception is *sākāra-jñāna*. He gives this adjective in the sense of conceptual knowledge. (…) Perception is *sākāra* or conceptual in this sense that it has the power to manifest the object through concepts ; it is not merely the pure sensation of unique individuals. »

déceler la spécificité du terme retenu par Akalaṅka quand il parle de la perception transcendante.

Puisque l'*atīndriyapratyakṣa* (« perception suprasensorielle ») ne recourt à aucun moyen intermédiaire pour appréhender la réalité – ni les facultés sensorielles, ni le *manas* – et puisque les concepts sont produits par le *manas*, ces derniers ne devraient pas intervenir dans la perception suprasensorielle. Davantage, pour les digambara, il n'y a plus aucune activité mentale dans le *kevalin*. Même le fait de parler, par exemple lorsqu'un Tīrthaṅkara prêche, n'exige pas qu'il ait des pensées avant de parler, contrairement à ce qui se passe pour le commun des mortels : le Tīrthaṅkara parle spontanément[598]. Comment, toutefois, concilier pareille thèse avec d'une part le fait que le *pratyakṣa* se définisse, outre son *vaiśadya*, par le fait d'avoir un contenu déterminé (*sākāra*) ? Selon nous, c'est seulement dans la connaissance empirique que le caractère *sākāra* d'une connaissance implique sa nature conceptuelle, mais, lorsqu'il s'agit des perceptions transcendantes, la connaissance est *sākāra* sans même passer par des concepts. Les concepts ne sont pas la marque d'un aboutissement de la connaissance, mais plutôt le révélateur d'une faille. Les concepts pallient l'absence d'omniscience, et en les combinant on peut réussir à appréhender la spécificité de l'objet. Mais c'est justement parce que le sujet connaissant n'appréhende pas directement l'objet dans sa singularité et sa simplicité qu'il a besoin de la complexité que constitue la combinaison des concepts. Inversement, comme la perception suprasensorielle n'a pas besoin d'un détour par le conceptuel, elle appréhende directement l'essence des choses. L'être doué des facultés suprasensorielles perçoit tout étant dans son ecceité. La connaissance obtenue au moyen du *pratyakṣa* empirique et du *parokṣa* est à l'image du dessin que l'on peut faire d'un cercle en traçant un polygone, ses côtés fussent-ils les plus petits possibles, alors que la connaissance obtenue au moyen du *pratyakṣa* transcendant est pareille au tracé parfaitement rond d'un cercle. À la combinaison complexe d'un grand nombre fini de formes discontinues s'oppose la forme, et donc unie à elle-même.

Ce qui importe dans le domaine empirico-pratique, c'est de pouvoir distinguer les objets, et donc d'appréhender suffisamment de prédicats, pertinents eu égard à la fin recherchée, pour établir des distinctions, lesquelles requièrent l'emploi de concepts. Mais si le recours aux concepts s'avère un passage obligé dans le *vyavahāra*, c'est parce que

justement l'on n'appréhende pas la totalité des prédicats. En revanche, l'être doué d'omniscience appréhende à chaque instant la substance individuelle dans son individualité pure avec l'infinité des prédicats par lesquels elle s'exprime. En revanche, dès lorsque l'on ne dispose pas du *pratyakṣa* transcendant, la connaissance d'une substance individuelle passe par le recoupement de différents concepts, dont la multiplication permet de tendre asymptotiquement vers la spécificité de la chose, sans toutefois que la somme des prédicats n'entre en parfaite correspondance avec l'être de l'étant.

Ainsi, le degré de clarté dépend de la présence ou de l'absence de concept. Il s'instaure donc un effet de seuil entre la clarté partielle et la clarté totale, et non une progression continue : détient la clarté partielle la connaissance qui passe par des concepts, tandis que la clarté totale est la marque du *mukhyapratyakṣa* en tant que celui-ci est aconceptuel. Reconsidérons l'absence de clarté du *parokṣa* et examinons ce que connaissent les trois *pramāṇa* d'un même étant, disons une vache. La double médiation qui fait passer la connaissance à la fois par le concept et par le langage ne me fait connaître de la vache que son inclusion dans la classe des étants qui sont désignés par ce terme ; dans ce cas dire 'c'est une vache' à propos de plusieurs spécimens différents ne me permet pas de différencier n'importe quelle vache des autres. Dans le cas du *pratyakṣa* empirique, la médiation qui recourt aux seuls concepts me permet d'appréhender une vache particulière et de la distinguer de la plupart des individus appartenant à la même classe. Néanmoins, la vache que j'ai sous les yeux ne m'apparaît pas dans son eccéité, de sorte que si deux individus, des vrais jumeaux, sont parfaitement ressemblants, il me sera impossible de les identifier, la seule différence résultant de leur situation spatiale si les deux vaches sont présentes devant moi au même moment ; que j'aperçoive chacune à un moment différent, et il me sera impossible de m'en rendre compte. La perception transcendante, en revanche, saisit l'être dans sa singularité, son ecceité, de telle sorte que, pour l'omniscient, il n'existe pas d'indiscernables. Ces développements nous paraissent donc plaider en faveur de la seconde définition de la clarté que donnent les successeurs d'Akalaṅka (Māṇikyanandī et Hemacandra) qui correspond à la première interprétation d'Abhayacandra : la clarté d'une connaissance fait connaître un étant *viśeṣeṇa*, « en tant

[598] Cf. Shastri (1990 : 414).

que particulier ». Dans ces conditions, il ne serait pas impossible de proposer une nouvelle traduction pour LT 4 :

> (2) Lorsqu'on se représente [un étant] sur le mode du particulier d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté.

L'ensemble des distinctions que nous avons mises en évidence peut se résumer dans le tableau 7.

tableau 7 : Critères de clarté des différents *pramāṇa*

	mukhyapratyakṣa	*saṃvyāvahapratyakṣa*	*parokṣa*
clarté	*aśeṣataḥ vaiśadya*	*deśataḥ vaiśadya*	*avaiśadya*
concept	non	oui	oui
langage	non	non	oui
représentation de l'étant	dans son eccéité	dans sa particularité	en tant que membre d'une classe
type de connaissance	intuitive	conceptuelle	verbale

Dans la mesure où les sphères respectives de la cognoscibilité, du caractère conceptualisable et de la dénommabilité ne sont nullement coextensives – non seulement il est possible de penser sans mots[599], mais il est également possible de connaître sans concept – deux césures naturelles peuvent se dessiner. On comprend alors qu'entre la classification dite āgamique et la classification dite logique des moyens de connaissance valide, Akaṅka n'a fait que déplacer le critère de la médiation du concept vers le langage : alors que dans l'ancienne classification, la médiateté se matérialisait par la présence de concept, c'est sur le recours au langage qui devient désormais le signe d'une connaissance médiate.

---

[599] Balcerowicz (2005a : 386-387) est déjà parvenu à cette conclusion, montrant qu'Akalaṅka s'oppose en cela à Bhartṛhari selon lequel, ici-bas, nulle connaissance n'est possible sans langage. En effet, pour Bhartṛhari, un mot est toujours, au delà du son articulé par un individu, une construction intellectuelle qui n'est autre que le concept. Même si la réalité empirique ne nous donne à voir que des grenouilles particulières et jamais *la* grenouille, toute connaissance dans la sphère empirico-pratique se traduit nécessairement par des jugements, lesquels se fondent nécessairement sur des concepts et donc sur le langage.
En revanche, nous n'agréons pas le traitement que Balcerowicz accorde à la distinction entre perception conceptuelle et perception non conceptuelle, distinction qu'il circonscrit à l'intérieur même de la perception sensorielle. Son erreur résulte du fait qu'il tient pour un moment du *matijñāna* l'intuition d'un simple existant (*darśana*). Pour notre réfutation de sa thèse, cf. *infra* § 2.

2. La connaissance sensorielle

2.1. L'ordre des étapes constituantes dans le flux cognitif

2.1.1. Reconstruction de la tradition āgamique selon TS

Le problème que pose essentiellement l'analyse de la perception sensorielle (*indriyapratyakṣa* ou *matijñāna*) consiste à comprendre comment apparaît la connaissance. La difficulté se concentre autour du passage d'une absence de connaissance à la connaissance qui inaugure l'ensemble du processus cognitif. Or, la singularité des jaina réside dans une situation paradoxale : tout en concevant l'émergence de la connaissance perceptuelle comme un continuum dénué de ruptures, ils procèdent à un véritable découpage du processus. Pour mener à bien l'analyse, il nous faut tout d'abord de mettre en évidence l'ordre des étapes admis par Akalaṅka avant d'examiner quel moment marque l'apparation du *jñāna* à proprement parler. Pour être en mesure d'apprécier la conception d'Akalaṅka, il convient d'avoir une idée de celle qui était en vigueur dans les textes āgamiques, en l'occurrence dans TS.

Dans son *Tattvārthādhigamasūtra*, Umāsvāti codifie la connaissance sensorielle (*matijñāna*) en quatres étapes principales, l'appréhension (*avagraha*), l'enquête (*īhā*), le jugement (*avāya*) et la mémorisation (*dhāraṇā*)[600], autant d'étapes qui valent quel que soit l'organe sensoriel à l'œuvre dans le processus sensoriel. Comme l'ensemble de la tradition philosophique indienne, les jaina reconnaissent en effet cinq facultés sensorielles capables de percevoir des objets extérieurs au sujet connaissant (la vue, l'ouïe, l'odorat, le goût et le toucher). Telle que la connaissance sensorielle est présentée par Umāsvāti, elle est traversée par une double césure : tout d'abord l'appréhension, définie comme une perception indéterminée, s'oppose aux moments ultérieurs du *matijñāna*, qui relèvent de la perception déterminée. Si on affine l'analyse, une seconde distinction s'effectue au sein même de l'appréhension, décomposée en appréhension inconsciente (*vyañjanāvagraha*) et appréhension de l'objet (*arthāvagraha*). L'opposition concerne cette fois-ci le caractère conscient de la saisie : la perception n'est pas consciente[601] de prime abord. Elle passe par

---

[600] TS_1 I.15, p. 16 : *avagrahêhâvāya-dhāraṇāḥ*.

[601] La traduction du terme *vyañjanāvagraha* fait éminemment difficulté. Rares sont les chercheurs contemporains qui s'aventurent à le traduire. Tatia propose la traduction « contact-awareness » pour *vyañjanāvagraha* et 'object-perception' pour *arthāvagraha* (1951 : 35). Mais il nous semble que le choix de

un moment, plus ou moins bref, appelé *vyañjanāvagraha*, durant lequel le sujet connaissant n'est pas encore conscient des effets que produit un objet sur ses facultés sensorielles, quoique les sens soient entrés en contact avec l'objet ; ce n'est que dans un second temps, lorsque ces sensations deviennent conscientes, que la perception entre dans la phase d'appréhension de l'objet[602]. Mais alors l'*arthāvagraha* ne constitue pas n'importe quelle connaissance : étant une perception indéterminée, elle se contente d'appréhender l'objet simplement en tant qu'existant[603]. La phase de spécification n'intervient que dans la suite du processus sensoriel, avec l'enquête (*īhā*).

Cette structure générale ne rend toutefois pas compte de la distinction entre deux types de facultés sensorielles dans la pensée jaina. La distinction entre *vyañjanāvagraha* et *arthāvagraha* apportée par TS I.18 ne concerne en effet que quatre des six facultés sensorielles : la vue et le *manas* en sont exclus[604], car, dans la mesure où ils n'ont pas besoin, contrairement aux autres sens, d'entrer en contact physique avec l'objet sur lequel ils portent, la nécessité d'un effort d'attention pour que se produise une sensation rend impossible l'existence d'un moment de perception inconsciente. Les schémas 11.1 et 11.2, présentés à la page suivante, rendent comptent des deux versions du processus, selon que les facultés sensorielles considérées impliquent ou non le passage par une appréhension inconsciente.

---

l'expression « contact-awareness » ne traduit pas l'idée que le sujet n'a pas, à ce stade, conscience du contact qui a lieu entre ses facultés sensorielles et un objet.

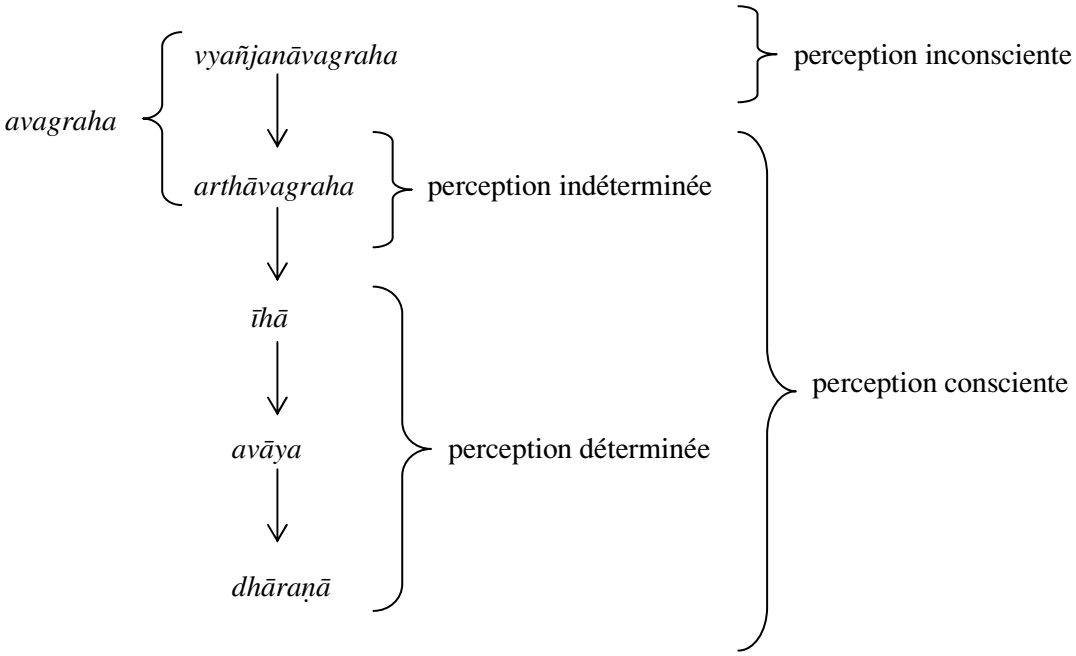
[602] Pour de plus amples explications, et notamment pour des exemples, cf. Tatia (1951 : 35).

[603] Cf. aussi Bothra (1976 : 68) : « *avagraha* is indeterminate perception without any name, quality, etc. »

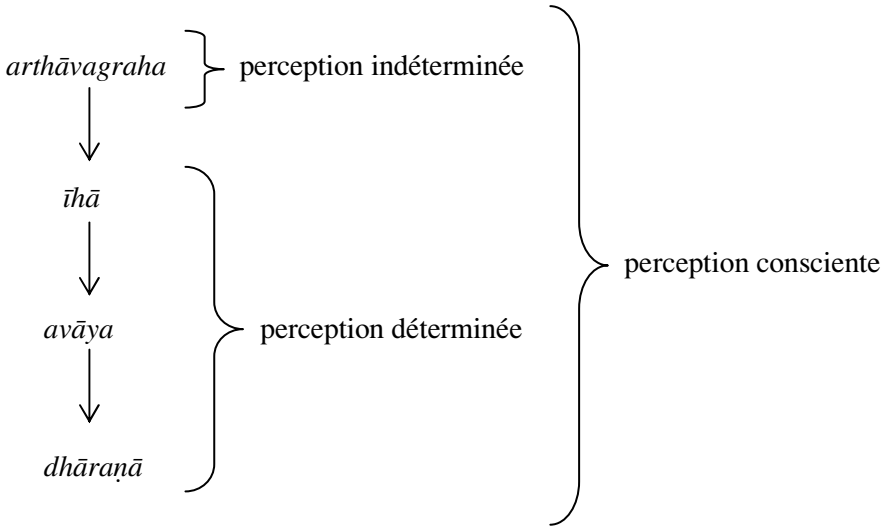
[604] L'exception est stipulée par Umāsvāti en TS I.19 : *na cakṣuranindriyābhyām*. Cf. aussi Tatia (1951 : 35). Cf. aussi la comparaison entre les deux listes données en NSū 29 et 30, qui énoncent les sens pour lesquels il y a une appréhension inconsciente et une appréhension de l'objet.
NSū, *sūtra* 29, f. 169b : *se kiṃ taṃ vaṃjaṇuggahe ? vaṃjaṇuggahe cauvvihe paṇṇatte, taṃ jahā : soiṃdiavaṃjaṇuggahe ghāṇiṃdiyavaṃjaṇuggahe jibbhiṃdiyavaṃjaṇuggahe phāsiṃdiavaṃjaṇuggahe. se taṃ vaṃjaṇuggahe.*
NSū, *sūtra* 30, f. 173b : *se kiṃ taṃ atthuggahe ? atthuggahe chavvihe paṇṇatte, taṃ jahā : soiṃdiavaatthuggahe cakkhiṃdiavaatthuggahe ghāṇiṃdiyaatthuggahe jibbhiṃdiyaatthuggahe phāsiṃdiaatthuggahe noiṃdiaatthuggahe.*

table 11 : La structure du *matijñāna* selon TS

11.1 : Cas des facultés auditive, olfactive, gustative, tactile



11.2 : Cas des facultés visuelle et mentale



Umāsvāti rend ainsi compte de l'apparition progressive d'une connaissance en intégrant les balbutiements de la perception au *matijñāna* : cette démarche permet à la conception āgamique de ménager des seuils – celui de la conscience et celui de la détermination – au sein d'un même continuum qui s'étend de l'ignorance totale d'un objet

à la formulation de ses caractéristiques les plus précises. Tant que la tradition jaina est globalement demeurée en vase clos, la cohérence de cette explication ne pouvait guère être mise en question de manière radicale. En revanche, à partir du moment où les jaina sont entrés sur la scène du débat philosophique, des problèmes qui étaient restés jusqu'alors latents, voire insoupçonnés se sont révélés ; en particulier les affrontements entre naiyāyika, mīmāṃsaka, bouddhistes et vedāntin sur le caractère conceptuel de la perception exigeaient que les jaina tranchent en faveur d'une thèse claire sur ce problème : la perception fait-elle ou non intervenir des concepts ? Entre les bouddhistes, qui rejetaient toute composante conceptuelle dans l'idée qu'un concept ne fait que projeter sur l'objet donné dans l'expérience des constructions artificiellement forgées par l'imagination, et l'école de Bhartṛhari, selon laquelle aucune connaissance n'existe indépendamment de l'expression verbale et de concepts, les jaina se retrouvaient dans un entre-deux particulièrement inconfortable, où reconnaître le *vyañjanāvagraha* impliquait d'admettre un moment de perception aconceptuel – tandis que les trois dernières étapes du *matijñāna* étaient quant à elle marquées par le concept et le langage –, mais où, surtout, la présence de l'*arthāvagraha* pouvait entraîner des contradictions difficilement solubles : quel statut donner en effet à une perception qui saisit un contenu, fût-il limité à la simple nature d'existant, sans pour autant être une perception déterminée capable de nommer l'objet ou de lui attribuer la moindre caractéristique permettant une individuation ? Ce cas particulier de l'*arthāvagraha* révèle un point d'achoppement essentiel, sur lequel les objections des adversaires au jainisme sont susceptibles de se concentrer, dans la mesure où, pour beaucoup de leurs adversaires, détermination, présence de concepts et nommabilité vont de pair.

2.1.2. Le problème de la coexistence du *darśana* et du *vyañjanāvagraha*

La conception āgamique subit des infléchissements dès les commentaires à TS, notamment dès le *Sarvārthasiddhi* de Pūjyapāda. Jusqu'alors, en effet, la distinction entre les deux facultés grâce auxquelles l'âme a conscience et connaissance du monde – la faculté intuitive (*darśana*) et la faculté cognitive (*jñāna*) – était traitée séparément du processus qui composait le *matijñāna*. Mais, étant donné la manière dont la différence était énoncée, un amalgame demeurait possible. En effet, parmi ces deux types de concentration (*upayoga*), la connaissance s'accompagne d'un contenu déterminé (*sākāra*) tandis que,

dans l'intuition, la représentation est dénuée de contenu déterminé (*nirākāra*)[605]. Dans la mesure où il est naturel de concevoir que l'intuition se produit avant la connaissance, conformément à une logique de détermination croissante – logique qui présidait déjà à l'ordre traditionnel des différentes étapes du *matijñāna* –, c'est seulement en incorporant le *darśana* au *matijñāna* que l'on pouvait espérer rendre compte du processus cognitif dans sa continuité.

La démarche s'accompagne d'inéluctables difficultés, car intégrer le *darśana* au processus composé de l'appréhension inconsciente (*vyañjanāvagraha*), l'appréhension de l'objet (*arthāvagraha*), l'enquête (*īha*), le jugement (*āvāya*) et la mémorisation (*dhāraṇā*) exige de déterminer à quel moment l'intuition prend place, ainsi que de préciser la nature de sa représentation voire son contenu, même si celui-ci est indéterminé. Shah (1967 : 27) a bien mis en évidence le problème qui résulte de l'introduction du *darśana* dans la série des étapes du *matijñāna* : puisque la logique voudrait que les différents moments du processus s'enchaînent selon un appronfondissement croissant de l'objet, le *darśana* ne peut pas simplement précéder le moment du *vyañjanāvagraha*, comme l'exclut Shah (1967 : 27) par une question oratoire destinée à mettre en lumière l'absurdité de l'hypothèse : « How can we have *darśana* of an object even before our senses are stimulated by the object ? » Par conséquent, si l'on s'en tient aux caractéristiques de chaque élément de la chaîne cognitive, la première place devrait revenir au *vyañjanāvagraha*, puisque ce moment est le seul où le sujet n'a pas encore conscience de la présence d'un objet, et le *darśana* devrait nécessairement s'insérer dans la chaîne avant l'enquête, ce qui donnerait la succession suivante : *vyañjanāvagraha*, *darśana*, *arthāvāgraha*, *īhā*, *avāya*, *dhāraṇā*. Mais alors le moment de l'intuition viendrait interrompre le flux de la connaissance, en tant qu'il va vers une détermination de plus en plus précise.

On devine, devant cette difficulté, que toute tentative de combinaison entre le *darśana* et le processus complexe du *matijñāna* implique, pour produire un système cohérent, soit de recourir à une astuce – par exemple en assimilant le *darśana* à l'étape censée le précéder ou le suivre –, soit de procéder à des modifications conceptuelles. Shah recense trois solutions possibles qu'on envisagées les philosophes jaina dans cette

---

[605] Cf. Shah (1967 : 27), pour qui l'apparition de la distinction remonte au *Bhagavatīsūtra*. La majeure partie de nos développements de ce paragraphe se fonde sur les analyses de Tatia (1951 : 35-38) et de Shah (1967 :

perspective : la première intercale le *darśana* entre les deux subdivisions de l'*avagraha*, la deuxième assimile purement et simplement le *darśana* à l'*arthāvagraha*, tandis que la troisième fait du *darśana* l'équivalent du *vyañjanāvagraha* ou son point culminant[606]. La première solution est incarnée par Pūjyapāda, la seconde par Jinabhadra, tandis que la troisième fait l'objet d'une réfutation de la part de Jinabhadra. L'existence de débats au sein de la tradition jaina met en évidence la présence d'un véritable problème philosophique, accru par la diversité des conceptions que les penseurs jaina se sont forgés du *darśana*. Shastri (1990 : 429-438), qui examine toutes les thèses possibles, fait en tout état de onze conceptions différentes. L'une d'elles a toutefois été plus fréquemment retenue ; selon elle, le *darśana* est la saisie d'un universel (*sāmānyagrahaṇa*).

La solution de Pūjyapāda, qui insère l'intuition entre les deux subdivisions de l'appréhension, oblige à redéfinir à la fois le *darśana* et l'*arthāvagraha*. Tout en maintenant l'existence de l'appréhension inconsciente[607], l'auteur de SS déclare en effet :

> La toute première saisie qui se produit immédiatement après la rencontre entre l'objet des sens et le sens est l'appréhension. Lorsqu'a lieu la rencontre entre un objet des sens et un sens, il se produit l'intuition. La saisie de l'objet qui se produit immédiatement après cette [rencontre] est l'appréhension ; par exemple la saisie 'Cette forme est blanche' par la faculté visuelle est une appréhension[608].

Dans ce passage, Pūjyapāda admet bien que le *darśana* survienne immédiatement après qu'a eu lieu le contact entre la faculté sensorielle et l'objet, mais ce n'est pas le *darśana* qui constitue la première saisie ; celle-ci n'apparaît qu'avec l'appréhension, qui entre dans une correspondance purement nominale avec l'*arthāvagraha* des *āgama*, car les deux notions ne se recouvrent plus vraiment : si le sujet connaissant sait que la forme en présence de laquelle il se trouve est blanche, l'appréhension n'est plus indéterminée. De la sorte, Pūjyapāda fait glisser la césure entre connaissance indéterminée et connaissance déterminée, jadis située entre l'*avagraha* et l'*īhā*, vers l'intervalle entre les deux types d'appréhension, ou plus exactement entre le *darśana* et l'*arthāvagraha*. Conceptuellement,

---

25-27)

[606] Shah (1967 : 27) en mentionne également une quatrième, mais celle-ci ne propose pas une nouvelle combinaison des étapes, elle se contente de répartir les deux types de concentration en fonction des objets connus : le *jñāna* se consacre à l'objet extérieur, tandis que le *darśana* porte sur le soi, l'âme.

[607] Cf. SS *ad* TS I.18, p. 83.

[608] SS *ad* TS I.15, p. 79 : *viṣaya-viṣayi-saṃnipāta-samanantaram ādyaṃ grahaṇam avagrahaḥ. viṣaya-viṣayi-saṃnipāte sati darśanaṃ bhavati. tad-anantaram artha-grahaṇam avagrahaḥ, yathā cakṣuṣā śuklaṃ rūpam iti grahaṇam avagrahaḥ.*

c'est donc à l'intuition qu'il revient d'assumer la fonction auparavant attribuée à l'appréhension de l'objet.

À l'inverse, le défenseur de la ligne āgamique, Jinabhadra rejette les positions dissidentes qui se font jour et adopte l'interprétation qui exige le moins d'inflexions conceptuelles. Partant du principe que l'*avagraha* n'a pas un contenu déterminé, et que la moindre détermination transformerait l'appréhension en jugement, l'auteur de ViBh rejette naturellement l'interprétation de Pūjyapāda. Par ailleurs, considérant que l'intuition fait naître une représentation chez le sujet connaissant, il refuse l'hypothèse qui assimilerait le *darśana* au processus inconscient qu'est le *vyañjanāvagraha.* L'identification est impossible car tous deux n'ont pas le même objet : tandis que, défini comme la vue (*ālocana*) d'un simple existant, le *darśana* a pour objet l'universel (*sāmānya*) par excellence, l'étantité (*sattva*), le *vyañjanāvagraha* n'a pas d'objet[609]. Et Shah de conclure que la seule théorie acceptable selon Jinabhadra est celle qui tient le *darśana* pour une sorte d'*arthāvagraha* selon une autre nomenclature.

La conclusion à laquelle parvient Jinabhadra révèle que le système n'est guère tenable s'il comporte à la fois le *darśana* et le *vyañjanāvagraha*. Dans la mesure où il ne pouvait être question de modifier la division quadripartite du *matijñāna*, la cohérence risquait de contraindre la plupart des auteurs à faire fi au moins conceptuellement, sinon verbalement, de l'un des deux moments. Shastri restitue alors les deux conceptions possibles concernant le déroulement du processus sensoriel. (1) Soit le contact est conçu comme faisant partie de l'*avagraha*, auquel cas l'ordre est le suivant : *vyañjanāvagraha*, contact, *arthāvagraha*, *īhā*, *avāya*, *dhāraṇā* ; (2) Soit le contact n'est qu'un préalable à la connaissance sensorielle, et demeure extérieur, et alors l'enchaînement devient : contact, *darśana*, *avagraha, īhā*, *avāya*, *dhāraṇā*. Dans les deux cas, il convient de comprendre que le moment où se produit le contact entre les sens et l'objet marque le passage à la conscience : tandis que le *vyañjanāvagraha* correspond, d'une certaine manière, à un processus purement mécanique, les jaina conçoivent que, au moment où l'objet et les facultés sensorielles entrent en contact, l'objet laisse une impression sur les sens et ceux-ci commencent à faire l'expérience d'une passivité. Selon Shastri, la distinction entre les deux lignes interprétatives (1) et (2) épouserait celle qui distingue la période āgamique de la période logique, la première conception étant dans l'ensemble souscrite par les tenants

de la tradition – dont Jinabhadra – quand les auteurs de l'école logique – sous l'impulsion de Pūjyapāda – adhèrent à la seconde[610]. C'est dans ce contexte qu'il convient de lire le passage décisif de LT et LTV 5-6ab sur cette question, afin de déterminer dans quelle voie s'est engagé Akalaṅka : s'est-il conformé à la thèse de Jinabhadra, dont il a par ailleurs suivi la ligne conceptuelle sur des points majeurs (cf. §§ 1.1.2. et 1.1.3) ? Ou mérite-t-il bien, sur ce point aussi, sa réputation de logicien ?

2.1.3. Les étapes de la connaissance sensorielle selon Akalaṅka

2.1.3.1. Deux hypothèses de lecture pour LT 5-6ab

L'énumération, en LT 5-6ab, des différentes étapes du processus complexe de la connaissance sensorielle devrait permettre de dégager la théorie akalaṅkienne :

> *akṣârtha-yoge sattâloko 'rthâkāra-vikalpa-dhīḥ |*
> *avagraho viśeṣâkāṅkṣêhâvāyo viniścayaḥ ‖ 5 ‖*
> *dhāraṇā smṛti-hetus tan mati-jñānaṃ catur-vidham |*
> Lorsqu'[a lieu] un contact entre un sens et un objet, [il se produit successivement] l'intuition d'une existence, [puis] la pensée conceptuelle d'une forme de l'objet – c'est l'appréhension –, [puis] la recherche d'une caractéristique particulière – c'est l'enquête –, [puis] le jugement qui est la détermination certaine, [et enfin] la mémorisation qui est la cause du souvenir : telle est la quadruple connaissance sensorielle.

De toutes les composantes précédemment mentionnées ce passage emploie quatre des termes techniques classiques (*avagraha*, *īhā*, *avāya* et *dhāraṇā*), mais si l'on veut inclure également le détail de l'analyse préliminaire, il nous faut essayer de comprendre quelles étapes sont mentionnées par Akalaṅka et ce que représente chacune. Or à la décomposition maximale qui fait figurer sept moments (*darśana* => *contact* => *vyañjanāvagraha* => *arthāvagraha* => *īhā* => *avāya* => *dhāraṇā*), le maître ôte une étape. Puisque ni le contact – désigné par le composé *akṣārthayoge* – ni les trois derniers stades du processus ne peuvent susciter d'ambiguïté[611], le problème concerne soit le *darśana*, soit l'*avagraha*. Faut-il y voir seulement un sous-entendu, auquel cas ce serait la toute

---

[609] Cf. Tatia (1951 : 38) et Shah (1967 : 26).

[610] Cf. Shastri (1990 : 262-263).

[611] Ces trois associations ne laissent manifestement aucune place au doute : l'enquête (*īhā*) est définie comme la recherche d'une propriété particulière (*viśeṣākāṅkṣā*), le jugement (*avāyo*) est une détermination caractérisée par la certitude (*viniścayaḥ*) et la dernière étape, la mémorisation (*dhāraṇā*) laisse une trace mentale qui pourra se manifester sous la forme du souvenir lorsque les organes sensoriels recevront une sollicitation analogue (*smṛtihetus*).

première étape, le *darśana*, qui, précédant le contact, aurait été présupposée, voire délibérément effacée ? Ou bien serait-ce que l'ensemble du processus a été refondu de manière à éliminer une étape intermédiaire ? Si cette hypothèse devait être avérée, il conviendrait de mettre au jour les raisons possibles d'une modification en profondeur de la théorie. Pour lever la difficulté, il nous faut nous interroger sur la signification exacte du syntagme *sattāloko 'rthākaravikalpadhīḥ avagraho* : qu'Akalaṅka y envisage les deux composantes de l'*avagraha*, le *vyañjanāvagraha* dans *sattālokaḥ* et l'*arthāvagraha* dans le composé *arthākaravikalpadhīḥ*, tous deux repris par un *avagrahaḥ* à valeur résomptive et la première hypothèse sera alors confirmée ; si en revanche Akalaṅka continue à conférer une place au *darśana* – ce qui n'ira pas sans poser par ailleurs un problème d'ordre dans la succession des moments constituants, car tandis que le *darśana* était conçu comme antérieur au contact par les textes āgamiques, il lui serait postérieur chez Akalaṅka –, il s'ensuivra forcément que l'explicitation de l'*avagraha* se réduit à un seul composé, *arthākaravikalpadhīḥ*. Le terme *avagraha* est-il apposé à deux termes ou à un seul ? Nous nous trouvons en somme devant une équation à deux inconnues : Si nous posons *x* = *sattāloka* (« l'intuition d'une existence ») et *y* = *arthākāravikalpadhīḥ* (« la pensée conceptuelle d'une forme de l'objet »), que représentent *x* et *y* ? Et le problème peut se décomposer en deux questions complémentaires : premièrement, la vue de la simple existence (*sattāloka*) qui naît du contact entre l'organe sensoriel et l'objet, renvoie-t-elle au *vyañjanāvagraha* ou au *darśana* ? Et ensuite, le composé *arthākaravikalpadhīḥ* peut-il désigner un second moment de l'*avagraha*, à savoir l'*arthāvagraha* ? Ce questionnement, loin d'être purement rhétorique, révèle un problème véritable qui se manifeste dans l'opposition entre deux lignes interprétatives, celle d'une part des commentateurs jaina, Prabhācandra et Abhayacandra et celle d'autre part d'un savant contemporain, Piotr Balcerowicz[612].

[612] La position adoptée par Abhayacandra n'est pas aussi cohérente qu'il n'y paraît tout d'abord, car tout en choisissant la première hypothèse interprétative, il réintroduit le moment du *vyañjanāvagraha*, lorsqu'il fait le décompte de toutes les divisions du *matijñāna* en fonction des modalités qui peuvent être appliquées à chaque moment du processus. L'opération qu'il propose est en effet la suivante : 4 (étapes) x 12 (modalités) x 6 (facultés sensorielles) + 12 (modalités) x 4 (facultés sensorielles) = 288 + 48 = 336. Les 48 possibilités supplémentaires correspondent aux 12 modalités qui peuvent s'appliquer à seulement 4 sens dans le cas du *vyañjanāvagraha*. Cf. SVBh *ad* LT 6cd-7ab : *vyañjanaṃ prati punar avagraha eva. cakṣur-mano-rahitair indriyair bahv-ādīnām aṣṭa-catvāriṃśad bhedās tatrêhâder asambhavāt, avyaktasya śabdâdi-samūhasyavyañjanatvāt.*

Première hypothèse : *sattāloka* = *darśana* et *arthākaravikalpadhīḥ* = *avagraha*

L'hypothèse envisagée en premier dans l'histoire n'est pas la voie la plus économique : nos deux commentateurs du *Laghīyastraya* ont en effet pris le parti d'expliquer le *sattāloka* par le terme technique de *darśana*, ce qui porte à croire qu'Akalaṅka se serait engagé dans la voie initiée par Pūjyapāda. Aussi, n'intégrant pas la vue d'un simple existant à l'*avagraha*, comptent-ils tout naturellement le *sattāloka* en dehors des quatre étapes qui forment le *matijñāna*. Prabhācandra tout d'abord se contente d'appliquer l'appellation *avagraha* à une seule opération, celle qui implique de connaître un contenu précis sans se limiter à la seule intuition de l'universel par excellence, l'existence[613]. Abhayacandra va dans le même sens que son prédécesseur : qualifiant le *darśana* de saisie indéterminée, dénuée de construction conceptuelle (*nirvikalpaka-grahaṇaṃ darśanam*), il prend justement soin de l'opposer au *jñāna*, connaissance déterminée – c'est-à-dire impliquant des concepts – qui débute uniquement au moment de l'*avagraha*, autrement dit, pour lui, l'*arthākaravikalpadhīḥ* initie l'*avagraha* ; il résulte de ce statut distinct du *darśana* qu'il ne peut détenir de validité cognitive (*prāmāṇya*)[614]. Comment concevoir alors, puisque le *matijñāna* est une subdivision du moyen de connaissance valide qu'est la perception et qu'à ce titre on ne saurait lui dénier la validité cognitive, que le *darśana* auquel on refuse le *prāmāṇya* soit à inclure dans la connaissance sensorielle ? On s'exposerait là à l'incohérence la plus complète[615].

Seconde hypothèse : sattāloka = vyañjanāvagraha, arthākaravikalpadhīḥ = arthāvagraha

Cette première interprétation ne fait néanmoins pas l'unanimité et trouve un contradicteur en la personne de Piotr Balcerowicz qui, décelant deux phases (*sattāloka* et

---

[613] NKC *ad* LT 5, I p. 116.4-11 : ***akṣāṇāṃ*** *cakṣur-ādîndriyāṇāṃ* ***arthānāṃ*** *ghaṭâdīnāṃ* ***yoge*** *sambandhe yogyatā-lakṣaṇe sati, na tu saṃyogâdi-lakṣaṇe tasya prāg eva pratikṣiptatvāt,* ***sattâlokaḥ*** *sakala-heyôpādeya-sādhāraṇa-sattva-mātrasya* ***āloko*** *darśanam ātmanaḥ prathamataḥ prādur-bhavati, tadanu sa evâlokaḥ* ***arthâkāra-vikalpa-dhīḥ*** *bhavati.* ***arthaḥ*** *vyavahāriṇā heyotvena upādeyatvena vā prārthyamāno bhāvaḥ tasya* ***ākāraḥ*** *sattva-sāmānyādavāntaro jāti-viśeṣo manuṣyatvâdiḥ tasya* ***vikalpa-dhīḥ*** *nirṇaya-rūpā buddhiḥ āvir-bhavati tad-rūpatayā darśanaṃ pariṇamata ity arthaḥ : tasyāḥ kin-nāma ? ity atrâha :* ***'avagraha'*** *iti.*

[614] Notons par ailleurs que la traduction hindi de K. Shastri se conforme parfaitement à l'interprétation de Prabhācandra et Abhayacandra (2000 :13) :

इन्द्रिय और पदार्थ का सम्बन्ध होने पर सत्तामात्र का दर्शन होता है । उसके पश्चात् पदार्थ के आकार को लिये हुए जो निर्णयात्मक ज्ञान होता है, उसे अवग्रह कहते है ं। उसके पश्चात् अवग्रह से जाने हुए पदार्थ के विषय मे ं विशेष जानने की आकांक्षा को ईहा कहते है ं। आकांक्षित विशेष के विनिश्चय को अवाय कहते है ं।और जो स्मृति में कारण हो उसे धारणा कहते है ं। इस तरह मितज्ञान के चार भेद है ं॥

[615] Cf. SVBh *ad* LT 5.

arthākāravikalpadhīḥ) dans l'*avagraha* présente un Akalaṅka beaucoup plus fidèle à la tradition de TS que ne le considéraient Prabhācandra et Abhayacandra[616]. Ce choix transparaît dans la traduction qu'il propose de LT 5-6ab ainsi que dans sa numérotation des étapes (2005a : 381) :

> When it comes to the union of the perceiving organ and the object, [first] (1a) the seeing of [mere] existence [takes place, and then] (1b) a comprehension of the notion (conceptual impression) in the form of the object – [these constitute] sensation. [It is followed by] (2) cogitation, [which] is the whish [to know] the particular [object, and by] (3) perceptual judgement, [which is] conclusive determination [of the object]. (4) Retention is the cause of memory. Thus sensuous cognition is four-fold.

Par ailleurs, à propos d'un autre passage (SVi XII.4), Balcerowicz convoque explicitement l'opposition entre *vyañjanāvagraha* et *arthāvagraha* pour rendre compte de la théorie akalaṅkienne de la perception[617].

Si on voit dans LT 5ab une explicitation des deux phases de l'*avagraha*, on aurait donc tout d'abord l'évocation du *vyañjanāvagraha* par l'expression *sattāloka* puis la mention de l'*arthāvagraha* par le syntagme *arthākāravikalpadhīḥ*. Or une telle répartition est-elle réellement possible ? N'entrerait-elle pas justement en contradiction avec la perspective traditionnelle dont se réclame pourtant naturellement une telle analyse ? Selon la conception héritée de la Tradition, en effet, c'est l'*arthāvagraha* qui est défini comme l'intuition d'un simple existant, et non le *vyañjanāvagraha*, lequel se caractérise par le fait que les sens et l'objet ont beau être déjà entré en contact, la perception se situe encore en-deçà du niveau de conscience.

---

[616] Il est toutefois regrettable qu'alors même qu'il ne s'engage pas dans la voie initiée par les commentateurs, à aucun moment il ne s'explique sur pareil choix, ce que l'on serait pourtant en droit d'attendre.

[617] Pensant justifier sa traduction de SVi XII.4 (*avikalpya svam anyasmāt sattā-mātram acetanāt | paśyan vijānāti dravyâdi mati-bhedair vikalpayan ‖* qu'il rend ainsi : « [First,] one does not distinguish its own [individual data] from other [things, i.e. one does not even know with what sense organ one perceives], [then] one sees the existence alone (sc. that something is there) because one is not yet aware [of the character of the data] ; [then] one recognises the individual thing etc. and grasps [it] conceptually through [various] stages of sensuous cognition. »), Balcerowicz remarque (2005a : 390, n. 93) : « These two initial steps (*avikalpya svam anyasmāt sattā-mātram acetanāt / paśyan*) are the sensation of momentary manifestation (*vyañjanâvagraha*), whhich is not conceptual. Thereupon follows the sensation of the object (*arthâvagraha*), which is conceptual, and other conceptual steps of perception. »
Nous reviendrons sur ce passage *infra*, § 2.2.2.2.

2.1.3.2. Examen de la seconde hypothèse : analyse de la *vivṛti*

Comment trancher entre ces deux hypothèses, sachant qu'elle ne pouvent être tenues pour deux niveaux de lecture conciliables ? Seule une confrontation de LT 5-6ab avec d'autres passages de l'œuvre d'Akalaṅka, reposant sur une cohérence interne à la conception du philosophe, nous préviendra de toute projection hâtive. La première source à examiner est naturellement la *vivṛti*. Celle-ci contribue à lever l'ambiguïté en ce qu'elle énonce clairement la caractéristique et le rôle assumé par le *darśana* :

> *viṣaya-viṣayi-sannipātânantaram ādyaṃ grahaṇam avagrahaḥ. (…) tad-anantara-bhūtaṃ san-mātra-darśanaṃ sva-viṣaya-vyavasthāpana-vikalpam uttara-pariṇāmaṃ pratipadyate avagrahaḥ. punaḥ avagṛhīta-viśeṣâkāṅkṣaṇam īhā. tathehita-viśeṣa-nirṇayo 'vāyaḥ. kathañcid abhede 'pi pariṇāma-viśeṣād bhedaḥ.*
> La toute première saisie qui se produit immédiatement après la rencontre entre l'objet sensoriel et le sens est l'appréhension. (…) L'intuition d'une simple existence, qui se produit immédiatement après cette [rencontre], produit ultérieurement une évolution, laquelle comporte un concept pour s'établir elle-même et pour établir l'objet : c'est l'appréhension. À son tour, la recherche de la propriété particulière de l'objet appréhendé est l'enquête. De même, le constat de la propriété particulière, qui a été l'objet de l'enquête, est le jugement. D'une certaine manière, même dans la non-différence il y a de la différence parce que [chacun] est une forme d'évolution [par rapport à un autre][618].

Une lecture rapide de LTV, qui associerait le constat que l'ordre des étapes mentionné dans le vers (contact – *sattāloko – arthākāravikalpadhīḥ – īhā – avāya – dhāraṇa*) coïncide avec l'enchaînement proposé par la *vivṛti* (contact – *sanmātradarśana – svaviṣayavyavasthāpanavikalpam – īhā – avāya*) avec l'indication figurant au début de l'auto-commentaire pourrait naturellement aboutir à la conclusion que le *sanmātradarśana* – événement qui se produit immédiatement après le contact (*tadanantarabhūtaṃ sanmātradarśanaṃ*) – fait partie de l'*avagraha*. Or, comme les composé *sanmātradarśana-* et *sattāloka-* sont strictement parallèles d'un point de vue sémantique[619], notre problème trouverait ainsi une résolution aisée. Le *sattāloka*, étant une part intégrante du processus nommé *avagraha*, doit en constituer la première sous-division (*vyañjanāvagraha*), quand la seconde (*arthāvagraha*) doit pouvoir correspondre au composé *arthākāravikalpadhīḥ* mentionné dans la stance. Une telle théorie est pourtant irrecevable, car son apparente cohésion n'est acquise qu'au prix d'un évitement de

[618] Remarquons d'ores et déjà que le début de la *vivṛti* est repris, à quelques rares variantes près qui n'ont guère d'incidence sur le sens, de SS *ad* TS I.15.

nombreux points d'achoppements. En particulier elle ne s'assure pas du bien-fondé d'un de ses présupposés essentiels, à savoir que le *darśana* puisse bien être considéré comme une saisie (*grahaṇa*).

Reprenons l'ordre des étapes du *matijñāna* que ce passage de LTV permet de reconstituer : contact (*visayaviṣayisannipāta*), vue d'un simple existant (*sanmātradarśana*), *avagraha*, *īhā* et *avāya*[620]. Cette énumération quoique dans l'ensemble parallèle à celle de la stance, présente toutefois avec elle une infime différence. Le rapport de production qui unit le *sanmātradarśana* à l'*avagraha* semble exclure toute possibilité pour le premier d'être une division du second[621]. Ou alors, il faudrait admettre que, dans la deuxième partie de LTV 5, Akalaṅka, employant le terme *avagraha* fait une synecdoque du tout pour la partie, et n'aurait en réalité en vue que sa seconde composante, l'*arthāvagraha*. Il paraît certes difficile de croire que, si *sanmātradarśana* était équivalent à *vyañjanāvagraha-*, Akalaṅka n'aurait pas spécifié que ce à quoi cette première phase donne naissance se nomme *arthāvagraha*. Admettons néanmoins que cela ne constitue pas une preuve suffisante ; on pourrait en effet objecter que, plutôt que d'un manque de précision dans le vocabulaire, il s'agit là d'une nouvelle attestation du style ramassé dont le philosophe est si familier, et que l'emploi d'*avagraha-* au lieu d'*arthāvagraha-* pourrait ne pas avoir été jugé problématique si le public était censé maîtriser parfaitement la distinction entre *vyañjanāvagraha-* et *arthāvagraha-*.

Plus encore qu'une question formelle, c'est celle de la nature des diverses expériences sensorielles qui est décisive. Une simple mise en perspective de la terminologie en usage chez Akalaṅka permet à cet égard de tirer de premières conclusions. Ainsi, le parallélisme quasi parfait entre deux listes, l'une tirée de LT 5-6ab et l'autre de LTV 5-6ab, qui n'emploient toutefois pas systématiquement un vocabulaire identique, met en correspondance une double nomination pour trois des composantes du *matijñāna*,

---

[619] Cf. *infra* les développements qui font suite au tableau 8.

[620] La *vivṛti* citée commentant uniquement la stance LT 5, il est normal qu'elle ne mentionne pas la mémorisation (*dhāraṇā*) qui apparaît en LT 6ab et dans la partie afférente de l'auto-commentaire : *smṛti-hetur dhāraṇā saṃskāra iti yāvat. īhā-dhāraṇayor api jñānâtmakatvam unneyaṃ tad-upayoga-viśeṣāt.*

[621] C'est faire violence au texte que de ne pas voir dans la phrase *tadanantarabhūtaṃ sanmātradarśanaṃ svaviṣayavyavasthāpanavikalpam uttarapariṇāmaṃ pratipadyate avagrahaḥ* un rapport de production entre d'une part l'intuition d'un existant (*sanmātradarśana*) et d'autre part le moment caractérisé comme *svaviṣayavyavasthāpanavikalpam*, dont il est clairement dit qu'il constitue un stade ultérieur du processus (*uttarapariṇāmaṃ*). La construction que Chakraborty (2001 : 189-190) prétend rétablir, lorsqu'il considère que les composés *sanmātradarśanaṃ* et *svaviṣayavyavasthāpanavikalpam* ne qualifient qu'un seul et même moment du processus cognitif, ne fait que l'enferrer dans une interprétation indéfendable.

comme le fait apparaître le tableau 8 ci-dessous. Dans l'incertitude où nous demeurons quant au statut du *sattāloka* et de l'*arthākāravikalpadhīḥ* par rapport à l'*avagraha*, nous accordons à chacun une entrée spécifique dans le tableau.

tableau 8 : Correspondances sémantiques entre LT 5-6ab et LTV 5-6ab

LT 5-6ab	LTV5-6ab
akṣārthayoge	*viṣayaviṣayisannipāta*
sattāloko	*sanmātradarśanaṃ*
arthākāravikalpadhīḥ	*svaviṣayavyavasthāpanavikalpam*
avagraho	*avagrahaḥ*
īhā	*īhā*
avāyaḥ	*avāyaḥ*
dhāraṇā	*dhāraṇā*

Là où la stance usait du composé *sattāloka*, la *vivṛti* emploie l'expression *sanmātradarśanaṃ* sans changer moindrement le sens du concept : le prédicat qu'est l'existence (*sattā*) est considéré – et ce n'est pas uniquement le fait des penseurs jaina qui s'accordent sur ce point notamment avec les vaiśeṣika – comme l'universel par excellence, qui se contente d'appréhender un étant seulement en tant qu'étant (*sanmātra*) sans lui attribuer la moindre caractéristique. Quant à la synonymie entre *āloka* et *darśana* – deux noms dérivés de verbes dénotant l'action de voir (*ā-LOK-* et *DṚŚ-*) – que nous avions relevée chez les commentateurs[622], elle trouve donc sa source dans le le texte d'Akalaṅka lui-même.

Or, le choix du terme *darśana* n'est pas sans incidence, dans la mesure où, s'il ne s'agit pas du *darśana* pris au sens technique, Akalaṅka s'expose à être mal compris de lecteurs, pour qui le *darśana* est une phase préliminaire au contact, sorte de disposition qui assure la possibilité même d'une rencontre entre une faculté sensorielle et un objet. Par conséquent s'il ne faut pas entendre *darśana* dans son acception technique mais comprendre que l'étape mentionnée par les composés *sattāloka* et *sanmātradarśana* correspond au *vyañjanāvagraha*, force est d'admettre qu'Akalaṅka fait désormais fi du

[622] Cf. Abhayacandra, SVBh *ad* LT 5 : ***sattâlokaḥ sattāyāḥ*** *samastârtha-sādhāraṇasya sattva-sāmānyasya* ***āloko*** *nirvikalpaka-grahaṇaṃ darśanam iti yāvat.* Ainsi que Prabhācandra, NKC *ad* LT 5, I p. 116.5-6 : ***sattâlokaḥ*** *sakala-heyôpādeya-sādhāraṇa-sattva-mātrasya* ***āloko*** *darśanam*. Cf. *supra* § 2.2.1.1.1. Dans le cas présent, la glose est aussi sémantique et ne se contente pas d'une simple identité de référence.

darśana des *āgama* et choisit de le supprimer et non de le sous-entendre comme nous en avions émis l'hypothèse. Si en revanche, c'est bien en un sens technique qu'est employé *darśana*, alors, contrairement à la place qui lui était octroyée par les textes de la période āgamique, où il se produisait antérieurement au contact entre le sens et l'objet, il devient désormais une étape postérieure à ce même contact. En résumé, deux voies sont désormais possibles : 1. soit *darśana* est mentionné dans son sens technique et il en résulte deux conséquences, d'une part une inversion de l'ordre entre le contact et le *darśana*, et d'autre part la disparition d'une des étapes de l'*avagraha* – il reste, dans cette hypothèse, à élucider quelles conséquences sur la notion de *darśana* ces modifications entraînent – ; 2. soit le substantif *darśana* n'est pas employé dans son sens technique, auquel cas c'est au *vyañjanāvagraha* qu'équivaut le *sattāloka*, et alors Akalaṅka a tout simplement supprimé le *darśana* āgamique de sa représentation du *matijñāna*.

Pour dénouer les fils du problème, abordons la question sous un autre angle en examinant quel contenu Akalaṅka reconnaît à chacun des deux moments qui suivent le contact. La comparaison des composés *sattāloka* et *sanmātradarśana* a mis en évidence le fait que ce moment du processus est déjà associé à un certain contenu, puique savoir que quelque chose est à tel endroit constitue déjà une représentation. L'étape suivante, qualifiée de *arthākāravikalpadhīḥ* dans LT et de *svaviṣayavyavasthāpanavikalpam* dans LTV, marque l'entrée en scène du concept (*vikalpa*). À ce stade, le sujet connaissant ne saisit plus l'objet dans sa seule dimension d'existant, mais est capable d'appréhender une de ses particularités, un de ses traits distinctifs. De quelle importance créditer l'élément supplémentaire introduit par la *vivṛti* ? Les deux interprétations grammaticalement possibles n'entraînent pas les mêmes conséquences philosophiques. Si, première hypothèse, le mot *sva-* qui entre en composition avec *viṣaya-* joue le rôle d'un possessif, (« un concept pour établir son objet »), il se contente de souligner le rapport entre le sujet connaissant et l'objet sur lequel porte son attention. Si en revanche on voit dans *sva-* un pronom réfléchi et qu'on lit le composé *svaviṣaya-* comme un *dvandva* (« pour s'établir elle-même et pour établir l'objet »), l'appréhension n'implique plus seulement la découverte d'une caractéristique de l'objet, mais elle comporte également une dimension réflexive, ce qui ne laisse pas le moindre doute quant au statut de *pramāṇa* de l'*avagraha*.

Nous pouvons désormais comparer les éléments dégagés de la nature de chacune de ces deux opérations avec la conception āgamique de l'*avagraha*. Or, nous avons vu que,

malgré la variété des approches, quelques constantes se dégagent dans les textes considérés comme relevant de la Tradition. Survenant immédiatement après le contact entre la faculté sensorielle et l'objet, le *vyañjanāvagraha* se caractérise par le fait que la perception n'atteint pas encore le niveau de conscience. Pareille situation ne s'explique que par la possibilité pour l'organe sensoriel de se trouver contigu à l'objet contiguïté qui, lorsqu'elle a lieu – elle n'existe toutefois pas dans le cas de la vue et de l'esprit, considérés comme des facultés qui n'entrent pas en contact avec l'objet (*aprāpyakārin*)[623] –, entraîne nécessairement une interaction entre les sens et l'objet, puisque les sens sont en éveil. Lorsque, par la suite, les petites perceptions encore inconscientes sont sommées et passent le seuil de la conscience, elles permettent au sujet connaissant d'appréhender l'existence d'un étant : on entre alors dans la seconde phase de l'appréhension, dénommée *arthāvagraha*.

S'il est possible de déceler des analogies entre la représentation āgamique de l'appréhension (*avagraha*) et la manière dont Akalaṅka en traite en LT 5, celles-ci ne se situent pas exactement là où l'on s'y attendrait le plus. En effet, c'est au stade qui, chez Akalaṅka, fait immédiatement suite au contact (*sattāloka*) que semble correspondre l'*arthāvagraha*, alors que, si le philosophe se conformait à la Tradition, ce devrait être le second moment de l'*avagraha* qui devrait permettre d'appréhender l'objet en tant que simple existant. Or, le moment du *sattāloka* ne correspond nullement au *vyañjanāvagraha*, pas plus que la saisie par concept d'une caractéristique particulière de l'objet (*arthākāravikalpadhīḥ*) ne coïncide avec l'*arthavagraha*. Par conséquent, projeter la distinction āgamique entre deux phases de l'*avagraha* sur LT 5 entraîne inéluctablement une méprise.

Outre le fait qu'il ne dénombre pas autant d'étapes que ses prédécesseurs, Akalaṅka reprend certains concepts à son compte tout en en modifiant la signification et la portée. À ce stade de notre enquête, la disqualification de l'interprétation proposée par Balcerowicz nous laisse pressentir que l'acquisition d'une connaissance à partir de la perception

---

[623] Nous avons déjà entr'aperçu à plusieurs reprises (cf. chapitre I § 1.1.1 et chapitre II § 2.1.1) que les jaina se livrent à une casuistique à propos de l'éventuel contact entre les sens et l'objet. Selon eux, un contact se produit pour quatre facultés sensorielles – l'ouïe, le toucher, le goût et l'odorat – mais la vue et le *manas* n'ont pas besoin d'entrer physiquement en contact avec leur objet. En cela ils s'opposent à tous leurs adversaires qui, pour certains (le nyāya, le sāṃkhya, la mīmāṃsā) soutiennent que tous les organes sensoriels entrent en contact avec leurs objets, pour d'autres (les bouddhistes), admettent que, outre la vue et le *manas*, l'ouïe est elle aussi *aprāpyakārin*. Cf. Bothra (1976 : 58-64), Bhatt (1989 : 174-177), Chatterjee (1965 : 139-140) et Vyas (1991 : 41).

sensorielle, telle que son déroulement est présenté en LT 5-6ab se conforme à la chaîne suivante : contact => *darśana* => *avagraha* => *īhā* => *avāya* => *dhāraṇā*. En cela, nous n'avons pas la prétention de proposer une toute nouvelle interprétation de la théorie d'Akalaṅka, mais nous ne cherchons qu'à rétablir la position véritable du philosophe que certains savants, tels Tatia et Shah avait déjà exposée[624], mais que Balcerowicz avait cru bon de réfuter implicitement. Ainsi s'explique que le processus expliqué en LT et LTV 5-6ab ait force de loi et ne souffre aucune exception : il n'y a pas de nuance à apporter en fonction de l'organe sensoriel concerné, contrairement au processus du *vyañjanāvagraha* qui, tel qu'il est décrit dans les textes anciens, ne s'applique ni à la vue ni à l'esprit (cf. tables 13.1 et 13.2). C'est donc envers Pūjyapāda, qui, le premier, avait considéré que l'*avagraha* était une connaissance déterminée, qu'Akalaṅka a une dette[625].

S'en tenir à cette déduction ne permet toutefois pas encore de montrer positivement la cohérence de la pensée akalaṅkienne, encore moins de comprendre les possibles motivations intellectuelles qui ont présidé à de telles inflexions conceptuelles. Or, tout le problème ne réside pas dans la question du nombre des étapes et de leur ordre : il ne s'agit là que des symptômes les plus révélateurs d'une manière de concevoir autrement des enjeux philosophiques plus fondamentaux. La question qui fonde toute la réflexion d'Akalaṅka constitue véritablement un problème philosophique : il s'agit de comprendre comment le sujet connaissant peut passer d'une totale ignorance à la connaissance, étant entendu que, dans les faits, tout le cheminement intellectuel ne forme qu'un flux continu, sans rupture, sans qu'il soit donc possible de situer *a priori* une césure, un avant et un après. À quel moment situer l'émergence de la connaissance ?

---

[624] Cf. par exemple Tatia qui, en se fondant sur LT, écrit (1951 : 39) : « On the contact of the sense-organ with the object there arises an intuitional cognition of pure existence (*sanmātra-darśanam*). This intuitional cognition then develops into determinate cognition of the object. This is called *avagraha*. »
Shah (1967 : 230) va dans le même sens : « On the contact of the sense-organ with the object there arises the indeterminate cognition of pure existence (*san-mātra-darśana*). This indeterminate cognition then develops into the determinate cognition of the object. This is called *avagraha*. »

[625] Comme l'ont d'ailleurs déjà remarqué, Akalaṅka réfute la conception de Jinabhadra en RVār *ad* TS I.15, I p. 61.13-14 : *kaścid āha : yad uktaṃ bhavatā viṣayaviṣayisannipāte darśanaṃ bhavati, tadanantaram avagraha iti ; tad ayuktam availakṣaṇyāt. na hy avagrahād vilakṣaṇaṃ darśanam astīti. atrocyate : na, vailakṣaṇyāt*.

2.2. Nature et statut du *darśana*

2.2.1. Où commence le *matijñāna* ?

Les passages d'Akalaṅka qui permettent le mieux de déterminer le moment de l'apparition de la connaissance proprement dite dans la constitution de la perception sensorielle sont des développements tirés du *Siddhiviniścaya* et de sa *vivṛti*. Tout d'abord, SVi I.3 introduit une césure nette entre ce qui, dans le cours du processus cognitif perceptuel, peut légitimement être tenu pour un *pramāṇa* et ce qui en est exclu.

> Le résultat évident du moyen de connaissance valide est la preuve ; elle consiste en une détermination certaine de soi et de l'objet (*svārthaviniścayaḥ*). Est un moyen de connaissance valide [la connaissance] qui dépend d'un sujet de perception, mais non [les étapes] antérieures[626].

Où faire passer la limite entre ce qui mérite l'appellation de *pramāṇa* et ce qui ne le mérite pas ? A la précision qu'apporte en SVi I.3 le composé *svārthaviniścaya*, SVi I.23 ajoute deux autres critères, sans pour autant rapporter ces caractéristiques à une activité intellectuelle précise :

> Il est prouvé que ce qui ne dépend pas d'autre chose pour établir sa propre nature et la nature d'autre chose (i.e. d'un étant) est le moyen de connaissance valide ; ce qui est autre que cela, qui est non-conceptuel et non conscient n'est pas [le moyen de connaissance valide][627].

Qu'est-ce qui est « non conceptuel » (*avikalpa*) et « non conscient » (*acetana*), qui n'est pas capable de déterminer son objet en même temps que soi-même et qui, de ce fait, ne peut prétendre à être caractérisé comme un moyen de connaissance valide ? Deux lectures sont envisageables, selon que l'on rapporte les qualificatifs *avikalpa* et *acetana* au contact ou au *darśana*. De ces deux niveaux de lecture, c'est le second qui fait preuve d'une certaine audace, tandis que le premier, prenant pour adversaires les naiyāyika, est plus attendu. En effet, s'opposer à la thèse exprimée en NS I.1.4 (« la perception est la connaissance née du contact entre un organe sensoriel et un objet ; elle ne dépend pas de l'expression verbale, elle ne dévie pas et elle a la forme d'une certitude »[628]), est une

---

[626] SVi I.3, I p. 12.23-24 : *pramāṇasya phalaṃ sākṣāt siddhiḥ svârtha-viniścayaḥ | pratipattur apekṣyaṃ yat pramāṇaṃ na tu pūrvakam ‖*

[627] SVi I.23, I p. 96.5-6 : *siddhaṃ yan na parâpekṣaṃ siddhau sva-para-rūpayoḥ | tat pramāṇaṃ tato nânyad avikalpam acetanam ‖*
Cf. aussi la *vivṛti* correspondante, notamment SViV I.23, I p. 96.24-97.2.

[628] NS I.1.4, p. 2 : *indriyârtha-saṃnikarṣôtpannaṃ jñānam avyapadeśyam avyabhicāri vyavasāyâtmakaṃ pratyakṣam.*

conséquence logique de la définition jaina du *pramāṇa* comme une connaissance (cf. chapitre I § 1.1.1). Si cette lecture est valide, il n'est toutefois guère possible de s'en contenter et de tirer la conclusion que la césure entre ce qui constitue un *pramāṇa* et ce qui n'en est pas un passe entre le contact d'une part et d'autre part les cinq dernières étapes (de l'intuition à la mémorisation). Le raisonnement n'est en réalité pas achevé : que le contact soit rejeté dans le domaine de l'*apramāṇa* ne permet pas de tirer des conclusions assurées quant au moment exact où débute la connaissance proprement dite.

En effet, l'examen de LT et LTV 5-6ab a montré que les expressions *sattāloka* (« vue d'une existence ») et *sanmātradarśanam* (« intuition d'un simple existant ») renvoyaient au *darśana*, tandis que les composés *arthākāravikalpadhīḥ* (« pensée conceptuelle d'une forme de l'objet ») et *svaviṣayavyavasthāpanavikalpam* (« un concept pour s'établir elle-même et pour établir l'objet ») qualifiaient l'*avagraha*. À cet égard, la mention en SVi I.3 de la détermination de soi et de l'objet (*svārthaviniścaya*), correspond exactement à la seconde caractérisation de l'*avagraha* que l'on trouvait en LTV. Or, la détermination suppose la mise en évidence de caractéristiques particulières, activité qui, comme nous le verrons très bientôt, échappe au domaine du *darśana*. Il serait donc possible qu'Akalaṅka veuille, au delà d'une simple opposition entre la condition de possibilité de la connaissance qu'est le contact et l'acte de connaissance lui-même, opposer le *darśana* à l'*avagraha*, déniant au premier le statut de moyen de connaissance valide qu'il refuse accorde au second. La *vivṛti* confirme cette hypothèse, déjà aperçue par Anantavīrya[629] : Akalaṅka y conclut explicitement que l'intuition – qu'il caractérise de non conceptuelle – n'est pas un moyen de connaissance valide[630]. Cette seconde interprétation, qui inclut la première du fait de l'antériorité du contact par rapport au *darśana*, permet enfin de restituer le saut qualitatif tel que le conçoit Akalaṅka.

Le jainisme n'exclut pas que la perception puisse dépendre d'un contact, mais il n'entend pas ce préalable nécessaire à la perception sensorielle de la même manière que le nyāya. Pour que LT 5-6ab vaille universellement, quel que soit l'organe sensoriel en jeu, il convient de spécifier la nature de ce contact afin qu'il soit en mesure de s'appliquer également à la vue. Ainsi, pour Akalaṅka et les autres logiciens jaina, le contact qui a lieu entre le sens et l'objet, désigné par le terme *yogyatā*, exprime l'idée d'une proximité suffisante pour susciter l'apparaition de la connaissance, sans que cette proximité implique nécessairement un contact physique ; cf. Tatia (1951 : 39, n. 5).

[629] Le commentateur de SVi relève en effet la double lecture qu'autorise le terme *pūrvakam* en SVi I.3 ; cf. SViṬ *ad* SVi 3, p. 19.27-28 : ***na tu*** *naiva* ***pūrvakaṃ*** *tatkāraṇaṃ* <u>*nirvikalpaka-darśanaṃ sannikarṣâdi vā*</u>*, pūrva-śabdasya kāraṇa-vācitvāt*.

[630] Cf. SViV I.23, I p. 96.30-31 : *tan nâvikalpa-darśanaṃ pramāṇaṃ, svayam anubhūta-sva-bhāvasyâpi sarvathā ananubhūta-kalpatvāt cetanatve 'pi suṣuptâdivat.*

Le sens de la première phrase de LTV5 (*viṣayaviṣayisannipātānantaram ādyaṃ grahaṇam avagrahaḥ* : « La toute première saisie qui se produit immédiatement après la rencontre entre l'objet sensoriel et le sens est l'appréhension ») s'élucide naturellement à la lumière de ces passages. Il ne s'agit pas tant d'inclure le *sattāloka* dans l'*avagraha* que de refuser au *darśana*, désormais défini comme l'intuition d'un simple existant, le statut de saisie[631]. Comment comprendre alors que, malgré la continuité qui unit l'ensemble des étapes constitutives de la connaissance sensorielle, se dessine une rupture – au moins subjective – entre *darśana* et *avagraha* ? Pour quelles raisons l'intuition d'un existant se voit-elle refuser la validité cognitive et, par conséquent, ne peut être tenue comme une partie intégrante du processus appelé *matijñāna* ? Seule une analyse approfondie du *darśana* permettra de répondre à ces questions.

Le début du premier chapitre a mis en évidence plusieurs réquisits pour qu'un jugement accède au statut de *pramāṇa* : être une connaissance certaine qui, tout en possédant une faculté d'aperception, détermine son objet précisément, de sorte que la connaissance obtenue puisse être suivie d'une action dans la vie pratique. Or nous avons vu que, dans le cas d'une connaissance empirique, le caractère conceptuel découle naturellement de l'exigence de la certitude (cf. chapitre I § 1.1.1 et chapitre II § 1.2.3.2). Considérons à présent le *darśana* sous les trois aspects essentiels qui se dégagent de la caractérisation du *pramāṇa* – la présence de concept, le caractère réflexif de la connaissance et l'utilité pour l'activité pratique – de manière à voir s'il satisfait ou non à certaines de ces exigences. Il appert que les trois composantes sont en fait étroitement imbriquées, car, comme nous le constaterons, la présence de concepts constitue le fondement dont découlent les deux autres à titre de corollaires.

2.2.2. *Darśana* et concept

2.2.2.1. Le caractère non conceptuel du *darśana*

Tout d'abord, ce qui, malgré les glissements sémantiques des termes *darśana* et *avagraha*, semble demeurer acquis, c'est le caractère aconceptuel de cette étape liminaire qui contraste avec le caractère conceptuel de la suivante, l'appréhension (*avagraha*),

---

[631] C'est d'ailleurs de cette manière que Bothra comprend le passage ; citant la première phrase de LTV 5, elle écrit à propos de l'*avagraha* tel qu'il est conçu par les logiciens (1976 : 68-69) : « They hold that *avagraha* is the primitive stage of perception but it arises after darśana or the mere sensation of the object. (…) It is the first apprehension of the object, not merely the sensation. »

définie comme la pensée conceptuelle de la forme de l'objet (*arthākāravikalpadhīḥ*). Mais cette constance même fait difficulté : ce qui allait de soi lorsque, selon les *āgama*, le *darśana* ne portait sur aucun objet en particulier, mais dénotait une faculté d'attention, n'est plus aussi évident maintenant que le *darśana* survient postérieurement au contact. Comment penser le *darśana* comme intuition d'un existant, sans en conclure que, en se rapportant naturellement à un objet comme le concept, mais aussi en faisant abstraction des propriétés particularisantes comme le fait le concept, pareille intuition constitue justement une approche conceptuelle ? Le concept en jeu dans cette première approche d'un être n'est-il pas précisément le concept par excellence, le plus universel de tous les universaux, l'existence ? Comment Akalaṅka et la tradition ultérieure peuvent-ils par conséquent dire, en maintenant l'opposition entre le *darśana* non conceptuel et l'*avagraha* conceptuel, que l'intuition est aconceptuelle ?

Une contribution décisive pour notre problème est apportée en SVi I.26, stance dans laquelle Akalaṅka explique que le *darśana* n'est pas un moyen de connaissance parce qu'il a pour objet une non-chose (*avastuviṣayam*)[632]. Le composé *avastuviṣayam* confirme la validité de la distinction entre la chose et l'objet dans la conception jaina. Ainsi, le *darśana* a bel et bien un objet, mais cet objet, contrairement à celui du *pramāṇa* ne coïncide pas avec la chose réelle (*vastu*). Souvenons-nous que le *vastu* consiste en substance et mode, en universel et particulier[633] et que seule la connaissance susceptible d'appréhender ces différentes composantes est un moyen de connaissance valide, même si, dans les faits, caractère substanciel et caractère modal ne sont pas nécessairement saisis au même moment, du moins pour les *pramāṇa* qui ne mettent pas en jeu des facultés supramondaines. Or, considérer une chose dans sa seule dimension universelle – comme existant – ne suffit pas à en faire une chose. Pour être un *vastu*, il faut des traits qui distinguent un existant de n'importe quel autre existant. Ainsi, le contenu de l'intuition n'est pas un véritable contenu, car il ne nous apprend rien de véritable : si nos sens

---

[632] SVi I.26, I p. 114.9-10 : *tac ced avastu-viṣayam apramāṇaṃ yato 'nyataḥ | nirṇayâtmakatvāt siddheḥ artha-siddher asaṃbhavāt ||*
Il ne fait pas de doute que l'anaphorique *tad* reprend bien de l'*avikalpakadarśana*, comme l'indiquent et la *vivṛti* et la glose d'Anantavīrya.
SViṬ *ad* SVi 26, I p. 114.15-19 : ***tad*** *anantarôktaṃ* ***cet*** *yadi* ***apramāṇam****. kuta etat ?* ***avastuviṣayaṃ yataḥ*** *: sāmānya-viśeṣâtmaka-tattvam avastu viṣayo yasya tat tathôktam. kiṃ tarhi pramāṇam ? na kiñcid ity arthaḥ. 'avikalpakaṃ darśanam' iti cet ; atrâha :* ***anyataḥ*** *ity-ādi. anyataḥ mithyaîkânta-vādi-kalpitāt pramāṇād* ***artha-siddheḥ*** *atyantam* ***asaṃbhavāt****. nanu siddhiḥ adhigati-mātraṃ tato 'pi saṃbhavati iti cet ; atrâha :* ***siddheḥ nirṇayâtmakatvāt****.*

reçoivent une sollicitation, il est évident qu'il existe une cause à ce stimulus, et que donc quelque chose à l'extérieur de nous produit cette impression. L'existence est donc un universel vide, un universel du 'ceci' selon l'appelation hégélienne, ce qui ne sera pas sans incidence eu égard à la question de l'utilité dans le domaine pratique.

Que l'objet du *darśana* se limite à être seulement un existant augure peut-être cependant d'une nouvelle piste pour expliquer qu'il soit tenu pour aconceptuel. Si, pour parler de ce premier moment, Akalaṅka recourt exclusivement à des termes dénotant la vue (*darśana*, *āloka*) au lieu d'employer, de manière plus vague, le terme de saisie que l'on trouve chez Abhayacandra, s'il ne substitue jamais la notion d'universel (*sāmānya*) à celle d'existant (*sat*, *sattā*)[634], convient-il d'y voir une simple coïncidence ? Ou faut-il supposer qu'Akalaṅka tente déjà au niveau linguistique de ne pas décrire le *darśana* en des termes qui soient susceptibles d'en faire une activité conceptuelle ? Quel sens donner à cet évitement systématique ? Conceptualiser implique, nous l'avons dit, de faire abstraction de toutes les particularités qui distinguent une chose des autres pour en saisir le trait générique qui les rassemble. Or, au stade du *darśana*, nulle abstraction n'a véritablement lieu, car l'être qui est intuitionné sous sa caractéristique d'existant n'a alors aucune autre caractéristique dont il faudrait faire abstraction pour s'élever au concept d'existant. Dès lors, donner le statut de concept à l'intuition d'un existant ne va pas forcément de soi. Peut-on, pour autant, en conclure que dans le jainisme ce que nous appelons concept d'existence n'a pas le même statut que n'importe quel autre concept (celui de jarréité, de bleuité…), parce que, contrairement à tous les autres concepts, il se manifeste au stade du *darśana* ?

Mais cette question équivaut à se demander si l'existence est seulement le contenu d'une intuition, ou si elle peut également être appréhendé par une connaissance, en vertu de l'opposition entre les deux types possible d'application (*upayoga*), à savoir le *darśana* et le *jñāna* ? Pour les jaina, l'existence peut fort bien être un contenu de connaissance comme l'atteste leur classification des points de vue (*naya*), selon laquelle le jugement qui

---

[633] Cf. LT 7cd cité précédemment, § 1.2.3.2, en note.

[634] Cf. SVBh *ad* LT 5 : *kaḥ ?* ***sattâlokaḥ*** *:* ***sattāyāḥ*** *samastârtha-sādhāraṇasya sattva-sāmānyasya* ***āloko*** *nirvikalpaka-grahaṇaṃ darśanam iti yāvat, sāmānya-grahaṇaṃ darśanam ity āmnāyāt.*
« Qu'est ce qui [se produit] ? **« la perception d'une existence »** : ***ālokaḥ***, la saisie dénuée de concept ***sattāyāḥ***, de la caractéristique commune à tous les objets, [à savoir] la propriété universelle qu'est le fait d'exister ; autrement dit c'est l'intuition (*darśana*), en vertu de la doctrine traditionnelle selon laquelle la connaissance indéterminée est la saisie de la propriété universelle. »

ne retient d'un objet que son appartenance à une classe constitue un point de vue collectif (*saṅgrahanaya*)[635]. En effet, le point de vue collectif admet en général deux grandes subdivisions, selon que l'universel concerné est un universel spécifique (*sāmānyaviśeṣa*) ou l'universel suprême (*parasāmānya*), autrement dit l'étantité (*sattva*)[636]. Akalaṅka considère, quant à lui, que seul l'universel suprême constitue l'objet du point de vue collectif, comme le laissent apparaître les stances LT 32 et LT 69ab :

> (32) Le [point de vue] collectif vise la substance pure, puisque celle-ci ne comporte pas de différence ; parmi les variétés [d'étants] il n'y a pas la moindre variété qui consiste en non-étant, parce que cela est contradictoire.
>
> (69ab) Le point de vue collectif résulte d'une saisie collective de tout en une unité puisqu'il n'y a pas de distinction au sein de [la propriété qu'est] l'étant[637].

Par conséquent, si l'universel suprême doit être distingué des autres universaux, ce n'est pas en tant qu'il serait exclusivement appréhendé par l'intuition. On pourrait alors concevoir une césure la plus appropriée entre, d'une part, l'idée d'un existant sous sa forme intuitive – au moment où elle ne peut avoir le statut de concept – et, d'autre part, le concept d'existant sous sa forme cognitive et tous les autres concepts qui, eux, peuvent seulement être conçus par un *jñāna*. Comment, dans ces conditions, justifier que, malgré la similitude des expériences au cours desquelles un être est appréhendé sous sa seule dimension d'existant, le statut de l'existence soit aussi différent ? Le fondement de la distinction se situerait-il dans le degré de clarté inhérent à chaque expérience, ou bien dans les processus de production propres à chacune ? Il n'y a qu'un prédicat qui puisse être saisi avec plus ou moins de clarté. Mais le prédicat 'existant' n'est pas n'importe quel prédicat, il est supposé par toute prédication qui vise à décrire un objet réel. Si le jugement 'ceci est un oiseau' a une validité cognitive, il s'ensuit nécessairement qu'il y a un 'ceci', autrement dit, dans un jugement auquel on reconnaît le *prāmāṇya*, le verbe 'être' ne peut servir de copule que dans un second temps, une fois admis son sens fort, celui qui exprime une existence. Ainsi lorsqu'un jugement n'affirme qu'une existence – du type 'ceci est', 'à tel

---

[635] On se souvient que les *naya* dérivent d'une connaissance, la connaissance articulée (*śrutajñāna*).

[636] Muni Nyayavijayaji (2000 : 372) explique ainsi que l'universel peut varier en extension (« In accordance with the greater or lesser extent of the concerned generic feature, one can construe numberless illustrations of *saṅgraha-naya* ») avant de préciser (2000 : 381-382) la distinction entre *parasaṅgrahanaya* et *aparasaṅgrahanaya*.

[637] LT 32 : *śuddhaṃ dravyam abhipraiti saṅgrahas tad-abhedataḥ | bhedānāṃ nâsad-ātmaîko 'py asti bhedo virodhataḥ ||*
LT 69ab : *sad-abhedāt samastaîkya-saṃgrahāt saṃgraho nayaḥ.*

endroit il y a quelque chose' –, celle-ci n'est pas un simple attribut prédiqué à un sujet, elle rend possible la notion même de sujet sans laquelle ce dernier serait indicible. Or, ce n'est pas l'existence d'un sujet – dont la désignation elle-même vague ('ceci', 'quelque chose') traduit l'ignorance de toutes ses caractéristiques – qui peut être soumis à un degré variable de clarté, ce ne sont que ses prédicats. Pour la connaissance, il n'y pas pas d'intermédiaire entre être et non-être. De même que le sujet *est*, tout simplement, de même se donne-t-il simplement comme objet de l'intuition. L'objet du *darśana* se donne donc entièrement, même si la chose apparaît de la manière la plus confuse qui soit et qu'aucune propriété ne peut lui être prédiquée avec certitude. En revanche, l'incapacité du *darśana* à saisir la moindre particularité d'un être révèle son impuissance à produire des concepts, telles la blancheur, la jarréité, etc. Et cette incapacité, qui fait du *darśana* un moment aconceptuel, résulte de son indépendance par rapport à la faculté qui intervient dans chaque jugement – que ce dernier soit ou non fondé sur une sensation –, à savoir le *manas*. Puisqu'au stade du *darśana*, la saisie de l'existence est de l'ordre de l'intuition mais ne fait pas intervenir le *manas*, l'entendement, l'existence (*sattā*) ne peut donc pas être tenue pour un concept[638]. On distinguera donc l'existence (*sattā*) en tant que pure position de la chose et le concept d'étantité (*sattva*).

En rejetant dans le champ d'une pré-connaissance le *darśana* et en posant le caratère conceptuel comme condition *sine qua non* du *pratyakṣatva*, Akalaṅka se fait le contradicteur de Dignāga et de Dharmakīrti, qui défendent la thèse opposée : selon eux, la véritable perception se limite à la pure sensation et est exempte de tout concept (*kalpanā*, *vikalpa*)[639]. La position ontologique de l'instantanéité, qui consitue a pour conséquence l'incapacité des concepts à rendre compte de la réalité de manière adéquate. Si faible soit-il, le laps de temps qui sépare la pure sensation de la production ou de l'énonciation du concept constitue un décalage suffisant pour que ce dernier ne soit plus en prise avec l'être individuel qu'il avait prétention à décrire : le temps que les pensées se produisent voire que le concept soit proféré, le *svalakṣaṇa* n'est déjà plus le même, c'en est un tout autre

[638] On pourrait toutefois objecter que l'intuition d'un existant n'est possible que parce que nous avons le concept *a priori* d'objet. À notre connaissance, cette difficulté n'a pas été envisagée par Akalaṅka, même s'il nous paraît bien avoir développé l'idée d'un objet transcendantal par la comparaison de la faculté cognitive avec un miroir ; cf. RVār *ad* TS I.6, I p. 34.29-32, cité *supra* chapitre I § 2.2.3.

[639] Pour donner un aperçu de la thèse de Dharmakīrti, nous nous appuyons plus particulièrement sur les travaux de Dreyfus (1997 : 348-353), Dunne (2004 : 79-80, 91-93, 298-309), Vyas 1991, Chakraborty (2001 : 72-78) et Shah (1967 : 200-210).

qui s'offre aux sens du sujet percevant. Seule une perception aconceptuelle s'avère donc capable de saisir l'objet dans le présent de sa factualité. Ce faisant, les bouddhistes attribuent pour ainsi dire à la sensation les mérites qu'a la perception transcendante chez les jaina. Mais, outre le problème qui résulte de l'instantanéité, le concept est vicié de l'intérieur ; c'est sa nature même qui l'empêche de traduire la spécificité et l'individualité des *svalakṣaṇa*. L'être individuel ne peut pas être appréhendé par des mots, car pour pouvoir parler d'un individu, il faudrait que le mot employé (par ex. 'jarre'), qui correspond à un universel, puisse couvrir les innombrables spécimens instantanés, lesquels sont tous différents. Or, il est impossible de rendre compte de cette différence, car on ne dispose pas d'un mot différent pour chaque jarre.

Cette suspicion qui pèse sur les concepts s'explique par le fait que, pour les bouddhistes, l'universel n'est pas une catégorie du réel. Tandis que le concept est une réalité pour les jaina, il n'est, pour Dignāga et Dharmakīrti, qu'une projection fictionnelle dont il faut se méfier car elle est susceptible de faire croire que la généralité du nom 'jarre' traduit l'existence positive d'une d'essence commune à tous les objets auxquels peut être appliquée cette dénomination[640]. Or, l'association d'un mot avec un objet n'est pas le signe que toutes les jarres auraient une essence commune. La relation entre le signifiant et le signifié n'unit jamais un nom qu'avec un universel, et non pas avec un élément de la réalité. Le *svalakṣaṇa* ne peut se définir autrement que par son caractère absolument unique, autrement dit sa singularité. Appliquer le concept 'jarre' à un objet ne fait qu'exclure cet objet des classes autres que celle des jarres, de celle des fleurs comme de celle des assiettes[641]. Le nom transforme en réalité positive ce qui n'est en fait que l'expression d'une exclusion. Aussi toute perception mêlée de concepts est-elle impure car elle associe au percept des constructions fictives, dénués de réalité. En revanche, la véritable perception – seul moyen de connaissance valide à faire appréhender un être individuel – est exempte de toute relation à la classification et à la nomination. Puisque le langage repose nécessairement sur l'usage de concepts, c'est-à-dire d'universaux, la

---

[640] Cf. Dreyfus (1997 : 352) : « The assertion of the nonconceptual character of perception is the epistemological counterpart of the ontological rejection of universals. » Pour une étude des universaux dans les différentes traditions philosophiques indiennes, cf. Dravid 2001 ; et plus particulièrement pour l'étude qu'il consacre à la théorie jaina cf. Dravid (2001 : 111-129).

[641] Pour la conception de l'*apoha*, cf. chapitre I § 2.2.3.

perception véritable ne peut être exprimée, elle précède le langage qui, par son intrusion, surimpose des constructions conceptuelles au pur percept.

Toujours selon Dharmakīrti, comme la perception de type *savikalpaka* est viciée par l'intervention du langage, ce n'est pas de la pure perception et elle n'a donc, dans l'ordre de la réalité suprême, pas la moindre validité cognitive. Néanmoins, si l'on veut s'en tenir à cette perception *nirvikalpaka*, on demeure inexorablement dans une attitude contemplative sans jamais pouvoir agir. Notre action dans la vie courante n'atteint jamais le *svalakṣaṇa* ; étant momentané, l'objet réel est trop subtil pour être atteint car, au moment de l'action, l'objet perçu n'est déjà plus : ce n'est jamais qu'un autre *svalakṣaṇa* qui est convoité et encore un autre qui est effectivement saisi. Aussi, pour que l'action soit possible, faut-il admettre la notion de ressemblance (*sādṛśya*) et consentir à passer par le stade impur de la perception déterminée. Entretenir des rapports avec le monde empirique, le monde de la réalité conventionnelle, exige de mesurer la validité cognitive à l'aune de l'efficience dans l'activité pratique. Introduire de la construction intellectuelle, du concept, et donc de l'universel est légitimé par le fait que l'action pratique implique de considérer une certaine permanence : entre l'objet perçu et l'objet par rapport auquel je vais agir, il faut poser une similitude. Même si, en réalité, il n'y a pas d'unité de l'objet, la construction d'une substance commune est une projection qui assure l'activité empirique. Mais, conséquence de la tolérance qui prévaut à l'égard de la perception *savikalpaka*, le rapport entre validité cognitive et statut de *pramāṇa* ne vaut pas sur le plan de la réalité ultime. Si seule la perception indéterminée est ultimement valide, c'est parce qu'elle n'a aucune prise dans notre vie empirique. Ainsi, lorsqu'il adopte le point de vue vijñānavādin, Dharmakīrti rejette la question de la validité au seul domaine pratique ; *stricto sensu*, la connaissance ne révèle qu'elle-même, le concept de validité ou d'invalidité cognitive n'est qu'une construction fictionnelle dont la seule utilité se situe dans le domaine empirico-pratique. Une telle position est naturellement intenable pour Akalaṅka, car selon la conception jaina, le délivré connaît, la délivrance n'est pas une extinction.

2.2.2.2. Qu'est-ce qui appréhendé dans le *sattāloka* ?

Si beaucoup d'éléments du débat entre jaina et bouddhistes reposent sur la divergence de leurs analyses concernant le rapport entre un objet et un universel, celle-ci

ne suffit toutefois pas à expliquer le caractère diamétralement opposé des positions jaina et bouddhique quant à la nature de perception que l'on peut véritablement tenir pour un *pramāṇa*. D'un rapprochement hâtif des deux systèmes, on pourrait conclure qu'ils s'accordent à distinguer deux moments, l'un dénué de concept puis l'autre conceptuel, mais ne conviennent pas du statut à accorder à chacun d'eux. Le *nirvikalpakapratyakṣa* du bouddhiste ne serait-il pas équivalent au *darśana* du jaina ? À y regarder de plus près, les deux césures – entre d'une part *nirvikalpakapratyakṣa* et *savikalpakapratyakṣa* et d'autre part entre *darśana* et *avagraha* – ne sont pas strictement parallèles. Lorsque Dharmakīrti soutient que la perception donne l'être individuel (*svalakṣaṇa*), autrement dit le simple 'ceci', le déictique est à prendre dans son sens le plus plein : il s'agit du *svalakṣaṇa* dans sa singularité, dont nulle dénomination ne saurait exprimer la plénitude[642]. Pour Akalaṅka, en revanche, le moment de la donation qu'est le *darśana* correspond à une saisie du 'ceci' dans ce que cette présentation a de plus vide, à savoir celle qui correspond finalement à l'universel par excellence, même si, nous l'avons vu, il est impropre de parler en terme d'universel parce que cette intuition ne se fait pas par concept. Tandis que les penseurs bouddhistes ont l'idée qu'il est possible d'avoir des sensations pures de toute intervention de la pensée, telle n'est pas la conception jaina avec Akalaṅka : pour lui, dès que débute la perception, dès que des caractéristiques sont distinguées, elles sont nécessairement identifiées par le sujet connaissant comme telle ou telle caractéristique ; distinguer n'est possible que si une identification a lieu, et toute identification passe par un concept, autrement dit par un universel – présupposé sur lequel bouddhistes et jaina s'accordent. Ainsi, dans conception jaina, c'est l'*avagraha* qui équivaut à la sensation, mais comme aucune sensation ne se produit sans susciter immédiatement l'association d'un concept, il serait artificiel de séparer une sensation aconceptuelle de la projection de concepts. En d'autres termes, les jaina tracent la césure plus tôt que ne le font les bouddhistes, parce que, contrairement à leurs adversaires, ils se refusent à distinguer sensation et perception.

Il est manifeste que la conception jaina du *darśana* comme intuition d'un 'ceci' ne correspond nullement à la conception du *nirvikalpakapratyakṣa* des bouddhistes. Se fondant sur le degré d'abstraction des différentes sortes de connaissance *nirvikalpaka*

[642] Cf. Hegel, *Phénoménologie de l'Esprit*, p. 92.

exposées par les grands systèmes philosophiques indiens[643], Chatterjee a été tenté de rapprocher le jainisme de l'advaitavedānta, à partir de l'idée que les deux systèmes partagent une vue conceptualiste de l'universel[644]. Pour apprécier la pertinence de cette mise en perspective, examinons en quoi consiste la connaissance *nirvikalpa* pour l'advaitin[645]. Abondant dans le sens des naiyāyika qui conçoivent comme *nirvikalpa* une connaissance dénuée de relation sujet-prédicat[646], l'advaita la caractérise comme la connaissance de « l'être pur ». Il est remarquable que l'expression employée, *sanmātram*, se retrouve à l'identique dans la terminologie jaina : souvenons-nous qu'en LTV 5-6ab Akalaṅka précise la nature du *darśana* grâce au composé *sanmātradarśana*. Ainsi, dans l'advaitavedānta comme dans le jainisme, le 'ceci' que fait appréhender ce moment aconceptuel est connu sans la moindre détermination prédicative[647]. Toutefois, le parallélisme ne va guère au delà de l'identité d'expression, car les deux systèmes ne comprennent pas la notion d'absence de détermination de la même manière. Tandis que le jainisme exclut tout type de jugement prédicatif[648] – le 'ceci' est un simple déictique correspondant à un marqueur d'existence –, l'advaita se contente de refuser toute prédication d'attribut mais accepte que le prédicat soit une substance[649]. De la sorte, la proposition *tat tvam asi* (« tu es cela ») est le parangon de la connaissance *nirvikalpa* pour l'advaitin. Là où le jainisme verrait un jugement prédicatif contraire au caractère nécessairement aconceptuel du *darśana*, l'advaitavedānta, estimant que tous les objets ne sont ultimement que des manifestations de la conscience indifférenciée et que leurs

---

[643] Chatterjee (1965 : 193) : « the Buddhist's *nirvikalpaka* as a cognition of the simples or unique individuals of experience is less abstract than the Advaitin's *nirvikalpaka* as a cognition of pure being. »

[644] Chatterjee (1965 : 165-166).

[645] Bien que le grand maître de l'advaitavedānta soit vraisemblablement le cadet d'Akalaṅka et ait fleuri au moment même où s'est éteint notre philosophe jaina, Akalaṅka connaissait manifestement la doctrine des philosophes advaitavedāntin pré-Śaṅkarien, qu'il identifie comme les adeptes de « la doctrine du *brahman* » (*brahmavāda*) ; cf. LT 38.

[646] Remarquons en passant que la connaissance de type *nirvikalpa* n'est pas à proprement parler une perception pour l'advaita. C'est par analogie avec la perception '*nirvikalpa*' ordinaire de la mīmāṃsā et du nyāya qu'elle est caractérisée de 'perception' (Chakraborty 2001 : 137).

[647] Chatterjee (1965 : 190) : « In the advaita Vedānta system we seem to have the most abstract view of *nirvikalpaka* perception. According to it, *nirvikalpaka* is the knowledge of pure being (*sanmātram*). It is a cognition of the 'this' or the existent as such, but not as determined by anything. »

[648] Comme nous l'avons vu précédemment (cf. § 2.2.2.1.), la proposition 'il y a quelque chose ici' n'est pas un jugement prédicatif.

[649] Dans la conception jaina, distinguer les prédicats selon qu'il s'agit de propriété ou de substance n'a pas de pertinence. Tous deux sont des constituants de la chose réelle, et il n'est pas plus pertinent de concevoir une substance dénuée de modes qu'un mode séparé de toute substance.

différences n'existent que dans les apparences, considère que dans le *tat* comme dans le *tvam*, il n'y a en fait pas de propriété en jeu mais seulement des substances[650] ; cette proposition exprime l'identité du sujet, en l'occurrence l'interlocuteur (*tvam*), avec l'Absolu, autrement dit avec le *brahman*.

Par conséquent, le 'ceci', bien que représentant dans les deux cas l'universel par excellence, n'a pas la même portée dans les conceptions jaina et advaitin. Au fond, derrière l'identité de dénotation (c'est le *sanmātra* qui est dénoté dans les deux cas), il convient de distinguer deux connotations, l'être pur et la simple existence. L'être pur de l'advaita est beaucoup plus déterminé que le *sattā* qu'intuitionne le *darśana* jaina : dans le premier cas, il s'agit de l'Absolu transcendant, autrement dit le *brahman*, tellement plein qu'il est indicible autrement que par le démonstratif[651] – toute détermination reviendrait à nier une de ses propriétés –, tandis que dans le second, l'être appréhendé est totalement indéterminé, il s'agit d'une existence quelconque, et le déictique exprime la pure position d'une chose. Des développements qui précède, il appert que le *darśana* du jainisme et la connaissance *nirvikalpa* chez les advaitins ne correspondent pas à des moments similaires dans le processus cognitif : dans la conception jaina, le *darśana* est un passage obligé précédant toute connaissance déterminée : l'intuition d'une existence ne fait nullement connaître la nature d'une chose, elle précède l'attribution de caractéristiques qui survient ensuite durant le processus du *matijñāna*. Dans le vedānta, en revanche, la connaissance *nirvikalpa* n'est pas première ; pour y parvenir, il faut aller au delà des apparences des choses, dépasser la perception sensible et ses déterminations. Mais cette élévation n'a aucun caractère systématique et rares sont ceux qui réussissent à embrasser, dans un élan mystique plus que purement conceptuel, la plénitude affectée par aucune négation déterminante qu'est le *brahman*.

Ces deux comparaisons, d'une part, avec la perception *nirvikalpaka* des bouddhistes et d'autre part, avec celle des advaitins, met en évidence la spécificité du *darśana* jaina. Le

---

[650] Cf. Chakraborty (2001 : 142) ; Chatterjee (1965 : 192) : « Nirvikalpaka perception is a judgment of identity expressed in a proposition. The identity that is perceived in *nirvikalpaka* does not pertain to any of the specific attributes or parts of the perceived object. It refers only to the identity of the object as a unrelated essence, i.e. as pure being. »

[651] Le démonstratif *tat* n'est pas un déictique dans la phrase *tat tvam asi*, mais vaut d'abord comme anaphorique, cf. *Chāndogya upaniṣad*, VI. 8-16. La formule est employée à la fin de chaque comparaison convoquées par le père de Śvetaketu pour expliquer à son fils l'identité de l'*ātman* individuel et de l'*ātman* universel (autrement dit le *brahman*) : le démonstratif renvoie systématiquement au *brahman*, désigné dans le texte par le terme *sat*.

caractère non-conceptuel de l'intuition n'est pas la marque d'une quelconque supériorité, en tant qu'elle s'affranchirait des concepts qui lient la connaissance au monde empirico-pratique et l'empêche d'atteindre la réalité ultime – le *svalakṣaṇa* pour les bouddhistes, le *brahman* pour les advaitins. Pour les jaina, l'absence de concept est au contraire révélatrice de l'inaptitude du *darśana* à faire connaître réellement un étant. Voyons maintenant les corollaires qui découlent de ce caractère non conceptuel.

2.2.3. Deux corollaires : l'incapacité à se déterminer et l'inutilité dans le *vyavahāra*

L'opposition entre *darśana* et *jñāna*, fondée sur la présence ou l'absence de concept, revient dans l'ultime chapitre de SVi, consacré aux niveaux de sens d'un mot (*nikṣepa*), à l'occasion de la distinction entre deux types de *nikṣepa*, d'une part ceux qui, centrés autour de la perspective substantielle, considèrent que le mot désigne une chose en tant que substance, sans tenir compte de ses prédicats, et d'autre part celui qui, dans une perspective modale, considère qu'une chose mérite tel nom en tant que le mot désigne une de ses propriétés[652]. Et le commentateur de formuler explicitement l'opposition dans les termes de 'substance pure' (*śuddha*) – terme déjà employé par Akalaṅka en LT 32 –, lorsque celle-ci est connue sous son aspect purement substantiel, et de 'substance impure' (*aśuddha*) lorsque elle est saisie sous son aspect modal. Anantavīrya justifie ainsi la digression à laquelle se livre Akalaṅka en SVi XII.4 lorsque, traçant un parallélisme entre le champ des *nikṣepa* et celui des *pramāṇa*, il oppose deux types d'appréhension, selon que l'objet est constitué de la substance pure ou de la substance impure[653] :

> *avikalpya svam anyasmāt sattā-mātram acetanāt* |
> *paśyan vijānāti dravyâdi mati-bhedair vikalpayan* ‖
> Sans distinguer par concept (1) son [objet] de tout autre [objet] non conscient /
> (2) son [essence] de tout autre chose non consciente (i.e. de l'objet), on voit [tout

---

[652] Si, pour reprendre l'exemple que nous avions déjà convoqué au § 3.3.2.3 du chapitre I, on emploie le terme 'Roi' à propos d'un enfant qui se prénomme ainsi (*nāmanikṣepa,* « niveau du nom »), à propos de la statue d'un souverain (*sthāpanānikṣepa*, niveau symbolique) ou à propos du prince qui est appelé à exercer la royauté à la mort de son père (*dravyanikṣepa*, niveau de la substance), c'est toujours en tant que le terme roi désigne une substance que son emploi est correct. *Stricto sensu*, en considérant le mode particulier que constitue leur rapport au pouvoir royal, aucun de ces trois étants ne mériteraient d'être appelé ainsi. À l'inverse, quand on restreint l'usage de ce mot au seul souverain qui détient effectivement le pouvoir royal au moment où l'on parle (*bhāvanikṣepa*, niveau de l'actualité), la perspective adopté par le discours est bien celle du mode.

[653] Il est évident que cette stance ne peut plus traiter des *nikṣepa*, car l'analyse des *nikṣepa* survient nécessairement après le *śrutajñāna* (cf. chapitre I § 3.3.2.2). Par ailleurs, il est strictement impossible pour un *nikṣepa*, même le *bhāvanikṣepa*, de connaître une substance sans concept, puisque, s'il est possible de penser sans concept, il est en revanche impossible de parler sans concept (cf. *supra* § 1.2.3.2).

> d'abord] une simple existence, puis on connaît distinctement et conceptuellement la substance, etc. au moyen des diverses [étapes] de la connaissance sensorielle[654].

Cette stance se construit manifestement sur un parallélisme entre deux parties du vers, qui ne se répartissent pas conformément à la césure métrique naturelle de l'*anuṣṭubh* ; le participe *paśyan*, en position de rejet au début du second hémistiche, se rapporte en effet à la première partie. L'opposition repose essentiellement sur deux séries de deux formes verbales, dont l'une indique le type d'*upayoga* mis en œuvre – *darśana* avec un terme dénotant la vue (*paśyan*) et non la connaissance, puis *jñāna* avec un composé de la racine exprimant l'activité de connaissance (*vijānāti*) – et l'autre précise l'absence ou la présence de concepts – respectivement *avikalpya* et *vikalpayan*.

Cette structure ne légitime guère de lire deux étapes distinctes dans le segment XII.4ac$_1$ (*avikalpya svam anyasmāt sattā-mātram acetanāt paśyan*) comme le pense Balcerowicz[655]. Toutes les précisions se rapportent en effet à ce qu'Akalaṅka désigne ailleurs par le composé *sattāloka*, autrement dit au *darśana* : les deux formes verbales *avikalpya* et *paśyan* n'ont nullement besoin d'être rapportées à deux actes cognitifs différents pour faire sens ; bien au contraire, le caractère aconceptuel de la première appréhension (*avikalpya*) implique qu'elle ne peut pas être *stricto sensu* caractérisée comme un processus de connaissance mais constitue seulement une intuition (*paśyan*).

À quoi Akalaṅka renvoie-t-il lorsqu'il déclare que l'on ne distingue pas par concept ce qui est sien de ce qui est autre (*avikalpya svam anyasmāt*) ? Il est possible de comprendre que le *darśana*, dans la mesure où il ne perçoit que de simples existants, est incapable de distinguer un existant d'un autre existant, puisque ce qui permettrait d'établir de telles distinctions est précisément ce qui lui fait défaut, à savoir la capacité à saisir des traits paticularisants, des propriétés. Ainsi se justifie la première traduction : « Sans distinguer par concept son [objet] de tout autre [objet] non conscient… ». Mais, se

---

[654] SVi II p. 742.1-2. Nous indiquons d'emblée, par les numéros (1) et (2), les deux traductions qui semblent possibles pour l'expression *svam anyasmāt acetanāt*. Celles-ci seront discutées dans la suite du développement.

[655] La traduction de Balcerowicz (2005a : 389-390) n'est qu'une nouvelle répercussion de la conception qu'il prête indûment à Akalaṅka, selon laquelle le philosophe jaina reprendrait l'opposition entre *vyañjanāvagraha* (englobant les deux premières étapes qu'il voit là où nous soutenons qu'il n'y en a qu'une) et *arthāvagraha* : « [First,] one does not distinguish its own [individual data] from other [things, i.e. one does not even know with what sense organ one perceives], [then] one sees the existence alone (sc. that something is there) because one is not yet aware [of the character of the data] ; [then] one recognises the individual thing etc. and grasps

pourrait-il, comme le soutient Balcerowicz, que cette incapacité à distinguer un objet particulier de tout autre aille jusqu'à l'impossibilité pour le sujet qui intuitionne d'identifier la faculté sensorielle responsable de l'intuition de l'existant[656] ? Si, dans la conception d'Akalaṅka, les caractéristiques de l'*arthāvagraha* de l'époque āgamique ont été simplement transférées sur le *darśana*, sans que n'intervienne la moindre modification conceptuelle, alors il n'est pas interdit de penser, contre l'avis de Balcerowicz, que la faculté sensorielle à la source de la connaissance d'un simple existant est identifiée. En effet, la question a fait débat à l'époque āgamique. Le texte de NSū, prenant l'exemple d'un homme que l'audition d'un son tire de son sommeil, explique que le moment de son réveil coïncide avec le passage de l'appréhension inconsciente (*vyañjanāvagraha*) à l'appréhension consciente (*arthāvagraha*), mais, alors même que cet homme ne connaît pas, à ce moment, la nature précise du son, il sait qu'il s'agit d'un son. Mais, savoir que c'est par l'ouïe plutôt que par la vue que j'ai conscience de l'existence d'un être, n'est-ce pas déjà avoir connaissance d'au moins une propriété de cet être, sa capacité à produire un son ? Telle est la thèse que soutient Jinabhadra, lorsqu'il considère que si l'homme a conscience que l'objet est un son, il ne s'agit plus de la connaissance indéterminée d'un simple existant, mais d'une connaissance déterminée et discursive ; or, pareille connaissance ne peut survenir que dans le jugement (*avāya*)[657]. L'objection est-elle toutefois aussi solide qu'elle n'y paraît ? Tel serait le cas si l'ontologie jaina ne tenait pas pour acquis que *tout* ce qui est a forcément une forme-couleur, une tangibilité, un goût et produit une odeur, un son. Par conséquent, savoir que c'est par l'ouïe plutôt que par l'odorat que j'ai eu l'intuition d'un existant ne m'apprend, en vérité, rien sur l'étant. Inuitionner la faculté sensorielle grâce à laquelle a eu lieu le *darśana* n'est pas incompatible avec l'idée contenue dans l'expression *avikalpya svam anyasmāt* (« sans distinguer par concept son [objet] de tout autre [objet] »). En revanche, si deux intuitions

---

[it] conceptually through [various] stages of sensuous cognition. » Cf. aussi, toujours dans le même article, la note 93 (2005a : 390).

[656] Telle est, en effet, l'interprétation qui découle de l'explication du passage qu'il fournit (2005a : 389) : « one does not even know with what sense organ one perceives ».

[657] Tout ce débat est retracé par Tatia (1951 : 36), qui se fonde notamment sur NSū 36 (f. 177b-178a) et ViBh 252-253, I p. 57.15-16 et 21-22 : *sadde tti bhaṇati vattā tam-mattaṃ vā ṇa sadda-buddhīe | jati hojja sadda-buddhī to 'vāo cêva so hojjā ‖ 252 ‖ jati sadda-buddhim ettayam avaggaho tav-visesaṇam avāyo | ṇaṇu saddo ṇâsaddo ṇa ya rūvâdī viseso 'yaṃ ‖ 253 ‖*
Souvenons-nous que, dans les textes āgamiques, la césure entre l'intuition d'un existant et la connaissance conceptuelle se trace au sein même des quatre moments qui constituent le *matijñāna* : ainsi l'*avagraha* (pkt. *avaggaha*) est une appréhension indéfinie et dénuée de toute caractéristique déterminante. Cf. *supra* § 2.1.2.

devaient avoir lieu successivement et chacune au moyen d'une faculté sensorielle différente, le sujet ne serait pas capable de dire si ce sont deux choses distinctes ou seulement une même chose qu'il a appréhendée.

Néanmoins, en comprenant que le problème de distinction qu'Akalaṅka a en vue dans le début de la stance SVi XII.4 concerne deux objets transcendantalement extérieurs à l'acte intuitif, on ne parvient pas à rendre compte d'une manière pleinement satisfaisante de l'emploi du terme *acetanāt* (« non conscient ») pour qualifier *anyasmāt*. Si ce qui est autre est *acetana*, ne serait-ce pas justement parce que la composante représentée dans le terme *svam* est censée être douée de conscience ? Telle est l'interprétation retenue par le commentateur de SVi, et telle est aussi celle qui nous paraît la meilleure. En glosant le *svam* par *ātmānam* et non par un quelconque *viṣayam*, Anantavīrya trace une tout autre voie : si *svam* est à entendre comme un pronom réfléchi plutôt que possessif, alors ce n'est plus seulement l'objet que le *darśana* ne fait pas connaître de manière conceptuelle, mais c'est aussi lui-même[658]. Le passage peut alors se traduire ainsi : « Sans distinguer par concept son [essence] de tout autre chose non consciente (i.e. de l'objet) ». Dans le *darśana*, on ne peut pas distinguer la connaissance réflexive de l'intuition de l'objet. Connaître sa propre nature suppose en effet d'être capable d'appréhender des caractéristiques. Comme nous l'avons précédemment mis en évidence, l'aperception d'une connaissance s'effectue certes sur le mode de la perception, mais elle requiert des concepts pour véritablement mériter la qualificatif 'clair' (cf. § 1.2.2.2). Par conséquent, puisqu'il n'y a pas d'aperception véritable dans le moment du *darśana*, le sujet n'est pas capable de *se* distinguer conceptuellement d'autre chose – autrement dit, de distinguer son acte intuitif de l'objet de l'intuition – car la notion même de différence met en jeu le conceptuel.

L'absence de concept entraîne, en outre, une autre conséquence. Si cette absence est présentée comme un critère rédhibitoire, qui interdit d'inclure le *darśana* dans le *pramāṇa*, c'est parce qu'il s'ensuit des conséquences d'ordre pratique inacceptables, qui résultent du fait que l'objet du *darśana* n'est pas la chose réelle (*vastu*). Ne proposant aucun contenu défini, l'intuition n'offre nul recours à l'homme qui a besoin d'agir. On se souvient du rôle

---

[658] SViṬ *ad* SVi XII.4 (II, p. 742.6-15) : ***avikalpya*** *avicchidya. kim ? ity āha :* ***svam*** *ātmānam. kutaḥ ? ity āha :* ***anyasmāt****. kiṃbhūtāt ? ity āha :* ***acetana*** *ity-ādi, tasmāt, yat* ***avikalpyê****ti ca draṣṭavyam.* ***sattāmātraṃ paśyan*** *darśanena viṣayī-kurvan ātmā 'śuddhasya' iti darśitam. (…) saḥ paśyan kiṃ karoti ? [ity] āha :*

essentiel que joue la fiabilité par rapporte à l'activité pratique pour déterminer ce qui est ou non un *pramāṇa*. Pour être en mesure de décider de la pertinence d'accepter, de rejeter ou de rester indifférent à quelque chose, encore faut-il avoir au moins une vague idée de ce dont il s'agit, autrement dit, encore faut-il connaître, dans une certaine mesure, le *quid* et pas seulement le *quod*. Or, vu que l'étantité (*sattā*) est le caractère commun de tous les étants, elle ne permet nullement de distinguer ceux qu'il faut accepter et ceux qu'il faut rejeter, comme l'explique Prabhācandra lorsqu'il glose le composé *sattāloka* employé par Akalaṅka en LT 5[659]. Prenant l'exemple du poison en SVi I.24, Akalaṅka justifie ainsi son refus d'inclure le *darśana* dans le moyen de connaissance valide :

> Toute intuition non conceptuelle qu'a [quelqu'un] qui ne connaît pas [la chose], comme [c'est le cas lorsqu'on a] l'intuition d'un poison, n'est pas un moyen de connaissance valide, parce que la fiabilité disparaît[660].

Si, dans le cas du poison, on ne va pas au delà de l'intuition, notre connaissance n'a d'autre contenu que de savoir qu'il existe quelque chose, mais elle ignore tout de cette chose, y compris et surtout sa nature de poison. Fou alors celui qui se croirait en mesure d'agir sur la foi de cette seule intuition, la prenant pour une connaissance, quand l'avisé sait bien qu'elle ne constitue nulle connaissance véritable. Pour être connaissance, un contenu défini est requis : ne perdons pas de vue que cette exigence figure dans la définition même du *pratyakṣa* caractérisée comme connaissance non seulement claire (*viśada* ou *spaṣṭa*), mais aussi dotée d'un contenu déterminé (*vyavasāyātmaka, niścayātmaka*) ; or l'existence étant un universel vide, le *darśana* n'offre pas le moindre contenu[661]. Et Anantavīrya de tirer la conclusion qui s'impose, à la fin de son commentaire à SVi I.24, par une citation, non identifiée, qui exprime le lien entre la conceptualisation et la fiabilité de la manière la plus synthétique qui soit : « Une connaissance fiable est forcément conceptuelle »[662].

---

vijānāti dravyâdi *viśiṣṭaṃ dravyaṃ jānāti. kaiḥ ? ity āha :* ***mati-bhedair*** *avagrahâdibhiḥ. kiṃ kurvan ?* ***vikalpayan*** *vyavasyan. anena 'aśuddhasya' iti kathitam.*

[659] NKC *ad* LT 5, I p. 116.5-6 : ***sattâlokaḥ*** *sakala-heyôpadeya-sādhāraṇa-sattva-mātrasya* ***aloko*** *darśanam.*

[660] SVi I.24, I p. 108.11-12 : *viṣa-darśanavad ajñasya darśanam avikalpakam | na syāt pramāṇaṃ sarvam avisaṃvāda-hānitaḥ ‖*

[661] Cf. tout le développement apporté par SViV I.24, I p. 108.13-24.

[662] SViṬ ad SViV 24, I p. 112.13 : *tataḥ sūktam : 'avisaṃvādaka-jñānaṃ vikalpakam eva' iti*. Cf. Bothra (1976 : 39) : « *Avikalpaka* knowledge cannot be a cause of action (*pravṛtti*), for all *pravṛtti* is caused by a *savikalpaka* or conceptual knowledge. »

2.3. Le rôle du *manas*

2.3.1. Les différentes fonctions du *manas*

Comme nous l'avons mis en évidence, les pures données des sens ne constituent jamais qu'une sensation et ne donnent pas la perception d'un individu comme tel ; toutefois, les facultés sensorielles ne sont pas capables à elles seules d'assurer le passage de la sensation à la perception, car elles n'ont pas la capacité de produire par elles-mêmes des concepts. Comme la production des concepts est l'apanage de l'entendement (*manas*), la présence de ce dernier est requise pour effectuer la synthèse des sensations. Tandis que, au moment du *darśana*, seules les facultés sensorielles sont à l'œuvre, le passage au *jñāna*, effectif à partir de l'*avagraha*, implique la participation du *manas*. Ainsi, la connaissance sensorielle met nécessairement en jeu deux types de facultés, d'une part un sens, lequel varie en fonction du type d'expérience (auditive, olfactive, visuelle, etc.), et d'autre part le *manas*, présent quelle que soit la faculté sensorielle impliquée. Le terme qu'Akalaṅka puise à la tradition pour dénommer la perception empirique – *matijñāna* – est d'ailleurs lui-même révélateur du rôle indispensable que joue le *manas* : le nom *mati-* est en effet issu de la même racine que le substantif *manas-*, la racine *MAN-* qui signifie « penser ».

Cette première fonction du *manas* ne semble pas si éloignée de celle qu'occupe la faculté quasi sensorielle (*anindriyapratyakṣa*) dans des processus intellectuels qui tiennent beaucoup moins compte des données sensorielles. En effet, l'opération qui, dans la perception sensorielle, consiste à subsumer une image – celle de la forme que je vois dans le ciel – sous une classe d'objet – la classe des pélicans – en recourant à un universel – 'pélican' – est d'une certaine manière du même ordre que celle qui se produit dans la reconnaissance (*pratyabhijñāna*). Celle-ci est, dans la théorie d'Akalaṅka, considérée comme la connaissance d'une relation entre un objet bien connu et un objet à déterminer, que cette relation soit fondée sur une ressemblance, un dissemblance ou un lien d'une autre nature[663]. Le cas de la ressemblance est le plus emblématique en tant qu'il recouvre

---

[663] Différents cas de reconnaissance sont envisagés par Akalaṅka lorsque, à la fin du troisième chapitre de la première section (LT 19-21), il montre que ses adversaires qui accordent à l'analogie le statut d'un *pramāṇa* à part entière, ne voient pas tous les autres *pramāṇa* qu'il faudraient aussi intégrer à la classification. Il ne s'ensuit pas pour autant qu'Akalaṅka refuse d'admettre que l'analogie possède bien la validité cognitive. Sur ce point, Akalaṅka s'accorde en effet avec ses adversaires, en particulier les représentants du nyāya. Il entre en revanche en désaccord avec eux quant au statut qu'il convient de conférer à l'analogie. Lorsqu'Akalaṅka examine la nature et le nombre des moyens de connaissance valide, il convient de distinguer deux niveaux d'analyse, et partant, deux acceptions du terme *pramāṇa-*. Au sens large, ce substantif lui permet de qualifier tout type de connaissance qui possède la validité (*prāmāṇya*) ; à ce titre l'analogie est un *pramāṇa*. Mais, au sens strict, le terme *pramāṇa-* ne sert pas à désigner toute connaissance dès lors qu'elle est valide ; il est

ce que d'autres écoles – le nyāya, la bhāṭṭamīmāṃsā et la prābhākaramīmāṃsā[664] – admettent sous la dénomination d'analogie (*upamāna*). Selon la définition donnée par le nyāya en NS I.1.6, d'ailleurs reprise presque à l'identique en LT 19ab, l'analogie se définit comme « le moyen de prouver ce qui doit être prouvé en se fondant sur une similitude avec un [objet] bien établi[665] ». L'exemple traditionnellement donné est celui du citadin qui ne connaît que les bœufs et n'a jamais vu de gayal. Néanmoins, comme il a appris d'un villageois que le gayal est un animal qui se rencontre à la campagne et ressemble au bœuf, le jour où, alors qu'il se promène en dehors de la ville, il aperçoit semblable animal, il est capable, sur la foi de l'enseignement du villageois et sur le constat d'une ressemblance entre l'animal qu'il a sous les yeux et la représentation du bœuf à laquelle il est accoutumé, de tirer la conclusion qu'il est précisément en présence d'un gayal[666]. Or, dans ce cas, l'analogie permet justement à ce citadin de subsumer sous le concept de 'gayal' l'image de l'animal qu'il a sous les yeux. Le principe général de subsomption à l'œuvre

---

théoriquement réservé aux deux grandes catégories sous lesquelles sont classées ces diverses connaissances, à savoir la perception (*pratyakṣa*) et le moyen de connaissance indirect (*parokṣa*).
Rien que dans LT, Akalaṅka insiste à deux reprises sur l'idée qu'il n'existe que moyens de connaissance valide, en LT 3 et en LT 61.
LT 3 : *pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ | parokṣaṃ śeṣa-vijñānaṃ pramāṇe iti saṅgrahaḥ ‖*
« La perception [est] la connaissance claire, [elle est de deux sortes] du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique ; le moyen de connaissance indirect [comprend] le reste de la connaissance : ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le total. »
LT 61 : *tat pratyakṣaṃ parokṣaṃ ca dvidhaîvâtrânya-saṃvidām | antar-bhāvān na yujyante niyamāḥ para-kalpitāḥ ‖*
« Le [moyen de connaissance valide] est seulement de deux sortes : la perception et le moyen de connaissance indirect, parce que les autres connaissances sont incluses dans ces [deux sortes] ; les lois [de répartition] imaginées par les autres ne conviennent pas. »
Si en théorie, Akalaṅka ne reconnaît que deux moyens de connaissance valide, dans les faits, la situation s'avère toutefois plus complexe, car tandis qu'il rejette la possibilité de tenir l'analogie pour un *pramāṇa*, il n'en admet pas moins que la reconnaissance – dont l'analogie n'est qu'un cas particulier – mérite bel et bien d'être appelée ainsi alors même qu'elle ne constitue qu'une subdivision du *parokṣa*. Tout se passe donc comme si Akalaṅka acceptait de compter comme *pramāṇa* une subdivision du *pratyakṣa* – ainsi en va-t-il de la perception sensorielle, de la perception quasi-sensorielle, de la clairvoyance, etc. – ou du *parokṣa*, parce que ces divisions sont dénombrables. En revanche, il ne consent pas à reproduire pour une subdivision de second niveau.

[664] Cf. la liste des *pramāṇa* que reconnaît chaque école en SVBh *ad* LT 3 : *tac ca pratyakṣam evêti cārvākā vipratipadyante. pratyakṣânumāne evêti saugata-vaiśeṣikāḥ. pratyakṣânumānâgamā iti sāṃkhyāḥ. pratyakṣânumānôpamānâgamānîti naiyāyikāḥ. pratyakṣânumānâgamôpamānârthāpattaya iti prabhākarāḥ. pratyakṣânumānâgamôpamānârthāpatty-abhāvā iti bhāṭṭāḥ.*
« Les cārvāka soutiennent la thèse divergente selon laquelle seule la perception [est un moyen de connaissance valide], les bouddhistes et les vaiśeṣika que seule la perception et l'inférence [sont des moyens de connaissance valide], les sāṃkhya que la perception, l'inférence et la tradition [sont les moyens de connaissance valide], les naiyāyika que la perception, l'inférence, l'analogie et la tradition [sont les moyens de connaissance valide], les prabhākāra que la perception, l'inférence, la tradition, l'analogie et la présomption [sont les moyens de connaissance valide], les bhāṭṭa que la perception, l'inférence, la tradition, l'analogie, la présomption et l'absence [sont les moyens de connaissance valide]. »

[665] Cf. NS I.1.6, p. 3 : *prasiddha-sādharmyāt sādhya-sādhanam upamānam.*

dans la reconnaissance paraît donc extrêmement proche de celui que nous avons relevé dans la perception sensorielle. La seule différence notable touche à l'origine du concept : dans le cas de l'*indriyapratyakṣa*, le sujet puise le concept dans ses propres acquis, le processus d'identification de la nature de l'objet perçu ne faisant pas difficulté ; l'opération de l'analogie consiste au contraire à contourner la connaissance défaillante du sujet par une information extérieure. Mais, une fois que l'objet a été mis, une première fois, en relation avec le mot, le sujet est en mesure de s'approprier cette relation grâce au processus de mémorisation, de sorte que, si, à d'autres reprises, il se retrouve en présence de l'objet, la connaissance aura été intériorisée : que, par la suite, notre cidatin soit amené à apercevoir d'autres specimens de gayals, et le moyen de connaissance convoqué ne sera alors plus la reconnaissance mais bien la perception sensorielle. Dans cette perspective, tout processus de subsomption qui intervient dans la connaissance de type perceptuel, a dû, à un moment ou un autre, être appris d'une source extérieure au sujet. Même si, pour les jaina, la relation entre un signifié et un signifiant n'est pas arbitraire[667], il s'agit d'une convention qui suppose un apprentissage.

Par ailleurs, tandis qu'il s'oppose une fois de plus à Dharmakīrti, Akalaṅka confirme en NVi I.160cd-161ab que la perception quasi sensorielle est apparentée à la perception sensorielle. Outre le critère de la clarté, la perception quasi sensorielle ou mentale (*mānasapratyakṣa*) se rapproche de la perception sensorielle en ce qu'elle n'est pas absolument étrangère aux données fournies par la connaissance sensorielle :

> Et on dit que la perception mentale naît de la connaissance produite à partir des sens, qu'elle est claire et que son domaine d'application fait immédiatement suite à celui [de la perception sensorielle]. Sur ce point (i.e. la clarté) n'y a pas de différence [entre la perception sensorielle et la perception mentale][668].

Il n'y a donc pas lieu d'instaurer une rupture entre la connaissance sensorielle et la connaissance quasi sensorielle. Leur différence ne saurait *stricto sensu* être analysée

---

[666] Akalaṅka fait allusion à cet exemple en LTV 19.

[667] Le signifiant est doué d'une capacité (*yogyatā*) à exprimer le signifié ; cf. LTV 62.

[668] NVi I.160cd-161ab, I p. 524.21-22 : *akṣa-jñānânujaṃ spaṣṭaṃ tad-anantara-gocaram* ‖ *pratyakṣaṃ mānasaṃ câha [bhedas tatra na lakṣyate]* |
Il est évident que le pronom *tad-* dans le composé *tadanantaragocaram* ne peut renvoyer qu'à la connaissance sensorielle (*akṣajñānānujam*), ce que confirme la glose de Vādirāja (p. 524.28-29) : ***tasyâ****kṣa-jñānârthasy****ânantaro*** *dvitīyo nīlâdi-kṣaṇo 'kṣa-jñāna-sama-samayo* ***gocaro*** *viṣayo yasya tat tathôktam*.
Un passage de LTV 66-67 (cité *infra*) va aussi dans ce sens. Akalaṅka y affirme que la connaissance quasi sensorielle (*manomati*) « s'applique à l'objet que la connaissance sensorielle, qui est la cause [de la connaissance quasi sensorielle], a déjà déterminé » (*kāraṇamatipariccchinnārthaviṣayatvāt)*.

comme une différence de nature : toutes deux sont douées de clarté, et dans la même mesure étant donné qu'elles ne sont que partiellement claires (cf. § 1.2.3.2). Ce passage de NVi met en évidence le fait que les facultés sensorielles jouent un rôle, fût-il secondaire, dans la perception quasi sensorielle. La distinction ne peut donc s'effectuer qu'en fonction du caractère prééminent des sens pour l'*indriyapratyakṣa* et du *manas* pour l'*anindriyapratyakṣa*. On se souvient, en effet, que, malgré le caractère décisif de la présence de concepts dans l'*indriyapratyakṣa*, une connaissance sensorielle peut s'appréhender clairement sans nécessairement apercevoir la précence de concepts[669]. Mais le *manas* ne permet pas uniquement d'établir un lien, une continuité entre la perception sensorielle et la perception quasi sensorielle. Il intervient également au tout premier titre dans la connaissance de type *parokṣa*[670]. L'étude des textes sacrés, par exemple, n'est possible qu'aux êtres dotés d'un *manas*, puisque le recours au langage suppose, chez les êtres non omniscients, l'usage de concepts (cf. § 1.2.3.2). Or, en distinguant l'activité conceptuelle de celle qui consiste à employer le langage, Akalaṅka effectue une distinction à laquelle n'avaient pas souscrit la plupart de ses coreligionnaires.

2.3.2. La distinction entre *anindriyapratyakṣa* et *parokṣa*

2.3.2.1. Le problème posé par l'interprétation de TS I.13.

C'est en effet à lui qu'il revient d'avoir codifier les divisions de l'*anindriyapratyakṣa* ainsi que du *parokṣa*, divisions qui ont été partiellement adoptées par les philosophes jaina ultérieurs. Pour Akalaṅka, la perception quasi sensorielle – aussi dénommée *manomati* pour la différencier de la véritable *mati* qui se fonde principalement sur les facultés sensorielles – admet quatre divisions, qui sont le souvenir (*smṛti*), la reconnaissance (*saṃjñā*), le raisonnement inductif (*cintā*) et la connaissance déterminée (*abhinibodha*), cette dernière expression étant censée globalement équivaloir à l'inférence[671].

---

[669] Cf. LT 24 analysé *supra* § 1.2.2.2.

[670] Pour Umāsvāti, le *manas* est la seule faculté qui intervienne dans la connaissance articulée. Cf. TS_1 II. 22, p. 44 : *śrutam anindriyasya* (« La connaissance articulée est le [domaine] du quasi sens »).

[671] Cf. LTV 61 : *indriyârtha-jñānaṃ spaṣṭaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthaṃ prādeśikaṃ pratyakṣam, avagrahêhâvāya-dhāraṇâtmakam. anindriya-pratyakṣam smṛti-saṃjñā-cintâbhinibodhâtmakam. atīndriya-pratyakṣaṃ vyavasāyâtmakaṃ sphuṭam avitatham atīndriyam avyavadhānaṃ lokôttaram ātmârtha-viṣayam.*
« La connaissance d'un objet par les sens qui est claire et qui est capable de faire obtenir ce qui est utile et de faire abandonner ce qui est inutile est une perception limitée ; elle consiste en appréhension, enquête, jugement et mémorisation. La perception quasi sensorielle consiste en souvenir, reconnaissance, raisonnement et connaissance déterminée. La perception suprasensorielle consiste en une détermination, elle

Or, bien qu'il soit responsable de l'entrée en vigueur de ces subdivisions, Akalaṅka ne se pose pas en rupture avec la tradition qui l'a précédé. Les dénominations dont il use pour les quatres subdivisions de l'*anindriyapratyakṣa* sont directement reprises d'un *sūtra* d'Umāsvāti (TS I.13) que l'on traduit généralement de la manière suivante :

> La connaissance sensorielle, la mémoire, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée sont des synonymes[672].

Akalaṅka se situe d'autant plus dans la lignée d'Umāsvāti que, chez ce dernier, la liste de synonymes susmentionnée prend bien place dans le contexte de la connaissance de type *mati* (sensorielle), et non dans la connaissance articulée (*śruta*).

La point qui fait véritablement difficulté en TS I.13 concerne la relation que sont censées entretenir ces différentes opérations intellectuelles. Le débat ne transparaît pas tant dans la traduction du *sūtra* elle-même que dans les interprétations qu'il a suscitées. S'agit-il d'un processus identique, auquel cas les cinq termes auraient vraiment le statut de synonymes, ou sont-ce seulement des processus apparentés ? Les deux hypothèses ont été diversement représentées. Ainsi, Balcerowicz (2005a : 348) voit dans les cinq termes de stricts synonymes au point que, selon lui, il n'y a pas de difficulté à répercuter une semblable synonymie entre les termes *mati-* et *smṛti-* chez Akalaṅka (2005a : 346)[673]. Les deux grands savants qui ont traduit TS, Tatia et Sukhlalji, se montrent toutefois moins enclins à accepter une synonymie globale. Tatia, tout d'abord, considère que le terme *mati-* ne désigne pas la simple perception sensorielle, mais la classe (connaissance empirique) qui englobe les quatres opérations mentales mentionnées ensuite[674]. Plus étoffé, le commentaire de Sukhlalji propose une interprétation qui, dans son principe, s'avère similaire[675]. Il rapproche en effet les quatre premiers membres de la série pour les distinguer du dernier. Selon lui, la connaissance déterminée (*abhinibodha*) est un terme générique destiné à englober les quatre autres, lesquels représentent ses différentes variétés. Par ailleurs, il prend soin de préciser que les termes *mati*, *smṛti*, *saṃjñā* et *cintā*

---

est évidente, dénuée de toute fausseté, au delà du monde sensoriel, ininterrompue, elle dépasse les facultés des hommes ordinaires, elle s'applique [à la fois] à elle-même et à l'objet. »

[672] TS_1 I.13, p. 14 : *matiḥ smṛtiḥ saṃjñā cintâbhinibodha ity anarthântaram*.

[673] Nous serons amenée à réexaminer cette soi-disant synonymie dans la suite de notre développement (cf. § 2.3.2.3).

[674] Tatia (TS_1 p. 14) traduit le *sūtra* ainsi : « Memory, recognition, reasoning and apprehension incorporate the various aspects of empirical knowledge. »

[675] Sukhlalji (TS_2 p. 23).

désignent bien quatre processus distincts, ce qui apparaît clairement lorsqu'il compare les objets auxquels chacun peut s'appliquer ; or, contrairement aux trois autres types de connaissance qui ne traitent pas d'objets présents[676], la perception sensorielle ne peut concerner qu'un objet présent devant le sujet connaissant. Sukhlalji s'efforce de restituer, en dépit de cette hétérogénéité manifeste, une parenté entre ces quatre procédures. Pour ce faire, il explique qu'elles résultent toutes de la même cause, à savoir la destruction-apaisement des *karman* qui obscurcissent la connaissance sensorielle (*matijñānāvaraṇakarman*).

De fait, même s'il ne nous paraît guère possible de déterminer dans quelle mesure l'un des deux termes situés au début ou à la fin de la série est susceptible d'être entendu comme un terme générique, la notion même de synonymie mérite un plus ample examen dans le contexte du jainisme. La distinction entre les trois points de vue fondés sur le mot (*śabdanaya*) – par opposition aux quatre points de vue fondés sur l'objet (*arthanaya*) – atteste que les jaina ne sauraient reconnaître de parfaite synonymie. Celle-ci sert de fondement au point de vue appelé 'étymologique' (*śabdanaya* dans son acception restreinte) qui a besoin de convoquer d'autres critère que le simple choix du lexique pour permettre de distinguer deux objets. En effet, en vertu de ce point de vue, les jaina estiment que choisir une appellation plutôt qu'une autre parmi une palette de synonymes, par exemple 'destrier' plutôt que 'palefroi', 'étalon' ou 'cheval', ne permettra pas au palefrenier chargé de garder plusieurs chevaux de me rendre le bon cheval si ce n'est pas moi qui le lui ai amené le matin, car tous ces termes pourraient renvoyer au même animal. Il faudra lui indiquer : 'Mon cheval est celui qui broute de l'herbe et non pas celui que caresse la petite fille'. De la sorte la différence de facteur d'action – dans le premier cas le cheval est sujet, dans le second il est objet – pourra aider le palfrenier à identifier le bon cheval[677]. Les deux autres points de vue, en revanche, réintroduisent une nécessaire

---

[676] Le cas de la reconnaissance peut paraître un peu plus complexe à première vue, parce qu'il implique bien la présence d'un objet. Mais ce n'est pas seulement en tant qu'elle est sous mes yeux *hic et nunc* que telle jarre est l'objet d'une reconnaissance ; la reconnaître signifie être capable de percevoir la relation d'identité qui existe entre la jarre que j'ai vue par le passée et celle qui est actuellement dans mon champ visuel. La connaissance revêt alors la forme d'un jugement du type 'ceci est cela'.
Sukhlalji ne comprend pas que le raisonnement (*cintā*) soit de type inductif, il en fait une anticipation.

[677] Cf. LTV 44 (déjà cité dans le chapitre I, § 3.3.2.3, en note) : *kāla-bhedāt tāvad abhūt bhavati bhaviṣyati iti, kāraka-bhedāt karoti kriyate ity-ādi, liṅga-bhedāt devadatto devadattā iti, tathā paryāya-bhedāt indraḥ śakraḥ purandara iti tathaîtau śabda-samabhirūḍhau. kriyâśrayaḥ evam-bhūtaḥ. kurvata eva kārakatvam, yadā na karoti tadā karttṛtvasyâyogāt*.

diversité dans la dénotation du nom, diversité qui était abolie dans le point de vue synonymique. L'examen du point de vue étymologique (*abhirūḍhanaya*) suffira à nous en convaincre. Si notre palefrenier adoptait le point de vue étymologique, sa grande connaissance des équidés lui permettrait vraisemblablement, au terme d'une journée entière, de déterminer lequel est un cheval de bataille (destrier) et lequel un cheval d'apparat (palefroi), de sorte que si, le soir venu, un propriétaire vient lui réclamer son « destrier », il ne lui présentera pas le même cheval qu'à celui qui viendrait chercher son « palefroi ».

Les points de vue nous mettent sur la voie d'une résolution possible, laquelle peut également s'exprimer en terme de *bhedābheda* (« identité dans la différence »), expression qui, dans la théorie jaina, révèle le caractère non unilatéral de toute réalité. En tant que les processus énumérés en TS I.13 relèvent tous de la connaissance empirique et reposent tous sur l'activité du manas, ils partagent des caractéristiques communes qui permettent de les apparenter dans le cas où l'on adopte un point de vue substantiel (*dravyārthikanaya*). Si, en revanche, on les considère sous l'angle de leurs caractéristiques particulières, en se plaçant cette fois dans une perspective modale (*paryāyārthikanaya*), leurs différences éclatent au grand jour et il n'est plus possible de les tenir pour des synonymes. C'est donc naturellement la première perspective qu'a adoptée Umāsvāti en TS I.13, comme le laissait déjà entendre Sukhlalji en écrivant :

> Here the words in question are called mutually synonymous by ignoring the difference that obtains between a class and its species[678].

2.3.2.2. Deux séries de termes parallèles

Dès lors que l'on admet que TS I.13 énonce cinq types de connaissances apparentées, il reste à déterminer comment Akalaṅka les caractérise et comment il les classe. Tandis qu'il est délicat de savoir si l'un des éléments de la liste donnée par

---

« Pour commencer, [le point de vue synonymique différencie les objets] en se fondant sur une différence de temps, entre [le passé] « a été », [le présent] « est », [le futur] « sera », une différence de facteurs d'action, entre [l'agent] « [X] fait », [l'objet] « [X] est fait », une différence de genres, entre [le masculin] Devadatta, [le féminin] Devadattā ; de même [le point de vue étymologique différencie les objets] en se fondant sur une différence entre les synonymes, entre Indra [« celui qui gouverne »], Śakra [« celui qui détient le pouvoir »], Purandara [« celui qui détruit la forteresse »] ; tels sont [respectivement] les [points de vue] synonymique et étymologique. Le [point de vue] factuel [différencie les objets] en se fondant sur l'action. Seul celui qui est en train de faire [telle] action est facteur d'action, parce que, au moment où il ne fait pas [telle] action, la qualité d'agent correspondante ne [lui] convient pas. »

Umāsvāti mérite un traitement distinct des autres, et, le cas échéant, quel est cet élément, il ne semble pas faire de doute qu'Akalaṅka assigne un statut distinct au premier d'entre eux. Akalaṅka fait, en effet, passer la césure entre, d'une part, la *mati* et d'autre part les quatre autres processus intellectuels que sont le souvenir, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminé. Mais la différence qu'il pose entre les deux ne revient pas à la distinction proposée par Tatia entre un genre et ses espèces. Il fonde la différence sur la nature de l'activité intellectuelle qui intervient et sur l'antériorité d'une opération la connaissance sensorielle (*mati*) – par rapport aux quatre autres. Comme nous l'avons déjà relevé à l'occasion de NVi I.160cd-161ab, la connaissance sensorielle fournit une matière aux autres processus qui surviennent nécessairement après elle. Mais, à cet ordre chronologique, s'ajoute également une relation de cause à effet. Cette relation qui était esquissée par le syntagme *akṣajñānānujam pratyakṣaṃ mānasaṃ* dans notre extrait de NVi (« la perception mentale naît de la connaissance produite à partir des sens ») devient patent à la lecture d'un passage de LTV 66-67, lorsqu'Akalaṅka est en train d'examiner de quel type de connaissance les points de vue constituent une division :

> Les points de vue ne sont nullement des divisions de la connaissance sensorielle, parce qu'ils s'appliquent à des substances et des modes multiples dans les trois temps, alors que la connaissance sensorielle saisit les objets appartenant au présent. [Les points de vue ne sont] pas non plus [des divisions] de la connaissance quasi sensorielle (*manomater*), laquelle consiste en souvenir, reconnaissance, raisonnement et connaissance déterminée, parce que celle-ci s'applique à l'objet que la connaissance sensorielle, qui est la cause (*kāraṇa*) [de la connaissance quasi sensorielle], a déjà déterminé[679].

Ce passage confirme bien que le souvenir, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée sont les quatre types de perception quasi sensorielle. Celle-ci est dénommée alternativement *manomati* par opposition au *matijñāna* entendu comme perception sensorielle mais *aninadriyapratyakṣa* lorsqu'Akalaṅka la distingue de la perception sensorielle sous son appellation d'*indriyaprayakṣa*. Néanmoins, à de plusieurs reprises, les connaissances théoriquement comptées comme des subdivisions de la perception quasi sensorielle semblent tenues pour des composantes du *parokṣa*.

Commençons par comparer les deux listes données en LT 25 et LTV 25 :

---

[678] Sukhlalji (TS_2 p. 24).

[679] LTV 66-67 : *na hi mati-bhedā nayāḥ tri-kāla-gocarâneka-dravya-paryāya-viṣayatvāt, mateḥ sāmpratikârtha-grāhitvāt. mano-mater api smṛti-pratyabhijñāna-cintâbhinibodhâtmikāyāḥ, kāraṇa-mati-paricchinnârtha-viṣayatvāt.*

> *akṣa-dhī-smṛti-saṃjñābhiś cintayâbhinibodhikaiḥ* |
> *vyavahārâvisaṃvādas tad-ābhāsas tato 'nyathā* ‖
> (LT 25) C'est grâce aux idées [nées] des sens, au souvenir, à la reconnaissance, au raisonnement inductif [et] aux connaissances déterminées (i.e. aux inférences) qu'on n'est pas déçu dans l'usage empirique ; si l'on est déçu, [la connaissance mise en œuvre] est un pseudo-[moyen de connaissance valide].
>
> *pratyakṣa-smṛti-pratyabhijñôhânumānâdibhiḥ avisaṃvāda-siddheḥ artheṣu tat-prāmāṇyam, anyathā tad-ābhāsa-vyavasthā.*
> (LTV 25) Puisqu'il est établi que, grâce à la perception, au souvenir, à la reconnaissance, au raisonnement, à l'inférence, etc., on n'est pas déçu [dans l'usage empirique], ces connaissances sont valides concernant les objets [de l'usage empirico-pratique] ; autrement, il est fixé que c'est la pseudo-validité cognitive.

La présence dans les deux listes du terme *smṛti* (« souvenir ») ajouté au fait que le composé *akṣadhī-* (« les idées nées de sens ») paraît être un synonyme du plus usuel *pratyakṣa-*, pourrait laisser supposer qu'il existe une équivalence stricte entre elles et que, à ce titre, les termes *saṃjñā-* et *pratyabhijñā-* sont interchangeables, tout comme *cintā-* et *ūha-*, ainsi que *abhinibodhika-* et *anumāna-*. Pourtant, lorsqu'Akalaṅka traite de l'inférence (*anumāna*), celle-ci est bien convoquée en tant qu'elle constitue un exemple de *parokṣa* et non d'*anindriyapratyakṣa*. La stances LT 4, par exemple, illustre fort bien cette règle. On se souvient que, dans ce passage, Akalaṅka définit la clarté, qui est le propre de toute perception par opposition à la connaissance médiate. Quelle que soit la traduction retenue pour le début de la stance[680], il va de soi que l'inférence est présentée comme le cas archétypal de la connaissance dénuée de clarté, ce qui implique qu'elle relève du *parokṣa* :

> Lorsqu'on se représente [un étant] sur le mode du particulier d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté[681].

---

[680] Cf. *supra* § 1.2.3.

[681] LT 4 : *anumâdy-atirekeṇa viśeṣa-pratibhāsanam* | *tad vaiśadyaṃ mataṃ buddher avaiśadyam ataḥ param* ‖
La stance LT 46 corrobore cette conclusion, car l'inférence y est mentionnée en tant qu'elle se distingue de la perception sensorielle et s'appente à la connaissance qui repose sur le langage.
LT 46 : *akṣa-śabdârtha-vijñānam avisaṃvādataḥ samam* | *aspaṣṭaṃ śabda-vijñānaṃ pramāṇam anumānavat* ‖
« La connaissance d'un objet à partir des facultés sensorielles et la connaissance d'un objet à partir des mots sont similaires, parce qu'elles ne dévient pas ; la connaissance [qui s'appuie] sur les mots, qui n'est pas évidente, est un moyen de connaissance valide, comme l'inférence. »

Cette contradiction patente entre deux listes en apparence similaires et la nécessaire appartenance de l'*anumāna* au *parokṣa* a déjà été relevée par Balcerowicz (2005a) qui a proposé une solution dans l'ensemble assez satisfaisante. En effet, la différence qui apparaît nettement entre deux types d'inférence – l'une accompagnée de langage (*anumāna*) tandis que l'autre ne fait pas intervenir le langage (*ābhinibodhika*) – , peut être généralisée à l'ensemble des processus mentaux. Balcerowicz se fonde ainsi sur une stance décisive du philosophe jaina, LT 10cd-11ab, où ce dernier énonce le critère de distinction entre les opérations intellectuelles qui relèvent de l'*anindriyapratyakṣa* et celles qui entrent dans le *parokṣa*. Ce critère consiste justement en la présence ou l'absence de langage. Notre traduction suit donc dans les grandes lignes celle que Balcerowicz finit par retenir :

> La première connaissance [consiste en] la connaissance sensorielle, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée ; [elle est produite] antérieurement à l'application d'un nom ; [ces sortes de connaissance deviennent] le reste, [à savoir] la connaissance articulée, lorsqu'elles résultent de l'emploi de mots[682].

La distinction entre, d'une part, les processus qui prennent place dans la perception quasi sensorielle en tant qu'ils font appel aux concepts mais non au langage et, d'autre part, les connaissances qui doivent être classées dans la catégorie du *parokṣa* parce qu'elles supposent non seulement une activité conceptuelle mais également le recours aux mots, se traduit dans le traité par le recours à une double nomination. On constate, en effet, que des termes distincts sont généralement réservés aux deux versions différentes, l'une pré-linguistique, l'autre linguistique, de chaque type de connaissance. Notre relevé se fonde sur quatre extraits : à LT 10cd-11ab, LT 25 et LTV 25, précédemment cités, nous ajoutons la *vivṛti* afférante à LT 10cd-11ab. Celle-ci se distingue des trois autres passages, en ce que, pour trois des quatre processus intellectuels, les dénominations reprises de la stance sont aussitôt suivie d'un second terme destiné à gloser le premier.

> Comme la mémorisation est la cause de l'effet qu'est un souvenir fiable, elle est un moyen de connaissance valide. [Comme] le souvenir [est la cause de l'effet

---

[682] LT 10cd-11ab : *jñānam ādyaṃ matiḥ saṃjñā cintā câbhinibodhikam ‖ prāṅ nāma-yojanāc cheṣaṃ śrutaṃ śabdânuyojanāt |*
Voici l'interprétation finale de Balcerowicz (2005a : 388) : « The first [kind of] cognition [also comprises] sensuous cognition (here : memory), recognitive cognition, and inductive thinking [and] determined cognition ; [it occurs] before the association with name (speech). [These four become] – on account of application of speech – the remaining kind of cognition, i.e., testimonial cognition. »

> qu'est] *saṃjñā*, la reconnaissance (*pratyavamarśa*), il est un moyen de connaissance valide. [Comme] la reconnaissance [est la cause de l'effet qu'est] *cintā*, le raisonnement inductif (*tarka*), elle est un moyen de connaissance valide. [Comme] le raisonnement inductif [est la cause de l'effet qu'est] *abhinibodha*, l'inférence (*anumāna*), etc., il est un moyen de connaissance valide[683].

L'ensemble des occurrences relevées dans les quatre extraits est figuré ci-dessous sur le tableau 9. Nous usons d'une flèche pour symboliser le rapport de glose qui unit chaque couple de termes dans LTV 10cd-11ab.

tableau 9 : Doubles dénominations des opérations mentales

	LT 10cd-11ab	LTV 10cd-11ab	LT 25	LTV 25
souvenir	—	*smṛti*	*smṛti*	*smṛti*
reconnaissance	*saṃjñā*	*saṃjñā* → *pratyavamarśa*	*saṃjñā*	*pratyabhijñā*
raisonnement inductif	*cintā*	*cintā* → *tarka*	*cintā*	*ūha*
inférence	*ābhinibodhika*	*abhinibodha* → *anumāna*	*ābhinibodhika*	*anumāna*

Le choix des termes associés au sein d'une même série n'est manifestement pas laissé au hasard. Hormis le cas singulier du souvenir pour lequel il n'existe qu'un seul terme (*smṛti*), partant forcément équivoque, tous les autres types de connaissances sont désignés par trois substantifs, lesquels se répartissent de manière systématique. Les termes *saṃjñā*, *cintā* et *abhinibodha* / *ābhinibodhika* constituent une première série, tandis que la seconde est composée des termes *saṃjñā* / *pratyabhijñā*, *tarka* / *ūha* et *anumāna* (cf. tableau 10 ci-dessous). De la sorte, il nous paraît possible de déduire avec une forte probabilité que, en LTV 10cd-11ab, Akalaṅka propose le parallèle entre les deux séries afin d'expliciter pour chaque opération mentale les deux variantes fondées sur le critère de l'intervention du langage. Par ailleurs, tandis que LT 25 et LTV 25 auraient pu sembler constituer une redite, dans la *vivṛti* Akalaṅka transpose au cas du *parokṣa* le même raisonnement que celui qui vaut pour l'*anindriyapratyakṣa*.

[683] LTV 10cd-11ab : *avisaṃvāda-smṛteḥ phalasya hetutvāt pramāṇaṃ dhāraṇā. smṛtiḥ saṃjñāyāḥ pratyavamarśasya. saṃjñā cintāyāḥ tarkasya. cintā abhinibodhasya anumānâdeḥ.*

tableau 10 : Répartition des diverses dénominations des opérations mentales

	connaissance prélinguistique	connaissance linguistique
souvenir	*smṛti*	*smṛti*
reconnaissance	*saṃjñā*	*pratyavamarśa* / *pratyabhijñā*
raisonnement inductif	*cintā*	*tarka* / *ūha*
inférence	*abhinibodha* / *ābhinibodhika*	*anumāna*[684]

Si, hormis un cas épineux que présente LT 49[685], la répartition des dénominations entre connaissance prélinguistique et connaissance linguistique manifeste une certaine systématicité, il nous faut désormais revenir sur la stance LT 10cd-11ab qui laisse sourdre une difficulté que nous avons jusqu'à présent laissée en suspens. Les connaissances prélinguistiques qu'énumère ce vers ne correspondent pas exactement au modèle de la connaissance prélinguistique. La liste, en effet, ne débute pas par le souvenir mais substitue à ce dernier la *mati*, autrement dit la perception sensorielle (*indriyapratyakṣa*). Mais alors, comment expliquer la présence du terme *mati-* en lieu et place de l'attendu *smṛti-* ? La connaissance sensorielle devrait-elle être mêlée à l'énumération de la connaissance quasi sensorielle ?

---

[684] Remarquons toutefois que, pour Akalaṅka, l'équivalence proposée entre la connaissance déterminée et l'inférence ne fait pas de l'*anumāna* la totalité de l'*abhinibodha* : *abhinibodhasya anumānâdeḥ*. Mais ce détail a, selon toute vraisemblance, échappé à Abhayacandra qui, lorsqu'il glose LT 25, élimine l'allusion à d'autres types de connaissances déterminées en ôtant le terme *-ādi* (***ābhinibodhikam*** *anumānaṃ*).

[685] La stance LT 49 fait tout particulièrement surgir une variation inattendue. Le vers s'achève en effet sur la mention des septs *naya* (*saptadhākhyair nayaughaiḥ* : « les flots que sont les points de vue aux sept noms »), lesquels sont censés être une application du *śrutajñāna* et d'aucun autre *pramāṇa*, comme cela est explicité en LTV 66-67 cité *supra*, ainsi que dans la stance LT 62 : *upayogau śrutasya dvau syād-vāda-naya-saṃjñitau | syād-vādaḥ sakalâdeśo nayo vikala-saṅkathā ||*
« Il y a deux usages de la [connaissance] articulée, qui se nomment *syādvāda* et 'point de vue' : le *syādvāda* est l'exposé complet [d'une chose], le point de vue est la description incomplète [d'une chose]. »
Par ailleurs, dans la mesure où le démonstratif résomptif *ataḥ* qui, en LT 49, précède l'allusion aux points de vue exprime l'origine, on devrait légitimement s'attendre à ce que les modes de connaissances énoncés juste avant relèvent du *parokṣa*. La situation n'est toutefois pas aussi évidente :
LT 49 : *vyāptiṃ sādhyena hetoḥ sphuṭayati na vinā cintayaîkatra dṛṣṭiḥ, sākalyenaîṣa tarko 'nadhigata-viṣayaḥ tat-kṛtârthaîka-deśe | prāmāṇye cânumāyāḥ smaraṇam adhigatârthâvisaṃvādi sarvam, saṃjñānañ ca pramāṇaṃ samadhigatir ataḥ saptadhâkhyair nayaûghaiḥ ||*
« Sans le raisonnement inductif (*cintā*), une vue en une seule [occurrence] ne rend pas [complètement] évidente la concomitance invariable entre la *ratio cognoscendi* (i.e. le *probans*) et le *probandum* ; c'est le raisonnement inductif (*tarka*), dont l'objet n'est pas [déjà] connu [par un autre moyen de connaissance valide], qui [la rend] complètement [évidente] ; et puisque, concernant un élément de [cet] objet que le [raisonnement inductif] a rendu [évident] (i.e. la concomitance invariable entre le *probans* et le *probandum*), l'inférence aussi possède la validité cognitive, tout souvenir [est un moyen de connaissance valide], s'il est fiable par rapport à l'objet [déjà] connu ; et la reconnaissance est [aussi] un moyen de connaissance valide ; alors il y a connaissance complète [de la réalité] par les flots que sont les points de vue aux sept noms. »
La présence du terme *cintā* au début de la stance – alors même que c'est ensuite le substantif *tarka* qui est employé – ainsi que la présence de *saṃjñā* dans le quatrième *pāda* LT 49 révèle que la répartion entre les dénominations est parfois susceptible de fluctuer.

2.3.2.3. Deux leçons, deux interprétations

De fait, les deux leçons ont circulé : les deux commentateurs du *Laghīyastraya* ont unanimement transmis la leçon *mati-* sans mentionner d'autre variante ; Vidyānanda (IX^e^ s.), pour sa part, cite la stance qui nous intéresse en l'attribuant bien à Akalaṅka, mais il connaît manifestement la leçon *smṛtiḥ* (*jñānam ādyaṃ smṛtiḥ saṃjñā*…)[686]. Or, selon nous, cette variante n'est pas aussi insignifiante que le croit Balcerowicz, qui croit voir dans certaines occurrences du terme *mati-* un synonyme de *smṛti*[687]. Il s'agit, au contraire d'un véritable problème, à la fois textuel et conceptuel, que l'on ne saurait supprimer en arguant d'une synonymie commode, quoique infondée[688]. Le fait que les deux traditions semblent être démeurées hermétiques l'une à l'autre, ajouté à la prégnance naturelle de la leçon transmise par les deux commentateurs pourrait laisser croire que la variante *smṛti-* n'est que le résultat de l'erreur d'un copiste. Nous pensons toutefois que tirer de pareilles conclusion n'est pas fondé. Au contraire, l'antériorité quasi certaine de Vidyānanda par rapport à Prabhācandra, associée à la réputation selon laquelle Vidyānanda est, avec Māṇikyanandī, le philosophe qui est demeuré le plus fidèle à Akalaṅka[689] tendraient à plaider en faveur de la leçon adoptée par l'auteur du *Tattvārthaślokavārtika*. Bien que nous ne puissions déterminer si la divergence entre les deux traditions textuelles résulte des hasards de la transmission ou est le fruit du choix intellectuel d'un commentateur – en

---

[686] Cf. TŚV *ad* TS I.20, p. 239.33.

[687] Cf. Balcerowicz (2005a : 346) : « The only difference betwenn Vidyānanda and Akalaṅka is the use of the term '*mati*' (sensuous cognition), which is replaced by Vidyānanda with an unequivocal term '*smṛti*' (memory). This should not surprise us because Akalaṅka himself uses these two terms interchangeably several times (cf. LT 25, LTV 61). This apparent synonymity of such seemingly divergent concepts as 'sensuous cognition' (which approximates the idea of perception) and 'memory' is in itself a bit eccentric, and will necessitate further explanation. » En revanche Balcerowicz (2005a : 381) admet bien que, en LT 6ab, le substantif *mati-* désigne la perception sensorielle.

[688] Les deux passages que Balcerowicz convoque à l'appui de son assertion, LT 25 et LTV 61, ne permette nullement d'étayer sa thèse. Comme nous l'avons déjà noté, le parallèle qui se dessine entre la liste de LT 25 et celle de LTV 25 met en évidence la présence dans l'une comme dans l'autre de la perception sensorielle et du souvenir. Loin s'en faut donc qu'Akalaṅka confonde la perception et la mémoire dans ce passage. Le début de LTV 61 va dans le même sens : Akalaṅka y identifie la connaissance sensorielle des objets (*indriyārthajñāna*) à la perception (*pratyakṣa*), et même si l'appellation *matijñāna* ne figure pas explicitement dans la phrase, la mention des quatre étapes de ce processus (*avagrahehāvāyadhāraṇātmakam*) suffit à lever toute ambiguïté, si on se réfère à LT 5-6ab (cf. supra § 2.1) ; la mémoire (*smṛti*) en est, quant à elle, nettement distinguée, puisqu'elle est associée à la reconnaissance, à l'induction et à l'inférence, les quatre divisions formant ainsi la perception quasi sensorielle ou mentale (*anindriyapratyakṣa*).
LTV 61 : *indriyârtha-jñānaṃ spaṣṭaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthaṃ prādeśikaṃ pratyakṣam, avagrahêhâvāya-dhāraṇâtmakam. anindriya-pratyakṣam smṛti-saṃjñā-cintâbhinibodhâtmakam. atīndriya-pratyakṣaṃ vyavasāyâtmakaṃ sphuṭam avitatham atīndriyam avyavadhānaṃ lokôttaram ātmârtha-viṣayam.*
Ce passage a déjà été traduit *supra*, § 1.1.1.1.

l'occurrence soit Vidyānanda, soit Prabhācandra –, les deux leçons induisent deux interprétations radicalement différentes de LT 10cd-11ab.

Examinons l'interprétation qui découle usuellement de la lecture de LT 10cd-11ab que propose Prabhācandra[690]. Pour lever la difficulté posée par l'hétérogénéité de la liste des processus intellectuels, d'une part *mati* – relevant de l'*indriyapratyakṣa* – et, d'autre part, *saṃjñā*, *cintā* et *abhinibodha* – relevant tous trois de l'*anindriyapratyakṣa* –, les deux commentateurs de LT instaurent une césure franche entre le syntagme *jñānam ādyaṃ matiḥ* et le reste de la stance. Qui plus est, ils ne confèrent pas à l'adjectif « premier » (*ādyam*), l'idée d'une antériorité au sein d'une énumération, mais comprennent que, à travers cette précision, Akalaṅka non seulement distingue la connaissance sensorielle de tous les autres processus, mais fait également d'elle la cause de toutes les connaissances qui suivent, souvenir, reconnaissance, raisonnement inductif, connaissance déterminée. Autrement dit tous les autres moyens de connaissance mentionnés dans la suite de la stance sont causés par la perception sensorielle (*matinimitta*). Voici la glose de la stance que donne Abhayacandra :

> ***Śeṣaṃ***, autrement dit [la connaissance] non claire qui est appelée « moyen de connaissance indirect ». En combien de parties [se divise-t-elle] ? **« le souvenir, la reconnaissance, le raisonnement inductif, la connaissance déterminée et la [connaissance] articulée »,** parce que, du fait [de l'emploi] du mot ***ca***, le souvenir est coordonné [aux autres termes]. Et ce quintuple moyen de connaissance indirect se produit ***nāmayojanāt prāk***, avant l'application d'un mot ; telle est l'idée sous-entendue. Le mot ***ca*** (« et ») se construit aussi avec cette [partie du vers], puisqu'il y a [deux] méthodes distinctes : non seulement [le quintuple moyen de connaissance indirect] se produit ainsi (i.e. antérieurement à l'application d'un nom), mais aussi ***śabdānuyojanāc ca***, également par l'énoncé d'un mot – tel est le sens. [Akalaṅka] énonce la cause du [moyen de connaissance indirect] : ***matiḥ***, i.e. **« la connaissance »** nommée ***mati*** (« connaissance sensorielle »), c'est-à-dire la perception empirique est ***ādyam***, [en] est la cause – tel est le sens[691].

Abhayacandra et Prabhācandra s'accordent sur la compréhension globale du texte, et diffèrent exclusivement quant au nombre de divisions qu'ils reconnaissent au *parokṣa* : tandis que Prabhācandra en compte seulement quatre – le souvenir, la reconnaissance, le

---

[689] Cette idée a été soutenue notamment par Shastri (1990 : 42).

[690] Cette interprétation a été analysée par Balcerowicz (2005a : 347-349).

[691] SVBh ad LT 10cd-11ab : ***śeṣaṃ*** *yad aviśadaṃ parokṣam ity uktaṃ tad ity arthaḥ. katidhā ? smṛtiḥ* ***saṃjñā cintā ābhinibodhakaṃ śrutaṃ cê****ti,* ***ca****-śabdena smṛteḥ samuccayāt. etac ca paṅcavidhaṃ parokṣaṃ* ***nāma-yojanāt prāk*** *śabda-prayogāt pūrvam utpadyata ity adhyāhāraḥ.* ***ca****-śabdo bhinna-prakramatvenâtrâpi*

raisonnement inductif et l'inférence – et fait de la connaissance articulée (*śruta*) le genre sous lequel elles sont subsumées, Abhayacandra ajoute la connaissance articulée et obtient ainsi un total de cinq types de connaissances médiates[692]. Si on se conforme à son interprétation, la traduction de LT 10cd-11ab devient :

> La connaissance qu'est la [perception] sensorielle est première ; le reste – [à savoir le souvenir], la reconnaissance, le raisonnement inductif, la connaissance déterminée et la [connaissance] articulée –, [se produit] antérieurement à l'application d'un nom [et] par l'énoncé d'un mot[693].

Mais une telle traduction repose sur une distortion non négligeable du texte d'Akalaṅka. En distinguant la perception sensorielle (*mati*) de l'énumération qui suit, Abhayacandra se retrouve, comme Prabhācandra, dans une situation inconfortable, puisque la liste des opérations mentales classées sous le *parokṣa* par nos deux commentateurs, sans égards pour le critère linguistique, omet le souvenir (*smṛti*). Et eux de restaurer le souvenir, par des manœuvres pour le moins douteuses. Ainsi, Prabhācandra estime que la même occurrence effective du terme *mati-* doit être construite avec les deux parties de la stances et comprise les deux fois dans deux acceptions différentes, la première fois avec son sens usuel de « connaissance sensorielle » et la seconde lorsque débute l'énumération, au sein de la quelle elle désigne alors le « souvenir »[694]. Toutefois, comme nous l'avons déjà remarqué, rien dans le texte d'Akalaṅka ne justifie de tenir *mati-* pour un synonyme de *smṛti-* (« souvenir »). Il est d'ailleurs possible qu'Abhayacandra ait senti la faiblesse de cette explication, car il ne suit pas son prédécesseur sur la voie de la synonymie entre *mati-* et *smṛti* mais se contente, pour parvenir au même résultat, de sous-entendre le terme *smṛti-* dans la stance. En revanche, les deux commentateurs s'accordent pour proposer une analyse pour le moins alambiquée de la conjonction de coordination *ca* (« et »). Alors que celle-ci nous paraît simplement coordonner les différents types de perception mentionnés –

---

sambadhyate : na kevalam evam api tu ***śabdânuyojanāc ca*** *śabdôccāraṇāc ca samutpadyate ity arthaḥ. tasya kāraṇam āha :* ***matiḥ*** *mati-saṃjñaṃ* ***jñānaṃ*** *sāṃvyavahārika-pratyakṣam* ***ādyaṃ*** *kāraṇam ity arthaḥ.*

[692] La connaissance articulée devient alors pour lui équivalente aux *āgama*, c'est à dire à la tradition scripturaire. Cf. SVBh *ad* LT 3 : *idānīṃ parokṣa-lakṣaṇam āha :* ***parokṣaṃ śeṣam*** *iti.* ***śeṣam*** *avitathaṃ jñānaṃ smṛti-pratyabhijñāna-tarkânumānâgama-bheda-bhinnaṃ* ***parokṣaṃ*** *pramāṇam ity vyākhyāyate.*
« À présent, [Akalaṅka] définit le moyen de connaissance indirect : **« le reste [de la connaissance] constitue le moyen de connaissance indirect »**. **« Le reste »** de la connaissance vraie, qui est divisée en souvenir, reconnaissance, raisonnement, inférence et tradition, est ***parokṣam***, un moyen de connaissance valide ; telle est l'explication. »

[693] Par commodité, nous redonnons le texte de LT 10cd-11ab : *jñānam ādyaṃ matiḥ saṃjñā cintā câbhinibodhikam ‖ prāṅ nāma-yojanāc cheṣaṃ śrutaṃ śabdânuyojanāt |*

[694] Cf. Balcerowicz (2005a : 347-348).

même si force est d'admettre qu'on l'attendrait davantage après le dernier terme de la liste –, Prabhācandra et Abhayacandra considèrent qu'elle permet à la fois d'inclure le souvenir à la liste et de coordonner les deux modes opératoires différents, selon que ces connaissances impliquent ou non le langage[695]. Que l'interprétation des deux commentateurs suppose de déplacer à deux reprises la conjonction de coordination constitue très vraisemblablement un indice supplémentaire corroborant l'hypothèse que cette interprétation est infidèle à la pensée d'Akalaṅka.

Si, en revanche, on suit la leçon adoptée par Vidyānanda qui, au début de LT 10cd-11ab, lit *smṛtiḥ* au lieu de *matiḥ*, la traduction de la stance devient :

> La première connaissance [consiste en] souvenir, reconnaissance, raisonnement inductif et connaissance déterminée ; [elle est produite] antérieurement à l'application d'un nom ; [ces sortes de connaissance deviennent] le reste, [à savoir] la connaissance articulée, lorsqu'elles résultent de l'emploi de mots[696].

La liste des processus intellectuels devient ainsi plus homogène, de sorte que l'adjectif *ādya* retrouve un sens plus satisfaisant. Si les quatre opérations mentales constituent, lorsqu'elles sont prélinguistiques, la « première connaissance », il faut, selon nous, comprendre que l'expression *jñānam ādyam* est une périphrase pour le premier des deux *pramāṇa*, à savoir la perception (*pratyakṣa*). Cette expression entre alors dans un système d'opposition avec le *parokṣa* mentionné dans le second hémistiche. Concernant les processus mentaux, la distinction entre connaissances prélinguistiques et connaissances linguistiques recouvre strictement la distinction entre perception (*pratyakṣa*) et moyen de connaissance indirect (*parokṣa*). Naturellement, ce système d'opposition serait également applicable dans l'hypothèse où le texte de LT 10cd-11ab comporterait bien la leçon *matiḥ*. Mais alors, la connaissance première (*jñānam ādyam*) mentionnée dans la stance s'avèrerait moins homogène, puisqu'il comporterait à la fois une composante sensorielle et d'autres quasi sensorielles.

Des trois interprétations que nous avons présentées pour LT 10cd-11ab, celle défendue par Prabhācandra et Abhayacandra paraît d'emblée n'être que la projection d'une lignée de commentateurs qui n'étaient pas prêts à accepter que les processus

---

[695] Le réagencement auquel se livre Prabhācandra dans sa glose est bien expliqué par Balcerowicz (2005a : 348).

[696] Lorsque Balcerowicz (2005a : 344-346) tente de reconstituer l'interprétation de Vidyānanda, il persiste, contre l'évidence, à voir dans *mati* et *smṛti* deux synonymes, ce en qui contribue à faire perdre tout l'intérêt et l'originalité que présente la leçon *smṛti*.

mentaux, tels le souvenir, la reconnaissance, puissent être intégrés à la perception. Ce faisant, la distorsion conceptuelle à laquelle se livrent Prabhācandra et, à sa suite, Abhayacandra[697], est susceptible de jeter un doute sur l'authenticité de la leçon qu'ils ont transmise. Or, bien qu'il ne soit guère possible de déterminer quel était le texte original d'Akalaṅka, force est de reconnaître que la théorie restituée par Vidyānanda[698] est celle qui semble apporter l'éclairage le plus cohérent et le plus pertinent.

2.3.3. Relation génétiques

S'il est un point sur lequel s'accordent toutes les interprétations, c'est celui de la relation qui unit les quatre processus mentaux susmentionnés à la connaissance sensorielle : cette dernière est considérée comme leur cause, ce qu'Akalaṅka exprime explicitement en NVi I.160cd-161ab et LTV 66-67[699]. De la sorte, la validité cognitive des variétés de l'*anindriyapratyakṣa* ainsi que des variétés du *parokṣa* paraît en définitive reposer sur la validité de la connaissance sensorielle. Est-il possible d'aller plus loin dans l'analyse, en déterminant le type de relations que les subdivisions de la perception quasi sensorielle, par exemple, entretiennent entre elles ?

De fait, les quatre processus mentaux que sont le souvenir, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée ne constituent pas une simple liste d'éléments indépendants, dont le seul point commun serait de reposer essentiellement sur l'activité du langage ou bien, dans le cas où on considère ces connaissances comme des divisions de la perception quasi sensorielle, de ne pas faire intervenir le langage. Le texte de LTV 10cd-11ab (cité *supra*, § 2.3.2.2) apporte un élément de réponse décisif en ce qu'il pose des rapports génétiques, là où il n'y a en apparence qu'une simple juxtaposition. Une première chaîne de causalité, dont nous serons amenée à préciser la nature par la suite, se structure de la manière suivante : mémorisation (*dhāraṇa*) => souvenir (*smṛti*) =>

---

[697] Cette inflexion a déjà été relevée par Tatia (1951 : 34) : « *Mati-jñāna* thus is recognized as *pratyakṣa*. Memory, recognition, discursive thought etc. are cases of *mati-jñāna* so long as they are not associated with language. They come under *śruta* (sciptural knowledge) as soon as they are associated with words, and as such they become *parokṣa*. No other Jaina thinker has tried to subsume memory, recognition, discursive thought etc. under *pratyakṣa*. Akalaṅka stands alone in this respect. He has not even a single supporter among his successors who admired him so much. On the contrary some of his successors have attempted to find a different meaning of the statements of Akalaṅka in this connection. »

[698] L'interprétation de Vidyānanda a par la suite été reprise par Abhayadeva (X^{e} ou XI^{e} siècle de notre ère), l'auteur de la *Tattvabodhavidhāyinī*. Cf. à ce propos Balcerowicz (2005a : 346-347).

[699] Ces deux extraits ont été cités *supra*, respectivement aux §§ 2.3.1 et 2.3.2.2.

reconnaissance (*saṃjñā*) => raisonnement inductif (*cintā*) => connaissance déterminée (*abhinibodha*).

Mais la mention de la mémorisation appelle une autre chaîne à laquelle nous avons précédemment consacré des développements, celle qui est constituée des différents moments par lesquels passe le sujet connaissant lorsqu'il appréhende un objet au moyen de la perception sensorielle. Que l'on se souvienne en effet de LT 5-6ab, stance qu'il convient de compléter par LTV 6ab :

> (LT 5-6ab) Lorsqu'[a lieu] un contact entre un sens et un objet, [il se produit successivement] l'intuition d'une existence, [puis] la pensée conceptuelle d'une forme de l'objet – c'est l'appréhension –, [puis] la recherche d'une caractéristique particulière – c'est l'enquête –, [puis] le jugement qui est la détermination certaine, [et enfin] la mémorisation qui est la cause du souvenir : telle est la quadruple connaissance sensorielle.
>
> (LTV 6ab) La cause du souvenir est la mémorisation, autrement dit une impression mentale.[700].

La nouvelle chaîne qui se manifeste dans ces extraits est présentée dans un ordre chronologique et peut s'écrire de la manière suivante : appréhension (*avagraha*) => enquête (*īhā*) => jugement (*avāya*) => mémorisation (*dhāraṇā*). Nous n'indiquons pas entre la place qu'occupe l'intuition (*darśana*) dans cette succession, car cette dernière n'est pas concernée par le présent propos qui traite uniquement des actes de connaissance dotés de la validité cognitive, ou du moins de ceux qui ont prétention à être tenus pour des actes cognitifs valides. Le rapport qui unit chaque moment au moment suivant n'est pas seulement une relation chronologique ; elle met également en jeu des relations de causalité, comme le précise Akalaṅka à la fin du chapitre où il a expliqué le déroulement de la perception sensorielle :

> [Dans la série des moments], chaque [connaissance] antérieure constitue un moyen de connaissance valide, et chaque [connaissance] ultérieure [en] constitue le résultat[701].

Comme les deux chaînes comportent un élément commun, à savoir la mémorisation, quatrième moment de la connaissance sensorielle, il paraît possible de les mettre bout à bout, ce qui trace une continuité parfaite entre le premier moment de la perception

---

[700] LT 5-6ab : *akṣârtha-yoge sattâloko 'rthâkāra-vikalpa-dhīḥ | avagraho viśeṣâkāṅkṣêhâvāyo viniścayaḥ ‖ 5 ‖ dhāraṇā smṛti-hetus tan mati-jñānaṃ catur-vidham |*
LTV 6 : *smṛti-hetur dhāraṇā saṃskāra iti yāvat.*

sensorielle, l'appréhension (*avagraha*) et la dernière subdivision de la perception quasi sensorielle, la connaissance déterminée (*abhinibodha*). Néanmoins, il convient de distinguer ces deux chaînes, qui ne partagent pas un statut identique. Les subdivisions qui sont celles de la perception sensorielle (*matijñāna*) correspondent aux différents moments qui se produisent successivement et nécessairement à chaque acte de perception si le processus va jusqu'à son terme. Si mémorisation il y a, celle-ci suppose que le sujet connaissant soit auparavant passé par l'appréhension, l'enquête et le jugement. Puisqu'aucun saut n'est permis, la chaîne correspond à un ordre chronologique effectif. En revanche, la première chaîne de causalité que nous avons relevée unit des types de connaissance différents qui ne se produisent pas successivement. Il s'agit de moyens ou de facultés de connaître plutôt que d'actes singuliers. En LTV 10cd-11ab, en effet, Akalaṅka ne suit pas un ordre chronologique mais seulement un ordre de déduction logique : considérant qu'une connaissance, en général, ne peut avoir le statut de *pramāṇa* que si sa validité est elle-même établie grâce à un autre *pramāṇa*, le philosophe examine successivement chaque division de l'*anindiyapratyakṣa* : pour chacune il montre que sa validité s'intègre à un système de relation avec la validité cognitives des autres *pramāṇa*. L'ordre de présentation n'est pas anodin. Si Akalaṅka part systématiquement de ce qu'il tient pour un effet – la validité cognitive du *pramāṇa y* – et remonte ensuite à ce qui semble être sa cause – la validité cognitive du *pramāṇa x* –, c'est précisément parce que, plutôt que mettre en évidence les *causes* d'une opération intellectuelle particulière, Akalaṅka s'efforce de dégager les *conditions* de validité d'un moyen de connaissance. Toutes les opérations cognitives caractéristiques de l'*anindriyapratyakṣa* ou du *parokṣa* ne se produisent pas nécessairement à chaque fois que l'une d'entre elles a lieu, chaque faculté ou moyen pouvant s'actualiser indépendamment des autres. Akalaṅka ne veut pas dire que chaque inférence particulière nécessiterait un passage par toutes les étapes – du souvenir au raisonnement inductif – qui apparaissent successivement dans la chaîne. Il est possible à un sujet connaissant quelconque d'inférer la présence de feu sur la montagne lorsqu'il y aperçoit de la fumée, simplement parce qu'on lui a enseigné que, chaque fois qu'il y a de la fumée, il y a du feu, même s'il n'a jamais fait personnellement l'expérience concrète de cette coprésence. C'est seulement en se plaçant dans la perspective de la validité des *pramāṇa* qu'Akalaṅka propose des relations d'implication en cascade.

---

[701] LT 7ab : *pūrva-pūrva-pramāṇatvaṃ phalaṃ syād uttarôttaram* |

En dépit de la distinction entre la nature des relations qui unissent les éléments de chacune des deux chaînes, une constante demeure. Le fait que l'appréhension, l'enquête, le jugement et la mémorisation entre dans une succession chronologique n'est qu'une conséquence du fait que chaque moment soit le résultat du précédent, et qu'à ce titre leurs validités respectives entrent elles aussi dans une relation de causalité. Les deux séries de relations génétiques peuvent donc fort bien être mises bout à bout, au point d'unir dans un continuum la validité cognitive de tous les *pramāṇa* empirico-pratiques. Pour Akalaṅka, tout *pramāṇa* relevant de l'*anindriyapratyakṣa* ou du *parokṣa* a donc une validité cognitive qui repose en dernier lieu sur la perception empirique. Le caractère indirect d'une connaissance, qui s'accompagne d'une absence de clarté, ne rend pas la validité de la connaissance plus précaire. Ainsi se justifie le fait que, dans la pensée d'Akalaṅka, la perception et la connaissance médiate aient la même valeur[702].

Or, dans la mesure où l'on garde en mémoire la quasi-équivalence entre la connaissance déterminée et l'inférence (*anumāna*) – le seul critère de distinction étant la médiation du langage – il est remarquable que les deux éléments placés à chaque extrêmité de la chaîne – la connaissance sensorielle et l'inférence – correspondent justement aux deux moyens de connaissance valide acceptés par tous les systèmes qui partagent avec le jainisme des principes sotériologiques communs. Si l'on suit la démarche d'Akalaṅka, accepter ces deux moyens de connaissance entraîne inéluctablement à admettre tous ceux qui constituent les maillons intermédiaires de la chaîne. C'est dans un tel raisonnement qu'il s'engage d'ailleurs en LT 49, lorsque pour conclure la section consacrée à l'étude des *pramāṇa* et des *naya*, il récapitule les relations génétiques qui unissent, d'une part, les moyens de connaissance valide entre eux et, d'autre part, les points de vue à l'ensemble des moyens de connaissance qui forment le *parokṣa* :

> Sans le raisonnement inductif, une vue en une seule [occurrence] ne rend pas [complètement] évidente la concomitance invariable entre la *ratio cognoscendi* (i.e. le *probans*) et le *probandum* ; c'est le raisonnement inductif, dont l'objet n'est pas [déjà] connu [par un autre moyen de connaissance valide], qui [la rend] complètement [évidente] ; et puisque, concernant un élément de [cet] objet que le [raisonnement inductif] a rendu [évident] (i.e. la concomitance invariable entre le *probans* et le *probandum*), l'inférence aussi possède la validité cognitive, tout

[702] Cf. LT 46 (cité *supra*, § 1.2.3.1) : *akṣa-śabdârtha-vijñānam avisaṃvādataḥ samam | aspaṣṭaṃ śabda-vijñānaṃ pramāṇam anumānavat ‖*
« La connaissance d'un objet à partir des sens et la connaissance d'un objet à partir des mots sont similaires, parce qu'elles ne dévient pas ; la connaissance [qui s'appuie] sur les mots, qui n'est pas claire, est un moyen de connaissance valide, au même titre que l'inférence. »

> souvenir [est un moyen de connaissance valide], s'il est fiable par rapport à l'objet [déjà] connu ; et la reconnaissance est [aussi] un moyen de connaissance valide ; alors il y a connaissance complète [de la réalité] par les flots que sont les points de vue aux sept noms[703].

Contester le statut de *pramāṇa* d'un seul élément, par exemple le souvenir ou le raisonnement inductif, conduirait à rompre toute la chaîne et ferait s'effondrer les fondement de la validité cognitive de la reconnaissance, du raisonnement et de l'inférence.

Mais s'il est possible d'établir une telle continuité entre les différents *pramāṇa*, c'est parce que les objets respectifs de ces différents *pramāṇa* ne sont pas scindés les uns par rapport aux autres. En faisant ultimement reposer la validité de l'inférence sur celle de la perception, et en mettant ainsi en évidence une continuité entre l'*anumāna* et le *pratyakṣa*, Akalaṅka va exactement à l'encontre de la thèse de Dignāga et Dharmakīrti : la perception et l'inférence ne sont pas deux *pramāṇa* absolument distincts l'un de l'autre et totalement indépendants. Aussi ne peut-on pas concevoir que chacun soit pourvu d'un objet propre dont lui seul peut obtenir la connaissance. Distinguer entre deux types d'objets – l'être individuel pour le *pratyakṣa* et l'universel pour l'*anumāna* – est donc caduc : les liens qui assurent une continuité entre tous les moyens de connaissance du domaine empirique garantissent et sont eux-mêmes garantis par l'unité du *prameya*.

---

[703] LT 49 : *vyāptiṃ sādhyena hetoḥ sphuṭayati na vinā cintayaîkatra dṛṣṭiḥ, sākalyenaîṣa tarko 'nadhigata-viṣayaḥ tat-kṛtârthaîka-deśe | prāmāṇye cânumāyāḥ smaraṇam adhigatârthâvisaṃvādi sarvam, saṃjñānañ ca pramāṇaṃ samadhigatir ataḥ saptadhâkhyair nayaûghaiḥ ||*

Conclusion

Tout au long de cette étude, nous avons tenté de restituer la théorie akalaṅkienne de la connaissance dans sa cohérence. Comme les autres philosophes indiens de son temps, Akalaṅka présente une théorie des *pramāṇa* en répondant pour ainsi dire à une question du type « que puis-je savoir ? ». Une fois que l'on a admis cette inscription dans un projet spéculatif commun, qu'est ce qui fait donc l'originalité de la théorie d'Akalaṅka ?

Bien qu'il ne faille pas atténuer l'ampleur des innovations dont on crédite souvent le philosophe digambara, leur intérêt majeur ne nous paraît pas tant résider dans les inflexions conceptuelles qui émailleraient ses textes, prises en elles-mêmes, que dans la manière dont elles contribuent à élever la doctrine d'Akalaṅka au niveau d'un système. De la sorte, même si certaines innovations qu'on lui prête usuellement – telle l'introduction de la distinction entre la perception empirique et la perception transcendante pour intégrer la connaissance sensorielle (*matijñāna*) à la perception (*pratyakṣa*) – se révèlent, à l'examen, n'être pas de lui, mais en l'occurrence de Jinabhadra, son mérite ne s'en trouve guère écorné.

L'originalité de la pensée d'Akalaṅka par rapport à celles qu'ont développées les logiciens jaina avant lui réside dans sa double posture : se faisant tantôt le commentateur du *Tattvārthādhigamasūtra* d'Umāsvāti qui était déjà devenu, à l'époque d'Akalaṅka, le texte de référence en langue sanskrite pour les conceptions āgamiques, tantôt un logicien original, il allie deux perspectives qui pourraient sembler entrer en contradiction. Les nouvelles conceptions qui émergent dès le début de l'époque dite 'logique' s'inscrivent, en effet, fréquemment en nette rupture par rapport aux enseignements traditionnels. Pourtant, tel n'est pas le cas dans l'œuvre de notre philosophe : en se plaçant dans la lignée de la tradition, Akalaṅka y puise précisément un principe de synthèse susceptible de guider plutôt que de contrecarrer le caractère novateur de ses conceptions. De la sorte, il réussit à rassembler les éléments épars que ses illustres prédécesseurs avaient pu introduire : la définition du moyen de connaissance valide (*pramāṇa*) comme connaissance de soi et de l'objet (Siddhasena), l'opposition entre le point de vue « réel » et le point de vue « ultime » (Kundakunda), la distinction entre perception empirique et perception transcendante (Jinabhadra), l'intégration de l'intuition (*darśana*) au processus de la perception sensorielle (Pūjyapāda), pour ne citer que les principaux. Mais, bien loin de se

contenter de simples redites, Akalaṅka développe ces nouvelles voies de manière à ce qu'elles prennent sens dans une théorie d'ensemble. L'exemple le plus emblématique est ainsi représenté par la distinction qu'il emprunte à Jinabhadra : tandis que l'auteur du *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* énonce une dichotomie entre deux types de connaissances qui méritent d'être appelées 'perception', les unes conformément à l'ordre de la réalité suprême (*paramārthataḥ*), les autres en vertu du point de vue empirico-pratique, Akalaṅka reporte explicitement l'opposition entre empirique et transcendant sur la valeur des deux classifications possibles de l'ensemble des *pramāṇa*. C'est uniquement du point de vue empirico-pratique que les connaissances sensorielle et quasi sensorielle peuvent être subsumées sous le *pratyakṣa*, mais, selon le point de vue ultime, seule règne la classification traditionnelle, représentée notamment par Umāsvāti, qui accorde le titre de *pratyakṣa-* exclusivement aux connaissances transcendantes. Ce faisant, Akalaṅka réussit une véritable gageure, puisqu'il parvient à concilier l'exigence philosophique la plus rigoureuse avec les conceptions religieuses traditionnelles, dont certaines, vues de l'extérieur, paraissent teintées de dogmatisme.

S'il est une thèse qui sous-tend l'ensemble du système akalaṅkien et lui confère sa cohérence, il s'agit selon nous de la thèse de l'entr'expression. Sans elle, il n'est guère possible de comprendre la portée des théories gnoséologiques du philosophe jaina. Seule la thèse de l'entr'expression, en tant qu'elle est une manifestation du principe phare qui traverse toute la pensée d'Akalaṅka – à savoir le principe de continuité –, peut justifier que la distinction entre les deux ordres de connaissance au sein des *pramāṇa*, l'ordre empirico-pratique et l'ordre transcendant, n'instaure pas une rupture épistémologique.

En effet, selon les conceptions cosmologiques jaina, l'inéluctable dégradation des conditions de vie empêche les humains de s'élever jusqu'au faîte de la connaissance que constituent les trois connaissances supra-sensorielles – clairvoyance, télépathie et omniscience – et dont l'omniscience est naturellement le parangon. Comment cette incapacité fondamentale ne ruinerait-elle pas la possibilité de toute connaissance ? Étant donné que toute substance est un point de vue sur la totalité du monde, et que, par conséquent, pour connaître adéquatement un étant, il faudrait pouvoir tout connaître, la théorie de l'entr'expression vient, à première vue, saper la possibilité même d'une connaissance vraie pour un être fini. Comparée aux connaissances transcendantes, toute connaissance acquise par des moyens aussi précaires que les facultés sensorielles et

l'entendement, qui, l'un comme l'autre, ne peuvent appréhender plus d'un objet à la fois, est nécessairement réduite à n'être que partielle et donc à comporter d'une manière ou d'une autre, du fait même de son imprécision, de l'erreur. Mais alors, si toute connaissance d'ordre empirico-pratique est condamnée à mêler de la validité et de la fausseté, comment une telle connaissance ne s'inscrirait-elle pas en rupture par rapport à la validité absolue de la connaissance ultime ?

Dans ces conditions, quelle garantie puis-je avoir que l'imprécision ne va pas concerner l'élément dont j'aurais précisément besoin dans la vie pratique ? Autrement dit, comment puis-je être encore assuré que, malgré mon incapacité à atteindre l'omniscience, les objets qui m'entourent sont bien connaissables et que leur représentation n'est pas comparable à de simples mirages qui s'évanouissent lorsqu'on s'en approche ? Puisque les jaina ne mettent pas en doute la réalité du monde extérieur, ce présupposé, qui fait de leur philosophie un réalisme, fonde la nécessité d'une connaissance par provision pour le domaine empirico-pratique, même si cette connaissance ne coïncide pas parfaitement avec la connaissance de l'omniscient. Il faut bien, en effet, un moyen qui permette de se déterminer dans la vie pratique. L'activité empirico-pratique est donc à la fois ce qui fonde la nécessité d'une connaissance imparfaite et ce qui constitue le critère suffisant pour juger de sa validité. La validité cognitive n'est donc pas soumise à une adéquation parfaite de la connaissance avec la chose ; son seul critère est constitué par la fiabilité de la connaissance par rapport à l'usage empirico-pratique : seul importe que le sujet ne soit pas déçu quand il accomplit l'action.

Puisque la validité de connaissances qui concerne le domaine empirique est réduite à la seule utilité dans le *vyavahāra*, s'ensuit-il qu'elle se fonde sur l'apparence phénoménale de l'étant, sans jamais atteindre son être véritable, lequel constituerait l'apanage exclusif de la seule connaissance transcendante ? Autrement dit, quel rapport la connaissance empirique et la connaissance transcendante entretiennent-elles ? S'agit-il d'une pure équivocité ? Une telle hypothèse irait précisément à l'encontre de tous les efforts que déploie Akalaṅka pour réfuter les diverses ruptures que professe son adversaire de prédilection, Dharmakīrti. Le philosophe bouddhiste trace d'une part une césure entre les deux types de connaissables, appréhendés chacun par un *pramāṇa* distinct, l'être individuel (*svalakṣaṇa*) par la perception et l'universel (*sāmānyalakṣaṇa*) par l'inférence. Il oppose, d'autre part, deux niveaux de connaissance distincts au sein même de la

perception : la perception qui, pure de toute construction conceptuelle, atteint le *svalakṣaṇa* est le *pramāṇa* par excellence, mais elle ne peut jamais fonder la moindre action ; quant à la perception qui assure l'activité pratique, elle exige de poser une ressemblance et une substance commune, mais, étant donné l'impureté qui est la sienne vu qu'elle recourt à des concepts, c'est seulement dans l'ordre de la réalité empirico-pratique (*saṃvṛti*) qu'elle peut être tenue pour un *pramāṇa*.

Mais Akalaṅka parvient-il véritablement à proposer un système exempt de semblables césures ? Oui, à condition que l'on se replace sur le plan de l'ontologie : c'est parce qu'il vaut d'abord dans le domaine ontologique que le principe de continuité est susceptible de se traduire aussi en matière gnoséologique. Nous avons vu que les jaina dans leur ensemble conçoivent la structure de l'être comme une et uniforme. Cette uniformité structurelle vaut de deux manières, d'une part entre des étants homogènes en diachronie, et d'autre part entre des étants homogènes en synchronie. Les étants qui partagent une homogénéité diachronique peuvent, selon le point de vue adopté, être considérés comme formant une ou plusieurs substances, telle la masse d'or dont le bijoutier fait d'abord un collier avant de refondre le métal pour façonner une couronne. Selon que l'on considère tous ces objets dans leur spécificité ou que l'on privilégie le point de vue de la cause matérielle, la substantialité pourra se jouer à plusieurs niveaux. Les étants qui, quant à eux, partagent une homogénéité synchronique constituent les différentes manifestations d'un principe unique, et ne se contentent pas d'être des individus subsumables sous une classe. Le concept a une existence réelle et primordiale. Ainsi, le même terme *jīva-* peut désigner tantôt une âme individuelle, tantôt le principe animé, sans qu'il ne soit fait recours à un pur jeu verbal. Pas plus qu'il n'y a de rupture ontologique entre l'être individuel et le concept, il n'existe de césure entre l'animé et l'inanimé. Comme tout étant possède l'étantité (*sattva*), il demeure toujours, au delà des propriétés particulières, une propriété commune à tout les étants sans exception, parce que cette propriété, l'étantité, est un fait structurel.

Se trouvent ainsi justifiés par cette analogie d'une part la cognoscibilité du monde et d'autre part le fait que n'importe quel étant puisse être connu par n'importe quel moyen de connaissance valide. En lieu et place d'une répartition structurelle stricte, les jaina estiment que ce sont les conditions dans lesquelles se trouve le sujet qui déterminent le choix du *pramāṇa*. Certes, certains moyens de connaissance ne peuvent pas, par nature,

faire appréhender tous les objets. Par exemple, les objets invisibles par nature ne peuvent être appréhendés par la perception sensorielle. Néanmoins, comme la répartition ultime entre les deux *pramāṇa*, la perception (*pratyakṣa*) et le moyen de connaissance médiat (*parokṣa*), ne dépend pas de la cognoscibilité des objets mais de la procédure cognitive, il demeure acquis que n'importe quel étant est toujours connaissable au moins par une composante du *pratyakṣa* ainsi que par une composante du *parokṣa*.

La continuité qui prévaut dans le domaine de l'être, et qui confère à la faculté de connaissance un statut analogue à n'importe quelle autre réalité, légitime que le principe de continuité soit également transposé à la théorie de la connaissance. Ce principe, qui permet à Akalaṅka d'effacer les deux césures tracées par son adversaire bouddhiste, se manifeste non seulement entre le *pratyakṣa* et le *parokṣa*, mais aussi entre les différentes composantes du *pratyakṣa*, d'une part entre le *pratyakṣa* empirique et le *pratyakṣa* transcendant, d'autre part entre les différentes formes de *pratyakṣa* empirique, que ce soit dans le passage de la connaissance sensorielle à la connaissance quasi sensorielle, ou tout au long du processus qui assure la production d'une connaissance sensorielle.

Tout d'abord, il s'agit d'établir une continuité au sein de l'ensemble des moyens de connaissance qui sont à l'œuvre dans le domaine empirico-pratique. Toute connaissance doit pouvoir, en définitive, être dérivée de quelque manière que ce soit, d'une connaissance indubitable. Comme le jainisme admet l'idée d'une certitude sensible, même si cette certitude, correspondant à une exactitude de la connaissance, n'atteint pas la vérité à laquelle parvient l'omniscience par l'intégration de l'infini, c'est à la perception sensorielle que revient le privilège de devoir fonder la validité cognitive des autres types de connaissance. L'ensemble de la classification fait ainsi sens à la lumière de ce principe de continuité. Il permet notamment de comprendre le choix philosophique par lequel Akalaṅka s'est le plus démarqué de toute la tradition jaina, au point que ses commentateurs et ses successeurs ne l'aient pas suivi – soit parce qu'ils n'auraient pas compris la théorie akalaṅkienne, soit parce qu'ils n'auraient pas souhaité la perpétuer –, choix qui concerne la place accordée aux sources cognitives que sont le souvenir, la reconnaissance, le raisonnement inductif et l'inférence. Contrairement à la thèse qui a, par la suite, été retenue comme emblématique de la conception jaina, thèse selon laquelle ces quatre types de connaissance sont considérés comme des subdivisions du *parokṣa*, Akalaṅka procède à une subtile distinction en fonction de l'intervention du langage : ces

connaissances relèvent du *pratyakṣa*, plus précisément de sa composante quasi sensorielle (*anindriya*), lorsqu'elles sont pré-verbales, mais sont intégrées au *parokṣa* une fois que le sujet connaissant a usé de mots.

Ce faisant, Akalaṅka assure des transitions naturelles entre les différentes formes de connaissance empirique. Tout d'abord, la distinction entre la perception sensorielle et la perception quasi sensorielle n'instaure pas une rupture entre deux sortes de connaissance, qui seraient fondées sur des types d'organes distincts, les facultés sensorielles dans le premier cas et l'entendement (*manas*) dans le second. La parenté qui unit ces deux connaissances n'est pas le fait d'une simple analogie comme le laisse supposer la valeur du préfixe *an-* dans la dénomination *anindriyapratyakṣa* (« perception quasi sensorielle »). En effet, la nature nécessairement conceptuelle de la perception sensorielle suppose l'intervention systématique du *manas*, même si la faculté prééminente dans cette connaissance demeure la faculté sensorielle. Inversement, les différentes formes de la perception quasi sensorielle sont inéluctablement associées à des données en provenance des sens, que ces derniers renseignent le sujet à propos de la présence d'un objet ou de son absence : par exemple, l'inférence ne permet de conclure à la présence de feu sur la montagne que si le sujet a constaté *de visu* la présence de fumée ; et même le souvenir, dont on pourrait au premier abord penser qu'il se dispense des facultés sensorielles, suppose en réalité leur participation, car le statut de souvenir plutôt que de reconnaissance implique que le sujet ait conscience qu'il ne voit pas l'objet qu'il a en mémoire, ou du moins qu'il ne le voit pas pourvu des mêmes propriétés que celles qu'il se remémore. La participation conjointe des sens et du *manas* – quoique dans des proportions variables selon le type de connaissance – révèle ainsi une première forme de continuité dans l'ensemble du *pratyakṣa* empirique.

Au delà de cette simple parenté de source entre la perception sensorielle et la perception quasi sensorielle, Akalaṅka établit une relation génétique qui permet de rattacher chacune des quatre subdivisions de l'*anindriyapratyakṣa* à l'*indriyapratyakṣa* en faisant dériver leur validité cognitive (*prāmāṇya*) respective de celle de la perception sensorielle selon une chaîne qui part du *prāmāṇya* de la mémorisation, dernier moment de la connaissance sensorielle, pour aboutir au *prāmāṇya* de l'inférence, en passant successivement par ceux du souvenir, de la reconnaissance et du raisonnement inductif. À cette nouvelle manifestation du principe de continuité, il s'en ajoute une autre qui permet

de réunir en un même continuum des connaissances en apparence irréconciliables parce qu'elles relèvent des deux grands *pramāṇa* ; le langage établit ainsi des ponts entre chacune de ces quatre formes de perception quasi sensorielle et les types de connaissance médiate correspondants : nulle différence de contenu ne vient par exemple distinguer une connaissance qui, parce qu'elle est pré-verbale, est classée dans l'*anindriya* de la connaissance parallèle qui, impliquant l'usage des mots, est, quant à elle, intégrée au *parokṣa* : étant donné que l'une comme l'autre usent de concepts et que, par conséquent, l'intervention du langage constitue le seul critère justifiant le caractère médiat d'une connaissance, le *parokṣa* détient exactement la même validité cognitive que la perception quasi sensorielle et, comme cette dernière, trouve son fondement ultime dans la validité cognitive de la perception sensorielle. La continuité qui prévaut dans le cas où, étant verbalisée, une connaissance sensorielle passe dans la catégorie du *parokṣa*, est encore plus évidente.

Reste en suspens un cas de *parokṣa*, dont la validité ne saurait être ramenée, directement ou indirectement, à celle de la perception sensorielle : il s'agit de la connaissance qui résulte de l'enseignement de la tradition canonique (*āgama*). Néanmoins, étant la mise en mots de la connaissance transcendante par excellence, à savoir l'omniscience, la validité cognitive des *āgama* constitue une nouvelle manifestation du principe de continuité entre *pratyakṣa* et *parokṣa*. Mais alors, ne se dégage-t-il pas une rupture entre les moyens de connaissance dont la validité peut, d'une manière ou d'une autre, être dérivée de la perception sensorielle et les moyens de connaissance dont la validité se ramène à celle de la perception transcendante ? Autrement dit, l'hétérogénéité qui traverse le *pratyakṣa* ainsi que le *parokṣa* n'est-elle pas le signe qu'Akalaṅka cherche à occulter une différence – celle qui distingue la connaissance empirique de la connaissance transcendante – par une autre, à savoir la l'opposition entre *pratyakṣa* et *parokṣa*, se livrant ainsi à une opération de diversion ? Le point commun par lequel le philosophe légitime l'association des différentes composantes de la connaissance médiate, à savoir le langage, ne constituerait-il pas un lien quelque peu artificiel ? De même, au sein du *pratyakṣa*, le fait que la clarté, qui constitue le point commun à la perception empirique et à la perception transcendante, soit soumise à une gradation – elle est totale dans le cas de la perception transcendante mais seulement partielle dans celui de la perception empirique – n'est-il pas l'indice qu'Akalaṅka réunirait ce qu'il est en vérité impossible d'associer ?

Notre philosophe parvient-il véritablement à proposer un système capable surmonter la césure qu'il reproche aux bouddhistes ? Que le même terme, *pratyakṣa*-, puisse à la fois désigner la perception empirique et la perception transcendante, révèle-t-il une pure équivocité ? Est-ce simplement par commodité linguistique que le substantif *akṣa*- peut s'appliquer au sens strict l'âme et au sens large aux facultés sensorielles, ce qui tendrait à corroborer l'hypothèse selon laquelle l'intégration, dans le classement akalaṅkien des *pramāṇa*, de la connaissance sensorielle à la perception serait le fait d'une forte pression due à l'environnement culturel ? En définissant la perception à partir de la clarté, Akalaṅka nous paraît justement instaurer une parenté entre les deux types de perception tout en conservant l'idée d'une différence : le *sāṃvyavahārikapratyakṣa* et le *mukhyapratyakṣa* ne sont pas séparés par une différence de nature mais bien par une différence de degré. Néanmoins, comment expliquer que cette différence de degré traduise en fait une différence de nature, étant donné que la clarté est partielle si la connaissance est de nature conceptuelle tandis qu'elle est totale en l'absence de concept ? Les conceptions religieuses laissent entrevoir un élément de réponse. La forme de *pratyakṣa* – la perception empirique, tel ou tel type de perception transcendante – par laquelle opère la faculté cognitive d'une âme est le fruit de son degré d'obscurcissement par la matière karmique. Toutefois, une disparition graduelle des *karman* qui viennent obscurcir l'âme ne se traduit pas par une perte graduelle des capacités cognitives : l'âme recouvre ses facultés par paliers. De la sorte, Akalaṅka peut tenir pour superficielle la différence de nature, qui se manifeste par la présence ou de l'absence de concept, tandis que la différence fondamentale est celle qu'il fait reposer sur les différents degré de clarté. Le principe de continuité est donc sauf.

La théorie de l'âme que développe le jainisme révèle ainsi que les deux types de connaissances que sont la perception empirique et la perception transcendante ne sont pas, pour les coreligionnaires d'Akalaṅka, l'expression de deux ordres de réalité différents, mais seulement de deux ordres de connaissance différents, autrement dit de deux points de vue qui s'appliquent à une seule et même réalité. L'être véritable coïncide avec l'objet sur lequel porte la connaissance empirico-pratique. Il n'y a pas de réalité conventionnelle qui n'aurait d'existence qu'en tant que reflet de la réalité suprême ou qui serait indépendante d'elle. Comme la différence concerne exclusivement le mode de représentation et, en l'occurrence, le degré d'approfondissement de la connaissance, il n'y a pas de césure

radicale entre deux niveaux de connaissance. La connaissance transcendante ne remet pas absolument en cause les conclusions auxquelles il est possible de parvenir par les seuls *pramāṇa* empirico-pratiques. Certes, la connaissance conventionnelle manque toujours quelque chose de l'être, mais ce qu'elle fait connaître de lui n'est jamais absolument nié par la connaissance parfaite. La connaissance de l'omniscient englobe la connaissance des êtres ordinaires au lieu d'être en décalage complet par rapport à elle. La science que représente la connaissance parfaite de l'omniscient n'est donc qu'un approfondissement du sens commun et, à ce titre, on peut considérer qu'il n'y a pas de rupture épistémologique entre la connaissance empirique et la connaissance transcendante, autrement dit qu'il n'y a pas lieu de distinguer la validité cognitive de la validité épistémique.

Deux procédures cognitives qui sont à l'œuvre dans la connaissance empirico-pratique rendent sensible cette continuité, et, en tant qu'elles constituent pour ainsi dire deux appels de l'entendement à la raison, attestent que la continuité n'est pas une simple théorie : ce sont, d'une part, le raisonnement hypothético-inductif appelé *tarka* et, d'autre part, la méthode de la septuple prédication (*saptabhaṅgī*), aussi dénommée *syādvāda*. Puisque le *tarka* énonce une loi objective dans son universalité et sa nécessité, il s'élève au dessus du champ qui est théoriquement celui de la connaissance empirique. Mais, contrairement à l'omniscient, qui seul est capable de formuler positivement une telle loi, l'homme ordinaire qui use du *tarka*, ne peut qu'énoncer sous sa forme négative cette loi qu'il intuitionne, alors que l'être parfait la connaît positivement. Comme le *tarka*, le *syādvāda* offre, d'une certaine manière, lui aussi un écho de l'omniscience, puisqu'il parvient, en juxtaposant sept propositions (*bhaṅga*), à épuiser tous les énoncés capables de rendre compte de la relation entre un sujet et un prédicat. Toutefois, la nécessité de recourir à ces sept *bhaṅga*, tous aussi imparfaits les uns que les autres, révèle la précarité de l'apparente exhaustivité du *syādvāda*. La temporalité qu'implique le recours au langage condamne le *syādvāda* à n'être qu'une image dégradée de l'omniscience, non seulement parce que la simplicité de la connaissance parfaite est diffractée dans plusieurs propositions, mais aussi parce que le langage oblige à un détour : étant donné que tout énoncé introduit une temporalité entre le sujet et le prédicat, ne serait-ce que par la présence de la copule qui les associe, l'identité du sujet en tant qu'il est déterminé par le prédicat ne peut s'exprimer que dans un rapport qui pose d'abord une altérité.

Si le *syādvāda* n'est qu'une image dégradée de la connaissance ultime, la faute doit être imputée aux composantes conceptuelle et linguistique de cette méthode cognitive, mais nullement au caractère déterminé de la connaissance qu'elle produit. Pour Akalaṅka, comme pour les philosophes jaina dans leur ensemble, la connaissance parfaite de l'étant dans son individualité irréductible est nécessairement une connaissance déterminée, bien qu'elle ne passe ni par l'entendement (*manas*) ni donc par les concepts. Bien que, en admettant que les concepts sont des médiations qui pallient l'absence de la connaissance la plus haute, Akalaṅka s'accorde ainsi d'une certaine manière avec Dharmakīrti, ses conclusions sont toutefois à l'opposé des thèses essentielles professées par le philosophe bouddhiste. Par son refus de reconnaître le statut de *pramāṇa* à la simple sensation, en tant qu'elle ne fournit aucune connaissance déterminée – quoique la sensation constitue un moment essentiel dans l'élaboration de la connaissance, toujours en vertu du principe de continuité – Akalaṅka esquive la tentation du vide, dans laquelle se sont, selon lui, engagés les bouddhistes. Une telle tentation serait en effet inacceptable dans un système qui conçoit l'état de délivrance comme une plénitude et non comme une extinction. Que le délivré du jainisme soit le sujet connaissant par excellence, certes contemplatif mais jamais livré à l'anobjectivité de la méditation, garantit en retour la possibilité d'une contemplation dans la sphère empirico-pratique, sans que cette contemplation n'entre en contradiction avec l'agir.

Tableau des philosophes indiens

Afin d'aider le lecteur, nous récapitulons ci-dessous les philosophes qui ont été mentionnés au cours de cette étude. Naturellement, il ne saurait être question d'entrer dans les débats que suscitent parfois les problèmes de datations. Nous donnons entre parenthèses l'abréviation des œuvres, lorsque celle-ci est par la suite employée pour indiquer qu'un texte en constitue un commentaire. Enfin, tous les philosophes jaina qui ont commenté au moins un texte d'Akalaṅka ont leur nom grisé.

Auteur	Datation	Œuvres	Obédience
Umāsvāti	entre le I^er^ et le V^e^ s.[704]	*Tattvārthādhigamasūtra* (TS)	jaina
Kundakunda	entre le II^e^ et le V^e^ s.[705]	*Pravacanasāra*, *Samayaprābhṛta*, *Pañcāstikāya*, *Niyamasāra*	jaina digambara
Pūjyapāda	V^e^ s.	*Sarvārthasiddhi* in TS	jaina digambara
Dignāga	2^ème^ moitié du V^e^ – 1^ère^ moitié du VI^e^ s.	*Pramāṇasamuccaya*	bouddhiste
Jinabhadra	VI^e^ s.	*Viśeṣāvaśyakabhāṣya*	jaina śvetāmbara
Siddhasena Divākara	entre V^e^ et le VII^e^ s.	*Nyāyāvatāra*	jaina śvetāmbara
Samantabhadra	entre V^e^ et le VII^e^ s.	*Āptamīmāṃsā* (ĀM)	jaina digambara
Kumārila Bhaṭṭa	VII^e^ s.	*Mīmāṃsālokavārttika*	bhāṭṭamīmāṃsaka
Dharmakīrti	VII^e^ s.	*Pramāṇavārtika* (PV), *Hetubindu*, *Pramāṇaviniścaya*, *Nyāyabindu* (NB)	bouddhiste
Bhartṛhari	entre la 2^nde^ moitié du V^e^ et le VII^e^ s.	*Vākyapadīya*	grammairien

[704] Cf. Balcerowicz (2008 : 35).

[705] Pour un aperçu de la difficulté à assigner une datation à Kundakunda, cf. Balcerowicz (2008 : 26-27).

Uddyotakara	VII^{e} s.	*Nyāya(bhāṣya)vārttika* in NS	naiyāyika
Akalaṅka	720-780	*Tattvārthavārttika* (RVār) in TS, *Aṣṭaśatī* (AŚ) in ĀM, *Laghīyastraya* (LT), *Nyāyaviniścaya* (NVi), *Siddhiviniścaya* (SVi), *Pramāṇasaṅgraha* (PS)	jaina digambara
Jinendrabuddhi	VIII^{e} s.	*Viśālāmalavatī pramāṇasamuccayaṭīkā* in PV	bouddhiste
Prajñākaragupta	2nde moitié du VIII^{e} s.	*Pramāṇavārttikālaṃkāra* (in PV)	bouddhiste
Vīrasena	2nde moitié du VIII^{e} s. –1ère moitié du IX^{e} s.	*Dhavalā*	jaina digambara
Vidyānanda	IX^{e} s.	*Aṣṭasāhasrī* in AŚ, *Pramāṇaparīkṣa*, *Tattvārthaślokavārtika* in TS, *Āptaparīkṣā*	jaina digambara
Māṇikyanandī	IX^{e} s.	*Parīkṣāmukhasūtra* (PMS)	jaina digambara
Dharmottara	IX^{e} s.	*Nyāyabinduṭikā* in NB	bouddhiste
Bhāsarvajña	2ème moitié du IX^{e} s. – début X^{e} s.	*Nyāyabhūṣaṇa*	naiyāyika
Vācaspati Miśra	Xe s	*Nyāyavārtikatātparyaṭīka* in NV	naiyāyika
Anantavīrya	XI^{e} s.	*Siddhiviniścayaṭīkā* in SVi, *Parīkṣāmukhapañjikā*	jaina digambara
Anantakīrti	XI^{e} s.	*Laghusarvajñasiddhi* in SVi VIII *Bṛhatsarvajñasiddhi* in SVi VIII	jaina digambara
Prabhācandra	980-1065	*Nyāyakumudracandra* in LT *Prameyakamalamārtaṇḍa* in PMS	jaina digambara
Vādirāja	XI^{e} s.	*Syādvādavidyāpati* (NViV) *in* NVi	jaina
Pārthasārathi Miśra	XIe s.	*Śāstradīpikā*	bhaṭṭamīmāṃsaka

Vādideva	fin XI^{e} s. – 1ère moitié du XII^{e} s.	*Syādvādaratnākara in* PMS	jaina
Hemacandra	1088-1172	*Pramāṇamīmāṃsā*	jaina śvetāmbara
Abhayacandra	XIIIe s.	*Syādvādabhūṣaṇa* (SVBh) in LT	jaina digambara
Malliṣeṇa	XIIIe s.	*Syādvādamañjarī*	jaina śvetāmbara

Glossaire

Les termes du glossaire sont classés selon l'ordre alphabétique latin. Par conséquent, les signes diacritiques n'ont aucune incidence dans l'ordre d'apparition des mots.

abhāva	l'absence, l'inexistence
abhavya	imperfectible
abhidheyatva	la dénommabilité
abhinibodha / ābhinibodhika	la connaissance déterminée (division de l'*anindriyapratyakṣa*, = inférence non verbalisée)
ābhinibodhikajñāna	la connaissance sensorielle
ābhirūḍhanaya	le point de vue étymologique
adharma	la cause de repos
āgama	le Canon, les Écritures
aghātin	(*karman*) non destructeur
ajīva	le principe non animé
ākāśa	l'espace
anantadarśana	l'intuition infinie
anantajñāna	la connaissance infinie
anantasukha	le bonheur infinie
anantavīrya	l'énergie infinie
anavasthā	la régression à l'infini
anekānta	non unilatéral, multilatéral
anekāntavāda	la doctrine multilatérale, le multilatéralisme
anindriya	le quasi-sens (= *manas*)
anindriyanimittaparokṣa	la connaissance médiate causée par du quasi sensoriel
anindriyapratyakṣa	la perception quasi sensorielle
añjasā, āñjasam	dans l'absolu
aṇu	l'atome
anumāna	l'inférence (= connaissance déterminée verbalisée)
anupalabdhi	la non-appréhension
anuprekṣā	la réflexion sotériologique
anuṣṭubh	= type de mètre le plus fréquent, composé de 16 syllabes
anuyoga	le point d'investigation
anvaya	la concomitance positive
anyathānupapatti	l'impossibilité d'expliquer autrement
anyonyāśraya	diallèle
apoha	l'exclusion
aprāpyakārin	effectif sans contact physique avec l'objet

āpta	la personne d'autorité
arhant	« saint, vénérable » (être parvenu au 13ème *guṇasthāna*)
arthanaya	le point de vue fondé sur l'objet
arthāpatti	la présomption
arthāvagraha	l'appréhension de l'objet
āryā	= vers à mores
aspaṣṭa	non clair
āsrava	l'influx de la matière karmique
astitva	l'être (i.e. le fait d'être)
atiprasanga	l'extension abusive
atman	l'âme
avadhi(jñāna)	la clairvoyance
avagraha	l'appréhension (1ère moment du *matijñāna*)
avasarpiṇī	la période cosmique descendante
avāya	le jugement (3ème moment du *matijñāna*)
avinābhāva	la concomitance invariable
aviśada	non clair
avisaṃvāda	la fiabilité (par rapport à l'usage empirique)
avyabhicāra	la non-déviance (par rapport à l'usage empirique)
bahuvrīhi	= le composé possessif
bandha	la servitude
bhagavant	vénérable, bienheureux
bhaṅga	la prédication
bhāvanā	la réflexion sotériologique
bhāvanikṣepa	le niveau de l'actualité
bhāvendriya	sens psychique
bhavya	perfectible
chadmastha	l'être qui n'est pas omniscient
cintā	le raisonnement inductif
daṇḍa	l'activité mauvaise
darśana	(1) le système philosophico-religieux
	(2) la foi
	(3) l'intuition
dhāraṇā	la mémorisation (4ème moment du *matijñāna*)
dharma	(1) la loi morale
	(2) la propriété
	(3) la cause de mouvement
dravya	la substance
dravyanikṣepa	le niveau de la substance
dravy(ārthik)anaya	le point de vue substantiel
dravyendriya	le sens physique

duḥṣama	l'ère « mauvaise » (= la 5ème ère de la période cosmique descendante)
duḥṣamasuṣama	l'ère « mauvaise-bonne » (= la 4ème ère de la période cosmique descendante ; = l'ère perpétuelle du Videha)
durnaya	le mauvais point de vue, le pseudo-point de vue
dvandva	= le composé copulatif
ekānta	unilatéral
ekāntavāda	la doctrine unilatérale, l'unilatéralisme
evambhūtanaya	le point de vue factuel
ghātin	(*karman*) destructeur
guṇa	la propriété
guṇasthāna	le stade de qualification spirituelle
gupti	la prévention
hetu	la raison, la *ratio cognoscendi*
īhā	l'enquête (2ème moment du *matijñāna*)
indriya	le sens, la faculté sensorielle
indriyanimittaparokṣa	la connaissance médiate causée par du sensoriel
indriyapratyakṣa	la perception sensorielle
īśatprāgbhārabhūmi	« la terre légèrement inclinée » (nom du lieu où résident les âmes délivrées)
itthambhūtanaya	le point de vue factuel
Jina	« Vainqueur » (titre des personnages saints)
jīva	le principe animé, l'âme
jīvasthāna	la classe d'être
jñāna	la connaissance
jñānāvaraṇakarman	le *karman* qui obscurcit la connaissance juste
jñatṛ	le sujet connaissant
jñeya	l'objet de connaissance
jñeyatva	la cognoscibilité
kāla	le temps
kaliyuga	4ème et dernier âge de l'humanité dans la conception hindoue
kalpanā	le concept, la construction conceptuelle
karmadhāraya	= le composé appositionnel
karman	trace résiduelle des actions passées
kathañcit	d'une certaine manière
kevala	isolé, unique
kevalajñāna	l'omniscience
kevalin	l'omniscient
kṣaya	la destruction (des *karman*)
kṣayaśreṇi	l'échelle de la destruction (des *karman*)

kṣayopaśama	la destruction-apaisement (des *karman*)
laukika	mondain
lokottara	supramondain
manas	l'esprit, entendement
manaḥparyāya(jñāna)	la télépathie
maṅgala, maṅgalācaraṇa	bénédiction
mārgaṇāsthāna	type de facteur d'individuation
mati(jñāna)	la connaissance sensorielle
mithyātva	la croyance fausse
mokṣa, mukti	la délivrance
mukhya	transcendant
mukhyapratyakṣa	la perception transcendante, première
naigamanaya	le point de vue compréhensif
nāmanikṣepa	le niveau du nom
naya	le point de vue
nayābhāsa	le pseudo-point de vue
nayavāda	la théorie des points de vue
nikṣepa	le niveau de sens d'un mot, l'intention d'un mot
nirjarā	l'élimination de la matière karmique
nirvikalpaka	non conceptuel (à propos de la perception)
niścayanaya	le point de vue définitif (= *śuddhanaya*)
niṣedha	la négation
noindriya	le non sensoriel (= le *manas*)
noindriyapratyakṣa	la perception non sensorielle (= suprasensorielle)
pāda	= un quart de vers
padārtha	la catégorie, le topique
pañcanamaskāra	la formule d'hommage aux cinq entités suprêmes
pāpa	le démérite
paramāṇu	l'atome
paramārtha	l'ordre ou le point de vue de la réalité suprême
parameṣṭhin	l'entité suprême
parasaṅgrahanaya	le point de vue collectif suprême
pāriṇāmika	inné
parīṣaha	l'incommodité, la gêne
parokṣa	le moyen de connaissance indirect
parokṣābhāsa	le pseudo-moyen de connaissance indirect
paryāya	(1) le mode (2) le synonyme
paryāy(ārthik)anaya	le point de vue modal
paryudāsapratiṣedha	la négation relative
pramātṛ	le sujet de la connaissance (valide)

pramāṇa	le moyen de connaissance valide
pramāṇābhāsa	le pseudo-moyen de connaissance valide
prāmāṇya	la validité cognitive
prameya	l'objet de connaissance (valide)
prāpyakārin	effectif par un contact physique avec l'objet
prasajyapratiṣedha	la négation absolue
pratyabhijñā(na)	la reconnaissance
pratyakṣa	la perception
pratyakṣābhāsa	la pseudo-perception
pravacana	la Tradition, le Canon
pudgala	la matière
puṇya	le mérite
pūrvapakṣa	la thèse adverse
ratnatraya	les trois joyaux
ṛjusūtranaya	le point de vue instantané
śabdanaya	(1) le point de vue fondé sur le mot
	(2) le point de vue synonymique
sādhana	le *probans*
sādhya	le *probandum*
sakala	complet (type de *pratyakṣa* suprasensible)
samābhirūḍhanaya	le point de vue étymologique
sāmānya	l'universel
sāmānyalakṣaṇa	l'universel
sāmānyaviśeṣa	l'universel spécifique
samavasaraṇa	l'assemblée de prêche
samiti	la précaution
saṃjñā	(1) la connaissance juste
	(2) la reconnaissance
saṃsāra	le cycle de la transmigration
saṃvara	l'arrêt du flot karmique
sāṃvyavahārika	empirique, empirico-pratique
sāṃvyavahārikapratyakṣa	la perception empirique
samyagcāritra	la conduite juste
samyagdarśana	la foi juste
samyagjñāna	la connaissance juste, adéquate
samyaktva	la croyance juste
saṅgrahanaya	le point de vue collectif
sannikarṣa	le contact (dans la conception naiyāyika)
saptabhaṅgī	la septuple prédication
sarvajñatā, sarvajñatva	l'omniscience
sat	l'étant

sattā	l'existence
sattva	le fait d'être, l'étantité
savikalpaka	conceptuel (à propos de la perception)
sayogikevaliguṇasthāna	le stade de l'omniscient en activité (13ème *guṇasthāna*)
siddha	l'Être parfait (i.e. délivré)
śleṣa	= figure de style reposant sur la juxtaposition de deux chaînes de signifiés pour une même chaîne de signifiants
smaraṇa, smṛti	le souvenir
spaṣṭa	clair
spaṣṭatva	la clarté
śruta(jñāna)	la connaissance articulée
śrutakevalideśīya	l'être en partie omniscient par Tradition
śrutakevalin	l'omniscient par Tradition
sthāpanānikṣepa	le niveau du symbole
śuddhanaya	le point de vue réel (= *niścayanaya*)
sūtra	le verset
svabhāva	la nature essentielle
svalakṣaṇa	l'être individuel
svarūpa	l'essence
svavivṛti	l'auto-commentaire
syāt	d'une certaine manière
tādātmya	la relation de nature essentielle
tadutpatti	la relation de causalité
tapas	l'ascèse
tarka	le raisonnement inductif
tatpuruṣa	= le composé déterminatif
tattva	la réalité
Tīrthaṅkara	« Faiseur de gué » (titre des personnages saints)
ūha	le raisonnement inductif
upacāra	le transfert métaphorique
upamāna	l'analogie
upaśama	l'apaisement (des *karman*)
upaśamaśreṇi	l'échelle de l'apaisement (des *karman*)
utsarpiṇī	la période cosmique ascendante
vaiśadya	la clarté
vastu	la chose réelle, la réalité
vibhaṅgajñāna	= nom de la clairvoyance invalidée par la croyance fausse
vidhi	l'affirmation
vikala	incomplet (type de *pratyakṣa* suprasensible)

vikalpa	le concept, la construction conceptuelle
viśada	clair
visaṃvāda	la non-fiabilité (par rapport à l'usage empirique)
viśeṣa	la caractéristique particulière
vivr̥ti, vivr̥tti	la glose, le commentaire
vr̥tti	la glose, le commentaire
vyabhicāra	la déviance (par rapport à l'usage empirique)
vyañjanāvagraha	l'appréhension inconsciente
vyāpaka	l'englogant
vyāpya	l'englobé
vyāpti	la concomitance invariable
vyatireka	la concomitance négative
vyavahāra	l'usage empirique, le domaine empirico-pratique
vyavahāranaya	(1) le point de vue empirico-pratique (un des sept *naya*) (2) le point de vue empirico-pratique (par opposition au point de vue définitif ou réel, cf. *niścayanaya* et *śuddhanaya*)

Bibliographie

1. Liste des abréviations des périodiques

ABORI	*Annals of the Bhandarkar Oriental Research Institute*, Pune
BSOAS	*Bulletin of the School of Oriental and African Studies*, London
EA/AS	*Études Asiatiques/Asiatische Studien*, Berne
ICL	*Indian Culture and Logic*, Fukuoka
IPQ	*International Philosophical Quarterly*, New York
JA	*Journal Asiatique*, Paris
JAOS	*Journal of the American Oriental Society*, Baltimore
JBBRAS	*Journal of the Bombay Branch of the Royal Asiatic Society*, Bombay
JGIS	*Journal of the Greater India Society*, Calcutta
JIBS	*Journal of Indian and Buddhist Studies*, Tokyo.
JIP	*Journal of Indian Philosophy*, Dordrecht / Boston.
JJ	*Jain Journal*, Calcutta.
NIA	*New Indian Antiquary*.
PEW	*Philosophy East and West*, Honolulu.
REL	*Religion,* London
RM	*The Review of Metaphysics,* Washington
TB	*The Tibet Journal*, Dharamsala / New Delhi
VBQ	*Viśva-Bhāratī Quarterly*.
WZKS	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Südasiens*, Wien.
WZKSO	*Wiener Zeitschrift für die Kunde Süd- und Ostasiens*, Wien

2. Sources textuelles

1.1 Textes indiens

ĀM = Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā* [jaina digambara] in
Samantabhadra's Āptamīmāṁsā, Critique of an Authority, along with English Translation, Introduction, Notes and Akalaṅka's Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī, N.J. Shah [transl.], Ahmedabad, Dr. Jagruti Dilip Sheth, 1999.

ADv = *Aṇuogadārāiṃ* [canon jaina śvetāmbara] in
Śrīmanmaladhāragacchīyahemacandrasūrinirmitavṛttiyutāni Śrīanuyogadvārāṇi, Veṇīcand Sūrcand [ed.], Bombay, Agamodaya Samiti, 1924.

AŚ = Akalaṅka, *Aṣṭaśatī* [jaina digambara] in
Samantabhadra's Āptamīmāṁsā, Critique of an Authority, along with English Translation, Introduction, Notes and Akalaṅka's Sanskrit Commentary Aṣṭaśatī, Nagin J. Shah [transl.], Ahmedabad, Dr. Jagruti Dilip Sheth, 1999.

AST = Vidyānandī, *Aṣṭasahasrī* [jaina digambara] in
Nyāyaviśāradanyāyācāryanijajñānacaraṇasaṃsmāritātītaśrutakevalibhagavanmahā-mahopādhyaya śrīmadyaśovijayagaṇipraṇītam śrī Aṣṭasahasrītātparyavivaraṇam. taccedaṃ : śrīsamantabhadrācāryaviracitāptamīmāṃsā, srīmadakalaṅkadeva-nirmitabhāṣyasaṃvalitaśrīvidyānandisūri-praṇitāṣṭasahasrīvṛttisanātham, Ahmedabad, 1937.

BhSū = *Bhagavatīsūtra* [canon jaina śvetāmbara] in
Śrīmadbhagavatīsūtraṃ, Veṇīcand Sūrcand [ed.], 3 vol., Mehesana, Agamodaya Samiti, 1917-1922.

HB = Dharmakīrti, *Hetubindu* [bouddhique] in
Dharmakīrti's Hetubinduḥ. Teil I. Tibetischer Text und rekonstruierter Sanskrit-Text. Teil II. Übersetzung und Anmerkungen, E. Steinkellner [ed.], 2 vol., Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften, Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens 4-5, 1967.

LT_1 = Akalaṅka, *Laghīyastraya* [jaina digambara] in
Śrīmad-Bhaṭṭākalaṅkadevaviracitam Akalaṅkagranthatrayam. Svopajñavivṛtisahitam Laghīyastrayam, Nyāyaviniścayaḥ, Pramāṇasaṅgrahaś ca, Mahendra Kumar [ed.], Ahmedabad, Sarasvatā Pustak Bhaṇḍār, 2nd ed., 1996, 1st ed. 1939, Singhi Jaina Granthamālā 12, p. 1-26.

LT_2 = Akalaṅka, *Laghīyastraya* [jaina digambara] in
K. Shastri [transl.], Varanasi, 2000. *Śrīmad Bhaṭṭākalaṅkadeva viracita Laghīyastraya. Hindī-anuvāda evaṃ ṭīkā*, K. Shastri [transl.], Vārāṇasī, Shri Ganesh Varni Dig. Jain Sansthan, 2000.

LTV = Akalaṅka, *Laghīyastrayavivṛti* [jaina digambara] cf. LT_1

NSū = *Nandīsūtra* [canon jaina śvetāmbara] in
Śrīmanmalayagiryācāryapraṇītavṛttiyutaṃ Śrīmadāryamahāgiryāvalikāgataśrīmad-dūṣyagaṇiśiṣyācāryavaryaśrīmaddevavācakakṣamāśramaṇanirmitaṃ Śrīmannandī-sūtram, Veṇīcand Sūrcand [ed.], Bombay, Agamodaya Samiti, 1924.

NA = Siddhasena, *Nyāyāvatāra* [jaina śvetāmbara] in
Jaina Epistemology in Historical and Comparative Perspective. Critical Edition and English Translation of Logical-Epistemological Treatises : Nyāyâvatāra, Nyāyâvatāra-vivṛti *and* Nyāyâvatāra-ṭippana *with Introduction and Notes*, P. Balcerowicz [ed. & transl.], 2 volumes, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, 2001.

NB = Dharmakīrti, *Nyāyabindu* [bouddhique] in
Nyāyabindu of Dharmakīrti (With Dharmottara's Commentary), N. R. Desai [ed. & transl.], Ahmedabad, L.D. Institute of Indology, L.D. Series 112, 1991.

NiS = Kundakunda, *Niyamasāra* [jaina digambara] in
Shri Kunda Kunda Āchārya, *Niyamsara (The perfect Law)*, U. Sain [ed. & transl.], Lucknow, The Central Jaina Publishing House, 1931, The Sacred Books of the Jains IX, Jagmandarlal Jaini Memorial Series V.

NKC = Prabhācandra, *Nyāya-kumuda-candra* [jaina digambara] in
Nyāya-kumuda-candra of śrīmat Prabhācandrācārya. A Commentary on Bhaṭṭākalaṅkadeva's Laghīyastraya, Mahendra Kumar [ed.], vol I & II, Delhi, Sri Satguru Publications, 1991, 2nd ed., 1st ed. Bombay, Manikacandra Digambara Jaina Granthamālā 38-39, I : 1938 ; II : 1941.

NS = Gautama, *Nyāyasūtra* [naiyāyika] in
Die Nyāyasūtra's – Text, Übersetzung, Erlaüterung und Glossar, W. Ruben [ed.], Leipzig, Deutsche morgenländische Gesellschaft, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes XVIII, 1928.

NV = Uddyotakara, *Nyāyavārttika* [naiyāyika] in
Nyāyabhāṣyavārttika of Bhāradvāja Uddyotakara, A. Thakur [ed.], New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, Nyāyacaturgranthikā II, 1997.

NVi$_1$ = Akalaṅka, *Nyāyaviniścaya* [jaina digambara] in
Nyāyaviniścaya-vivaraṇa of Śrī Vādirāja Sūri, the Sanskrit Commentary on Bhaṭ Akalaṅkadeva's Nyāyaviniścaya, Mahendra Kumar Jain [ed.], Vol. I & II, Delhi, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 2000, 2nd ed., 1st ed. Varanasi, I : 1949 ; II : 1954.

NVi$_2$ = Akalaṅka, *Nyāyaviniścaya* [jaina digambara] in
Śrīmad-Bhaṭṭākalaṅkadevaviracitam Akalaṅkagranthatrayam. Svopajñavivṛtisahitam Laghīyastrayam, Nyāyaviniścayaḥ, Pramāṇasaṅgrahaś ca, Mahendra Kumar [ed.], Ahmedabad, Sarasvatā Pustak Bhaṇḍār, 1996, 1st ed. 1939, Singhi Jaina Granthamālā 12, p. 27-94.

NVTṬ = Vācaspatimiśra, *Nyāyavārttikatātparyaṭīkā* [naiyāyika] in
Nyāyavārttikatātparyaṭīkā of Vācaspatimiśra, Anantalal Thakur [ed.], New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, 1996.

PAS = Kundakunda, *Pañcāstikāyasāra* [jaina digambara] in
Svami Sri Kundakundacharya, *The Building of the Cosmos or Pañcāstikāyasāra (The five Cosmic Constituents)*, A. Chakravartinayanar [ed. & transl.], Arrah, The Central Jaina Publishing House, 1920, The Sacred Books of the Jainas III.

PKM = Prabhācandra, *Prameyakamalamārtaṇḍa* [jaina digambara] in
Prameyakamalamārtaṇḍa by Shri Prabha Chandra. A commentary on Shri Manik Nandi's Pareeksha Mukh Sutra, M. Kumar [ed.], Delhi, Sri Satguru Publications, Sri Garib dass Oriental Series 94, 1990, 3rd ed. 1st ed. 1912.

PM = Hemacandra, *Pramāṇamīmāṃsā* [jaina śvetāmbara] in
Hemacandra's Pramāṇa-mīmāṃsā, S. Mookerjee & N. Tatia [ed. & transl.], Varanasi, Tara Publications, Prachya Bharati Series 11, 1970.

PMS = Māṇikyanandī, *Parīkṣāmukhasūtra* [jaina digambara] in
Parīkṣāmukham, S.C Ghoshal [ed. & transl.], New Delhi, Today & Tomorrow's Printers & Publishers, The Sacred Books of the Jainas XI, 1990, reprint 1st ed. Lucknow, The central Jaina Publishing House, 1940.

PraS = Kundakunda, *Pravacanasāra* [jaina digambara] in
The Pravacana-sāra *of Kunda-kunda Ācārya, together with the commentary,* Tattva-dīpikā*, by Amṛtacandra Sūri*, F.W. Thomas [ed.] & B. Faggedon [transl.], Cambridge, Cambridge University Press, 1935, Jain Literature Society Series I.

PS = Akalaṅka, *Pramāṇasaṅgraha* [jaina digambara] in
Śrīmad-Bhaṭṭākalaṅkadevaviracitam Akalaṅkagranthatrayam. Svopajñavivṛtisahitam Laghīyastrayam, Nyāyaviniścayaḥ, Pramāṇasaṅgrahaś ca, Mahendra Kumar [ed.], Ahmedabad, Sarasvatā Pustak Bhanḍār, 1996, 1st ed. 1939, Singhi Jaina Granthamālā 12, p. 95-127.

PV = Dharmakīrti, *Pramāṇavārttika* : I.1-7 [bouddhique] in Van Bijlert 1989.
The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti. The First Chapter With the Autocommentary. Text and Critical Notes, Raniero Gnoli [ed.], Roma, Istituto Italiano Per Il Medio Ed Estremo Oriente, Serie Orientale Roma 23, 1960.
Pramāṇavārttika of Dharmakīrti with the Commentary Vṛtti of Manorathanandin, D. Shastri [ed.], Varanasi, Bauddha Bharati Series 3, 1968.

PVin I = Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya* 1. Kapitel [bouddhique] in
Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. 1. Kapitel : Pratyakṣam, T. Vetter [Hrsg. & Übers.], Wien, 1966.

PVin II = Dharmakīrti, *Pramāṇaviniścaya* 2. Kapitel [bouddhique] in
Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ. Zweites Kapitel : svārthānumānam. Tibetan Text und Sanskrittexte, E. Steinkellner [Hrsg. & Übers.], 2 vol., Wien, Österreichische Akademie der Wissenschaften, I : 1973 ; II : 1979.

RVār = Akalaṅka, *Tattvārthavārttika* [jaina digambara] in
Tattvārtha-vārttika [Rājavārttika] of Śrī Akalaṅkadeva, Mahendra Kumar Jain [ed.], edited with Hindi Translation, Introduction, appendices, variant readings, comparative notes, etc. Vol. I & II, Delhi, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 2001, 6th ed., 1st ed. I : 1953 ; II : 1957, Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā 10.
Biology in Jaina Treatise on Reals. English Translation with Notes on Chapter two of Tattvārtha-rājavārtika *of Akalaṅka on* Tattvārtha-sūtra *by Ācārya Umāsvāmi*, N.L. Jain [transl.], Varanasi, ParshvanathVidyapith – Chennai, Digambar Jaina Samaj, 1999.
The Jaina world of non-living : the non-living in Tattvārthasūtra. English translation with Notes on Chapter five of Tattvārtha-Rājavārtika *of Akalaṅka on* Tattvārtha-Sūtra *by Ācārya Umāsvāmī*, N.L. Jain [transl.], Varanasi, ParshvanathVidyapith, 2000.
Jaina karmology. English translation with Notes on Chapter eight of Tattvārtha-rājavārtika *of Akalaṅka on* Tattvārtha-sutra *of Ācārya Umāsvāmi*, N.L. Jain [transl.], Varanasi, ParshvanathVidyapith, 1998.

ŚD = Pārthasārathi Miśra, *Śāstradīpikā* [bhāṭṭamīmāṃsaka] in
Mahāmahopādhyāyaśrīmatpārthasārathimiśrapraṇītā Śāstradīpikā, Kishordas Svami [ed.], Varanasi, Sādhubelā Saṃskṛta Mahāvidyālaya, 1977.

ŚV = Kumārilabhaṭṭa, *Mīmāṃsālokavārttika* [bhāṭṭamīmāṃsaka] in
The Mīmāṃsālokavārttika with the commentary kāśikā of Sucaritamiśra, K. Sāmbaśiva Sāstrī [ed.], Vol. I & II together, Trivandrum, Government Press, I : 1926 ; II : 1929, Trivandrum Sanskrit Series XC.

ṢDS = Haribhadra, *Ṣaḍdarśanasamuccaya* [doxographie jaina śvetāmbara] in
Ṣaḍdarśanasamuccaya of Śri Haribhadra Sūri, With the Laghuvṛtti Commentary by Maṇibhadra Sūri, critically Edited and Annotated with Hindi Translation, Kameshwar Nath Mishra [ed.], Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series 95, 1979, 4th ed., 1st ed. 1929, p. 71-83.

SBS = Samantabhadra, *Svayambhūstotra* [jaina digambara] in
Ācārya Samantabhadraviracita Svayambhūstotra kī Tattvapradīpikā Vyākhyā, Udayacandra Jaina [ed.], Vārāṇasī, Śrī Gaṇeśa Varṇī Digambara Jaina (Śodha) Saṃsthāna, 1993, Śrī Gaṇeśa Prasāda Varṇī Digambara Jaina Granthamālā 33.

SthSū = *Sthānāṅgasūtra* [canon jaina śvetāmbara] in
Śrīmatsthānāṅgasūtram, Veṇīcand Sūrcand [ed.], Mehesana, 2 vol., Agamodaya Samiti, 1918-1920.

SS = Pūjyapāda, *Sarvārthasiddhi* [jaina digambara] in
Ācārya Pūjyapāda's Sarvārthasiddhi (The commentary on Āchārya Griddhapiccha's Tattvārtha-sūtra), Phūlachandra Shastri [ed.], Delhi, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā 13, 2006, 14th ed. 1st ed. 1955.
Reality. English Translation of Shri Pujyapada's Sarvarthasiddhi, S. A. Jain [transl.], Calcutta, Vira Sasana Sangha, 1960.

SSā = Kundakunda, *Samayasāra* [jaina digambara] in
Samayasāra of Śrī Kundakunda, *with English Translation and Commentary Based Upon Amṛtacandra's Ātmakhyāti* A. Chakravarti [ed. & transl.], Delhi, Bharatiya Jnanapitha, 1971, 2nd ed. 1st ed. 1950.

SvaSam = Akalaṅka, *Svarūpasambodhana* [jaina digambara] in
The Enlightened Vision of the Self : Svarupa-sambodhana of Akalanka, D. K. Goyal [trans.], New Delhi, Radiant Publishers, 2005.

SVBh = Abhayacandra, *Syādvādabhūṣaṇa* [jaina digambara] in
Laghīyastrayādisaṃgrahaḥ : 1. Bhaṭṭākalaṅkadevakṛtaṃ Laghīyastrayam Anantakīrtiracitatātparyavṛttisahitam, 2. Bhaṭṭākalaṅkadevakṛtaṃ Svarūpasambodhanam, 3-4. Anantakīrti-kṛta-laghu-bṛhat-sarvajñasiddhī ca, K. Bh. Nitve [ed.], Bombay, 1915, Manikacandra Digambara Jaina Granthamālā 1, p. 1-103.

SVi = Akalaṅka, *Siddhiviniścaya* [jaina digambara] in
Siddhiviniścaya of Akalaṅka edited with the commentary Siddhiviniścayaṭīkā of Anantavīrya, Mahendra Kumar Jain [ed.], Vol. I & II, Delhi, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, Jñānapīṭha Mūrtidevī Jaina Granthamālā 22-23, 1959.

SVM = Malliṣeṇa, *Syādvādamañjarī* [jaina śvetāmbara] in
Syādvādamañjarī of Malliṣeṇa, with the Anyayoga-Vyavaccheda-Dvātriṃśikā of Hemacandra, A.B. Dhruva [ed.], Delhi, Akshaya Prakashan, 2005, Bombay Sanskrit and Prakrit Series LXXXIII, reprint Poona 1933.

TRD = Guṇaratna, *Tarkarahasyadīpikā* in
Ṣaḍdarśanasamuccaya of Ācārya Haribhadra Sūri, with the Commentary Tarkarahasyadīpikā of Guṇaratna Sūri and Laghuvṛtti of Somatilaka Sūri and an Avacūrṇi, Mahendra Kumar Jain [ed.], Delhi, Bhāratīya Jñānapīṭha Prakāśana, 1997, 4th ed., 1st ed. 1969.

TS_1 = Umāsvāti, *Tattvārthādhigamasūtra* [jaina] in
Tattvārtha Sūtra, That Which Is, N. Tatia [transl.], San Francisco, Harper Collins, 1994.

TS_2 = Umāsvāti, *Tattvārthādhigamasūtra* [jaina] in
Pt. Sukhlalji's Commentary on Tattvārtha Sūtra of Vācaka Umāsvāti, K.K. Dixit [transl.], Ahmedabad, L.D. Institute of Indology, 2000, 2nd ed., 1st ed. 1974, Lalbhai Dalpatbhai Series 44.

TSBh = Umāsvāti, *Tattvārthādhigamabhāṣya* [jaina śvetāmbara] in
Tattvārthādhigamasūtram śrīmadumāsvātinā racitam svakṛtabhāṣyasahitam, K.P. Mody [ed.], Calcutta, Asiatic Society, Bibliotheca Indica 1044, 1903.

TŚV = Vidyānandi, *Tattvārthaślokavārtikam* [jaina digambara] in
Śrīmadvidyānandisvāmiviracitaṃ Tattvārthaślokavārtikam, Manoharlāl [ed.], Ahmedabad, Sarasvati Pustak Bhandar, Saraswati Oriental Research Sanskrit Series 16, 2002.

ViBh & ViBhV = Jinabhadra(gaṇi), *Viśeṣāvaśyakabhāṣya* & *Viśeṣāvaśyakabhāṣyavṛtti* in
Ācārya Jinabhadra's Viśeṣāvaśyakabhāṣya, 3 Vol., Vol. I & II : *with auto-commentary*, D. Malvania [ed.], Vol. III : *with Śrīkoṭyāryavādigaṇi's vivaraṇa*, D. Malvania & B.J. Doshi [eds], Ahmedabad, L.D. Institute of Indology, Lalbhai Dalpatbhai Series 10, 14 & 21, 1966-1968.

VPST = Jinendrabuddhi, *Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā* in
Jinendrabuddhi's Viśālāmalavatī Pramāṇasamuccayaṭīkā. Chapter 1, Part I : Critical Edition, E. Steinkellner, H. Krasser & H. Lasic [ed.], Beijing – Vienna, China Tibetology Publishing House – Austrian Academy of Sciences Press, Sanskrit Texts from the Tibetan Autonomous Region 1/I, 2005.

1.2. Philosophes occidentaux

ARISTOTE
Métaphysique, J. Tricot [trad.], 2 vol., Paris, Vrin, 1991, 2nde éd. refondue.
Catégories, J. Tricot [trad.], Paris, Vrin, 1997.

HEGEL, G.W.F.
Phénoménologie de l'Esprit, J.-P. Lefebvre [trad.], Paris, Aubier, 1991.

LEIBNIZ, G.W.
Discours de Métaphysique et *Correspondance avec Arnauld*, Paris, Vrin, 1993, 6ème éd.

3. Littérature secondaire

ATREYA, Jagat P.
1985 : *Mind and its Function in Indian Thought*, New Delhi, Classical Publishing Company, 1st ed. 1985.

BAGCHI, Sitansusekhar
1953 : *Inductive Reasoning. A Study of Tarka and Its Role in Indian Logic*, Calcutta, Calcutta Oriental Press.

BALBIR, Nalini
1993 : *Āvaśyaka-Studien. Introduction générale et traductions*, Stuttgart, Steiner, Alt- und Neu-Indische Studien 45/1.
1991 : « Le Discours étymologique dans l'hétérodoxie indienne », in *Discours étymologiques*, J.-P. CHAMBON & G. LÜDI [eds.], Tübingen, Niemeyer, p. 121-134.

BALCEROWICZ, Piotr
1989 : « Some Remarks on the Analysis of the Sensuous Cognition (Mati-Jnana) Process », *JJ* XXIV, 1989, p. 17-20.

1999 : « How Could a Cow Be Both Synchronically and Diachronically Homogenous, or On The Jaina Notions of *Tiryak-sāmānya* and *Ūrdhvatā-sāmānya* », *in* Wagle & Qvarnström 1999, p. 211-237.

2001a : « The logical structure of the naya method of the Jainas », *JIP* 29, 2001, p. 379-403.

2001b : cf. NA.

2002 : « Some Remarks on the Naya Method », *in* P. Balcerowicz & M. Mejor [eds], *Essays in Jaina Philosophy and Religion*, Warsaw Indological Studies 2, 2002, Motilal Banarsidass, Delhi, p. 37-68.

2003 : « Is 'inexplicability otherwise' (*anyathânupapatti*) otherwise inexplicable? », *JIP* 31, 2003, p. 343-380.

2005 : « Pramāṇas and language : a dispute between Diṅnāga, Dharmakīrti and Akalaṅka », *JIP* 33, 2005, p. 343-400.

2005b : « Akalaṅka und die buddhistische Tradition : Von der Nicht-wahrnehmung von Unsichtbarem (*adṛśyānupalabdhi*) zur Allwissenheit », *WZKS* XLIX, 2005, p. 151-226.

2006 : « Implications of the Buddhist-Jaina dispute over the fallacious example in *Nyāya-bindu* and *Nyāyâvatārā-vivṛti* », *in* Flügel 2006, p. 117-153.

2008 : « Some Remarks on the Opening Sections in Jina Epistemological Treatises », *Śāstrārambha. Inquiries into the Preamble in Sanskrit*, W. Slaje [ed.] Wiesbaden, Harrassowitz, Abhandlungen für die Kunde des Morgenlandes LXII, 2008, p. 25-81.

BAPAT, Lata S.

1989 : *Buddhist Logic. A Fresh Study of Dharmakīrti's Philosophy*, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan.

BARLINGAY, Surendra S.

1965 : *A Modern Introduction to Indian Logic*, Delhi, National Publishing House.

BHARGAVA, Dayanand

1968 : *Jaina Ethics*, Delhi, Motilal Banarsidass.

2000 : « A Few Modern Interpretations of Non-Absolutism », *in* Shah 2000, p. 111-117.

BHARUCHA, Filita

1993 : *Role of Space-Time in Jaina's Syādvāda & Quantum Theory*, Delhi, Sri Satguru Publications.

BHASHAM, Arthur L.

1951 : *History and Doctrines of the Ājīvikas. A vanished Indian religion*, London, Luzac.

BHATT, Bansidhar

1978 : *The canonical nikṣepa : studies in Jaina dialectics*, Leiden, E.J. Brill, Indologia Berolinensis 5.

BHATT, Govardhan P.

1989 : *The Basic Ways of Knowing. An In-depth Study of Kumārila's Contribution to Indian Epistemology*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2nd revised ed., 1st ed. *Epistemology of the Bhāṭṭa School of Pūrva Mīmāṃsā*, Varanasi, Chowkhamba Sanskrit Series Office, 1962.

BHATT, Siddheshwar R. & MEHROTRA, Anu

2000 : *Buddhist Epistemology*, Wesport (Conn.), Greenwood Press.

BHATTACHARYA, K. C.

2000 : « The Jaina Theory of Anekānta », *in* Shah 2000, p. 17-31.

BHATTACHARYYA, Hari M.

1994 : *Jaina Logic and Epistemology*, Calcutta – New Delhi, K.P. Bagchi.

BHATTACHARYYA, Narendra N.

1976 : *Jain Philosophy. Historical Outline*, Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

BIARDEAU, Madeleine

1957 : « La définition dans la pensée indienne », *JA* 245, 1957, p. 233-240.

1964 : *Théorie de la connaissance et philosophie de la parole dans le brahmanisme classique*, Paris-La Haye, Mouton.

BOSSCHE, Frank Van Den

1993 : « Jain Relativism : an Attempt at Understanding », *Jain Studies in honour of Jozef Deleu*, R. Smet & K. Watanabe [ed.], Tokyo, Hon-No-Tomosha, 1993, p. 457-474.

BOTHRA, Pushpa

1976 : *The Jaina Theory of Perception*, Delhi, Motilal Banarsidass.

BRUHN, K.

1957 : « Das Kanonproblem bei den Jainas », *in* A. & J. Assmann [eds], *Kanon und Zensur*, München, 1957, p. 100-112.

BUGAULT, Guy

1983 : « Logic and Dialectics in the *Madhyamakakārikās* », *JIP* 11, 1983, p. 7-76.

CAILLAT, Colette

1965 : *Les expiations dans le rituel ancien des religieux jaina*, Paris, De Boccard, Publication de l'Institut de Civilisation Indienne 25.

CAILLAT, Colette & KUMAR, Ravi

1981 : *La Cosmologie Jaïna*, Paris, Éditions du Chêne.

CHAKRABARTI, Kisor K.

2001 : *Classical Indian Philosophy of Mind. The Nyāya Dualist Tradition*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2nd ed., 1st ed. Albany (New York), SUNY Press, 1999.

CHAKRABORTY, Jayanta

2001 : *Problems of Indeterminate perception (In Indian Philosophy)*, Calcutta, Atisha Memorial Publishing Society.

CHAKRAVARTI, Pulinbihari

1975 : *Origin and Development of the Sāṃkhya System of Thought*, New Delhi, Oriental Books Reprint Corp., 2nd ed., 1st ed. Calcutta, Metropolitan Printing and Publishing House, 1951.

CHATTERJEE, Asim K.

2000 : *A Comprehensive History of Jainism. II : AD 1000-160*0, Calcutta, 2nd ed., 1st ed. 1984.

CHATTERJEE, Satischandra

1965 : *The Nyāya Theory of Knowledge. A critical Study of some Problems of Logic and Metaphysics*, Calcutta, Calcutta University Press, 2nd ed. (reprint), 1st ed. 1939.

CHATTOPADHYAYA, Debiprasad

1994 : *Cārvāka/Lokāyata. An Anthology of Source Materials and Some Recent Studies*, D. Chattopadhyaya [ed.], New Delhi, Indian Council of Philosophical Research, reprint, 1st ed. 1990.

CLAVEL, Anne

à paraître : « Pourquoi sept plutôt que quatre ? Étude comparée de la *saptabhaṅgī* et de la *catuṣkoṭi* », E. Franco & M. Zin [eds].

DALAI, Bata K.

1976 : *Problem of Inherence in Indian Logic*, Delhi, Pratibha Prakashan.

DAYE, Douglas D.

1979 : « Circularity in the inductive justification of formal arguments (tarka) in twelfth century Indian Jaina logic », *PEW* 29, 1979, p. 177-188.

DHAMMAJOTI, K. L.

2004 : *Abhidharma Doctrine and Controversy on Perception*, Sri Lanka, Centre for Buddhist Studies.

DIXIT, Krishna K.

1971 : *Jaina Ontology*, Ahmedabad, L.D. Institute of Indology, Lalbhai Dalpatbhai Series 31.

DRAVID, Raja R.

2001 : *The Problem of Universals in Indian Philosophy*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2nd revised ed., 1st ed. 1972.

DREYFUS, Georges B. J.

1991 : « Dharmakīrti's Definition of *pramāṇa* and its Interpreters », *in* Steinkellner 1991, p. 19-38.

1995 : « Is Dharmakīrti a Pragmatist ? », *EA/AS* XLIX, 1995, p. 671-691.

1997 : *Recognizing Reality. Dharmakīrti's Philosophy and Its Tibetan Interpretations*, Albany (New York), SUNY Press.

1999 : « Getting Oriented in the Tibetan Tradition : A Contribution », *in* Katsura 1999, p. 37-46.

DUNDAS, Paul

1985 : « Food and Freedom : the jaina sectarian debate on the nature of the kevalin », *REL* 15, 1985, p. 161-197.

2002 : *The Jains*, London – New York, Routledge, 2nd ed., 1st ed. 1992.

DUNNE, John D.

2004 : *Foundations of Dharmakīrti's Philosophy*, Boston, Wisdom Publication.

2006 : « Realizing the Unreal : Dharmakīrti's Theory of Yogic Perception », *JIP* 34, 2006, p. 497-519.

DWIVEDI, Ramesh C.

1984 : « Jaina Definitions of the Pramāṇa », *Amṛtadhārā*, *Professor R. N. Dandekar Felicitation Volume*, S.D. Joshi [ed.], Delhi, Ajanta Publications, p. 115-124.

1994 : *Studies in Mīmāṃsā. Dr Mandan Mishra Felicitation Volume*, R. C. Dwivedi [ed], Delhi, Motilal Banarsidass.

ELTSCHINGER, Vincent

2001 : *Dharmakīrti sur les mantra et la perception du supra-sensible*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 51.

2005 : « Études sur la philosophie de Dharmakīrti (II). L'*āśrayaparivṛtti* », *JA* 293.1, p. 151-211.

FLÜGEL, Peter

2006 : *Studies in Jaina History and Culture. Disputes and dialogues*, P. Flügel [ed.], London – New York, Routledge.

FOLKERT, Kendall W.

1993 : *Scripture and Community: Collected Essays on the Jains*, J.E. Cort [ed.], Atlanta (Georgia), Scholars Press, Studies in World Religion 6.

FRANCO, Eli

1984 : « On the Interpretation of *Pramāṇasamuccaya*(*vṛtti*) I, 3d », *JIP* 12, 1984, p. 389-400.

1986 : « Once again on Dharmakīrti's Deviation from Dignāga on *pratyakṣābhāsa* », *JIP* 14, 1986, p. 79-97.

1994 : *Perception, Knowledge and disbelief. A Study of Jayarāśi's Scepticism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2nd ed., 1st. ed. Stuttgart, Steiner, Alt- un Neu-Indische Studien 35, 1987.

1990 : « Valid reason, true sign », *WZKSO* XXXIV, 1990, p. 199-208.

1993 : « Did Dignāga Accept Four Types of Perception ? », *JIP* 21, 1993, p. 295-299.

1997 : *Dharmakīrti on Compassion and Rebirth*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 38.

FRAUWALLNER, Erich

1958 : « Die Erkenntnislehre des klassischen Sāṃkhya-Systems », *WZKSO* II, 1958, p. 84-139.

FUJINAGA, Sin

1987 : « Recollection as *pramāṇa* », *JIBS* 36, p. 460-463.

1999 : « Samantabhadra's Epistemology : Combining Jaina Ideas with the Ideas of Other Schools », *in* Wagle & Qvarnström 1999, p. 131-137.

2000a : « Akalaṅka's Theory on Sarvajña : Proving the Existence of Omniscience », *ICL* 10, p. 717-730.

2000b : « Determining Which Jaina Philosopher was the Object of Dharmakīrti's Criticisms », *PEW* 50, 2000, p. 378-384.

2006 : « Why must there be an omniscient in Jainism ? », *in* Flügel 2006, p. 107-116.

FUNAYAMA, Toru

1995 : « Arcaṭa, Śāntarakṣita, Jinendrabuddhi and Kamalaśila on the aim of a treatise (*prayojana*) », *WZKS* XXXIX, 1995, p. 181-201.

1999 : « Kamalaśīla's Interpretation of 'Non-Erroneous' in the Definition of Direct Perception and Related Problems », *in* Katsura 1999, p. 73-99.

GANERI, Jonardon

1999 : *Semantic Powers. Meaning and the Means of Knowing in Classical Indian Philosophy*, Oxford, Clarendon Press.

2001a : *Indian Logic. A Reader*, J. Ganeri [ed.], Richmond (Surrey), Curzon.

2001b : *Philosophy in Classical India*, London – New York, Routledge.

GERSCHHEIMER, Gerdi

2007 : « Les ''Six doctrines de spéculation'' (ṣaṭtarkī) – Sur la catégorisation variable des systèmes philosophiques dans l'Inde classique », *in* Preisendanz 2007, p. 239-258.

GLASENAPP, Helmuth von

1991 : *Doctrine of Karman in Jain Philosophy*, Varanasi, P.V. Research Institute, reprint, 1st ed. 1942, G.B. Gifford [transl.], *Die Lehre vom Karman in der Philosophie der Jainas nach den Karmagranthas dargestellt*, Leipzig, Otto Harrassowitz.

1999 : *Jainism. An Indian Religion of Salvation*, Delhi, Motilal Banarsidass, S.B. Shrotri [transl.], *Der Jainismus. Eine indische Erlösungsreligion. Nach den Quellen dargestellt*, Berlin, Häger, 1925.

GOKHALE, Pradeep P.

1992 : *Inference and Fallacies discussed in Ancient Indian Logic*, Delhi, Sri Satguru Publications.

1993 : « The Cārvāka Theory of *Pramāṇas* : a Restatement », *PEW* 43, 1993, p. 675-682.

2000 : « The Logical Structure of Syādvāda », *in* Shah 2000, p. 75-86.

GOSH, Raghunath

2000 : *Knowledge, Meaning and Intuition. Some Theories in Indian Logic*, Delhi, New Bharatiya Book Corporation.

GUÉRINOT, Armand

1926 : *La Religion Djaïna. Histoire, Doctrine, Culte, Coutumes, Institutions*, Paris, Paul Geuthner, 2nd ed., 1st ed. 1992.

HALBFASS, Wilhelm

1993 : *On Being and What There Is. Classical Vaiśeṣika and the History of Indian Ontology*, Delhi, Sri Staguru Publications, Sri Garib Dass Oriental Series 168, 2nd ed., 1st ed. New York, SUNY, 1992.

2000 : *Karma und Wiedergeburt im indischen Denken*, Kreuzlingen – München, Hugendubel, Diederichs Gelbe Reihe 161.

HATTORI, Masaaki

1968 : *Dignāga, on Perception, being the Pratyakṣapariccheda of Dignāga's Pramāṇasamuccaya; from the Sanskrit fragments and the Tibetan versions. Translated and annotated*, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, Harvard Oriental Series 47.

HAYES, Richard P.

1987 : « On the Reinterpretation of Dharmakīrti's Svabhāvahetu », *JIP* 15, 1987, p. 319-332.

1988 : *Dignāga on the Interpretation of Signs*, Dordrecht, Kluwer Academic Press, Studies of Classical India 9.

HAYES, Richard P. & GILLON, B.S.

1982 : « The role of the Particule *eva* in (logical) Quantification in Sanskrit », *WZKS* XXVI, 1982, p. 195-203.

1991 : « Introduction to Dharmakīrti's Theory of Inference as Presented in *Pramāṇavārttika svopajñavṛtti* 1-10 », *JIP* 19, 1991, p. 1-73.

HAZRA, Gour

1982 : « Memory as a pramana : Jaina view », *IPQ* IX student's supplement, p. 16-19.

INAMI, Masahiro

2001 : « The Problem of Other Minds in the Buddhist Epistemological Tradition », *JIP* 29, 2001, p. 465-483.

ISAACSON, Harunaga

1990 : *A Study of Early Vaiśeṣika, the Teachings on Perception*, Groningen, Facult. der Wijsbegeerte van de Rijksuniv.

IWATA, Takashi

2003 : « An Interpretation of Dharmakīrti's *Svabhāva-Hetu* », *JIP* 31, 2003, p. 61-87.

JAIN, Bhagchandra

2000 : « Rudiments of Anekāntavāda in Early Pāli Literature », *in* Shah 2000, p. 119-126.

JAINA, Kamaleśakumāra

1999 : *Jaina-Nyāya ko ācārya Akalaṅkadeva kā avadāna*, K. Jaina [ed.], Mujaphpharanagara, Prācya śramaṇa Bhāratī Banarsidass.

JAINI, Padmanabh S.

1979 : *The Jaina Path of Purification*, Delhi, Motilal Banarsidass.

1992 : *Gender and Salvation. Jaina Debates on the spiritual Liberation of Women*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2nd ed., 1st ed. 1991, Berkeley, University of California Press.

2000 : « *Bhavyatva* and *Abhavyatva*: A Jaina Doctrine of 'Predestination' », *in* A.N. Upadhye *et al.* [eds], *Bhagavān Mahāvīra and His Teachings: 2,500 Nirvāṇa Anniversary Volume*, Bombay, Bhagavān Mahāvīra 2500th Nirvāṇa Mahotsava Samiti, 1977, p. 95-111. Reprint *in* P.S. Jaini [ed.], *Collected Papers on Jaina Studies*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2000, p. 95-109.

JAYATILLEKE, Kulatissa N.

1998 : *Early Buddhist Theory of Knowledge*, Delhi, Motilal Banarsidass, 3rd ed., 1st ed. 1963, George Allen & Unwin.

JHA, V. N.

1997 : *Jaina Logic and Epistemology*, V.N. Jha [ed.], Delhi, Sri Satguru Publications.

JOHNSON, W.J.

1999 : « Kundakunda : Two-standpoints and the Socio-Religious Function of *Anekāntavāda* », *in* Wagle & Qvarnström 1999, pp. 101-112.

JOSHI, L.V.

2000 : « Nyāya Criticism of Anekānta », *in* Shah 2000, p. 95-110.

KAJIYAMA, Y.

1958 : « On the Theory of Intrinsic Determination of Universal Concomitance in Buddhist Logic », *JIBS* 7, 1958, p. 360-364. Reprint *in* Mimaki 1989, p. 497-501.

1963 : « *Trikapañcakacintā* : Development of the Buddhist Theory on the Determination of Causality », *Miscellanea Indologica Kiotiensia* 4-5, 1963, p. 1-15. Reprint *in* Mimaki 1989, p. 475-489.

1973 : « Three Kinds of Affirmation and two kinds of Negation in Buddhist Philosophy », *WZKS* XVII, 1973, p. 161-175. Reprint *in* Mimaki 1989, p. 155-169.

KANŌ, Kyō

1991 : On the Background of PV II 12ab – The Origin of Dharmakīrti's Idea of *arthakriyā* », *in* Steinkellner 1991, p. 119-128.

KAPADIA, Hiralal R.

1941 : *A History of the Canonical Literature of the Jainas*, Bombay, Gujarati Print Press.

KAR, Bijayananda

1978 : *The Theories of Error in Indian Philosophy. An Analytical Study*, Delhi, Ajanta Publications.

KATAOKA, Kei

2003 : « The Mīmāṁsā Definition of *Pramāṇa* as a Source of New Information », *JIP* 31, 2003, p. 89-103.

KATSURA, Shoryu

1983 : « Diṅnāga on trairūpya », *JIBS* 32, 1983, p. 544-538.

1984 : « Dharmakīrti's Theory of Truth », *JIP* 12, 1984, p. 215-235.

1992 : « Dignāga and Dharmakīrti on *adarśanamātra* and *anupalabdhi* », *EA/AS* XLVI (Etudes bouddhiques offertes à Jacques May), 1992, p. 222-231.

1999 : *Dharmakīrti's Thought and Its Impact on Indian and Tibetan Philosophy. Proceedings of the Third International Dharmakīrti Conference*, S. Katsura [ed.], Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

KATSURA, Shoryu & STEINKELLNER, Ernst

2004 : *The Role of the Example (dṛṣṭānta) in Classical Indian Logic*, Sh. Katsura & E. Steinkellner [eds], Wien, Arbeitskreis für tibetische und buddhistische Studien Universität Wien, 58.

KELLNER, Birgit

1997 : *Nichts bleibt nichts* : *die buddhistische Zurückweisung von Kumārilas* abhāvapramāṇa. *Übersetzung und Interpretation von Śāntarakṣitas* Tattvasaṅgraha *vv. 1647-1690 mit Kamalaśīlas* Tattvasaṅgrahapañjikā *sowie Ansätze und Arbeitshypothesen zur Geschichte negativer Erkenntnis in der indischen Philosophie*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 39.

1999 : « Levels of (Im)perceptibility : Dharmottara's Views on the *dṛśya* in *dṛśyānupalabdhi* », *in* Katsura 1999, p. 193-208.

2001 : « Negation – Failure or success? Remarks on an Allegedly Characteristic Trait of Dharmakīrti's *Anupalabdhi*-Theory », *JIP* 29, 2001, p. 495-517.

2004 : « Why Infer and not just Look ? Dharmakīrti on the Psychology of Inferential Processes », *in* Katsura & Steinkellner 2004, p. 1-51.

KIRFEL, Willibald

1967 : *Die Kosmographie der Inder*, Hildesheim, Olms, reprint 1st ed. Bonn – Leipzig, Schroeder, 1920.

KITAGAWA, Hidenori

1955 : « A Refutation of Solipsism (Annotated translation of *Saṃtānāntarasiddhi*) », *JGIS* XIV, 1955, p. 55-73 & p. 97-110.

KULKARNI, V. M.

2000 : « Relativity and Absolutism », *in* Shah 2000, p. 61-66.

KUMAR, Pramod

1998 : *Negation, Logic and Semantics*, Patna, K. P. Jayaswal Research Institute.

LAW, Bimala C.

1988 : *Some Jaina Canonical Sūtras*, Delhi – Varanasi, Indological Book House, 2nd ed., 1st ed. Bombay, Bombay Branch Royal Asiatic Society, 1949, Bombay Branch Royal Asiatic Society Monograph 2.

LEUMANN, Ernst

1934 : *Übersicht über die Āvaśyaka-Literatur*, Hamburg, De Gruyter, Alt- und Neue-Indische Studien 4.

LINDTNER, Christian

1991 : « The Initial Verses of the *Pramāṇasiddhi* Chapter of the *Pramāṇavārttika* », in Steinkellner 1991, p. 155-159.

MALVANIA, Dalsukh & SONI, Jayendra

2007 : *Encyclopedia of Indian Philosophies*, vol. X : *Jain Philosophy* (Part I), D. Malvania & J. Soni [ed.], Delhi, Motilal Banarsidass.

MARATHE, Moreshwar P.

1984 : « An Analysis of '*Syāt*' in *syādvāda* », *IPQ* 5, 1977-78, p. 409-422. reprint *in* M.P. Marathe, M. Kelkar & P.P. Gokhale 1984, p. 141-155.

MARATHE, Moreshwar P., KELKAR, M. & GOKHALE, Pradeep P.

1984 : *Studies in Jainism*, M.P. Marathe, M. Kelkar & P.P. Gokhale [eds], Pune, Indian Philosophical Quarterly Publication.

MATILAL, Bimal K.

1977 : « Ontological Problems in Nyāya, Buddhism and Jainism : a Comparative Analysis », *JIP* 5, 1977, p. 91-105.

1981 : *The Central Philosophy of Jainism (Anekānta-Vāda)*, Ahmedabad, L.D. Institute of Indology, Lalbhai Dalpatbhai Series 79.

1985 : *Logic, Language and Reality : Indian Philosophy and Contemporary Issues*, Delhi, Motilal Banarsidass.

1986 : *Perception. An Essay on Classical Indian Theories of Knowledge*, Oxford, Clarendon Press.

1998 : *The Character of Logic in India*, Albany (New York), SUNY Press.

2000 : « Anekānta : Both Yes and No », *in* Shah 2000, p. 1-16.

2005 : *Epistemology, Logic, and Grammar in Indian Philosophical Analysis*, J. Ganeri [ed.], New Delhi, Oxford University Press, 2nd ed., 1st ed. 1971, The Hague-Paris, Mouton.

MATILAL, Bimal K. & EVANS Robert D.

1986 : *Buddhist Logic and Epistemology. Studies in the Buddhist Analysis of Inference and Language*, B. K. Matilal & R. D. Evans [ed.], Dordrecht, D. Reidel Publishing Company.

MAYEDA, Sengaku

1968-69 : « The Advaita Theory of Perception », *WZKSO* XII-XIII, 1968-69, p. 221-239.

MIGOKAMI, Esho

1979 : « Some remarks on the concept of arthakriyā », *JIP* 7, 1979, p. 79-94.

MIMAKI, Katsumi

1976 : *La Réfutation Bouddhique de la Permanence des choses (sthirasiddhidūṣaṇa) et La Preuve de la Momentanéité des Choses (kṣaṇabhaṅgasiddhi)*, Paris, Institut de Civilisation Indienne, Publication de l'Institut de Civilisation Indienne 41.

1989 : *Y. Kajiyama, Studies in Buddhist Philosophy. Selected Papers*, K. Mimaki *et alii* [eds], Kyoto, Rinsen Book.

MITTAL Kewal K.

1985 : « Jaina view of Knowledge : Naturalistic or Non-Naturalistic », *Reality, Knowledge and Value. Essays in Honour of Professor A.G. Javadekar*. S.R. Bhatt [ed.]. Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan, p. 93-96.

MIYAMOTO, Keiichi

1996 : *The Metaphysics and Epistemology of the Early Vaiśeṣikas. With an Appendix Daśapadārthī of Candramati*, Pune, Bhandarkar Oriental Research Institute.

MOHANTY, Dibakar

2006 : *Jainism in Indian Philosophy*, Delhi, Bharatiya Kala Prakashan.

MOOKERJEE, Saktari

1961 : « The Jaina Conception of Time », *VBQ* 27, 1961, p. 122-139.

1978 : *The Jaina Philosophy of Non-Absolutism*, Delhi, Motilal Banarsidass, 2nd ed., 1st ed. Calcutta, 1944.

NAGATOMI, Masatoshi

1979 : « *Mānasa-pratyakṣa* : A Conundrum in the Buddhist *Pramāṇa* System », *in* M. Nagatomi, B.K. Matilal, J.M. Masson and E. Dimock [eds], *Sanskrit and Indian Studies. Essays in honour of Daniel H.H. Ingalls*, Dordrecht, Reidel, p. 243-260.

NAGASAKI, Hōjun

1991 : « Perception in Pre-Dignāga Buddhist Texts », *in* Steinkellner 1991, p. 221-225.

NYĀYAVIJAYAJĪ, Muniśrī

2000 : *Jaina Philosophy and religion*, Delhi, Motilal Banarsidass, reprint, 1st ed. 1998, N.J. Shah [transl.], *Jaina Darśana*, Ahmedabad, Jaina Sarasvati Bhavana, 1921.

OBERHAMMER, Gerhard

1994 : *La Délivrance dès cette vie*, Paris, Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 61.

O'CONNELL, Joseph T.

2000 : *Jain Doctrine and Practice: Academic Perspectives*, J.T. O'Connell [ed.], Toronto, Centre for South Asian Studies, South Asia Studies Papers 13.

OETKE, Claus

1994 : *Studies on the Doctrine of Trairūpya*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 33.

PADMARAJIAH, Yelekyatharahalli J.

1986 : *A Comparative Study of the Jaina Theories of Reality and Knowledge*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1st ed. Bombay, Jain Sahitya Vikas Mandal, 1963.

PANDEY, Sangam Lal

1978 : « Naya-vāda and many-valued logics », in *Whither Indian Philosophy ? Essays in Indian and Western Epistemology*, S.L. Pandey [ed.], 1978, p. 49-62, reprint in M.P. Marathe, M. Kelkar & P.P. Gokhale 1984, p. 156-166.

PATHAK, K.B.

1930 : « Śāntarakṣita's Reference to Kumārila's Attacks on Samantabhadra and Akalaṅkadeva », *ABORI* XI, p. 155-164.

1931 : « Kumārila's Verses attacking the Jaina and Buddhist Notions of an Omniscient Being », *ABORI* XII, p. 123-131.

1932 : « On the Date of Akalaṅkadeva », *ABORI* XIII, 1932, p. 157-160.

PORCHER, Marie-Claude

1978 : *Figures de style en sanskrit. théories des alaṃkāraśāstra, analyse de poèmes de Veṅkaṭādhvarin*, Paris, Collège de France, Publications de l'Institut de Civilisation Indienne 45.

POTTER, Karl H.

1995a : *Encyclopedia of Indian Philosophy.* Vol. I : *Bibliography*, 2 Sections, K.H. Potter [ed.], Delhi, Motilal Banarsidass, 3rd revised ed., 1st ed. 1970.

1995b : *Encyclopedia of Indian Philosophy.* Vol. II : *Indian Metaphysics and Epistemology : The Tradition of Nyāya-Vaiśeṣika up to Gaṅgeśa*, K.H. Potter [ed.], Delhi, Motilal Banarsidass, reprint, 1st ed. 1977.

PRASAD, Jwala

1987 : *History of Indian Epistemology*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 3rd ed., 1st ed. 1939.

PREISENDANZ, Karin

1994 : *Studien zu Nyāyasūtra III.1 mit dem Nyāyatattvāloka vācaspati Miśras II*, 2 Teile, Stuttgart, Franz Steiner Verlag, Alt- und neu-indische Studien 46.1 und 46.2.

2007 : *Expanding and Merging Horizons. Contributions to South Asian and Cross-Cultural Studies in Commemoration of Wilhelm Halbfass*, K. Preisendanz [ed.], Wien, Austrian Academy of Sciences Press, Beiträge zur Kultur- und Geistesgeschichte Asiens 33.

QVARNSTRÖM, Olle

2003 : « Losing One's Mind and becoming Enlightened. Some Remarks on the Concept of Yoga in Śvetāmbara Jainism and its relation to the Nāth Siddha tradition », *in* Whicher & D. Carpenter [eds], *Yoga: The Indian Tradition*, London – New York, RoutledgeCurzon, 2003, p. 130-142.

2006 : « The Jain-Mīmāṃsā debate on omniscience », *in* Flügel 2006, p. 89-106.

RAJU, P.T.

1954 : « The Principle of four-corned Negation in Indian Philosophy », *RM* VII, 1954, p. 694-713.

RANDLE, H.N.

1976 : *Indian Logic in the Early Schools. A Study of the Nyāyadarśana in its Relation to the Early Logic of Other Schools*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 2nd ed., 1st ed. 1930, Oxford University Press.

RENOU, Louis

1942 : *Terminologie Grammaticale du Sanskrit*, Paris, Honoré Champion, 3 parties réunies, vol. 280-282, Bibliothèque de l'Ecole des Hautes Etudes.

1996 : *Grammaire sanscrite*, Paris, Maisonneuve, 2 vol. réunis, 3ème éd. revue, corrigée et augmentée.

RENOU, Louis, FILLIOZAT, Jean *et al.*

1985 : *L'Inde classique. Manuel des Études indiennes*, tome I, Paris, Maisonneuve, 1ère éd. Payot, 1947-1949.

1996 : *L'Inde classique. Manuel des Études indiennes* , tome II, Paris – Hanoi, École Française d'Extrême Orient, réimpression, 1ère éd. 1953.

ROBBINS, Robert

1992 : « A Reexamination of Dignāga's Concept of Self Awareness », in *Contacts between Cultures. South Asia Volume 2*, K. I. Koppedrayer [ed.], Lewiston (New York), The Edwin Mellen Press, p. 242-248.

SEYFORT RUEGG, David

1977 : « The Uses of the Four Positions of the *Catuṣkoṭi* and the Problem of the Description of Reality in Mahāyāna Buddhism », *JIP* 5, 1977, p. 1-71.

1985 : « Purport, Implicature and Presupposition : Sanskrit *abhiprāya* and Tibetan *dgoṅs pa* / *dgoṅs gźi* as hermeneutical concepts », *JIP* 13, 1985, p. 309-325.

1995 : « Validity and Authority or Cognitive Rightness and Pragmatic Efficacy? On the Concepts of *Pramāṇa*, *Pramāṇabhūta* and *Pramāṇa(bhūta)puruṣa* », *EA/AS* XLIX, 1995, p. 817-827.

SANGHVI, Sukhlalji

1961 : *Advanced Studies in Indian Logic and Metaphysics*, Calcutta, Indian Studies Past and Present.

SCHMITHAUSEN, Lambert

1987 : *Ālayavijñāna. On the Origins and the Early Development of the Central Concept of Yogācāra Philosophy*, 2 vol., Tokyo, Studia Philologica Buddhica IVa-b.

SCHUBRING, Walther

1935 : *Die Lehre der Jainas, nach den alten Quellen dargestellt*, Berlin – Leipzig, de Gruyter, Grundriss der indo-arischen Philologie und Altertumskunde, Bd. III H. 7.

SHAH, Kokila H.

2001 : *Nyāya and Jaina Epistemology*, Ahmedabad, Sharadaben Chimanbhai Educational Research Centre, Shree Shwetāmbar Mūrtipūjak Jaina Boarding Series 18.

SHAH, Nagin J.

1967 : *Akalaṅka's Criticism of Dharmakīrti's Philosophy. A Study*, Ahmedabad, L. D. Institute of Indology.

2000 : *Jaina Theory of Multiple Facets of Reality and Truth*, N. J. Shah [ed.], Delhi, Motilal Banarsidass.

SHARMA, Arvind

2001 : *A Jaina Perspective on the Philosophy of Religion*, Delhi, Motilal Banarsidass.

SHARMA, Dhirendra

1969 : *The Differentiation Theory of Meaning in Indian Logic*, The Hague-Paris, Mouton.

SHARMA, Ramesh Kumar

1985 : « Dharmakīrti on the Existence of Other Minds », *JIP* 13, 1985, p. 55-71.

SHASTRI, Indra C.

1990 : *Jaina Epistemology*, Varanasi, P.V. Research Institute, P.V Research Series 50.

SHASTRI, Dharmendra Nath

1964 : *The Philosophy of Nyāya-Vaiśeṣika and its Conflict with the Buddhist Dignāga School (Critique of Indian Realism)*, Delhi, Bharatiya Vidya Prakashan.

SHASTRI, Yajneshwar S.

1987 : « Reconciliation of Different Philosophical View-points – An Attempt Made by Jaina Philosophers », *JJ* XXI, 1987, p. 71-85.

SIDDHANTASHASTRI, Balchandra

1972-1973-1979 : *Jaina Lakṣaṇāvalī : An authentic and descriptive dictionary of Jaina philosophical terms*, 3 vol., B. Siddhantashastri [ed.], Delhi, Vir Sewa Mandir Series 15.

SIDERITS, M.

1986 : « The Sense-Reference Distinction in Indian Philosophy of Language », *Synthese* 69, 1986, p. 81-106.

SIKDAR, Jogendra C.

1991 : *Theory of Reality in Jaina Philosophy*, Varanasi, P.V. Research Institute.

SILBURN, Lilian

1955 : *Instant et cause. Le discontinu dans la pensée philosophique de l'Inde*, Paris, Vrin.

SINGH, Amar

1984 : *The Heart of Buddhist Philosophy. Diṅnāga and Dharmakīrti*, New Delhi, Munshiram Manoharlal Publishers.

SINGH, Nagendra

2001 : *Encyclopaedia of Jainism*, 30 vol., New Delhi, Anmol Publications.

SINGH, Ramjee

1974 : *The Jaina Concept of Omniscience*, Ahmedabad, L. D. Institute of Indology.

SINHA, Jadunath N.

1958 : *Indian Psychology.* Vol. I : *Cognition*, Calcutta, Sinha Publishing House, 2nd ed.

SINHA, S. B. P.

1980 : « The Jaina Doctrine of Naya : Its Implications and Importance », *JJ* XV, p. 22-28.

SONI, Jayandra

1991 : « *Dravya*, *Guṇa* and *Paryāya* in Jaina Thought », *JIP* 19, p. 75-88.

1996 : *The Notion of Āpta in Jaina Philosophy*, The 1995 Roop Lal Jain Lecture, Centre for South Asian Studies, University of Toronto.

1999 : « Aspects of Jain Epistemology with Special Reference to Vidyānandin », *in* Wagle & Qvarnström 1999, p. 138-168.

2000a : « Basic Jaina Epistemology », *PEW* 50, 2000, p. 367-377.

2000b : « The Notion of *Āpta* in Jaina Philosophy », *in* O'Connell 2000, p. 50-68.

SPEIJER, Jadunath N.

1886 : *Sanskrit Syntax*, Leyden, E. J. Brill.

STAAL, J. F.

1961 : « The Theory of Definition in Indian Logic », *JAOS* 81, 1961, p. 122-126.

1962 : « Negation and the law of contradiction in Indian thought », *BSOAS* XXV, 1962, p. 52-71.

STCHERBATSKY, F. Th.

1969 : « Establishment of the Existence of Other Mind », H.C. Gupta [transl.], in *Papers of Stcherbatsky*, Calcutta, Indian Studies Past and Present, Soviet Indology Series 2, p. 71-121.

1926 : *La Théorie de la Connaissance et la logique chez les Bouddhistes tardifs*, I. de Manziarly & P. Masson-Oursel (trad.), Paris, Paul Geuthner.

1962 : *Buddhist Logic*, vol. I. et II., New York, Dover Publications, 2nd ed., 1st ed. 1930-1932, Leningrad, Academy of Sciences of the U.S.S.R.

STEINKELLNER, Ernst

1966 : « Bemerkungen zu Īśvarasenas Lehre vom Grund », *WZKSO* X, 1966, p. 73-85.

1968 : « Die Entwicklung des Kṣaṇikatvānumānam bei Dharmakīrti », *WZKSO* XII-XIII (Festschrift Frauwallner), 1968-1969, p. 361-377.

1971 : « Wirklichkeit und Begriff bei Dharmakīrti », *WZKS* XV, 1971, p. 179-211.

1988 : « Remarks on niścitagrahaṇa », in *Orientalia. Iosephi Tucci Memoriae Dicata*, vol. 3, G. Gnoli & L. Lanciotti [eds], Roma, 1988, Serie Orientale Roma LVI.3, p. 1427-1444.

1991 : *Studies in Buddhist Epistemological Tradition. Proceedings of the Second International Dharmakīrti Conference*, E. Steinkellner [ed.], Wien, Verlag der Österreichischen Akademie der Wissenschaften.

STEINKELLNER, Ernst & MUCH, Michael T.

1995 : *Texte der erkenntnistheoretischen Schule des Buddhismus*, E. Steinkellner & M. T. Much [eds.], Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht.

STEVENSON, Margaret

1970 : *The Heart of Jainism*, New Delhi, Munshiram Manoharlal, 1st ed. London Oxford University Press, 1915.

TABER, John

2005 : *A Hindu Critique of Buddhist Epistemology. Kumārila on perception. The ''Determination of perception'' chapter of Kumārila Bhaṭṭa's* Ślokavārttika*. Traduction and commentary*, London – New York, Routledge.

TAKENAKA, Tomoyasu

1994 : « The Theory of anumāna in the Bhāṭṭa Mīmāṃsā: Niyama and the Means to Determine Niyama », *in* R.C. Dwivedi 1994, p. 105-115.

TATIA, Nathmal

1951 : *Studies in Jaina Philosophy*, Varanasi, P.V. Research Institute.

TILLEMANS, Tom J.F.

1989 : « Indian and Tibetan Mādhyamikas on Mānasapratyakṣa », *The Tibet Journal* 14, 1989, p. 70-85.

1990 : « On *Sapakṣa* », *JIP* 18, 1990, p. 53-80.

1999 : *Scriptures, Logic, Language. Essays on Dharmakīrti and His Tibetan Successors*, Boston (Mass.), Wisdom Publications, Studies in Indian and Tibetan Buddhism.

TRIPATHI, Chhote Lal

1972 : *The Problem of Knowledge in Yogācāra Buddhism*, Varanasi, Bharat-Bharati.

TUCCI, Giuseppe

1930 : *Nyāyamukha of Dignāga. The Oldest Buddhist Text on Logic*, Heidelberg, Harrassowitz.

UNO, Atishi

1993 : « Vyāpti in Jainism », *in* Wagle & Wanatabe 1993, p. 160-167.

UNO, Atsushi

2000 : « A Study of Syādvāda », *in* Shah 2000, p. 33-59.

UNO, T.

1999 : « Ontological Affinity between the Jainas and the Mīmāṃsakas Viewed by Buddhist Logicians », *in* Katsura 1999, p. 419-431.

UPADHYE, Adinath N.

1931-32 : « Authorship of Svarūpa-Sambodhana », *ABORI* XIII, 1931-32, p. 88-91.

1939 : « On the Authorship of a Maṅgala-Verse in Inscriptions », *NIA* II, 1939, p. 111-112.

VAN BIJLERT, Vittorio A.

1989 : *Epistemology and Spiritual Authority. The Development of Epistemology and Logic in the Old Nyāya and the Buddhist School of Epistemology with an Annotated Translation of Dharmakīrti's Pramāṇavārttika II (Pramāṇasiddhi) vv. 1-7*, Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 20.

VELANKAR, Hari M.

1944 : *Jinaratnakośa. An Alphabetical Register of Jain Works and Authors. Vol. I. Works*, Poona, Bhandarkar Oriental Research Institute.

VENKATACHALAM, V.

2000 : « The Seven-plank Epistemological Frame – A Search for its Rationale », *in* Shah 2000, p. 67-74.

VETTER, Tilmann

1964 : *Erkenntnisprobleme bei Dharmakīrti*, Wien, Hermann Böhlaus Nachf., Veröffentlichungen der Kommission für Sprachen und Kulturen Süd- und Ostasiens.

1984 : *Der Buddha und seine Lehre in Dharmakīrtis Pramāṇavārttika. Der Abschnitt über den Buddha und die vier edlen Wahrheiten im Pramāṇasiddhi-kapitel*, T. Vetter [ed. & transl.], Wien, Arbeitskreis für Tibetische und Buddhistische Studien, Wiener Studien zur Tibetologie und Buddhismuskunde 12.

VIDYABHUSANA, Satis C.

1971 : *A History of Indian Logic*, Delhi, Motilal Banarsidass, 1st ed. Calcutta, 1920.

VYAS, Chandra S.

1991 : *Buddhist Theory of Perception : with special reference to Pramāṇa Vārttika of Dharmakīrti*, New Delhi, Navrang.

WADA, Toshihiro

1990 : *Invariable Concomitance in Navya-Nyāya*, Delhi, Sri Satguru Publications, Sri Garib Dass Oriental Series 101.

WAGLE, N. K. & QVARNSTRÖM, Olle

1999 : *Approaches to Jaina Studies : Philosophy, Logic, Rituals and Symbols*, N.K. Wagle & O. Qvarnström [eds], Toronto, Centre for South Asian Studies, South Asia Studies Papers 11.

WAGLE, N. K. & WANATABE, F.

1993 : *Studies on Buddhism in honour of Professor A.K. Warder*, N.K. Wagle & F. Wanatabe [eds], Toronto, Centre for South Asian Studies, South Asia Studies Papers 5.

WILLIAMS, Robert

1963 : *Jaina Yoga*, London, Oxford University Press.

WHITNEY, William D.

2000 : *Sanskrit Grammar*, Delhi, Motilal Banarsidass, 5th ed. reprint 1st ed. 1879.

WOOD, Thomas E.

1991 : *Mind Only. A Philosophical and Doctrinal Analysis of the Vijñānavāda*, Honolulu, University of Hawaii Press.

YAO, Zhihua

2004 : « Dignāga and Four Types of Perception », *JIP* 32, 2004, p. 57-79.

2005 : *The Buddhist Theory of Self-Cognition*, London – New York, Routledge.

Liste des tables

table 1 : Les formes de validation de la connaissance par le *vyavahāra* 64

1.1. Cas de la fiabilité *64*

1.2. Cas de la cohérence *64*

table 2 : Les prédications dans la *saptabhaṅgī* 92

table 3 : Interprétations probabilistes de la *saptabhaṅgī* 101

table 4 : Perspectives ontologiques et modes d'expression dans la *saptabhaṅgī* 109

table 5 : Correspondances entre les deux dichotomies du *pramāṇa* 220

5.1 : Cas de la première répartition entre pratyakṣa et parokṣa *220*

5.2 : Cas de la seconde répartition entre pratyakṣa et parokṣa *221*

table 6 : Divisions de la perception selon Akalaṅka 225

table 7 : Rapport entre *jñāna* et *pramāṇa* selon SthSū et TS 230

table 8 : La place de la perception sensorielle dans la classification des *pramāṇa* selon NSū 236

table 9 : Place du *matijñāna* dans la classification akalaṅkienne de la perception ? (1) 247

table 10 : Place du *matijñāna* dans la classification akalaṅkienne de la perception (2) 251

table 11 : La structure du *matijñāna* selon TS 293

11.1 : Cas des facultés auditive, olfactive, gustative, tactile *293*

11.2 : Cas des facultés visuelle et mentale *293*

Liste des tableaux

tableau 1 : Transmission des textes d'Akalaṅka 22

tableau 2 : Titres des chapitres selon les commentateurs 25

tableau 3 : Éléments caractérisant le *pramāṇa* dans LT 41

tableau 4 : Comparaison des vers conclusifs de LT 181

tableau 5 : Le problème de la clarté appliqué à l'exemple des chasseurs 266

tableau 6 : Clarté des *pramāṇa* et des pseudo-*pramāṇa* 276

tableau 7 : Critères de clarté des différents *pramāṇa* 290

tableau 8 : Correspondances sémantiques entre LT 5-6ab et LTV 5-6ab 304

tableau 9 : Doubles dénominations des opérations mentales 335

tableau 10 : Répartition des diverses dénominations des opérations mentales 336

Table des matières

LISTE DES ABREVIATIONS....4

SYMBOLES LOGIQUES....5

INTRODUCTION....6

1.1. Akalaṅka et son temps....6

1.1. Akalaṅka et la tradition religieuse....6

1.2. Akalaṅka et la tradition philosophique....8

2. L'originalité d'Akalaṅka....13

2.1. Éléments biographiques....13

2.2. Les œuvres d'Akalaṅka....16

2.3. L'état de la recherche....18

2.4. Nouvelles perspectives....20

3. Le Laghīyastraya....23

3.1. La composition du Laghīyastraya....23

3.2. L'argument de LT....30

3.3. Un commentaire à LT : le Syādvādabhuṣaṇa d'Abhayacandra....35

CHAPITRE I : VALIDITE COGNITIVE, COGNOSCIBILITE ET VERITE....38

1. Reconstruction d'une définition générale du pramāṇa....39

1.1. Les différents éléments définitionnels....39

1.1.1. Une connaissance certaine....42

1.1.2. Connaissance de l'objet et connaissance de soi....48

1.1.3. La nouveauté comme élément de définition ?....53

1.2. Le vyavahāra comme critère de validité....59

1.2.1. Les ambiguïtés de la thèse de Dharmakīrti....59

1.2.2. Le critère de la fiabilité et ses corollaires....62

1.2.3. *Pramāṇa* et *pramāṇābhāsa* : de l'opposition à la gradation....69

2. Le syādvāda ou la septuple prédication (saptabhaṅgī) *75*
2.1. La structure des sept prédications *76*
2.1.1. Le nombre des prédicats 76
2.1.2. Combinaison des prédicats 82
2.1.2.1. Les propositions 3 et 4 82
2.1.2.2. Les propositions 5 à 7 88
2.1.3. Exhaustivité de la *saptabhaṅgī* ? 94
2.2. Syādvāda et principes logiques *99*
2.2.1. L'interprétation probabiliste du *syādvāda* : un contresens majeur 99
2.2.2. La polysémie de *syāt* 104
2.2.3. La coexistence de deux prédicats contraires dans une même substance 110
2.2.4. LT 22 comme énoncé du *syādvāda* : l'écueil du relativisme ? 116
3. Le statut de l'omniscience *121*
3.1. La possibilité de l'omniscience *121*
3.1.1. De l'effectivité à la potentialité 121
3.1.2. De l'impossibilité de fait de l'omniscience 127
3.1.3. De la nécessaire possibilité de l'omniscience 133
3.1.3.1. La connaissance parfaite comme propriété essentielle de l'âme 133
3.1.3.2. Le problème des âmes imperfectibles 135
3.2. La cognoscibilité du monde *144*
3.2.1. La strucure du monde 145
3.2.2. Les énoncés qui échappent au *syādvāda* 150
3.2.3. Comment l'inférence est-elle possible ? 159
3.2.4. Rapports entre l'omniscience et les autres *pramāṇa* 166
3.3. Les succédanés de l'omniscience *173*
3.3.1. La diffraction de la faculté cognitive 173
3.3.2. Le fonctionnement des succédanés 178
3.3.2.1. L'enchevêtrement des trois joyaux 178
3.3.2.2. Un ordre chronologique 185
3.3.2.3. Un ordre hiérarchique 192
3.3.2.4. Le problème de la discursivité 199
3.4. Statut d'Akalaṅka et du Laghīyastraya *205*
3.4.1. Interprétation des signatures 205
3.4.2. L'assimilation d'Akalaṅka à un Tīrthaṅkara : identité ou analogie ? 211
3.4.3. L'objet du *Laghīyastraya* 218

CHAPITRE II : DU *PRATYAKṢA* AU *PAROKṢA* :

LA CONNAISSANCE EMPIRICO-PRATIQUE.....223

1. Sur quoi fonder la distinction entre pratyakṣa et parokṣa ? 224

1.1. Les mutations du pratyakṣa 224

1.1.1. Les évolutions au sein de la tradition āgamique.....224

1.1.1.1. La classification des moyens de connaissance selon la conception ancienne 224

1.1.1.2. À la recherche d'une nouvelle classification.....230

1.1.1.3. L'interprétation de NSū selon Jinabhadra 237

1.1.2. Akalaṅka, entre héritage et innovation.....239

1.1.2.1. Le statut de la seconde dichotomie entre *pratyakṣa* et *parokṣa* 239

1.1.2.2. Le rôle de la division tripartite 243

1.1.2.3. Réappropriation de la tradition āgamique : le sens de *matijñāna* 246

1.2. Le concept de clarté.....252

1.2.1. Une caractéristique de la chose, de l'objet représenté ou de la manière d'appréhender l'objet ?.....252

1.2.1.1. Clarté de l'objet ne signifie pas clarté de la chose.....254

1.2.1.2. La clarté de la représentation et la clarté de l'objet de la représentation 258

1.2.2. De la non-clarté à clarté : une césure radicale ?.....263

1.2.2.1. La clarté de la représentation de l'objet.....263

1.2.2.2. La clarté de la connaissance réflexive 266

1.2.2.3. Combinaison des deux types de *vaiśadya*.....273

1.2.3. La définition de la clarté 276

1.2.3.1. Un problème de compréhension ou d'extension ?.....276

1.2.3.2. Clarté partielle, clarté totale 283

2. La connaissance sensorielle.....291

2.1. L'ordre des étapes constituantes dans le flux cognitif 291

2.1.1. Reconstruction de la tradition āgamique selon TS 291

2.1.2. Le problème de la coexistence du *darśana* et du *vyañjanāvagraha*.....294

2.1.3. Les étapes de la connaissance sensorielle selon Akalaṅka 298

2.1.3.1. Deux hypothèses de lecture pour LT 5-6ab 298

2.1.3.2. Examen de la seconde hypothèse : analyse de la *vivṛti*.....302

2.2. Nature et statut du darśana 308

2.2.1. Où commence le *matijñāna* ?.....308

2.2.2. *Darśana* et concept 310

2.2.2.1. Le caractère non conceptuel du *darśana* 310

2.2.2.2. Qu'est-ce qui appréhendé dans le *sattāloka* ?.....316

2.2.3. Deux corollaires : l'incapacité à se déterminer et l'inutilité dans le *vyavahāra*.....320

2.3. Le rôle du manas *325*
2.3.1. Les différentes fonctions du *manas* 325
2.3.2. La distinction entre *anindriyapratyakṣa* et *parokṣa* 328
2.3.2.1. Le problème posé par l'interprétation de TS I.13. 328
2.3.2.2. Deux séries de termes parallèles 331
2.3.2.3. Deux leçons, deux interprétations 337
2.3.3. Relation génétiques 341

CONCLUSION **346**

TABLEAU DES PHILOSOPHES INDIENS **356**

GLOSSAIRE **359**

BIBLIOGRAPHIE **366**

1. Liste des abréviations des périodiques *366*

2. Sources textuelles *367*
1.1 Textes indiens *367*
1.2. Philosophes occidentaux *373*

3. Littérature secondaire *373*

LISTE DES TABLES **394**

LISTE DES TABLEAUX **395**

TABLE DES MATIERES **396**

Préambule

1. Les éditions disponibles

Le texte d'Akalaṅka, composé des 78 stances (LT) et de l'autocommentaire (*svavivṛti*, LTV), a fait l'objet de deux éditions, toutes réalisées par Mahendra Kumar. La première (LT_1), parue en 1939 à Ahmedabad (volume 12 Singhi Jaina Granthamālā), associe LT à deux autres textes d'Akalaṅka, le *Nyāyaviniścaya* (NVi) et le *Pramāṇasaṅgraha* (PS). La seconde édition correspond à celle du Nyāyakumudacandra (NKC) de Prabhācandra, dont les deux volumes parurent entre 1938 et 1941. Ces deux éditions sont des éditions critiques, élaborées à partir de deux manuscrits comportant à la fois LT et LTV, l'un situé à Idar et l'autre à Jaipur. Le texte de NKC se fonde en outre sur deux manuscrits du commentaire de Prabhācandra : l'un se trouve à Bénarès, l'autre à Śravana Belgola. Bien que l'on puisse regretter que Mahendra Kumar n'ait pas collationné davantage de manuscrits, force est de reconnaître que le texte est dans l'ensemble plutôt bien établi. Outre ces deux éditions fondamentales, il convient de prendre en compte également le texte des stances que fournit la traduction que K. Shastri récemment donnée de LT (en langue hindi). Nous la notons LT_2.

Il n'en en revanche pas de même pour le commentaire, intitulé *Syādvādabhūṣaṇa*, qu'a composé Abhayacandra. La seule édition de SVBh, qui est l'œuvre de Kallapa Bharamappa Nitve (désormais notée $SVBh_1$), est parue à Bombay au début du XXe siècle (1915) dans la Manikacandra Digambara Jaina Granthamālā. Malheureusement ce n'est pas une édition critique : fondée sur un seul manuscrit, elle ne donne jamais de variantes et comportent manifestement des erreurs et des lacunes. $SVBh_1$ a par ailleurs été utilisé par Mahendra Kumar, qui, à partir de la stance 11cd-12ab, en cite des extraits dans son édition de NKC. Nous appelons cette version du texte d'Abhayacandra $SVBh_2$. En règle générale, $SVBh_2$ concorde avec $SVBh_1$, mais il arrive toutefois fréquemment que Mahendra Kumar propose des corrections, sans l'indiquer explicitement. De fait, il n'est pas rare que ces émendations soient plausibles, voire soient correspondent aux leçons attestées dans le manuscrit K. Le caractère particulièrement fautif de $SVBh_1$ et la présence de discordances majeures avec $SVBh_2$ nous a incitée à rechercher des manuscrits encore disponibles de ce texte.

2. Le manuscrit de Karañja

Des quatre manuscrits mentionnés par les catalogues – respectivement situés à Limḍi (village du Gujarat situé à proximité d'Ahmedabad), à Mudbidri (Karnataka), à Śravana Belgola (Karnataka) et à Karañja (village du district de Washim au Maharashtra) –, seuls trois sont encore accessibles. En effet la collection du *bhandar* (bibliothèque) de Limḍi n'a pas été sauvée du tremblement de terre qui a touché la région au début de l'année 2001. Nous avons par ailleurs pu constater le très bon état de conservation des deux manuscrits du Karnataka, écrits sur feuilles de palme en écriture kanaḍa, sans toutefois pouvoir les photographier. En revanche, il nous a été permis d'examiner et de photographier le manuscrit présent dans le *bhandar* digambara de Karañja.

Daté de l'an 1648 *saṃvat*, soit 1591 de notre ère[1], il est rédigé sur papier, en écriture devanagarī ; il est complet et très bien conservé. Mesurant 21 x 10 cm, il se compose de 86 folios, écrits recto verso avec une encre de couleur noire, à raison de 10 lignes par pages, et d'environ 30 *akṣara* par ligne. La main a une écriture régulière, assez épaisse, identique tout au long du manuscrit. L'écriture est lisible à l'exception des *akṣara pa* et *ya*, parfois malaisés à distinguer. Le scribe fait figurer des indications suscrites pour rétablir une inversion de syllabes, des indications marginales, en cas de correction ou d'omission. Des notes marginales visant à palier des oublis, écrites généralement en bleu (sur les folios 25R, 47R, 52R, 64R, 65R et 66V) et une fois en rouge (12V), attestent que le manuscrit a été lu et corrigé par au moins un érudit qui disposait vraisemblablement d'une autre version.

La comparaison des incipits de l'édition de Nitve ($SVBh_1$) et de ce manuscrit – que nous appelons K – ainsi que la présence d'un colophon dans K, absent de $SVBh_1$, paraît corroborer notre hypothèse – déjà étayée par un nombre conséquent de différences textuelles, qui ne sauraient être toutes imputées à des lectures différentes d'une même leçon – selon laquelle K. B. Nitve ne s'est pas fondé sur le manuscrit K pour établir le texte de l'édition parue à Bombay en 1915. Aussi, même si les matériaux dont nous disposons pour le moment ne nous permettent pas de procéder à une véritable édition critique, même si le manuscrit K se révèle parfois assez fautif, il offre aussi assez fréquemment des leçons beaucoup plus satisfaisantes que celles proposées par le texte édité de SVBh. Tant qu'il ne nous sera pas possible de collationner tous les manuscrits, et encore moins de remonter à l'archétype, nous nous efforçons de suivre K lorsqu'il

[1] Le manuscrit s'achève sur un colophon qui précise que le texte a été copié le 12ème jour de la quinzaine claire du mois de Vaiśākha (avril-mai) de l'an 1648 dans le temple de Parśva.

contribue à une meilleure intelligence du texte. Lorsque les leçons sont équivalentes, lorsque le cas est indécidable, nous conservons la leçon de $SVBh_1$.

3. Apparat critique

Notre apparat critique, positif, distingue les parties du texte d'Akalaṅka – pour lesquelles nous nous fondons sur LT_1, LT_2, SVBh, NKC et K – des passages du commentaire d'Abhayacandra, pour lequel nous disposons de trois sources, $SVBh_1$, $SVBh_2$ et K. Dans la mesure où $SVBh_1$ et K citent les stances d'Akalaṅka avant de les commenter, il arrive que l'on observe des discordances entre la citation de la stance et les *pratīka*, à savoir les groupes de mots que le commentateur cite avant de les gloser. Aussi employons-nous l'astérisque * pour signaler ce type de divergence au sein d'une seule et même source. Par exemple, dans le cas où deux leçons différentes apparaissent dans K (K et K*), la leçon appelée K est celle qui apparaît dans la stance d'Akalaṅka cité comme telle par Abhayacandra, tandis que la leçon appelée K* correspond au texte tel que la glose permet de le reconstituer. La concordance ou la discordance entre $SVBh_1$ et $SVBh_1$*, entre K et K*, permettent ainsi de suggérer quelles variantes constituent de simples erreurs de copies, et lesquelles peuvent signaler qu'Abhayacandra disposait d'une version différente du texte d'Akalaṅka.

En revanche, étant donné que nous ne disposons que d'un manuscrit de SVBh, il ne nous paraît pas pertinent de recenser les différences de leçon qui n'ont qu'une portée infime (variantes d'écriture, de *sandhi* ou de ponctuation). Par conséquent, nous avons pris le parti de normaliser le texte, en procédant aux dégéminations et en rétablissant les *saṇdhi* internes. En revanche toutes les leçons réellement nouvelles, fussent-elles seulement des erreurs évidentes, telle l'omission d'une syllabe, ont été indiquées. Les conventions que nous adoptons sont présentées à la page suivante.

{$SVBh_1$ 5}	changement de page dans $SVBh_1$ (début de la page 5)
{K 5a}	changement de folio dans K ; a : recto ; b : verso (début du folio 5 recto)
< >	délimitation des passages de SVBh donnés par $SVBh_2$
em.	*emendatio*
om.	*omisit*
add.	*addit*
pr. m.	*prima manu*
sec. m.	*secunda manu*
(+)	ajout (dans K : soit un ajout marginal, soit un ajout interlinéaire)
+ *gl.*	glose marginale
(1) (2)	chiffres par lesquels le scribe rétablit l'ordre quand des *akṣara*, généralement deux, ont été intervertis
{ }	suppression de la part du scribe (*akṣara* barré ou effacé)
*	rature ou tache
-	lacune dans le manuscrit, chaque trait indique un *akṣara* manquant.
pc	post correctionem
(*d*)pc	la lettre d est le résultat d'une correction du scribe sans que nous puissions dire quel *akṣara* avait été écrit avant la correction
→	indique le passage d'une
(*d* → *v*)pc	correction du scribe de K de d en v
om. pr. m. → add. sec. m.	le texte omis par le scribe de K a été ajouté, en marges, par un lettré
nibhāsaḥ → *nirbhāsaḥ* LT_1	proposition de correction de la part de l'éditeur de LT_1
?	incertitude de lecture
† †	texte vraisemblablement corrompu

4 . Mètres employés dans LT

1. Anuṣṭubh

Ne sont pas mentionnées les *anuṣṭubh* normales.

ma-vipulā au *pāda* a : LT 5.

ma-vipulā au *pāda* c : LT 7, 8, 17, 63, 75.

2. Autres mètres

śārdūlavikrīḍita (– – – ⏑ ⏑ – ⏑ – ⏑ ⏑ ⏑ –/– – ⏑ – – – ⏑ –) : LT 2, 50, 77

sragdharā (– – – – – ⏑ – –/⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –/– ⏑ – – – ⏑ – –) : LT 49

hariṇī (⏑ ⏑ ⏑ ⏑ ⏑ –/– – – – /⏑ – ⏑ ⏑ – ⏑ –) : LT 78

śrīmad-bhaṭṭâkalaṅka-deva-viracitam

svôpajña-vivṛti-sahitam

laghīyas-trayam

I. Pramāṇa-praveśaḥ

1. Pratyakṣa-paricchedaḥ

Akalaṅka

dharma-tīrtha-karebhyo 'stu syād-vādibhyo namo namaḥ |
ṛṣabhâdi-mahāvīrântebhyaḥ svâtmôpalabdhaye ‖ 1 ‖

Abhayacandra

{SVBh$_1$ 1 ; K 1a}‖ śrī-paramâtmane namaḥ ‖

atha laghīyas-trayam

jinâdhîśaṃ munim candram akalaṅkaṃ punaḥ punaḥ ‖
anantavīryam ānaumi syād-vāda-nyāya-nāyakam ‖ 1 ‖
na taj jñātvâbhimānena kintu mādṛk-pratītaye ‖
laghīyas-traya-tātparya-vṛttiṃ vakṣye yathā-śrutam ‖ 2 ‖

śrīmato nyāya-śāstra-ratnâkarasyâmeya-prameya-maṇi-gaṇa-garbhasyâtigambhīrasya bālānāṃ duravagāhatayā hitâhita-viśeṣa-vijñānârthaṃ pravacanârtham u**ddh**ṛtya pratipipādayiṣuḥ sakala-tārkika-cakra-cūḍā-maṇi-marīci-mecakita-caraṇa-nakha-mayūkhôllekho bhagavān bhaṭṭâkalaṅka-devaḥ potāyamānaṃ laghīyas-trayâkhyaṃ prakaraṇaṃ prārambhamāṇas tad-ādau nirvighnatâdi-phala-catuṣṭaya-juṣṭaṃ parama-maṅgalam aṅgīkurute : **LT 1**.

{SVBh$_1$ 2}avayavârtha-pratipatti-pūrvikā samudāyârtha-pratipa{K 1b}ttir iti nyāyād asyâdi-ślokasya tāvad avayavârthaḥ kathyate. **astu** bhūyāt. kiṃ ? **namo namaḥ** bhṛśaṃ punaḥ punar vā namaskāraḥ praṇāma ity arthaḥ. anena namaskṛtāv āstikyam āsthitaṃ bhṛśâdau dvir-vacana-vidhānāt. kebhyaḥ ? **vṛṣabhâdi-mahāvīrântebhyaḥ** : **vṛṣabhaḥ** puru-jinaḥ **ādiḥ** prathamâvayavo yeṣāṃ te **vṛṣabhâdayaḥ**, **mahāvīro**

---

4 *syādvādibhyo* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *dvā(*$_2$*)syā(*$_1$*)debhyo* K ‖ **8** *ṛṣabhādi°* LT$_1$ NKC : *vṛṣabhādi°* LT$_2$ SVBh$_1$ K ‖

19-11 ‖ *śrīparamātmane namaḥ* ‖ *atha laghīyastrayam* SVBh$_1$: *namo 'rhate* K ‖ **15** *nyāyaśāstra°* SVBh$_1$: *nyā(yaś)*^{pc}*āstra* K ‖ **17** *pratipipādayiṣuḥ* SVBh$_1$: *pratipādayiṣuḥ* K ‖ *°cakra°* SVBh$_1$: *°ca{ṃ}kra°* K ‖ **19** *prārambhamāṇas* K : *prārabhamāṇas* SVBh$_1$ ‖ *nirvighnatādi°* SVBh$_1$: *ni(+r)vighnatādi°* K ‖ **20** *parama°* SVBh$_1$: *marama°* K ‖ **24** *bhūyāt* SVBh$_1$: *(bhūy)*^{pc}*āt* K ‖ **23** *praṇāma* SVBh$_1$: *prama(*$_2$*)ṇā(*$_1$*)* K ‖ *anena namaskṛtāv* SVBh$_1$: *anenamaskṛtāv* K ‖ **24** *āsthitaṃ* SVBh$_1$: *āsṭhitaṃ* K ‖ **25** *vṛṣabhādayaḥ* SVBh$_1$: *vṛbhādayaḥ* K ‖

vardhamāna-jinaḥ **anto** 'vasānâvayavo yeṣāṃ te **mahāvīrântāḥ**, vṛṣabhâdayaś ca te mahāvīrântāś ca te tathôktās tebhyaḥ, namaḥ-śabda-yoge caturthī-vidhānāt. idam evâha parama-maṅgalaṃ yaj jinêndra-namanaṃ nāma mala-gālana-maṅgâdāna-lakṣaṇa-phalasyâta eva samāpte 'pi, malaṃ pāpaṃ gālayati dhvaṃsayati maṅgaṃ puṇyaṃ lāty ādatte asmād iti vā maṅgalam iti nirvacanāt. nanu jinêndra-namaskāra-vat sugatâdi-namaskārasyâpi maṅgalatvena te 'pi kim iti na {K 2a} namaskṛtā ity āśaṅkyêdaṃ viśeṣaṇam āha : **dharma-tīrthakarebhya** iti. **dharma** eva **tīrthaṃ**, **dharmasya** pratipādakaṃ **tīrthaṃ**, **dharmāya** pravartanaṃ **tīrtham** iti vā **dharma-tīrthaṃ** pravacanaṃ paramâgama iti yāvat tat **kurvanti** svôpajñatayā pratipādayantîti **dharma-tīrthakarās** tebhyaḥ. ko 'yaṃ dharma iti cet : uttama-kṣamâdi-lakṣaṇo jīvâdi-vastu-sva-bhāvo jīvasya sukha-pradaḥ śubha-dharma-rūpaḥ pudgala-pariṇāmaś ca dharma ity ucyate. sa eva tīrthaṃ saṃsārôttaraṇa-kāraṇatvād uttama-kṣamâdeḥ sāmānâdhikaraṇyâvirodhāt. tasya tīrtha{SVBh$_1$ 3}m ity apy aviruddhaṃ jīvâdi-tattva-pratipādakatvāt pravacanasya. tasmai tīrtham iti cânumatam evâbhinava-puṇyâsrava-prayojanatvāt paramâgamasyêty ata idam upapannaṃ, vṛṣabhâdi-mahāvīrântā arhanta eva sva-hitaîṣibhir namaskāryā dharma-tīrthakaratvā{K 2b}t. yo 'rhan na bhavati sa na dharma-tīrthakaro yathā rathyā-puruṣaḥ. dharma-tīrthakarāś caîte tasmāt ta eva namaskārârhā ity avinābhāva-niyama-niścayaîka-lakṣaṇāt sādhanāt sādhya-siddhir abādhanāt. nanv anaikāntikam idaṃ dharma-tīrthakaratvaṃ anarhatsv api sugatâdiṣu darśanāt. te 'pi hi svâbhipreta-dharmâgama-pratipādakatvena tat-tad-vādibhir abhidhīyante iti cet tad-vyavacchedanârtham āha : **syād-vādibhya** iti. **syāt** kathañcit sad-asad-ādy-anekântâtmakaṃ vastu **vadantîty** evaṃ-śīlāḥ **syād-vādinas** tebhya iti. tathā hi arhanta eva dharma-tīrthakarāḥ syād-vāditvāt. na khalv anarhatāṃ syād-vāditvam upapannaṃ yato dharma-tīrthakaratvaṃ teṣāṃ prakalpyeta, kṣaṇika-nityatvâdi-sarvathaîkânta-vāditvena tad-viruddhatvāt. nanu kim

---

1 *mahāvīrāntāḥ* SVBh$_1$: *ma(h)*^{pc}*āvīrāntāḥ* K ‖ **2** *evāha* SVBh$_1$: *evahi* K ‖ **3** *paramamaṅgalaṃ* SVBh$_1$: *paraṃmamaṅgalaṃ* K ‖ *malagālana°* SVBh$_1$: *malagāna(*$_2$*)la(*$_1$*)°* K ‖ *°maṅgādānalakṣaṇa°* K : *°maṅgādgālanalakṣaṇa°* SVBh$_1$ ‖ **4** *samāpte 'pi* SVBh$_1$: *samāpteḥ* K ‖ *malaṃ* SVBh$_1$: *maṃ* K ‖ *gālayati dhvaṃsayati* SVBh$_1$: *gālaya(+ti dhvaṃsaya)ti* K ‖ **5** *asmād iti vā maṅgalam iti nirvacanāt* SVBh$_1$: *asmād iti maṅgalam iti vā nirvacanāt* K ‖ **11** *sugatādi°* K : *śrutādi°* SVBh$_1$ ‖ **6** *maṅgalatvena te 'pi* SVBh$_1$: *maṃgalatve* K ‖ **7** *dharma eva* SVBh$_1$: *dharma e* K ‖ **8** *pravartanaṃ* SVBh$_1$: *pravarttamānaṃ* K ‖ **11** *śubhadharmarūpaḥ* SVBh$_1$: *śubhakarmarūpaḥ* K ‖ **18** *saṃsāro°* SVBh$_1$: *saṃsā(r)*^{pc}*o°* K ‖ **13** *sāmānādhikaraṇyā°* SVBh$_1$: *sāmādhi(*$_2$*)nā(*$_1$*)karaṇyā°* K ‖ *apy* SVBh$_1$: om. K ‖ **14** *°puṇyāsrava°* SVBh$_1$: *°puṇyāśrava°* K ‖ **16-17** *yo 'rhan na bhavati sa na dharmatīrthakaro yathā rathyāpuruṣaḥ* SVBh$_1$: *yo (+'rhan na bhavati sa na) dharmatīrthakaro yathā rathyāpuruṣaḥ* K ‖ **17** *ta eva* SVBh$_1$: *ta e* K ‖ **18-19** *°sādhyasiddhir abādhanāt* SVBh$_1$: *°sādhyasiddher ebādhanāt* K ‖ **19** *anaikāntikam* SVBh$_1$: *anaikātikam* K ‖ *°tīrthakaratvaṃ* K : *°tīrthatvaṃ* SVBh$_1$ ‖ **20** *'pi* SVBh$_1$: om. K ‖ **21** *syādvādibhya* SVBh$_1$: *syādvād(+i)bhya* K ‖ **22** *sadasadādyanekāntātmakaṃ* K : *sadasadātmakaṃ* SVBh$_1$ ‖ *vadantīty evaṃ°* SVBh$_1$: *vadanty evaṃ°* K ‖ **23** *syādvāditvāt* SVBh$_1$: *syādvādityāt* K ‖ **24** *prakalpyeta* SVBh$_1$: *prakalpy{e}ate* K ‖

arthaṃ maṅgalaṃ śāstra-kāreṇâbhidhīyate ity āśaṅkāyām āha : **svâ**{K 3a}**tmôpalabdhaye svasya** namas-kartur **ātmā** ananta-jñānâdi svarūpaṃ tasy**ôpalabdhiḥ** siddhis tasyai, 'siddhiḥ svâtmôpalabdhir' ity abhidhānāt, jñānâvaraṇâdi-mala-vilayād ananta-jñānâdi-svarūpa-lābhasya maṅgala-phalatvôpapatteḥ.

Akalaṅka

santāneṣu niranvaya-kṣaṇika-cittānām asatsv eva cet,
tattvâhetu-phalâtmanāṃ sva-para-saṅkalpena buddhaḥ svayam |
sattvârthaṃ vyavatiṣṭhate karuṇayā mithyā-vikalpâtmakaḥ,
syān nityatvavad eva tatra samaye nârtha-kriyā vastunaḥ ‖ 2 ‖

Abhayacandra

nanu sugatâdīnāṃ sarvathaîkânta-vādinām api dharma-tīrthakaratvam aviruddham eva bādhaka-pramāṇâbhāvāt tat-tīrthe 'pi pramāṇâdi-lakṣaṇa{SVBh$_1$ 4}-pratipādana-sambhavād iti pratyavasthāṃ nirākurvan syād-vāda-vartmani niṣkaṇṭaka-śuddhy-artham āha : **LT 2**.

buddhaḥ kṣaṇikaîkânta-vādī **ced** yadi **svayaṃ** ātmanā **vyavatiṣṭhate** na nirvāti. kim arthaṃ ? **sattvârthaṃ** duḥkhād vineya-janôddharaṇârthaṃ. {K 3b} kayā ? **karuṇayā** kṛpayā, 'tiṣṭhanty eva parâdhīnā yeṣāṃ tu mahatī kṛpā' iti vacanāt. kena vyavatiṣṭhate ? **sva-para-saṅkalpena** : **svaḥ** pratipādako buddhaḥ **paraḥ** pratipādyo diṅnāgâdiḥ tayoḥ **saṅkalpo** 'sataḥ sad-āropo yas tena. keṣu ? **santāneṣu** prabandheṣu. kiṃ-viśiṣṭeṣu ? **asatsv eva** aparamârtha-satsv eva. keṣāṃ ? **niranvaya-kṣaṇika-cittānāṃ kṣaṇe** niraṃśa-kāla-viśeṣe bhavāni kṣaṇikāni, **cittāni** jñānāni, kṣaṇikāni cittāni kṣaṇika-cittāni ; **anvayo** dravyaṃ tasmān niṣkrāntāni niranvayāni paras-parâtyanta-bhinnānîty arthaḥ, tāni ca tāni kṣaṇika-cittāni ca {SVBh$_1$ 5} teṣāṃ. katham-bhūtānāṃ ? **tattvâhetu-phalâtmanāṃ hetuḥ** kāraṇaṃ **phalaṃ** ca kāryaṃ te **ātmānau** sva-rūpe yeṣāṃ tāni tathôktāni **tattve** paramârthe na hetu-phalâtmāni tattvâhetu-

---

2 *namaskartur ātmā anantajñānādi* SVBh$_1$: *namaskārātmānaṃtajñānādi* K ‖ **3** *jñānāvaraṇādi°* SVBh$_1$: *jñā(nāva)*^{pc}*raṇādi°* K ‖ *anantajñānādi°* SVBh$_1$: *ananta{ṃ}jñānādi°* K ‖

7 *cet* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ NKC : *c{i}et* K ‖ **9** *sattvārthaṃ* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ NKC K : *sarvārthaṃ* SVBh$_1$* ‖

13-14 *aviruddham eva* SVBh$_1$: *aviru(m e)*^{pc}*va* K ‖ **15** *pratyavasthāṃ nirā°* SVBh$_1$: *pratyavasthā nirā°* K ‖ *syādvādavartmani* K : *syādvādavartmano* SVBh$_1$ ‖ **15-16** *niṣkaṇṭakaśuddhyartham* SVBh$_1$: *nikaṇṭaka{*}śuddhyartham* K ‖ **18** *sattvārthaṃ* em. : *sarvārthaṃ* SVBh$_1$ om. K ‖ **21** *'sataḥ* SVBh$_1$: *asatoḥ* K ‖ **24** *niranvayāni* SVBh$_1$: *(+ni)ranvayāni* K ‖ **26** *tattvāhetuphalātmanāṃ* SVBh$_1$: *tattv(+ā)hetuphalātmanāṃ* K ‖ *kāryaṃ* SVBh$_1$: om. K ‖ **27** *tāni* SVBh$_1$: *t{e}āni* K ‖ *tattve paramārthe* SVBh$_1$: *tattvena paramārthena* K ‖

phalâtmāni teṣām iti. tadā sa buddhaḥ kathaṃ dharma-tīrthakaraḥ {K 4a} syād ity abhiprāyaḥ. **mithyā-vikalpâtmakatvāt** : **mithyā** asatyo **vikalpaḥ** svarūpa-saṅkalpaḥ **ātmā** sva-rūpaṃ yasyâsau tathôktaḥ, prathamântasyâpi hetu-prayoga-sambhavāt. kiṃvat ? **nityatvavat** yathā vastunaḥ sarvathā-nityatve paramârthâsati vyavatiṣṭhamānā īśvara-kapila-brahmāno dharma-tīrthakarā na bhavanti mithyā-vikalpâtmakatvāt tathā buddho 'pîty arthaḥ. nanv idaṃ sarvam iṣṭam eva pratibhāsâdvaitasyaîva paramârtha-sattvād iti kaścit taṃ pratyāha : tatrêty-ādi, tatra tasmin samaye saṅgataḥ samasta-jñāneṣv anugato 'yaḥ pratibhāsaḥ samayas tasmin pratibhāsâdvaite vastuno 'dvaya-padârthasya artha-kriyânubhavo na syāt mithyā-vikalpâtmakatvâviśeṣāt. nanu svapnêndra-jāla-pratyayavat sarva-pratyayānāṃ nirālambanatvena katham anumānasya prāmāṇyaṃ yato 'rhann e{K 4b}va dharma-tīrthakaraḥ sādhyata iti mādhyamika-matam āśaṅkyâha : **tatra** tasmin **samaye** samaḥ svapnôdbodha-sādhāraṇo 'yo bodhas tasmin **arthasya** heyôpādeya-rūpasya **kriyā** hānôpādāna-lakṣaṇā **na** syāt. kathaṃ ? **vastutaḥ** paramârthataḥ ; pāṭhântarâpekṣayêdam uktaṃ. na khalv apramāṇād dhānâdi-vyavasthâtiprasaṅgāt. anena vibhramaîkânto 'pi nirastaḥ. tata eva yathā kṣaṇikatvâdy-ekântānāṃ mithyā-vi{SVBh$_1$ 6}kalpâtmakatvaṃ tathā yathâvasaraṃ śāstra-kāraḥ svayam eva vakṣatîty uparamyate.

Akalaṅka

pratyakṣaṃ viśadaṃ jñānaṃ mukhya-saṃvyavahārataḥ |
parokṣaṃ śeṣa-vijñānaṃ pramāṇe iti saṅgrahaḥ ‖ 3 ‖

sannikarṣâder ajñānasya prāmāṇyam anupapannam arthântaravat. na vai 'jñānam' ity eva pramāṇam atiprasaṅgāt, saṃvyavahārânupayoginaḥ saṃśaya-viparyāsa-kāraṇasya akiñcit-karasya ca jñānasya bhāvâvirodhāt. 'na hi tattva-jñānam ity eva yathârtha-nirṇaya-sādhanam' ity aparaḥ ; tenâpi tattva-nirṇayaṃ prati sādhakatamasya jñānasyaîva prāmāṇyaṃ samarthyeta, vastu-balāyāta-tad-

---

1 *dharmatīrthakaraḥ* SVBh$_1$: *tīrthakaraḥ* K ‖ **2** *svarūpasaṅkalpaḥ* SVBh$_1$: *svaparasaṅkalpaḥ* K ‖ **3** *ātmā svarūpaṃ* SVBh$_1$: *ātmasvarūpaṃ* K ‖ *hetuprayogasambhavāt* SVBh$_1$: *hetu(+prayoga)sambhavāt* K ‖ **4** *sarvathānityatve 'paramārthasati* K : *sarvathānityatve paramārthasati* SVBh$_1$ ‖ **5** *bhavanti* SVBh$_1$: *na bhavanti* K ‖ **10** *°jālapratyayavat* SVBh$_1$: *°jālādipratyayavat* K ‖ **13** *heyopādeyarūpasya* SVBh$_1$: *heyopādeya(rū)*^{pc}*pasya* K ‖ **14** *°pekṣayedam* SVBh$_1$: *°pekṣeyedam* K ‖ *apramāṇād* SVBh$_1$: *apraṇād* K ‖ *dhānādi°* SVBh$_1$: *dānādi°* K ‖ **15** *tata* SVBh$_1$: *ta* K ‖ *yathā* SVBh$_1$: *yathā ca* K ‖ **17** *vakṣatīty* K : *vakṣyatīty* SVBh$_1$ ‖

20 *mukhyasaṃvyavahārataḥ* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *mukhyaṃ saṃvyavahārataḥ* K ‖ **23** *atiprasaṅgāt saṃvyavahārānupayoginaḥ* LT$_1$: om. NKC ‖

arthântarasyâpi param-parayā tat-kāraṇatôpapatteḥ. tan nâjñānasya pramāṇatā anyatrôpacārāt. jñānasyaîva viśada-nirbhāsinaḥ pratyakṣatvam, itarasya parokṣatā.

ABHAYACANDRA

tad evaṃ kaṇṭaka-śuddhiṃ vidhāya sambandhâbhidheya-śakyânuṣṭhâneṣṭa-prayojana-nirdeśa-pūrvakaṃ pramāṇasya lakṣaṇa-bhedôpalakṣaṇârtham idaṃ sūtram āha : **LT 3**.

catvāro hi pratipādyāḥ : vyutpanno 'vyutpannaḥ san{K 5a}digdho viparyastaś ca. tatra nâdya-turyau vyutpādyau vyutpitsâvirahāt. avyutpannas tu lobha-bhayâdinā vyutpitsām āpādya vyutpādyaḥ. sandigdhaś ca sva-sandigdhârtha-praśna-kāle vyutpādyaḥ. tad-etad-vyutpādya-dvayaṃ prati pramāṇasyôddeśa-lakṣaṇa-parīkṣāḥ pratipādyante śāstra-pravṛttes tri-vidhatvāt. tatrârthasya nāma-mātra-kathanam uddeśaḥ ; uddiṣṭasyâsādhāraṇa-sva-rūpa-nirūpaṇaṃ lakṣaṇam ; pramāṇa-balāt tal-lakṣaṇa-vipratipatti-pakṣa-nirāsaḥ parīkṣā. tatra pramāṇam ity uddeśaḥ, sarva-śūnya-vādinām api svêṣṭâniṣṭa-sādhana-dūṣaṇânyathânupapattyā tad-abhyupagama-prasiddheḥ. tac ca jñānam eva bhavatîti lakṣaṇa-nirdeśaḥ {$SVBh_1$ 7} avyāpty-ādi-doṣa-vidhuratvāt. pramāṇatvânyathânupapatter iti hetu-vāda-rūpā parīkṣā, tatas tal-lakṣaṇa-vipratipatti-nirākaraṇāt. tathâhi {K 5b} prakarṣeṇa saṃśaya-viparyāsânadhyavasāya-vyavacchedena mimīte jānāti sva-para-sva-rūpaṃ, mīyate 'nenêti miti-mātraṃ vā pramāṇam iti vyutpatteḥ, niścaya-vyavahārābhyāṃ dravya-paryāyayor abhedêtara-vivakṣayā tathā nirukteḥ sambhavāt. na câjñānena saṃśayâdi-vyavacchedaḥ śakyas karttuṃ tad-avirodhāt. yad yasya hi virodhi tad eva tasya vyavacchedakaṃ nânyat prakāśa ivândha-kārasya. tad-avyavacchedakaṃ câjñānâtmakaṃ sannikarṣāditi kathaṃ prāmāṇyam †āstighnuvīta†. na hi rūpavad rase 'pi cakṣus-saṃyukta-samavāya-lakṣaṇaḥ sannikarṣo vidyamāno 'pi tat-pramā-hetuḥ. na cakṣuṣo 'pi rūpa-sannikarṣo 'sti, tasyâprāptârtha-prakāśakatvāt. na khalu parvatâdy-artha-pradeśaṃ prati cakṣur

---

5 *kaṇṭakaśuddhiṃ vidhāya* $SVBh_1$: *kaṇṭakaśuddhividhāya* K ‖ **6** *pramāṇasya lakṣaṇabhedopalakṣaṇārtham* $SVBh_1$: *pramāṇyalakṣaṇabhedopalakṣaṇārtham* K ‖ **8** *viparyastaś* $SVBh_1$: *viparyāsaś* K ‖ **9** *nādyaturyau* $SVBh_1$: *nādyaturyavikalpau* K ‖ **11** *tadetadvyutpādyadvayaṃ* $SVBh_1$: *tadetadutpādyadvayaṃ* K ‖ **13** °*svarūpanirūpaṇaṃ* $SVBh_1$: °*svarūpa(+nirūpa)ṇaṃ* K ‖ **14** °*vipratipattipakṣanirāsaḥ* $SVBh_1$: °*vipratipattipratikṣepaṇā* K ‖ *pramāṇam* K : *pramitir* $SVBh_1$ ‖ **20** *niścayavyavahārābhyāṃ* K : *niścayavyavahārāsyāṃ* $SVBh_1$ ‖ **21** *nirukteḥ sambhavāt* $SVBh_1$: *niruktisambhavāt* K ‖ **22** *karttum* K : om. $SVBh_1$ ‖ **23** *ivāndhakārasya* $SVBh_1$: *iti vāndhakārasya* K ‖ **25** *tatpramāhetuḥ* $SVBh_1$: *tatpramāhetu* K ‖ **26** *tasyāprāptārtha*° $SVBh_1$: *tasyāptārtha*° K ‖ *parvatādyarthapradeśaṃ* $SVBh_1$: *parvādyarthapradeśaṃ* K ‖

gacchati nâpy asau cakṣur-deśam āgacchati yena tasya tat-saṃyogaḥ syāt, yogya-pradeśā-vasthānasyaîva tayoḥ {K 6a} pratīteḥ. tat-tejaḥ-saṃyogo 'sty evêti cen, na, tejaḥ-saṃyogāt tamasa eva vicchedān na saṃśayâder avirodhād ity uktam eva. tan na sannikarṣaḥ pramāṇam acetanatvāt ghaṭâdivat. nâpi kāraka-sākalyaṃ tasyâpy acetanatvâviśeṣāt. kiñca kāraka-sākalyasya pramāṇatve kartṛ-karmâdīnām apoddhārâyogān nirālambanaṃ niṣkalaṃ ca pramāṇaṃ syāt. kāraka-sākalyayor atyanta-bhedād ayam adoṣa iti cet tadā kathaṃ pramāṇa-tat-sākalyayor abhedaḥ syāt, pramāṇasya karaṇatvena tadā{SVBh$_1$ 8}tmakatvâyogāt. akaraṇam eva pramāṇam iti cen, na, kriyā-kāraka-vyatirekeṇa tad-asiddher artha-kriyā-śūnyatvāt kha-puṣpavat. kāraka-samudāya-pakṣe 'pi tat-pramitau tat-sākalya-lakṣaṇa-pramāṇântare kalpyamāne tat-pramitāv api tathêty anavasthā-prasaṅgāt. tato na kāraka-sākalyam api pramāṇa{K 6b}m ajñānatvād eva. indriya-vṛttiḥ pramāṇam ity apy asambhāvyam acetanatvâviśeṣāt sannikarṣavat. kiñca indriyāṇāṃ vṛttir unmīlanâdi-vyāpāraḥ saṃśayâdi-vyavacchedo vā ; prathama-pakṣe na pramāṇatā vyabhicārāt, kvacit saṃśayâdāv api tad-vyāpāra-darśanāt ; dvitīya-pakṣe tu jñānam eva pramāṇam ity āyātaṃ ajñānāt tad-vyavacchedânupalabdheḥ. jñānôtpatti-kāraṇatvād indriyāṇām upacārataḥ pramāṇatvaṃ sarvatrânumatam eva. jñātṛ-vyāpārasya prāmāṇyam api jñānâtmakatve saty eva sughaṭaṃ, saṃśayâdi-vicchitti-phalasya tenaîva vyāpyatvāt. ajñānâtmakatve tu tatra tad-vyavacchedakaṃ kiñcid arthântaram anusaraṇīyaṃ tasyâpi tathātve 'navasthâpatteḥ. nanv ajñānam api sannikarṣâdikaṃ saṃśayâdi-vyavaccheda-kāraṇam astu ko doṣa iti cen, na, saṃśayâder ajñāna-viśeṣatvena jñāna-sāmānyena vyāpyatvāt. na ca vyāpake{K 7a}na vyāpyaṃ vyavacchedyate 'nyathā vyāpya-vyāpaka-bhāva-virodhāt. nanu saṃśayâder jñāna-viśeṣatvena jñāna-sāmānyena vyāpyatvāt kathaṃ jñānena virodha iti cen, na, atra samyag-jñānasyaîva jñānatvena vivakṣitatvāt saṃśayâdeś ca mithyā-jñānatvena samyag-jñānena virodha-siddheḥ. tataḥ {SVBh$_1$ 9} sādhûktaṃ jñānam eva pramāṇam ajñāna-nivṛtty-anyathânupapatter iti.

---

1 *cakṣurdeśam* SVBh$_1$: *cakṣudeśam* K ‖ *tasya* K : om. SVBh$_1$ ‖ **1-2** *yogyapradeśā°* SVBh$_1$: *yogyadeśā°* K ‖ **4** *ghaṭādivat* K : *ghaṭadivat* SVBh$_1$‖ 5 *acetanatvāviśeṣāt* SVBh$_1$: *acetanatvāviśeṣatvāt* K ‖ **6** *niṣkalaṃ* SVBh$_1$: *niṣphalaṃ* K ‖ *ca* SVBh$_1$: om. K ‖ **9** *tadasiddher* K : *tatsiddher* SVBh$_1$ ‖ **10** *tatpramitau* SVBh$_1$: *tatprimitau* K ‖ *tatsākalyalakṣaṇapramāṇāntare* SVBh$_1$: *tatsākalyalakṣaṇe pramāṇāntare* K ‖ **12** *indriyavṛttiḥ* SVBh$_1$: *indriyapravṛttiḥ* K ‖ **14** *unmīlanādivyāpāraḥ saṃśayādivyavacchedo* SVBh$_1$: *unmelanādivyāpārasaṃśayādivyavacchedo* K ‖ **15** *ity* SVBh$_1$: om. K ‖ **16** *tadvyavacchedānupalabdheḥ* SVBh$_1$: *tadvyavacchedānupalabdhir* K ‖ **18** *jñānātmakatve* SVBh$_1$: *jñātmakatve* K ‖ *eva* SVBh$_1$: *ava* K ‖ **19** *anusaraṇīyaṃ* SVBh$_1$: *anusaṇīyaṃ* K ‖ **21** *ajñānaviśeṣatvena jñānasāmānyena* SVBh$_1$: *ajñānaviśeṣatvenājñānasāmānyena* K ‖ **22** *vyavacchedyate 'nyathā* SVBh$_1$: *vyavacchedyāt yathā* K ‖ **23** *saṃśayāder* SVBh$_1$: *saṃśayāde* K ‖ **24** *vyāpyatvāt* SVBh$_1$: *vyāpyatvo* K ‖ **25** *ca* SVBh$_1$: *c{e}a* K ‖ *samyagjñānena* SVBh$_1$: *samyagjñāne* K ‖

nanu jñānaṃ pramāṇam astu vijñānâkāra-gocare eva ; tat tu nirvikalpakam eva vikalpasyâvastu-viṣayatvād iti saugata-vipratipattiṃ nirākurvann āha : **vijñānam** iti. **vi**śeṣasya jāty-ādy-ākārasya **jñānam** avabodhanaṃ niścayo yasya tad vijñānaṃ, viśeṣeṇa vā saṃśayâdi-vyavacchedena jñānam avabodhanaṃ yasya tad vijñānam iti. na punar nirvikalpakaṃ darśanaṃ tasya vyavahārânupayogāt. na khalu hānâdi-rūpaṃ phalaṃ vyavahāriṇāṃ nirvikalpaka-darśanena nirvartyate anyathā ni{K 7b}ścaya-vaiphalya-prasaṅgāt, vibhramaîkânte 'pi saṃvyavahāra-viśeṣânupapatteḥ. saṃśayâdi-vyavacchedād eva hi jñānaṃ saṃvyavahāra-hetur na tu bhrānteḥ, yataḥ sarvam api jñānaṃ bhrāntaṃ syāt.

nanu jñānaṃ niścayâtmakam api na bahir-arthâlambanaṃ tasyaîvâbhāvād iti jñānâdvaita-vādinaḥ. artha-niścayâtmakam eva jñānaṃ na sva-rūpâvabodhakaṃ svâtmani kriyāvirodhād iti yaugâdayaḥ. tad-etan-mata-dvaya-nirākaraṇârtham idam evârthāpyate : **vijñānam** iti. vividhaṃ svâpūrvârtha-gocaraṃ jñānam avabodhanaṃ yasya tad vijñānam iti vyākhyānāt. na hi bahir-artha-śūnyaṃ jñānaṃ pramāṇaṃ yato bahir-artha-śūnyatā tasya sādhyeta, tat-sādhanânumānasya bahir-arthâlambanatvāt, anyathā sādhya-sādhanayor aviśeṣāt. kiñca jñāna-sattvam antar-mukhânubhava-balād abhyupa{K 8a}gacchan bahir-mukhânubhava-balāt jñeya-sattvaṃ nâbhyupagacchatîti kim api mahâdbhutam. ekasya samyaktvam a{SVBh$_1$ 10}nyasya mithyātvam ity api svêcchā-kāritvam eva na prekṣāvatvam aviśeṣāt. tan na bahir-artha-śūnyaṃ jñānam. na ca pramāṇântareṇa niścito 'pi saṃśayâdy-ālīḍhâpūrvârtha ity ucyate tatraîva pramāṇasya sāphalyāt. nâpi sva-rūpânavabodhanaṃ, avabodhanasya prakāśa-rūpatvāt, tasya ca sva-para-viṣayatvena pratīti-siddhatvāt. idaṃ nīlâdikam ahaṃ vedmîty antar-bahir-ālambanasyânubhavasya siddheḥ, anyathā bāhyârthânubhavasyâpy apalāpâpatteḥ. svâtmani kriyā-virodha ity apy anupapannaṃ, anyatarânupalambha-sādhyatvād virodhasya. upalabhyate ca jñāne sva-rūpâvabodhana-dvayaṃ pradīpavat : yathaîva hi pradīpa-prakāśanayor upalabhyamānayor ekatrâvirodhaḥ sakala-sammatas {K 8b} tathā sva-rūpâvabodhanayor apy ātmany avirodho 'ṅgīkartavya eva nyāyâyātatvāt, anyathā pakṣa-pāta-prasaṅgāt. tataḥ sādhûktaṃ vijñānaṃ svâpūrvârtha-vyavasāyâtmakaṃ pramāṇam iti.

---

2 *vijñānam* SVBh$_1$: *jñānam* K ‖ **4** *°vyavacchedena* SVBh$_1$: *°vyavacche(+de)na* K ‖ **5** *nirvikalpakaṃ* SVBh$_1$: *vikalpakaṃ* K ‖ *hānādirūpaṃ* SVBh$_1$: *hānādiirūpaṃ* K ‖ **10** *jñānaṃ niścayātmakam api* K : *niścayātmakapapi jñānaṃ* SVBh$_1$ ‖ **11** *jñānādvaitavādinaḥ* SVBh$_1$: *jñānādyadvaitavādinaḥ* K ‖ **11** *jñānaṃ na svarūpāvabodhakaṃ* SVBh$_1$: *jñānasvarūpāvabodhakaṃ* K ‖ **13** *vividhaṃ* SVBh$_1$: *vi{*}vidhaṃ* K ‖ **14** *jñānaṃ* SVBh$_1$: om. K ‖ **15** *tasya* SVBh$_1$: *sya(*$_2$*)ta(*$_1$*)* K ‖ **17** *jñeyasattvaṃ* K : *jñeyaṃ* SVBh$_1$ ‖ **20** *niścito 'pi* SVBh$_1$: *niniścito niścito 'pi* K ‖ *saṃśayādyālīḍhāpūrvārtha* SVBh$_1$: *saṃśayādhvaidyālīḍho 'pūrvārtha* K ‖ **21** *pramāṇasya sāphalyāt* SVBh$_1$: *pramāṇasāphalyāt* K ‖ *avabodhanasya* SVBh$_1$: *avabodhasya* K ‖ *kriyāvirodha* K : *kiyāvirodha* SVBh$_1$ ‖ **25** *°sādhyatvād virodhasya* SVBh$_1$: *°sādhyatvād {*} virodhasya* K ‖ **26** *yathaiva* SVBh$_1$: *yady eva* K ‖ *upalabhyamānayor* K : om. SVBh$_1$ ‖ *ekatrāvirodhaḥ* SVBh$_1$: *ekātrāvirodhaḥ* K ‖ **28** *nyāyāyātatvāt* SVBh$_1$: *nyāyāyātvāt(*$_2$*)ta(*$_1$*)* K ‖ *pramāṇam* K : *jñānam* SVBh$_1$ ‖

tac ca pratyakṣam evêti cārvākā vipratipadyante. pratyakṣânumāne evêti[13] saugata-vaiśeṣikāḥ. pratyakṣânumānâgamā iti sāṃkhyāḥ. pratyakṣânumānôpamānâgamānîti naiyāyikāḥ. pratyakṣânumānâgamôpamānârthāpattaya iti prabhākarāḥ. pratyakṣânumānâgamôpamānârthāpatty-abhāvā iti bhāṭṭāḥ. tat-samasta-vipratipatti-vikṣepârtham idam dvivacanam āha : **pramāṇe iti saṅgraha** iti. sakala-pramāṇa-bheda-prabhedānāṃ saṃkhyā-saṅgraho dvaividhyam eva, naîkatvâdi, tatrânya{SVBh$_1$ 11}-bhedānām antar-bhāvāt. **saṅkṣ**epeṇa **sām**astyena vā **grahaḥ saṅgraha** iti vyākhyānāt. nanu pramāṇam ity ekatva-saṃkhyayaîvâlaṃ tatraîvêtara-saṃkhyântar-bhāvāt kiṃ tad-dvitvenê{K 9a}ti cen, na, bheda-gaṇanāyā eva saṃkhyātvād ekatvasya câbhedatvāt, dravyârthika-naya-vivakṣayā tad-abhyupagamāt, paryāyârthika-naya-vivakṣayā tu pramāṇa-bhedānāṃ dvitvasyaîva saṅgrahatvāt. nanv astu dvitvaṃ pramāṇasya pratyakṣânumāna-bhedād ity āśaṅkām apākurvan pratyakṣa-parokṣa-bhedād iti manasi kṛtvā tatrâdyaṃ tāvad āha : **pratyakṣaṃ viśadam** iti. yad **viśadaṃ** spaṣṭa-pratibhāsanaṃ **jñānaṃ** tat **pratyakṣa**-pramāṇaṃ bhavati. **akṣṇoti** vyāpnoti jānātîty **akṣa** ātmā, tam eva kṣīṇôpaśāntâvaraṇaṃ kṣīṇâvaraṇaṃ vā **prati**niyataṃ parânapekṣaṃ tat **pratyakṣam** iti vyutpatteḥ. na hy aviśada-sva-rūpasya pramāṇasya pratyakṣatvam upapannaṃ atiprasaṅgāt. tac ca pratyakṣaṃ dvidhêti pratipādayati : **mukhya-saṃvyavahārataḥ** : mukhyaṃ ca saṃvyavahāraś ca tāv āśritya pratyakṣaṃ dvedhā bhavatîti bhāvaḥ. tatra mukhyaṃ pratyakṣam avadhi-manaḥ-paryaya-keva{K 9b}la-bheda-bhinnaṃ aśeṣato vaiśadyād indriyâdi-nirapekṣatvāc ca. svâvaraṇa-viśeṣa-viśleṣa-prādurbhūtaṃ hi tan-mukhyataḥ pratyakṣa-vyapadeśa-bhāg bhavati pratyakṣam anyad iti siddhântânuvirodhāt pratyakṣatânupacārāt. yat punar indriyânindriya-nimittaṃ mati-jñānaṃ tat sāṃvyavahārikaṃ pratyakṣam ity ucyate deśato vaiśadya-sambhavāt. samīcīna-pravṛtti-nimitta-rūpo vyavahāraḥ saṃvyavahāras tam āśritya pravṛtteḥ pratyakṣatôpacārâvirodhāt. ādye {SVBh$_1$ 12} parokṣam iti hi mukhya-vacanaṃ tato nâyam apasiddhāntaḥ. idānīṃ parokṣa-lakṣaṇam āha : **parokṣaṃ**

---

1 *eveti* SVBh$_1$: *ev{ai}eti* K ‖ **2** °*numānopamānāgamānīti* SVBh$_1$: °*numānāgamopamānānīti* K ‖ **5** *dvivacanam* K : om. SVBh$_1$ ‖ **5-6** °*pramāṇabheda*° SVBh$_1$: °*pramāṇada(*$_2$*)bhe(*$_1$*)*° K ‖ **7** *antarbhāvāt* SVBh$_1$: *antarbhāvābhāvāt* K ‖ *sāmastyena* SVBh$_1$: *sāmasyena* K ‖ *grahaḥ* SVBh$_1$: *{saṃ}grahaḥ* K ‖ **8** °*saṃkhyayaivālaṃ* SVBh$_1$: °*saṃkhyaivālaṃ* K ‖ **8-9** *tatraivetarasaṃkhyāntarbhāvāt* K : *tatraivetatsakhyāntarbhāvāt* SVBh$_1$ ‖ **9** *taddvitveneti* SVBh$_1$: *dvitveneti* K ‖ *bhedagaṇanāyā* SVBh$_1$: *bhedagaṇanayā* K ‖ **11** °*vivakṣayā* SVBh$_1$: °*vivakṣāyāṃ* K ‖ **13** *manasi kṛtvā* SVBh$_1$: *manasikṛtya* K ‖ *tāvad āha* SVBh$_1$: om. K ‖ **14** *spaṣṭapratibhāsanaṃ jñānaṃ* SVBh$_1$: *spaṣṭapratibhāsa(+ naṃ) jñānaṃ* K ‖ *pratyakṣapramāṇaṃ* SVBh$_1$: *pratyakṣaṃ pramāṇaṃ* K ‖ **16** *tat* SVBh$_1$: om. K ‖ *vyutpatteḥ* SVBh$_1$: *vyutpattiḥ* K ‖ **17** *dvidheti* SVBh$_1$: *dvedhā* K ‖ **21** *svāvaraṇaviśeṣaviśleṣa*° SVBh$_1$: *svāvara{*}ṇaviśleṣa*° K ‖ **22** *siddhāntānuvirodhāt* K : *siddhāntānurodhāt* SVBh$_1$ ‖ **23** *sāṃvyavahārikaṃ pratyakṣam* SVBh$_1$: *sāṃvyavahārikapratyakṣam* K ‖ **24** *samīcīnapravṛttinimittarūpo* K : *samīcīnapravṛttirūpo* SVBh$_1$ ‖ **26** *idānīṃ* SVBh$_1$: *idānī* K ‖

śeṣam iti. **śeṣam** avitathaṃ jñānaṃ smṛti-pratyabhijñāna-tarkânumānâgama-bheda-bhinnaṃ **parokṣaṃ** pramāṇam ity vyākhyāyate, tasya para-pratyayâpekṣayā pravṛtteḥ pratyakṣâdi-nimittatvāt smṛtyâdeḥ. atra **pramāṇe** ity anenâbhidheyavattvam asya śā{K 10a}strasya sūcitaṃ bhavati, anena pramāṇa-naya-nikṣepāṇām abhidhānāt tac-chūnyasyaîva vandhyā-suto yātîty-ādi-vākyavad anādaraṇīyatvāt. sambandhaś ca vācya-vācaka-bhāva-lakṣaṇaḥ sughaṭa eva, śāstra-tad-abhidheyayos tat-sad-bhāvāt, anyathā daśa-dāḍimāni ṣaḍ-apūpā ity-ādi-vākyavad aprayojakatvāt. śakyânuṣṭhâneṣṭa-prayojanaṃ ca sākṣāt pramāṇâdi-viṣayâjñāna-nivṛtti-lakṣaṇam upalakṣyata eva, śāstrâdhyayanânantara-bhāvitvāt tasya. param-parayā tu hānâdi-rūpaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthatvāt, pravacanasya niṣprayojanasya pravṛtty-anaṅgatvāt kāka-danta-parīkṣā-vacanavat. tataḥ sādhûktaṃ pratyakṣam ity-ādi.

Akalaṅka

anumâdy-atirekeṇa viśeṣa-pratibhāsanam |
tad vaiśadyaṃ mataṃ buddher avaiśadyam ataḥ param ‖ 4 ‖

tatra sāṃvyavahārikam indriyânindriya-pratyakṣam, mukhyam atīndriya-jñānam. tad asti suniścitâsambhavad-bādhaka-pramāṇatvāt sukhâdivat, yāvaj-jñeya-vyāpi-jñāna-rahita-sakala-puruṣa-pariṣat-parijñānasya tad antareṇânupapatteḥ. tad-abhāva-tattva-jño na kaścid anupalabdheḥ kha-puṣpavat. na vai jaiminir anyo vā tad-abhāva-tattva-jñaḥ sattva-puruṣatva-vaktṛtvâdeḥ, rathyā-puruṣavat. puruṣâtiśaya-sambhave atīndriyârtha-darśī kin na syāt ? atrânupalambham apramāṇayan sarvajñâdi-viśeṣâbhāve kutaḥ pramāṇayed abhedāt ? sādhaka-bādhaka-pramāṇâbhāvāt tatra saṃśītiḥ ity anena pratyuktā, bādhakasyaîvâsambhavāt. sarvatra bādhakâbhāvêtarābhyāṃ bhāvâbhāva-vyavahāra-siddhiḥ, tat-saṃśayād eva sandehaḥ, tata evânubhava-prāmāṇya-vyavasthāpanāt ity alam atiprasaṅgena.

---

1 *śeṣam* SVBh$_1$: *śeṣ{e}am* K ‖ *avitathaṃ jñānaṃ* SVBh$_1$: *aviśadajñānaṃ* K ‖ **2** *iti vyākhyāyate* K : *ity ākhyāyate* SVBh$_1$ ‖ *pravṛtteḥ* SVBh$_1$: *pravṛttiḥ* K ‖ **5** *yātîtyādivākyavad* K : *yātîtyādivad* SVBh$_1$ ‖ *anādaraṇīyatvāt* SVBh$_1$: *anādharaṇīyatvāt* K ‖ **8** *ca sākṣāt* SVBh$_1$: *sā(*$_2$*)ca(*$_1$*)kṣāt* K ‖°*viṣayājñānanivṛtti*° SVBh$_1$: °*viṣayājñānādinivṛtti*° K ‖ **9** °*tarabhāvitvāt* SVBh$_1$: °*tabhāvitvāt* K ‖ **11** *kākadantaparīkṣāvacanavat* K : *kākadantaparīkṣāvat* SVBh$_1$ ‖

14 *anumādyatirekeṇa* SVBh$_1$: *anumādyatirekeṇ{e}a* K *anumānādyatirekeṇa* LT$_1$ LT$_2$ NKC ‖

ABHAYACANDRA

nanu viśadaṃ pratyakṣam ity uktaṃ tat-kīdṛśaṃ jñānasya vaiśadyam ity āśaṅkyâha : **LT 4**.

{SVBh$_1$ 13} **tan matam** iṣṭaṃ syād-vādibhiḥ. kiṃ ? **vaiśadyaṃ** : viśadasya bhāvo vaiśadyaṃ. kasyāḥ ? **buddheḥ** jñānasya. kiṃ tat ? yad **viśeṣa-pratibhāsanaṃ** : **viśeṣasya** varṇa-saṃsthānâdy-ākārasya **pratibhāsanam** avabodhanaṃ, **viśeṣeṇa** vā pratīty-antarâvyavadhānena **pratibhāsanaṃ**. kathaṃ ? **anumâdy-atirekeṇa** : **anumā** anumānam **ādir** yeṣām āgamâdīnāṃ tebhyo **'tireka** ādhikyaṃ tad-asādhāraṇyaṃ tena. na khalv anumānâdi-sādhāraṇaṃ viśeṣa-pratibhāsanaṃ pratyakṣasya pratītaṃ yatas teṣām api vaiśadyaṃ sambhavet. **ata** ukta-lakṣaṇād vaiśadyāt **param** anyad vyavahita-pratibhāsanam **avaiśadyam** ity ucyate, tasyânumānâdiṣu parokṣa-bhedeṣu vyavasthitatvāt. evaṃ jñānasya bāhyârthâpekṣayaîva vaiśadyâvaiśadye devaiḥ praṇīte. sva-rūpâpekṣayā tu sakalam api jñānaṃ viśadam eva sva-saṃvedane jñānântarâvyavadhānāt. {K 11a} tasya jñānasya prāmāṇyâprāmāṇye api bahir-arthâpekṣayaîva na sva-rūpâpekṣayā, tatra sarva-saṃvedanasya prāmāṇyâbhāvāt,

''bhāva-prameyâpekṣāyāṃ pramāṇâbhāsa-nihnavaḥ
bahiḥ-prameyâpekṣāyāṃ pramāṇaṃ tannibhaṃ ca te''

iti vacanāt.

---

6 *viśeṣapratibhāsanaṃ* SVBh$_1$: *viśeṣapratibhā{*}sanaṃ* K ‖ **8** *anumā* K : om. SVBh$_1$ ‖ **9** *tadasādhāraṇyaṃ* K : *tadanādaraṇaṃ* SVBh$_1$ ‖ *anumānādi* SVBh$_1$: *anumānādīnāṃ* K ‖ **9-10** *°sādhāraṇaṃ viśeṣapratibhāsanaṃ* SVBh$_1$: *°sādhāraṇyaśeṣapratibhāsanaṃ* K ‖ **13** *bāhyārthāpekṣayaiva* SVBh$_1$: *bā(+hyā)rthāpekṣayaiva* K ‖ **14** *svasaṃvedane* SVBh$_1$: *svasaṃvedana* K ‖ **15** *svarūpāpekṣayā* SVBh$_1$: *svarūpāpekṣ{e}ayā* K ‖ **16** *sarvasaṃvedanasya prāmāṇyābhāvāt* SVBh$_1$: *sarvasaṃvedasyāprāmāṇyābhāvāt* K ‖

AKALAṄKA

akṣârtha-yoge sattâloko 'rthâkāra-vikalpa-dhīḥ |
avagraho viśeṣâkāṅkṣêhâvāyo viniścayaḥ ‖ 5 ‖

viṣaya-viṣayi-sannipātânantaram ādyaṃ grahaṇam avagrahaḥ. viṣayas tāvat dravya-paryāyâtmârthaḥ viṣayiṇo dravya-bhāvêndriyasya. dravyêndriyaṃ pudgalâtmakam, labdhy-upayogau bhāvêndriyam ; artha-grahaṇa-śaktir labdhiḥ, upayogaḥ punar artha-grahaṇa-vyāpāraḥ. artha-grahaṇaṃ yogyatā-lakṣaṇam. tad-anantara-bhūtaṃ san-mātra-darśanaṃ sva-viṣaya-vyavasthāpana-vikalpam uttara-pariṇāmaṃ pratipadyate avagrahaḥ. punaḥ avagrahī-kṛta-viśeṣâkāṅkṣaṇam īhā. tathêhita-viśeṣa-nirṇayo 'vāyaḥ. kathañcid abhede 'pi pariṇāma-viśeṣād bhedaḥ.

dhāraṇā smṛti-hetus tan mati-jñānaṃ catur-vidham |

smṛti-hetur dhāraṇā saṃskāra iti yāvat. īhā-dhāraṇayor api jñānâtmakatvam unneyaṃ tad-upayoga-viśeṣāt.

ABHAYACANDRA

atha sāṃvyavahārika-pratyakṣasya kāraṇa-bheda-nirṇayârtham idam āha : **LT 5-6ab**.

{SVBh$_1$ 14} sopaskāratvāt sūtrāṇām evaṃ vyākhyāyate. utpadyate. kaḥ ? **sattâlokaḥ** : **sattāyāḥ** samastârtha-sādhāraṇasya sattva-sāmānyasya **āloko** nirvikalpaka-grahaṇaṃ darśanam iti yāvat, sāmānya-grahaṇaṃ darśanam ity āmnāyāt. nanu mati-jñāna-prakaraṇe kim iti darśanam aprakṛtam upakrāntam iti cen, na, jñānāt pūrva-pariṇāma-pradarśanârthatvāt, darśana-{K 11b}pūrvaṃ jñānaṃ chadmasthānām iti vacanāt. nanu sva-rūpa-grahaṇaṃ darśanam iti rāddhântena kathaṃ na virodha iti cen, na, abhiprāya-bhedāt. para-vipratipatti-nirāsârthaṃ hi nyāya-śāstraṃ tatas tad-abhyupagatasya nirvikalpaka-darśanasya prāmāṇya-

---

2 *sattāloko 'rthākāravikalpadhīḥ* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *sattālo(+kā)rthākāravikalpadhīḥ* K ‖ **3** *avagraho viśeṣākāṅkṣehāvāyo* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$* : *avagrahe viśeṣākāṅkṣehāvāyo* SVBh$_1$ *avagrahāviśeṣākāṅkṣehāvāyo* K ‖ **9** *avagrahīkṛta-* NKC *avagṛhīta-* LT$_1$ ‖ **10** *bhedaḥ* LT$_1$: *vyapadeśabhedaḥ* NKC ‖ **11** *dhāraṇā* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *dhāraṇaṃ* K ‖ *smṛtihetus* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *smṛtihe s* K ‖ *caturvidham* K LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *catuvirdham* LT$_1$ ‖

18 *sopaskāratvāt* SVBh$_1$: *sopaskārāt* K ‖ **21** *āmnāyāt* SVBh$_1$: *ātmā yāvat* K ‖ **25** *nirvikalpakadarśanasya* SVBh$_1$: *nirvikalpakasya darśanasya* K ‖

vighātârthaṃ syād-vādibhiḥ sāmānya-grahaṇam ity ākhyāyate, sva-rūpa-grahaṇâvasthāyāṃ chadmasthānāṃ bahir-artha-viśeṣa-grahaṇâbhāvāt. prāmāṇyaṃ ca bahir-arthâpekṣayaîva vicāryate, vyavahārôpayogāt. na khalu pradīpaḥ sva-rūpa-prakāśanāya vyavahāribhir anviṣyate, tato bahir-artha-viśeṣa-vyavahārânupayogād darśanasya, jñānam eva pramāṇaṃ tad-upayogāt, vikalpâtmakatvāt tasya. tattvatas tu sva-rūpa-grahaṇam eva darśanaṃ kevalināṃ tayor yugapat-pravṛtteḥ, anyathā jñānasya sāmānya-viśeṣâtmaka-vastu-viṣayatvâbhāva-prasaṅgāt.

{K 12a} kasmāt sattâloka utpadyata ity āha : **akṣârtha-yoge** : **akṣāṇî**ndriyāṇi sparśana-rasana-ghrāṇa-cakṣuḥ-śrotrāṇi pañca ; manaś ca ṣaṣṭhaṃ. tāni ca dvi-vidhāni dravya-bhāva-bhedāt. tatra pudgala-pariṇāmo dravyêndriyaṃ nirvṛtty-upakaraṇa-lakṣaṇam, bhāvêndriyaṃ jīva-pariṇāmo labdhy-upayoga-bhedam. tatrârtha-grahaṇa-śakti{SVBh$_1$ 15}r labdhiḥ, artha-grahaṇa-vyāpāra upayogaḥ, nirvṛtty-upakaraṇe dravyêndriyaṃ labdhy-upayogau bhāvêndriyam iti vacanāt. nanu kathaṃ manasa indriyatvam iti ced, antaḥ-karaṇatvena tad-avirodhāt. **artho** viṣayas tayor **yogaḥ** sannipāto yogya-deśâvasthānaṃ, tasmin sati utpadyate ity arthaḥ. nanv akṣavad artho 'pi tat-kāraṇaṃ prasaktam iti cen, na, tad-vyāpārânupalabdheḥ anvaya-vyatirekânuvidhānâbhāvāc ca keśôṇḍuka-jñāna-vat. na hi nayanâdi-vyāpāravad artha-vyāpāro jñānôtpattau kāraṇam upalabhyate ta{K 12b}syaûdāsīnyāt.

tataḥ punaḥ sa ev**âvagraho** bhavati. kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **arthâkāra-vikalpa-dhīḥ** : **artho** viṣayas tasy**âkāro** varṇa-saṃsthānâdi-viśeṣaḥ tasya **vikalpa-dhīḥ** niścayâtmakaṃ jñānaṃ. ayam arthaḥ : darśanam eva jñānâvaraṇa-vīryântarāya-kṣayôpaśama-vijṛmbhitam artha-viśeṣa-grahaṇa-lakṣaṇâvagraha-rūpatayā pariṇamata iti yathâkāśe śvetam idaṃ vastv iti. tataḥ sa evâvagrahaḥ punar **īhā** bhavati. kiṃ-rūpā ? **viśeṣâkāṅkṣā** : **viśeṣasya** balākātvâder **ākāṅkṣā** bhavitavyatā-pratyaya-rūpā yathā balākayā bhavitavyam iti. tataḥ saîvêh**âvāyo** bhavati. kiṃ-lakṣaṇo ? **viniścayaḥ** ākāṅkṣita-viśeṣa-nirṇaya ity arthaḥ, yathā balākaîvêyam iti.

---

1 *prāmāṇyavighātārthaṃ* SVBh$_1$: *prāmāṇya{*}vighātārthaṃ* K ‖ *syādvādibhiḥ* SVBh$_1$: *syā(+dvā)dibhiḥ* K ‖ **3** *pradīpaḥ* SVBh$_1$: *pradīpa* K ‖ **4** *anviṣyate* SVBh$_1$: *anveṣyate* K ‖ **5** *vyavahārānupayogād darśanasya* SVBh$_1$: *vyavahārānupayogārthaprakaśanasya* K ‖ **6** *yugapatpravṛtteḥ* SVBh$_1$: *yaugapatpratipāttar* K ‖ **13** *dravyendriyaṃ* SVBh$_1$: *dravyedriyaṃ* K ‖ **17** °*vyatirekānuvidhānā*° SVBh$_1$: °*vyatirekānavidhānā*° K ‖ **18** *upalabhyate* K : *upalamyate* SVBh$_1$ ‖ **19** *tasyaudāsīnyāt* SVBh$_1$: *tasyaudāsinyāt* K ‖ **20** *evāvagraho* SVBh$_1$: *evāgraho* K ‖ **24** *yathākāśe śvetam* K : *yathā ākāśe* SVBh$_1$ ‖ **25** *balākātvāder* SVBh$_1$: *balākātvādir* K ‖ **26** *balākayā* SVBh$_1$: *balākā(+yā)* K ‖ *tataḥ saivehāvāyo* SVBh$_1$: *tasyaiva punar īhāvāyo* K ‖

tataḥ sa evâvāyo **dhāraṇā** bhavati. kiṃ-lakṣaṇā ? **smṛti-hetuḥ** : **smṛter** atītârthâvamarśasya **hetuḥ** kāraṇam. idam eva hi saṃskārasya {K 13a} lakṣaṇaṃ yat kālântare 'py avismaraṇam iti. **tad** etan **mati-jñānaṃ** sāṃvyavahārika-pratyakṣam avagrahâdi-bhedāc **catur-vidhaṃ** catuḥ{SVBh$_1$ 16}-prakāraṃ bhavatîty arthaḥ. etac ca pratîndriyam avaboddhavyam.

AKALAṄKA

bahv-ādy-avagrahâdy-aṣṭa-catvāriṃśat sva-saṃvidām ‖ 6 ‖
pūrva-pūrva-pramāṇatvaṃ phalaṃ syād uttarôttaram |

paramârthaîka-saṃvitter vedya-vedakâkārayoḥ pramāṇa-phala-vyavasthāyāṃ kṣaṇa-bhaṅgâder api pratyakṣatvaṃ prasajyeta. tataḥ kim ? gṛhīta-grahaṇāt saṃvṛtivat tad-anumānaṃ pramāṇaṃ na syāt. tad-anayoḥ samāropa-vyavacchedâviśeṣāt saṃvṛter api pramāṇântaratvaṃ syāt. sarvasyaîva nirvikalpaka-jñānasya samāropa-vyavacchedâkāṅkṣiṇaḥ prāmāṇyaṃ na syāt, tataḥ saṃvyavahārâbhāvāt. artha-kriyârthī hi pramāṇam apramāṇaṃ vânveṣate. rūpâdi-kṣaṇa-kṣayâdi-sphuṭa-pratibhāsâviśeṣāt khaṇḍaśaḥ prāmāṇyaṃ yad-apekṣaṃ tad eva phalaṃ yuktam. tattvatas tat-kṛto na bhavati, bhāve vā nirṇītiḥ akhaṇḍaśaḥ kuto na bhavet ? bahu-bahu-vidha-kṣiprânisṛtânukta-dhruvêtara-vikalpānām avagrahâdeḥ sva-bhāva-bhedān na viruddhyate. pratibhāsa-bhede 'pi sva-bhāva-bhedâbhāva-kalpanāyāṃ krama-vṛtti-dharmāṇām api tathā-bhāvāt kutaḥ kramaḥ sukha-duḥkhâdi-bhedo vā paramârthataḥ pratiṣṭhāpyeta sahapratibhāsavat ? tad ayam ekam anekâkāraṃ kṣaṇika-jñānaṃ kutaścit pratyāsatteḥ pratibhāsa-bhedānām upayan krama-vartinām api tathaîkatvaṃ pratipattum arhati harṣa-viṣādâdīnām, ato 'nekânta-siddhiḥ. pramāṇa-phalayoḥ krama-bhede 'pi tādātmyam abhinna-viṣayatvañ ca pratyeyam.

---

1 *kiṃlakṣaṇā* SVBh$_1$: *kiṃlakṣaṇaḥ* K ‖ **2** *atītārthāvamarśasya* SVBh$_1$: *atītārthāvamarśinyā* K ‖

8 *catvāriṃśat svasaṃvidām* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *catvāriṃśat (+sva)sa(+ṃ)vidām* K ‖ **14** *prāmāṇyaṃ* NKC : *pramāṇyaṃ* LT$_1$ ‖ **17** *tattvatas tatkṛto na bhavati* LT$_1$: *tattvatas tatkṛto na bhavati | 'tattvatas tat tato na bhavati' ity api paṭhaḥ* NKC ‖ **21** *pratiṣṭhāpyeta* NKC : *pratiṣṭhāpayet* LT$_1$ ‖

atha tasya bhedān pramāṇa-phala-vyavahāraṃ ca nirūpayati : **LT 6cd-7ab**.

bahur ādir yeṣāṃ te **bahv-ādayo** 'rtha-viśeṣāḥ. bahu-bahu-vidha-kṣiprâniḥsṛtânukta-dhruvāḥ sapratipakṣā dvādaśa. teṣāṃ pratyekam **avagrahâdayaś** catvāro 'rtha-graha-viśeṣāḥ teṣām **aṣṭa-catvāriṃśat**. bahv-ādibhir avagrahâdayo guṇitā aṣṭa-catvāriṃśad bhedā bhavantîty arthaḥ. pratîndriyam etāvad bheda-sambhavāt ṣaḍbhir guṇitā arthaṃ praty aṣṭâśīty-uttarā dviśatī pratipattavyā. vyañjanaṃ prati punar avagraha eva. cakṣur-mano-rahitair indriyair bahv-ādīnām aṣṭa-catvāriṃ{K 13b}śad bhedās tatrêhâder asambhavāt, avyaktasya śabdâdi-samūhasya vyañjanatvāt. tatra bahv-ādayo manāṅ nirūpyante. bahur aneko 'rthaḥ yathā bahu-janaḥ. tat-pratipakṣa eko janaḥ. bahu-vidho nānā-jāti-bhinnaḥ yathā brāhmaṇa-kṣatriya-vaiśya-śūdrā iti. tat-pratipakṣa eka-vidhaḥ yathā brāhmaṇā iti. kṣipraṃ jhaṭiti idaṃ jñānasya viśeṣaṇam, yathā eka-saṃsthayā grahaṇam. tad-vipakṣaḥ śanair grahaṇam. aniḥsṛtaḥ saṃvṛto yathā jale puṣkara-śeṣa-magno hastī. nissṛto vivṛtaḥ yathā sarvônmagno hastī. anukto 'bhiprāya-gato yathâgny-ānayane śarāvâdiḥ. uktaḥ pratipāditaḥ yathā ghaṭam ānayêti. {SVBh$_1$ 17} dhruvam avasthitaṃ idaṃ ca jñāna-viśeṣaṇam. adhruvam anavasthitaṃ yathā bhinna-bhājana-jalam. athavā dhruvaḥ sthiraḥ parvatâdiḥ. adhruvo 'sthiro vidyudâdiḥ. etad-viṣayatvenâvagrahâdayo viśiṣyante. evaṃ vyañjane 'pi yojyāḥ. tad-etad-ubhaya-saṅka{K 14a}lane ṣaṭ-triṃśad-uttarā triśatī mati-jñānasya bhedā bhavanti. nanu bahir-arthâvalambanatvenaîva jñānasya tad-bheda-sambhavāt kathaṃ sva-vyavasāyâtmakam iti ced, ucyate : **sva-saṃvidām** iti. atrâpi śabdasyâdhyāhāraḥ kartavyaḥ. na kevalam artha-saṃvidām ete bhedāḥ kintu **sva-saṃvidām** api avagrahâdayo bhavantîty arthaḥ. **svasya** jñāna-sva-rūpasya **saṃvid** saṃvedanaṃ jñānântarânapekṣam anubhavanaṃ yeṣāṃ te **sva-saṃvida** iti vyākhyānāt. na hi jñānam a-sva-saṃvedanam artha-saṃvedana-virodha-prasaṅgāt, sva-rūpasya jñānântara-vedyatve 'navasthā-prasaṅgāt. tato jñānaṃ parokṣam evêti vadan mīmāṃsakaḥ, jñānântara-pratyakṣam iti yaugaḥ, acetanam iti sāṃkhyaḥ, pṛthivyâdi-pariṇāma iti cārvākaś ca pratikṣiptāḥ, tan-matasya pratyakṣâdi-pramāṇa-bādhitatvāt.

---

3 *ādir* SVBh$_1$: *ādir {ādir}* K ‖ **4** *°kṣiprāniḥsṛtānukta* SVBh$_1$: *°kṣiprānisṛtānukta* K ‖ **5** *catvāro 'rthagrahaviśeṣāḥ* SVBh$_1$: *catvārthagrahaviśeṣāḥ* K ‖ *aṣṭacatvāriṃśat* SVBh$_1$: *aṣṭacatvāriṃśattā* K ‖ **6** *aṣṭacatvāriṃśadbhedā* SVBh$_1$: *aṣṭacatvāriṃdbhe(*$_2$*)śa(*$_1$*)dā* K ‖ *bhedasambhavāt* SVBh$_1$: *bhedāsambhavāt* K ‖ **7** *vyañjanaṃ* SVBh$_1$: *vyajanaṃ* K ‖ **9** *śabdādisamūhasya* SVBh$_1$: *śabdādeḥ samūhasya* K ‖ **11-12** *tatpratipakṣa ekavidhaḥ yathā brāhmaṇā iti* SVBh$_1$: om. pr. m. → add. sec. m. K ‖ **13** *aniḥsṛtaḥ* SVBh$_1$: *ani(+ḥ)sṛtaḥ* K ‖ **15** *śarāvādiḥ* SVBh$_1$: *saśarāvādiḥ* K ‖ *ghaṭam* K : *sphuṭam* SVBh$_1$ ‖ **16** *jñānaviśeṣaṇam* SVBh$_1$: *jñānasya viśeṣaṇam* K ‖ *adhruvam* K : *adhravam* SVBh$_1$ ‖ **18** *viśiṣyante* SVBh$_1$: *viśeṣyante* K ‖ **19** *tadetadubhaya* SVBh$_1$: *ta(+deta)dubhaya* K ‖ **20** *jñānasya* SVBh$_1$: *jānasya* K ‖ **21** *°vyavasāyātmakam* SVBh$_1$: *°vyavasāyātmakatvam* K ‖ **22** *bhedāḥ kintu* SVBh$_1$: *bhedā api tu* K ‖ **23** *jñānasvarūpasya* SVBh$_1$: *jñānasya rūpasya* K ‖ *saṃvedanaṃ* K : *vedanaṃ* SVBh$_1$ ‖ **24** *svasaṃvida* SVBh$_1$: *svasaṃvedanaṃ* K ‖ **26** *'navasthāprasaṅgāt* SVBh$_1$: *'navasthānaprasaṅgāt* K ‖ **27** *yaugaḥ* K : *yaugāḥ* SVBh$_1$ ‖ *acetanam* K : *cetanam* SVBh$_1$ ‖ *pṛthivyādipariṇāma* SVBh$_1$: *pṛthivyādeḥ pariṇāma* K ‖ **28** *pratikṣiptāḥ* SVBh$_1$: *pratikṣiptaḥ* K ‖

nanv avagrahasya pramāṇatve phalâbhāvaḥ prasajyate i{K 14b}ty āśaṅkhyâha : **pūrva-pūrva-pramāṇatvaṃ syāt**, vīpsāyāṃ dvir-vacanam, **pūrva-pūrvasyâ**vagrahâder yathā **pramāṇatvaṃ syāt** tath**ôttarôttaram** īhâdikaṃ sākṣāt **phalaṃ** syād iti pramāṇa-phalayoḥ kathañcid abhedôpapatteḥ, sarvathā tayor bhede 'bhede vârtha-kriyânupapatteḥ, vivakṣātaḥ kāraka-pravṛttir iti nyāyāt. yad eva cid-dravyam anugatâkāram akhaṇḍam anvaya-jñāna-balāt prasiddhaṃ tad eva pūrvôttarâkāra-parihā{SVBh$_1$ 18}râvāpti-sthiti-lakṣaṇa-pariṇāmena pariṇamamānaṃ vyatireka-jñāna-balāt prati paryāyaṃ bhinnam anubhūyate iti pramāṇa-phala-vyavahārôpapatteḥ. param-parā-phalaṃ tu hānâdikaṃ sarvatra sādhāraṇam eva. tac ca pramāṇatvaṃ jñānasyâbhyasta-viṣaye svataḥ siddhyet tatra jñānântarânapekṣaṇāt. anabhyasta-viṣaye tu parataḥ pramāṇântarataḥ siddhyet tatrânumānâdy-apekṣaṇāt, na sarvathā, a{K 15a}tiprasaṅgād anavasthānāc ca. tato yuktam uktaṃ sāṃvyavahārika-pratyakṣam avagrahâdîti.

akalaṅka-śaśāṅkair yad viśadaṃ pratibhāsitam ‖
prabhā-balād adaḥ sarvaṃ saurī vṛttir vyanakti vaḥ ‖ 3 ‖

ity abhayacandra-sūri-kṛtau laghīyas-traya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ pratyakṣa-paricchedaḥ prathamaḥ ‖

---

1 *prasajyate* SVBh$_1$: *prasajyeta* K ‖ **3** *yathā* SVBh$_1$: *yadā* K ‖ *tathotta°* SVBh$_1$: *tadotta°* K ‖ **4** *abhedopapatteḥ* SVBh$_1$: *bhedopapatteḥ* K ‖ **5** *eva* SVBh$_1$: *evam* K ‖ *ciddravyam* SVBh$_1$: *ced dravyam* K ‖ **7** *°vāpti* K : *°vyāpti* SVBh$_1$ ‖ **10** *jñānântarānapekṣaṇāt* SVBh$_1$: *jñānāntarā{*}napekṣaṇāt* K ‖ **11** *pramāṇântarataḥ* SVBh$_1$: *pramāṇântarāt* K ‖ **14** *pratibhāsitam* SVBh$_1$: *pratibhāṣitam* K ‖ **16** *abhayacandrasūrikṛtau* SVBh$_1$: *ubhayacan{kra}drasūrikṛtau* K ‖

2. Prameya-paricchedaḥ

Akalaṅka

tad dravya-paryāyâtmârtho bahir antaś ca tattvataḥ ‖ 7 ‖

bhedâbhedaîkântayor anupalabdheḥ arthasya siddhir anekântāt. nântar bahir vā sva-lakṣaṇaṃ sāmānya-lakṣaṇaṃ vā parasparânātmakaṃ prameyaṃ yathā manyate paraiḥ, dravya-paryāyâtmano 'rthasya buddhau pratibhāsanāt. na kevalaṃ sākṣāt-karaṇam ekânte na sambhavati, api tu : **LT 8**.

Abhayacandra

atha pramāṇasya viṣaya-vipratipatti-nirākaraṇârtham idam āha : **LT 7cd**.

pramāṇam ity anuvartamānam atra ṣaṣṭhy-antam abhisambadhyate, artha-vaśād vibhakti-pariṇāma iti nyāyāt. aryate gamyate jñāyata ity **artho** viṣayo bhavati. kasya ? pramāṇasya. kaḥ ? **bahir** acetano ghaṭâdiḥ ; na kevalaṃ **bahiḥ** api tu **antaś ca** : **antaś** cetana ātmā **ca**, pramāṇasya svârtha-vyavasāyâtmakatvena pratipāditatvāt. kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **dravya-paryāyâtmā** : **dravyam** anvitâkāraḥ **paryā**{SVBh$_1$ 19}**yaś** ca vyāvṛttâkā{K 15b}ras tāv **ātmānau** sva-bhāvau dharmau yasya sa tathôktaḥ. kathaṃ ? **tattvataḥ** paramârthataḥ na kalpanayêty arthaḥ. kutas ? **tat** tasmād dhetor arthatvânyathânupapatter ity arthaḥ. tathā hi : pramāṇârtho jīvâdir dravya-paryāyâtmā, pramāṇârthatvāt. yo dravya-paryāyâtmā na bhavati sa na pramāṇârtho, yathā vandhyā-stanan-dhayaḥ ; pramāṇârthaś ca jīvâdis, tasmād dravya-paryāyâtmêti.

na khalv ekântato dravyam eva paryāya eva paraspara-nirapekṣaṃ tad-dvayam eva vârtha-kriyā-samarthaṃ, yataḥ pramāṇa-viṣayaḥ syāt, tat-tad-ekânte krama-yaugapadya-viraheṇârtha-kriyânupapatteḥ, tayor anekântena vyāptatvāt tad-abhave 'nupapatteḥ, tābhyāṃ cârtha-kriyāyā vyāpyatvāt, tayā ca prameyasya vyāpyatvāt. vyāpakânupalambhaḥ paramparayâpi vyāpyâbhāvaṃ sādhayaty eva.

---

3 *taddravya°* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *tadra*vya°* K ‖ *°paryāyātmārtho* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *°paryā(+yā)tmārtho* K ‖ *bahir antaś* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *hi(*$_2$*)ba(*$_1$*)ranantaś* K ‖

9 *viṣayavipratipatti°* SVBh$_1$: *viṣayapratipatti°* K ‖ **12** *°pariṇāma* SVBh$_1$: *°paṇāma* K ‖ **13** *bahiḥ api tu antaś* SVBh$_1$: *bahir apyatvantaś* K ‖ **14** *ca antaś* SVBh$_1$: om. K ‖ *°vyavasāyātmakatvena* SVBh$_1$: *°vyavasāyātmatvena* K ‖ **17** *tasmād* K : *kasmād* SVBh$_1$ ‖ **19** *°paryāyātmā* SVBh$_1$: *°paryā(y)*^{pc}*ātmā* K ‖ *pramāṇārthatvāt* SVBh$_1$: *pramā(+ṇā)rtha{*}tvāt* K ‖ **24-25** *°abhāve 'nupapatteḥ* K : *°abhāvyānupapatteḥ* SVBh$_1$ ‖ **25** *vyāpyatvāt* SVBh$_1$: *vyāptatvāt* K ‖ *prameyasya* SVBh$_1$: *prameyatvasya* K ‖ **26** *sādhayati* SVBh$_1$: *sādhayatīti* K ‖

vyāpyôpalabdhir vā vyāpaka-vidhiṃ sādhayati kiṃ naś cintayā. nanv {K 16a} artha-kriyā prameyasya kathaṃ vyāpikêti cen, na, utpāda-vyaya-dhrauvya-pariṇati-lakṣaṇârtha-kriyāyām eva bahir antar vârthe pramāṇa-pravṛtteḥ, anyathā gṛhīta-grāhitvena nirviṣayatvena ca jñānānām aprāmāṇyād asattvāc ca. na khalu tādṛg-artha-kriyāṃ vinā sattvaṃ svapne 'py upalabdham. na hy asat prameyam atiprasaṅgāt. nanv anekântaḥ krama-yaugapadyayoḥ kathaṃ vyāpaka iti cen, na, paryāyâpekṣayā deśa-kāla-kramasya dravyâpekṣayā ca yaugapadyasya sambhavāt.

nanu vaiśeṣika-mate bhedaîkânte dravya-paryāyayoḥ prameyatvam aviruddham eva. tathâhi : dravya-guṇa-karma-sāmānya-viśeṣa-samavāyāḥ ṣaṭ padârthā bhāva-{SVBh$_1$ 20}rūpāḥ. tatra dravyaṃ nava-vidhaṃ, guṇāś catur-viṃśatiḥ, karmāṇi pañca, sāmānyaṃ dvidhā, viśeṣā aneke, samavāya eka iti. abhāva-rūpās tu catvāraḥ prāg-abhāva-pradhvaṃsâbhāvêtarêtarâbhāvâtyantâbhāvā iti. so 'yaṃ sad-asad-vargaḥ paraspara{K 16b}m atyanta-bhinnaḥ pramāṇârtha iti cen, na, atyanta-bhede sambandhânupapatteḥ. samavāyo 'stîti cen, na, tasya sarva-sādhāraṇyenâniyāmakatvāt, yathaîva hi jñānâdīnām ātmani samavāyas tathā pṛthivyâdāv api tat-prasaṅgāt. kiñca dravyād bhinnānāṃ guṇānām adravyatvavat, sattā-sāmānyād bhinnānāṃ dravyâdīnām apy asattvaṃ kiṃ na syāt, viśeṣâbhāvāt ? dravyam anugata-sva-rūpaṃ cet, sāmānyam eva. vyāvṛtta-sva-rūpatve tu, viśeṣa eva. evaṃ guṇâdiṣv api yojyam iti. padârtha-dvaita-prasaṅgaś ca. nīrūpaḥ pramāṇârtho 'nupapanna eva, anyathā keśôṇḍuka-jñānâdīnāṃ nirviṣayāṇām api prāmāṇya-prasaṅgāt. abhāva-pramāṇe 'bhāvo viṣayo'stîti cet, keśoṇḍuka-jñāne 'pi keśoṇḍukam asty aviśeṣāt. tatra keśoṇḍukasya kalpitatvān mithyātvam iti ced, abhāvasyâpi nīrūpatvān mithyātvaṃ kiṃ na syāt ? {K 17a} ato dur-āgraha-grahaṃ parityajya bhāvâbhāvâtmaka eva kathañcit pramāṇârtho 'numantavyaḥ. tan na vaiśeṣika-mataṃ sumataṃ, dṛṣṭêṣṭa-virodhāt.

---

2 *prameyasya* SVBh$_1$: *prameyatvasya* K ‖ **3** *°kriyāyām* SVBh$_1$: *°kriyā(y)*^{pc}*ām* K ‖ **6** *nanv anekāntaḥ* K : *na vanekāntaḥ* SVBh$_1$ ‖ **7** *yaugapadyasya* SVBh$_1$: *yau(+ga)padyasya* K ‖ **8** *nanu* SVBh$_1$: *na vā* K ‖ *vaiśeṣika°* SVBh$_1$: *vai(+śe)ṣika°* K ‖ **10** *°viṃśatiḥ* SVBh$_1$: *°viśaṃtiḥ* K ‖ **11** *dvidhā* SVBh$_1$: *dvedhā* K ‖ **14** *'stīti cen na tasya* SVBh$_1$: *'stī(ti)*^{pc} *cen n{e}a t{i}asya* K ‖ **15** *samavāyas* SVBh$_1$: *samavā(y)*^{pc}*as* K ‖ **16** *guṇānām* SVBh$_1$: *guṇādīnām* K ‖ **21** *abhāvapramāṇe 'bhāvaviṣayo* K : *abhāvapramāṇabhāvo viṣayo* SVBh$_1$ ‖ **22** *asty* K : om. SVBh$_1$ ‖ **23** *ato* SVBh$_1$: *tato* K ‖ **24** *bhāvābhāvātmaka* SVBh$_1$: *bhāvā{* tma ?}bhāvātmaka* K ‖

atha pramāṇa-prameya-saṃśaya-prayojana-dṛṣṭânta-siddhântâvayava-tarka-nirṇaya-vāda-jalpa-vitaṇḍā-hetv-ābhāsa-chala-jāti-nigraha-sthāneṣu ṣoḍaśa-padârtheṣu naiyāyika-mateṣu ātma-śarīrêndriyârtha-buddhi-manaḥ-pravṛtti-doṣa-{SVBh$_1$ 21}pretyabhāva-phala-duḥkhâpavarga-bhedāt dvādaśa-vidhasya prameyatvam upapadyata iti cen, na, atrâpi bhedaîkânte sambandhânupapatteḥ, indriya-buddhi-manasām arthôpalabdhi-sādhanatvena prameyatvânupapatteś ca, ātmanaś ca pramātṛtvāt pramātā pramāṇaṃ prameyaṃ pramitir ity antar-bhedôpagamāt, saṃśayâdīnām aprameyatve ca vyavasthânupapatteḥ, bhedaîkânte saṅgraha-virodhāt, pratyakṣâdīnām anantar-bhāvāc ca. tan na ṣoḍaśa-padârtha-vyavasthā sambhavati.

nanu pṛthi{K 17b}vy āpas tejo vāyur iti tattva-catuṣṭayaṃ prameyaṃ cārvāka-parikalpitam atyanta-bhinnaṃ yujyata iti cen, na, jīva-tattvasya pañcamasya sad-bhāvāt, teṣāṃ parasparato 'tyanta-bhedâsambhavāc ca, tattva-dvaya-vyavasthānāt. pṛthivy-ādi-vikāra eva caitanyaṃ na tattvântaram iti cet, mahad adbhutam idaṃ yad atyanta-vilakṣaṇayor bhūta-cetanayor abhedaḥ salakṣaṇānāṃ ca pṛthivy-ādīnāṃ bheda iti, saṃvil-lakṣaṇaṃ hi caitanyaṃ sparśâdi-lakṣaṇāni bhūtānîti bhedasya sparśâdimattvena teṣām abhedasya ca pratīteḥ.

nanv astu bhedaîkânte 'yaṃ doṣaḥ. abhedaîkânte dravya-paryāyayoḥ prameyatvaṃ yuktaṃ, bhedānām avidyā-kalpitatvāt, anavasthānāc ca. na khalu bhedā anantāḥ pramīyante 'śakyatvāt. pratyakṣeṇa hi nirviśeṣaṃ pramīyate, kalpanā punas tatra bhedān kalpayati ; tato 'dvaitam eva {K 18a} tattvam iti brahmâdvaitino śabdâdvaitino jñānâdvaitinaś ca manyante. tad api pramāṇa-bādhitam eva, kriyā-kāraka-bhedâbhāve 'rtha-kriyânupapatteḥ, asattvāt, yad evârtha-kriyā-kāri tad eva paramârtha-sad iti {SVBh$_1$ 22} vacanāt, advaita-śabdaḥ svâbhidheya-pratyanīkâvinābhāvī nañ-pūrvâkhaṇḍa-padatvād agaur ity-ādi padavad ity-ādy-anumāna-bādhitatvāc ca, karma-phala-paralokâdi-bheda-virodhāc ca. kiñcâdvaita-siddhiḥ sādhanāt tad vinā vā ? yadi sādhanāt, dvaita-prasaṅgaḥ, sādhya-sādhanayor

---

1 °*siddhāntāvayava*° SVBh$_1$: °*siddhāntāvaya(v)*^{pc}*a*° K ‖ **2** °*vitaṇḍā*° K : °*vitaṇḍa*° SVBh$_1$ ‖ °*ābhāsachala*° K : °*ābhāsacchala*° SVBh$_1$ ‖ **4** °*pretyabhāva*° K : °*pratyabhāva*° SVBh$_1$ ‖ **8** *aprameyatve* K : *aprayatve* SVBh$_1$ ‖ **11** *nanu pṛthivy āpas tejo vāyur iti* K : om. SVBh$_1$ ‖ **12** *atyantabhinnaṃ* SVBh$_1$: *atyantaṃ {*} bhinnaṃ* K ‖ **13** *tattvadvaya*° SVBh$_1$: *tatra {*} dvaya*° K ‖ **14** *mahad adbhutam* SVBh$_1$: *mahad bhutam* K ‖ **15** *abhedaḥ salakṣaṇānāṃ* SVBh$_1$: *abhedalakṣaṇānāṃ* K ‖ **21** *bhedān* SVBh$_1$: *bhedāt* K ‖ *brahmādvaitino* SVBh$_1$: *vrahmādvaitinaḥ* K ‖ **22** *śabdādvaitino* K : om. SVBh$_1$ ‖ **25** °*pratyanīkāvinābhāvī* SVBh$_1$: °*pratya{va}nīkāvinābhāvi* K ‖ °*padatvād* SVBh$_1$: °*pa(+da)tvād* K ‖ *agaur* SVBh$_1$: *agor* K ‖ **26** *kiñcādvaita*° K : *kiñca dvaita*° SVBh$_1$ ‖

bhedena pravṛtteḥ. tad vinêti cet, vāṅ-mātreṇa sarvaṃ sarvasyâpi yathêṣṭaṃ siddhyati. tato nâdvaitaîkânte prameyatvaṃ, pramāṇa-virodhāt.

nanu sāṃkhya-parikalpite 'bhedaîkânte prakṛtyâdi-tattvasya prameyatvam upapannaṃ, sarvatrâvirbhāva-tirobhāva-vaśāt pradhāna-pariṇāma-sambhavād iti cet, tad apy asaṅgatam. abhe{K 18b}daîkânte khalv āvirbhāva-tirobhāvayor evâsambhavāt kautaskutaḥ pariṇāmaḥ ? prakṛti-puruṣayor api bhedâbhāva-prasaṅgāt, artha-kriyânupapatteś ca. na hy abhedaîkânte 'rtha-kriyā sambhavati kramâbhāvāt.

tad evaṃ bhedaîkântavad abhedaîkânte 'pi prameyatvasyâsambhavāt, tattvato dravya-paryāyâtmakam eva cetanâcetanâtmakaṃ prameyam iti susthitam.

Akalaṅka

artha-kriyā na yujyeta nitya-kṣaṇika-pakṣayoḥ |
kramâkramābhyāṃ bhāvānāṃ sā lakṣaṇatayā matā ‖ 8 ‖

'artha-kriyā-samarthaṃ paramârtha-sad' aṅgī-kṛtya sva-pakṣe punar artha-kriyāṃ svayam eva nirākurvan katham anunmattaḥ ? sva-bhūti-mātram artha-kriyāṃ vipakṣe 'pi kathaṃ nirasyet, mithyā-vyavahāraṃ vā ? saṃvitter abhede 'pi viṣayâkārasyaîva viṣaya-sādhanatvaṃ nâkārântarasya. tataḥ : **LT 9**.

Abhayacandra

athaîkânte 'rtha-kriyā-virodhaṃ tām eva ca vastu-lakṣaṇaṃ prarūpayati : **LT 8**.

arthasya kāryasya **kriyā** karaṇaṃ niṣpattir **na yujyeta** na yuktim adhirohet. keṣāṃ ? **bhāvānāṃ** cetanâcetana-padârthānāṃ. kābhyāṃ ? **kramâkramābhyāṃ** : **kramo** deśa-kāla-vyāptiḥ, **akramaś** ca yaugapadyaṃ tābhyāṃ {SVBh$_1$ 23} tāv āśrityêty arthaḥ. kayoḥ ? **nitya-**{K 19a}**kṣaṇika-pakṣayoḥ** : **nitya-pakṣaḥ** sarvathā-kauṭasthya-parigrahaḥ, **kṣaṇika-pakṣas** tu sarvathânityâbhiniveśaḥ tayor dvayor api.

---

1 *bhedena* SVBh$_1$: *bhe(d)*^{pc}*ena* K ‖ *vineti* SVBh$_1$: *vinā* K ‖ *sarvasyāpi* SVBh$_1$: *sarvasya* K ‖ **4** °*vaśāt* SVBh$_1$: °*va{* ca ?}śāt* K ‖ *cet* K : *cat* SVBh$_1$ ‖ **6** *kautaskutaḥ* SVBh$_1$: *kautuskātaḥ* K ‖ **8** *bhedaikāntavad abhedaikānte* em. : *bhedaikāntatad abhedaikānte* K *bhedaikāntatadabhedaikānte* SVBh$_1$ ‖

14 °*kriyā na* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: °*kriyā {i*} na* K ‖ **16** *nirasyet* LT$_1$: *nirasyeta* NKC ‖

20 *athaikānte* SVBh$_1$: *yathaikānte* K ‖ °*virodhaṃ tām eva ca vastulakṣaṇaṃ* K : °*virodhitām eva sulakṣaṇaṃ* SVBh$_1$ ‖ **21** *yujyeta* SVBh$_1$: *yujyet{e}a* K ‖ **23** *akramaś ca yaugapadyaṃ* SVBh$_1$: *akramo yaugapadyañ ca* K ‖

tathā hi : na khalu kūṭastha-nityasya krameṇa kārya-karaṇam upapannaṃ, sarva-kāryāṇām eka-kāryôtpādana-kāla eva tasyôtpādana-sāmarthyāt saha-kāri-sānnidhyasyâkiñcit-karatvāt, tadā tat-karaṇa-sāmarthyâbhāve nityatva-hāni-prasaṅgāt, asamartha-sva-bhāva-parityāgena samartha-sva-bhāvôpādānena ca pariṇamamānasyaîvânityatvāt. nâpi yaugapadyena, pūrva-samaye kṛta-kṛtyatvena tasyôttara-samayeṣv artha-kriyā-virahād asattva-prasaṅgāt, sva-bhāva-nānātva-prasaṅgāc ca. na hy ekenaîva sva-bhāvenâneka-kārya-karaṇaṃ yuktam, atiprasaṅgāt kāryâbheda-prasaṅgāc ca. saha-kāri-vaicitryāt kārya-vaicitryam ity apy ayu{K 19b}ktaṃ, sva-bhāvam abhindatāṃ saha-kāritvânupapatteḥ. tataḥ krama-yaugapadya-virahād artha-kriyā-virahaḥ siddha eva sarvathā-nitya-pakṣa iti tasyâsattvam evêty arthaḥ, vyāpakânupalambhasya vyāpyâbhāvaṃ prati gamakatvāt. kṣaṇikasyâpi na krameṇa kārya-kāritvaṃ deśa-kāla-kramasya tatrâsambhavāt,

yo yatraîva sa tatraîva, yo yadaîva tadaîva saḥ |
na deśa-kālayor vyāptir bhāvānām iha vidyate ||

iti vacanāt, anyathā kṣaṇikatva-virodhāt. santānâpekṣayā kramo 'stîti cen, na, tasyâvastutvāt. kiñca santāna eva kārya-kārī sva-lakṣaṇaṃ vā tad-ubhayaṃ vā syāt ? ādya-pakṣe tasyaîva vastutvāt kiṃ kṣaṇika-vastu-kalpanayā ? dvitīya-pakṣe tu santānasyâvastu{SVBh$_1$ 24}tvāt tad-apekṣaṃ krameṇa kārya-kāritvam apy avāstavam eva syāt. tṛtīya-pakṣe ca kathañcin nityâni{K 20a}tyâtmakatvaṃ vastuna āyātam. tan na krameṇa kārya-kāritvaṃ kṣaṇikasya ; nâpi yaugapadyena, vibhrama-prasaṅgāt, kāraṇa-kāla eva kāryasyôtpattes tat-kāryasyâpi tadaîvôtpatter iti.

nanu mā bhūn nitya-kṣaṇika-pakṣayor artha-kriyā, kā no hānir ity āśaṅkyâha : **sê**ty-ādi : **sâ**rtha-kriyā jñapty-utpatti-lakṣaṇā **bhāvānāṃ** sad-bhūtānām arthānāṃ **lakṣaṇatayā lakṣyate** jñāyate 'nenêti **lakṣaṇaṃ** liṅgam ity arthaḥ tasya bhāvo **lakṣaṇatā** tayā liṅgatvena **matā** sakalâstikair abhyupagatā, vyāpakatvāt.

---

2 *tasyotpādana°* SVBh$_1$: *tasyātpādana°* pr. m. → *tasyotpādana°* sec. m. K ‖ **3** *°sānnidhyasyākiñcit°* SVBh$_1$: *°sānidhyasya kiñcit°* K ‖ *tadā* SVBh$_1$: *tathā* K ‖ *°sāmarthyābhāve* SVBh$_1$: *°sāmarthyabhāve* K ‖ **4** *°bhāvopādānena* SVBh$_1$: *°bhāvopā{nāt}dānena* K ‖ **5** *°samaye* SVBh$_1$: *°sa{ra}(m)*^{pc}*aye* K ‖ *kṛta°* SVBh$_1$: om. K ‖ *°kṛtyatvena* SVBh$_1$: *°kṛty{e}atvena* K ‖ **8** *kāryābheda°* SVBh$_1$: *kāryabh(e)*^{pc}*da°* K ‖ **10** *sarvathānitya°* SVBh$_1$: *sarvanitya°* K ‖ *°pakṣa* K : *°pakṣe* SVBh$_1$ ‖ **11** *vyāpyābhāvaṃ* SVBh$_1$: *vyāpy(ā)*^{pc}*bhāvaṃ* K ‖ **12** *deśa* SVBh$_1$: *de{*}śa* K ‖ **14** *°kālayor* SVBh$_1$: *°kālay(o)*^{pc}*r* K ‖ *vidyate* K : *vidyat* SVBh$_1$ ‖ **16** *tadubhayaṃ vā* K : om. SVBh$_1$ ‖ **19** *eva* K : om. SVBh$_1$ ‖ *ca* K : om. SVBh$_1$ ‖ *°tyātmakatvaṃ vastuna* SVBh$_1$: *°tyātmaka{ṃ}(+tvaṃ) vastunas tu* K ‖ **21** *vibhrama°* SVBh$_1$: *vibhava°* K ‖ **22** *°kṣaṇikapakṣayor* SVBh$_1$: *°kṣaṇikayor* K ‖ **23** *setyādi* SVBh$_1$: om. K ‖ *°kriyā* SVBh$_1$: *°kri(+yā)* K ‖ **25** *sakalāstikair* SVBh$_1$: *sakalāstitvair* K ‖

vyāpakânupalambhaś ca nitya-kṣaṇika-pakṣayor vyāpyasya sattvasya niṣedhaṃ sādhayatîti bhāvaḥ. tathaîva vākhyānāt : sattvaṃ hi pratyakṣa-siddhaṃ bahir antaś ca sva-vyāpikām artha-kriyāṃ gamayati ; sâpi dhrauvyôtpāda-vyaya-pariṇati-lakṣaṇā krama-yaugapadye {K 20b} sva-vyāpake jñāpayati ; te ca sva-vyāpakam anekāntaṃ sādhayataḥ, tad-viruddhaṃ ca sarvathaîkāntaṃ niṣedhayata iti bhāvaḥ. tata utpāda-vyaya-dhrauvya-pariṇāmavata evârtha-kriyā-sambhavāt, dravya-paryāyâtmā pramāṇa-viṣaya iti susthitam.

Akalaṅka

nâbhede 'pi viruddhyeta vikriyâvikriyaîva vā|

paramârthaîkatve 'pi mithyā-vyavahāra-bhedāt jñānasyânekârtha-kriyā-kāriṇaḥ pratibhāsāḥ paramârthâsaṃvedinaḥ tattvaṃ bhedâbhedâtmakaṃ sādhayanti.

Abhayacandra

nanu katham ekasyânekâkāra-vyāpitvam anekârtha-kriyā-kāritvaṃ ca, anekatve vā katham ekatvaṃ virodhād iti pratyavasthām avahastayan anekânte virodhâbhāvaṃ darśayati : **LT 9ab**.

{SVBh$_1$ 25} **naîva virudhyeta** pratyakṣâdinā na bādhyeta. kā ? **vikriyā** : **vi**śeṣeṇa kāla-bhedena **kriyā** pūrvôttarâkāra-parihārâvāpti-sthiti-lakṣaṇa-pariṇatiḥ ; na kevalaṃ **vikriyā**, api tv **avikriyā vā** yugapad-anekâkāra-vyāpti-lakṣaṇâpi naîva virudhyeta. kva ? **abhede 'pi** : kathañcit dravyârthika-nayâpekṣayā vivakṣite '**bhede** 'nvaye 'nugatâkāre '**pi**, {K 21a} tad-apekṣayā vastu-dharmāṇām avyatirekāt : yad eva hi mṛd-eka-dravyaṃ piṇḍâdy-ākāra-pariṇataṃ tad eva tam ākāraṃ pariharad ghaṭâkāram uttaram āskandat pratīyate. na ca pratīyamāne virodhaḥ śakyaḥ

---

1 *sattvasya* SVBh$_1$: *satvasyāstitvasya* K ‖ **2** *tathaiva vākhyānāt* K : *tathaivākhyānāt* SVBh$_1$ ‖ **4** °*vyāpakam* SVBh$_1$: °*vyā{va}pakam* K ‖ **5** *sarvathaikāntaṃ* SVBh$_1$: *sarv{e}athaikānt{e}aṃ* K ‖ *niṣedhayata iti* SVBh$_1$: *niṣedhayatīti* K ‖ **6** °*dhrauvya*° SVBh$_1$: °*dhr{e}avya*° K ‖ **7** *pramāṇa*° SVBh$_1$: *prāṇa*° K

10 *viruddhyeta* NKC : *virudhyeta* SVBh$_1$ *viruddhyet* LT$_1$ *viruddhayeta* LT$_2$ K ‖ *vikriyāvikriyaiva* LT$_2$ NKC* SVBh$_1$: *vikriyā vikriyaiva* LT$_1$ NKC *vikriyā vikriyeva* NKC* K ‖ **12** *paramārthāsaṃvedinaḥ* LT$_1$: *parasparārthasaṃvedinaḥ* NKC ‖ *nābhede 'pi* SVBh$_1$: *nābhede {*}pi* K ‖ *vikriyāvikriyaîva vā* SVBh$_1$: om. K ‖

15 *anekārtha* em. : *{*} ānekārtha*° K *ekārtha*° SVBh$_1$ ‖ **16** *pratyavasthām* SVBh$_1$: *(+pra)tyavasthām* K ‖ *avahastayan* SVBh$_1$: *apahayann* K ‖ **18** *naiva virudhyeta* SVBh$_1$: om. K ‖ **19** *viśeṣeṇa* SVBh$_1$: *viśeṣaṇa* K ‖ *pūrvottarākāra*° SVBh$_1$: *pūrvāttarākāra*° K ‖ °*parihārāvāpti*° K : °*parihāra*° SVBh$_1$ ‖ **22** *avyatirekāt* SVBh$_1$: *avyatireke 'pi* K ‖ **23** *mṛdekadravyaṃ* SVBh$_1$: *mṛddravyaṃ* K ‖ **24** *pratīyate* SVBh$_1$: *prat{i}īyate* K ‖ *śakyaḥ* SVBh$_1$: *{va} śakya* K ‖

kalpayituṃ, tasyânupalambha-sādhyatvāt. **api**-śabdād bhede 'pîty ākṣipyate : kathañcit paryāyârthika-naya-vivakṣayā **bhede** vyatireke 'pi dravya-paryāyayor arpite krama-yaugapadye na virudhyete, yato 'rtha-kriyā virudhyeta, pūrvâkāra-nivṛttāv evôttara-paryāya-prādur-bhāvāt, anyathā saṅkarâdi-doṣa-prasaṅgāt. tad evaṃ kathañcid bhedâbhedâtmakaṃ nityânityâtmakaṃ sad-asad-ātmakaṃ ca tattvam abhyupagantavyam, tatraîvârtha-kriyā-sambhavād anyathā virodhāt.

Akalaṅka

mithyêtarâtmakaṃ dṛśyâdṛśya-bhedêtarâtmakam ‖ 9 ‖
cittaṃ sad-asad-ātmaîkaṃ tattvaṃ sādhayati svataḥ |

citra-nirbhāsinaḥ tattvam avibhāga-vijñānasya dṛśyaṃ yadi krameṇâpi sad-asad-ātmakaṃ vivarteta, tataḥ siddhaṃ dravya-paryāyâtmakam utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ vastu-tattvam antar bahiś ca prameyam. ekântasyânupalabdeḥ, tad anekântâtmârthaḥ iti.

Abhayacandra

etad evânekântâtmakatvaṃ vastunaḥ saugatâbhipreta-citra-jñāna-dṛṣṭânta-balena samarthayate : **LT 9cd-10ab** {K 21b}.

vijñāna-vādino bauddhā evam abhimanyante : jñānaṃ bahir-ā{$SVBh_1$ 26}kāra-viṣayatvena mithyā, sva-rūpâlambanatvenâmithyā ; sva-rūpâpekṣayâdṛśyaṃ, grāhyâkārâpekṣayā dṛśyaṃ ; grāhya-grāhakâkārâpekṣayā bhedaḥ, saṃvedanâpekṣayā câbheda iti. evaṃ **mithyâ**mithy**âtmakaṃ dṛśyâdṛśyâ**tmakaṃ **bhedâ**bhed**âtmakaṃ** ca **cittaṃ** jñānaṃ **svataḥ** sva-rūpeṇa **sādhayati** jñāpayati. kiṃ ? **tattvaṃ** jīvâjīvâdi. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **sad-asad-ātma** : **sat** sattvaṃ **asad** asattvaṃ te **ātmānau** sva-bhāvau yasya tat tathôktaṃ.

---

1 °*sādhyatvāt* $SVBh_1$: °*sādh(y)*^{pc}*atvāt* K ‖ **2** *paryāyārthika*° $SVBh_1$: *paryārthika*° K ‖ **5** *bhedābhedātmakaṃ* $SVBh_1$: *bhedābh(e)*^{pc}*dātmakaṃ* K ‖ *nityānityātmakaṃ* $SVBh_1$: *om.* K ‖ **6** *saṃbhavād* K : *saṃbhavanād* $SVBh_1$ ‖

9 *mithyeta*° LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *mithy{o}eta*° K ‖ **11** *avibhāgavijñānasya* LT_1 : *avibhāgajñānasya* NKC ‖

19 *vijñānavādino* $SVBh_1$: *vijñā(+na)vādino* K ‖ **21** °*pekṣayā*° $SVBh_1$: °*pekṣ{e}ayā*° K ‖ °*grāhakākārāpekṣayā* $SVBh_1$: °*grāhakāpe*$_{(2)}$*rā*$_{(1)}$*kṣayā* K ‖ **22** *iti evaṃ* $SVBh_1$: *ity {*} evaṃ* K ‖ *dṛśyādṛśyātmakaṃ* $SVBh_1$: om. K ‖ **23** *cittaṃ jñānaṃ svataḥ* $SVBh_1$: *citrajñānaṃ {vad ity arthaḥ | yataś citra-jñānam ekam api mithyetarādyanekātmakam aviruddhaṃ tadvaj jīvādy api sadasadātmakam aviruddha{ṃ}m upalaṃbhāt | evam ekānekātmakaṃ | nityānityātmakaṃ ca vastu nyāyabalād anumatavya} svataḥ* K ‖ **24** *jīvājīvādi* $SVBh_1$: *jīvādi* K ‖ *kiṃviśiṣṭaṃ* $SVBh_1$: *kiviśiṣṭaṃ* K ‖ °*ātma* $SVBh_1$: °*ātmakaṃ* K ‖ **25** *svabhāvau* $SVBh_1$: (*sva){ya?}bhāvau* K ‖

nanu dravyâdi sad-ātmakaṃ prāg-abhāvâdi câsad-ātmakaṃ bhinnam e{K 22a}va tattvaṃ dvayam eva siddham iti. tad-vyavacchedârtham[38] āha : **ekam** abhinnaṃ ; pramāṇâdeśād ekam api dravya-paryāyârthâdeśāt sad-asad-ātmakaṃ jīvâdi tattvaṃ prasiddhaṃ pramāṇa-balāc citra-jñānavad ity arthaḥ. yataś citra-jñānam ekam api mithyêtarâdy-anekâtmakam aviruddhaṃ, tadvaj jīvâdy api sad-asad-ātmakam aviruddham upalambhāt, evam ekânekâtmakaṃ nityânityâtmakaṃ ca vastu nyāya-balād anumatavyam, utpāda-vyaya-dhrauvya-pariṇati-lakṣaṇârtha-kriyânyathânupapatter iti bhāvaḥ. ato virodhâbhāvād, vaiyadhikaraṇyam api nirākṛtam eva, ekâdhikaraṇatvena sad-asad-ādi-dharmāṇām upalabdheḥ.

nanu yena rūpeṇa sattvaṃ tena sattvâsattvayor anekântāt prasaṅgaḥ saṅkara iti cen, na, arpaṇā-bhedāt : sva-rūpâdy-arpaṇayā sattvasyaîva, para-rūpâdy-arpaṇayā câsattvasyaîva vidhānāt ; pramā{K 22b}ṇârpaṇayaîvôbhayâtmakatva-pratipādanāt. etena vyatireko 'py anekânte nirastaḥ, sva-dravyâdi-vivakṣayâsattvasyâpratipādanāt.

syā{SVBh$_1$ 27}n mataṃ : sattvâsattvayor vastuno bhedâbhedâtmakatvāt tayor api tato 'para bhedâtmakatva-kalpanāyām anavasthā-prasaṅgād iti. tad etad avicārita-vacanaṃ. dravyârthika-naya-vivakṣayā hi vastv abhedâtmakaṃ pratipādyate ; abhedaś ca dravyam eva, na ca tasyâparaṃ dravyântaraṃ rūpam asti. paryāyârthika-naya-vivakṣayā tu bhedâtmakaṃ ; bhedaś ca paryāya eva, na câsyânyat paryāyântaraṃ rūpaṃ, yenânavasthā syāt ādeśa-vaśāt pratiniyata-dharma-vyavasthānāt. pramāṇa-vivakṣayā hi vastv anekântâtmakaṃ, tatrânavasthānasyâpy adoṣatvāt, mūla-kṣater abhāvāt. vyavahārôpayogi sva-rūpaṃ hi mūlam ucyate. ta{23a}c ca dravyaṃ paryāyas tad-ātmakaṃ vastu vā tat-tan-naya-pramāṇa-prādhānyāt siddhaṃ vyavahārāya kalpate iti, vastuny ananta-dharmāṇāṃ vyavahārânupayogāt, yatas tad-anavasthā doṣāya syāt. jñātṛ-śakti-vaikalyāc cânavasthānaṃ vastu-dharmāṇāṃ, tat-sākalyaṃ tu kasyacit sarvaṃ susthitam eva, sakala-pramāṇa-prameya-prapañca-vyāpitvāt taj-jñānasya. tan nânavasthā-doṣo 'nekânte sambhavati.

---

2 °*vyavacchedārtham* SVBh$_1$: °*vyavachedanārtham* K ‖ **4** °*jñānavad* SVBh$_1$: °*jāna(va)*^{pc}*d* K ‖ **5** *jīvādy api* SVBh$_1$: *jīvādy{i} api* K ‖ **6** *upalambhāt* SVBh$_1$: *upa{*}laṃbhāt* K ‖ *ca* SVBh$_1$: om. K ‖ **7** °*lakṣaṇārtha*° SVBh$_1$: °*lakṣaṇā{ṃ}rtha*° K ‖ **8** °*nupapatter* SVBh$_1$: °*nupatter* K ‖ *virodhābhāvād vaiyadhi*° SVBh$_1$: *virodhābhāvo vādvaiyadhi*° K ‖ **10** *anekāntāt pra*° SVBh$_1$: *anekāṃtāpra*° K ‖ **11** *svarūpādyarpaṇayā* SVBh$_1$: *svarūpādyarpaṇay{o}ā* K ‖ *sattvasyaiva* SVBh$_1$: *sa*syaiva* K ‖ **12** °*ṇārpaṇayai*° SVBh$_1$: °*ṇārpayai*° K ‖ **13** *vyatireko 'py* SVBh$_1$: *vyatikaro py* K ‖ *vivakṣayāsattvasyāprati*° SVBh$_1$: *vivakṣayā'satvas(yā)*^{pc}*prati*° K ‖ **15** *bhedātmakatva*° SVBh$_1$: *bhedābhedātmakatva*° K ‖ °*prasaṃgād* SVBh$_1$: °*{s}pr{ā}a(sa)*^{pc}*ṃga* K ‖ *etad* SVBh$_1$: *e(ta)*^{pc}*d* K ‖ **18** °*vivakṣayā* SVBh$_1$: °*vi(+va)kṣayā* K ‖ °*nyat paryā*° SVBh$_1$: °*nya{tva}t paryā*° K ‖ **19** *yenānavasthā* SVBh$_1$: *yenānasthā* K ‖ **20** °*tātmakaṃ* SVBh$_1$: °*tātmakatvaṃ* K ‖ **21** *vyavahāropayogi sva*° SVBh$_1$: *vyavaropayogi {*} sva*° K ‖ **22** °*ātmakaṃ vastu* SVBh$_1$: °*ātmakavastu* K ‖ **24** °*sākalyaṃ* SVBh$_1$: °*sakalye* K ‖ **25** °*prameya*° SVBh$_1$: °*prame(ya ?)*^{pc}° K ‖ **26** *nānavasthā*° SVBh$_1$: *nāvasthā* ° K ‖

nanu vastuny anekântâtmani idam ittham iti nirṇayâbhāvāt[39], saṃśayaḥ syād yatas tat-sattva-siddhir iti cen, na, nayârpaṇāyāṃ sad eva sarvaṃ sva-rūpâdi-catuṣṭayâpekṣayā, asad eva sarvaṃ para-rūpâdi-catuṣṭayâpekṣayêti nirṇaya-sad-bhāvāt, pramāṇârpaṇāyāṃ tv anekântâtmakaṃ sarvam ity api nirṇayāt. asad-āropo hi saṃśayo, nāma n{K 23b}âyam anekânto 'san, pramāṇa-siddhatvāt. yata ubhayâtmaka-{SVBh$_1$ 28}grahaṇaṃ saṃśayaḥ syāt, tan na vastuno bhāvaḥ prakalpeta, nirṇītasya bhāvâtmakatvāt. tato virodhâdi-doṣa-rahitam anekântâtmakam ekâśīti-vikalpaṃ vastu sthity-utpāda-vyayâtmakatvād avagantavyaṃ. bhūta-bhavad-bhāvi-kāla-bhedāt pratyekaṃ sthity-ādīnāṃ trividhatvena nava bhedāḥ. tathâhi : sthitaṃ tiṣṭhati sthāsyati ; utpannaṃ utpadyate utpatsyate ; naṣṭaṃ naśyati naṅkṣyatîti. tat-pariṇāmānāṃ sthitatvâdīnāṃ navānām api pratyekaṃ sthitâdi-nava-prakāra-sambhavād ekâśīti-vikalpôpapatteḥ. tad evaṃ susthito bahir antaś ca pramāṇârtho dravya-paryāyâtmêti.

akalaṅka-prabhā-vyaktaṃ prameyam akhilaṃ punaḥ |
paśyanti mā-dṛśāḥ kiṃ na prabuddhāḥ śuddha-dṛṣṭayaḥ ? || 4 ||

ity abhayacandra{K 24a}-sūri-kṛtau laghīyas-traya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ pramāṇa-viṣaya-paricchedo dvitīyaḥ.

---

1 *nirṇaya°* SVBh$_1$: *nerṇaya°* K ‖ **2** *nayārpaṇāyāṃ* SVBh$_1$: *nayārpaṇāyā* K ‖ **3** *°pekṣayā asad* SVBh$_1$: *°pekṣayā {*} asad* K ‖ **4** *pramāṇārpa°* SVBh$_1$: *pramārpa°* K ‖ **5** *nāyam* SVBh$_1$: *na cāyam* K ‖ **6** *vastuno bhāvaḥ* SVBh$_1$: *vastuno 'bhāvaḥ* K ‖ *prakalpeta* SVBh$_1$: *prakalpyete* K ‖ *nirṇītasya* SVBh$_1$: *nirṇitasya* K ‖ **7** *bhāvātmakatvāt* SVBh$_1$: *bhāvātmatvāt* K ‖ **8** *°utpāda°* SVBh$_1$: *°utpatti°* K ‖ *°vyayātmakatvād* SVBh$_1$: *°vyayātmatvād* K ‖ **12** *dravyaparyā°* SVBh$_1$: *dravya{*}paryā°* K ‖ **13** *punaḥ* K : *vunaḥ* SVBh$_1$ ‖ **15** *syādvāda°* K : *syadvāda°* SVBh$_1$ ‖

3. Parokṣa-paricchedaḥ

Akalaṅka

jñānam ādyaṃ matiḥ saṃjñā cintā câbhinibodhikam ‖ 10 ‖
prāṅ nāma-yojanāc cheṣaṃ śrutaṃ śabdânuyojanāt |

avisaṃvāda-smṛteḥ phalasya hetutvāt pramāṇaṃ dhāraṇā. smṛtiḥ saṃjñāyāḥ pratyavamarśasya. saṃjñā cintāyāḥ tarkasya. cintā abhinibodhasya anumānâdeḥ. prāk śabda-yojanāt. śeṣaṃ śruta-jñānam aneka-prabhedam.

Abhayacandra

athêdānīṃ parokṣasya kāraṇa-bheda-prarūpaṇām āha : **LT 10cd-11ab**.

śeṣaṃ yad aviśadaṃ parokṣam ity uktaṃ tad ity arthaḥ. katidhā ? smṛtiḥ **saṃjñā cintā ābhinibodhakaṃ śrutaṃ cê**ti **ca**-śabdena smṛteḥ samuccayāt. etac ca pañcavidhaṃ parokṣaṃ **nāma-yojanāt prāk** śabda-prayogāt pūrvam utpadyata ity adhyāhāraḥ. **ca**-śabdo bhinna-prakramatvenâtrâpi {SVBh$_1$ 29} sambadhyate : na kevalam evam api tu **śabdânuyojanāc ca** śabdôccāraṇāc ca samutpadyate ity arthaḥ. tasya kāraṇam āha : **matiḥ** mati-saṃjñaṃ **jñānaṃ** sāṃvyavahārika-pratyakṣam **ādyaṃ** kāraṇam ity arthaḥ.

tatra dhāraṇā-balôdbhūtâtī{K 24b}târtha-viṣayā tad iti parāmarśinī smṛtiḥ. na smṛtiḥ pramāṇaṃ gṛhīta-grāhitvād iti cen, na, tad-viṣayasyâtītâkārasya pratyakṣâdinâgṛhītatvāt. asati pravṛtteḥ smṛter aprāmāṇyam ity apy acāru, deśâdi-viśeṣeṇa sata eva grahaṇāt sarvathâsattvânupapatteḥ, anyathā pratyakṣa-viṣayasyâpy asattva-prasaṅgāt. tataḥ smṛtiḥ pramāṇaṃ pratyabhijñāna-

---

3 *cābhinibodhikam* NKC : *cābhinibodhanam* LT$_2$ SVBh$_1$ *cābhinibodhakaṃ* SVBh$_1$* K *vābhinibodhikam* → *cābhinibodhikam* LT$_1$ ‖

10 *parokṣasya* SVBh$_1$: *parokṣasyā°* K ‖ *°prarūpaṇām āha* SVBh$_1$: *°prarūpaṇāyāha* K ‖ **12** *cintā ābhinibodhakaṃ* SVBh$_1$: *ciṃtānibodhakaṃ* K ‖ *°śabdena* SVBh$_1$: *°śabd{i}ena* K ‖ *etac ca* SVBh$_1$: *etac* K ‖ **13** *°prayogāt* SVBh$_1$: *°prayog{o}āt* K ‖ **14** *°prakramatvenā°* SVBh$_1$: *°prakramas tenā°* K ‖ **15** *samutpadyate* SVBh$_1$: *samu(tpa)*^{pc}*dyata* K ‖ **16** *sāṃvyavahārikapratyakṣam* SVBh$_1$: *sāṃvyavahārikaṃ pratyakṣam* K ‖ **18** *°balodbhūtā°* : *°balodabhūtā°* SVBh$_1$ *°balādbhūtā°* K ‖ **19** *smṛtiḥ* SVBh$_1$: om. K ‖ *°grāhitvād* SVBh$_1$: *°(gra)*^{pc}*hitvād* K ‖ **20** *pratyakṣādināgṛ°* SVBh$_1$: *pratyakṣād evāgṛ°* K ‖ *asati pravṛtteḥ* SVBh$_1$: *asatpravṛtteḥ* K ‖

prāmāṇyânyathânupapatteḥ. kiṃ punaḥ pratyabhijñānam? iti ced, ucyate: pratyakṣa-smṛti-hetukaṃ saṅkalanam anusandhānaṃ pratyabhijñānaṃ saṃjñā, yathā sa evâyaṃ devadattaḥ, go-sadṛśo gavayaḥ, go-vilakṣaṇo mahiṣaḥ, idam asmād alpaṃ, idaṃ asmān mahat, idam asmād dūraṃ, idam asmāt prāṃśu, vṛkṣo 'yam ity-ādi. pūrvôttarâkāra-vyāpino dravyasya tad-viṣayasya darśana-smaraṇābhyām agṛhītatvāt tarka-pramāṇyânyathânupapatteś ca pra{K 25a}tyabhijñānaṃ pramāṇaṃ, anyathā datta-grahâdi-sakala-vyavahāra-vilopāpatteḥ. kaḥ punas tarka iti ced, ucyate: anvaya-vyatirekābhyāṃ vyāpti-jñānaṃ darśana-smaraṇābhyām agṛhīta-pratyabhijñāna-nibandhanaṃ tarkaḥ cintā, yathâgnau saty eva dhūmas tad-abhāve na bhavaty evêti.

Akalaṅka

avikalpa-dhiyā liṅgaṃ na kiñcit sampratīyate ‖ 11 ‖
nânumānād asiddhatvāt pramāṇântaram āñjasam |

na hi pratyakṣaṃ 'yāvān kaścid dhūmaḥ kālântare deśântare ca pāvakasyaîva kāryaṃ nârthântarasya' itîyato vyāpārān kartuṃ samarthaṃ, sannihita-viṣaya-balôtpatter avicārakatvāt. nâpy anumānântaram, sarvatrâviśeṣāt. na hi sākalyena liṅgasya liṅginā vyāpter asiddhau kvacit kiñcid anumānaṃ nāma. 'tan nâpratyakṣam anumāna-vyatiriktaṃ pramāṇam' ity ayuktam, liṅga-pratipatteḥ pramāṇântaratvāt.

Abhayacandra

nanv avinābhāvasya pratyakṣeṇânumānena vā nirṇayāt kim iti tarkâkhyaṃ pramāṇântaraṃ parikalpitam ity āśaṅkāyām āha: {SVBh$_1$ 30} **LT 11cd-12ab.**

---

1 °*prāmāṇyānyathā*° SVBh$_1$: °*pramāṇānyathā*° K ‖ *iti ced* SVBh$_1$: *i ced* K ‖ **2** *saṅkalanam* SVBh$_1$: *saṃkana(*$_2$*)la(*$_1$*)m* K ‖ **4** *asmān* K : om. SVBh$_1$ ‖ **5** °*viṣayasya darśana*° SVBh$_1$: °*viṣayadarśana*° K ‖ **6** *agṛhītatvāt* SVBh$_1$: *agṛh(i)*^{pc}*tvāt* K ‖ *tarkaprāmāṇyā*° K : *tarkapramāṇā*° SVBh$_1$ ‖ *pramāṇaṃ* SVBh$_1$: *pra(m)*^{pc}*āṇaṃ* K ‖ 7 *datta*° SVBh$_1$: *{*}(da)*^{pc}*tta*° K ‖ **8** *anvayavyati*° SVBh$_1$: *anyavyati*° K ‖ **8-9** °*smaraṇābhyām agṛhītapratya*° SVBh$_1$: °*smaraṇapratya*° K ‖

14 *nānumānād asiddhatvāt* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *nānumānādisiddhatvāt* pr. m. → *nānumānād{i} asiddhatvāt* sec. m. K ‖ *pramāṇāntaram āñjasam* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *pramāṇāṃmāñjasam* pr. m. → *pramāṇāṃ(+tara)m āñjasam* sec. m. K ‖

23 *pramāṇāntaraṃ* SVBh$_1$: *prāmāṇāṃtaraṃ* K ‖ *parikalpitam* SVBh$_1$: *parikalpyata* K ‖

< **liṅgaṃ** sādhya-sādhanayor avinābhāvaḥ **kiñcid** īṣad api **na sampratīyate** na sāmastyena jñāyate. kayā ? **avikalpa-dhiyā** nirvikalpaka-pratyakṣeṇa saugatâbhipretena, yāvān kaścid dhūmaḥ sa sarvo 'pi agni-janmaîvânagni-janmā vā na bhavatîty etāvad vikalpa-vikalatvāt tasya, anya{K 25b}thā savikalpakatvâpatteḥ. > nanv astu savikalpakāt pratyakṣād avinābhāva-nirṇaya ity apy ayuktaṃ, tasyâpi sambandha-vartamāna-viṣayatvena deśa-kālântara-vyavahita-sādhya-sādhana-vyakti-gata-vyāpti-vikalpânupapatteḥ. tan na pratyakṣeṇâvinābhāva-nirṇayaḥ.

< **nâ**py **anumānāt** tasyaîv**âsiddhatvāt**, vyāpti-grahaṇa-pūrvakatvād anumānôtthānasya, anumānântarāt tatrâpy avinābhāva-nirṇaye cânavasthā-prasaṅgāt. prathamânumānād eva dvitīyânumāne vyāpti-nirṇaya iti cet, so 'yaṃ parasparâśraya-doṣaḥ. tan nânumānam api vyāpti-grāhakam iti tad-grāhakaṃ **pramāṇântaraṃ** tarkâkhyaṃ. **āñjasaṃ** pāramārthikaṃ na mithyā vikalpâtmakam abhyupagantavyaṃ, anyathânumāna-prāmāṇyâyogāt. >

AKALAṄKA

liṅgāt sādhyâvinābhāvâbhinibodhaîka-lakṣaṇāt ‖ 12 ‖
liṅgi-dhīr anumānaṃ tat-phalaṃ hānâdi-buddhayaḥ

na hi tādātmya-tad-utpattī jñātuṃ śakyete vinânyathânupapatti-vitarkeṇa, tābhyāṃ vinaîva eka-lakṣaṇa-siddhiḥ. na hi vṛkṣâdiḥ chāyâdeḥ sva-bhāvaḥ kāryaṃ vā ; na câtra visaṃvādo 'sti.

---

1 °*sādhanayor* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*sādhayor* K ‖ **2** *sāmastyena* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *sā(sy)*^{pc}*ena* K ‖ *kaścid dhūmaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *kaści{*}d dhūmaḥ* K ‖ **3** *sa* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. K ‖ °*janmaivānagni*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*janmaiv(ān)*^{pc}*agni*° K ‖ **5** *savikalpakāt* $SVBh_1$: *savikalpakasmi* K ‖ *avinābhāvanir*° $SVBh_1$: *avinābhāvinir*° K ‖ *ity* $SVBh_1$: *i(t)*^{pc}*y* K ‖ **6** *sambandha*° $SVBh_1$: *saṃbaddha*° K ‖ °*kālāntara*° $SVBh_1$: °*kāṃtara*° K ‖ **9** °*otthānasya* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*otchānasya* K ‖ **10** *eva* K : om. $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **12** *pāramārthikaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *paramārthikaṃ* K ‖

17 *liṅgi*° LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *liṃ(gī → gi)*^{pc}° K ‖

ABHAYACANDRA

kiṃ punar anumānaṃ pramāṇam ity anuyoge sūtram idam āha {K 26a} : **LT 12cd-13ab**.

{SVBh$_1$ 31} < **anumānaṃ** pramāṇaṃ bhavati. kiṃ ? **liṅgi-dhīr** : **liṅginaḥ** sādhyasya **dhīr** jñānam ity arthaḥ, liṅgam avinābhāva-sambandho 'syâstîti liṅgîti vigrahāt. tasyotpatti-kāraṇam āha : **liṅgāt** sādhanāt. kiṃ-sva-rūpāt ? **sādhyâvinābhāvâbhinibodhaîka-lakṣaṇāt** : **sādhyena** iṣṭâbādhitâsiddha-rūpeṇa sah**âvinābhāvo** 'nyathânupapatti-niyamaḥ tasy**âbhito** deśa-kālântara-vyāptyā **nibodho** nirṇayaḥ sa **ekaṃ** pradhānaṃ **lakṣaṇaṃ** sva-rūpaṃ yasya tat tathôktaṃ tasmāl liṅgād utpadyamānā liṅgi-dhīr anumānam ity arthaḥ. nanv asya tarka-phalatvāt kathaṃ pramāṇatvam ity āśaṅkyâha : **tat-phalaṃ hānâdi-buddhayaḥ** : **hānaṃ** pari{K 26b}hāraḥ, **ādi**-śabdenôpādānam upekṣā ca gṛhyate, tāsāṃ **buddhayo** vikalpās **tasyâ**numānasya **phalaṃ** bhavanti. tataḥ phala-hetutvād anumānaṃ pramāṇaṃ pratyakṣavad ity abhiprāyaḥ. > na câsyâprāmāṇye pratyakṣasya prāmāṇyam upapannaṃ, agauṇatvâdi-hetu-prayogânupapatteḥ. kvacid abhyasta-viṣaye svataḥ-prāmāṇya-siddhāv api tasyânabhyasta-viṣaye 'numānata eva tat-siddhiḥ. para-lokâdi-niṣedhasyâpy anupalabdhi-sādhyatvena nânumānam apalāpârhaṃ, para-caitanya-pratipattau vā vyavahārâdi-liṅga-jânumāna-prāmāṇyāt. tan nânumānam apramāṇaṃ kalpanīyaṃ yukti-virodhāt.

nanu pakṣa-dharmatvaṃ sapakṣe sattvaṃ vipakṣād vyāvṛttir iti rūpa-trayasya hetu-lakṣaṇatvād eka-lakṣaṇatvam anupapannaṃ, anyathâsiddha-viruddhânaikāntika-doṣâvyavacchedād iti cen, na, asādhā{K 27a}raṇa-sva-rūpasyaîva lakṣaṇatvāt. na khalu rūpa-trayam asādhāraṇaṃ {SVBh$_1$ 32} sa śyāmas tat-putratvād ity-ādau hetv-ābhāse 'pi darśanāt, vivādādhyāsite tatputre anyatra śyāme ca tat-putratvāt, aśyāme ca kvacit tat-putratvasyâsattvāt. atra vipakṣād vyāvṛtter niyamâbhāvād ahetu-lakṣaṇatvam iti cen, na sa evâvinābhāvas tal-lakṣaṇam astu kim anyenântargaḍunā. tad uktaṃ :

---

5 *jñānam ity* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *jñānaṃ liṃ(gī ?)*^{pc}*dhīḥ sādhyajñānam ity* K ‖ **6** *sādhanāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sādh(ān → an)*^{pc}*āt* K ‖ *kiṃsvarūpāt* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **9** *tat* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ **10** *anumānam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *amā(*$_2$*)nu(*$_1$*)nam* K ‖ **11** *pramāṇatvam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pramāṇam* K ‖ *hānādibuddhayaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *hānādayaḥ* K ‖ **12** *upekṣā* SVBh$_1$ K : *apekṣā* SVBh$_2$ ‖ **14** *cāsyāprāmāṇye* SVBh$_1$: *cāsyāprāṇye(*$_2$*)mā(*$_1$*)* K ‖ **16** *eva tatsiddhiḥ* SVBh$_1$: *e{va?}tatsiddhiḥ* K ‖ **18** °*pratipattau vā vyavahārādi*° SVBh$_1$: °*pratipattāv vā vy{i}āhārādi*° K ‖ **19** *nānumānam apramāṇaṃ* SVBh$_1$: *nānumāna {*} pramāṇaṃ* K ‖ **22** °*naikāṃtikadoṣā*° SVBh$_1$: °*naikāṃtikatvadoṣā*° K ‖ **24** *tatputratvād* K : *tatputrād* SVBh$_1$ ‖ **25** *niyamābhāvād* SVBh$_1$: *ni{rṇa}y(āma)*^{pc}*bhāvād* K ‖

anyathânupapannatvaṃ yatra tatra trayeṇa kiṃ |
nânyathânupapannatvaṃ yatra tatra trayeṇa kiṃ ‖ iti.

anenâsatpratipakṣatvam abādhita-viṣayatvam api tal-lakṣaṇaṃ nirastaṃ avinābhāvâbhāve gamakatvâyogāt. so 'py avinābhāvo dvedhā vartate saha krameṇa cêti. tatra sahâvinābhāvaḥ saha-cāriṇo rūpa-rasayor vyāpya-vyāpakayoś ca vṛkṣatva-śiṃśipātvayoḥ sādhya-sādhanayor vartate. kramâvinābhāvas tu pūrvôttara{K 27b}-carayoḥ kṛttikôdaya-śakaṭôdayayoḥ kārya-kāraṇayor dhūma-dhūma-dhvajayoś ca vartate.

AKALAṄKA

candrâder jala-candrâdi-pratipattis tathânumā ‖ 13 ‖

na hi jala-candrâdeḥ candrâdiḥ sva-bhāvaḥ kāryaṃ vā.

ABHAYACANDRA

nanu tādātmya-tad-utpattibhyām avinābhāvo vartate ; tato vyāpyam eva vyāpakasya liṅgaṃ kāryaṃ ca kāraṇasyêti dvividham eva vidhi-sādhanam iti saugata-vipratipattiṃ nirākurvan kāraṇasyâpi liṅgatvam āha : **LT 13cd.**

< **candra ādir** yasyâdityâder asau **candrâdis** tasmāt kāraṇa-bhūtāt. **jale** svacchâmbhasi **candrâdeś** candrâdi-pratibimbasya **pratipattir** avabodho **'numā** anumānam anumantavyam, avyabhicārāt. kiṃvat ? **tathā** kāryāt kāraṇa-pratipattivat. > avinābhāvo hi gamya-gamaka-bhāva-ni{SVBh$_1$ 33}bandhanaṃ ; na kāryatvam anyad vā, avikala-sāmarthyasya kāraṇasya kārya-jananaṃ praty avyabhicārāt. na khalu pādapasyâ{K 28a}tape chāyā-vyabhicāro maṇi-mantrâdy-apratibaddha-sāmarthyasyâgneḥ sphoṭâdi-vyabhicāro vâsti. anyathā na kadâpi kāryôtpattir ity asattvam eva vastunaḥ syāt, artha-kriyā-virahāt.

---

2 *nānyathānupapannatvaṃ yatra tatra trayeṇa kiṃ* : *nānyathānupannatvaṃ yatra tatra trayeṇa kiṃ* K om. SVBh$_1$ ‖ *apy* SVBh$_1$: om. K ‖ **5** *vyāpyavyāpakayoś* K : *vyāpakayoś* SVBh$_1$ ‖ **6** °*śiṃśipātvayoḥ* SVBh$_1$: °*śiṃśapātvayoḥ* K ‖

11 *tathānumā* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *tathānumānaṃ* K ‖

15 *tato* SVBh$_1$: *ato* K ‖ **19-20** *'numā anumānam* SVBh$_2$: *'numānam* SVBh$_1$ *'numānam anumānam* K ‖ **21** °*nibandhanaṃ* K : °*niṃbaṃdhanaṃ* SVBh$_1$ ‖ **23** °*tape chāyā* K : °*tapacchāyā* SVBh$_1$ ‖

AKALAṄKA

bhaviṣyat pratipadyeta śakaṭaṃ kṛttikôdayāt |
śva āditya udetêti grahaṇaṃ vā bhaviṣyati ‖ 14 ‖

tad etad bhaviṣyad-viṣayam avisaṃvādakaṃ jñānaṃ pratibandha-saṅkhyāṃ pramāṇa-saṅkhyāñ ca pratiruṇaddhi.

ABHAYACANDRA

idānīṃ pūrva-carasyâpi liṅgatvaṃ vyākhyāpayann āha : **LT 14**.

sopaskārāṇi hi sūtrāṇi. tad evaṃ vyākhyāyate. < **śakaṭaṃ** rohiṇī dharmī. muhūrtānte **bhaviṣyad** udeṣyad iti sādhya-dharmaḥ. kutaḥ ? **kṛttikôdayād** iti sādhanaṃ. na khalu kṛttikôdayaḥ śakaṭôdayasya kāryaṃ svabhāvo vā. kevalam avinābhāva-balād gamayaty eva svôttara-caram iti **pratipadyetâ**numanyeta sarvo 'pi jana iti. tathā **śvaḥ** prātar **ādityaḥ** sūrya **udetā** udeṣyati adyâdityôdayād iti pratipa{K 28b}dyeta ; tathā śvo **grahaṇaṃ** rāhu-sparśo **bhaviṣyati** evaṃ-vidha-phalakâṅkād iti **vā** pratipadyeta, sarvatrâvyabhicārāt >, krama-bhāva-niyamasya kārya-kāraṇavat pūrvôttara-carayor apy avirodhāt. tad evaṃ pakṣa-dharmatvâdikaṃ vinâpi hetor anyathânupapatti-sāmarthyād gamakatva-sambhavāt. kārya-sva-bhāvânupalabdhi-bhedāt traividhya-niyamo 'pi liṅgasyâpāstaḥ. anenaîva kāraṇaṃ kāryaṃ {$SVBh_1$ 34} saṃyogi samavāyi virodhi cêti pañcadhā liṅgam iti naiyāyika-matam apy apākṛtaṃ, ukta-hetūnām atrânantar-bhāvāt. mātrā-mātrika-kārya-virodhi-saha-cāri-sva-svāmi-vadhyā-ghātaka-saṃyogi-bhedāt saptadhā liṅgam iti sāṃkhya-kalpita-liṅga-saṃkhyā-niyamo 'pi na sambhavatîti jñeyaṃ.

---

2 *kṛttikodayāt* LT_2 NKC $SVBh_1$ K : *kṛtikodayāt* LT_1 ‖ **3** *udeteti* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *udet{o}eti* K ‖

8 *vyākhyāpayann* K : *khyāpayann* $SVBh_1$ ‖ **9** *sopaskārāṇi hi* $SVBh_1$: *sopaskāṇi (+hi)* K ‖ **10** *udeṣyad* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *uṣya(₂)de(₁)d* K ‖ **11** *śakaṭodayasya* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *śakaṭodasya* K ‖ **12** *gamayaty* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *gamaty* K ‖ *svottaracaram* $SVBh_1$ K : *svottaram* $SVBh_2$ ‖ °*padyetānumanyeta* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*padyetānumanumanyeta* K ‖ **14** *bhaviṣyati* $SVBh_1$ K : *bhavaṣyati* $SVBh_2$ ‖ **15** *pratipadyeta* $SVBh_2$ K : *pratipradyeta* $SVBh_1$ ‖ *sarvatrā*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *sarvātrā*° K ‖ **15-16** °*niyamasya kāryakāraṇavat* $SVBh_1$: °*niyamasyākāry{ā}akāraṇavat* K ‖ **18** °*nupalabdhi*° $SVBh_1$: °*nu{la}palabdhi*° K ‖ *traividhya*° $SVBh_1$: *traividya*° K ‖ **19-20** *naiyāyikamatam* $SVBh_1$: *naiyāyimatam* K ‖ **20** *apākṛtaṃ* $SVBh_1$: *apāstaṃ* K ‖ *atrānantarbhāvāt* $SVBh_1$: *atrāṃtarbhāvāt* K ‖ °*virodhi*° K : °*virodha*° $SVBh_1$ ‖ **21** °*svasvāmi* $SVBh_1$: °*sasvāmika* K ‖ °*vadhyā*° K : °*vadhya*° $SVBh_1$ ‖ **22** °*kalpitaliṅga*° K : °*kalpitāṅga*° $SVBh_1$ ‖

AKALAṄKA

adṛśya-para-cittâder abhāvaṃ laukikā viduḥ |
tad-ākāra-vikārâder anyathânupapattitaḥ ‖ 15 ‖

adṛśyânupalabdheḥ saṃśayaîkānte na kevalaṃ para-cittâbhāvo na siddhyati api tu sva-citta-bhāvaś ca, tad-anaṃśa-tattvasya adṛśyâtmakatvāt. tathā ca kutaḥ paramârtha-sataḥ kṣaṇa-bhaṅga-siddhiḥ ? tad-viparītasya abheda-lakṣaṇasyaîva syāt.

ABHAYACANDRA

athêdānīṃ dṛśyânupalabdhir eva niṣedha-sādhanaṃ nâdṛśyânupalabdhir ity ekântaṃ nirākurva{K 29a}nn āha : **LT 15**.

< **vidur** jānanti. ke ? **laukikāḥ** api-śabdo 'tra draṣṭavyaḥ ; tena **laukikā** gopālâdayo 'pi kiṃ punaḥ parīkṣakā ity arthaḥ. kaṃ ? **abhāvam** asattāṃ. kasya ? **adṛśya-para-cittâdeḥ** : **pareṣām** āturāṇāṃ **cittaṃ** caitanyam **ādir** yasyâsau **para-cittâdiḥ**, **adṛśyaś** câsau **para-cittâdiś** ca sa tathôktas tasya ; **ādi**-śabdena bhūta-graha-vyādhi-prabhṛtir gṛhyate, yasya sūkṣma-sva-bhāvaḥ. kutaḥ ? **tad** ity-ādi : **tasya** para-cittâdeḥ kārya-bhūto 'vinābhāvī **ākāra** uṣṇa-sparśâdi-lakṣaṇas tasya **vikāro** 'nyathā-bhāva **ādir** yasya vacana-viśeṣârogyâdes tasy**ânupapattitaḥ** asambhavāt. > katham ? **anyathā** adṛśya-para-cittâder abhāvaṃ vinā. na khalu para-citta-bhūta-vyādhyâdayo dṛśyaṃ{K 29b}te sūkṣmatvāt. nâpy adṛśyasyâbhāvaḥ sādhayitum aśakyo 'nyathā {SVBh$_1$ 35} saṁskartṝṇāṃ pātakitva-prasaṅgāt, tad-bhāve 'py anāśvāsāt. yathaîva hy uṣṇa-sparśâdy-ākārôpalambhāt para-cittâder bhāvaḥ sādhyate, tathā tad-anupalambhād abhāvo 'pîty arthaḥ. nanu kāryôpalabdheḥ kāraṇa-sattā sughaṭā sādhayituṃ na tu tad-anupalambhāt kāraṇâbhāvaḥ, kāraṇasya kāryeṇa sahâvinābhāvâbhāvād iti cen, na, evaṃ nirbandhâbhāvāt, kārya-janana-samarthasya kāraṇasya tenâvinābhāvôpapatteḥ, sati samarthe kāraṇe kāryasyâvaśyaṃ bhāvāt,

---

9 *eva* K : *iva* SVBh$_1$‖ **13** °*paracittādeḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*parac(+i)ttādeḥ* K ‖ *yasyāsau* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *yasy{e}āsau* K ‖ **14** *adṛśyaś* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *dṛśyaś* K ‖ *paracittādiś* SVBh$_1$: *parac(+i)ttādiś* K *paricittādiś* SVBh$_2$ ‖ **14-15** *bhūtagrahavyādhiprabhṛtir* SVBh$_2$: *bhūtagrahavyādhiprakṛtir* SVBh$_1$ *grahavyādhibhīprabhṛtir* K ‖ **16** *ākāra* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *akāra* K ‖ **17** *'nyathābhāva* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *'nyanyathābhāv{o}a* K ‖ °*viśeṣārogyādes* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*viśeṣārogyādis* K ‖ °*nupapattitaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*nupapatt(+i)taḥ* K ‖ **18** *vinā* SVBh$_1$: *ninā* K ‖ **20** *saṁskartṝṇāṃ* SVBh$_1$: *saṁskā{ra}rtṛṇāṃ* K ‖ *pātakitvapra*° SVBh$_1$: *pātakapra*° K ‖ **21** *hy uṣṇa*° K : *tdyuṣṇa*° SVBh$_1$ ‖ **22** °*anupalaṃbhād* SVBh$_1$: °*unupālaṃbhād* K ‖ *kāryopalabdheḥ* SVBh$_1$: *kāryopabdheḥ* K ‖ **23** *na tu* SVBh$_1$: *nanu* K ‖ °*anupalaṃbhād* K : °*anupālaṃbhād* SVBh$_1$ ‖

anyathā na kadâpi kāryôtpattir iti sarvasyârtha-kriyā-kāritvâbhāvāt śūnyatā-prasaṅgāt.

tata upalabdhy-anupalabdhi-bhedāl liṅgaṃ dvividhaṃ. tatrôpalabdhir vidhau sādhye ṣoḍhā pratiṣedhe ca tathā ; anupalabdhiś ca pratiṣedhe saptadhā, vidhau tu tridhê{K 30a}ti suvyavasthitaṃ, sarvatrâvinābhāva-niyama-niścayaîka-lakṣaṇa-balād gamakatva-siddheḥ. nanv adṛśyânupalabdher abhāve saṃśaya eva syād iti cen, na, evam upalabdheḥ sva-citta-bhāve 'pi saṃśaya-prasaṅgāt. kiṃ ca bahir antaś ca niraṃśaṃ tattvaṃ na pramāṇa-padavīm adhirohati, kramâkramābhyām aneka-sva-bhāve bahir antas tattve pramāṇasya pravṛtteḥ. tataḥ pramāṇa-bādhita-viṣayatvāt saugata-parikalpitaṃ sarvaṃ sattvâdi-sādhanam akiñcit-karaṃ viruddham eva vā syād iti kutas tan-mate 'numānasya prāmāṇyam iti.

Akalaṅka

vīkṣyâṇu-pārimāṇḍalya-kṣaṇa-bhaṅgâdy-avīkṣaṇam |
sva-saṃvid-viṣayâkāra-vivekânupalambhavat ‖ 16 ‖

sthūlasyaîkasya dṛśyâtmana eva pūrvâpara-koṭyor anupalambhād abhāva-siddher anityatvaṃ buddher iva vedya-vedakâkāra-bhedasya paramârtha-sattvam, na punaḥ parimaṇḍalâder vijñānânaṃśa-tattvavat. nâpi kṣaṇika-parimaṇḍalâder avibhāga-jñāna-tattvasya vā jātucit svayam upalabdhiḥ tathaîvâpratibhāsanāt. tat kathañcit tat-sva-bhāva-pratibhāse anekānta-siddhiḥ.

Abhayacandra

nanu syād-vādinām apy anekântâtmakasya tattvasya pratyakṣa-siddhatvād anumāna-vaiphalya-prasaṅga ity āśaṅkāyām idam āha : {SVBh$_1$ 36} **LT 16.**

< **vīkṣyam** upalabdhi-lakṣaṇa-prā{K 30b}ptaṃ sthūlaṃ tasy**âṇavaḥ** sūkṣmabhāgāḥ avayavās teṣāṃ **pārimāṇḍalyaṃ** vartulatvam anyonya-vivekaḥ kṣaṇe kṣaṇe bhaṅgaḥ **kṣaṇa-bhaṅgaḥ** samayaṃ prati nāśa ity arthaḥ, sa **ādir** yasya kārya-

---

5 *tridheti* SVBh$_1$: *trividheti* K ‖ **7** *cittabhāve* K : *cittābhāve* SVBh$_1$ ‖ **8** *niraṃśaṃ tattvaṃ* SVBh$_1$: *niraṃśatattvaṃ* K ‖ **10** *sarvaṃ sattvādi°* SVBh$_1$: *sarvatvādi°* K ‖ *akiñcitkaraṃ* SVBh$_1$: *akiṃc(+i)tkaraṃ* K ‖

14 *vīkṣyāṇu°* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *vīkṣy(+ā)ṇu°* K ‖ *°bhaṅgādy°* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *°bhaṅgāḍhy°* K ‖

23 *anekāntātmakasya* K : *anekātmakasya* SVBh$_1$ ‖ **26** *sūkṣmabhāgāḥ* K : *sūkṣmā bhāvā* SVBh$_1$ *sūkṣmā bhāgā* SVBh$_2$ ‖ *teṣāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *taṣāṃ* K ‖ *vartulatvam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *varttulatva{ṃ}m* K ‖ **12-13** *kṣaṇe kṣaṇe* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kṣaṇe (kṣa)*^{pc}*{ṃ}ṇe* K ‖

kāraṇa-sāmarthyâder asau tathôktaḥ **vīkṣyâṇu-pārimāṇḍalyaṃ** ca **kṣaṇa-bhaṅgâdiś** ca tat tathôktaṃ. tasy**âvīkṣaṇaṃ** pratyakṣeṇânupalambho 'śakteḥ. na khalu sāṃvyavahārika-pratyakṣeṇa kṣaṇa-bhaṅgâdir vīkṣyate, tena sthira-sthūla-sādhāraṇâkārasyaîva vīkṣaṇāt, yogi-pratyakṣasyaîva tad-vīkṣaṇa-sāmarthyāt ; tatas tatrânumānam eva jāgarti, tasya tan-nirṇaya-sāmarthyād ity arthaḥ, sattvāt prameyatvād artha-kriyā-kāritvād ity-ādi-hetūnāṃ kathañcid anekânityâdi-dharma-vyāpyatvāt tad-avinābhāva-prasiddheḥ. prakṛtârthe dṛṣṭântam āha : **sva-saṃvid** ity-ādi : **sva-saṃvit** sva-saṃveda{K 31a}naṃ tasyā **viṣayâkāro** ghaṭâdy-ākāras tasmād **viveko** vyāvṛttis tasy**ânupalambhaḥ** pratyakṣeṇâgrahaṇaṃ tad**vat**. yathā jñānasya sva-rūpa-pratibhāsane bahir-arthâkāra-nivṛttir vidyamānenâpi na pratibhāsate, saugatānāṃ tasya tādṛk-sāmarthyâbhāvāt, tathā bahir antaś câṇu-pārimāṇḍalyâdi pratyakṣeṇa na pratibhāsate, tathā-śakty-abhāvāt. ato 'numānam anekânta-mate saphalam ity arthaḥ. >

Akalaṅka

anaṃśaṃ bahir antaś câpratyakṣaṃ tad-abhāsanāt |
kas tat-sva-bhāvo hetuḥ syāt kiṃ tat-kāryaṃ yato 'numā ‖ 17 ‖

sākṣāt sva-bhāvam apradarśayato niraṃśa-tattvasyânumitau sva-bhāva-hetor asambhavaḥ, sva-bhāva-viprakarṣāt. tata eva kārya-hetoḥ, kārya-kāraṇayoḥ sarvatrânupalabdheḥ. na câtra pratyakṣânupalambha-sādhanaḥ prabhavaḥ kārya-vyatirekôpalakṣitā vā kāraṇa-śaktiḥ, tad-aṅgī-karaṇaṃ pramāṇântaram antareṇânupapannam. svayam upalabdhasya prāg ūrdhvaṃ cânupalabdheḥ kṛtakatvād anityatvaṃ siddhyen nânyathā.

---

1 *kāryakāraṇasāmarthyāder* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kāryasya karaṇasāmarthāder* K ‖ **2** *tat* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ *'śakteḥ* K : *'śaktiḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **3** *sāṃvyavahārika°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sāṃvyavahār(+i)ka°* K ‖ *°bhaṅgādir* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°bhaṃgādi* K ‖ **4** *°sādhāraṇākārasyaiva* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°sādhāraṇaṃ kāraṇasyaiva* K ‖ *°sāmarthyāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°sāmarthāt* K ‖ **4-5** *tatas tatrānumānam eva jāgarti tasya tannirṇayasāmarthyād* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **6** *°kāritvād* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°(k)*^{pc}*āritvād* K ‖ *°hetūnāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°het(u → ū)*^{pc}*nāṃ* K ‖ **7** *°avinābhāva°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°avi{sedha}nābhāva°* K ‖ **8** *vyāvṛttis* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vyāvṛtti{ḥ}s* K ‖ **9** *°kṣeṇāgrahaṇaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°kṣeṇ(+ā)grahaṇaṃ* K ‖ **10** *bahirarthākāranivṛttir* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *(ba)hirarthākāranivṛttir* K ‖ *vidyamānenāpi* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vidyamānāpi* K ‖ **11** *°pārimāṇḍalyādi* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°pārimāḍalyādi* K ‖ **11** *pratyakṣeṇa na* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pratyakṣe na* K ‖ **12** *ato* SVBh$_1$ K : *tato* SVBh$_2$ ‖ *ity arthaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *it{i}y arthaḥ* K ‖

15 *cāpratyakṣaṃ* K LT$_2$ NKC SVBh$_1$* SVBh$_2$* : *ca pratyakṣaṃ* LT$_1$ SVBh$_1$ ‖ **21** *cānupalabdheḥ* NKC : *cānupabdheḥ* LT$_1$ ‖

ABHAYACANDRA

{SVBh$_1$ 37} nanu mā bhūt saugata-mate 'nupalabdhi-liṅgaṃ kārya-sva-bhāva-liṅga-dvayaṃ bhaviṣyatîti cet, tad api na ghaṭate ity āha : **LT 17**.

< yat saugataiḥ parikalpitaṃ **bahir** acetanam **antaś** cetanaṃ **niraṃśaṃ** aṃśā dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vibhāgās tebhyo niṣkrāntaṃ **niraṃ**{K 31b}**śaṃ** tad **apratyakṣaṃ** pratyakṣâviṣayaḥ. kutaḥ ? **tad-abhāsanāt** : **tasya** niraṃśa-tattvasy**âbhāsanād** ananubhavāt. na khalu dravyâdi-vibhāga-rahitaṃ cid acid vā tattvaṃ pratyakṣa-buddhau pratibhāsate, tatra nityânityâdy-anekâṃśa-vyāpitvena vastunaḥ pratīteḥ. tatas **tasya** niraṃśasya pratyakṣato 'siddhasya **sva-bhāvo** dharmaḥ **ko hetur** liṅgaṃ **syāt** ? na ko 'pîty arthaḥ, pramāṇato 'siddhasyâhetutvāt. **tasya kāryaṃ** ca **kiṃ** nāma **hetuḥ syāt**, sarvathā-niraṃśasyâpariṇāminaḥ kārya-kāraṇâyogāt, **yato 'numā** bhaved ity ākṣepa-vacanaṃ na kuto 'pîty arthaḥ. tan na saugata-mate 'numānaṃ prāmāṇyam āskandaty anupapatteḥ. >

AKALAṄKA

dhīr vikalpâvikalpâtmā bahir antaś ca kiṃ punaḥ |
niścayâtmā svataḥ siddhyet parato 'py anavasthiteḥ ‖ 18 ‖

sarva-vijñānānāṃ sva-saṃvedanaṃ pratyakṣam avikalpaṃ yadi – niścayasyâpi kasyacit svata evâniścayāt, niścayântara-parikalpanāyām anavasthānāt – kutaḥ tat-saṃvyavahāra-siddhiḥ ? tataḥ svârthe 'pi kathañcid abhilāpa-saṃsarga-yogyâyogya-vinirbhāsaîka-jñānaṃ pratipattavyaṃ sva-rūpavat.

---

2 *mā bhūt* K : *māyāt* SVBh$_1$ ‖ **6** *pratyakṣāvi°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *prakṣā(*$_2$*)tya(*$_1$*)vi°* K ‖ **6-7** *niraṃśatattvasyābhāsanād* SVBh$_2$: *niraṃśatvasyābhāsanād* K SVBh$_1$ ‖ **7** *ananubhavāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ananubhāvāt* K ‖ **11** *nāma* K : *nu* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **12** *°kāraṇāyogāt* SVBh$_1$: *°kāraṇayogāt* K *°karaṇāyogāt* SVBh$_2$ ‖ *ākṣepa°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *āpa(*$_2$*)kṣe(*$_1$*)°* K ‖ **13** *prāmāṇyam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *prāṇyam* K ‖ *anupapatteḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *anutpatteḥ* K ‖

16 *vikalpāvikalpātmā* K* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *vikalpākikalpātmā* K ‖ **17** *siddhyet* K LT$_1$ NKC SVBh$_1$: *siddhayet* LT$_2$ ‖

ABHAYACANDRA

kiñcânumānaṃ vikalpâtmakaṃ saugata-mate na siddhyaty evêti pratipādayati : **LT 18** {K 32a}.

{SVBh$_1$ 38} < **kiṃ punaḥ siddhyet** ? na siddhyed ity arthaḥ. kā ? **dhīr** buddhiḥ. kiṃ-viśiṣṭā ? **niścayâtmâ**numāna-buddhir ity arthaḥ. punar api kathaṃ-bhūtā ? **vikalpâvikalpâtmā** : **vikalpo** vyavasāyaḥ **avikalpo** 'vyavasāyaḥ tāv **ātmānau** yasyāḥ sā tathôktā. kva ? **bahir antaś ca** atra yathā-saṃkhyam abhisambandhaḥ karttavyaḥ : **bahir** ghaṭâdi-viṣaye vikalpâtmā **antaḥ** sva-rūpe nirvikalpâtmā cêti. kuto na siddhyet ? **svataḥ** sva-saṃvedanāt, tasya nirvikalpakatvena vikalpâviṣayatvāt, sarva-citta-caittānām ātma-saṃvedanaṃ sva-saṃvedanam iti vacanāt. na kevalaṃ **svataḥ**, api tu **parato 'pi** : kiṃ punaḥ siddhyati parasmād ? vikalpântarād api na siddhyatîty arthaḥ. kutaḥ ? **anavasthiteḥ** tad api vikalpântaraṃ svato na siddhyaty, agocaratvāt ; tatrâpi tat-siddhy-arthaṃ vika {K 32b}lpântaraṃ kalpanīyam iti kvacid apy anuparamāt. tato 'numānasyâsiddheḥ kathaṃ bauddha-kalpitaḥ pramāṇa-saṃkhyā-niyamo ghaṭata ? iti bhāvaḥ. >

AKALAṄKA

upamānaṃ prasiddhârtha-sādharmyāt sādhya-sādhanam |
tad-vaidharmyāt pramāṇaṃ kiṃ syāt saṃjñi-pratipādanam ‖ 19 ‖

prasiddhârtha-sādharmyam anyathânupapannatvena nirṇītañ cet liṅgam eva, tataḥ pratipattir anyathā na yujyate. pratyakṣe 'rthe saṃjñā-saṃjñi-sambandha-pratipatteḥ pramāṇântaratve vṛkṣo 'yam iti jñānaṃ vṛkṣa-darśinaḥ pramāṇântaram gavayo 'yam iti yathā gavaya-darśinaḥ, prasiddhârtha-sādharmyāt sādhya-siddher abhāvāt. 'gaur iva gavayaḥ' iti śrutvā gavaya-darśinaḥ tan-nāma-pratipattivat, pratyakṣeṣu itareṣu tiryakṣu tasyaîva punar agavaya-niścayaḥ kin-nāma pramāṇam ? hānôpādānôpekṣā-pratipatti-phalaṃ nâpramāṇaṃ bhavitum arhati.

---

5 *buddhiḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *b{i}u(ddhiḥ)*^{pc} K ‖ **7** *tathoktā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *tathokt{o}ā* K ‖ **13** *vikalpāntaraṃ* K : *vikalpāṃtarataḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **14** *'numānasyā°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *'nupamānasyā°* K ‖

ABHAYACANDRA

nanu bhavatām api pramāṇa-dvaividhya-niyamo na vyavatiṣṭhate upamānasya pramāṇântarasyâsaṅgrahād iti naiyāyikâdi-pratyavasthāṃ vihastayaṁs tan-mate 'pi saṃkhyā-niyamaṃ vighaṭayati : **LT 19**.

< atra yadîty etad adhyāhriyate. **prasiddhaḥ** pramāṇena niści{SVBh$_1$ 39}to **'rtho** go-rūpas tena **sādharmyāt** sādṛśyāt upajāyamānaṃ **sādhyasya** jñeyasya tat-sādṛśya-viśiṣṭasya gavaya-lakṣaṇasya **sādhanaṃ** go-sadṛśo gavaya iti jñānaṃ yady **upamānaṃ** pramāṇântaram abhyupagamyate, tadā **tad-vaidharmyāt** pra{K 33a}siddhârtha-vaisādṛśyād upajāyamānaṃ **sādhya-sādhanaṃ** go-vilakṣaṇo mahiṣa iti jñānaṃ **kiṃ pramāṇaṃ syāt** ? tasya kiṃ nāmêty ākṣepaḥ. na hi tad upamānam eva tal-lakṣaṇâbhāvāt ; nâpi pratyakṣâdi bhinna-viṣayatvād bhinna-sāmagrī-prabhavatvāc ca. tathā **saṃjñino** vācyasya **pratipādanaṃ** ca vivakṣita-saṃjñā-viṣayatvena saṅkalanaṃ yathā vṛkṣo 'yam iti tad api kin-nāma pramāṇaṃ syād ity ākṣipyate. na khalu saṃjñā-saṃjñi-sambandha-jñānam apramāṇaṃ, āgama-prāmāṇya-vilopâpatteḥ, upamānâprāmāṇyâpatteś ca. >

AKALAṄKA

pratyakṣârthântarâpekṣā sambandha-pratipad yataḥ |
tat pramāṇaṃ na cet sarvam upamānaṃ kutas tathā ‖ 20 ‖

āgamâhita-saṃskārasya tad-artha-darśinaḥ tan-nāma-pratipattiḥ sākalyena pramāṇam apramāṇaṃ vā na punar upamānam eva. yathā etasmāt pūrvaṃ paścimam uttaraṃ dakṣiṇaṃ vā grāma-dhānakam etan-nāmakam ity āhita-saṃskārasya punas tad-darśinaḥ tan-nāma-pratipattiḥ. kaś câyaṃ niścayaḥ saṃjñā-saṃjñi-sampratipatti-sādhanam eva samakṣe 'rthe pramāṇântaraṃ na punaḥ saṅkhyâdi-pratipatti-sādhanam iti ?

---

3 *pramāṇāntarasyā°* SVBh$_1$: *pramāṃṇāṃtarasyā°* K ‖ **5** *yadīty* K : *yad ity* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *prasiddhaḥ pramāṇena* K : *prasiddhapramāṇena* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **10** *ākṣepaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ākṣepo devānāṃ* K ‖ **12** *saṃjñino* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sajñino* K ‖ **15** *upamānāprāmāṇyāpatteś* SVBh$_2$ K : *upamānāpramāṇyāpatteś* SVBh$_1$ ‖

18 *pratyakṣārthāntarāpekṣā* K* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *pratyakṣāṃrthāṃtarāpekṣā* K ‖ **19** *tathā* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *tadā* K K* ‖

ABHAYACANDRA

etad eva samarthayate : **LT 20**.

< **yato** yasmāj jñānād bhavati. kā ? **sambandha-pratipat** : **sambandhasya** vācya-vācaka-bhāvasya **pratipat** jñaptiḥ. kiṃ-viśiṣṭā ? **pratya**{K 33b}**kṣârthântarâpekṣā** : prakṛtāt śabda-lakṣaṇād **arthād** anyo 'rtho 'rthântaraṃ pratyakṣaṃ ca tad-arthântaraṃ ca **pratyakṣârthântaraṃ** vṛkṣâdi tat tathôktaṃ, tasy**âpekṣā** yasyāṃ sā **pratyakṣârthântarâpekṣā**. **taj** jñānaṃ **ced** yadi **na pramāṇaṃ** syāt, **tadā** {SVBh$_1$ 40} tarhi **sarvaṃ** naiyāyika-mīmāṃsakâdi-kalpitaṃ **upamānaṃ kutaḥ** pramāṇaṃ syād, aviśeṣāt ? na hi sādṛśya-sambandha-jñānaṃ pramāṇaṃ, na punar vācya-vācaka-sambandha-jñānam iti viśeṣo 'sti. tataḥ saṃjñā-saṃjñi-saṅkalanam api pramāṇântaram eva bhaviṣyatîti kutaḥ pramāṇa-saṃkhyā-niyamaḥ. >

AKALAṄKA

idam alpaṃ mahad dūram āsannaṃ prāṃśu nêti vā |
vyapekṣātaḥ samakṣe 'rthe vikalpaḥ sādhanântaram ‖ 21 ‖

dṛṣṭeṣv artheṣu paraspara-vyapekṣā-lakṣaṇam alpa-mahattvâdi-jñānam adharôttarâdi-jñānaṃ dvitvâdi-saṅkhyā-jñānam anyac ca pramāṇam, avisaṃvādakatvāt upamānavat. arthâpattir anumānāt pramāṇântaraṃ na vêti kin naś cintayā sarvasya parokṣe 'ntarbhāvāt. tat samañjasaṃ pratyakṣaṃ parokṣaṃ cêti dve eva pramāṇe, anyathā tat-saṅkhyânavasthānāt .

---

4 *kiṃviśiṣṭā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kiviśiṣṭā* K ‖ **4** *pratyakṣārthāntarāpekṣā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pratyakṣā{ṃ}rthāṃtarāpekṣā* K ‖ **5** *arthād* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ **6** *pratyakṣārthāntaraṃ* SVBh$_2$ K : *pratyākṣārthāṃtaraṃ* SVBh$_1$ ‖ **8** *pramāṇaṃ syāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *prāmāṇaṃ (sy)āt* K ‖ **9** *sādṛśya°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sādṛśya{ṃ}°* K ‖ **10** *°saṃjñi°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°saṃjñ{ī}(+i)°* K ‖

18 *avisaṃvādakatvāt* LT$_1$: *avisaṃvākatvād* NKC ‖ **19** *samañjasaṃ* em. : *samajjasaṃ* LT$_1$ NKC ‖

ABHAYACANDRA

na kevalam etad eva pramāṇântaram api tu anyad apîti darśayann āha : **LT 21**.

< **sādhanântaraṃ** pramāṇântaraṃ syāt. kiṃ ? **vikalpo** niścayaḥ. tasyôllekha{K 34a}m āha : **idam** asmād **alpaṃ**, idam asmān **mahat**, idam asmād **dūram**, idam asmād **āsannaṃ**, idam asmāt **prāṃśu** dīrghaṃ, idam asmān **na** prāṃśu **iti**. **vā**-śabdaḥ paraspara-samuccaye. kasmin ? **samakṣe** pratyakṣe **arthe** padârthe. kutaḥ ? **vyapekṣātaḥ** : **vi**ruddhasya pratipakṣasy**âpekṣā** kathañcidajahad-vṛttis tata iti. evam alpa-mahattvâdi-saṅkalanam api para-pramāṇa-saṃkhyā-niyamaṃ vighaṭayatîty arthaḥ. >

nanu syād-vādinām apy evaṃ pramāṇa-saṃkhyā kathaṃ na vihanyata iti cen, na, tan-mate parokṣa-bhede pratyabhijñāne sādṛśya-saṅkalanâdīnām antarbhāvāt.

nanv arthâpatteḥ pramāṇântaratvam anumantavyam eva tasyāḥ kvâpy anantarbhāvād iti cen, na, anumāne 'ntarbhāvāt, nadī-purâder upari vṛṣṭy-ādy-avinābhāvitvena liṅgatvāt liṅga-ja-jñānasya cânumānatvāt. pakṣa-dharmatvâbhāvāt tasyâliṅgatvam iti cen, na, a-pakṣa-dharmasyâpi {K 34b} {SVBh$_1$ 41} hetutva-samarthanāt. avinābhāvo hi gamya-gamaka-bhāva-nibandhanaṃ nânyat ; sa câtrâpy astîty arthâpattir anumānam eva.

etenâbhāvaḥ pramāṇântaram ity api nirastaṃ, pratyakṣâdi-pramāṇasyaîva bhāvâbhāvâtma-vastu-viṣayatvena tathā vyavahārāt. na khalv ekântato bhāva-viṣayaṃ pramāṇam abhāva-viṣayaṃ vā tato 'rtha-kriyânupapatteḥ. yady abhāvaḥ sva-tantraḥ syāt tadā tad-grāhaka-pramāṇântaraṃ kalpanīyaṃ, tasya ghaṭo nâstîti bhāva-tantrasyaîvôpalambhāt, bhāva-grāhakeṇaîva pramāṇena tad-grahaṇāt. kiṃ ca

---

4-5 *idam asmād dūram* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **5** *āsannaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *āsanna{ṃ}m* K ‖ *dīrghaṃ* K SVBh$_1$: *dīrghañ ca* SVBh$_2$ ‖ *idam asmān na prāṃśu* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ **6** *samakṣe* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *samukṣe* K ‖ *pratyakṣe* SVBh$_1$ SVBh$_2$: (+*pratyakṣe)* K ‖ *arthe* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **8** °*saṅkalanam* K SVBh$_2$: °*saṅkalpanam* SVBh$_1$ ‖ *para*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ **10** *na* SVBh$_1$: *(+na)* K ‖ **10-11** *cen na* SVBh$_1$: *ce (nna)*^{pc} K ‖ **13** *nadīpurāder* K : *nadīpūrāder* SVBh$_1$ ‖ *vṛṣṭyā*° SVBh$_1$: *vṛ{*}ṣṭyā*° K ‖ **14** *liṅgatvāt* SVBh$_1$: om. K ‖ **15-16** *hetutvasamarthanāt* K : *hatutvasamarthanāt* SVBh$_1$ ‖ **18** °*bhāvaḥ pramā*° SVBh$_1$: °*bhāvapramā*° K ‖ **19** *bhāvābhāvātmavastu* SVBh$_1$: *bhāvābhāvātmakavastu* K ‖ **21** °*grāhakapramā*° SVBh$_1$: °*grāhakaṃ pramā*° K ‖ **22** °*grāhakeṇaiva* SVBh$_1$: °*grāhakeṇyaiva* K ‖ *pramāṇena* K : om. SVBh$_1$ ‖

bhāva-grāhaka-jñānād abhāva-grāhakaṃ jñānam anyad evêti nirbandhe sāmānya-grāhakād viśeṣa-grāhakaṃ nityatva-grāhakād anityatva-grāhakam api pramāṇântaram eva bhaved iti na kvâpy avayavi-siddhiḥ syāt. tan nâbhāvâkhyaṃ pramāṇâṃ{K 35a}taraṃ viṣayâbhāvāt keśoṇḍuka-jñānavad iti susthitaṃ parokṣaṃ smṛty-ādy-aviśada-jñānatvād atraîva sakalâspaṣṭa-jñānānām antarbhāvād iti.

spṛṣṭo 'kalaṅka-candrôddha-gavībhir viśadêtaraḥ ‖
tatra pramāṇa-bhede syāt saurī gauḥ kiṃ na bhāsinī ‖ 5 ‖

ity abhayacandra-sūri-kṛtau laghīyas-traya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-sañjñāyāṃ parokṣa-paricchedas tṛtīyaḥ ‖ 3 ‖

---

3 *avayavisiddhiḥ* $SVBh_1$: *avayavasiddhiḥ* K ‖ **4** *viṣayābhāvāt* $SVBh_1$: *viṣayābhāt* K ‖ **6** °*candroddha*° $SVBh_1$: °*caṃdrodgha*° K ‖ **8-9** °*bhūṣaṇasaṃjñāyāṃ* K : °*bhūṣaṇāyāṃ* $SVBh_1$ ‖

4. Pramāṇâbhāsa-paricchedaḥ

Akalaṅka

pratyakṣâbhaṃ kathañcit syāt pramāṇaṃ taimirâdikam |
yad yathaîvâvisaṃvādi pramāṇaṃ tat tathā matam ‖ 22 ‖

timirâdy-upaplava-jñānaṃ candrâdāv avisaṃvādakaṃ pramāṇam yathā tat saṅkhyâdau visaṃvādakatvād apramāṇaṃ, pramāṇêtara-vyavasthāyāḥ tal-lakṣaṇatvāt. na hi jñānaṃ yad apy anukaroti tatra pramāṇam eva, samāropa-vyavacchedâkāṅkṣaṇāt. katham anyathā dṛṣṭe pramāṇântara-vṛttiḥ kṛtasya karaṇâyogāt ? tad-ekânta-hāneḥ kathañcit karaṇâniṣṭeḥ. tad asya visaṃvādo 'py avastu-nirbhāsāt, candrâdi-vastu-nirbhāsānām avisamvādakatvāt.

Abhayacandra

evaṃ samyag-jñāna-lakṣaṇaṃ pramāṇaṃ pratyakṣa-parokṣa-bhedaṃ dravya-paryāyâtmakârtha-viṣayam ajñāna-nivṛtty-ādi-phalaṃ ca pratipādyêdānīṃ pramāṇâbhāsaṃ nirūpayann āha : {SVBh$_1$ 42} **LT 22**.

< **syād** bhavet. kiṃ ? **pratyakṣâbhaṃ** pratyakṣa-pramāṇâbhāsam ity arthaḥ, **akṣam** indriyânindriyaṃ **prati** niyataṃ **pratyakṣaṃ** jñāna{K 35b}-mātraṃ tad ivâbhātîti vyutpatteḥ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **taimirâdikaṃ** : timirād āgataṃ **taimiraṃ** tad **ādir** yasyâśu-bhramaṇâdes tat tathôktaṃ. tat kiṃ syāt ? **pramāṇaṃ** bhavati. katham ? **kathañcit** bhāva-prameyâpekṣayā dravyâpekṣayā vā, na sarvathā pramāṇâbhāsam eva, bahir-arthâkāra-viṣaya eva jñānasya visaṃvādāt, sva-rūpâpekṣayā tasyâvisaṃvādāt. atrâvinābhāvaṃ darśayati : **yad** ity-ādi. **yat** jñānaṃ **yathaîva** yāvad viṣayâvabodhana-prakāreṇ**âvisaṃvādi visaṃvādo** gṛhītârtha-vyabhicāras tad-rahitaṃ **avisaṃvādi**, **tat** jñānaṃ **tathā** tāvad viṣayâvabodhana-prakāreṇa **pramāṇaṃ matam** iṣṭaṃ parīkṣakair iti. tathā hi : sarvaṃ saṃśayâdikaṃ pramāṇâbhāsaṃ sva-rūpâpekṣayā dravyâpekṣayā vā pramāṇaṃ bhavati

---

3 *kathañcit* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *kathaṃ cet* K ‖ *syāt* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : om. K ‖

13 *samyagjñāna*° SVBh$_1$: *samyajñāna*° K ‖ °*lakṣaṇaṃ pramāṇaṃ* K : °*lakṣaṇapramāṇaṃ* SVBh$_1$ ‖ **16** *pratyakṣapramāṇā*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pramāṇā*° K ‖ **18** *ivābhātīti* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *evābhātīti* K ‖ **19** *tat* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **20** *na sarvathā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: (*na*)^{pc} *sarvathā* K ‖ **23** *yāvad* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *yad* K ‖ °*prakāreṇāvi*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*prakāreṇ(+ā)vi*° K ‖

tatrâvisaṃvāditvāt. yad yatrâvisaṃ{K 36a}vādi tat tatra pramāṇaṃ, yathā rase rasa-jñānaṃ. avisaṃvādi ca saṃśayâdikaṃ sva-rūpe dravya-rūpe vā. tatas tatra tat kathañcit pramāṇam iti, visaṃvāda eva khalv aprāmāṇya-nibandhanaṃ avisaṃvādaś ca prāmāṇya-nibandhanam iti nyāyasya sakala-vādi-saṃmatatvāt, sarvathā-pramāṇâbhāsatvasya nyāya-śūnyatvāt,

bahiḥ-prameyâpekṣāyāṃ pramāṇaṃ {SVBh$_1$ 43} tan-nibhaṃ ca te ‖

iti vacanāt. na hi jñānaṃ sva-rūpe visaṃvādi, tasyâhaṃ-pratyaya-siddhatvāt. prasiddhe ca viṣaye pravartamānaṃ katham apramāṇaṃ syād iti. >

Akalaṅka

sva-saṃvedyaṃ vikalpānāṃ viśadârthâvabhāsanam |
saṃhṛtâśeṣa-cintāyāṃ savikalpâvabhāsanāt ‖ 23 ‖

sarvataḥ saṃhṛtya cintāṃ stimitântarātmanā sthito 'pi cakṣuṣā rūpaṃ saṃsthānâtmakaṃ sthūlâtmakam ekaṃ sūkṣmâneka-sva-bhāvaṃ paśyati na punaḥ asādhāraṇaîkântaṃ sva-lakṣaṇam, pratisaṃhāra-vyutthita-cittasya tathaîvâsmaraṇāt. tasmād aviśadam eva avikalpakaṃ pratyakṣâbham. na ca viśadêtara-vikalpayoḥ viṣaya-bhedaîkântaḥ pratyāsannêtarârtha-pratyakṣāṇām ekârtha-viṣayatôpapatteḥ.

Abhayacandra

athêdānīṃ yat saugataiḥ parikalpyate vikalpa-jñānaṃ pratyakṣâbhāsam iti tan nirākurvann āha : **LT 23**.

< bhavati. kiṃ ? **sva-saṃvedyaṃ** : **svena** tattva-jñānâtma{K 36b}nā **saṃvedyaṃ** grāhyaṃ **sva-saṃvedyaṃ** jñāna-sva-rūpam ity arthaḥ, vedya-vedakâkāra-dvayâvirodhāt jñānasya anyathā avastutvâpatteḥ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **viśadârthâvabhāsanaṃ** : **arthasya** paramârtha-sato **'vabhāsanam** avabodhanam

---

1-2 *rase rasajñānaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *rasa rasajñānaṃ* K ‖ **2** *dravyarūpe* K : *dravyarūpādau* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *tat* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **3** *aprāmāṇyanibaṃdhanaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *apr(+ā)māṇyaṃ nibaṃdhanaṃ* K ‖ **5** *°bhāsatvasya* SVBh$_1$ K : *°bhāsasya* SVBh$_2$ ‖ **6-7** *te iti* SVBh$_1$ K : *te (āptamī° ślo° 83) iti* SVBh$_2$ ‖

12 *savikalpāvabhāsanāt* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *savikalpād abhāsanāt* K ‖ **16** *ca* NKC : om. LT$_1$ ‖ **17** *ekārthaviṣayato°* NKC : *ekārthaviyaṣato°* LT$_1$ ‖

20 *athedānīṃ* SVBh$_1$: *yathedānīṃ* K ‖ *parikalpyate* SVBh$_1$: *parikalpitaṃ* K ‖ **22** *tattvajñānā°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *jñānā°* K ‖ **24** *°tvāpatteḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°tvāpapatteḥ* K ‖ **25** *paramārthasato 'vabhāsanam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *paramārthasatāvabhāsanam* K ‖

arthâvabhāsanaṃ, **viśadaṃ** spaṣṭaṃ tac ca tad **arthâvabhāsanaṃ** ca tat tathôktaṃ. keṣāṃ ? **vikalpānāṃ** ‘ghaṭo ’yaṃ’ ‘gaur ayaṃ’ ‘śuklo ’yaṃ’ ‘gāyako ’yam’ ity-ādi niścaya-jñānānāṃ. kutaḥ ? **savikalpâvabhāsanāt** : **vikalpo** jāty-ādy-ākārâvabodhaḥ **sa**ha **vikalpenê**ti **savikalpaṃ** tasy**âvabhāsanād** avabodhāt anubhavād ity arthaḥ. kadā ? **saṃhṛtâśeṣa-cintāyāṃ : saṃhṛtā** naṣṭā **aśeṣāḥ** smṛty-ādayaś **cintā** vikalpā yasyām avasthāyāṃ sā tathôktā tasyāṃ. cakṣur-ādi-buddhau jāty-ādy-ākāra-viśeṣasyâvabodhanasyâpratihatatvāt tato vikalpa-jñāna{K 37a}sya pratyakṣâbhāsatvam ayuktam ity arthaḥ. >

Akalaṅka

pratisaṃviditôtpatti-vyayāḥ satyo ’pi kalpanāḥ |
pratyakṣeṣu na lakṣyeraṃs tat-sva-lakṣaṇa-bhedavat ‖ 24 ‖

sadṛśâparâparôtpatti-vipralambhāt tad-viśeṣâdarśino ’navadhāraṇam asamīkṣitâbhidhānam, sarvathā tat-sādṛśyâniṣṭeḥ. pratisaṃhāraîkântaḥ sambhavati na vêti cintyam etat. kathañ ca pratyakṣa-buddhayaḥ sarvathâvikalpāḥ punar vikalperan ?

Abhayacandra

{SVBh$_1$ 44} nanu sva-saṃvedanâdi-pratyakṣa-buddhau vikalpā na santy evânupalakṣaṇād iti pratyavasthāṃ nirākurvann āha : **LT 24**.

< **na lakṣyeran** na vivicyeran. kāḥ ? **kalpanā** vikalpāḥ. keṣu ? **pratyakṣeṣu** sva-saṃvedanâdiṣu. kiṃ-viśiṣṭā api ? **satyo ’pi** vidyamānā api. punaḥ kathaṃ-bhūtāḥ ? **pratisaṃviditôtpatti-vyayāḥ : utpattiḥ** sva-rūpa-lābhaḥ **vyayo** ’bhāvaḥ pracyavaḥ **pratisaṃviditau prati** prāṇi samupalabdhau **utpatti-vyayau** yāsāṃ tās tathôktāḥ. na khalu sattvaṃ vinā utpāda-vyayavattvam anubhūyate,

---

1 *arthāvabhāsanaṃ ca* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *arthāvabh{o}āsanaṃ ca* K ‖ **3** *niścayajñānānāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *niścayajñānā{ṃ}(+nāṃ)* K ‖ *jātyādyākārā°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *jātyākārā°* K ‖ **4** *savikalpaṃ* K : *savikalpakaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *avabodhāt* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *anubhavād* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *anubhavā{ṃ}d* K ‖ *ity arthaḥ* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **5** *°cintāyāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°ciṃtā(y)*^{pc}*āṃ* K ‖

12 *lakṣyeraṃs* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_2$* : *lakṣeraṃs* SVBh$_1$ *lakṣeraṃ(s)*^{pc} K ‖ **15** *sarvathāvikalpāḥ* LT$_1$: *sarvāthāvikalpāḥ* NKC ‖

21 *lakṣyeran* SVBh$_2$: *lakṣeran* SVBh$_1$ K ‖ *na* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ *vivicyeran* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *{k}v(+i)vicyeran* K ‖ **23** *°rūpalābhaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°rūpa{*}lābhaḥ* K ‖ **23-24** *’bhāvaḥ pracyavaḥ* K : *’bhāvapratyayaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖

anyathâtiprasaṅgāt. > na côtpāda-vyayavattvaṃ vikalpānām asiddhaṃ kārya kāraṇa{K 37b}-prabandhena pravartamānatvāt. na hi nirvikalpakād vikalpa utpattum arhati, tasyâkiñcit-karaṇatvāt vikalpôtpādana-śakti-vaikalyāt. < nanu satāṃ vikalpānāṃ pratyakṣa-buddhāv anupalakṣaṇe kiṃ kāraṇam iti cet, pratipattur aśaktir apraṇidhānaṃ cêti brūmaḥ. atra nidarśanam āha : **tad**-ity-ādi. **teṣāṃ** vikalpānāṃ **sva-lakṣaṇaṃ** sva-rūpaṃ tasya **bhedaḥ** sajātīya-vijātīya-vyāvṛttiḥ sa iva tad**vat**. ayam arthaḥ : yathā pratītôtpāda-vyayā saty api sva-lakṣaṇa-vyāvṛttiḥ kalpanāsu na lakṣyate anumānata eva tat-siddheḥ, tathā pratyakṣeṣu kalpanā api na lakṣyanta iti. tarhi katham alakṣitānāṃ tāsāṃ {$SVBh_1$ 45} tatrâstitva-siddhir iti cen, na, punas tad-viṣaya-smaraṇânyathânupapattyā tat-siddheḥ. {K 38a} saṃhṛta-sakala-vikalpâvasthā hy aśvaṃ vikalpayato go-darśanâvasthā. tatrâpi go-darśanaṃ niścayâtmakam eva punas tad-viṣaya-smaraṇânyathânupapatteḥ. > yatra niścayâbhāvas tatra smaraṇaṃ nôtpadyate yathā gacchat-tṛṇa-sparśane. asti ca punaḥ tatsmaraṇam ity anumāna-vikalpâstitva-siddheḥ tat-sva-lakṣaṇa-vyāvṛtti-siddhivat. na hi tad-vyāvṛttir adhyakṣataḥ siddhā tathânanubhavanāt. tataḥ sthitaṃ niścayaḥ pramāṇam avisaṃvādād iti.

Akalaṅka

akṣa-dhī-smṛti-saṃjñābhiś cintayâbhinibodhikaiḥ |
vyavahārâvisaṃvādas tad-ābhāsas tato 'nyathā ‖ 25 ‖

pratyakṣa-smṛti-pratyabhijñôhânumānâdibhiḥ avisaṃvāda-siddheḥ artheṣu tat-prāmāṇyam, anyathā tad-ābhāsa-vyavasthā. tathaîva śruta-jñāna-tad-ābhāsa-vyavasthā.

---

1 *asiddhaṃ kārya°* $SVBh_1$: *asiddhakārya°* K ‖ **4** *°buddhāv* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *°buddh{o}āv* K ‖ **5** *teṣāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tāsāṃ* K ‖ **9** *alakṣitānāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *alakṣ(+)itānāṃ* K ‖ **14** *anumānavikalpā°* $SVBh_1$: *anumānena vikalpā°* K ‖ **15-16** *niścayaḥ pra°* $SVBh_1$: *niścayapra°* K ‖

19 *akṣadhīsmṛti°* LT_2 NKC $SVBh_1$ K : *akṣadhīḥ smṛti°* LT_1 K* ‖ *cintayābhi°* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *citayābhi°* K ‖ **3** *°pratyabhijñohā°* LT_1 : *°pratyabhijñanohā°* NKC ‖ **4** *°vyavasthā* LT_1 : *°vyasthā* NKC ‖

ABHAYACANDRA

etad eva samarthayamānaḥ prāha : **LT 25**.

< pramāṇam ity anuvartate. tenâbhisambandhād akṣa-dhy-ādīnāṃ prathamântatvam artha-vaśād vibhakti-pariṇāma iti {K 38b} nyāyāt. tata evaṃ vyākhyāyate : **akṣa-dhī-smṛti-saṃjñābhiś cintayâbhinibodhikaiś** ca **vyavahāre** hānôpādāna-rūpe **'visaṃvādo** 'vyabhicāraḥ sakala-vyavahāriṇāṃ pratīti-siddhaḥ ; tatas tāni pramāṇaṃ bhavantîty arthaḥ. > **akṣair** janitā **dhīḥ akṣa-dhīḥ** sāṃvyavahārika-pratyakṣaṃ, **smṛtir** atītârthâvamarśinī, **saṃjñā** pratyabhijñā, **cintā** tarkaḥ, **ābhinibodhikam** anumānaṃ, abhinibodho hetor anyathânupapatti-niyama-niścayas tatra bhavam ābhinibodhikam iti vyākhyānāt. etaiś ca prameyaṃ {$SVBh_1$ 46} paricchedya pravartamāno hānâdi-phale na visaṃvādyate iti kathaṃ na prāmāṇyaṃ teṣām iti. nanv evaṃ teṣāṃ prāmāṇyaṃ katham ity āśaṅkāṃ nirākaroti : **tato** vyavahārâvisaṃvādād **anyathā** tad-visaṃvāda-prakāreṇa **tad-ābhāsaḥ** pramāṇâbhā{K 39a}so 'kṣa-dhīyâder iti. na khalv artha-kriyā-vyabhicāriṇaḥ pramāṇatvam atiprasaṅgāt.

> tatra pratyakṣâbhāsāḥ saṃśaya-viparyāsânadhyavasāya-darśanâdayaḥ. atasmiṁs tad iti parāmarśaḥ smṛty-ābhāsaḥ. atat-sadṛśe tat-sadṛśam idam atasmiṁs tad evêdam ity-ādi pratyabhijñānâbhāsaḥ. asambaddhe vyāpti-grahaṇaṃ tarkâbhāsaḥ. asiddha-viruddhânaikāntikâkiñcit-karā-hetvâbhāsāḥ. pratyakṣâdi-bādhitaḥ sādhyâbhāsaḥ. sādhya-sādhanôbhaya-vikalā dṛṣṭântâbhāsāḥ. vistaraḥ parīkṣā-mukhâlaṅkārâdau draṣṭavyaḥ.

---

3 *akṣadhyādīnāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *akṣadhīyādhīnāṃ* K ‖ **4** *prathamāntatvam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *prathamāṃtam* K ‖ *vibhaktipariṇāma* K : *vibhaktiviparināma* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **5** *akṣadhīsmṛti°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *akṣadhīḥ smṛti°* K ‖ *ciṃtayābhinibodhikaiś* em. : *ciṃta{ṃ}yābhinibodhikai(+ś)* K *ciṃtayābhinibādhikaiś* $SVBh_1$ *ciṃtayābhinibodhakaiś* $SVBh_2$ ‖ **6** *hānopādānarūpe* $SVBh_2$: *hānopādāne rūpe* K *hānopadānarūpe* $SVBh_1$ ‖ *avisaṃvādo 'vyabhicāraḥ* K : *'visaṃvādāvyabhicāraḥ* $SVBh_1$ *avisaṃvādād avyabhicāraḥ* $SVBh_2$ ‖ **7** *pramāṇaṃ* $SVBh_1$ K : *pramāṇāṇi* $SVBh_2$ ‖ **8** *°vamarśinī* $SVBh_1$: *°vam{ā}arśanī* K ‖ **9** *abhinibodho* $SVBh_1$: *ābhinibodho* K ‖ **10** *ābhinibodhikam* $SVBh_1$: *ābhinibodhika{ṃ}m* K ‖ **11** *na visaṃ°* $SVBh_1$: *n{e}a visaṃ°* K ‖ **12** *prāmāṇyaṃ* $SVBh_1$: *aprāmāṇyaṃ* K ‖ *nirākaroti* $SVBh_1$: *nir{o}ākaroti* K ‖ **14** *'kṣadhyāder* em. *'kṣādhyāder* $SVBh_1$ *'kṣadhīyāder* K ‖ **15** *atiprasaṅgāt* $SVBh_1$: *iti prasaṃgāt* K ‖ **16** *°vasāyadarśanā°* K : *°vasāyādarśanā°* $SVBh_1$ ‖ *atasmiṁs* $SVBh_1$: *tasmiṃs* K ‖ **17** *atatsadṛśe tatsadṛśam idam atasmiṁs tad evedam ityādi* $SVBh_1$: *tatsadṛśe tad evedam tasminn eva tatsadṛśam idam ityādi* K ‖ **18** *°jñānābhāsaḥ* $SVBh_1$: *°jñānābhāsaṃ* K ‖ **18** *asambaddhe* $SVBh_1$: *asaṃbaṃdhe* K ‖ *asiddha°* $SVBh_1$: *asiddh{ai}a°* K ‖

AKALAṄKA

pramāṇaṃ śrutam artheṣu siddhaṃ dvīpântarâdiṣu |
anāśvāsaṃ na kurvīran kvacit tad-vyabhicārataḥ ‖ 26 ‖

śruta-jñānaṃ vaktr-abhiprāyād arthântare 'pi pramāṇam. katham anyathā dvīpa-deśa-nadī-parvatâdikam adṛṣṭa-sva-bhāva-kāryaṃ dig-vibhāgena deśântara-sthaṃ pratipattum arhati nirārekam avisaṃvādaṃ ca ?

ABHAYACANDRA

athêdānīṃ śruta-jñānasya prāmāṇyêtara-vyavasthāṃ pratipādayati : **LT 26**.

< vyavahārâvisaṃvāda ity anuvartate. āpta-vacanâ{K 39b}di-nibandhanaṃ matipūrvakam artha-jñānaṃ **śrutaṃ** tac ca **pramāṇaṃ siddham** eva. kena siddham ? iti cet vyavahārâvisaṃvādād ity ucyate, pratyakṣâdivat. keṣu ? **artheṣu** prameyeṣu. kīdṛkṣu ? **dvīpântarâdiṣu** : prakṛto jambū-dvīpaḥ tasmād anye dhātakī-khaṇḍâdayo **dvīpântarāṇi** tāny **ādir** yeṣāṃ kāla-sva-bhāva-vyavahitānāṃ te tathôktāḥ teṣu, deśa-kālâkāra-viprakṛ{SVBh$_1$ 47}ṣṭeṣv ity arthaḥ. na hi śrutād arthaṃ paricchidya pravartamāno rasâyanâdi-kriyāyāṃ visaṃvādyate grahaṇâdau vā malayâdi-prāptau vā. tato **'nāśvāsam** aviśvāsaṃ **na kurvīran** parīkṣakāḥ. kutaḥ ? **kvacit tad-vyabhicārataḥ** : **kvacin** nadī-tīre modakâdi-pratipādane **tasya** śrutasya **vyabhicāro** visaṃvādas tasmāt. na hi kvacid visaṃvādād aprāmāṇye jñānasya sarvatrâprāmāṇyaṃ śaṅkanīyaṃ pratyakṣâ{K 40a}diṣv api tathātva-prasaṅgāt sakala-vyavahāra-vilôpāpatteḥ. > śruta-viṣaye vādināṃ vipratipatti-darśanād aprāmāṇyam iti cet, pratyakṣâdāv api tata evâprāmāṇyam astu viśeṣâbhāvāt. yathaîva hi para-loka-puṇya-pāpa-sarva-jñâdau śruta-viṣaye vādināṃ vipratipattis tathā pratyakṣâdi-viṣaye 'pi jīvâdy-arthe sad-asan-nityânityâdi-vipratipattir astîti. tato 'visaṃvādâvisaṃvāda-kṛtā prāmāṇyêtara-vyavasthā śrutasyânyasya vā pratipattavyā nyāyyatvāt.

---

3 *tadvyabhicārataḥ* LT$_1$ NKC SVBh$_1$ K : *tad vyabhicārataḥ* LT$_2$ ‖

9 *prāmāṇyetara°* K : *pramāṇetara°* SVBh$_1$ ‖ *pratipādayati* SVBh$_1$: *pratipādaya{*}ti* K ‖ **10-11** *matipūrvakam* K SVBh$_1$: *matipūrvam* SVBh$_2$ ‖ **12** *vyavahārāvisaṃvādād* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vyavahārāv(i)*^{pc}*saṃvādād* K ‖ **13** *dhātakīkhaṇḍādayo* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *dhātakīṣaṃḍādayo* K ‖ **15** *paricchidya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *parichedya* K ‖ **17** *°vyabhicārataḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°vyabhicāraḥ* K ‖ **22** *yathaiva* SVBh$_1$: *yadaiva* K ‖ **24** *°nityānityādi°* SVBh$_1$: *°nityādi°* K ‖ **24** *tato visaṃvādāvisaṃvādakṛtā* K : *tato 'visaṃvādakṛtā* SVBh$_1$ ‖ **25** *nyāyyatvāt* K : *nyāyatvāt* SVBh$_1$ ‖

AKALAṄKA

prāyaḥ śruter visaṃvādāt pratibandham apaśyatām |
sarvatra ced anāśvāsaḥ so 'kṣa-liṅga-dhiyāṃ samaḥ ‖ 27 ‖

na hi indriya-jñānam abhrāntam avyabhicārîti vā viśeṣaṇam antareṇa pramāṇam atiprasaṅgāt. tathā-viśeṣaṇe śruta-jñāne ko 'paritoṣaḥ ? yathā kṛttikâdeḥ śakaṭâdi-jñānaṃ sva-bhāva-pratibandham antareṇa tathaîvâdṛṣṭa-pratibandhârthâbhidhāna-jñānam avisaṃvādakam. na hi dṛṣṭe 'nupapannaṃ nāma. kvacid vyabhicārāt sākalyenânāśvāse vaktr-abhiprāye 'pi vācaḥ katham anāśvāso na syāt tatrâpi vyabhicāra-sambhavāt ? tathânicchataḥ śruti-kalpanā-duṣṭâdeḥ uccāraṇāt.

ABHAYACANDRA

śrutasya sarvatrâprāmāṇya-śaṅkāyām atiprasaṅgaṃ darśayati : **LT 27**.

< **ced** yadi bhavet. kaḥ ? **anāśvāsaḥ** aviśvāsaḥ. kva ? **sarvatra** avisaṃvādi-śruti-prāmāṇye. keṣāṃ ? **pratibandham apaśya**{K 40b}**tāṃ** śabdârthayoḥ sahaja-yogyatā-lakṣaṇaṃ sambandham anīkṣamāṇānāṃ saugatānāṃ. kasmāt ? **visaṃvādāt**. kasyāḥ ? **śruter** āgamasya. kathaṃ ? **prāyaḥ** kvacit kadācid ity arthaḥ. tadā **so** 'nāśvāsaḥ {SVBh$_1$ 48} **samaḥ** samānaḥ. kāsāṃ ? **akṣa-liṅga-dhiyāṃ akṣam** indriyaṃ **liṅgaṃ** hetuḥ tābhyāṃ janitā **dhiyo** jñānāni tāsām api prasaktam ity arthaḥ. kvacit kadācid visaṃvāda-darśanāt. > aduṣṭa-kāraṇa-janyaṃ pratyakṣam anumānaṃ vā arthaṃ na visaṃvadatîti ced āpta-vacanād aduṣṭād udbhūtaṃ śrutam api kiṃ visaṃvaded iti samānaṃ.

AKALAṄKA

āptôkter hetu-vādāc ca bahir-arthâviniścaye |
satyêtara-vyavasthā kā sādhanêtaratā kutaḥ ? ‖ 28 ‖

na hi puruṣârthâbhisandhayaḥ sarve arthān vyabhicaranti, anyathā vāg-artha-vyabhicāraîkânta-sambhavāt. vāco 'bhiprāya-visaṃvāde kutas tadanumānam ? sugatêtarayoḥ āptêtara-vyavasthāṃ kutaścit sādhanâsādhanâṅga-vyavasthāṃ vā svayam upajīvan 'vaktur abhipretaṃ tu vācaḥ sūcayanty aviśeṣeṇa nârtha-tattvam api' iti katham aviklavaḥ ?

---

3 °*liṅgadhiyāṃ* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: °*liṅgadh(+i){ī}yāṃ* K ‖ **6-7** °*ābhidhānajñānam* NKC* : °*ābhidhānaṃ jñānam* LT$_1$ NKC ‖ **8** *vyabhicārāt* NKC : *vyabhicāre* LT$_1$ ‖

14 *śabdārthayoḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *śa(+b)dārthayoḥ* K ‖ **17** *kāsāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kāsā{ṃ}m* K ‖

25 *satyetara*° LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *sādhyetara*° K ‖

ABHAYACANDRA

sarvatra śrutasyânāśvāse 'niṣṭântaram āvedayati : **LT 28**.

kā bhaven ? na kâpîty arthaḥ. kā sā ? **satyêtara-vyavasthā** : **satyaṃ** sugata{K 41a}-vacanaṃ **itarac** câsatyaṃ kapilâdi-vacanaṃ tayor **vyavasthā** vibhāgaḥ. tathā **sādhanêtaratā** ca **sādhanaṃ** svêṣṭa-siddhi-nibandhanaṃ liṅgaṃ sattvâdi **itarac** ca sādhanâbhāsaṃ tayor bhāvaḥ **sādhanêtaratā**. sâpi **kutaḥ** kasmād vyavatiṣṭhate ? ity arthaḥ. kasmin sati ? **bahir-arthâviniścaye** : **bahir-arthasya** viprakṛṣṭasya prameyasy**âviniścaye** 'pratītau. kasmād ? **āptôkteḥ** yo yatrâvañcakaḥ sa tatr**âptaḥ** tasy**ôktir** vacanaṃ tataḥ. na kevalam āptôkter api tu **hetu-vādāc ca** sādhana-prayogāc ca. < ayam arthaḥ : āptôkter bahir-arthâviniścaye sugatêtara-vacanayoḥ satyêtara-vyavasthā kā arthâviṣayatvâviśeṣāt ? hetu-vādāc ca bahir-arthâviniścaye sādhanêtaratā kutaḥ bahir-artha-śūnyatvâviśeṣād ? iti. >

AKALAṄKA

puṃsaś citrâbhisandheś ced vāg artha-vyabhicāriṇī
kāryaṃ dṛṣṭaṃ vijātīyāc chakyaṃ kāraṇa-bhedi kim ? ‖ 29 ‖

śruter bahulaṃ bahir-arthâvisaṃvāde 'pi tad-artha-pratibandhâsiddheḥ vaktr-abhiprāyânuvidhāyinyāḥ sarvatra tad-arthânāśvāsaḥ iti cet, uktam atra : 'tādātmya-tad-utpattibhyāṃ vinâpi parokṣârtha-pratipatter avisaṃvādaḥ' iti. api ca 'vṛkṣo 'yaṃ śiṃśapātvāt' 'agnir atra dhūmād' iti vā katham āśvāsaḥ kvacil latā-cūtâder upalabdheḥ śiṃśapāyāḥ svayam avṛkṣatve 'py avirodhāt ? kāṣṭha-janmano maṇyâdi-sāmagrī-prabhavasya aśani-janmanaḥ tad-arthântara-janmanaś ca sākalyena agni-sva-bhāvâvirodhe punaḥ 'agni-janmaîva dhūmo nârthântara-janmā' iti kuto 'yaṃ niyamaḥ ? yataḥ kārya-hetor avyabhicārāt dhūmād agnir atra ity āśvāsaḥ. kasyacid anyathânupapattyā parokṣârtha-pratipattau śruta-jñānasya svayam adṛṣṭa-tādātmya-tad-utpatteḥ kvacid avisamvādasya anyathânupapatteḥ siddhaṃ prāmāṇyam iti.

---

3 *kā sā* SVBh$_1$: *kā sā kā* K ‖ **4** *itarac cā°* SVBh$_1$: *itaccā°* K ‖ **6** *itarac ca* SVBh$_1$: *itara(c ca)*^{pc} K ‖ **8** *viprakṛṣṭasya* SVBh$_1$: *triviprakṛṣṭasya* K ‖ *prameyasyāviniścaye* SVBh$_1$: *prameyasyāpiniścaye* K ‖ **9** *āptokter* SVBh$_1$: *āptokter{e}* K ‖ *tu hetuvādāc* SVBh$_1$: *tu vā hetuvādāc* K ‖ **11** *°viṣayatvāviśeṣāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°viṣayatvāviśayāt* K ‖

15 *citrābhisandheś* K* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *citrābhisandhiś* K ‖ **16** *kāraṇabhedi* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$: *kāraṇa{ṃ}bhedi* K ‖

ABHAYACANDRA

{SVBh$_1$ 49} nanv astu sugata-vacana{K 41b}syâpy aprāmāṇyaṃ pratyakṣânumānayor eva prāmāṇyāt puṃsāṃ vicitrâbhiprāyattvenârtha-vyabhicārād iti dāśabalâśaṅkāṃ nirasyati : **LT 29**.

< **ced** yadi **vāg** āpta-vacanaṃ **artha-vyabhicāriṇī** bāhyârtha-visaṃvādinī syāt. kasmāt ? **citrâbhisandheḥ** : **citraḥ** satyâsatyâdi-nānā-rūpo **'bhisandhir** abhiprāyo vivakṣā tasmāt. kasya ? **puṃso** vaktuḥ 'sarāgā api vīta-rāgavac ceṣṭante' iti vacanāt. tarhi **vijātīyād** api kāraṇāt **kāryaṃ dṛṣṭam** aviruddhaṃ syāt. tatas tat **kāraṇa-bhedi** kāraṇaṃ pratiniyataṃ svâtma-lābha-nibandhanaṃ bhinatti vijātīyād viśinaṣṭîty evaṃ-śīlaṃ **kiṃ śakyaṃ** syān ? na syād evêty arthaḥ, tasya yataḥ kutaścid utpatter avi{K 42a}rodhāt. na khalv aniyata-kāraṇa-janyaṃ kāryaṃ kāraṇa-bhedaṃ gamayaty aśakteḥ. > tataḥ kāryasya kāraṇa-vyabhicārād aliṅgatvam ity anumānôccheda iti bhāvaḥ. sat vivecitaṃ kāryaṃ kāraṇaṃ nâtivartata iti cet, suprayuktā vāg api yathârtha-vivakṣāṃ nâtivartate iti katham artha-vyabhicāraḥ. nanu vivakṣâdhirūḍha eva vāg artho na bāhya iti cen, na, vivakṣāyās tad-avyabhicārāt. vaktur icchā hi vivakṣā. na ca bāhyârtha-niyamaṃ vinā tad-icchā-niyamo yujyate, {SVBh$_1$ 50} atiprasaṅgāt. kara-śākhā-śikharâdhikaraṇa-kareṇu-śatâstitvâdi-pratipādana-vacanānāṃ pratāraṇatvād aprāmāṇya-siddheḥ, rāga-dveṣa-mohâkrānta-puruṣa-vacanasyâgamâbhāsatvāt. tataḥ siddhaṃ śrutaṃ pramāṇaṃ dvīpântarâdy-artheṣu visaṃvādâbhāvād iti sādhûktaṃ.

{K 42b} pramāṇâbhaṃ kathañcid yad akalaṅka-prabhâñcitaṃ |
gāvaḥ sauryo vivṛṇvanti tad etat syān-matâśrayāt ‖ 6 ‖

ity abhayacandra-sūri-kṛtau laghīyas-traya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ pramāṇâbhāsa-paricchedaś caturthaḥ ‖

iti bhaṭṭâkalaṅka-śaśāṅka-smṛte laghīyas-traye pramāṇa-praveśaḥ prathamaḥ

---

2 *vacanasyāpy aprā*° SVBh$_1$: *vacanasyāprā*° K ‖ **3** *prāmāṇyāt* SVBh$_1$: *prāmāṇyā{ṃ}t* K ‖ **4** *dāśabalāśaṃkāṃ* K : *dāśabalaśaṃkāṃ* SVBh$_1$ ‖ **5** *bāhyārthavi*° K SVBh$_1$: *bāhyārthāvi*° SVBh$_2$ ‖ **6** *satyāsatyādinānārūpo 'bhisaṃdhir* SVBh$_1$: *satyāsa{ṃ}tyādinānārūpo 'bhisaṃdhir* K *satyāsatyādirūpo nānābhisaṃdhir* SVBh$_2$ ‖ **7** *vivakṣā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *viv{i}akṣā* K ‖ **8** °*bhedi* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*bhede* K ‖ **9** *svātma*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *smātma*° K ‖ *viśinaṣṭīty* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *viśiṣṭīty* K ‖ **12** *tataḥ* SVBh$_1$: *tata* K ‖ **13** *sat vivecitaṃ* SVBh$_1$: *suvivecitaṃ* K ‖ **16** *vinā* K : om. SVBh$_1$ ‖ **17** °*rādhikaraṇa* SVBh$_1$: °*rādikaraṇa* K ‖ **20** °*prabhāñcitaṃ* K : °*prabhāṃjitaṃ* SVBh$_1$ ‖ **21** *tad etat syān*° SVBh$_1$: *tadetsyān*° K ‖ **24** *pramāṇapraveśaḥ* K : *pramāṇapradeśaḥ* SVBh$_1$ ‖

II. Naya-praveśaḥ

AKALAṄKA

bhedâbhedâtmake jñeye bhedâbhedâbhisandhayaḥ |
ye te 'pekṣânapekṣābhyāṃ lakṣyante naya-durnayāḥ ‖ 30 ‖

dravya-paryāyâtmakam utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ sat prameyaṃ vastu-tattvam, tatraîva kathañcit pramāṇa-tad-ābhāsayor bhedāt. nayo jñātur abhiprāyaḥ. sa dravyârthikaḥ, paryāyârthikaś ca. dravati droṣyati adudravat iti dravyam, tad evârtho 'sti yasya so dravyârthikaḥ. so 'bhedâśrayaḥ.

ABHAYACANDRA

namo naman-marun-mauli-milat-padana-khâṃśave ‖
svânta-dhvānta-pratidhvaṃsa-praśaṃsāya jinâṃśave ‖ 7 ‖

athêdānīṃ pramāṇaṃ tad-ābhāsaṃ parīkṣya naya-tad-ābhāsa-lakṣaṇa-parīkṣârtham āha : **LT 30**.

< **lakṣyante** niścīyante. ke ? **naya-durnayāḥ** : **nayāś** ca **durnayāś** ca nayâbhāsāś ca **naya-durnayāḥ**. kā{K 43a}bhyāṃ ? **apekṣânapekṣābhyāṃ** : **apekṣā** pratipakṣa-dharmâkāṅkṣā **anapekṣā** tato 'nyā sarvathaîkāntaḥ tābhyāṃ. {SVBh$_1$ 51} kiṃ-viśiṣṭās ? **te ye bhedâbhedâbhisandhayaḥ** : **bhedo** viśeṣaḥ paryāyo vyatirekaś ca **abhedaḥ** sāmānyam ekatvaṃ sādṛśyaṃ ca **bhedaś cābhedaś** ca **bhedâbhedau** tayor bhedâbhedayor **abhisandhayo** 'bhiprāyāḥ śruta-jñānino vikalpā ity arthaḥ. kasmin ? **jñeye** prameye jīvâdau. kiṃ-viśiṣṭe ? **bhedâbhedâtmake** : **bhedâbhedāv ātmānau** sva-bhāvau yasya tat tathôktaṃ tasmin. > na khalv ekântato bhedâtmakam abhedâtmakaṃ vā prameyam upalabdhaṃ, anuvṛtta-vyāvṛtta-pratyaya-balād ubhayâtmakasyaîvôpalabdheḥ, pramāṇasyânekânta-viṣayatvāt, 'anekântaḥ pramāṇād' iti vacanāt. na côbhayâtmakatvenârpitaṃ vyavahāra-yogyaṃ vastu. tatas tad-upayogina ekânta{K 43b}sya nayâdhīnatvān nayā ucyante, 'tadekânto 'rpitān

---

4 *ye te 'pekṣānapekṣābhyāṃ* K LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$* : *ete 'pekṣānapekṣābhyāṃ* SVBh$_1$ ‖ **7** *iti* LT$_1$: *iti vā* NKC ‖

11 °*marun*° K : °*marun*° SVBh$_1$ ‖ **13** *tadābhāsaṃ* SVBh$_1$: *sābhāsaṃ* K ‖ **16** *apekṣānapekṣābhyāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ **19** *bhedaś* SVBh$_1$ K : *bhedāś* SVBh$_2$ ‖ **20** *kasmin* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *k{i}asmin* K ‖ **22** *tat* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ *bhedātmakam* SVBh$_1$: *bhedābhedātmakam* K ‖ **26** °*upayogina* SVBh$_1$: °*up{e}ayogina* K ‖

nayād' iti rāddhāntāt. te ca parasparâpekṣā eva vyavahārāya kalpante, anyathā tad-vilopa-hetutvena durnayatvāt,

nirapekṣā nayā mithyā sāpekṣā vastu te 'rtha-kṛd' ‖

iti svāmibhir abhidhānāt. te ca dvividhāḥ dravyârthikāḥ paryāyârthikāś cêti, dravyaṃ sāmānyam abhedo 'nvaya utsargo 'rtho viṣayo yeṣāṃ te dravyârthikāḥ, paryāyo viśeṣo bhedo vyatireko 'pavādo 'rtho viṣayo yeṣāṃ te paryāyârthikā iti nirukteḥ. tatra dravyaṃ dvidhā śuddha-dravyam aśuddha-dravyaṃ cêti. sat-sāmānyaṃ hi śuddha-dravyaṃ, jīvatvâdi punar aśuddhaṃ dravyam iti.

AKALAṄKA

jīvâjīva-prabhedā yad-antar-līnās tad asti sat |
ekaṃ yathā sva-nirbhāsi jñānaṃ jīvaḥ sva-paryayaiḥ ‖ 31 ‖

yathaîva jñānasya ātma-nirbhāsa-bhedā naîkatvaṃ bādhante jīvasya ajīvasya vā kasyacit sva-guṇa-paryāyāḥ, tathaîva sattvasya bhedā jīvâjīvâdayaḥ. tad evam :

ABHAYACANDRA

nanu deśa-kālâkāra-bhedād atyanta-bhinnā eva bhāvāḥ paramârtha-santo na sat-sāmānyam iti bauddha-vipratipattiṃ nirākurvann āha : {SVBh$_1$ 52} **LT 31** {K 44a}.

< **asti** vidyate pratīyate. **tat** kiṃ ? **sat** sattā-sāmānyaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **yad** ity-ādi : yasminn **antar-līnā** antar-bhūtāḥ. ke ? **jīvâjīva-prabhedāḥ** : **jīvaś** cetanā-lakṣaṇaḥ, **ajīvaḥ** punas tad-viparyayaḥ pudgalâdiḥ, **prabhedāś** ca trasa-sthāvarâdy-avāntara-viśeṣāḥ. **jīvâjīvau** ca **prabhedāś** ca te tathôktāḥ. na khalu dravyaṃ paryāyo vā sattva-vyatiriktam astîti kiñcid vyavahartuṃ śakyaṃ, sva-vacana-virodhād atiprasaṅgāc ca. nanv ekasya katham aneka-jīvâdi-bheda-vyāpakatvam iti ced, atrâha : **ekam** ity-ādi : **yathā ekaṃ jñānaṃ** citra-paṭâdi-viṣayaṃ **sva-nirbhāsi sve**

---

1 *anyathā tad°* SVBh$_1$: *anyathā mithyā tad°* K ‖ **2** *°vilopahetutvena* SVBh$_1$: *°vikalp{e}ahetutvena* K ‖ **3** *mithyā* SVBh$_1$: *bādhyās* K ‖ **4** *te ca* SVBh$_1$: *te* K ‖ **6** *viśeṣo* SVBh$_1$: *viśayo* K ‖ **7** *dvidhā* SVBh$_1$: *dvi{dh}vidhaṃ* K ‖ *ceti* SVBh$_1$: *(c)*^{pc}*{i}eti* K ‖ **9** *jīvatvādi* K : *jīvatattvādi* SVBh$_1$ ‖ *aśuddhaṃ dravyam* SVBh$_1$: *aśuddhadravyam* K ‖

12 *°paryayaiḥ* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *°paryeyaiḥ* K ‖ **13** *ātmanirbhāsabhedā* NKC : *ātmanibhāsabhedā* → *ātmanirbhāsabhedā* LT$_1$ ‖

19 *sattāsāmānyaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *satsāmānyaṃ* K ‖ **23** *sattva°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sattva° (+gl. : sarvaṃ kṣaṇikaṃ sa{*}tvāt)* K ‖ **24** *atiprasaṅgāc* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *iti prasaṃgāc* K ‖ **23** *ekam ityādi* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ekam (+i)tyādi* K ‖

ātmīyā jñānâtmāno **nirbhāsā** nīlâdy-ākārā vidyante ’syêti sva-nirbhāsi, yathā caîko **jīva** ātmā **sva-paryayaiḥ sve** cid-rūpāḥ **paryayāḥ** rāgâdayaḥ pariṇāmās tair ākrāntaḥ {K 44b} pratīti-padârūḍho na virudhyate, tathā sattvam api jīvâdy-aneka-bhedâkrāntaṃ na virudhyata ity arthaḥ. >

Akalaṅka

śuddhaṃ dravyam abhipraiti saṅgrahas tad-abhedataḥ |
bhedānāṃ nâsad-ātmaîko ’py asti bhedo virodhataḥ ‖ 32 ‖

sarvam ekaṃ sad-aviśeṣād iti saṅgrahaḥ, satāṃ ca sva-bhāvānāṃ bhāvaîkatvâbādhanāt. na hi kaścid asad-ātmā bhedo ’sti, vipratiṣedhāt. na hi kiñcij jñānaṃ sad-rūpaṃ dravyam anavabuddhya bhedaṃ gṛhṇāti nāma.

Abhayacandra

tasya sat-sāmānyasya nayaṃ nirūpayati : **LT 32**.

< **abhipraiti** viṣayī-karoti. kaḥ ? **saṅgrahaḥ** saṅgraha-nayaḥ. {SVBh$_1$ 53} kiṃ ? **śuddhaṃ dravyaṃ** sat-sāmānyaṃ, tasyânyôpādhi-rahitatvena śuddhi-sambhavāt. tad-viṣayo hi nayaḥ saṅgrahaḥ, sajātya-virodhena paryāyān ākrānta-bhedān aikadhyam upanīya samasta-grahaṇaṃ saṅgraha iti nirvacanāt. kutaḥ ? **tad-abhedataḥ** : **tasya** sat-sāmānya-lakṣaṇasya śuddha-dravyasy**âbhedāt** sarveṣu jīvâjīveṣv avyatirekāt. nanu prāg-abhāvâdeḥ sattva-vyatirekāt kathaṃ tad-abheda ity āśaṅkyâha : **bhedānāṃ** jīvādīnāṃ sad-viśeṣāṇāṃ ma{K 45a}dhye **eko ’pi bhedo** jīvas tat-paryāyo ’nyo v**âsad-ātmâ**sat-sva-rūpo **nâsti** na vidyate, **virodhataḥ**, yady asad-ātmā, katham asti ? yady asti, katham asad-ātmêti ? sva-vacana-virodhād asya prasiddheḥ. tataḥ prāg-abhāvâdir anyo vā kathañcit sad-ātmaka evâbhyupagantavyaḥ pratīti-balāt. >

---

1 *jñānātmāno* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *jñānātmano* K ‖ **4** *virudhyata* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vi(ru)*^{pc}*dhyata* K ‖

14 *satsāmānyasya* SVBh$_1$: *sataḥ sāmānyasya* K ‖ **16** °*rahitatvena* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*rahetutvena* K ‖ **17** *sajātya*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *svajātya*° K ‖ **18** *samastagrahaṇaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *samastasaṃgrahaṇaṃ* K ‖ **19** *satsāmānya*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *satsānya*° K ‖ **23** *virodhād asya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *virodhasya (+ gl. = abhāvaḥ kila asti kila)* K ‖ **24** *prasiddheḥ* SVBh$_1$ K : *asiddheḥ* SVBh$_2$ ‖

AKALAṄKA

pratyakṣaṃ bahir antaś ca bhedâjñānaṃ sad-ātmanā |
dravyaṃ sva-lakṣaṇaṃ śaṃsed bhedāt sāmānya-lakṣaṇāt ‖ 33 ‖

svârtha-bhedânavabodhe 'pi bhrāntaṃ jñānaṃ sarvaṃ sad-rūpeṇa pratyakṣaṃ dravyaṃ sva-lakṣaṇaṃ vidyāt, anyathā bhrānter abhāva-prasaṅgāt.

ABHAYACANDRA

nanu pratyakṣato bhedasya siddher abheda-nayaḥ saṅgraho mithyā pratyakṣa-bādhitatvād iti saugata-vipratipattiṃ nirākurvann āha : **LT 33**.

< **śaṃset** stūyāt kathayed ity arthaḥ. kiṃ ? **pratyakṣaṃ** viśadam indriyânindriya-jñānaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **bhedâjñānaṃ** : **bhedān** para-parikalpitān niraṃśa-kṣaṇān **na jānāti** na gṛhṇātîti **bhedâjñānaṃ**. kiṃ śaṃset ? **dra**{K 45b}**vyaṃ** śuddham aśuddhaṃ vā **sva-lakṣaṇaṃ** vastu-bhūtaṃ na kalpitam ity arthaḥ. kva ? **bahir** acetane ghaṭâdau, **antaś** cetane. kena ? {$SVBh_1$ 54} **sad-ātmanā** sad-rūpeṇa ; na khalu sad-rūpeṇa bhedaḥ padârtheṣu pratyakṣato jñāyate yena pratyakṣaṃ dravyaṃ na śaṃset. kasmāt ? **bhedāt** bhedam āśritya. kiṃ-viśiṣṭāt ? **sāmānya-lakṣaṇāt** : **sāmānyam** anvayo **lakṣaṇaṃ** liṅgaṃ yasyâsau **sāmānya-lakṣaṇas** tasmāt. na hi bheda-nirapekṣam abhedaṃ pratyakṣam anyad vā pramāṇaṃ sādhayati, tasyânupalabdheḥ. tataḥ pratyakṣam api dravya-siddhi-nibandhanam evêti kutaḥ saṅgraha-nayo mithyā syāt. >

AKALAṄKA

sad-asat-svârtha-nirbhāsaiḥ saha-krama-vivarttibhiḥ |
dṛśyâdṛśyair vibhāty ekaṃ bhedaiḥ svayam abhedakaiḥ ‖ 34 ‖

yathaîkaṃ kṣaṇikaṃ jñānaṃ sadbhir asadbhir vā pratibhāsa-bhedaiḥ svayam abhedakair iṣṭaṃ, tathaîkaṃ dravyaṃ saha-krama-bhāvibhiḥ svayam abhedakaiḥ bhedaiḥ dṛśyair adṛśyaiś ca anādi-nidhanam avagantavyam, bahir iva jñāna-

---

3 *bhedāt sāmānyalakṣaṇāt* LT_2 NKC $SVBh_1$: *bhedā(t)*^{pc} *sāmānyalakṣaṇān* K *bhedān sāmānyalakṣaṇān* NKC* *bhedāt sāmānyalakṣaṇaṃ* LT_1 ‖

8 *siddher* $SVBh_1$: *prasiddher* K ‖ **3** °*vipratipattiṃ* $SVBh_1$: °*viprapattiṃ* K ‖ *nirākurvann* $SVBh_1$: *ni(rā)*^{pc}*kurvann* K ‖ **10** *stūyāt* $SVBh_1$: *stuyāt* $SVBh_2$ K : ‖ *pratyakṣaṃ viśadam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pratyakṣaṃ kartṛ viśadam* K ‖ **11** *paraparikalpitān* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *parakalpitān* K ‖ **12** *gṛhṇātīti* $SVBh_2$ K : *gṛṇhātīti* $SVBh_1$ ‖ **14** *antaś* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ataś* K ‖ **16** *bhedāt* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. K ‖

paramâṇu-sañcaye punaḥ anyonyânātmakatve sarvathâsaṅkrama-vyavasthāyām eka-sthūla-nirbhāsa-virodhāt.

ABHAYACANDRA

evaṃ sat-sāmānya-lakṣaṇaṃ śuddha-dravyaṃ samarthya ūrdhvatā-sāmānyam aśuddha-dravyaṃ samarthayate : **LT 34**.

vibhāti {K 46a} **vi**śeṣeṇa pratyakṣâdi-buddhau pratibhāsate. kiṃ ? **ekaṃ** dravya-rūpeṇâbhinnaṃ jīvâdi vastu. kaiḥ saha ? **bhedaiḥ** paryāyaiḥ saha. katham-bhūtaiḥ ? **saha-krama-vivarttibhiḥ** : **saha** yugapat **krameṇa** ca kāla-bhedena **vivartante** vipariṇamante ity evaṃ-śīlās taiḥ guṇa-paryāyair ity arthaḥ, « guṇa-paryayavad dravyam » iti vacanāt. saha-vartino hi pariṇāmā guṇā jñāna-sukhâdayaḥ kramavartinas tu paryāyā rāgâdaya iti. punaś ca kim-bhūtaiḥ ? **svayam abhedakaiḥ** : **svayaṃ** sva-rūpeṇa guṇa-paryāyâtmanā na vidyate **bhedo** guṇaḥ paryāyo vā yeṣāṃ te tathôktās taiḥ, « dravyâśrayā nirguṇā guṇā » iti vacanāt, guṇa-paryāyayor api guṇa-paryāyavattvena dravyatva{SVBh$_1$ 55}-prasaṅgāt, tal-lakṣaṇatvād dravyasyêti. bhūyo 'pi katham-bhūtaiḥ ? **dṛśyâdṛśyaiḥ** : < **dṛśyāḥ** sthūlā vyañjana-paryā{K 46b}yāḥ **adṛśyāḥ** sūkṣmāḥ kevalâgama-gamyā artha-paryāyāḥ > **dṛśyāś** c**âdṛśyāś** ca **dṛśyâdṛśyās** tair iti. asminn arthe para-prasiddhaṃ dṛṣṭântam āha : **sad-asat-svârtha-nirbhāsaiḥ**, atra yathā jñānam ity etāvān adhyāhāraḥ. yathā ekaṃ jñānaṃ vibhāti. kaiḥ saha ? **santaś** c**âsantaś** ca **sad-asantaḥ** ; **svaṃ** c**ârthaś** ca **svârthau** tayor **nirbhāsā** nīlâdy-ākārās tathôktāḥ ; sad-asantaś ca te svârtha-nirbhāsāś ca sad-asat-svârtha-nirbhāsās tair iti. < ayam arthaḥ : yathā sadbhir jñāna-gatâkārair asadbhir arthâkārair nīlâdibhiḥ sahaîkaṃ jñānaṃ vibhāti tava na virudhyate, tathā artha-vyañjana-paryāyaiḥ saha-krama-vivarttibhiḥ guṇa-paryāyaiḥ sahaîkaṃ dravyam api vibhāti na virudhyate iti >, virodhasyânupalambha-sādhyatvāt : upalabhyante ca dravyaṃ bhedāś ca. tataḥ siddhaṃ bhedâbhedâtmakaṃ

---

5 *śuddhadravyam* SVBh$_1$: *śuddhaṃ dravyam* K ‖

11-12 *sahavartino hi pariṇāmāguṇā jñānasukhādayaḥ kramavartinas tu* K : *sahavartinas tu* SVBh$_1$ ‖ **12** *abhedakaiḥ* SVBh$_1$: *abhedaiḥ* K ‖ **15** *guṇaparyāyavattvena* SVBh$_1$: *guṇaparyayavattve* K ‖ **16-17** *vyañjanaparyāyāḥ* SVBh$_1$ K : *vyajjanaparyāyāḥ* SVBh$_2$ ‖ *adṛśyāḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *adṛ(śyā)*^{pc}*ḥ* K ‖ **24** *guṇaparyāyaiḥ* SVBh$_1$ K : *vyajjanaparyāyaiḥ* SVBh$_2$ ‖ **26** *upalabhyante ca* SVBh$_1$: *upalabhyaṃte* K ‖

{K 47a} jīvâdi vastu, tathā jñeyatvāt artha-kriyā-kāritvāc ca. na khalu sarvathā nityaṃ kṣaṇikaṃ vârthakriyāṃ kurvat pratīyate, yatas tat paramârtha-san manyeta.

AKALAṄKA

laksaṇaṃ kṣaṇikaîkânte nârthasyârtha-kriyā sati |
kāraṇe kārya-bhāvaś cet kārya-kāraṇa-lakṣaṇam ‖ 35 ‖

saha krameṇa vā artha-kriyām akṣaṇikasya nirācikīrṣuḥ kathañcit kṣaṇike artha-kriyāṃ sādhayet, anyathā tal-lakṣaṇaṃ sattvaṃ tato vyāvarteta. na ca kṣaṇikānām aniścayâtmanāṃ bhāvānāṃ pratyakṣânupalambha-sādhanaḥ kārya-kāraṇa-bhāvaḥ siddhyet viprakṛṣṭârthântaravat. 'yasmin saty eva yadbhāvaḥ tat tasya kāryam' iti lakṣaṇaṃ kṣaṇa-bhaṅge na sambhavaty eva, kārya-kāraṇayoḥ saha-bhāvâpatteḥ, anyathā kṣaṇa-bhaṅga-bhaṅga-prasaṅgāt.

AKALAṄKA

kāryôtpattir viruddhā cet svayaṃ kāraṇa-sattayā |
yujyeta kṣaṇike 'rthe 'rtha-kriyā-sambhava-sādhanam ‖ 36 ‖

na hi kāryôtpattiḥ kāraṇasyâbhāvaṃ pratīkṣate, yataḥ tad-artha-kriyā akṣaṇikatve viruddhyeta, niṣkāraṇasya anyânapekṣayā deśa-kāla-sva-bhāva-niyamâyogāt sarvatra sarvadā sarvathaîva bhāvânuṣaṅgāt. tad ayaṃ bhāvâbhāvayoḥ kārya-kāraṇatāṃ lakṣayet sarvathā bhāvasyaîva vā. sva-lakṣaṇasya kvacit pratyakṣânupalambhâsiddheḥ kutaḥ kārya-vyatirekôpalakṣaṇaṃ kāraṇa-śakteḥ ?

ABHAYACANDRA

nanu kārya-kāraṇayor bhinna-kālatvāt kṣaṇike evârtha-kriyāsambhavo na nitye iti śākya-vākyaṃ śodhayann āha : **LT 36**.

---

1 °*kāritvāc* $SVBh_1$: °*karitvāc* K ‖

5-6 *laksaṇaṃ kṣaṇikaikānte nārthasyārthakriyā sati | kāraṇe kāryabhāvaś cet kāryakāraṇalakṣaṇam* LT_1 LT_2 NKC : om. $SVBh_1$ K ‖ **8** *vyāvarteta* LT_1 : *vyāvartteta* NKC ‖ **11** *kāryam iti* NKC : *kāryam itaram kāraṇam iti* LT_1 ‖

16 °*sambhavasādhanam* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: °*sambha(va)*^{pc}*sādhanam* K ‖ **18** *akṣaṇikatve* LT_1 : *akṣaṇike* NKC ‖ **18-19** °*kālasvabhāvaniyamā*° NKC : °*kālaniyamā*° LT_1 ‖

< **ced** yadi **viruddhā** vipratiṣiddhā syāt. kā ? **kāryôtpattiḥ** : {SVBh$_1$ 56} **kāryasyô**ttara-pariṇāmasy**ôtpattiḥ** sva-rūpa-lābhaḥ. kayā ? **svayaṃ-kāraṇa-sattayā** : **svayaṃ-kāraṇaṃ** vivakṣita-kārya-janakaṃ dravya-sva-rūpam upādānaṃ tasya **sattayā** bhāvena. tarhi **yujyeta** yuktaṃ syāt. kiṃ ? **artha-kriyā-sambhava-sādhanaṃ** : **arthasya** abhimata-prayojanasya **kriyā** niṣpattis tat-**sambhava-sādhanaṃ** nitye krama-yaugapadya-virahād ity-ādy anumānaṃ. kva ? **arthe**. kiṃ-viśiṣṭe ? **kṣaṇike** niranvaya-kṣaṇa-naśvare. idam atipatti-vacanaṃ. na ca sā viruddhā kārya-kāle sata eva kāraṇatvāt, anyathā kāryasyâkasmikatva-prasaṅgāt, > kṣaṇikaîkânte kārya-kā{K 47b}raṇa-bhāva-virodhāc ca. na hi yad-abhāve yad utpadyate yad-bhāve yan nôtpadyate tayoḥ kārya-kāraṇa-bhāvo 'sti, anyathâtiprasaṅgāt. tataḥ kathañcit sata eva kāraṇatvaṃ kāryatvaṃ vânumantavyam iti dravya-paryāyâtmakam eva vastu, tatraîvârtha-kriyā-sambhavāt.

Akalaṅka

yathaîkaṃ bhinna-deśârthān kuryād vyāpnoti vā sakṛt |
tathaîkaṃ bhinna-kālârthān kuryād vyāpnoti vā kramāt ‖ 37 ‖

yathā kṣaṇikaṃ sva-lakṣaṇaṃ nānā-dig-deśa-bhāvīni kāryāṇi sthāna-saṅkara-vyatikara-vyatirekeṇa karoti tat-karaṇaîka-sva-bhāvatvāt – na hi sāmagrī-bhedāt kārya-bhede 'pi tat-kāraṇa-sva-bhāva-bhedaḥ –, tathaîkam akṣaṇikaṃ kāraṇaṃ yad yadôtpitsu kāryaṃ tat tadaîva karoti tat-karaṇaîka-sva-bhāvatvāt. sarvadā kārya-kālān atikrameṇa kāraṇa-sāmarthyāt tad-ātmakam ekam eva ity aviruddham. yathā vijñānaṃ sva-nirbhāsa-bhedān guṇī guṇān avayavī avayavān vyāpnoti sakṛd api tad-ātmakatvāt, tathaîva dravyaṃ sva-paryāya-bhedān svayam abhedakatvāt teṣāṃ sva-bhāvānām iti. evam :

2-5 *svarūpalābhaḥ. kayā ? svayaṃ-kāraṇa-sattayā : svayaṃkāraṇaṃ vivakṣitakāryajanakaṃ dravyasvarūpam upādānaṃ tasya sattayā bhāvena. tarhi yujyeta yuktaṃ syāt. kiṃ ? arthakriyāsambhavasādhanaṃ : arthasya abhimataprayojanasya kriyā niṣpattis* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. pr. m. → add. sec. m. K ‖ **6** *nitye krama°* SVBh$_2$ K : *nityakrama°* SVBh$_1$ ‖ *ityādy anumānaṃ* SVBh$_1$ K : *ity anumānaṃ* SVBh$_2$ ‖ **7** *°kṣaṇanaśvare* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°kṣaṇavinaśvare* K ‖ **7-8** *sā viruddhā kāryakāle* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *svaviruddhakāryakāle* K ‖ **10** *yan notpadyate* SVBh$_1$: *ca notpadyate* K ‖

19 *kāraṇaṃ* LT$_1$: om. NKC ‖ **21** *kāraṇasāmarthyāt* LT$_1$: *karaṇasāmarthyāt* NKC ‖

ABHAYACANDRA

nanu katham ekasyâneka-kārya-kāritvam aneka-dharma-vyāpitvaṃ ca virodhād ity āśaṅkāṃ nirākurvann āha : **LT 37**.

< **yathā** yenâvirodha-prakāreṇa **ekaṃ** saugatâbhimataṃ kṣaṇika-sva-lakṣaṇaṃ **sakṛd** eka-kṣaṇe **bhinna-deśârthān bhinno** viprakṛṣṭo **deśo** yeṣāṃ te bhinna-deśās, te ca te **'rthāś** ca kāryāṇi tān sva-santāna-va{SVBh$_1$ 57}rtinam upādānatvena santānântara-vartinañ ca nimittatvena janayed ity arthaḥ ; **yathā vā ekaṃ** jñānaṃ {K 48a} **bhinna-deśârthān** viprakṛṣṭa-nīlâdy-ākārān **vyāpnoti** na virudhyate, **tathā ekam** abhinna-dravyaṃ **kramāt** kāla-bhedena **bhinna-kālârthān** : **bhinnaḥ** pūrvâparī-bhūtaḥ **kālo** yeṣāṃ te ca te **'rthāś** ca kāryāṇi tān **kuryāt** pūrvôttarâkāra-parihārâvāpti-sthiti-rūpeṇa pariṇamata ity arthaḥ ; tān eva **vyāpnoti vā** tādātmyam anubhavati vā na virudhyate. > ekasyaîva nānā-deśa-kārya-kāritvam aviruddhaṃ, nānā-kāla-kārya-kāritvaṃ tu viruddham ity api sva-darśanânurāga-mātraṃ, nyāyasya samānatvāt. tataḥ siddham ekânekâdy-anekântâtmakaṃ jīvâdi vastv, anyathârtha-kriyā-virodhād iti.

AKALAṄKA

saṅgrahaḥ sarva-bhedaîkyam abhipraiti sad-ātmanā |
brahma-vādas tad-ābhāsaḥ svârtha-bheda-nirākṛteḥ ‖ 38 ‖

na hi kaścid asad-ātmā bhedo 'sti virodhāt. yad yad-ātmakaṃ tat tad eva, yathā sva-nirbhāsa-bhedâtmakaṃ jñānam, tasmāt sad-ātmano bhedāḥ san-mātram eva nânyad iti saṅgrahaḥ tat-prādhānyān, na tu bheda-pratikṣepāt. sva-paryāya-bhedânapekṣayā tat-pratirūpakatvaṃ brahma-vādavat.

---

2 *katham ekasyānekakāryakāritvam* SVBh$_1$: *katha⁻⁻⁻⁻ kāryakāritvam* pr. m. → *katham ekasyānekakāryakāritvam* sec. m. K ‖ **4** *yenāvirodhaprakāreṇa* SVBh$_1$ K : *yenāvirodhaprakareṇa* SVBh$_2$ ‖ *kṣaṇikasvalakṣaṇaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kṣaṇikatvalakṣaṇaṃ* K ‖ **5-6** *te bhinnadeśās te ca te 'rthāś ca kāryāṇi tān* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖ **6** °*santānavartinam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*saṃtānavarttinām* K ‖ **7** *santānāntaravartinañ* SVBh$_2$: *saṃtānāṃtaravartinaś* SVBh$_1$ K ‖ *yathā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *yatha* K ‖ **9** *abhinnadravyaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *abhinnaṃ dravyaṃ* K ‖ **10** *pūrvāparībhūtaḥ* SVBh$_1$ K : *pūrvāparabhūtaḥ* SVBh$_2$ ‖ **11** *pariṇamata* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pariṇata* K ‖ **12** *virudhyate* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *virudhyata iti* K ‖ *aviruddhaṃ* SVBh$_1$: *aviru(ddha)*^{pc}*ṃ* K ‖ **14** *ekānekādyanekāntā*° SVBh$_1$: *ekānekādyanekādyanekāṃtā*° pr. m. → *ekānekādya{nekādya}nekāṃtā*° sec. m. K ‖

18 *abhipraiti* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *abhipraita* K ‖

ABHAYACANDRA

evaṃ sat-sāmānya-rūpaṃ para-dravyam utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktam apara-dravyaṃ ca pratipādya tatra para-dra{K 48b}vya-viṣayaṃ para-saṅgrahaṃ tad-ābhāsaṃ ca darśayann āha : **LT 38**.

abhipraiti viṣayī-karoti. kaḥ ? **saṅgrahaḥ** saṅgraha-nayaḥ. kiṃ ? **sarva-bhedaîkyaṃ** : **sarve** ca te dravyâdayo **bhedā** viśeṣās teṣām **aikyam** abhedaṃ. kena ? **sad-ātmanā** sarvaṃ sad iti sad-rūpeṇa 'sat-sāmānyāt tu sarvaîkyam' iti pravacanāt, na sarvathā tathā-pratīteḥ. nanv evaṃ brahma-vāda eva samarthitaḥ syād iti ced, atrâha : **brahmê**ty-ādi. **tad-ābhāsaḥ** {SVBh$_1$ 58} saṅgrahâbhāso bhavati. kaḥ ? **brahma-vādaḥ** sattâdvaitaṃ bhāvaîkânta ity arthaḥ. kutaḥ ? **svârtha-bheda-nirākṛteḥ** : < **svasya** brahma-vādasy**ârtho** viṣayaḥ san-mātraṃ tasya **bhedā** jīvâdi-viśeṣās teṣāṃ **nirākṛteḥ** pratiṣedhāt. na khalu sarvathā-sattve bhedānām avakāśo {K 49a} 'sti. bheda-rahitaṃ ca tat kathaṃ sāmānyaṃ nāma nirāśrayatvāt artha-kriyā-virahāc ca, > naîkaṃ svasmāt prajāyata iti nyāyāt ? na hi tad-advaite kriyā-kāraka-bhedo 'sti yato 'rtha-kriyā sambhavet.

AKALAṄKA

anyonya-guṇa-bhūtaîka-bhedâbheda-prarūpaṇāt |
naigamo 'rthântaratvôktau naigamâbhāsa iṣyate ‖ 39 ‖

sva-lakṣaṇa-bhedâbhedayor anyatarasya prarūpaṇāyām itaro guṇaḥ syāt iti naigamaḥ, yathā jīva-sva-rūpa-nirūpaṇāyāṃ guṇāḥ sukha-duḥkhâdayaḥ, tat-prarūpaṇāyāṃ câtmā. tad-arthântaratâbhisandhiḥ naigamâbhāsaḥ. katham ? guṇa-guṇinām avayavâvayavināṃ kriyā-kārakāṇāṃ jāti-tadvatāñ ca mitho 'rtântaratve sarvathā vṛtti-virodhāt : ekam anekatra varttamānaṃ pratyekaṃ sarvâtmanā yadi syāt, tad ekam ity evaṃ na syāt ; yadi punaḥ eka-deśena vartteta, tad-eka-deśeṣv api tathaîva prasaṅgāt kva kiṃ vartteta ?

---

11 *brahmavāda°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vrahmavāda°* K ‖ **12** *°viśeṣās teṣāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°viśeṣāṃ* K ‖ **14** *nyāyāt* SVBh$_1$: *{vaca} nyāyāt* K ‖

19 *'rthāntaratvoktau* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *'rthāntatvoktau* K ‖ **24** *sarvathā* LT$_1$: *sarvatha* NKC ‖

ABHAYACANDRA

athêdānīṃ naigama-nayaṃ tad-ābhāsaṃ ca nirūpayati : **LT 39**.

< **iṣyate** manyate syād-vādibhiḥ. kaḥ ? **naigamaḥ** : nigamo mukhya-gauṇa-kalpanā tatra bhavo nayo naigama iti. kutaḥ ? **anyonyê**ty-ādi : **guṇa-bhūto** 'pradhāna-bhūtaḥ ekaś ca pradhāna-bhūtaḥ **anyonyaṃ** parasparaṃ **guṇa-bhūtaîkau anyonya-guṇa-bhūtaîkau** tau ca tau **bhedâbhedau** ca tayoḥ **prarūpaṇāt** grahaṇāt. tathā hi : guṇa-guṇinām avayavâvayavināṃ kriyā{K 49b}-kārakāṇāṃ jāti-tadvatāṃ ca kathañcid bhedaṃ guṇī-kṛtyâbhedaṃ prarūpayati, abhedaṃ vā guṇī-kṛtya bhedaṃ prarūpayati, naigama-nayasyaîvaṃ-vidhatvāt, pramāṇe bhedâbhedayor anekânta-grahaṇāt. nanu guṇa-guṇy-ādīnām atyanta-bheda evêti ced, atrâha : **arthê**ty-ādi. **arthântaratvaṃ** guṇa-guṇy-ādīnām atyanta-bhedaḥ tasy**ôktau** prarūpaṇāyāṃ {$SVBh_1$ 59} **naigamâbhāsa iṣyate**, tasya pramāṇa-bādhitatvāt. > na khalu dravyād guṇâdayo 'tyanta-bhinnāḥ pratīyante, aśakya-vivecanatvena kathañcit tādātmya-pratīteḥ sambandhâbhāvāc ca.

AKALAṄKA

svato 'rthāḥ santu sattāvat sattayā kiṃ sad-ātmanām |
asad-ātmasu naîṣā syāt sarvathâtiprasaṅgataḥ ‖ 40 ‖

yathā sad-arthântarāṇi svataḥ santi, tathaîva dravya-guṇa-karmāṇy eva santu ; kiṃ tatra sattā-samavāyena, svataḥ satāṃ tad-vaiyarthyāt, asatāṃ câtiprasaṅgāt ? tad evam avāntara-jātiṣv api yojyam. gotvâdeḥ sarva-gatatve tat-pratyaya-sāṅkaryam, anyathā niṣkriyasya arthôtpitsu-deśam avyāpnuvataḥ anaṃśasya anekatra kādācitka-varttanam ayuktam. guṇa-guṇy-ādīnām anyonyâtmakatve na kiñcid viruddham ity alaṃ prasaṅgena. guṇānāṃ vṛttaṃ calaṃ sattva-rajas-tamasāṃ sukha-jñānâdikaṃ caitanyaṃ puruṣasya sva-rūpam acalam ity etad api tādṛg eva, tad-arthântaratâsiddheḥ, atiprasaṅgaś caîvaṃ tad-abhede virodhâbhāvāt : guṇānāṃ dṛśyâdṛśyâtmakatve puṃsām eva tad-ātmakatvaṃ yuktaṃ, kṛtaṃ guṇa-kalpanayā.

---

4 *nayo* $SVBh_1$ K : om. $SVBh_2$ ‖ *guṇabhūto* K : *guṇabhāvo* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **5** *'pradhānabhūtaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *'pramāṇabhūtaḥ* K ‖ *parasparaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *praparasparaṃ* K ‖ *guṇabhūtaikau* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(g)*^{pc}*uṇabhūtaikau* K ‖ **6** *anyonyaguṇabhūtaikau* $SVBh_1$ K : om. $SVBh_2$ ‖ **8** *vā* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(vā)*^{pc} K ‖ **9** *prarūpayati* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *prarūpayatīti* K ‖

22-23 *kādācitkavarttanam* NKC : *kadācitkavarttanam* LT_1 ‖ **24** *sukhajñānādikaṃ* LT_1 : *sukhaduḥkhajñānādikaṃ* → *sukhaduḥkhājñānādikaṃ* NKC ‖

ABHAYACANDRA

nanu samavāya-sambandho 'sty eva guṇa-guṇy-ādīnām iti yauga-mataṃ nirākurvann āha : **LT 40**. {K 50a}

< yauga-mate bhāvānāṃ svataḥ sad-ātmanāṃ sattā-samavāyo 'sad-ātmanāṃ vêti vikalpa-dvayaṃ manasi-kṛtya prathama-pakṣe dūṣaṇam āha : **svataḥ** sva-rūpeṇ**ârthāḥ** padârthāḥ **santu**. kiṃvat ? **sattāvat** yathā sattântarād vinâpi **sattā** para-sāmānyaṃ svata evâsti, tathā dravyâdīny api svata eva **santu** vidyantāṃ. tathā ca svataḥ **sad-ātmanāṃ** bhāvānāṃ **sattayā kiṃ** sādhyaṃ na kim apîty arthaḥ, vinâpi tayā teṣāṃ sattvāt. dvitīya-vikalpaṃ dūṣayati : **sarvathâsad-ātmasu** dravyâdiṣu parā sattā **na syāt** na varteta, **atiprasaṅgāt**, khara-viṣāṇâdāv api sarvathâsati sattā-samavāya-prasaṅgāt. > evaṃ dravyatvâdi-samavāyo 'py anayaîva diśā cintanīyaḥ, svato dravyasya dravyatva-samavāyânarthakyāt, adravyasya {K 50b} tu tat-samavāye 'tiprasaṅgâdi-vikalpôpapatteḥ. kiñca avayavy avayaveṣv eka-deśena sarvâtmanā vā varteta ? ādya-pakṣe {$SVBh_1$ 60} tasya tāvadbhir aṃśair bhavitavyaṃ, anyathā avayavānām ekatva-prasaṅgāt, tatrâpi vṛttau tasya tāvad-aṃśântara-kalpanāyām anavasthā syāt. sarvâtmanā ced avayavi-bahutvâpatteḥ, anyathā vṛtti-virodhāt. tataḥ kathañcit tādātmya-lakṣaṇaḥ samavāyas teṣāṃ abhyupagantavyo nânyathêti sthitaṃ.

AKALAṄKA

prāmāṇyaṃ vyavahārād dhi sa na syāt tattvatas tayoḥ |
mithyaîkânte viśeṣo vā kaḥ sva-pakṣa-vipakṣayoḥ ‖ 41 ‖

śuddham aśuddhaṃ vā dravyaṃ paryāyaṃ vyastaṃ samastaṃ vā vyavasthāpayatā tat-sādhanaṃ pramāṇaṃ mṛgyam, anyathâtiprasaṅgāt. tat-prāmāṇyaṃ ca vyavahāreṇaîva, sa ca saṅgrahe bhedâśrayo mithyaîva. tataḥ saḥ pratipakṣaṃ katham atiśayīta satyêtara-sva-rūpavat ? mithyaîkântâviśeṣe 'pi tad-

---

2 *yaugamataṃ* $SVBh_1$: *yaumataṃ* K ‖ **6** *padārthāḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *parthāḥ* K ‖ **6-7** *parasāmānyaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *parasām(ā)*^{pc}*nyaṃ* K ‖ **7** *vidyantāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vi{*}dyaṃtāṃ* K ‖ **8** *bhāvānāṃ* K : om. $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ *vināpi* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vinā* K ‖ **9** *parā* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *eṣā* K ‖ **10** *varteta* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *varttate* K ‖ *khara°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *{tatrāpi vṛttau ?} khara°* K ‖ **11** *samavāyo 'py ana°* $SVBh_1$: *samavāyo p{i}y ana°* K ‖ **12** *svato* $SVBh_1$: *sato* K ‖ **13** *°gādivikalpo°* $SVBh_1$: *°gād ityādi vikalpo°* K ‖ **14** *varteta* $SVBh_1$: *vartte{ā}ta* K ‖ **17** *sthitaṃ* $SVBh_1$: *sthi(ta)*^{pc}*ṃ* K ‖

20 *prāmāṇyaṃ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *pramāṇaṃ* K ‖ *vyavahārād* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K* : *vyavahād* K ‖ **22** *vyastaṃ samastaṃ vā* LT_1 : *samastaṃ vyastaṃ vā* NKC ‖ **24-25** *saḥ pratipakṣaṃ* : *sapratipakṣaṃ* → *saḥ pratipakṣaṃ* LT_1 NKC ‖

vyavasthāpanam ayuktam ; tadubhayôpalabdher avitathâtmakatvāt, anyathā svapnântaravat tad-visaṃvādān na kiñcit pramāṇam. naigame 'pi : calaṃ guṇa-pravṛttaṃ nityaṃ caitanyam iti vyavahārâsiddheḥ sva-ruci-viracita-darśana-pradarśana-mātram. na hi

''guṇānāṃ paramaṃ rūpaṃ na dṛṣṭi-patham ṛcchati |
yat tu dṛṣṭi-patha-prāptaṃ tan māyêva sutucchakam ||''

iti pramāṇam asti. samavāyena svâvayaveṣu avayavī vartteta 'śṛṅge gauḥ śākhāyāṃ vṛkṣaḥ' iti loka-vyavahāram ativartteta, viparyayāt. svayam ajña-sva-bhāvâtmā jñāna-samavāye katham iva jñaḥ syāt ? na hi tathâpariṇatasya tattvam, samavāyasyâpi jñatva-prasaṅgāt. na vai jñāna-samavāyo 'sti samavāyasyêti cet, kathaṃ sva-sva-bhāva-rahitaḥ so 'sti ? vartteta vā, samavāyântarâbhāvāt ? tad-anavasthânuṣaṅgāt.

Abhayacandra

nanu brahma-vāda-bheda-vādayor api pramāṇâdi-vyavahāra-sambhavāt kathaṃ saṅgraha-naigamâbhāsatvam ity ākṣepaṃ vikṣipann āha : **LT 41**.

< **pramāṇaṃ** svêṣṭâniṣṭa-sādhana-dūṣaṇa{K 51a}-nibandhanaṃ pratyakṣam anyad vā sarvair abhyupagantavyam, anyathâtiprasaṅgāt. tac ca **vyavahārāt vi**dhi-pūrvakam **avaharaṇaṃ** vibhajanaṃ bheda-kalpanaṃ **vyavahāras** tasmāt tam āśrityêty arthaḥ. **sa** ca **tattvataḥ** paramârthato **na syāt**. kva ? **tayoḥ** saṅgrahâbhāsa-naigamâbhāsayoḥ. na khalu nirapekṣe bhāvaîkânte pramāṇâdi-bheda-vyavahāro 'sti, nirākṛtatvāt, bhedaîkânte vā pramāṇa-phala-vyavahāro 'sti, sambandhâbhāvāt. aupacārikaḥ pramāṇa-phala-vyavahāras tatrâstîti ced, atrâha : **mithyê**ty-ādi : **mithyaîkânte** pramāṇa-phala-vyavahārasyâvāstavatvaîkânte aṅgī-kriyamāṇe, **viśeṣo** bhedo 'pi **kaḥ** ? na ko 'pîty arthaḥ. kayoḥ ? **sva-pakṣa-vipakṣayoḥ** : **sva-pakṣo** brahma-vādo bheda-vādo vā, **vipakṣaḥ** kṣaṇi{SVBh$_1$ 61}ka-vādo 'dvaita-vādo vā, tayoḥ saṅ{K 51b}kara-prasaṅgād ity arthaḥ. tataḥ kathañcid vyavahāro 'pi vāstavo 'ṅgī-kartavyaḥ. >

---

6 *māyeva* : *māyaiva* → *māyeva* LT$_1$ NKC ‖

15 *brahmavāda°* SVBh$_1$: *vrahmavāda°* K ‖ **16** *vikṣipann* SVBh$_1$: *vikṣepayann* K ‖ **19** *vibhajanaṃ* SVBh$_2$ K : *vibhaṃjanaṃ* SVBh$_1$ ‖ **23** *aupacārikaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *āpacārikaḥ* K ‖ *mithyetyādi* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *mithyaityādi* K ‖ **24** *°vāstavatvaikāṃte* K : *°vāstavaikānte* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **24-25** *viśeṣo bhedo* SVBh$_2$: *viśeṣo 'bhedo* SVBh$_1$ *viśeṣo vā bhedo* K ‖ **26** *brahmavādo* SVBh$_1$: *vrahmavādo* K ‖ **27** *°prasaṅgād ity arthaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°prasaṃgaḥ syād ity arthaḥ* K ‖ *vyavahāro* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vy{ā}va(h)*^{pc}*āro* K ‖

AKALAṄKA

vyavahārâvisaṃvādī nayaḥ syād durnayo 'nyathā |
bahir-artho 'sti vijñapti-mātraṃ śūnyam itîdṛśaḥ ‖ 42 ‖

pratyakṣasyâpi prāmāṇyaṃ vyavahārâpekṣam. sa punaḥ arthâbhidhāna-pratyayâtmakaḥ. katham ? utpāda-vigama-dhrauvya-lakṣaṇaṃ sat, guṇa-paryayavad dravyam, jīvaś caitanya-sva-bhāvaḥ iti śruteḥ pramāṇântarâbādhanaṃ pūrvâparâvirodhaś câvisaṃvādaḥ. tad-apekṣo 'yaṃ nayaḥ. tato 'nyathā durnayaḥ. katham ? bahir api sva-lakṣaṇam artha-kriyā-samarthaṃ sad aṅgī-kṛtya, tat-pratikṣepeṇa vijñapti-mātram antas tattvam iti pratyavasthāpya, tad api sūkṣmekṣikayā nirīkṣyamāṇaṃ na parīkṣā-kṣamam iti sva-bhāva-nairātmyam a-sādhya-sādhanam ākulaṃ pralapan na kvacid vyavatiṣṭheta, sva-para-visaṃvāda-vyasanīyena pratyakṣâdi-virodhāt. tad-anyatamasyâbhimatatvāt punar alaṃ śeṣa-pralāpena.

ABHAYACANDRA

sāmprataṃ tasya sunayatvaṃ pratipādayati : **LT 42**.

< **syād** bhavet. kaḥ ? **nayaḥ** saṅgrahâdiḥ. kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **bahir-artho 'stîtîdṛśaḥ** : **iti**-śabdāt pramāṇam asti sādhya-sādhana-bhāvo 'sti ity-ādi. katham-bhūtaḥ san ? **vyavahārâvisaṃvādī** : hetu-phala-bhāvâdi-vyavasthā **vyavahāraḥ** tasy**âvisaṃvādo** 'vyabhicāraḥ so 'syâstîti tathôktaḥ. vyavahārasya hi sunayatve tad-āśrayā hetu-phala-bhāvâdi-siddhiḥ syāt. **anyathā** vyavahāra-visaṃvādī **durnayaḥ syāt**. kīdṛśaḥ ? **vijñaptimātraṃ** : **vijñāptir** vijñānam eva tattvaṃ, nânyat, **śūnyaṃ**, samasta-jñāna-jñeyôpa{K 52a}plava eva tattvam **itîdṛśaḥ**. **iti**-śabdaḥ prakāra-vācī san-mātram eva tattvaṃ vibhrama eva tattvaṃ ity-ādi-prakārān sūcayati. >

---

2 *vyavahārāvisaṃvādī* LT_2 NKC $SVBh_1$* K : *vyavahārāvisavādī* LT_1 *vyavahāro 'visaṃvādī* $SVBh_1$ ‖ **3** *vijñaptimātraṃ śūnyam* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$* K : *vijñaptimātraśūnyam* $SVBh_1$ ‖ *itīdṛśaḥ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K : *itīdṛśa{ṃ}ḥ* K ‖ **10** *api sūkṣmekṣikayā* NKC : *atisūkṣmekṣikayā* LT_1 ‖ *nirīkṣyamāṇaṃ* NKC : *nirīkṣamāṇaṃ* LT_1 ‖

16 *pratipādayati* $SVBh_1$: *saṃpratipādayati* K ‖ **18** *'sti ityādi* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *'stīt{i}yādi* K ‖ **19** *vyavahārāvisaṃvādī* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vyavahārāvisaṃdī* K ‖ **20** *tasyāvisaṃvādo* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tasyāsaṃvādo* K ‖ **22** *vijñaptimātraṃ* $SVBh_2$ K : *vijñāptimātraṃ* $SVBh_1$ ‖ *vijñaptir* $SVBh_2$ K : *vijñāptir* $SVBh_1$ ‖

saṅgraheṇa hi sarvaṃ sat tad-abhedād iti sarvaîkyam abhipraiti. vyavahāras tu tad eva **vi**dhi-pūrvakam **avaharati** bhinatti, yathā yat sat tad dravyaṃ paryāyo vêti. punar apara-saṅgraho jīvâdīn dravyam iti saṅgṛhṇāti, jñānaṃ rāgâdīṃś ca paryāya iti saṅgṛhṇāti. apara-vyavahāraḥ punar yad dravyaṃ taj jīvo 'jīvo vêti, yaś ca paryā{SVBh$_1$ 62}yo 'sau saha-bhāvī krama-bhāvī bhavati. evaṃ parâpara-saṅgraha-vyavahāra-paramparā tāvad vartate yāvad ṛju-sūtra-viṣaya iti.

Akalaṅka

ṛju-sūtrasya paryāyaḥ pradhānaṃ citra-saṃvidaḥ |
cetanâṇu-samūhatvāt syād bhedânupalakṣaṇam ‖ 43 ‖

yathā bahiḥ paramâṇavaḥ sanniviṣṭāḥ sthavīyāṃsam evaîkam ākāram abhūtaṃ darśayanti, tathaîva saṃvit-paramâṇavo 'pi. tan naîkam aneka-rūpaṃ tattvam akramaṃ yat sakramaṃ sādhayet, bhedasya abheda-virodhāt. kvacin nānātvam eva, anyathā na syāt. sâpekṣo nayaḥ, nirapekṣo durnayaḥ. pratibhāsa-bhedāt sva-bhāva-bhedaṃ vyavasthāpayan tad-abhedād abhedaṃ pratipattum arhaty eva viśeṣâbhāvāt, tad-anyatarâpāye 'rthasyânupalabdheḥ.

Abhayacandra

idānīṃ ṛju-sūtra-nayaṃ nirūpayati : **LT 43**. {K 52b}

< **ṛju** praguṇaṃ vartamāna-paryāya-lakṣaṇaṃ **sūtrayati** nirūpayatîti **ṛju-sūtrasya pradhānaṃ** viṣayaḥ **syād** bhavet. kaḥ ? **paryāyaḥ** vartamāna-vivartaḥ, atītasya vinaṣṭatvena bhaviṣyataś câsiddhatvena vyavahārânupayogāt, 'vyavahārâvisaṃvādī naya' iti vacanāt. nanu citra-jñānam ekam anekâkāraṃ vyavahārôpayogi syād iti ced, atrâha : **citrê**ty-ādi : **citrā** nīla-pītâdi-nānā-rūpā **saṃvit** jñānaṃ tasyāḥ **cetanâṇu-samūhatvāt cetanā** jñānaṃ tasy**âṇavaḥ** aṃśāḥ a-vibhāga-praticchedās teṣāṃ

---

1 *abhipraiti* SVBh$_1$: *abhipretaṃ* K ‖ **3** *jñānaṃ rāgādīṃś ca paryāya iti saṅgṛhṇāti* SVBh$_1$: om. pr. m. → add. sec. m. K ‖ **4** *yad* K : om. SVBh$_1$ ‖ **5** *bhavati* SVBh$_1$: *veti bhinatti* K ‖ *tāvad* K : om. SVBh$_1$ ‖

10 *cetanāṇusamūhatvāt* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ K : *cetanāṇusamuhatvāt* NKC ‖ **16** *tadanyatarāpāye* LT$_1$: *tadanyatarābhāve* NKC ‖

19 *nirūpayati* K : *nirūpayāti* SVBh$_1$ ‖ **20** *praguṇaṃ vartamānaparyāyalakṣaṇaṃ* SVBh$_1$ K : *vartamānaparyāyalakṣaṇaṃ praguṇaṃ* SVBh$_2$ ‖ *sūtrasya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sūtras tasya* K ‖ **24** *nīlapītādinānārūpā* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **25** *cetanā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *cetanaṃ* K ‖

samūhaḥ samudāyaḥ tattvān, na citra-saṃvid ṛju-sūtra-nayasya viṣayaḥ ; na khalu samudāyaḥ pratiniyata-vyavahārôpayogîti. nanv evaṃ tatra bhedaḥ kim iti nôpalakṣyate iti ced, atrâha : **bhedânupalakṣaṇam** iti, sadṛśâparâ{K 53a}parôtpatti-vipralambhād ity adhyāhāraḥ. tato **bhedasya** nānātvasy**ânupalakṣaṇam** adarśanaṃ, sadṛśâparâparôtpattyā vipralabdha-buddhiḥ syād iti vyākhyāyate. ayam arthaḥ : yathā ayo-golakâdau paryāya-bhedo vidyamāno 'pi vipralabdha-buddhinā na niścīyate, tathā citra{SVBh$_1$ 63}-saṃvidy api tad-aṃśa-bhedo vasann api nôpalakṣyata iti. athavā **syāt** kathañcid dravyâvinābhāvi-paryāya ṛju-sūtrasya pradhānaṃ, sarvathā dravya-nirapekṣasya paryāyasyâvastutvāt. niranvaya-kṣaṇikaîkânta ṛju-sūtrâbhāsa iti vyākhyeyam. >

AKALAṄKA

kāla-kāraka-liṅgānāṃ bhedāc chabdo 'rtha-bheda-kṛt |
abhirūḍhas tu paryāyair ittham-bhūtaḥ kriyâśrayaḥ ‖ 44 ‖

kāla-bhedāt tāvad abhūt bhavati bhaviṣyati iti, kāraka-bhedāt karoti kriyate ity-ādi, liṅga-bhedāt devadatto devadattā iti, tathā paryāya-bhedāt indraḥ śakraḥ purandara iti, tathaîtau śabda-samabhirūḍhau. kriyâśrayaḥ evam-bhūtaḥ. kurvata eva kārakatvam, yadā na karoti tadā karttṛtvasyâyogāt. tat kathaṃ punaḥ śabda-jñānaṃ vivakṣā-vyatiriktaṃ vastu pratyeti ? kathaṃ ca na ? tad-apratibandhāt. 'na hi buddher akāraṇaṃ viṣayaḥ' ity etat prativyūḍham, vijñānasya anāgata-viṣayatva-nirṇayena.

---

1 *samudāyaḥ* SVBh$_2$ K : *samudāyāḥ* SVBh$_1$ ‖ *°sūtranayasya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°sūtrasya* K ‖ **2** *pratiniyatavyavahāro°* SVBh$_1$: *pratiniyatabhedavyavahāro°* K *nīlapītādinānārūpaḥ pratiniyatavyavahāro°* SVBh$_2$ ‖ **3** *nopalakṣyate* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *nopalakṣata* K ‖ *ced atrâha* SVBh$_2$: *ced āha* SVBh$_1$ K ‖ *bhedānupalakṣaṇam* SVBh$_1$ K : *bhedānupalakṣaṇād* SVBh$_2$ ‖ **3-4** *sadṛśāparāparotpattivipralaṃbhād* SVBh$_2$ K : *sadṛśau parau parotpattivipralambhād* SVBh$_1$ ‖ **5** *sadṛśāparāparotpattyā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sadṛśāparāparotpatt{i}yā* K ‖ *°buddhiḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°buddheḥ* K ‖ **7** *vasann* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *bhavann* K ‖ **9-10** *niranvayakṣaṇikai°* K : *niranvayasya kṣaṇikai°* SVBh$_1$ *niranvayaś ca kṣaṇikai°* SVBh$_2$ ‖

13 *chabdo 'rthabhedakṛt* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$* K : *chabdārthabhedakṛt* SVBh$_1$ ‖ **15** *abhūt* LT$_1$: *abhūta* NKC ‖

adhunā śabda-samabhirūḍhêttham-bhūtāṁs trīn api nayān nirūpayati : **LT 44**.

< **śabdo** nāma nayaḥ syāt. kiṃ-vi{K 53b}śiṣṭaḥ ? **artha-bheda-kṛt** : **arthasya** prameyasya **bhedaṃ** nānātvaṃ **karoty** abhipraitîty artha-bheda-kṛt. kasmād ? **bhedād** viśeṣāt. keṣāṃ ? **kāla-kāraka-liṅgānāṃ** : > **kālaś** ca **kārakaṃ** ca **liṅgaṃ** ca kāla-kāraka-liṅgāni teṣām, < upalakṣaṇam etat tena saṃkhyā-sādhanôpagraha-bhedād apîty arthaḥ. > tatra kāla-bhedāt tāvad abhūd bhavati bhaviṣyati jīvaḥ ; na khalu sattā-bhedaṃ vinâbhūd-ādi-prayogo yukto 'tiprasaṅgāt. kāraka-bhedāt paśyati devadattaḥ, dṛśyate devadattena, devadattaṃ gopayati, dīyate devadattāya, devadattāl labhate, devadatte pauruṣam iti ; na hi svātantryâdi-dharma-bhedâbhāve kartr-ādi-kāraka-prayogo yuktaḥ, atiprasaṅgāt. evaṃ liṅga-bhedāt dārāḥ kalatraṃ bhāryêti ; puṃstvâdi-dharma-bhede 'pi tat-prayogo sarvatra, tan-niyamâbhāva-prasaṅgāt. saṃkhyā-bhedāt jalam āpaḥ āmravanaṃ caitra-maitrau kulam iti {$SVBh_1$ 64} ; ekatvâdi-dharma-bhedād eva tad-vacanaṃ bhedôpapatter anyathâtiprasaṅgād eva. sādhana-bhedāt devadattaḥ pacati, tvaṃ pacasi, ahaṃ pacāmîti ; na khalv anyârthatvâdy-abhāve prathama-puruṣâdi-prayogo dṛṣṭo 'tiprasaṅgād eva. upagra{K 54a}ha-bhedād apy artha-bhedo yathā tiṣṭhati vitiṣṭhate avatiṣṭhate iti, vy-avâdy-upasargāṇām itarêtara-bhedād artha-bhedakatvād, anyathā pratiṣṭhate ity-ādāv api tad-artha-prasaṅgāt.

ataḥ kārikôttarârdhaṃ vyākhyāyate. < **tu** punar **abhirūḍho** nāma nayaḥ **paryāyaiḥ** paryāya-śabdaiḥ **artha-bheda-kṛt**, yathā 'indanād indraḥ' 'śakanāt

---

4 *abhipraitīty* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *abhipretīty* K ‖ **4** *kārakaṃ ca* $SVBh_1$: *kāra{ṃ}kaṃ ca* K ‖ **6** *upalakṣaṇam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *upakṣaṇam* K ‖ **6-7** °*sādhanopagrahabhedād* K : °*sādhanopagrahād* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **7** *kālabhedāt* $SVBh_1$: *kālabhedās* K ‖ *bhavati* $SVBh_1$: om. K ‖ **8** *'tiprasaṃgāt* K : *aprasaṅgāt* $SVBh_1$ ‖ **8-13** *kārakabhedāt paśyati devadattaḥ (…) tanniyamābhāvaprasaṅgāt* $SVBh_1$: om. K ‖ **9** *dīyate* em. : *devadattena dīyate* $SVBh_1$ ‖ **10** °*dharmabhedābhāve* em. : °*dharmabhedābhede* $SVBh_1$ ‖ *tatprayogo* em. : *tatprayoge* $SVBh_1$ ‖

13 *caitramaitrau* $SVBh_1$: *caitramaitrau* K ‖ **14** °*vacanaṃ bhedo*° $SVBh_1$: °*vacanabhedo*° K ‖ **16** *khalu* $SVBh_1$: *khanv* K ‖ **17** *'tiprasaṅgād eva* $SVBh_1$: *tiprasaṃgā(d)*^{pc} *eva* K ‖ *tiṣṭhati* $SVBh_1$: *tiṣṭhat(i)*^{pc} K ‖

śakraḥ' 'pūrdāraṇāt purandaraḥ' iti. na hîndanâdi-dharma-bhedâbhāve indrâdi-śabdaḥ prayoktuṃ śakyaḥ, anyathâtiprasaṅgāt. **abhi** svârthâbhimukhyena **rūḍhaḥ** prasiddho **'bhirūdhaḥ** iti nirukteḥ. punar **ittham-bhūto** nāma nayaḥ **kriyâśrayo** vivakṣita-**kriyā**-pradhānaḥ sann **artha-bheda-kṛt**, yathā yadaîvêndati tadaîvêndraḥ nâbhiṣecako na pūjaka iti, anyadâpi tad-bhāve kriyā-śabda-prayoga-niyamo na syāt. >

ta{K 54b}to 'rtha-bhedâbhāve 'pi kālâdi-bhedo 'viruddha iti vaiyākaraṇaîkântaḥ śabda-nayâdy-ābhāsaḥ syāt nanv evaṃ loka-samaya-virodha iti ced, virudhyatāṃ tattva-mīmāṃsāyās tadicchânuvṛtty-abhāvāt. na hi bheṣajam āturêcchânuvarti. kathaṃ tarhi tad-virodha-dhvaṃsa iti cet, syāt kāra-balād iti brūmaḥ. sarvatra pratipakṣâkāṅkṣā-lakṣaṇasya tad-arthasya sambhavāt. naigamâdayo hi nayās trayo dravyârthikāḥ. ṛju-sūtrâdayaś catvāraḥ {SVBh$_1$ 65} paryāyârthikāḥ. te ca parasparâpekṣā eva vyavahārāya ceṣṭante na tannirapekṣaḥ. ato vyavahārôpalabdhau ca kutastyo virodha iti. naigama-saṅgraha-vyavahāra-rjusūtrāś catvāro 'rtha-nayāḥ. śabda-samabhirūḍhêttham-bhūtās trayaḥ śabda-nayāḥ śabdâśrayeṇa pravṛtteḥ.

Akalaṅka

akṣa-buddhir atītârthaṃ vetti cen na kutaḥ smṛtiḥ |
pratibhāsa-bhidaîkârthe dūrâsannâkṣa-buddhivat ‖ 45 ‖

kṣaṇikâkṣa-jñāna-jñeyayoḥ kārya-kāraṇatva-niyame nirviṣayaṃ pratyakṣaṃ, tat-kāraṇasya atītasya tad-anātmakatvāt, prāg-abhāva-pradhvaṃsâbhāvayoḥ samanantarêtara-vināśayoś ca abhāvâviśeṣāt ; tad-utpatti-sārūpyayor asambhavāt, vyabhicārāc ca, kiṃ kasya jñānam ity uktam. yadi punaḥ atītam arthaṃ pratyakṣaṃ kathañcid vetti smṛtiḥ kathan na saṃvidyāt ? sākṣād atad-utpatter atādrūpyāc ca iti vaiyātyam, vyavahitôtpattāv api tad-rūpânukṛter darśanāt dṛṣṭârtha-svapnavat. pratyakṣa-smṛtyoḥ pratibhāsa-bhedān naîkârthatvam anaikāntikam, dūrâsannaîkârtha-pratyakṣayoḥ bhinna-pratibhāsayor api tad-ekârtha-viṣayatvāt. dūrâkṣârtha-jñānaṃ bhrānter apratyakṣaṃ, pramāṇântaraṃ syāt. na hi tato 'rthaṃ paricchidya pravṛttau visaṃvādaîkântaḥ, tad apramāṇaṃ yataḥ syāt. tad ayaṃ

---

3 *punar i*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *puna(r i)*^{pc}° K ‖ **4** *arthabheda*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *artha{*}bheda*° K ‖ **5** *anya{thā}dāpi* K : *anyathāpi* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *kriyāśabdaprayoga*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kriyāśabd{o}aprayoga*° K ‖ **7** *vaiyākaraṇai*° SVBh$_1$: *vaiyadhikaraṇai*° K ‖ **9** *mīmāṃsāyās* SVBh$_1$: *mīmāsāyās* K ‖ **12** *dravyārthikāḥ* K : *dravyārthakāḥ* SVBh$_1$ ‖ *paryāyārthikāḥ* K : *paryāyārthakāḥ* SVBh$_1$ ‖

19 *dūrāsannākṣa*° LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *dūrāsannārtha*° K ‖

śabdârthau smṛtyā saṅkalayya saṅkete punaḥ śabda-pratipattau tad-arthaṃ pratyeti, smṛti-pratyabhijñānâder api paramârtha-viṣayatvāt. tad-arthâbhāve 'pi pratyakṣavat śabdârtha-jñānaṃ, vastuny api saṅketa-sambhavāt.

ABHAYACANDRA

nanu {K 55a} śabdârthayoḥ saṅketa-grahaṇâbhāvāt kathaṃ śabda-bhedād artha-bhedaḥ syāt, pratyakṣeṇa tad-grahaṇe 'pi vyavahārânupayogāt, gṛhīta-saṅketayos śabdârthayos tadaîva naṣṭatvāt smṛteś ca tad-aviṣayatvāt tayor atītatvād iti saugata-vipratipattiṃ nirākurvann āha : **LT 45**.

< **akṣair** janitā **buddhir** jñānaṃ **atītârthaṃ** sva-kāraṇa-bhūtaṃ śabdaṃ vācyaṃ ca **ced** yadi **vetti** jānāti, saugata-mate hi viṣayasya jñāna-kāraṇatvāt ; kāraṇaṃ ca kārya-kṣaṇāt pūrva-kṣaṇa-varti ity ucyate. tadā **kutaḥ** kāraṇāt **smṛtir** apy atītârthaṃ **na** vetti, api tu vetty evêty arthaḥ. nanv evaṃ smṛteḥ kathaṃ prāmāṇyaṃ gṛhīta-grāhitvād ity āśaṅkyâha : **pratî**tyādi. **eko** 'bhinno 'tīta{K 55b}tvâviśeṣāt sādhāraṇo **'rtho** viṣayaḥ śabdârtha-lakṣaṇas tasminn api smṛtiḥ pramāṇam iti śeṣaḥ. kutaḥ ? **pratibhāsa-bhidā** : **pratibhāsasyâ**tītâkāra-parāmarśasya **bhid** bhedas tayā. pratyakṣeṇa hîdam iti yad anubhūyate tad eva kālântare punas tad ity atītâkāratayā smṛtyā viṣayī-kriyate iti. asmi{SVBh$_1$ 66}nn arthe dṛṣṭântam āha : **dūrê**ty-ādi. **dūraś** câsāv **āsannaś** ca **dūrâsannas** tasminn arthe pādapâdau **akṣa-buddhivat** yathā pratyakṣa-jñānānāṃ spaṣṭâspaṣṭa-pratibhāsa-bhedāt prāmāṇyaṃ tathā smṛter apîty arthaḥ. >

---

8 *śabdārthayos* K : om. SVBh$_1$ ‖ **10** *buddhir* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *buddhi* K ‖ *jñānaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *jñāna{ṃ}m* K ‖ **10-11** *vācyaṃ ca* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vācyaṃ* K ‖ **11** *saugatamate* SVBh$_1$ K : *saugate mate* SVBh$_2$ ‖ **12** *smṛtir* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *smṛter* K ‖ **16** *tayā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ta(y)*^{pc}*ā* K ‖ **17** *hīdam iti* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *hīdam (+i)(t)*^{pc}*i* K ‖ **20** *pratyakṣajñānānāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pratya{jñā}kṣajñānānāṃ* K ‖

AKALAṄKA

akṣa-śabdârtha-vijñānam avisaṃvādataḥ samam |
aspaṣṭaṃ śabda-vijñānaṃ pramāṇam anumānavat ‖ 46 ‖

tad-utpatti-sārūpyâdi-lakṣaṇa-vyabhicāre 'pi ātmanā yad-artha-paricchedalakṣaṇaṃ jñānaṃ tat tasyêti, sambandhāt. vāg-artha-jñānasyâpi svayam avisaṃvādāt pramāṇatvaṃ samakṣavat. vivakṣā-vyatirekeṇa vāg-artha-jñānaṃ vastu-tattvaṃ pratyāyayati anumānavat, sambandha-niyamâbhāvāt, vācya-vācaka-lakṣaṇasyâpi sambandhasya bahir-artha-pratipatti-hetutôpalabdheḥ.

ABHAYACANDRA

nanu śabdârthayoḥ sambandhâbhāvāt kathaṃ śābdasya prāmāṇyaṃ yatas tadviṣaye śabdâdayo nayāḥ samyañca iti tad-vipratipatti-nirākaraṇârtham āha : **LT 46** {K 56a}.

< **samaṃ** samānaṃ pramāṇaṃ bhavati. kiṃ ? **akṣa-śabdârtha-vijñānaṃ** : **akṣam** indriyaṃ **śabdo** varṇa-pada-vākyâtmako dhvaniḥ tābhyāṃ janitam **arthasya** sāmānya-viśeṣâtmaka-vastuno **vi**śiṣṭaṃ saṃśayâdi-vikalaṃ **jñānam** avabodhanaṃ. kutaḥ ? **avisaṃvādataḥ** artha-kriyāyām avyabhicārāt. yathâkṣa-janitam artha-jñānam avisaṃvādāt pramāṇaṃ tathā śabda-janitam api > ity arthaḥ. na hy anāpta-vacana-janita-jñānasyârtha-kriyā-visaṃvādād eva āpta-vacana-janita-jñānasyâprāmāṇyaṃ śakyam akṣa-jñāne api kvacid visaṃvādāt, sarvatrâprāmāṇya-śaṅkā-prasaṅgāt. < nanv akṣa-jñānaṃ pramāṇaṃ spaṣṭatvāt na śābdam aspaṣṭatvād ity āśaṅkyâha : **aspaṣṭam** iti. **aspaṣṭam** aviśa{K 56b}dam api **śabda-vijñānaṃ śabda**-janitaṃ śruta-jñānaṃ **pramāṇam** abhyupagantavyam avisaṃvādād eva. na hi spāṣṭyam aspāṣṭyaṃ vā prāmāṇyêtara-nibandhanaṃ, tayoḥ saṃvādêtara-nibandhanatvāt. kiṃvat ? {$SVBh_1$ 67} **anumānavat** > yathânumānam aspaṣṭam api visaṃvādâbhāvāt pramāṇam anumanyate, tathā śābdam api pramāṇam anumantavyam avisaṃvādâviśeṣād iti.

---

4 °*sārūpyādilakṣaṇa*° LT_1 : °*sārūpyadilakṣaṇa*° NKC ‖

11 *śābdasya* K : *śabdasya* $SVBh_1$ ‖ **17** *arthajñānam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *akṣajñānam* K ‖ **19** *eva* K : *evaṃ* $SVBh_1$ ‖ *āptavacanajanitajñānasyā*° $SVBh_1$: *āptavacanajñānasyā*° K ‖ **22** *aspaṣṭam iti* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. K ‖ **22-23** *śabdavijñānaṃ śabdajanitaṃ śrutajñānaṃ* K : *śabdajanitaṃ jñānaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **23** *spāṣṭyam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *sp(+ā)ṣṭyam* K ‖ **24** *kiṃvat* $SVBh_2$ K : *kiṃva* $SVBh_1$ ‖ **25** *anumānavat* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *anamānavat* K ‖

AKALAṄKA

kālâdi-lakṣaṇaṃ nyakṣeṇânyatrêkṣyaṃ parīkṣitam |
dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣâtmârtha-niṣṭhitam ‖ 47 ‖

na hi ekânte varttanā-lakṣaṇaṃ kālasya sambhavati, bhūta-bhaviṣyad-varttamāna-prabhedo yataḥ syāt, tad-artha-kriyânupapatteḥ. na ca dravyaṃ śaktiḥ tad-ubhayaṃ vêti kāraka-lakṣaṇam ; śakti-śaktimator vyatirekaîkânte sambandhâsiddhiḥ, anavasthânuṣaṅgāt ; tad-avyatirekaîkânte ‘śaktiḥ śaktimat’ iti riktā vāco-yuktiḥ. tan na ekânte ṣaṭ-kārakī vyavatiṣṭheta. kutaḥ punaḥ styāyaty asyāṃ garbhaḥ iti strī, prasūte svān paryāyān iti pumān, tad-ubhayâtyaye na-puṃsakam iti śabdârtha-pratyayānām anyatamasyâpi liṅga-vyavasthā ? tathaîkasyârthasya indanād indraḥ, śakanāt śakraḥ, puraṃ dārayatîti purandaraḥ iti paryāya-bhedāt bhinnârthatā tad-vācināṃ śabdānāṃ na sambhavaty eva, vyatirekêtaraîkântayoḥ tatra virodhāt. tata eva kriyā-kārakayos tatra asambhavo vijñeyaḥ. tad anekânta-siddhiḥ vidhi-pratiṣedhābhyāṃ tad-arthâbhidhānāt. nâbhāvaîkântaḥ. kutaḥ tad-abhidhāna-liṅgâdy-asambhavôpālambhaḥ syād-vādam anuvartteta ?

ABHAYACANDRA

nanu kāla-kāraka-liṅga-bhedāc chabdo ’rtha-bheda-kṛd ity ayuktaṃ tad-grāhaka-pramāṇâbhāvād ity āśaṅkāṃ nirasayann āha : **LT 47**.

< **īkṣyam** ālokanīyaṃ. kiṃ ? **kālâdi-lakṣaṇaṃ** : **kāla ādir** yeṣāṃ kāraka-liṅga-saṃkhyā-sādhanôpagrahâdīnāṃ te **kālâdayaḥ** teṣāṃ **lakṣaṇam** asādhāraṇaṃ sva-rū{K 57a}paṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **parīkṣitaṃ** vicāritaṃ svāmi-samantabhadrâdyaiḥ sūribhiḥ. kathaṃ ? **nyakṣeṇa** vistareṇa. kva ? **anyatra** tattvârtha-mahā-bhāṣyâdau. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **dravyê**ty-ādi : **dravyaṃ** pūrvâpara-pariṇāma-vyāpakam ūrdhvatā-sāmānyaṃ, **paryāyāḥ** ekasmin dravye krama-bhāvinaḥ pariṇāmāḥ, **sāmānyaṃ** sadṛśa-pariṇāma-lakṣaṇaṃ tiryak-sāmānyaṃ, **viśeṣo** ’rthântara-gato vyatirekaḥ, dravyaṃ ca paryāyaś ca sāmānyaṃ ca viśeṣaś ca **dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣāḥ**,

---

8 *vyavatiṣṭheta* LT_1 : *vyavatiṣṭhate* NKC ‖

20 *āśaṅkāṃ* $SVBh_1$: *āśaṃ(k)*^{pc}*āṃ* K ‖ *nirasyann* K : *nirāsayann* $SVBh_1$ ‖ **21** *ālokanīyaṃ* $SVBh_1$ K : *avalokanīyam* $SVBh_2$ ‖ *kālādilakṣaṇaṃ* $SVBh_1$ K : *kālādidakṣaṇam* $SVBh_2$ ‖ **21-22** *liṅgasaṃkhyā°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *liṃgasakhyā°* K ‖ **23** *svāmi°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(svā)*^{pc}*mi°* K ‖ **27** *vyatirekaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vyatireka{ṃ}ḥ* K ‖ **28** *paryāyaś ca* K : *paryāyāś ca* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖

te **ātmā** sva-bhāvo yasyâsau tathôktaḥ, sa câsāv **arthaś** ca tasmin **niṣṭhitaṃ** niyataṃ tad-ātmakam iti yāvat. evaṃ-vidhasyaîva artha-kriyā-sambhavān nirapekṣaîkânte tad-virodhāt. > na hi kevalaṃ dravyaṃ paryāya-rahitaṃ, paryāyo {SVBh$_1$ 68} vā dravya-vyatiriktaḥ, sāmānyaṃ viśeṣa-śūnyaṃ, viśeṣo vā sāmānya-śūnyaḥ pramāṇa{K 57b}-padavīm adhirohati, tathā-pratīteḥ, yataḥ kālâdikam ekânta-rūpaṃ syāt. tatra kālas tridhā atītânāgata-vartamāna-bhedāt. kriyā-nirvartakaṃ kārakaṃ, tac ca ṣoḍhā kartṛ-karma-karaṇa-sampradānâpādānâdhikaraṇa-bhedāt. śabda-pravṛtti-nimittam artha-dharmo liṅgaṃ, tac ca tridhā strī-puṃn-napuṃsaka-bhedāt. tridhā saṃkhyā ekatva-dvitva-bahutva-bhedāt. sādhanaṃ kriyâśrayaḥ tad api tridhā anya-yuṣmad-asmad-artha-bhedāt. upagrahaḥ prâdir upasargaḥ anekadhêti.

Akalaṅka

ekasyâneka-sāmagrī-sannipātāt pratikṣaṇam |
ṣaṭ-kārakī prakalpyeta tathā kālâdi-bhedataḥ ‖ 48 ‖

pratikṣaṇaṃ pratyarthaṃ ca nānā-sāmagrī-sannipātāt ṣaṭ-kārakī-sambhave 'pi yathaîkaṃ sva-lakṣaṇaṃ sva-bhāva-kārya-bhedānāṃ tad-abhedakatvāt, tathā kālâdi-bhede 'pi ; tat-pratikṣepo durnayaḥ, tad-apekṣo nayaḥ, svârtha-prādhānye 'pi tad-guṇatvāt. tad-ubhayâtmârtha-jñānaṃ pramāṇam.

Abhayacandra

nanv ekânte 'pi katham ekasya ṣaṭ-kāraky-ādy-anekatvaṃ ghaṭata ity āśaṅkyâha : **LT 48**.

< **prakalpyeta** ghaṭeta. kā ? **ṣaṭ-kārakī** : ṣaṇṇāṃ kārakāṇāṃ samāhāraḥ **ṣaṭ-kārakī**. {K 58a} kasya ? **ekasyâ**pi jīvâdi-vastunaḥ, api-śabdasyâdhyāhārāt. kathaṃ ? **pratikṣaṇaṃ** : **kṣaṇaḥ** samayaḥ kṣaṇaṃ kṣaṇaṃ **prati pratikṣaṇaṃ**. kasmāt ? **aneka-sāmagrī-sannipātāt** : **anekā** bahir-aṅgântar-aṅgā **sāmagrī** kāraṇa-kalāpaḥ

---

2 *nirapekṣai°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *nirapaikṣai°* K ‖ **4** *sāmānyaṃ viśeṣaśūnyaṃ* SVBh$_1$: *sāmānyaṃ ca viśeṣaśūnyaṃ* K ‖ **5** *°padavīm* SVBh$_1$: *°pa(+da)vīm* K ‖ **6** *tridhā* SVBh$_1$: *tredhā* K ‖ **7** *°pādānādhi°* SVBh$_1$: *°pā(dā)*^{pc}*nādhi°* K ‖

13 *°sannipātāt* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ NKC K* : *°sannipāt* K ‖ **14** *prakalpyeta* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ K : *prakalpeta* NKC SVBh$_1$* ‖

21 *nanv ekānte* SVBh$_1$: *nanv anekāṃte* K ‖ *ṣaṭkārakyādyanekatvaṃ* K : *ṣaṭkārakyādyenakatvaṃ* SVBh$_1$ ‖ **23** *prakalpyeta* K : *prakalpeta* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖

tasyāḥ **sannipātaḥ** sannidhis tasmāt. tathā hi : yadaîva cakrādi-sannidhānād ghaṭasya kartā devadattas, tadaîva sva-prekṣaka-jana-sannidhānāt sa {SVBh$_1$ 69} eva dṛśyate iti karma ; prayojakâpekṣayā devadattena kārayatîti karaṇaṃ ; dīyamāna-dravyâpekṣayā devadattāya dadātîti sampradānaṃ ; apāyâpekṣayā devadattād apaitîti apādānaṃ ; tatra-stha-dravyâpekṣayā devadatte kuṇḍalam ity adhikaraṇam iti avirodhāt tathā-pratīteḥ : na hi pratīyamāne virodho nāma. **tathā** yugapad iva **kālâdi-bhedataḥ** : {K 58b} **kāla**-deśākārāṇāṃ **bhedaḥ** kramas tenâpi ṣaṭ-kārakī prakalpyeta. tathā hi : akarod devadattaḥ karoti kariṣyatîti pratīti-balâyātatvāt. athavā tathā ekasya ṣaṭ-kārakī-prakalpanavat **kālâdy** api prakalpyeta. kutaḥ ? **bhedataḥ** kathañcid arthasya bhedāt, sarvathâbhinne sakala-kāla-kārakâdi-bhedânupapatteḥ. > tataḥ syād-vāda eva śruta-jñāna-vikalpāt. sarve 'pi naigamâdayaḥ sunayā dṛṣṭêṣṭāvirodhāt. anyatra durnayās tad-virodhād iti sūktaṃ bhaṭṭâkalaṅka-devair **bhedâbhedê**ty-ādi. nanu naigamâdayaḥ siddhânte nayāḥ pratipāditāḥ, atra punaḥ saṅgrahâdaya iti katham apasiddhānto na syād iti cen, na, abhiprāya-bhedāt. sarvataḥ stoka-viṣayo hîttham-bhūtas tasya, kriyā-bhe{K 59a}dād evârtha-bhedakatvāt ; tato bahu-viṣayaḥ samabhirūḍhasya, paryāya-śabda-bhedāt bhedakatvāt ; tato bahutara-viṣayaḥ śabdaḥ, tasya kālâdi-bhedād bhedakatvāt ; tataḥ punaḥ ṛju-sūtro bahutama-viṣayaḥ śabda-gocarêtara-vivakṣita-paryāya-viṣayatvāt ; tato 'py adhika-viṣayo vyavahāraḥ paryāya-viśiṣṭa-dravya-grahaṇāt ; tataś ca {SVBh$_1$ 70} pracura-viṣayaḥ saṅgrahaḥ sakala-dravya-paryāya-vyāpī sattva-grahaṇāt ; tataḥ punar abhyadhika-viṣayo naigamaḥ sattvâsattvayor guṇa-mukhya-bhāvena grahaṇāt ; tato viṣayâpekṣayā naigamâdīnāṃ pūrva-nipātaḥ siddhânte yuktaḥ, atra punar nyāya-śāstre samasta-nāstika-vipratipatti-nirākaraṇârthaṃ sakala-padârthâstitva-sūcanasya saṅgra{K 59b}ha-nayasya pūrva-nipāte virodhâbhāvāt.

---

2 *janasannidhānāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°janasannidhāt* K ‖ **3** *prayojakāpekṣayā* K : *prayojanāpekṣayā* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *devadattena* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *devad{e}attena* K ‖ **4** *apāyāpekṣayā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *apādānāpekṣayā* K ‖ **8** *prakalpyeta* K : *prakalpeta* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *akarod* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ak{e}arod* K ‖ *°balāyātatvāt* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°balā(d → y)*^{pc}*ātatatvāt* K ‖ **9** *tathā ekasya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ekasya tathā* K ‖ *°prakalpanavat* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *°(pra)*^{pc}*kalpanāvat* K ‖ *prakalpyeta* SVBh$_1$ K : *prakalpeta* SVBh$_2$ ‖ **10** *sakalakālakārakādi°* SVBh$_1$ K : *sakalakārakādi°* SVBh$_2$ ‖ **11** *°jñānavikalpāt* SVBh$_1$: *°jñānavikalpāḥ* K ‖ **12** *dṛṣṭeṣṭāvirodhāt* SVBh$_1$: *svāvirodhāt* K ‖ *°devair* SVBh$_1$: *°pādair* K ‖ **14-15** *sarvataḥ stokaviṣayo* em. : *sarvataḥ stokaviṣayo* SVBh$_1$ K ‖ **16** *°bhedakatvāt* SVBh$_1$: *°bhedatvāt* K ‖ *°rūḍhasya* SVBh$_1$: *°rūḍhas tasya* K ‖ **17** *kālādibhedād* SVBh$_1$: *kālādibhedā{*}d* K ‖ **20** *°paryāyavyāpī* SVBh$_1$: *°paryāvyāpi* K ‖ **20-21** *sattvagrahaṇāt* K : *sarvagrahaṇāt* SVBh$_1$ ‖ **23** *nyāyaśāstre* SVBh$_1$: *nyāy{e}aśāstre* K ‖ **24** *°nipāte virodhābhāvāt* SVBh$_1$: *°nipātāvirodhāt* K ‖

AKALAṄKA

vyāptiṃ sādhyena hetoḥ sphuṭayati na vinā cintayaîkatra dṛṣṭiḥ,
sākalyenaîṣa tarko 'nadhigata-viṣayaḥ tat-kṛtârthaîka-deśe |
prāmāṇye cânumāyāḥ smaraṇam adhigatârthâvisaṃvādi sarvam,
saṃjñānañ ca pramāṇaṃ samadhigatir ataḥ saptadhâkhyair nayaûghaiḥ ‖ 49 ‖

ABHAYACANDRA

nanu nayasya vikalpâtmakatvān na tattvâdhigama-sādhanatvaṃ smṛty-ādivad iti saugatâdi-pratyavasthāṃ pratyācakṣāṇaḥ prakaraṇôpasaṃhāram āha :

< **na sphuṭayati** na prakāśayati. kā ? **ekatradṛṣṭiḥ** : **ekasmin** mahānasâdau sādhya-sādhanayor **dṛṣṭir** darśanaṃ pratyakṣam ity arthaḥ. kāṃ ? **vyāptiṃ** avinābhāvaṃ. kasya ? **hetoḥ** sādhanasya dhūmâdeḥ. kena saha ? **sādhyenâ**gny-ādinā saha. kena ? **sākalyena** {K 60a} saka{SVBh$_1$ 71}lānāṃ deśa-kālântarita-sādhya-sādhana-vyaktīnāṃ bhāvaḥ **sākalyaṃ** tena. kathaṃ ? **cintayā vinā** ūha-pramāṇâbhāve ity artaḥ. na hi dṛṣṭânta-dharmiṇi sādhya-sādhana-sambandha-darśanaṃ sākalyena vyāpti-pratipattau samartham anumānânarthakya-prasaṅgāt, tad-draṣṭur akhila-jñatvâpatteś ca. tarhi kiṃ pramāṇaṃ tāṃ sphuṭayatîti ced, ucyate : **eṣa tarkaḥ** : yat sākalyena sādhya-sādhanayor vyāptiṃ sphuṭayati jñānaṃ, sa eva ca sakalânumānika-prasiddhas tarka ity ucyate. nanu gṛhīta-grāhitvād asyâprāmāṇyam ity āśaṅkyâha : **anadhigata-viṣayaḥ**. > **anadhigataḥ** pramāṇântareṇâniścitaḥ **viṣayo** 'vinābhāvo yasyâsau tathôktaḥ. < kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **saṃjñānaṃ** samyak-jñānaṃ artha-pramāṇaṃ bhavatîti. tathā **smaraṇaṃ** smṛtiś ca pramāṇaṃ. {K 60b} kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **adhigatârthâvisaṃvādi** : **adhigataḥ** pratyakṣeṇânubhūto **'rtho** viṣayas

---

2 *cintayaikatra dṛṣṭiḥ* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ NKC K* : *cintayaitradṛṣṭeḥ* K ‖ **3** *sākalyenaiṣa* LT$_1$ SVBh$_1$: *sākalyenaiva* LT$_2$ *sakalyenaiṣa* NKC *sākalyenai(ṣa)*^{pc} K ‖ **4** *adhigatārthāvisaṃvādi* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$* K : *adhigatārthādisaṃvādi* SVBh$_1$ ‖ **5** *samadhigatir* LT$_1$ NKC SVBh$_1$ K : *samadhigatar* LT$_2$ ‖ *nayaughaiḥ* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$: *nayoghaiḥ* NKC *nayau(ghai)*^{pc}*ḥ* NKC ‖

12 *vyāptiṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *(vyā)*^{pc}*ptiṃ* K ‖ **13** °*nāgnyādinā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*nāgn{i}yādinā* K ‖ **14-15** °*kālāntaritasādhyasādhanavyaktīnāṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*kālāntaritasakalavyaktīnāṃ* K ‖ **18** *akhilajñatvâpatteś* K : *abhijñatvâpatteś* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **19** *yat* K : *yaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **19-20** *sa eva ca sakalā*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *sa eṣa sa{r}kalā*° K ‖ **20** *gṛhīta*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *gṛh{i}īta*° K ‖ **22** *kiṃviśiṣṭaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kiṃvi(śi)*^{pc}*ṣṭa{ṃ}ḥ* K ‖ **22-23** *arthapramāṇaṃ* SVBh$_1$: *arthe pramāṇaṃ* SVBh$_2$ *ataḥ pramāṇaṃ* K ‖ **23** *kiṃviśiṣṭaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: om. K ‖

tatr**âvisaṃvādi** visaṃvāda-rahitam iti. etac ca **saṃjñānam** iti. kasmin sati ? **prāmāṇye** pramāṇatve sati. kasyā ? **anumāyāḥ** anumānasya. kva ? **tat-kṛtârthaîka-deśe** : **tena** tarkeṇa **kṛto** niścitaḥ **artho** 'vinābhāvas tasya**îka-deśaḥ** sādhyaṃ tatrânumāna-prāmāṇyasya smṛti-tarka-prāmāṇyâvinābhāvitvād ity arthaḥ. athavā **saṃjñānaṃ ca** pratyabhijñānaṃ ca **pramāṇam** avisaṃvādâviśeṣāt. na kevalam etat parokṣam eva vikalpâtmakaṃ pramāṇam api tu sarvaṃ pratyakṣam api vikalpâtmakaṃ pramāṇaṃ tasyaîva vyavahārôpayogitvāt, nirvikalpakasya kvacid apy anupayogāt. **ataḥ** kāraṇāt tarkâdivat vikalpâtmakair eva {SVBh$_1$ 72} **na**{K 61a}**yaughaiḥ samadhigatiḥ** samyag-adhigamo jīvâdi-tattva-nirṇayo bhavati. kim-bhūtaiḥ ? **saptadhâkhyaiḥ** : **saptadhā** naigamâdi-sapta-prakārā **ākhyā** nāma yeṣāṃ tair iti, > 'pramāṇa-nayair adhigama' iti vacanāt. pramāṇa-parigṛhītârtha-viṣayatvān nayānāṃ nirviṣayatvam iti cen, na, dravya-paryāyâtmano vastunaḥ pramāṇena parigṛhītatvāt, nayānāṃ ca tad-eka-deśe dravye paryāye vā pratipakṣâvinābhāvini pravṛtteḥ, sakalâdeśaḥ pramāṇâdhīno vikalâdeśo nayâdhīna iti pravacanāt.

AKALAṄKA

sarvajñāya nirasta-bādhaka-dhiye syād-vādine te namaḥ
stāt pratyakṣam alakṣayan sva-matam abhyasyâpy anekânta-bhāk |
tattvaṃ śakya-parīkṣaṇaṃ sakala-vin naîkânta-vādī tataḥ,
prekṣāvān akalaṅka yāti śaraṇaṃ tvām eva vīraṃ jinam ‖ 50 ‖

---

1 *etac ca* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *eta(c ca)*^{pc} K ‖ *kasmin* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *tasmin* K ‖ **2** *anumānasya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *anamānasya* K ‖ *tatkṛtārthaika* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *tatsmṛtārthaika* K ‖ **4** *prāmāṇyāvinā°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *prāmāṇyā(vi)*^{pc}*nā°* K ‖ **6** *vikalpātmakaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vikalp(+ā)tmakaṃ* K ‖ **9** *nayaughaiḥ* SVBh$_1$ K : *nayoghaiḥ* SVBh$_2$ ‖ **10** *nāma* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **11-15** *pramāṇaparigṛhītārthaviṣayatvān (…) iti pravacanāt* SVBh$_1$: om. K ‖

18-19 *namaḥ stāt* K : *namastāt* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ ‖ **21** *prekṣāvān* LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K : *prekṣavān* LT$_1$ ‖ *akalaṅka yāti* LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K : *akalaṅkam eti* LT$_1$ ‖

ABHAYACANDRA

nanu saugatâdi-mate 'pi tattvasya samadhigatir astîty āśaṅkāyām āha :

< **na syāt sakala-vit** tri-kāla-gocarâśeṣa-dravya-paryāya-vedī na bhavet. kaḥ ? **ekāntavādī** : > **ekāntaṃ** kevalaṃ dravyam eva paryāya eva vā tattvaṃ **vadati** pratipādayatîty evaṃ-śīla **ekāntavādī** < sugatādiḥ. kiṃ kurvan ? **a**{K 61b}**lakṣayan** ajānan. kiṃ ? **tattvaṃ** > jīvâdi-vastu{SVBh$_1$ 73}-sva-rūpaṃ. < kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **anekânta-bhāk** : **anekântaṃ** dravya-paryāyâtmatāṃ **bhajaty** ātma-sāt-karotîty **anekânta-bhāk**. punaḥ katham-bhūtaṃ ? **śakya-parīkṣaṇam** api : **śakyaṃ parīkṣaṇaṃ** saṃśayâdi-vyavacchedena vivecanaṃ yasya tat tathôktaṃ laukika-gocaram apîty arthaḥ. kathaṃ ? **pratyakṣaṃ** > spaṣṭaṃ yathā bhavati tathā. < kiṃ kṛtvā ? **abhyasya** bhāvayitvā. kiṃ ? **sva-mataṃ** sarvathaîkânta-darśanaṃ ; niranvaya-vināśâdi-bhāvanāvahita-cetaso 'nekânta-tattvam adhigantum analam iti kathaṃ sarva-veditvaṃ teṣāṃ ity arthaḥ. **tataḥ** kāraṇāt bho **akalaṅka** jñānâvaraṇâdi-kalaṅka-rahita **namaḥ stāt** namas-karavāṇi. kasmai ? **te** tubhyaṃ. katham-bhūtāya ? **sarva-jñāya** : > **sarvaṃ** lokâloka-vastu-jātaṃ **jānātî**ti **sa**{K 62a}**rvajñas** tasmai. < punaḥ kiṃ-viśiṣṭāya ? **nirasta-bādhaka-dhiye** : **nirastam** anekânta-tattva-bhāvanā-balād viśleṣitaṃ **bādhakaṃ** doṣâvaraṇa-dvayaṃ yasyāḥ sā **nirasta-bādhakā** tādṛśī **dhīr** yasya tathôktas tasmai. bhūyaḥ kim-bhūtāya ? **syād-vādine** : > **syāt** kathañcit sad-ādy-anekântâtmakaṃ tattvaṃ **vadatî**ty evaṃ-śīlas tasmai. < na kevalam aham eva te namas-karomi, kintu **prekṣāvān** parīkṣakaḥ sarvo 'pi **tvām eva śaraṇaṃ yāti** pratipadyate, nitya-pravṛtta-vartamāna-vivakṣayā evaṃ-vacanāt. kiṃ-nāmānaṃ ? **vīraṃ** paścima-tīrtha-karaṃ vardhamānaṃ. punar api katham-bhūtaṃ ? **jinaṃ** bahu-vidha-viṣama-gahana-bhramaṇa-kāraṇaṃ duṣkṛtaṃ jayatîti **jinaḥ** taṃ, > tat-tīrtha-kṛtôpakāratvāt śāstra-kārāṇām iti.

---

4 *paryāya eva* SVBh$_1$: *paryāyam eva* K ‖ **6** *kiṃviśiṣṭaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kiṃviśiṣṭa{ṃ}m* K ‖ **8-9** *śakyaparīkṣaṇam api śakyaṃ parīkṣaṇaṃ* SVBh$_1$ K : *śakyaṃ parīkṣaṇaṃ śakyaparīkṣaṇam* SVBh$_2$ ‖ **9** °*vyavacchedena* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*vyava(ch)*^{pc}*edena* K ‖ *tat tathoktaṃ* K : *tathoktaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **12** *bhāvanāvahita*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *bhāv{ā}anāvahita*° K ‖ *analam* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *a(+na)lam* K ‖ **14** *namaḥ stāt* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *te* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **16** *nirastabādhakadhiye* SVBh$_1$: om. SVBh$_2$ *nistabādhakadhiye* K ‖ *anekānta*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *anekāṃt{e}a*° K ‖ **17** *viśleṣitaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *viśeṣitaṃ* K ‖ *nirastabādhakā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *nistabādhikā* K ‖ **19** *sadādy*° SVBh$_1$: *sadasadādy*° K ‖ **20** *prekṣāvān* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pre(kṣā)*^{pc}*vān* K ‖ **21** *pratipadyate* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *pratipadyate* K ‖ °*pravṛttavartamānavi*° SVBh$_1$ K : °*pravṛttamānavi*° SVBh$_2$ ‖ **23** °*viṣamagahanabhra*° SVBh$_2$: °*viṣamabhavagahanabhra*° SVBh$_1$ K ‖

bhaṭṭâkalaṅka-śiśi{K 62b}râṃśu-gavībhir eta{SVBh$_1$ 74}t
puṣṭaṃ nayêtara-nirūpaṇa-sasya-jātaṃ ‖
tatrârtha-pāka-paṭutāṃ naya-niṣṭhurêyaṃ
saurī bhajaty akhila-loka-hitāya vṛttiḥ ‖ 8 ‖[139]

ity abhayacandra-sūri-kṛtau laghīyastraya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ pañcamaḥ paricchedaḥ ‖

samāptaś ca naya-praveśo dvītiyaḥ

---

4 *akhila*° SVBh$_1$: *a(kh)*^{pc}*ila*° K ‖

III. Pravacana-praveśaḥ

AKALAṄKA

praṇipatya mahā-vīraṃ syād-vādêkṣaṇa-saptakam |
pramāṇa-naya-nikṣepān abhidhāsye yathâgamam ‖ 51 ‖

ABHAYACANDRA

athêdānīm āgama-sva-rūpaṃ nirūpayan praveśasyâdau madhya-maṅgala-bhūtam iṣṭa-devatā-guṇa-stotram ādhate : **LT 51**.

abhidhāsye pratipādayiṣyāmi. kān ? **pramāṇa-naya-nikṣepān** : **pramāṇe** ca **nayāś** ca **nikṣepāś** ca pramāṇa-naya-nikṣepās tān. kathaṃ ? **yathâgamaṃ** : **āgamaḥ** pravacanaṃ tam anatikramya ; anādi-parampa{K 63a}rā-prasiddhe ārṣe **yathā** te pratipāditās tathā tad-anusāreṇâham api tān vakṣye na sva-ruci-viracitān ity arthaḥ. kiṃ kṛtvā ? **praṇipatya** praṇamya. kaṃ ? **mahā-vīraṃ** paścima-tīrtha-karaṃ. kathaṃ-bhūtaṃ ? **syād-vādêkṣaṇa-saptakaṃ** : < **syād** astîty-ādi-sapta-bhaṅgamayo **vādaḥ** syād-vādaḥ, **īkṣaṇānāṃ saptakaṃ īkṣaṇa-saptakaṃ**, **syād-vāda** ev**êkṣaṇa-saptakaṃ** yasmād vineyānāṃ bhavaty asau tathôktas taṃ. na khalu nirupakāraḥ prekṣāvatāṃ praṇāmârho 'tiprasaṅgāt. >

AKALAṄKA

jñānaṃ pramāṇam ātmâder upāyo nyāsa iṣyate |
nayo jñātur abhiprāyo yuktito 'rtha-parigrahaḥ ‖ 52 ‖

jñānaṃ pramāṇaṃ ; kāraṇasyâpy acetanasya prāmāṇyam anupapannam asannikṛṣṭêndriyârthavat. viṣamo 'yam upanyāsaḥ, asannikṛṣṭasya tad-akāraṇatvād iti ; naîtat sāram, arthasya tad-akāraṇatvāt, tasya indriyânindriya-nimittatvāt, arthasya viṣayatvāt. na hi tat-paricchedyo 'rthaḥ tat-kāraṇatām ātma-sāt-kuryāt pradīpasyêva ghaṭâdiḥ.

---

4 *pramāṇanayanikṣepān* LT_2 NKC $SVBh_1$ K : *pramāṇayananikṣepān* LT_1 ‖

7 *athedānīm* $SVBh_1$: *athedānī{ṃ}m* K ‖ *madhyamaṃgala°* K : *madhye maṃgala°* $SVBh_1$ ‖ **10** *kathaṃ* $SVBh_1$: *ka{r}thaṃ* K ‖ **11** *°paraṃparāprasiddhe* $SVBh_1$: *°paraṃparayā prasiddhe* K ‖ **12** *°ruciviracitān* K : *°ruciracitān* $SVBh_1$ ‖ **13** *mahāvīraṃ* $SVBh_1$: *(ma)*^{pc}*hāvīraṃ* K ‖ **14** *syādvāde°* $SVBh_1$: *(s)*^{pc}*yādvāde°* K ‖ **14-15** *°mayo vādaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *°mayo (d → v)*^{pc}*ādaḥ* K ‖ **17** *praṇāmārho* $SVBh_2$: *pramāṇārho* $SVBh_1$ *praṇā(+mā)rho* K ‖

20 *ātmāder* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *ā(tmā)*^{pc}*der* K ‖ **21** *yuktito* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K* : *yukto* K ‖

ABHAYACANDRA

{SVBh 75} athôddiṣṭānāṃ pramāṇâdīnāṃ lakṣaṇam āha : **LT 52**.

< **iṣyate** 'bhyupagamyate, sakala-vipratipattīnāṃ prāg eva nirastatvāt. kiṃ ? **pramāṇaṃ**. kiṃ-vi{K 63b}śiṣṭaṃ ? **jñānaṃ** jānāti jñāyate 'nenêti jñapti-mātraṃ vā jñānam ity ucyate, dravya-paryāyayor bhedâbheda-vivakṣāyāṃ kartr-ādi-sādhanôpapatteḥ. kasya ? **ātmādeḥ** : **ātmā** sva-rūpam **ādir** yasya bāhyârthasya sa **ātmâdis** tasya svârthasya grāhakam ity arthaḥ. athav**ātmā** cid-dravyam **ādi**-śabdenâvaraṇānāṃ kṣayôpaśamaḥ kṣayaś cântar-aṅgaṃ, bahir-aṅgaṃ punar indriyânindriyaṃ gṛhyate, tasmād upajāyamānam ity adhyāhāraḥ. tathā iṣyate. kaḥ ? **nayaḥ**. kiṃ-rūpaḥ ? **abhiprāyaḥ** vivakṣā. kasya ? **jñātuḥ** śruta-jñāninaḥ. tathā iṣyate. kaḥ ? **nyāso** nikṣepaḥ. kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **upāyaḥ** adhigama-hetuḥ nāmâdi-rūpaḥ. arthasya svataḥ siddhatvāt kim etaiḥ pramāṇâdibhiḥ ity āśaṅkyâha : **yuktî**ty-ādi : **yuktitaḥ** pramāṇa-naya-nikṣepair ev**ârthasya** jī{K 64a}vâdeḥ **parigrahaḥ** pramitir na svata iti. >

AKALAṄKA

'ayam artha' iti jñānaṃ vidyān nôtpattim arthataḥ |
anyathā na vivādaḥ syāt kulālâdi-ghaṭâdivat ‖ 53 ‖

arthaṃ paricchindad vijñānam ātmanaḥ kāraṇântaram aparaṃ sūcayaty eva. na hi tataḥ sva-bhāva-lābhaṃ prati vyāpriyamāṇasya tat-paricchittiḥ, anutpannatvāt. utpannasyâpi na kāraṇe vyāpāraḥ karaṇâdivat. yadi kāraṇa-kārya-bhāvam ātmârthayor vijñānaṃ paricchindyāt na kaścid vipratipattum arhati karttṛ-karaṇa-karmasu.

---

4 *jñāyate* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *jñ(ā)*^{pc}*yate* K ‖ *'neneti* $SVBh_1$ K : *'nena* $SVBh_2$ ‖ *jñaptimātraṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *jñatimātraṃ* K ‖ **5** *jñānam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *jñāna{ṃ}m* K ‖ *bhedābhedaviva°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *bhedābhedāviva°* K ‖ **6** *°sādhanopapatteḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *°sādhano{t}pa(tteḥ → pa)*^{pc}*tteḥ* K ‖ **7** *svārthasya grāhakam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *svārthagrāhakam* K ‖ *athavātmā* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ātmā* K ‖ **8** *bahiraṅgaṃ* $SVBh_2$ K : *bahiragaṃ* $SVBh_1$ ‖ **12** *pramāṇādibhiḥ* $SVBh_2$ K : *pramāṇadibhiḥ* $SVBh_1$ ‖ **13** *evārthasya* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *{i}eva arthasya* K ‖ **14** *svata iti* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *svata(+svair eva pramitir na) iti* K ‖

ABHAYACANDRA

atha nâkāraṇaṃ viṣaya iti para-mataṃ nirākartum arthasya kāraṇatvaṃ pratikṣipati : {SVBh 76} **LT 53**.

< **vidyāj** jānīyāt. kiṃ ? **jñānaṃ**. kathaṃ ? **ayam artha iti**. punar **na vidyāt**. kāṃ ? **utpattiṃ** aham asmād utpannam iti sva-janma. kasmāt ? **arthato** ghaṭâdeḥ sakāśāt. idaṃ ca prameyaṃ pratīti-siddham eva. **anyathā** yady arthāt svôtpattiṃ jñānaṃ vidyāt tadā vādi-prativādinor **vivādo** jñānam arthād utpannaṃ na vêti vipratipattiḥ. kiṃvat ? **kulālâdi-ghaṭâdivat** : yathā kulālâdeḥ sakāśād ghaṭâder janmani pratīti-siddhe kasyâpi na vivādo 'sti, tathârthāt jñāna-janmany api vivādo mā bhūt. asti câyaṃ vivādaḥ syād-vādināṃ jñāna-janmanîti. >

AKALAṄKA

anvaya-vyatirekābhyām arthaś cet kāraṇaṃ vidaḥ |
saṃśayâdi-vid-utpādaḥ kautaskuta itîkṣyatām ? ‖ 54 ‖

buddher eva vyabhicāro nârthasya. katham avyabhicāriṇo 'rthasya anvaya-vyatirekāv anukurvatī vyabhicaren nāma ? tataḥ saṃśayâdi-jñānam ahetukaṃ syāt. timirâśu-bhramaṇa-nauyāna-saṅkṣobhâdi-hetutve kam artham arthaḥ puṣṇātîti mṛgyam, satya-jñāne 'pi timirâdy-abhāvasya indriya-mano-gatasya kāraṇatvāt ; tataḥ subhāṣitam : 'indriya-manasī kāraṇaṃ vijñānasya artho viṣayaḥ' iti.

ABHAYACANDRA

athânumānāt tad-utpatti-siddhiḥ syād ity āśaṅkyâha : **LT 54**.

{K 64b} < **ced** yadi **kāraṇaṃ** kathyate. kaḥ ? **artho** viṣayaḥ. kasyāḥ ? **vido** jñānasya. kābhyāṃ ? **anvaya-vyatirekābhyāṃ** : sati bhavanam **anvayaḥ**, asaty

---

2 *viṣaya* $SVBh_1$: *viṣa* K ‖ **6-8** *idaṃ ca prameyaṃ (…) kulālādeḥ sakāśād* $SVBh_2$ om. pr. m. → add. sec m. K ‖ **9** *pratītisiddhe* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pratīt(+i)siddheḥ* K ‖ *jñānajanmany* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *jñāna(ja)*^{pc}*nmany* K ‖

abhavanaṃ **vyatirekaḥ** tābhyāṃ. tathā hi : jñānam artha-kāraṇakaṃ tad-anvaya-vyatirekânuvidhānād iti. tadā **kautaskutaḥ** : syāt kutaskuta āgataḥ **kautaskutaḥ**. kaḥ ? **saṃśayâdi-vid-utpādaḥ**, {SVBh 77} **saṃśaya**-viparyāsa-jñānôtpattir. **ity** evam **īkṣyatāṃ** tad-vādibhiḥ sva-manasi paryālocyatāṃ, arthâbhāve 'pi saṃśayâdy-utpatteḥ. na hi sthāṇu-puruṣâtmakaḥ keśôṇḍuka-sva-bhāvo vârthas taj-jñānôtpattau vyāpriyate. tato bhāgâsiddham arthânvaya-vyatirekânuvidhānaṃ jñānasyêti. >

Akalaṅka

sannidher indriyârthānām anvaya-vyatirekayoḥ |
kārya-kāraṇayoś câpi buddhir adhyavasāyinī ‖ 55 ‖

sannikarṣâdayaḥ kāraṇântarād utpannayā buddhyâdhyavasīyante, na ca tair buddhiḥ, prāg anadhyavasāyāt ; anyathā kaimarthakyād buddher anveṣaṇam ? ātma-mana-indriyârthānāṃ kāraṇānām atīndriyāṇāṃ sannikarṣo duravabodhaḥ. kathaṃ tasya vijñānôtpattāv aṅgī-karaṇam ? iti cintyam. prāg vijñānôtpatter artham anavabuddhyamānāḥ kāraṇam akāraṇaṃ vā kathaṃ brūyuḥ ? utpannaṃ hi vijñānam arthasya paricchedakaṃ na tat-kāraṇatāyāḥ. āloko 'pi na kāraṇaṃ paricchedyatvād arthavat.

Abhayacandra

athâjñānam api sannikarṣaḥ pramāṇam ity āśaṅkāṃ nirākurvann āha : **LT 55** {K 65a}.

< **adhyavasāyinī** niścāyikā. kā ? **buddhir** jñānam eva. kasya ? **sannidher api** sannikarṣasyâpi na kevalam arthasyêty **api**-śabdârthaḥ. keṣāṃ ? **indriyârthānāṃ** : **indriyāṇi** cakṣur-ādīni **arthāś** ca rūpâdayas teṣāṃ ; na kevalaṃ saṃnidher api tu **anvaya-vyatirekayoś ca** sannikarṣasya bhāvâbhāvayoś ca. tathā **kārya-kāraṇayoś ca** : **kāryaṃ** sannikarṣaḥ **kāraṇam** indriyâdiḥ tayoś ca buddhir evâdhyavasāyinī. tataḥ saîva pramāṇaṃ na sannikarṣâdi, tasya prameyatvād iti. >

---

1 *abhavanaṃ vyatirekaḥ* $SVBh_2$ K : *abhavanaṃ hi vyatirekaḥ* $SVBh_1$ ‖ **2** *vyatirekānuvidhānād* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vyatirekavi(dh)*^{pc}*ānād* K ‖ *āgataḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *āgat(ā → a)*^{pc}*ḥ* K ‖ **4-5** *saṃśayādyutpatteḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *saṃśayā(dyu)*^{pc}*tpatteḥ* K ‖ **5** *tajjñānotpattau* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tadajñānotpattau* K ‖ **6** *arthānvayavyatirekānuvidhānaṃ* $SVBh_1$: *arthānvavyatirekānuvidhānaṃ* $SVBh_2$ *arthānvayavyatirekānudhāne* K ‖

23 *indriyārthānāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *idriyārthānāṃ* K ‖ **26** *indriyādiḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *iṃdriyādi* K ‖ **27** *tataḥ saiva* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tasyaiva* pr. m. → *tataḥ saiva* sec. m. K ‖ *pramāṇaṃ na sanni°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pramāṇasanni°* pr. m. → *pramā(ṇaṃ)*^{pc} *(+na) sanni°* sec. m. K ‖ *iti* K : om. $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖

AKALAṄKA

tamo nirodhi vīkṣante tamasā nâvṛtaṃ param |
kuḍyâdikaṃ na kuḍyâdi-tirohitam ivêkṣakāḥ ‖ 56 ‖

na hi tamaḥ cakṣur-jñāna-pratiṣedhakam, tamo-vijñānâbhāva-prasaṅgāt. anyatra vijñānâbhāva-hetur iti cet, āloko 'pi tamo-vijñānâbhāva-hetutvāt tamovad abhāva-hetuḥ syāt. arvāg-bhāga-darśinaḥ para-bhāga-paricchedâbhāvāt tasyâpi jñāna-nirodhitvaṃ syāt tamovat. pratyartham āvaraṇa-vicchedâpekṣayā jñānasya paricchedakatvāt, nâvaraṇaṃ timirâdi paricchedyatvād arthavat.

ABHAYACANDRA

athâlokasya jñāna-kāraṇatvaṃ nirākurvann ity āha : **LT 56**.

< **vīkṣan**{K 65b}**te vi**śeṣeṇa nīlâdi-rūpatayā paśyanti. ke ? **īkṣakāḥ** cakṣuṣmanto janāḥ. kiṃ ? **tamo** 'ndhakāraṃ pudgala-paryāyaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? {SVBh 78} **nirodhi** prameyântara-tirodhāyakaṃ. punar **na** vīkṣante. kiṃ ? **paraṃ** ghaṭâdikaṃ. kathaṃ-bhūtaṃ ? **āvṛtam** ācchāditaṃ. kena ? **tamasā**. tataḥ katham āloko jñāna-kāraṇaṃ, tad-abhāve 'pi tad-utpatter iti. asminn arthe dṛṣṭântam āha : **iva** yathā **kuḍyâdikam** īkṣante īkṣakāḥ, **kuḍyâdi-tirohitaṃ** punar ghaṭâdikaṃ **nê**kṣante, tathā tamo vīkṣante tad-āvṛtaṃ tu paraṃ nêkṣante iti. >

nanu tamovad ālokâvṛtam api ghaṭâdikaṃ maîkṣiṣatêti cet, syād evaṃ yadi prakāśasyâvaiśadyaṃ. yasya hi dravyasya vaiśadyam asti tenâvṛtam apy anāvṛta-prakhyam eva sphaṭikâbhrakâdy-āvṛtavat. ata ālokavat tad-āvṛtam api paśyanti, tasya vaiśadyāt ; tamaḥ punaḥ paśyanti tad-āvṛtaṃ na paśyanti tasyâ{K 66a}vaiśadyād iti. tan na jñāna-kāraṇam ālokaḥ prameyatvāt arthavad iti siddham ; antar-aṅga-kāraṇaṃ jñānâvaraṇa-vīryântarāya-kṣayôpaśamaḥ, bahir-angaṃ punar indriyânindriya-rūpam iti.

---

2 *nirodhi* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *virodhi* K ‖

11 *ity āha* $SVBh_1$: *āha* K ‖ **14** *nirodhi* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(n)*^{pc}*irodhi* K ‖ *punar* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pu(na)*^{pc}*r* K ‖ **15** *āvṛtam* K : *vṛtam* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **16** *tadutpatter* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tadutpattir* K ‖ *asminn* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ann* pr. m. → *a(+smi)nn* sec. m. K ‖ **17** *iva* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *iv{e}a* K ‖ *īkṣante* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vīkṣaṃte* K ‖ *ghaṭādikaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ghaṭādi* K ‖ **17-18** *tathā tamo vīkṣante* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. pr. m. → add. sec. m. K ‖ **20** *tenāvṛtam* $SVBh_1$: *tenāvṛta{ṃ}m* K ‖ *sphaṭikā°* $SVBh_1$: *spha(ṭi)*^{pc}*kā°* K ‖ **22** *°vaiśadyād iti* K : *°vaiśadyam iti* $SVBh_1$ ‖ **23** *°kāraṇam* K : *°karaṇam* $SVBh_1$ ‖ *antaraṅgakā°* $SVBh_1$: *aṃtaraṃgaṃkā°* K ‖ **24** *indriyānindriya°* $SVBh_1$: *iṃdriyāṃṇiṃdriya°* K ‖

AKALAṄKA

mala-viddha-maṇi-vyaktir yathâneka-prakārataḥ |
karma-viddhâtma-vijñaptis tathâneka-prakārataḥ ‖ 57 ‖

yathā-svaṃ karma-kṣayôpaśamâpekṣiṇī karaṇa-manasī nimittaṃ vijñānasya, na bahir-arthâdayaḥ. ‘nânanukṛtânvaya-vyatirekaṃ kāraṇaṃ nâkāraṇaṃ viṣayaḥ’ iti bāliśa-gītam : tāmasa-khaga-kulānāṃ tamasi sati rūpa-darśanam āvaraṇa-vicchedāt, tad-avicchedāt āloke saty api saṃśayâdi-jñāna-sambhavāt. kācâdy-upahatêndriyāṇāṃ śaṅkhâdau pītâdy-ākāra-jñānôtpatteḥ, mumūrṣūṇāṃ yathā-sambhavam arthe saty api viparīta-pratipatti-sad-bhāvāt nârthādayaḥ kāraṇaṃ jñānasyêti sthitam.

ABHAYACANDRA

nanv arthād anutpannatve jñānasya sarvârtha-prakāśana-prasaṅgaḥ syād aviśeṣād ity āśaṅkyâha : **LT 57**.

< **yathā** syāt. kā ? **mala-viddha-maṇi-vyaktiḥ** : **malaiḥ** kālima-rekhâdibhiḥ **viddhaḥ** sa câsau **maṇiś** ca padma-rāgâdiḥ tasya **vyaktis** tejaḥ-prādur-bhāvaḥ. kathaṃ ? **aneka-prakārataḥ** : **aneke** bahavaḥ {SVBh 79} **prakārā** viśadâviśada-dūrâdūra-prakāśya-prakāśana-viśeṣās tān āśritya. **tathā** syāt. kā ? **karma-viddhâtma-vijñaptiḥ** : **karmāṇi** jñānâvaraṇâ{K 66b}dīni tair ā**viddhaḥ** sambaddhaḥ sa câsāv **ātmā** ca tasya **vijñaptir** arthôpalabdhiḥ. kathaṃ ? **aneka-prakārataḥ** : **aneke** nānā-rūpāḥ pratyakṣêtara-dūrâsannârtha-pratibhāsana-viśeṣā indriyânindriyâtīndriya-śakti-viśeṣāḥ kṣayôpaśama-viśeṣāś ca tān āśrityêty arthaḥ. tad-āvaraṇa-niravaśeṣa-nirāse tu sakalârtha-vijñaptir ātmana upapadyata eva, jñāna-sva-bhāvatvāt tasyêti. >

---

3 *karmaviddhātmavijñaptis* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *karmāviddhātmavijñaptis* $SVBh_1$* ‖ **8** *mumūrṣūṇāṃ* NKC : *mumūrṣāṇāṃ* LT_1 ‖

13 °*prakāśanaprasaṃgaḥ* K : °*prakāśaprasaṃṅgaḥ* $SVBh_1$ ‖ **14** *aviśeṣād* K : *aviviśeṣād* $SVBh_1$ ‖ **15** *malaviddha*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *mala(vi)*^{pc}*ddha*° K ‖ **17-18** *viśadāviśadadūrā*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *viśadāviśada{*}dūrā*° K ‖ **21** *pratyakṣetara*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pratyakṣe(ta)*^{pc}*ra*° K ‖ °*pratibhāsanavi*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*prabhāsavi*° K ‖ **22** *indriyānindriyātīndriyaśaktiviśeṣāḥ* $SVBh_1$: om. $SVBh_2$ *iṃdriyāniṃdriyaśaktiviśeṣāḥ* K ‖ **23** °*raṇaniravaśeṣanirāse* $SVBh_1$ K : °*raṇaviśeṣanirāse* $SVBh_2$ ‖

AKALAṄKA

na taj-janma na tādrūpyaṃ na tad-vyavasitiḥ saha |
pratyekaṃ vā bhajantîha prāmāṇyaṃ prati hetutām ‖ 58 ‖

nârthaḥ kāraṇaṃ vijñānasya, kārya-kālam aprāpya nivṛtteḥ atītatamavat. na jñānaṃ tat-kāryaṃ, tad-abhāva eva bhāvāt tad-bhāve câbhāvāt bhaviṣyattamavat. nârtha-sārūpya-bhṛd vijñānam, amūrttatvāt. mūrttā eva hi darpaṇâdayaḥ mūrtta-mukhâdi-pratibimba-dhāriṇo dṛṣṭāḥ, nâmūrttaṃ mūrtta-pratibimba-bhṛt ; amūrttaṃ ca jñānaṃ mūrti-dharmâbhāvāt. na hi jñāne 'rtho 'sti tad-ātmako vā yena tasmin pratibhāsamāne pratibhāseta śabdavat. tataḥ tad-adhyavasāyo na syāt. katham etad avidyamānaṃ tritayaṃ jñāna-prāmāṇyaṃ praty upakārakaṃ syāt alakṣaṇatvena ?

ABHAYACANDRA

nanu yasmād arthāj jāyate, yad-ākāram anukaroti, yatra vyavasāyaṃ janayati jñānaṃ tatraîva tasya prāmāṇyaṃ na sarvatrêti saugatâśaṅkāṃ pratikṣipati : **LT 58**.

< **iha** jñāne **prāmāṇyaṃ prati** pramāṇatvam uddiśya **hetutāṃ** nimi{K 67a}tta-bhāvaṃ **na bhajanti**. kiṃ na ? ity āha : **taj-janma** : **tasmād** arthāj **janma** utpattiḥ, tasya karaṇa-grāmeṇa vyabhicārāt ; **na** ca **tādrūpyaṃ** : **tasyâ**rthasya **rūpam** iva rūpam ākāro yasya tat-tad-rūpaṃ tasya bhāvas **tādrūpyaṃ**, tasya samānârtha-samanantara-jñānena vyabhicārāt ; **nâ**pi **tad-vyavasitiḥ** : **tatrâ**rthe **vyavasitir** vyavasāyo niścayaḥ, tasya dvi-candrâdi-vyavasāyena vyabhicā{SVBh 80}rāt. kathaṃ ? **pratyekaṃ** ekam ekaṃ prati niyatam ekaîkam ity arthaḥ, **saha** militvā **vā** tāni prāmāṇya-hetutāṃ na bhajanti, tat-tritayasyâpi śukle śaṅkhe pītâkāra-jñāna-janakena samanantara-pratyayena vyabhicārāt. >

---

2 °*vyavasitiḥ* LT_1 NKC $SVBh_1$ K : °*vayavasitiḥ* LT_2 ‖ **10** *alakṣaṇatvena* LT_1 : *lakṣaṇatvena* NKC ‖ **13** *arthāj jāyate* $SVBh_1$: *artho jñāyate* K ‖ *anukaroti* $SVBh_1$: *anu(karo)*^{pc}*ti* K ‖ **14** *jñānaṃ tatraiva tasya* $SVBh_1$: *ta(trai)*^{pc} *tasya* K ‖ *sarvatreti* $SVBh_1$: *sarv{e}atreti* K ‖ **15** *prāmāṇyaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *prāmāṇy{e}aṃ* K ‖ **16** *kiṃ na* $SVBh_1$: *kinta* $SVBh_2$ *kim* K ‖ **18** *tattadrūpaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tattadr(ū)*^{pc}*paṃ* K ‖ **19** *tatrārthe* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ta(trā)*^{pc}*rthe* K ‖ **20** °*candrādivyavasāyena* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*caṃdrā(dhya)*^{pc}*vasāyena* K ‖ **21** *kathaṃ ? pratyekaṃ ekam ekaṃ prati niyatam ekaikam ity arthaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. pr. m. → add. sec. m. K ‖

AKALAṄKA

sva-hetu-janito 'py arthaḥ paricchedyaḥ svato yathā |
tathā jñānaṃ sva-hetûtthaṃ paricchedâtmakaṃ svataḥ ‖ 59 ‖

artha-jñānayoḥ sva-kāraṇād ātma-lābham āsādayator eva paricchedya-paricchedaka-bhāvaḥ nâlabdhâtmanoḥ kartṛ-karma-sva-bhāvavat. tatas tad-utpattim antareṇâpi grāhya-grāhaka-bhāva-siddhiḥ sva-bhāvataḥ syāt, anyathā vyavasthābhāva-prasaṅgāt.

ABHAYACANDRA

tataḥ sva-kāraṇa-kalāpād upajāyamānaṃ prakāśa-rūpaṃ jñānaṃ svata evârtha-grāhakam ity āha : **LT 59**.

< **yathā** syāt. kaḥ ? **arthaḥ** ghatâ{K 67b}diḥ. kiṃ-viśiṣṭaḥ syāt ? **paricchedyo** jñeyaḥ. kathaṃ ? **svataḥ** sva-bhāvād eva na jñānād utpatty-ādeḥ. kiṃ-bhūto 'pi ? **sva-hetu-janito 'pi** : **svasya hetur** mṛd-ādi-sāmagrī tena **janito 'pi** niṣpādito 'pi. **tathā jñānaṃ paricchedâtmakam** artha-grahaṇâtmakaṃ syāt. kutaḥ ? sva-bhāvād eva nârthād utpatty-ādeḥ. kiṃ-viśiṣṭam api ? **sva-hetûttham** api : **svasya hetur** antar-aṅgaḥ āvaraṇa-kṣayôpaśama-lakṣaṇaḥ, bahir-aṅgaḥ punar indriyânindriya-rūpas tasmād **utthā** utpattir yasya tat tathôktaṃ tādṛśam apîty arthaḥ. > artha-grahaṇa-sva-bhāvaṃ hi jñānaṃ kenacit pratibaddha-śaktikaṃ kiñcid eva jānāti. pratibandha-vigama-viśeṣe tu tad eva sva-viṣaya-viśeṣaṃ jānātîti.

AKALAṄKA

vyavasāyâtmakaṃ jñānam ātmârtha-grāhakaṃ matam |
grahaṇaṃ nirṇayas tena mukhyaṃ prāmāṇyam aśnute ‖ 60 ‖

a-nirṇīti-phalasya nâdhigamo 'sti, vicāryamāṇâyogāt. avisaṃvādakatvaṃ ca nirṇayâyattaṃ, tad-abhāve 'bhāvāt tad-bhāve ca bhāvāt. vyavasāya-phalaṃ jñānaṃ mukhyaṃ pramāṇam iti vyavasthitam, svato 'vyavasāyasya vikalpôtpādanaṃ praty anaṅgatvāt. tad-utpattiṃ praty aṅgatve abhilāpa-saṃsarga-yogyatā na

---

3 *tathā* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *tadā* K ‖

12 *arthaḥ* $SVBh_1$ K : om. $SVBh_2$ ‖ *paricchedyo* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pacchedyo* K ‖ **14** °*janito 'pi* $SVBh_2$: °*ja(ni)*^{pc}*to 'pi* K *janito* $SVBh_1$ ‖ °*sāmagrī* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*sāmato(*$_2$*)grī(*$_1$*)* K ‖ **17** *punar* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pur* K ‖ **20** *tu* K : *ta* $SVBh_1$ ‖

23 °*grāhakaṃ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K* : °*grahakaṃ* K ‖ **24** *nirṇayas* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *nirnnayas* K ‖

pratiṣedhyā, anyathā vikalpôtpatty-abhāva-prasaṅgāt. sati mukhye nirṇayâtmake jñāne sakala-vyavahāra-niyāmake katham asaṃvedyam akiñcitkaram anupāyam anupeyaṃ bruvāṇaḥ svasthaḥ ?

5 ABHAYACANDRA

atha jñānaṃ pramāṇam ātmâder ity amum evârthaṃ viśadayati : {SVBh 81} **LT 60** {K 68a}.

< **matām** iṣṭaṃ jñātaṃ ca. kiṃ ? **jñānaṃ**. kiṃ-sva-rūpaṃ ? **vyavasāyâtmakaṃ** : **vi**śeṣasya jāty-ādy-ākārasy**âvasāyo** niścayaḥ sa ev**âtmā** sva-rūpaṃ yasya tat
10 tathôktaṃ ; anena pratyakṣaṃ kalpanâpoḍham ity etan nirastaṃ. punaḥ kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **ātmârtha-grāhakaṃ** : **ātmā** sva-rūpam **artho** bāhyo ghaṭâdis tau **gṛhṇāti** nirṇayatîty **ātmârtha-grāhakaṃ**. anena jñānam artha-grāhakam eva na sva-rūpa-grāhakaṃ, sva-grāhakam eva nârtha-grāhakam ity ekânta-dvayaṃ nirākṛtaṃ. **tena** kāraṇen**âśnute** bhajati. kiṃ ? **grahaṇaṃ** jñānaṃ kartṛ. kiṃ-rūpaṃ ? **nirṇayaḥ**
15 svârtha-vyavasāyas tad-rūpam ity arthaḥ. kiṃ karmatâpannaṃ ? **prāmāṇyaṃ** pramāṇa-bhāvaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **mukhyam** anupacaritaṃ jñāna-kāraṇatvād upacāreṇaîvêndriya-liṅgâdeḥ pramāṇatvāt. > tataḥ {K 68b} sūktaṃ jñānaṃ pramāṇam ātmâder iti.

20 AKALAṄKA

tat pratyakṣaṃ parokṣaṃ ca dvidhaîvâtrânya-saṃvidām |
antar-bhāvān na yujyante niyamāḥ para-kalpitāḥ ‖ 61 ‖

indriyârtha-jñānaṃ spaṣṭaṃ hitâhita-prāpti-parihāra-samarthaṃ prādeśikaṃ pratyakṣam, avagrahêhâvāya-dhāraṇâtmakam. anindriya-pratyakṣam smṛti-saṃjñā-
25 cintâbhinibodhâtmakam. atīndriya-pratyakṣaṃ vyavasāyâtmakaṃ sphuṭam

---

6 *jñānaṃ* K : *jñānaṃ api* $SVBh_1$ ‖ **8** *jñātaṃ ca* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *jñā(na → ta)*^{pc}*ṃ ca{ṃ}* K ‖ **9** *°ākārasyāvasāyo* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *°ākārasyāvasā(y)*^{pc}*o* K ‖ *evātmā* $SVBh_2$ K : *eva vātmā* $SVBh_1$ ‖ **11** *ātmā svarūpam* $SVBh_1$: *ātmā svarūpa{ṃ}m* K *ātmasvarūpam* $SVBh_2$ ‖ **12** *nirṇayatīty* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *nirnnayatīty* K ‖ *ātmārtha°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ā(tm)*^{pc}*ārtha°* K ‖ *arthagrāhakam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *arthagrāha(ka)*^{pc}*m* K ‖ **13** *svagrāhakam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *svagr(āha)*^{pc}*kam* K ‖ *eva nārthagrāhakam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *evārthagrāhakam* pr. m. → *eva (+nā)rthagrāhakam* sec. m. K ‖ **14** *nirṇayaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *nirnayaḥ* K ‖ **16** *mukhyam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *mukham* K ‖ *anupacaritaṃ* $SVBh_1$ K : *anumacaritam* $SVBh_2$ ‖ *°kāraṇatvād* $SVBh_2$ K : *°karaṇatvād* $SVBh_1$ ‖ **17** *jñānaṃ* $SVBh_1$: *(jñā)*^{pc}*naṃ* K ‖ **18** *ātmāder* $SVBh_1$: *ātmā(de)*^{pc}*r* K ‖

21 *dvidhaivātrānya°* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *dvidhaiv(ātrā)*^{pc}*nya°* K ‖ **25** *sphuṭam* LT_1 : *sphuṭataram* NKC ‖

avitatham atīndriyam avyavadhānaṃ lokôttaram ātmârtha-viṣayam. tad asti suniścitâsambhavad-bādhaka-pramāṇatvāt sukhâdivat. śrutaṃ parokṣaṃ sakala-pramāṇa-prameyêyattā-sva-rūpâbhidhāyi bādhā-rahitaṃ pramāṇam. atra arthâpatty-anumānôpamānâdīny antar-bhavanti. para-parikalpita-pramāṇântar-bhāva-nirākaraṇam anyatrôktam iti nêhûcyate.

ABHAYACANDRA

idānīṃ tat-saṃkhyām āha : **LT 61**.

< yat samyag-jñānâtmakaṃ pramāṇaṃ **tat dvidhaîva** dvi-prakāram eva. tāv eva prakārāv āha : **pratyakṣaṃ parokṣaṃ cê**ti. nanv anumānâdi{SVBh 82}-pramāṇa-bheda-saṃkhyâpi sambhāvyata ity āha : **atrê**ty-ādi. **na yujyante** na sambhavanti. ke ? **niyamāḥ** dvi-try-ādi-saṃkhyā-pratijñāḥ. kiṃ-viśiṣṭāḥ ? **para-kalpitāḥ** : **paraiḥ** saugatâdibhiḥ **kalpitā** racitāḥ. kuto na yujyante ? **antar-bhāvāt** saṅgrahāt. kāsāṃ ? **anya-saṃvidāṃ** anumānâdi-jñānānāṃ. kva ? **atraîva** pratyakṣa-parokṣa-saṅgraha eva. >

tatra pratyakṣam indriyânindriyâtīndriya-bhedāt tridhā. sparśâdîndriya-vyāpāra-prabhavam indriya-pratyakṣaṃ. kevala-mano-vyāpāra-prabhava{K 69a}m anindriya-pratyakṣaṃ. tad-etad-dvayam api sāṃvyavahārikaṃ deśato vaiśadyāt. atīndriyaṃ punaḥ mukhya-pratyakṣaṃ avadhi-manaḥ-paryaya-kevala-jñāna-bhedāt tridhā.

> tatra mūrta-dravyâlambanam avadhi-jñānaṃ deśâvadhi-paramâvadhi-sarvâvadhi-bhedāt tri-vidhaṃ. tatra deva-nārakāṇāṃ deśâvadhir bhava-pratyaya eva, tiryaṅ-manuṣyāṇāṃ guṇa-pratyayaḥ. itarau manuṣyasya carama-śarīrasya saṃyatasya guṇa-pratyayāv eva. ṛju-mati-vipula-mati-bhedān manaḥ-paryayo dvidhā. praguṇa-nirvartita-mano-vāk-kāya-gata-sūkṣma-dravyâlambana ṛju-mati-manaḥ-paryayaḥ.

---

3 °*prameyattāsva*° NKC : °*prameyat tāvat sva*° LT_1 ‖

9 *dviprakāram* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *dviḥprakāram* K ‖ **10** *prakārāv āha* $SVBh_1$ K : *prakārāv aha* $SVBh_2$ ‖ **10-11** *anumānādipramāṇabheda*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *anumānādiprakāreṇa bheda*° K ‖ **11** *sambhāvyata* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *saṃbhāvyat{e}a* K ‖ *ity āha* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ity āśaṃkyāha* K ‖ **12** *parakalpitāḥ* K : *paraparikalpitāḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **14-15** °*saṅgraha eva* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*saṃgra eva* K ‖ **16** *indriyānindriyātīndriya* K : *iṃdriyānīṃdriyātīṃdriya* $SVBh_1$ ‖ *sparśādīndriya*° $SVBh_1$: *sparśan(ā)*^{pc}*dīṃdriya*° K ‖ **17** °*prabhavam indriya*° $SVBh_1$: °*prabhava{ṃ}m indriya*° K ‖ **17-18** *anindriyapra*° $SVBh_1$: *aniṃdri(ya)*^{pc}*pra*° K ‖ *sāṃvyavahārikaṃ* $SVBh_1$: *sāṃvyavahār(+i)kaṃ* K ‖ **19** °*kevalajñānabhedāt tridhā* $SVBh_1$: °*kevajñānāt tridhā* K ‖

praguṇâpraguṇa-nirvartita-mano-vāk-kāya-gata-sūkṣmêtarârthâvalambano vipula-mati-manaḥ-paryayaḥ. tri-kāla-gatānanta-paryāya-pariṇata-jīvâjīva-dravyāṇāṃ yugapat sākṣāt-karaṇaṃ kevala-jñānaṃ akhi{K 69b}lâvaraṇa-vīryântarāya-niravaśeṣa-viśleṣa-vijṛmbhitaṃ. tadvān asti kaścit puruṣa-viśeṣaḥ suniścitâsambhavad-bādhaka-pramāṇatvāt sukhâdivat. na khalu tasya pratyakṣaṃ bādhakam apravṛtteḥ. tato nirvartamānaṃ tad-bādhakam iti ced, ayukta{SVBh 83}m etat, kuḍyâdi-para-bhāgâder apy asattvâpatteḥ. nâpy anumānam anutpatteḥ. sādhya-sādhana-sambandha-grahaṇa-pūrvakam eva hy anumānam utpadyate. na ca vaktṛtvâder asarva-jñatvena sambandhaḥ sākalyena kenacit pratipattuṃ śakyaḥ, sarveṣāṃ kiñcij-jñatvāt, anumānântarāt tat-sambandha-pratipattau cânavasthâpatteḥ. tataḥ sandigdhânaikāntikād vaktṛtvâder na sarva-jñatva-niṣedhaḥ sādhanīyaḥ. nâgamād apy asau bādhyate tasyâpauruṣeyâsiddheḥ pauruṣeyasya ca tat-sādhakatvāt. {K 70a} dṛṣṭêṣṭâviruddhaṃ hi vacanam āgamo na sarva-jñaṃ. tac ca sarva-jña-praṇītam eva na rāga-dveṣa-mohâkrānta-puruṣa-prayuktaṃ, tasya tathā-vidha-vacana-prayogâyogāt, rathyā-puruṣavat. nanv evaṃ śrutasya sugatâdīnām api sambhavāt arhann eva tat praṇetā na sambhavatîti cen, na, teṣām api dṛṣṭêṣṭa-viruddha-vaktṛtvāt. anekântâtmaka-vastu-pratipādakaṃ hi pravacanaṃ dṛṣṭêṣṭâvirodhi pratyakṣâdi-pramāṇâvisaṃvādād iti.

Akalaṅka

upayogau śrutasya dvau syād-vāda-naya-saṃjñitau |
syād-vādaḥ sakalâdeśo nayo vikala-saṅkathā ‖ 62 ‖

anekântâtmakârtha-kathanaṃ syād-vādaḥ, yathā jīvaḥ pudgalaḥ dharmo 'dharma ākāśaṃ kāla iti ; tatra jīvo jñāna-darśana-vīrya-sukhair asādhāraṇaiḥ amūrttatvâsaṅkhyāta-pradeśatva-sūkṣmatvaiḥ sādhāraṇâsādhāraṇaiḥ sattva-prameyatvâguru-laghutva-dharmitva-guṇitvâdibhiḥ sādhāraṇaiḥ anekântaḥ ; tasya jīvasyâdeśāt pramāṇaṃ syād-vādaḥ. tathêtare paramâgamato yojyāḥ. jño jīvaḥ sukha-duḥkhâdi-vedanāt ity-ādi vikalâdeśo nayaḥ. sākalyam ananta-dharmâtmakatā.

---

1 *praguṇāpraguṇanirvartitamano°* $SVBh_1$: *praguṇāpraguṇamano°* K ‖ *°valaṃbano* $SVBh_1$: *°vaba(2)laṃ(1)no* K ‖ **2** *trikālagatānantaparyāya°* $SVBh_1$: *trikālagocarānaṃtaparyāya°* K ‖ **4** *kaścit puruṣa°* $SVBh_1$: *kaści(t pu)^{pc}ruṣa°* K ‖ **7** *sādhyasādhana°* $SVBh_1$: *sādh(yas)^{pc}ādhana°* K ‖ **8** *°pūrvakam* $SVBh_1$: *°pūrv{ā}akam* K ‖ **10** *cānavasthāpatteḥ* $SVBh_1$: *cānasthāpatteḥ* K ‖ *°naikāṃtikād* $SVBh_1$: *°naikāṃtikatvād* K ‖ **11** *°pauruṣeyāsiddheḥ* $SVBh_1$: *°pauruṣeya(s)^{pc}yāsiddheḥ* K ‖ **12** *ca* K : om. $SVBh_1$ ‖ **13** *sarvajñaṃ* $SVBh_1$: *sarvaṃ* K ‖ **14** *nanv evaṃ* $SVBh_1$: *nanvavaṃ* K ‖ **15** *sambhavāt* $SVBh_1$: *saṃ(s → bha)^{pc}vād* K ‖ **17** *pravacanaṃ* $SVBh_1$: *vacanaṃ* K ‖ *°pramāṇāvisaṃvādād* $SVBh_1$: *°pramāṇā(vi)^{pc}saṃvādād* K ‖

20 *upayogau* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K* : *upayo(go)^{pc}* K ‖ **26** *paramāgamato* NKC : *pariṇāmato* LT_1 ‖ **26-27** *sukhaduḥkhādivedanāt* LT_1 : *sukhadukhādivedanāt* NKC ‖

vaikalyam ekântaḥ dharmântarâvivakṣātaḥ. tatra ‘jīvaḥ’ ity ukte jīva-śabdo yogyatâpekṣânādi-saṅketaḥ sva-bhāva-bhūtânyâpoha-svârtha-pratipādanaḥ nyakṣeṇa pratipakṣaṃ nirasya jīva-mātram eva abhidadhyāt. tataḥ syāt-pada-prayogāt sarvathaîkânta-tyāgāt sva-rūpâdi-catuṣṭaya-viśeṣaṇa-viśiṣṭo jīvaḥ abhidhīyate iti svêṣṭa-siddhiḥ. nayo ’pi tathaîva samyagekântaḥ. ‘syāj jīva eva’ ity ukte ’nekânta-viṣayaḥ syāc-chabdaḥ. ‘syād asty eva jīvaḥ’ ity ukte ekânta-viṣayaḥ syāc-chabdaḥ.

Abhayacandra

idānīṃ śrutasya vyāpāra-bhedaṃ darśayati : **LT 62**.

< bhavataḥ. kau ? **upayogau** vyāpārau. kasya ? **śrutasya** śrūyate iti śrutam āpta-vacanaṃ, varṇa-pada-vākyâtmakaṃ dravya-rūpaṃ tasya bhāva-śrutasya vā śravaṇaṃ śrutam iti nirukteḥ. {K 70b} kati ? **dvau**. kiṃ-nāmānau ? **syād-vāda-naya-saṃjñitau** : **syāt** kathañcit pratipakṣâpekṣayā vacanaṃ {SVBh 84} **syād-vādaḥ**, nayanaṃ vastuno vivakṣita-dharma-prāpaṇaṃ **nayaḥ**, **syād-vādaś** ca **nayaś** ca **syād-vāda-nayau**, itthaṃ **saṃjñe** vyapadeśau saṃjñāte yayos tau tathôktau. tau lakṣaṇato nirdiśati : **syād-vāda** ucyate. kaḥ ? **sakalâdeśaḥ** : **sakalasyâ**neka-dharmaṇo vastuna **ādeśaḥ** kathanaṃ, yathā jīva-pudgala-dharmâdharmâkāśa-kālāḥ ṣaḍ-arthāḥ ; > tatra jñāna-darśana-sukha-vīryair asādhāraṇair dharmaiḥ sarvatra prameyatvâguru-laghutva-dharmitva-guṇitvâdibhiḥ sādhāraṇair amūrtatva-sūkṣmatvâsaṃkhyāta-pradeśatvâdibhiś ca sādhāraṇâsādhāraṇair anekântâtmako jīvaḥ ; pudgalaḥ punaḥ sparśa-rasa-gandha-varṇair asādhāraṇaiḥ sattvâdibhiḥ sādhāraṇair acetana{K 71a}tva-mūrtatvâdibhiḥ sādhāraṇâsādhāraṇaiś cânekântâtmakaḥ ;

---

2 *yogyatāpekṣānādisaṅketaḥ* LT_1 : *yogyatāpekṣo ’nādisaṅketaḥ* NKC ‖ **4** *°viśiṣṭo* LT_1 : *°viśiṣṭī* NKC ‖

10 *upayogau vyāpārau* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *upayogau {*} vyāpārau* K ‖ **12** *syādvāda°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(syā)*^{pc}*dvāda°* K ‖ **13** *vacanaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vadanaṃ* K ‖ **14** *vastuno* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *va(st)*^{pc}*uno* K ‖ *vivakṣitadharma°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *vivakṣita{ṃ}dharma°* K ‖ **15** *saṃjñāte* K : *saṃjāte* $SVBh_1$ om. $SVBh_2$ ‖ *lakṣaṇato* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *lakṣaṇat{o}* K ‖ **16** *nirdiśati* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *nidarśayati* K ‖ **18** *sarvatra prameyatvāguru°* $SVBh_1$: *satvaprameyatvāguru* K ‖ *°vīryair* $SVBh_1$: *°jīr(y ?)*^{pc}*air* K ‖ **19** *amūrtatva°* K : *mūrtatva°* $SVBh_1$ ‖ **20** *°pradeśatvādibhiś* $SVBh_1$: *°pradeśitvādibhiś* K ‖ *anekāṃtātmako* $SVBh_1$: *anekāṃtātmak{au}o* K ‖ **22** *cānekāntātmakaḥ* $SVBh_1$: *cānekāṃtātmaka(ḥ)*^{pc} K ‖

dharmaś ca gati-hetutvenâsādhāraṇena sattvâdibhiḥ sādhāraṇair acetanatvâdibhir ubhayair apy anekântâtmakaḥ ; sthiti-hetutvenâsādhāraṇena sattvâdibhiḥ sādhāraṇair amūrtatvâdibhiś ca sādhāraṇâsādhāraṇair adharmo 'nekântâtmakaḥ ; avagāhanenâsādhāraṇena sattvâdibhiḥ sādhāraṇair amūrtatvâdibhir dvayair apy ākāśam anekântâtmakaṃ ; vartanayâsādhāraṇyā sattvâdibhiḥ sādhāraṇair amūrtatvâdibhiḥ sādhāraṇâsādhāraṇaiś ca kālo 'nekântâtmakaḥ. utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ sad iti vā pratipādanaṃ.

< punar **nayo** bhavati. kā ? **vikala-saṅkathā** : **vikalasya** vivakṣitaîka-dharmasya **sam**yak pratipakṣâpekṣayā **kathā** pratipādanaṃ, yathā {K 71b} jīvo jñātaîva draṣṭavya ity-ādi. > nanu jñātur abhiprāyo naya ity uktaṃ prāk idānīṃ punar vacanâtmako nayaḥ kim ity ucyate iti cet, upacā{SVBh 85}rān naya-hetor vacanasyâpi nayatvâvirodhāt, śruta-jñāna-hetor vacanasya śruta-vyapadeśavat. tathā hi : syāj jīva eva jñānâdy-anekânta iti pramāṇa-vākyaṃ. syād asty eva jīva iti naya-vākyaṃ ca sapta-bhaṅgyā pratiṣṭhitaṃ. syād asty eva jīvaḥ sva-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā ; syān nâsty eva jīvaḥ para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā ; syād asti nâsty eva jīvaḥ sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-krama-vivakṣayā ; syād avaktavya eva jīvaḥ yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā ; syād asty avaktavya eva jīvaḥ sva-dra{K 72a}vyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā ; syān nâsty avakatvya eva jīvaḥ para-dravyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayā ; syād asti nâsty avaktavya eva jīvaḥ krameṇa sva-para-dravyâdi-vivakṣayā saha yugapat sva-para-dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣayêti, dṛṣṭêṣṭâvirodhena vidhi-pratiṣedha-dvāreṇa sapta-bhaṅgī-kalpanāyāḥ sarvatra sambhavāt. evam ekâneka-nityânitya-bhedâbhedâdāv api yojyaṃ.

---

1 *acetanatvādibhir* $SVBh_1$: *acetanatvāmurttatvādibhir* K ‖ **5-6** *sādhāraṇair amūrtatvādibhiḥ* $SVBh_1$: om. K ‖ **8** *punar* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *syādvādaḥ punar* K ‖ **10** *draṣṭavya* $SVBh_1$: *draṣṭaiva* $SVBh_2$ K ‖ **11** *ity ucyate* $SVBh_1$: *ityute* K ‖ **12** *nayatvāvirodhāt* $SVBh_1$: *nayatv(āvi)*^{pc}*rodhāt* K ‖ **12** *śrutajñānahetor vacanasya śrutavyapadeśavat* em. : *śrutajñānasya hetor vacanasya śrutavyapadeśavacanavat* $SVBh_1$: *śrutajñānahetor vacanasyāpi nayatvāvirodhāt* | *śrutajñānahetor vacanasya śrutavyapadeśavat* K ‖ **13** *pramāṇavākyaṃ* $SVBh_1$: *pramāṇavā(kyaṃ)*^{pc} K ‖ *asty eva* $SVBh_1$: *asty {ai}eva jīva* K ‖ **14** *saptabhaṅgyā* $SVBh_1$: *saptabhaṃgyāṃ* K ‖ *pratiṣṭhitaṃ* $SVBh_1$: *pratiṣṭhataṃ* K ‖ *syād asty eva* $SVBh_1$: *syād asty {ai}eva jīvaḥ* K ‖ **15** *paradravya°* $SVBh_1$: *para(dra)*^{pc}*vya°* K ‖ **20** *yugapat* $SVBh_1$: *yugat saha yugapat* K ‖ **22** *dṛṣṭeṣṭāvirodhena* $SVBh_1$: *dṛṣṭeṣṭāv(+i)rodhena* K ‖

AKALAṄKA

aprayukto 'pi sarvatra syāt-kāro 'rthāt pratīyate |
vidhau niṣedhe 'py anyatra kuśalaś cet prayojakaḥ ‖ 63 ‖

kvacit syāt-kāram anicchadbhiḥ sarvathaîkânto 'bhyupagataḥ syāt, avadhāraṇâbhāve 'pi anekânta-nirākaraṇasya avaśyambhāvitvāt, anyathā pramāṇa-nayayor abheda-prasaṅgaḥ. kiṃ bahunā ! vidhi-niṣedhânuvādâtideśâdi-vākyeṣu, kārakeṣu kartr-ādiṣu, svârthâdiṣu, prātipadikârtheṣu, sādhana-dūṣaṇa-tad-ābhāsa-vākyeṣu syād-vādam antareṇa prastutâprasiddhiḥ ity ā-bāla-prasiddham.

ABHAYACANDRA

nanu 'samyag-darśana-jñāna-cāritrāṇi mokṣa-mārga' ity-ādi-vākyeṣu śāstre loke vā syāt-kāraḥ kim iti na prayujyate yato 'nekântaḥ sarvatra vākyârthaḥ syād ity ākṣepe idam āha : **LT 63** {K 72b}.

{SVBh 86} < **pratīyate** 'dhigamyate. kaḥ ? **syāt-kāraḥ** syād iti padam avyayaṃ. kva ? **sarvatra** śāstre loke vā. kasmin viṣaye ? **vidhau** sattvâdau sādhye ; na kevalaṃ **vidhau** kintu **niṣedhe 'pi** asattvâdāv api sādhye ; **anyatrâpi** anyasminn anuvādâtideśâdāv api. kiṃ-viśiṣṭo 'pi ? **aprayukto 'pi** syād asti jīva ity anukto 'pi. tarhi kutaḥ pratīyate iti ced, atrâha : **arthāt** sāmarthyāt. > tathā hi : samyag-darśanâdi-trayâtmakatve mārgasya katham ekatvam ekatve vā kathaṃ tritvam iti virodhasya kathañcid ity eva parihāro na sarvathêti, dravya-paryāyâpekṣayā mārgasyaîkânekatvâvirodhāt. tataḥ kathañcid ity artha-sāmarthyāt tad-vācakaḥ syāt-kāro 'prayukto 'pi pratīyata eva. < **ced** yadi **kuśalaḥ** syāt vyava{K 73a}hāre prabuddhaḥ syāt. kaḥ ? **prayojakaḥ** pratipādakaḥ. > tathā eva-kāro 'pi pratīyate. tata eva ratna-trayâtmaka eva mokṣa-mārga ity avadhāraṇâbhāve samyag-darśanam eva mārgaḥ prasajyeta, anyad eva vā dvayam eva vêty atiprasaṅgasya durnivāratvāt, na

---

2 *aprayukto* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$* K : *aprayukte* $SVBh_1$ ‖ **6** *°ātideśādivākyeṣu* NKC : *°ātideśavākyeṣu* LT_1 ‖

11 *°darśanajñāna°* $SVBh_1$: *°darśana(jñā)*^{pc}*na°* K ‖ **12** *syātkāraḥ* $SVBh_1$: *syāt(kā)*^{pc}*raḥ* K ‖ **17** *ity anukto 'pi* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *it{i}y unuyukto 'pi* K ‖ **18** *atrāha* $SVBh_2$: *āha* $SVBh_1$ K ‖ **19** *kathaṃ tritvam* $SVBh_1$: *tritvam* K ‖ **23-24** *tata eva* $SVBh_1$: *tata e(va)*^{pc} K ‖ **24** *°darśanam eva* $SVBh_1$: *°darśanava* K ‖

caîvam, asādhāraṇa-sva-rūpasyaîva lakṣaṇatvāt. nanv evam aprayuktayor api syāt-kāraîva-kārayor arthataḥ pratītau kvacit kim iti kaiścit prayujyate iti cen, na, pratipādyâśaya-vaśāt tat-prayogôpapatteḥ.

Akalaṅka

varṇāḥ padāni vākyāni prāhur arthān avāñchitān |
vāñchitāṃś ca kvacin nêti prasiddhir iyam īdṛśī ‖ 64 ‖
svêcchayā tām atikramya vadatām eva yujyate |
vaktr-abhipreta-mātrasya sūcakaṃ vacanaṃ tv iti ‖ 65 ‖

varṇa-pada-vākyānāṃ vācakatvaṃ yathā-svam āgamāt pratipattavyam. vaktr-abhiprāyād bhinnasyârthasya vācakāḥ śabdāḥ satyânṛta-vyavasthânyathânupapatteḥ. ayañ ca prasaṅgo 'nyatra vistareṇôktaḥ iti nêha pratanyate. śabdānām artha-vyabhicāritve abhipreta-vyabhicāritvaṃ kuto 'panīyate suṣuptâdau vāg-vṛtter darśanāt, anicchatām api apaśabdâdi-bhāṣaṇa-sad-bhāvāt, vāñchatām api manda-buddhīnāṃ śāstra-vaktṛtvâbhāvāt ? ubhayatra vyabhicārān na kasyacid vācakāḥ śabdā ity alaukika-pratibhānam ; loko hi arthasyâptyanāptiṣu satyânṛta-vyavasthām ātiṣṭheta śabdasya nâbhiprāya-mātre, tatra śabda-vyavahāra-bāhulyâbhāvāt. abādhitāṃ tat-pratītim atikramya svêcchayā pramāṇa-prameya-sva-rūpam ātiṣṭhamānānāṃ yuktam abhipreta-mātra-sūcitvaṃ śabdānām.

Abhayacandra

nanu varṇa-pada-vākyâtmakasya śabdasya vivakṣā-viṣayatvāt katham arthāt syāt-kāraḥ pratīyata ity āśaṅkyâha : {SVBh 87} **LT 64-65** {K 73b}.

< **prāhur** abhidadhati. ke ? **varṇāḥ** akṣarāṇi ga-kārâdīni, tathā **padāni** gav-ādīni, tathā **vākyāni** ca gām ānayêtyādīni. kān ? **arthān** abhidheyān. kiṃ-viśiṣṭān ?

---

1 *asādhāraṇasvarūpasyaiva* $SVBh_1$: *asādhāraṇarūpasyaiva* K ‖ **2** *arthataḥ* $SVBh_1$: *arthata* K ‖ *iti kaiścit* $SVBh_1$: *iti tau kaiścit* K ‖ *prayujyate* K : *prayujyete* $SVBh_1$ ‖

6 *varṇāḥ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K* : *varṇaḥ* K ‖ **7** *neti prasiddhir iyam* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *nati prasiddhiyim* K ‖ **9** *tv* LT_1 LT_2 NKC : *nv* $SVBh_1$ K ‖ **19** *abhipretamātrasūcitvaṃ* LT_1 : *abhipretamātrasūcakatvaṃ* NKC ‖

avāñchitān avivakṣitān bhūmy-ādīn, **vāñchitāṁś ca** vivakṣitān api sāsnâdimad-ādīn. **kvacin** manda-buddhiṣu pratipādyeṣu, **na prāhus** teṣāṃ tato 'rthâdhigamâbhāvāt. **ity** evaṃ-prakārā **iyaṃ** sarva-jana-pratītā **prasiddhiḥ** rūḍhiḥ, **īdṛśī** vicitrā vyavahāribhir abhyupagantavyā, tathaîvârtha-kriyôpapatteḥ. > tatra varṇāḥ svara-vyañjana-rūpāś catuḥṣaṣṭiḥ. varṇānāṃ parasparâpekṣāṇāṃ nirapekṣaḥ samudāyaḥ padaṃ avyayânavyaya-bheda-bhinnaṃ. tatrānavyayaṃ dvidhā subantaṃ tiṅaṃntaṃ cêti, avyayam anekadhā tas-ādi-bhedāt. padānāṃ pa{K 74a}rasparâpekṣāṇāṃ nirapekṣaḥ samudāyo vākyaṃ. tat tredhā kriyā-pradhānaṃ kāraka-pradhānam ubhayâtmakaṃ cêti.

< **tāṃ** prasiddhim **atikramyaîva** ullaṅghyaîva **svêcchayā** svaira-bhāvena **vadatāṃ** kathayatāṃ saugatānāṃ **yujyate** yuktaṃ bhavatîti adhikṣepa-vacanaṃ. kathaṃ vacanaṃ śabdaḥ ? **sūcakaṃ** vācakaṃ. kasya ? **vaktr-a**{SVBh 88}**bhipreta-mātrasya** : **vaktuḥ** prayojakasy**âbhipretam** abhiprāyo vivakṣā tāvan **mātrasyaî**va na bahir-arthasyêti. **nuḥ** aho āścaryam ity ākṣepo gamyate, sāmānya-viśeṣâtmano bahir-arthasya śabda-prayogāt pratītes tasyaîva tad-arthatvāt, abhiprāyasya tataḥ svapne 'py apratīteḥ, > yato yatra viṣaye pratīti-pravṛtti-prāptayaḥ samanubhūyante sa tasyârtha iti nyāyāt.

Akalaṅka

śruta-bhedāḥ nayāḥ sapta naigamâdi-prabhedataḥ |
dravya-paryāya-mūlās te dravyam ekânvayânugam ‖ 66 ‖
niścayâtmakam anyo 'pi vyatireka-pṛthaktva-gaḥ |
niścaya-vyavahārau tu dravya-paryāyam āśritau ‖ 67 ‖

---

1 *avāṃchitān* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *avāṃch(+i)tān* K ‖ **3** *iyaṃ* $SVBh_1$ K : om. $SVBh_2$ ‖ °*pratītā* $SVBh_1$ $SVBh_2$: °*pratī{*}tā* K ‖ *prasiddhiḥ rūḍhiḥ īdṛśī* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *prasiddhe rūḍhe(r ī)*^{pc}*dṛśī* K ‖ **4-5** *svaravyañjana*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *parasparaṃ vyaṃjana*° K ‖ **5** *parasparāpekṣāṇāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *parasparāpekṣā(ṇ)*^{pc}*āṃ* K ‖ **5-6** *samudāyaḥ padaṃ* $SVBh_1$: *samudāyapadaṃ* K ‖ **8** *kriyāpradhānaṃ* K : *kriyāpradhānaṃ* $SVBh_1$ ‖ **9** *ullaṅghyaiva* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ullaghyaiva* K ‖ **10** *adhikṣepa*° $SVBh_1$ $SVBh_2$: *a{rtha}dhikṣepa*° K ‖ **11** *vacanaṃ* K : om. $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **14** *tadarthatvāt* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tadarthatatvāt* K ‖ **15** *samanubhūyante* $SVBh_1$: *sam{u}anubhūyaṃte* K ‖

21 *vyatirekapṛthaktvagaḥ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$* K : *vyatirekāpṛthaktvagaḥ* $SVBh_1$ ‖ **22** *tu dravya*° LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: (*tu*)^{pc} *dravya*° K ‖

na hi mati-bhedā nayāḥ tri-kāla-gocarâneka-dravya-paryāya-viṣayatvāt, mateḥ sāmpratikârtha-grāhitvāt. mano-mater api smṛti-pratyabhijñāna-cintâbhinibodhâtmikāyāḥ, kāraṇa-mati-paricchinnârtha-viṣayatvāt. tatra mūla-nayau dravya-paryāyârthikau. dravyam ekânvayâtmakam : ekatvaṃ tad-atat-pariṇāmitvāt, sadṛśa-pariṇāma-lakṣaṇa-sāmānyâtmakatvād anvayi. puruṣatvâdeḥ apekṣātaḥ saty api samānêtara-pariṇāmâtiśaye nānaîka-santānâtmanāṃ tathā-bhāva-saṅkara-vyatikara-vyatirekād anvayinor askhalat-samānaîka-pratyaya-viṣayatvam anumimīmahe. tathā hi : skandhaḥ sva-guṇa-paryāyāṇām ekatvaṃ na samāna-pariṇāmaḥ, puruṣaś ca samāna-pariṇāmo 'pi sakala-padârtha-go 'nekatvam. niścaya-nayād eko jīvaḥ karma-nirmuktaḥ, vyavahāra-nayāt sakarmakaḥ. paryāyaḥ pṛthaktvaṃ vyatirekaś ca : pṛthaktvam ekatra dravye guṇa-karma-sāmānya-viśeṣāṇām, vyatirekaḥ santānântara-gato visadṛśa-pariṇāmaḥ. vyavahāra-paryāyāḥ krodhâdayaḥ jīvasya saṃsāriṇaḥ, niścaya-paryāyāḥ śuddhasya jñānâdayaḥ pratikṣaṇam ātma-sātkṛtânanta-bhedāḥ. niścaya-nayāt pudgala-dravyam ekam pṛthivy-ādi-bhede 'pi rūpa-rasa-gandha-sparśavattvam āvir-bhūtânāvir-bhūta-sva-rūpam ajahat skandha-paramâṇu-paryāya-bhede 'pi rūpâdimattvam aparijahat. na hi avasthā-deśa-kāla-saṃskārāḥ mūrttatvam atyantaṃ bhindanti amūrtta-bheda-prasaṅgāt. sattā-bhedāś ca jīvâdayaḥ sattām ity ukta-prāyaṃ nêhôcyate. bheda-vādino 'pi jñānam ekam ekasmin kṣaṇe svayam anekâkāram ātma-sātkurvat kathan nirākuryuḥ ? tataḥ tīrtha-kara-vacana-saṅgraha-viśeṣa-prastāva-mūla-vyākāriṇau dravyârthika-paryāyârthikau niścetavyau. na hi tṛtīyaṃ prakārântaram asti, tasya pramāṇa evântar-bhāvāt. na naigamasya pramāṇatā tādātmya-vivakṣâbhāvāt.

ABHAYACANDRA

athêdānīṃ naya-bhedān āha : **LT 66-67** {K 74b}.

< **te** prāg-ukta-lakṣaṇā **nayā** bhavanti. ke te ? **śrutasya** sakalâdeśasyâgamasya **bhedā** vikalpā vikalâdeśāḥ. kati ? **sapta**. kutaḥ ? **naigamâdi-prabhedataḥ** > : **naigama ādir** yeṣāṃ saṅgrahâdīnāṃ te **naigamâdayas** te ca te **prabhedāś** ca viśeṣās

---

21 *dravyārthikaparyāyārthikau* NKC : *dravyaparyāyārthikau* LT_1 ‖ **22** *pramāṇatā* LT_1 : *pramāṇa → pramāṇatā* NKC ‖

tān āśritya. < kiṃ-viśiṣṭāḥ ? **dravya-paryāya-mūlāḥ** > : **dravyaṃ** ca **paryāyaś** ca **dravya-paryāyau mūle** viṣayau yeṣāṃ te tathôktāḥ. < tatra dravyasya sva-rūpam āha : **dravyaṃ** sāmānyaṃ bhavati. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **ekânvayânugaṃ** : **ekaṃ** c**ânvayaś** ca **ekânvayau** tāv **anugacchati** vyāpnotîty **ekânvayânugaṃ**, tatraîkânugam {SVBh 89} ūrdhvatā-sāmānyaṃ pūrvâpara-paryāya-vyāpakaṃ, sadṛśa-pariṇāma-lakṣaṇaṃ tiryak-sāmā{K 75a}nyam anvayânugaṃ. punaḥ kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **niścayâtmakaṃ** : niṣkrāntaś ca yaḥ paryāyântara-saṅkaro yasmād asau **niścayaḥ** paryāyaḥ sa **ātmā** yasya tat tathôktaṃ. **api** punar **anyaḥ** paryāyo viśeṣo bhavati. kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **vyatireka-pṛthaktva-gaḥ** : **vyatirekaś** ca **pṛthaktvaṃ** ca te **gacchati** tādātmyena pariṇamatîti sa tathôktaḥ. tatra vyatireka-gaḥ ekasmin dravye krama-bhāvi-paryāyaḥ, pṛthaktva-gaḥ punar arthântara-gato visadṛśa-pariṇāmaḥ. > nanu niścaya-vyavahārau nayau śāstrântare pratipāditau tayoḥ kim ālambanam ity āśaṅkyāha : < **tu** punar **niścaya-vyavahārau** mūla-nayau **āśritau** ālambitavantau. kiṃ ? **dravya-paryāyaṃ** > : **dravyaṃ** ca **paryāyaś** ca tayoḥ samāhāra-dvandve †ekatvanaptve†. < dravyaṃ āśrito niścaya-nayo dravyârthika ity arthaḥ ; paryāyâśri{K 75b}to vyavahāra-nayaḥ paryāyârthika ity arthaḥ. >

Akalaṅka

guṇa-pradhāna-bhāvena dharmayor eka-dharmiṇi |
vivakṣā naigamo 'tyanta-bhedôktiḥ syāt tad-ākṛtiḥ ‖ 68 ‖

'jīvaḥ sann amūrttaḥ karttā sūkṣmo jñātā draṣṭâsaṅkhyāta-pradeśo bhoktā pariṇāmī nityaḥ pṛthivy-ādi-bhūta-vilakṣaṇaḥ' iti jīva-sva-tattva-nirūpaṇāyāṃ guṇī-bhūtā sukhâdayaḥ ; sukhâdi-sva-rūpa-nirūpaṇāyāṃ vā ātmā. tadatyanta-bhedâbhisandhir naigamâbhāsaḥ, guṇa-guṇinām avayavy-avayavānāṃ

---

1 *tān āśritya* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tā(+n ā)śritya* K ‖ **2** *tathoktāḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tathoktos* K ‖ **4** *anugacchati* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *anagacchati* K ‖ **5** *ūrdhvatāsāmānyaṃ* K $SVBh_2$: *arthatāsāmānyaṃ* $SVBh_1$ (*arthatāsāmānyaṃ* → *ūrdhvatāsāmānyaṃ*)^{pc} $SVBh_2$ ‖ *pūrvāparaparyāyavyāpakaṃ* $SVBh_1$ K : *pūrvāparavyāpakaṃ* $SVBh_2$ ‖ **6** *tiryaksāmānyam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tirya(k)*^{pc}*sāmānyam* K ‖ **7** *niṣkrāṃtaś ca* K : *nirgataśvaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ *sa ātmā* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *s{ā}a(+ā)tmā* K ‖ *paryāyāntara°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *paryāy{o}āṃtara°* K ‖ **8** *paryāyo viśeṣo* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *paryāyo {bhava} viśeṣo* K ‖ **10** *vyatirekaga* K : *vyatirekaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ *°paryāyaḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *°pa(ry)*^{pc}*āyaḥ* K ‖ **11** *visadṛśa°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(vi)*^{pc}*sadṛśa°* K ‖ *mūlanayau* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *mūla(nayau)*^{pc} K ‖ **14** *dvandve ekatvanaptve | dravyaṃ āśrito* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *dvaṃdvaikatvenaptidravyāśrito* K ‖ **15** *paryāyāśrito* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *payāśrito* K ‖

22 *iti jīva°* LT_1 : *iti pradhānavṛttyā jīva°* ‖ **22** *°svatattva°* LT_1 : *°svattattva°* NKC ‖

kriyā-kārakāṇāṃ jāti-tadvatāñ cêty-ādi tādātmyam avivakṣitvā. guṇa-guṇinoḥ dharmi-dharmayor vā guṇa-pradhāna-bhāvena vivakṣā naigame, saṅgrahâdāv eka-vivakṣêti bhedaḥ.

ABHAYACANDRA

atha naigamâdīn prāg uktān api manda-mati-śiṣyânugrahârthaṃ punar vaktu-kāmas tāvan naigama-tad-ābhāsau nirūpayati : **LT 68**.

< **syāt**. kaḥ ? **naigamo** nayaḥ. kā ? **vivakṣā** abhiprāyaḥ. kayoḥ ? **dharmayoḥ** ekatvânekatvayoḥ. kena ? **guṇa-pradhāna-bhāvena** > : {SVBh 90} **guṇaś** ca **pradhānaṃ** ca tayor **bhāvo** mukhyâmukhyatā tena. < kva ? **eka-dharmiṇi** : **eko** 'bhinno **dharmī** dravyaṃ tasmin. **tad-ākṛtiḥ** : **tasya** naigamasy**âkṛtir** ābhāsaḥ **syāt**. kā ? **atyanta-bhedôktiḥ** : **atyanto** nirapekṣo **bhedo** nānātvaṃ tasy**ôktir** vacanaṃ naiyāyikâdy-abhiprāyo naigamâbhāsa ity arthaḥ. >

AKALAṄKA

sad-abhedāt samastaîkya-saṅgrahāt saṅgraho nayaḥ |
durnayo brahma-vādaḥ syāt tat-sva-rūpânavāptitaḥ ‖ 69 ‖

sarvam ekaṃ sad-aviśeṣāt iti saṅgraho nayaḥ. tad-ābhāso brahma-vādaḥ tad-abhyupagamôpāyâbhāvāt, nâpi tasyôpeyatvaṃ khara-viṣāṇavat.

ABHAYACANDRA

atha saṅgraha-tad-ābhāsāv āha : **LT 69** {K 76a}.

syāt. kaḥ ? **saṅgraho nayaḥ**. kasmāt ? **samastaîkya-saṅgrahāt** : < **samastasya** jīvâjīva-viśeṣasy**aîkyena** ekatvena **saṅgrahāt** saṅkṣipya grahaṇāt. katham anekasya saṅkṣepaṇam ? ity āśaṅkyâha : **sad-abhedāt** : **sat** sattva-sāmānyaṃ tac câsāv **abhedaś** ca tam āśritya. na hi sattvāt kiñcid bhinnam astîti vaktuṃ yuktaṃ, virodhāt.

---

6 *naigamādīn prāg uktān* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *naigamādiprāguktān* K ‖ **9** *ekatvānekatvayoḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *ekatvānekatvabhedakayoḥ* K ‖ **12** *atyanto* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *atyaṃtā* K ‖ *naiyāyikādy°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *nai(yā)^{pc}yikādy°* K ‖

17 *syāt tatsvarūpā°* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *syātsva$_{(2)}$tta$_{(1)}$rūpā°* K ‖

25 *tac* $SVBh_1$ K : *sac* $SVBh_2$ ‖ **26** *sattvāt kiṃcid bhinnam* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *satvā(+)(d bh)^{pc}innam* K ‖

durnayaḥ saṅgrahâbhasaḥ syāt. kaḥ ? **brahma-vādaḥ** sattâdvaitaṃ. kutaḥ ? **tat-sva-rūpânavāptitaḥ** : **tasya** para-parikalpita-brahmaṇaḥ **sva-rūpaṃ** bheda-prapañca-śūnyaṃ san-mātraṃ tasy**ânavāptiḥ** pramāṇād aprāptis tataḥ. na khalu pratyakṣâdi-pramāṇāt prāpyate tathā-pratīteḥ. >

AKALAṄKA

vyavahārânukūlyāt tu pramāṇānāṃ pramāṇatā |
nânyathā bādhyamānānāṃ jñānānāṃ tat-prasaṅgataḥ ‖ 70 ‖

pramāṇānāṃ prāmāṇyaṃ vyavahārâvisaṃvādāt ity ā-kumāraṃ prasiddham, anyathā saṃśaya-viparyāsa-svapna-jñānâdīnām api prāmāṇyam anivāryaṃ syāt. pratyakṣaṃ savikalpakaṃ pramāṇaṃ, vyavahārâvisaṃvādāt. 'utpāda-vigama-dhrauvya-lakṣaṇaṃ sat, guṇa-paryayavad dravyam, jīvaś caitanya-sva-bhāvaḥ' ity-ādi-śruta-jñānasya pramāṇântarâbādhana-pūrvâparâvirodha-lakṣaṇa-saṃvāda-sambhavāt prāmāṇyam, arthâbhidhāna-pratyayâtmaka-vyavahārânukūlyāc ca. bahir-artha-vijñapti-mātra-śūnya-vacasāṃ vyavahāra-virodhitvāt durnayatvam.

ABHAYACANDRA

atha vyavahāra-nayaṃ nirūpayati : **LT 70** {K 76b}.

{SVBh 91} **pramāṇatā** avisaṃvādakatvaṃ syāt. keṣāṃ ? **pramāṇānāṃ** pramāṇatvenâbhyupagatānāṃ. kutaḥ ? < **vyavahārânukūlyāt tu** : saṅgraha-bhedako **vyavahāras** tasy**ânukūlyam** avisaṃvādas tasmād eva. > **anyathā** tad-visaṃvādāt, **pramāṇatā na** syāt. kutaḥ ? < **bādhyamānānāṃ** saṃśayâdīnāṃ visaṃvādināṃ **jñānānāṃ** > **tat-prasaṅgataḥ** pramāṇatā-prasaṅgāt. < tatra pramāṇêtara-vyavasthā-nibandhanatvād vyavahāro nayo 'nyathā tad-ābhāsa ity arthaḥ. >

---

1 *kutaḥ tatsva°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *kutaḥ {sa} tatsva°* K ‖ **3** *śūnyaṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *śūny{u}aṃ* K ‖ *pramāṇād aprāptis tataḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. K ‖

8 *bādhyamānānāṃ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$: *bāhyamānānāṃ* K ‖ **11** *savikalpakaṃ* NKC : *savikalpaṃ* LT_1 ‖ **12** *°lakṣaṇaṃ* LT_1 : *°laṇaṃ* NKC ‖ **12-13** *ityādiśrutajñānasya* NKC : *ityādiśrutajñānena* LT_1 ‖ **13-14** *pramāṇāntarābādhanapūrvāparāvirodhalakṣaṇa-saṃvādasambhavāt* NKC : *pūrvāparāvirodhalakṣaṇasaṃvādasambhavāt* LT_1 ‖ **15** *durnayatvam* NKC : *durṇayatvam → durnayatvam* LT_1 ‖

20 *°nukūlyāt* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *°nukulyāt* K ‖ *saṃgrahabhedako* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *saṃgrah{o}abhedako* K ‖ **22** *bādhyamānānāṃ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *b{o}ādhyamānānāṃ* K ‖ **23** *pramāṇatā°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *pramāṇa{*}tā°* K ‖ **23** *tatra pramāṇetaravya°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *tatpramāṇetara{*}vya°* K ‖

AKALAṄKA

bhedaṃ prādhānyato 'nvicchan ṛju-sūtra-nayo mataḥ |
sarvathaîkatva-vikṣepī tad-ābhāsas tv alaukikaḥ ‖ 71 ‖

bahir aṇavaḥ sañcitāḥ sthūlam ekâkāra-pratyayam abhūtaṃ darśayanti yathā, tadvat saṃvit-paramâṇavo 'pi citrâkāram ekam. tato naîkam aneka-rūpaṃ tattvam akramaṃ yat sakramaṃ sādhayet bhedasya abheda-virodhāt, anyathā kvacin nānātvam eva na syāt. sâpekṣo nayaḥ, nirapekṣo durnayaḥ. pratibhāsa-bhedāt svabhāva-bhedaṃ vyavasthāpayan tad-abhedād abhedaṃ pratipadyata eva viśeṣâbhāvāt, tad-anyatarâpāye 'rthasyânupapatteḥ.

ABHAYACANDRA

atha ṛju-sūtra-nayaṃ sâbhāsaṃ prarūpayati : **LT 71**.

mataḥ iṣṭaḥ. kaḥ ? **ṛju-sūtra-nayaḥ**. kiṃ kurvan ? **anvicchan** abhipreyan. kaṃ ? **bhedaṃ** paryāyaṃ. kutaḥ ? < **prādhānyataḥ** mukhyatvena ; anena gauṇatvena dravya{K 77a}m apy apekṣata ity arthaḥ. **tu** punas **tad-ābhāso** bhavati. kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **ekatva-vikṣepī** : **ekatvaṃ** dravyaṃ **vikṣipati** nirākarotîty evaṃ-śīla **ekatva-vikṣepī**. kathaṃ ? **sarvathā** prādhānyato 'prādhānyataś ca. punaḥ kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **alaukikaḥ** : **loko** vyavahāras tat-prayojano **laukikas** tad-viparyayo **'laukikaḥ** alaukikatvād ity arthaḥ. na hi paraspara-sajātīya-vijātīya-vyāvṛttāḥ pratikṣaṇa-viśarāravaḥ paramāṇavo vyavahriyante parīkṣakaiḥ, yatas tad-viṣayo nayâbhāso na syāt. >

---

3 *tv alaukikaḥ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$ K* : *talaukikaḥ* K ‖ **4** *darśayanti yathā* LT_1 : *yathā darśayanti* NKC ‖

12 *prarūpayati* $SVBh_1$: *darśayann āha* K ‖ **14** *mukhyatvena* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *mukhy{e}atvena* K ‖ **16** *nirākarotīty* $SVBh_1$: *nirākarot{i}īty* K *nirākaroty* $SVBh_2$ ‖ *evaṃśīla* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *evaṃśīla{ṃ}* K ‖ **17** *'prādhānyataś* $SVBh_2$ K : *'pradhānyataś* $SVBh_1$ ‖ **19** *alaukikatvād* K : *alaukikād* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ *parasparasajātīya°* K : *parasparaṃ sajātīya°* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ *°vijātīya°* K : *°vijatīya°* $SVBh_1$ $SVBh_2$ ‖ **20** *tadviṣayo* $SVBh_1$ K : *tidvaṣayo* $SVBh_2$ ‖

AKALAṄKA

catvāro 'rtha-nayā hy ete jīvâdy-artha-vyapāśrayāt |
trayaḥ śabda-nayāḥ satya-pada-vidyāṃ samāśritāḥ ‖ 72 ‖

kāla-kāraka-liṅga-bhedāt śabdaḥ artha-bheda-kṛt, abhūt bhavati bhaviṣyati, karoti kriyate, devadatto devadattêti. paryāya-bhedād abhirūḍho 'rtha-bheda-kṛt, indraḥ śakraḥ purandara iti. kriyâśrayaḥ evam-bhūtaḥ ; kurvata eva kārakatvam, yadā na karoti tadā kartṛtvasyâyogād iti. kathaṃ punaḥ śabda-jñānaṃ vivakṣā-vyatiriktam arthaṃ pratyeti ? kathañ ca na ? tad-apratibandhāt ; 'na hi buddher akāraṇaṃ viṣayaḥ' ity etat prativyūḍham, vijñānasya anāgata-nirṇayāt. kṛttikôdaya-darśane śakaṭôdayo bhaviṣyati buddhir avisaṃvādinī, ādityaḥ śva udetā, sūryā-candramasor grahaṇaṃ bhaviṣyati, tantavaḥ paṭo bhaviṣyanti, mṛt-piṇḍo ghaṭo bhaviṣyati, tandulā bhaviṣyanty odanaṃ, vrīhayas tandulā bhaviṣyanti ity-ādy-anāgata-viṣayāṇām avisaṃvādinām ānantyāt. tataḥ śabda-jñānam api vivakṣā-vyatiriktârtha-grāhi siddham pratibandham antareṇâpi tat-pratipādaka-svābhāvyāt vijñānavat. varttanā-lakṣaṇaḥ kālaḥ, kriyâviṣṭaṃ dravyaṃ kārakam, styāna-prasava-tad-ubhayâbhāva-sāmānya-lakṣaṇaṃ liṅgam, kathañcid vastu-sva-bhāva-bhedakaṃ tathā-pratīteḥ. paryāyo 'py artha-bheda-kṛt. kriyā-bhedāt eko 'pi śabdaḥ kriyā-nimittaka-vyutpattiḥ tad-abhāvāt tad-arthaṃ nâcaṣṭe iti paramaîśvaryam anubhavann eva indraḥ nânyadā. tataḥ siddhaḥ kriyā-bhedaḥ pācaka-pāṭhakâdivat. na hi varṇa-pada-vākyānāṃ vyutpādakaṃ śāstraṃ vitathaṃ paramârtha-śabda-prāpty-upāya-kṛt jñātur abhiprāyâtmaka-nayavat, vyāvahārika-prakṛty-ādi-prakriyā-pravibhāgena. yathā pāramārthikād anekântâtmakād arthād apoddhṛtya tad-aṃśam ekântaṃ vyāvahārikaṃ tat-pratipatty-upāyaṃ prakāśayan nayo na mithyātvam anubhavet, nirapekṣasyaîva mithyātvāt. anekânta-nirākṛteḥ nirapekṣatvam, tad-anirākṛteḥ sāpekṣatvam, nânyathā nayānāṃ samyaktva-mithyātve iti sthitam.

---

2 *catvāro* LT_2 $SVBh_1$* K : *cattvāro* LT_1 NKC $SVBh_1$ ‖ **9** *etat* NKC : *eva* LT_1 ‖ **10** *kṛttikodayadarśane* NKC : *kṛtikodayadarśane* LT_1 ‖ **12** *odanaṃ* NKC : *audanaḥ* LT_1 ‖ *vrīhayas* : *brīhayas* LT_1 NKC ‖ **14** °*pratipādakasvābhāvyāt* LT_1 : °*pratipādanasvābhāvyāt* NKC ‖ **15** *vijñānavat* LT_1 : *vijñānavad iti* NKC ‖ **24** *nirapekṣasyaiva* NKC : *nirapekṣatvasyaiva* LT_1 ‖

ABHAYACANDRA

{SVBh 92} athôkta-nayānāṃ viśeṣaṇaṃ viśeṣa-naya-sva-rūpaṃ ca pratipādayati : **LT 72**.

< **ete**. ke ? naigamâdayaḥ prāg uktāḥ **catvāro 'rtha-nayāḥ** artha-pradhānā nayāḥ. ku{K 77b}taḥ ? **jīvâdy-artha-vyapāśrayāt** : **jīvâ**jīvānām **arthānāṃ vyapāśrayād** ālambanāt. **trayaḥ** śeṣāḥ śabda-samabhirūḍhaîvam-bhūtāḥ **śabda-nayāḥ** śabda-pradhānā nayāḥ. kiṃ-viśiṣṭāḥ ? **satya-pada-vidyāṃ samāśritāḥ** : **satyāni** pramāṇântarâbādhitāni **padāni** kāla-kārakâdi-bheda-vācīni teṣāṃ **vidyā** vyākaraṇa-śāstraṃ tām **āśritā** ālambitāḥ, vyākaraṇâśritatvād ity arthaḥ. > tatra kāla-kāraka-liṅgâdi-bhedād artha-bheda-kṛc chabda-nayaḥ ; paryāya-śabda-bhedād artha-bheda-kṛt samabhirūḍha-nayaḥ ; kriyā-śabda-bhedād artha-bheda-kṛd evam-bhūta-nayaḥ.

akalaṅka-prabhā-bhāra-dyotitaṃ śrutam arthataḥ ‖
pramā-nayôpayogâtma saurī vṛttiḥ prabodhayet ‖ 9 ‖

ity abhayacandra-sūri-kṛtau laghīyas-traya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ śrutôpayoga-pari{K 78a}cchedaḥ ṣaṣṭhaḥ ‖

---

2 *viśeṣaṇaṃ viśeṣa°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *viśeṣaṇaṃ {*} śeṣa°* K ‖ **4** *ke* $SVBh_1$ $SVBh_2$: om. K ‖ **5** *jīvādyartha°* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *jīvārtha°* K ‖ *jīvājīvānām* $SVBh_1$: *jīvājīvādīnām* $SVBh_2$ *jīvādīnām* K ‖ **6** *vyapāśrayād* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *(vya)*^{pc}*pāśrayād* K ‖ **6-7** *śabdanayāḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *śabdayāḥ(2)na(1)* K ‖ **7** *samāśritāḥ* $SVBh_1$ $SVBh_2$: *samā(śri)*^{pc}*tāḥ* K ‖ **9** *ālaṃbitāḥ* $SVBh_2$ K : *ālaṃbhitāḥ* $SVBh_1$ ‖

AKALAṄKA

śrutād artham anekântam adhigamyâbhisandhibhiḥ |
parīkṣya tāṃs tān tad-dharmān anekān vyāvahārikān ‖ 73 ‖
nayânugata-nikṣepair upāyair bheda-vedane |
viracayyârtha-vāk-pratyayâtma-bhedān śrutârpitān ‖ 74 ‖
anuyujyânuyogaiś ca nirdeśâdi-bhidāṃ gataiḥ |
dravyāṇi jīvâdīny ātmā vivṛddhâbhiniveśanaḥ ‖ 75 ‖
jīva-sthāna-guṇa-sthāna-mārgaṇā-sthāna-tattva-vit |
tapo-nirjīrṇa-karmâyaṃ vimuktaḥ sukham ṛcchati ‖ 76 ‖

śrutam anādi santānâpekṣayā, sādhanaṃ prati sâdi. pramāṇaṃ tri-kāla-gocara-sarva-jīvâdi-padârtha-nirūpaṇam. tad-arthâṃśa-parīkṣā-pravaṇo 'bhisandhir nayaḥ. tābhyām adhigamaḥ paramârtha-vyāvahārikârthānām. tad-adhigatānāṃ vācyatām āpannānāṃ vācakeṣu bhedôpanyāso nyāsaḥ. so 'varataś caturdhā nāma-sthāpanā-dravya-bhāvataḥ. tatra nimittântarânapekṣaṃ saṃjñā-karma nāma. tac ca jāti-dravya-guṇa-kriyā-lakṣaṇa-nimittânapekṣa-saṃjñā-karmaṇo 'nekatvād anekadhā. āhita-nāmakasya dravyasya sad-asad-bhāvâtmanā vyavasthāpanā sthāpanā. anāgata-pariṇāma-viśeṣaṃ prati gṛhītâbhimukhyaṃ dravyam. tac ca āgama-no-āgama-vikalpād dvedhā. tathôpayoga-lakṣaṇo bhāva-nikṣepaḥ. aprastutârthâpākaraṇāt prastutârtha-vyākaraṇāc ca nikṣepaḥ phalavān. tena ca nikṣiptāḥ padârthāḥ nirdeśâdibhiḥ sad-ādibhiś cânuyogaiḥ anuyujyante. anuyuktāḥ prayuktāḥ sarve padârthāḥ ; tathâpi jīva-padârtha-viṣaya-viśeṣa-prarūpakāṇi jīva-sthāna-guṇa-sthāna-mārgaṇā-sthānāni. evaṃ pramāṇa-naya-nikṣepânuyogaiḥ sarvān padârthān adhigamya puruṣa-tattvaṃ jīva-sthāna-guṇa-sthāna-mārgaṇā-sthānaiḥ dṛḍhataram avabuddhya pravṛddhâbhiniveśâtmaka-samyag-darśanaḥ tapasā nirjīrṇa-karmā sarva-karma-vinirmukto bādhā-rahitam avyavacchinnam anantam atīndriyaṃ sukham ṛcchaty ātmā. na hi guṇâdi-vināśāt jaḍaḥ, guṇa-guṇi-vināśāt śūnyaḥ, bhogya-virahāt tad-abhoktā, tathâdhigamâbhāvāt tad-bādhâsambhavāc ca. śarīrâdikaṃ dharmi jñānâvaraṇâdi-sva-rūpaṃ na bhavati, sādhyatâsya tat, saty api jñānôdaya-sambhavāt.

---

6 *nirdeśādibhidāṃ gataiḥ* LT_1 LT_2 NKC $SVBh_1$* K : *nirdeśādibhidāgataiḥ* $SVBh_1$ ‖ **9** *taponirjīrṇakarmāyaṃ* LT_1 NKC $SVBh_1$: *tapo nirjīrṇakarmāyaṃ* LT_2 ‖ *sukham* LT_1 LT_2 NKC K : *susvam* $SVBh_1$ ‖ **13** *caturdhā* LT_1 : *cartudhā* NKC ‖ **17-18** *tac ca āgamanoāgamavikalpād dvedhā* NKC : om. LT_1 ‖ **19** *tena ca* NKC : om. LT_1 ‖ **20** *anuyujyante* NKC : *anuyojyante → anuyujyante* LT_1 ‖ **26** *guṇādivināśāt* LT_1 : *guṇavināśāt* NKC ‖

{SVBh$_1$ 93} athêdānīṃ nikṣepa-sva-rūpa-nirūpaṇa-purassaraṃ śāstrâdhyayana-phalaṃ nirdiśati : **LT 73-76**.

ṛcchati prāpnoti. kaḥ ? **ayaṃ** pratyakṣâdi-pramāṇa-siddha **ātmā**. kiṃ ? **sukhaṃ** parama-svāsthyam ananta-jñānâdi-guṇa-rūpaṃ. kiṃ-viśiṣṭaḥ san ? **vimuktaḥ** san : **vi**śeṣeṇa sāmastyena **muktaḥ** karma-rahitaḥ san. < puna{K 78b}r api kathaṃ-bhūtaḥ ? **tapo-nirjīrṇa-karmā** : **tapasā** yathâkhyāta-cāritra-lakṣaṇena vyuparata-kriyā-nivṛtti-śukla-dhyānena **nirjīrṇāni** nirmūlitāni **karmāṇi** jñānâvaraṇâdīni dravya-bhā{SVBh$_1$ 94}va-rūpāṇi yenâsau tathôktaḥ. anena cāritra-tapasyârādhanā-dvayaṃ sūcitaṃ. bhūyaḥ kiṃ-bhūtaḥ ? **jīva-sthāna-guṇa-sthāna-mārgaṇā-sthāna-tattva-vit** > : **jīvānāṃ sthānāni** samāsāḥ sthāna-yony-avagāha-kula-bhedā **jīva-sthānāni**, **guṇānāṃ** mithyātvâdi-pariṇāmānāṃ **sthānāni** padāni **guṇa-sthānāni**, **mārgaṇānāṃ** gaty-ādīnām anveṣaṇôpāyānāṃ **sthānāni** padāni **mārgaṇā-sthānāni**, **jīva-sthānāni** ca **guṇa-sthānāni** ca **mārgaṇā-sthānāni** ca taiḥ pratyekaṃ catur-daśa-bhedaiḥ **tattvaṃ** jīva-sva-rūpaṃ **vetti** jānātîti tathôktaḥ. < anena jñānârādhanā jñāpitā. {K 79a} punaḥ kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **vivṛddhâbhiniveśanaḥ** : **vi**śeṣeṇa **vṛddhaṃ** kṣāyika-sva-rūpeṇa pariṇatam **abhiniveśanaṃ** samyag-darśanaṃ yasyâsau tathôktaḥ. anena darśanârādhanā nirūpitā. evam ārādhanā-catuṣṭayasyaîva mokṣa-mārgatvôpapatteḥ > samyag-darśana-jñāna-cāritrāṇi mokṣa-mārga iti vacanāt. nanu sūtre ratna-trayaṃ mokṣa-mārga uktaḥ, iha punaś catuṣṭayaḥ pratipāditas tato virodha iti cen, na, tapasaś cāritre 'ntar-bhāvāt tathā-pratipādana-sambhavāt, cāritrasyaîva karma-nirjarā-hetutvena tapastva-pratipādanāt. na khalu cāritra-vyatiriktaṃ tapo 'sti, tasya mokṣânaṅgatvāt. bahir-aṅga-tapaso ratna-traya-sādhanatvāt antar-aṅgasya tu cāritra-viśeṣatvāt ca śāstre tasya na pṛthag-nirdeśa iti.

---

2 °*svarūpanirūpaṇapurassaraṃ* SVBh$_1$: °*svarūpa{ṃ}nirūpaṇa(pura)*^{pc}*ssaraṃ* K ‖ **3** *nirdiśati* SVBh$_1$: *(n)*^{pc}*irdiśati* K ‖ **13** *gatyādīnām* SVBh$_1$: *(ga)*^{pc}*tyādīnām* K ‖ **15** *jñānārādhanā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *jñānārādhānā* K ‖ ‖ **16** *vivṛddhābhiniveśanaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vivṛddhā(bhi)*^{pc}*niveśanaḥ* K ‖ **17** *kṣāyika*° SVBh$_1$ SVBh$_2$: *(kṣā)*^{pc}*yika*° K ‖ °*darśanaṃ yasyā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*darśanayasyā* K ‖ **18** *darśanārādhanā* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *darśanārādh{ā}anā* K ‖ **22-23** *cāritravyatiriktaṃ* K : *cāritrātiriktaṃ* SVBh$_1$ ‖

< kiṃ kṛtvā vivṛddhâbhiniveśa{K 79b}naḥ saṃjāta ity āśaṅkyâha : **anuyujya** pṛṣṭvā. kāni ? {SVBh$_1$ 95} **dravyāṇi** > dravati droṣyaty adudruvad iti dravyaṃ guṇa-paryayavad dravyam iti vā dravya-lakṣaṇa-lakṣitāni. < kiṃ-viśiṣṭāni ? **jīvâdīni** > jīva-pudgala-dharmâdharmâkāśa-kāla-nāmāni. < kaiḥ ? **anuyogaiś ca** praśnair eva, > **ca**-śabdasya eva-kārârthatvāt. < kiṃ-viśiṣṭaiḥ ? **nirdeśâdi-bhidāṃ gataiḥ** > : **nirdeśa ādir** yeṣāṃ tāni **nirdeśâdīni** nirdeśa-svāmitva-sādhanâdhikaraṇa-sthiti-vidhānāni, sat-saṃkhyā-kṣetra-sparśana-kālântara-bhāvâlpa-bahutvāni ca teṣāṃ **bhidā** bhedaḥ tāṃ **gataiḥ** prāptaiḥ. < tatra kim ? ity anuyoge vastu-sva-rūpa-kathanaṃ nirdeśaḥ, yathā cetanā-lakṣaṇo jīva iti. kasyêty anuyoge svasyêty ādhipatya-kathanaṃ svāmitvaṃ. kenêti praśne svenêti karaṇa-nirūpaṇaṃ sādhanaṃ. kasminn ? ity anuyoge svasminn i{K 80a}ty ādhāra-pratipādanam adhikaraṇaṃ. kiyac ciram ? iti praśne ananta-kālam iti kāla-prarūpaṇaṃ sthitiḥ. kati-vidha ? ity anuyoge caitanya-sāmānyād eka-vidha iti prakāra-kathanaṃ vidhānaṃ. > evaṃ vyākhyātā nirdeśâdayaḥ, madhyama-ruci-vineyâśaya-vaśād etad-anuyoga-sambhavāt. vistara-ruci-śiṣyâbhiprāyeṇa punaḥ sad-ādayo vyākhyāyante.

tatra dravya-paryāya-sāmānya-viśeṣôtpāda-vyaya-dhrauvya-vyāpakaṃ sad iti kathanaṃ. sat-prarūpaṇaṃ, yathā santi jīvāḥ santi mithyā-dṛṣṭayaḥ santi sāsvādana-samyag-dṛṣṭayaḥ santi samyaṅ-mithyā-dṛṣṭayaḥ santy asaṃyata-samyag-dṛṣṭayaḥ santi deśa-saṃyatāḥ santi pramatta-saṃyatāḥ santy apramatta-saṃyatāḥ santy apūrva-karaṇa-saṃyatāḥ santy anivṛtti-karaṇa-bādara-sāmparāya-saṃyatāḥ santi sūkṣma-sāmparāya-saṃyatāḥ santy upaśānta-kaṣā{K 80b}ya-chadma-stha{SVBh$_1$ 96}-vīta-rāgāḥ santi kṣīṇa-kaṣāya-chadma-stha-vīta-rāgāḥ santi sayogi-kevalinaḥ santy ayogi-kevalinaḥ santi siddhāś ca śuddhâtmāna ity-ādi. bheda-gaṇanā saṃkhyā, yathā

---

1 *vivṛddhābhiniveśanaḥ* SVBh$_2$ K : *viruddhābhiniveśanaḥ* SVBh$_1$ ‖ **3** *paryayavad* SVBh$_1$: *paryāyavad* K ‖ **4** *nāmāni* SVBh$_1$: *(nām)*^{pc}*āni* K ‖ *praśnair eva* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *praś(nair e)*^{pc}*va* K ‖ **5** *nirdeśādi°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *(ni)*^{pc}*rdeśādi°*K ‖ **9** *cetanālakṣaṇo* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *c{i}etanālakṣaṇo* K ‖ **10** *ādhipatya°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ā(dh)*^{pc}*ipatya°* K ‖ *praśne sveneti* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *praśne neneti* K ‖ **12** *iti praśne* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *ipraśne* K ‖ **12** *katividha ity* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *katidhe(t)*^{pc}*y* K ‖ **13** *caitanya°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *(cai)*^{pc}*tanya°* K ‖ **16** *dravyaparyāya°* SVBh$_1$: *dravyaparyā(ya)*^{pc}° K ‖ **17** *sāsvādana°* SVBh$_1$: *sāvādana°* K ‖ **18** *°mithyādṛṣṭayaḥ santy* SVBh$_1$: *°mithyādṛṣṭayaḥ saṃ(ty)*^{pc} K ‖ *asaṃyatasamyagdṛṣṭayaḥ* K : *asaṃyatamyagdṛṣṭayaḥ* SVBh$_1$ ‖ **19** *santi pramattasaṃyatāḥ santy apramattasaṃyatāḥ* K : om. SVBh$_1$ ‖ **20** *°karaṇabādarasāmparāyasaṃyatāḥ* SVBh$_1$: *°karaṇa(+bādhakasāmparāya)saṃyatāḥ* K ‖

anantânantā jīvāḥ, mithyā-dṛṣṭayo 'nantânantā ityādi. vartamāna-nivāsaḥ kṣetraṃ, yathā jīvānāṃ kṣetraṃ lokasyâsaṃkhyeya-bhāgaḥ saṃkhyeya-bhāgaḥ sarva-loko vêtyādi. tad eva tri-kāla-gocaraṃ sparśanaṃ, yathā sarva-lokâdi. kālo guṇa-sthānâyāmo 'ntar-muhūrtâdiḥ. vivakṣita-guṇaṃ parityajya guṇântaraṃ prāptasya punas tad-guṇa-prāptir yāvat tāvān viraha-kālo 'ntar-muhūrtâdiḥ. bhāva ātmanaḥ pariṇāmaḥ audayikâdiḥ. parasparaṃ saṃkhyā-viśeṣo 'lpa-bahutvam iti.

< pūrvaṃ kiṃ kṛtvā ? **viracayya** nyasya. kān ? **artha-vāk-pratyayâtma-bhedān** : **arthaś** ca **vāk** ca **pratyayaś** ca te **ātmānaḥ** sva-bhāvā yeṣāṃ te {K 81a} ca te **bhedāś** ca vyavahārās tān. tatrârthâtmānau bhedau dravya-bhāvau, tayor artha-dharmatvāt ; vāg-ātmako nāma-vyavahāraḥ ; pratyayâtmakaś ca sthāpanā-vyavahāraḥ, tasya saṅkalpa-rūpatvāt. kiṃ-viśiṣṭāṁs tān ? **śrutârpitān** : **śrutenâ**nekântena vikalpitān. kaiḥ ? **nayânugata-nikṣepaiḥ** : **nayān** dravya-paryāya-viṣayān **anugatā** anuvṛttā **nikṣepā** nyāsās taiḥ. kiṃ-rūpaiḥ ? **upāyaiḥ** kāraṇaiḥ. kva ? **bheda-vedane** mukhyâmukhya-viśeṣa-nirṇaye kāraṇa-bhedair ity arthaḥ.

ādau kiṃ kṛtvā ? **parīkṣya** vicārya. > kān ? **tāṁs tān** vīpsāyāṃ dvir-vacanaṃ, tatra dravya-kṣetra-kāla-bhāva-vivakṣitān ity arthaḥ. tān kān ? **tad-dharmān** : **tasyâ**nekântâtmano vastuno **dharmāḥ** sattvâdayas tān. kathaṃ-bhūtān ? {SVBh$_1$ 97} **anekān** anantān. punar api kathaṃ-bhūtān ? **vyāvahārikān** : **vyavahāro** hānâdi-rū{K 81b}paḥ prayojanaṃ yeṣāṃ te **vyāvahārikās** tān. < kaiḥ parīkṣya ? **abhisandhibhiḥ** jñātur abhiprāyaiḥ nayair ity arthaḥ.

pūrvaṃ kiṃ kṛtvā ? **adhigamya** jñātvā. kaṃ ? **arthaṃ** jīvâdi-prameyaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **anekântaṃ** > : **aneke antāḥ** saha-krama-bhuvo dharmā yasyâsāv **anekântas** taṃ. < kasmāt ? **śrutāt** syād-vādāt, > anekântaḥ pramāṇād iti vacanāt. saṅkṣepa-ruci-vineyâśaya-vaśād idam uktaṃ. ayam arthaḥ : anekântâtmakaṃ jīvâdy-artham utpāda-vyaya-dhrauvya-yuktaṃ sad-ity-ādi-śrutān niścitya punas tad-

---

1 *'nantānantā ityādi* SVBh$_1$: *'naṃtā ityādi* K ‖ **3** *sarvaloko* SVBh$_1$: *svargaloko* K ‖ **4** *'ntarmuhūrtādiḥ* SVBh$_1$: *'ṃ{r}tarmuhūrtādiḥ* K ‖ **5** *prāptir yāvat* SVBh$_1$: *prāpti yāvat* K ‖ *'ṃtarmuhūrtādiḥ* SVBh$_1$: *'ṃtaraṃmuhūrtādiḥ* K ‖ **6** *saṃkhyāviśeṣo* SVBh$_1$: *saṃkhyāvi{ṣe}śeṣo* K ‖ **7** *kiṃ* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **8-9** *te ca te* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *te te ca te* K ‖ **9** *bhedau* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *bhedhābhedau* K ‖ **12** *vikalpitān* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vivakṣitān* K ‖ **14** *kāraṇabhedair* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kāraṇabhūtair* K ‖ **17** *sattvādayas* SVBh$_1$: *satvayas* K ‖ **18** *api* SVBh$_1$: om. K ‖ ‖ **22** *anekāntaṃ* K : *anekāṃtātmakaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *bhuvo dharmā* SVBh$_1$: *bhuvo'ntādharmā* K ‖ **23** *syādvādāt anekāntaḥ* SVBh$_1$: *syādvādā(d a)*^{pc}*nekāṃtataḥ* K ‖ **24** *idam uktaṃ* SVBh$_1$: *itīdam uktaṃ* K ‖

dharmān vyavahārârthaṃ naigamâdi-nayaiḥ parīkṣate saṅkṣepa-ruciḥ pramātā, tasya tāvataîva tattvâdhigama-sambhavāt. madhyama-ruciḥ punar viśeṣa-jñānôpāyair nāmâdi-nikṣepair arthâbhidhāna-pratyaya-rūpān bhedān nyasya nirdeśâdibhir anuyogair anuyuṅkte, tasyaîva tāvat prapañca-kāṅkṣitatvāt. vistara{K 82a}-rucis tu jīvâdi-dravyāṇi pratyekaṃ sad-ādibhir anuyogair anuyujya guṇa-jīva-paryāpty-ādi-bhedais tattvaṃ vetti ; tato viśuddhâdhigama-samyag-darśanaḥ san śukla-dhyāna-rūpântar-aṅga-tapasā kṛtsna-karma-nirmūlanaṃ kṛtvā vimuktaḥ sukhaṃ tat-phalam anubhavatîti.

nirjñātāḥ pramāṇa-naya-nirdeśâdayaḥ ; nikṣepāḥ ke pratipādyantām iti ced, ucyate : adhigamôpāyāḥ nikṣepāḥ te catvāraḥ : nāma-nikṣepaḥ, sthāpanā-nikṣepaḥ, dravya-nikṣepaḥ, bhāva-nikṣepa iti. tatra jāti-dravya-guṇa-kriyā-nirapekṣaṃ saṃvyavahārāya prayujyamānaṃ saṃjñā*rma nāma tad aṣṭa-vidhaṃ. tad yathā : kiñcid eka-jīvanāmadisthā ity-ād ; aneka-jīvanāmapūrve ity-ād ; ekâjīvanāmaghaṭa ity-ād ; anekâjīvanāmaprāsāda ity-ādi ; ekajīvâjīvanāma-pratīhāra ity-ādi ; eka-jīvâ{K 82b}nekâjīva-nāma kākā{SVBh$_1$ 98}valikāvāhī hāra ity-ādi ; aneka-jīvaîkâjīva-nāma āṇḍolakam ity-ādi ; aneka-jīvâjīva-nāma nagaram ity-ādi. āhita-nāmakasya dravyasya so ’yam iti saṅkalpena vyavasthāpyamānā sthāpanā. sā dvidhā sad-bhāva-sthāpanâsad-bhāva-sthāpanā cêti. tatra mukhya-dravyâkṛtiḥ sad-bhāva-sthāpanā arhat-pratimâdiḥ. tad-ākāra-śūnyā asad-bhāva-sthāpanā kapardâdiḥ. dravyam api dvidhā āgama-no-āgama-bhedāt. tatra jīvâdi-prābhṛta-jñāyī cira-para-pratipādanādy-upayoga-rahitaḥ śruta-jñānī āgama-dravyaṃ ; no-āgama-dravyaṃ tredhā jñāyaka-śarīra-bhāvi-tad-vyatirikta-bhedāt. tatra jīvâdi-prābhṛta-jñāyakasya śarīraṃ trividhaṃ atītânāgata-vartamāna-vikalpāt. atītaṃ ca tyaktaṃ cyutaṃ cyāvitaṃ cêti tridhā. tatra tyaktaṃ prāyopagamanêṅgiṃnībhakta-pratyākhyānabheda-samādhi-maraṇa-visṛ{K 83a}ṣṭaṃ,

---

1 *naigamādi°* SVBh$_1$: *naiyigamādi°* K ‖ *parīkṣate* SVBh$_1$: *parīkṣyate* K ‖ **2** *tāvataiva* SVBh$_1$: *tāvaty eva* K ‖ *tattvādhigama°* SVBh$_1$: *tatvā(dh)*^{pc}*igama°* K ‖ **3** *arthābhidhānapratyayarūpān bhedān* SVBh$_1$: *arthābhidhānaṃ pratyayarūpābhedān* K ‖ **4** *prapañcakāṅkṣi°* SVBh$_1$: *pra(paṃ)*^{pc}*cākāṃkṣi°* K ‖ *rucis tu* SVBh$_1$: *ruciś ca* K ‖ **9** *pramāṇanaya°* SVBh$_1$: *pr{ā}amāṇanaya°* K ‖ **11-14** *°guṇakriyānirapekṣaṃ saṃvyavahārāya prayujyamānaṃ saṃjñā*rma nāma tad aṣṭavidhaṃ | tad yathā | kiṃcid ekajīvanāmadisthā ityādi | anekajīvanāmapūrve ityādi | ekājīvanāmaghaṭa ityādi | anekājīvanāmaprāsāda ityādi | ekajīvājīvanāmapratīhāra* K : *°guṇakriyāṇi nāmapratīhāra* SVBh$_1$ ‖ **15** *jīvānekājīvanāma kākāvalikāvāhī hāra ityādi* SVBh$_1$: *jīvānekajīv{ā}anāma kāhāra ityādi* K ‖ **15-16** *anekajīvaikājīvanāma* SVBh$_1$: *anekajīvaik(+ā)jīve nāma* K ‖ **17** *dvidhā* SVBh$_1$: *dvividhā* K ‖ **19** *kapardādiḥ* K : *kapardyādi* SVBh$_1$ ‖ **20** *cirapara°* SVBh$_1$: *ciṃtāpara°* K ‖ **21** *noāgamadravyaṃ* SVBh$_1$: om. K ‖ *jñāyakaśarīra°* SVBh$_1$: *jñāyaśarīra°* K ‖ **22** *°tadvyatiriktabhedāt* SVBh$_1$: *°tadvy{i}atiriktabhedāt* K ‖ *tatra jīvādi°* SVBh$_1$: *tatra {prābhṛta} jīvādi°* K ‖ **24** *°gamaneṃgiṃnībhakta°* SVBh$_1$: *°ganeṃginibhakta°* K ‖

svāyuḥpākavaśāc chinnaṃ cyutaṃ, viṣavedanādinā khaṇḍitāyuṣaṃ cyāvitam iti. gaty-antare sthito jīvo manuṣyatvâbhimukho bhāvīty ucyate. karma-no-karma-bhedaṃ tad-vyatiriktaṃ. tatra jñānâvaraṇâdy-aṣṭa-vidhamâtmanaḥ pāratantrya-nimittaṃ karma, śarīra-traya-paryāpti-ṣaṭ-kayogya-pudgala-pariṇāmo no-karma, taijasasyaudārika-vaikriyikāhārakeṣkantarbhāvāt vigrahagatau ca kārmaṇo 'ntar-bhāvāt.

bhāvaś câgama-no-āgama-bhedāt dvedhā. tatra āgama-bhāvo jīvâdi-prābhṛta-jñāyī tad-upayuktaḥ śruta-jñānī, vivakṣita-paryāya-pariṇato no-āgama-bhāvaḥ.

nanu nikṣepâbhāve 'pi {SVBh$_1$ 99} pramāṇa-nayair adhigamyata eva tattvârtha iti cen, na, aprakṛta-nirākaraṇârthatvāt prakṛta-prarūpaṇârthatvāc ca nikṣepasya. na khalu nāmâdāv aprakṛte pramāṇa-nayâdhigato bhāvo vyavahārāyâlaṃ, mukhyôpacāra{K 83b}-vibhāgenaîva tat-siddheḥ. na ca tad-vibhāgo nāmâdi-nikṣepair vinā sambhavati yena tad-abhāve 'pi tattvâdhigatiḥ syāt.

Akalaṅka

bhavyaḥ pañca-gurūn tapobhir amalair ārādhya budhvâgamam,
tebhyo 'bhyasya tad-artham artha-viṣayāc chabdād apabhraṃśataḥ |
dūrī-bhūtatarâtmakād adhigato boddhâkalaṅkaṃ padam,
lokâloka-kalâvalokana-bala-prajño jinaḥ syāt svayam ‖ 77 ‖
pravacana-padāny abhyasyârthāṃs tataḥ pariniṣṭhitān
asakṛd avabuddhyêddhād bodhād budho hata-saṃśayaḥ |
bhagavad akalaṅkānāṃ sthānaṃ sukhena samāśritaḥ,
kathayatu śivaṃ panthānaṃ vaḥ padasya mahâtmanām ‖ 78 ‖

lakṣaṇa-saṅkhyā-viṣaya-phalôpeta-pramāṇa-naya-nikṣepa-sva-rūpa-prarūpake hi hetu-vāda-rūpe āgame gurûpadeśa-paramparā-yathāvad-adhigate parama-prakarṣeṇa abhyaste sati ātmano jinêśvara-pada-prāpti-lakṣaṇa-svârtha-sampattir bhavati. tat-sampattau ca mumukṣu-jana-mokṣa-mārgôpadeśa-dvāreṇa parârtha-sampattaye 'sau ceṣṭate.

iti śrī bhaṭṭâkalaṅka-śaśāṅkânusmṛta-pravacana-praveśaḥ samāptaḥ ‖ cha ‖

---

1 *svāyuḥpākavaśāc chinnaṃ* SVBh$_1$: *svāyaḥpākāchinnaṃ(*$_2$*)vaśā(*$_1$*)* K ‖ *khaṇḍitāyuṣaṃ* SVBh$_1$: *khaṃḍitāyuṣkaṃ* K ‖ **3** °*vyatiriktaṃ* SVBh$_1$: °*vyatiktaṃ* K ‖ **5** *vaikriyikāhārakeṣkaṃtarbhāvāt* SVBh$_1$: *vaikriy(a)*$^{\text{pc}}$*kāhāreṣv aṃtarbhāvāt* K ‖ **9** °*prarūpaṇārthatvāc* SVBh$_1$: °*prarūraṇārthatvāc* K ‖ **10** *pramāṇanayā*° SVBh$_1$: *pramāṇ{ā}anayā*° K ‖ *bhāvo* SVBh$_1$: om. K ‖ **11** *nāmādi*° SVBh$_1$: *nāmādhi*° K ‖

16 *apabhraṃśataḥ* LT$_1$ LT$_2$ NKC SVBh$_1$ K* : *apabhraśataḥ* K ‖ **20** *avabuddhyeddhād* K SVBh$_1$* : *ababuddhyeddhād* NKC *avabuddheddhād* LT$_1$ LT$_2$ SVBh$_1$ ‖ **24** *gurūpadeśaparamparāyathāvadadhigate* LT$_1$: *gurūpadeśaparamparāto yathāvadadhigate* NKC ‖ **27** *ceṣṭate* LT$_1$: *ceṣṭate iti* NKC ‖ **28** *śrī* NKC : om. LT$_1$

namo 'kalaṅkāya ku-tīrtha-nāśine syād-vāda-mārga-pratibodha-hetave |
mithyândha-kāra-pratibheda-bhānave samyaktva-sad-atna-vikāśamarttaye ‖
cha ‖

Abhayacandra

atha bhūyaḥ śāstrâdhyayana-phalaṃ darśayati : **LT 77**.

< **syād** bhavet. kaḥ ? **bhavyaḥ** : mokṣa-hetu-ratna-traya-rūpeṇa **bhaviṣyati** pariṇaṃsyatîti **bhavyaḥ**, abhavyasya muktāvanadhikārāt. kiṃ-viśiṣṭaḥ syāt ? **jinaḥ** syāt. punaḥ kathaṃ-bhūtaḥ ? **lokâloka-kalâvalokana-bala-prajñaḥ** : ṣaṭ-dravya-samavāyo **lokaḥ** tato bahir **alokaḥ** kevalâkāśa-rūpaḥ, tayoḥ **kalā** vibhāgaḥ – athavā **lokaś** c**âlokaś** ca **kalāś** ca jīvâdayaḥ {K 84a} padârthāḥ – tāsām **avalo**{SVBh$_1$ 100}**kanam** avabodhanaṃ tatra **balaṃ** śaktiḥ **prajñā** prakṛṣṭaṃ jñānaṃ ca vidyate yasya sa tathôktaḥ. kathaṃ ? **svayaṃ** svenâtmanā nêndriyâdi-sāhāyyenêty arthaḥ. punar api kiṃ-viśiṣṭaḥ ? **adhigataḥ** prāptaḥ. kiṃ ? **padaṃ** sthānaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **ākalaṅkaṃ** akalaṅkānām idaṃ **ākalaṅkaṃ** ārhantyam ity arthaḥ. > nanu muktau jīvasya jñānâbhāvas, tat-svābhāvya-virahād ity āśaṅkyâha : < **boddhā** > **buddhyate** jānātîty evaṃ-śīlas tat-sva-bhāva ity arthaḥ. < kiṃ kṛtvā ? **abhyasya** punaḥ punar bhāvayitvā. kaṃ ? **tad-arthaṃ** : **tasyâ**gamasy**ârtho** jīvâdi-vastu taṃ. ādau kiṃ kṛtvā ? **buddhvā** adhītya jñātvā ca. kaṃ ? **āgamaṃ** śrutaṃ. kebhyaḥ ? **tebhyaḥ** pañca-gurubhyaḥ sakāśāt. kasmād adhibhūtāc ? **chabdāt** > varṇa-pada-vākyâtmaka-prayogāt. < kiṃ-viśiṣṭāt ? **artha-viṣayāt** > : **artho** jīvâdi-vastu **viṣayo** gocaro yasya {K 84b} tasmād ity anenânyâpohaḥ śabda-viṣaya iti saugata-mataṃ pratikṣiptaṃ, tatra pravṛtty-abhāvāt. < punaḥ kiṃ-viśiṣṭāt ? **apabhraṃśataḥ** : **bhraṃśo** lakṣaṇa-doṣas tasmād **apa**gataḥ **apabhraṃśas** tasmāt ; >

---

6 °*phalaṃ darśayati* SVBh$_1$: °*phaladarśayati* K ‖

7 °*ratnatrayarūpeṇa* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*ratna(tra)*^{pc}*yarūpeṇa* K ‖ **12** *avabodhanaṃ* K : om. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ *prakṛṣṭaṃ jñānaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *prakṛṣṭajñānaṃ* K ‖ **14** *prāptaḥ* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **15** *idaṃ ākalaṅkaṃ ārhantyam* K : *idaṃ ārhantyam*. SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **16** *āśaṅkyāha* SVBh$_1$: *ā(śaṃ)*^{pc}*kyāha* K ‖ **19** *kiṃ* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **20** *adhibhūtāc* K : *avadhibhūtāc* SVBh$_1$ SVBh$_2$ ‖ **21**°*vākyātmakaprayogāt* SVBh$_1$: °*vākyātmaka{*}prayāgāt* K ‖

anena yo jāgārêty-ādi-vākyâprāmāṇyaṃ pratipāditaṃ. tasya vineya-vyutpatty-ahetutvāt. bhuyo 'pi kiṃ-bhūtvāt ? **dūrī-bhūtatarâtmakāt** : atiśayena **dūrī-bhūtaḥ** anādi-paramparâgataḥ **ātmā** sva-rūpaṃ yasya sa tathôktaḥ tasmāt. anena śabdâgamasya santy anāpekṣayā nityatvaṃ pratipāditaṃ. < tataḥ pūrvaṃ kiṃ kṛtvā ? **ārādhya** sevitvā. kān ? **gurūn** arhad-ādīn. kati ? **pañca**. kair guṇaiḥ ? **tapobhir** bāhyâbhyantarair icchā-nirodhaiḥ. > kiṃ-viśiṣṭaiḥ ? < **amalaiḥ** mithyātvâdi-mala-rahitaiḥ >, pañca-guru-caraṇasyaîva parama-maṅgalatvāt, tad-guṇa-gaṇâ{K 85a}nusmaraṇasya śāstra-parisamāptau saphalatvāt. evaṃ paramâgamâbhyāsāt svârtha-sampattir uktā.

{SVBh$_1$ 101} idānīṃ punaḥ parârtha-sampattiṃ nirdiśati : **LT 78**.

< **kathayatu** pratipādayatu. kaḥ ? **budhaḥ** jñānī. kaṃ ? **panthānaṃ** mārga-prāpty-upāyaṃ. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **śivaṃ** > : śivasya hetuḥ **śivas** tam upacārāt. < kasya ? **padasya** sthānasya. keṣāṃ ? **mahâtmanāṃ** > : **mahāntaḥ** saṃsāribhyo 'tiriktāḥ siddhā **ātmāno** jīvās teṣāṃ. < kebhyaḥ kathayatu ? **vaḥ** yuṣmabhyaṃ vineyebhyaḥ. kena ? **sukhena** tālv-oṣṭha-puṭa-vyāpārâdi-kleśâbhāvena. kiṃ-viśiṣṭaḥ san ? **samāśritaḥ** prā{K 85b}ptaḥ. kiṃ ? **sthānam** avasthānaṃ na kṣaṇa-bhaṅgaṃ tatrôpadeśâbhāvāt. kiṃ-viśiṣṭaṃ ? **bhagavat** tri-loka-pūjârhaṃ. keṣāṃ sthānaṃ ? **akalaṅkānāṃ** > : na vidyante doṣâvaraṇa-rūpāḥ **kalaṅkā** yeṣāṃ te **akalaṅkās** teṣām < arhatām ity arthaḥ. kiṃ-viśiṣṭaḥ san ? **hata-saṃśayaḥ** > upalakṣaṇam etat ; tenâyam arthaḥ : **hatā** naṣṭāḥ **saṃśayâ**dayo yasya sa tathôkta iti. < kiṃ kṛtvā ? **avabuddhya** niścitya. kathaṃ ? **asakṛt** punaḥ punar dhyātvêty arthaḥ. kān ? **arthān** jīvâdi-tattvāni. kiṃ-viśiṣṭān ? **pariniṣṭhitān** vyavasthitān. kva ? **tatas** teṣu pravacana-padeṣu. kasmāt ? **bodhāt** jñānāt. {SVBh$_1$ 102} kiṃ-viśiṣṭāt ? **iddhāt** ujvalāt

---

1 *jāgārety°* SVBh$_1$: *(j)*^{pc}*āgarety°* K ‖ °*vākyāprāmāṇyaṃ* SVBh$_1$: °*vākyasyāprāmāṇyaṃ* K ‖ **1-4** *tasya vineyavyutpattyahetutvāt* | *bhuyo 'pi kiṃbhūtvāt* | *dūrībhūtatarātmakāt* | *atiśayena dūrībhūtaḥ anādiparaṃparāgataḥ ātmā svarūpaṃ yasya sa tathoktaḥ* | *tasmāt* | *anena śabdāgamasya saṃty anāpekṣayā nityatvaṃ pratipāditaṃ* | K : om. SVBh$_1$ ‖ **5** *sevitvā kān* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖ **7** °*gurucaraṇasyaiva* SVBh$_1$: °*guruparicaraṇasyaiva* K ‖ **7-8** *tadguṇagaṇānusmaraṇasya śāstra°* SVBh$_1$: *tadguṇānusmaraṇaśāstra°* K ‖ **11** *parārtha°* SVBh$_1$: *paramārtha°* K ‖ **13** *kiṃviśiṣṭaṃ* | *śivaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *kiṃviśivaṃ* K ‖ **16** *vineyebhyaḥ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *vinayebhyaḥ* K ‖ °*puṭavyā°* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*puṭa{*}vyā°* K ‖ °*pārādikleśābhāvena* K : °*pārākleśābhāvena* SVBh$_1$ °*pārakleśābhāvena* SVBh$_2$ ‖ **18** *kiṃviśiṣṭaṃ* SVBh$_2$ K : *kiṃvikṣiṣṭaṃ* SVBh$_1$ ‖ *bhagavat* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *bhagat* K ‖ °*pūjārhaṃ* SVBh$_1$ SVBh$_2$: °*pū{r}jārhaṃ* K ‖ **20** *upalakṣaṇam etat* SVBh$_1$: *upalakṣaṇam et* K ‖ **22** *dhyātvety arthaḥ* SVBh$_1$ K : *dhyātvā* SVBh$_2$ ‖ **24** *jñānāt* SVBh$_1$ K : om. SVBh$_2$ ‖

saṅkara-vyatikara-vyatirekāt, ahamahamikayā prakāśamānād ity arthaḥ. kiṃ kṛtvā ? **abhyasya** paricintya, punaḥ punar upayujyêty arthaḥ. kāni ? **pravacana-padā**{K 86a}**ni** > : **pra**kṛṣṭaṃ pūrvâpara-virodha-rahitaṃ **vacanaṃ pra**kṛṣṭasya vā puruṣasya **vacanaṃ** tasya **padāni** samyag-darśanâdīni ṇamo arahantāṇam ity-ādīni vā. < paramâgamâbhyāsāt pariṇata-śruta-jñānaḥ śukla-dhyānânala-nirdagdha-dravya-bhāva-kalaṅkaḥ sārvajñyam āpanno mokṣa-mārgôpadeśāya parârthāya ceṣṭatām iti bhāvo devānāṃ >

nâbhyāsas tādṛg asti pravacana-viṣayo naîva buddhiś ca tādṛk |
nôpādhyāyo 'pi śikṣā-niyamana-samayas tādṛśo 'stîha kāle ‖
kintv etan me munîndu-vrati-pati-caraṇârādhanôpātta-puṇyaṃ |
śrīmad-bhaṭṭâkalaṅka-prakaraṇa-vivṛtāv asti sāmarthya-hetuḥ ‖ 10 ‖
māyaṃ madândha iti cetasi kopamādhur |
mādhuryam eva vahate sudhiyāṃ mad-uktiḥ ‖
kiṃ kāminī-janamadotkaṭa-cāṭu-vāṇī |
prāṇêśvarasya rasa-nāṭa{K 86b}ka-nartakī na ‖ 11 ‖
{SVBh$_1$ 103} tathâpy etat parīkṣantāṃ mad-uktaṃ matsarôjjñitāḥ |
hīnâdhikam abhivyaktum ete hi nikaṣôpamāḥ ‖ 12 ‖
viruddhaṃ darśanaṃ yasya nihnavas tasya kiṅkaraḥ |
tejobhir durnirīkṣyaṃ kiṃ ghūkaśūko 'rkam ṛcchati ‖ 13 ‖

ity abhayacandra-sūri-kṛtau laghīyastraya-tātparya-vṛttau syād-vāda-bhūṣaṇa-saṃjñāyāṃ nikṣepaṇa-prarūpaṇaḥ saptamaḥ paricchedaḥ ‖

samāptaś ca pravacana-praveśas tṛtīyaḥ ‖

iti bhaṭṭâkalaṅka-śaśāṅkânusmṛtaṃ laghīyas-trayâkhyaṃ prakaraṇaṃ samāptaṃ ‖

bhadram astu jina-śāsana-śriye śrāyasaîka-pada-kārya-janmane |
janma-janma-kṛtatāpalopanaḥ prāyuśuddha-nijatatvavittaye ‖ 14 ‖

---

2 *paricintya* SVBh$_1$ SVBh$_2$: *paricitya* K ‖ **4** *arahantāṇam* K : *araraṃtāṇam* SVBh$_1$ ‖ **9** °*manasamayas* SVBh$_1$: °*manasadayas* K ‖ **10** °*vratipati*° SVBh$_1$: °*vrat(+i)pati*° K ‖ **13** *mādhuryam eva* SVBh$_1$: *mādhurya{r}m eva* K ‖ **14** °*cāṭuvāṇī* SVBh$_1$: °*cāḍuvāṇī* K ‖ **16** *tathāpy etat* SVBh$_1$: *tathā(py e)*^{pc}*tat* K ‖ *parīkṣaṃtāṃ* SVBh$_1$: *parīkṣ[ā]aṃtāṃ* K ‖ **18** *viruddhaṃ* SVBh$_1$: *viśuddhaṃ* K ‖ **19** *durnirīkṣyaṃ* SVBh$_1$: *dunirīkṣ{y}aṃ* K ‖ *kiṃ ghūkaśūko* SVBh$_1$: *kiṃ ¯kaśūko* K ‖ **21** °*prarūpaṇaḥ* K : *viśuddhaṃ* SVBh$_1$ ‖ **23** *laghīyastra*° SVBh$_1$: *laghīstra*° K ‖ **25** °*padakārya*° SVBh$_1$: °*pathakārya*° K ‖ **26** °*lopanaḥ prāyuśuddha*° SVBh$_1$: °*lopanaprāyaśuddha*° K ‖

Table des matières

PREAMBULE **3**

1. Les éditions disponibles *3*

2. Le manuscrit de Karañja *4*

3. Apparat critique *5*

4 . Mètres employés dans LT *7*

1. Anuṣṭubh 7

2. Autres mètres 7

I. PRAMĀṆA-PRAVEŚAḤ **10**

1. Pratyakṣa-paricchedaḥ 10

2. Prameya-paricchedaḥ 25

3. Parokṣa-paricchedaḥ 34

4. Pramāṇâbhāsa-paricchedaḥ 49

II. NAYA-PRAVEŚAḤ **58**

III. PRAVACANA-PRAVEŚAḤ **84**

TABLE DES MATIERES **116**

Avertissement

La traduction que nous proposons du *Laghīyastraya* d'Akalaṅka et du *Syādvādbhūṣaṇa* d'Abhayacandra essaie d'atteindre le meilleur compromis possible entre des exigences souvent difficilement conciliables, à savoir la fidélité à l'original sanskrit, la clarté et la pertinence philosophique. Si nous avons parfois dû préférer un parti-pris à un autre, c'est toujours la cohérence philosophique qui a guidé nos choix. Aussi avons-nous, dans certains cas, renoncé à user systématiquement d'une seule et même traduction pour un même mot, lorsque cette règle risquait de ne pas exprimer correctement l'idée de l'auteur.

Par sa concision et la densité de son expression, le traité d'Akalaṅka s'avère difficilement compréhensible s'il n'est accompagné d'un commentaire. Par ailleurs, nos choix de traduction pourraient parfois paraître hasardeux, s'ils ne se fondaient sur une lecture suivie des commentaires. C'est pourquoi, en dépit, du caractère parfois austère d'Abhayacandra lorsqu'il glose les stances d'Akalaṅka, nous proposons de très nombreux extraits de son commentaire, et au sein de ces extraits, nous n'éludons jamais les passages de glose. Les passages de SVBh que nous n'avons pas retenus apparaissent en plus petit et en retrait dans le volume de texte. La méthode du commentaire qu'illustre parfaitement Abhayacandra pourrait surprendre un lecteur qui ne serait pas familier du style des commentaires philosophiques indiens. Le commentateur cite systématiquement les termes de la stance avant de les gloser ou de les commenter. Ces citations, appelées *pratīka*, sont indiquées par l'usage du gras, tant dans le texte que dans la traduction. Nous prenons le parti de ne pas traduire les *pratīka* lorsque les termes cités sont glosés. Si, en revanche, tel n'est pas le cas, alors nous les traduisons.

Enfin, conformément à l'usage, nous recourons aux parenthèses pour des explications, aux crochets droits pour les mots que nous ajoutons dans la traduction, et qui ne figurent pas *stricto sensu* dans l'original sanskrit.

Trois Courts Traités

composé par le glorieux Bhaṭṭākalaṅkadeva

avec son auto-commentaire

Section I : Les moyens de connaissance valide

Chapitre 1 : La perception

AKALAṄKA

1. Hommage, hommage aux Tīrthaṅkara, de Ṛṣabha à Mahāvīra, qui professent la doctrine du *syādvāda*, pour l'accomplissement de mon âme[1].

ABHAYACANDRA

(…)

AKALAṄKA

2. Étant donné que, [dans le bouddhisme], les successions des pensées élémentaires et momentanées, [pensées] qui, en réalité, ne consistent ni en causes ni en effets, sont vraiment inexistentes, si le Buddha, sous l'effet d'une confusion entre lui et les autres, s'arrête lui-même par compassion pour [secourir] les êtres [vivants], il consiste en une idée fausse ; tout comme dans la [thèse de la] permanence, dans cette doctrine (i.e. le bouddhisme), une réalité (i.e. le Buddha y compris) ne saurait avoir d'action efficiente [2].

ABHAYACANDRA

(…)

---

[1] Stance traduite par Balcerowicz (2008 : 66).

[2] Stance traduite par Balcerowicz (2008 : 66) : « Since personal series of trains (series) of consciousnesses, who are [believed] to be without continuity and momentary – [but] who are by nature, in accordance with truth, neither results nor causes – are undeniably non-existent, then [there is a quandary] : if (*cet*) the Buddha himself exists, by the conviction of himself and others, for the sake of living beings because of compassion, then he would be by nature false notion (i ;e. an illusion), just like the permanence [of things]. [Such] a real thing does not possess causal efficency with regard to this doctrine. »

AKALAṄKA

> **3. La perception [est] la connaissance claire, [elle est de deux sortes] du fait de [la division entre le point de vue] transcendant et [le point de vue] empirique ; le moyen de connaissance indirect [comprend] le reste de la connaissance : ce sont les deux moyens de connaissance valide ; tel est le résumé[3].**

Il n'est pas justifié d'attribuer la validité cognitive à un contact, etc., dans la mesure où ce n'est pas une connaissance, pas plus que [ce n'est pas justifié de l'attribuer à] n'importe quel objet [dans la mesure où ce n'est pas une connaissance]. Le moyen de connaissance valide n'est sûrement pas tout ce que l'on nomme 'connaissance', parce que l'on s'expose à une extension abusive : en effet, une connaissance qui est inutilisable dans l'activité pratique, qui est source de doute ou d'erreur et qui est inutile [ne constitue pas un moyen de connaissance valide], parce qu'il n'y a pas de contradiction avec la nature même [du moyen de connaissance valide]. « Ce n'est pas seulement ce qu'on appelle connaissance de la réalité [suprême] qui constitue le moyen de déterminer de manière certaine l'objet conformément à ce qu'il est », dit un autre (i.e. bouddhiste). Lui aussi estimerait que seule la connaissance la plus efficiente eu égard à la détermination de la réalité possède la validité cognitive, parce que c'est seulement de façon indirecte qu'une autre chose, qui dépend de la force de la réalité, est établie comme la cause de la [détermination de la réalité]. Par conséquent, ce qui n'est pas une connaissance n'est pas un moyen de connaissance valide, sauf à le prendre au sens figuré. Seule une connaissance comportant une manifestation claire constitue la perception, tout autre [connaissance] est le moyen indirect.

ABHAYACANDRA

(…)

[3] Stance traduite par Balcerowicz (2005a : 361).

AKALAṄKA

4. Lorsqu'on se représente une caractéristique particulière d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté[4].

Au sein de la [perception], est empirico-pratique la perception sensorielle ou la perception quasi sensorielle, est transcendante la connaissance suprasensorielle. Cette dernière existe parce qu'il n'existe pas, de manière certaine, de moyen de connaissance valide qui l'invaliderait, tout comme [il n'y en a pas qui invalide] le plaisir, etc : en effet, sans la [connaissance supra-sensorielle], il y a impossibilité de savoir que la race humaine tout entière est dépourvue d'une connaissance qui englobe tous les connaissables. Personne ne connaît la réalité de [son] inexistence, parce qu'on ne l'appréhende pas, à l'instar d'une fleur dans le ciel. Assurément ni Jaimini ni qui que ce soit d'autre ne connaît la réalité de [son] inexistence, parce qu'il est une créature, un homme, un locuteur (i.e. une créature ordinaire), comme un homme de la rue. Si une telle qualité éminente était possible chez un humain, pourquoi ne verrait-il pas les choses supra-sensibles ? Puisqu'il (i.e. le bhāṭṭamīmāṃsaka) ne considère pas la non-appréhension comme un moyen de connaissance valide à ce sujet[5], comment établirait-il validement l'inexistence d'un omniscient, etc., vu qu'il n'y a pas de différence ? Quant au doute concernant [l'existence de] la [connaissance supra-sensible], doute qui naît de l'absence de moyen de connaissance valide qui le prouve ou l'invalide, on lui répond par [l'argument] énoncé [plus haut][6], parce que c'est uniquement le moyen de connaissance valide susceptible de l'invalider qui n'existe pas. Concernant toute [chose réelle], c'est grâce à l'usage empirico-pratique que l'on établit son existence lorsqu'aucun moyen de connaissance ne l'invalide, et son inexistence lorsqu'un moyen de connaissance l'invalide ; c'est seulement de ce doute concernant l'[existence] ou l'[inexistence d'un moyen de connaissance qui l'invalide] que résulte l'incertitude [concernant l'existence ou l'inexistence d'une chose

---

[4] Stance traduite par Balcerowicz (2005a : 368) : « In contrast to inference etc., the clarity of [this perception], in the case of discernment (becoming aware of the object), is recognised to be the representing of the particular. What is different from this is non-clarity [in the case of discernment]. »

Malgré la quasi unanimité des éditions en faveur de la leçon *anumānādy°*, nous adoptons la leçon *anumā* qui seule permet de faire de cette stance une *anuṣṭubh* correcte.

[5] Ce raisonnement nous paraît curieux, car Jaimini et les bhāṭṭamīmāṃsaka admettent bien que l'*abhāva* soit un moyen de connaissance valide

[6] C'est l'argument énoncé au début de la *vivṛti* : « sans la [connaissance supra-sensorielle], il y a impossibilité de savoir que la race humaine tout entière est dépourvue d'une connaissance qui englobe tous les connaissables. »

réelle dans l'ordre de la réalité conventionnelle], parce que c'est grâce à cela seul que l'on détermine la validité de l'expérience. À quoi bon s'étendre donc davantage !

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, il a été dit que la perception est claire ; [mais] de quelle nature est la clarté d'une connaissance ? » Envisageant cette possible question, [Akalaṅka] dit :

> **4. (1) Lorsqu'on se représente une caractéristique particulière d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté.**
> **(2) Lorsqu'on se représente [un étant] sur le mode du particulier d'une manière qui surpasse l'inférence, etc., on considère qu'il y a clarté de la connaissance ; l'opposé de cela est la non-clarté.**

« Cela » ***matam***, est estimé par les défenseurs du *syādvāda*. Comment [cela est-il considéré] ? [comme] **« la clarté »** : ***vaiśadyam***, l'être du clair. De quoi [y a-t-il clarté] ? ***buddheḥ***, d'une connaissance. Qu'est-ce que cela ? c'est **« la représentation d'une caractéristique particulière »** : ***pratibhāsanam***, l'action de connaître, ***viśeṣasya***, une forme sensible, à savoir une couleur, une configuration, etc., ou bien **« la représentation »** ***viśeṣeṇa***, sans la médiation d'une autre connaissance. Comment [cette représentation s'effectue-elle] ? **« d'une manière qui surpasse l'inférence, etc. »** : avec ***atirekaḥ***, un surplus, par rapport à [***anumādibhyaḥ***], aux [moyens de connaissance] dont ***anumā***, l'inférence, est **« le premier élément »** [d'une liste] qui comporte la tradition, etc. – ce [surplus] est le caractère singulier [de l'objet]. Il n'est nullement vrai que le caractère commun [connu] par l'inférence, etc. soit reconnu comme la représentation d'une caractéristique particulière [que fait connaître] la perception, d'où il s'ensuivrait que, ces [moyens de connaissance valide, à savoir l'inférence, etc.] pourraient eux aussi posséder la clarté. ***Param***, ce qui est autre, ***ataḥ***, que la clarté dont la définition a été énoncée [précédemment], [à savoir] une manifestation qui comporte la médiation [d'une autre connaissance] est appelée **« non-clarté »**, parce que, selon la répartition [de la clarté et de l'absence de clarté entre les deux moyens de connaissance valide] c'est dans les divisions du moyen de connaissance indirect, que sont l'inférence, etc., que se trouve l'[absence de clarté]. De cette manière, le maître[7] enseigne que la clarté et l'absence de clarté [se jugent]

[7] Étant donné la citation qui suit, il nous paraît plus probable que, pour Abhayacandra l'appellation honorifique *devāḥ* représente ici Samantabhadra et non Akalaṅka lui-même.

seulement en considérant l'objet extérieur de la connaissance. Si, en revanche, on prend en compte l'essence [de la connaissance], toute connaissance sans exception est forcément claire, parce que dans la connaissance réflexive, il n'y a pas de médiation d'une autre connaissance [pour connaître la première]. La validité et la non-validité de cette connaissance se jugent elles aussi seulement en considérant l'objet extérieur et non en considérant l'essence [de la connaissance], parce que dans ce cas (i.e. si l'on juge de la validité ou de la non-validité en considérant la forme propre de la connaissance) tout acte de connaissance possède [forcément] la validité cognitive, conformément à la citation suivante :

> « Si l'on considère l'objet de connaissance interne, le pseudo-moyen de connaissance est exclu. Si l'on considère l'objet de connaissance externe, le moyen de connaissance et ce qui n'en est que apparence sont tous les deux possibles, comme tu l'as montré[8]. »

AKALAṄKA

> **5. Lorsqu'[a lieu] un contact entre un sens et un objet, [il se produit successivement] l'intuition d'une existence, [puis] la pensée conceptuelle d'une forme de l'objet – c'est l'appréhension –, [puis] la recherche d'une caractéristique particulière – c'est l'enquête –, [puis] le jugement qui est la détermination certaine,**

La toute première saisie qui se produit immédiatement après la rencontre entre l'objet sensoriel (*viṣaya*) et le sens (*viṣayin*) est l'appréhension. Le *viṣaya* pour commencer est l'objet qui consiste en substance et en modes ; [il est l'objet] d'un *viṣayin*, d'une faculté sensorielle, [à la fois] physique et psychique. Le sens physique consiste en matière ; la potentialité et l'application [composent] le sens psychique : la capacité à saisir un objet est la potentialité ; l'application, quant à elle, est l'activité de saisie de l'objet. La saisie de l'objet consiste en une adéquation. L'intuition d'une simple existence, qui se produit immédiatement après la [rencontre], produit ultérieurement une évolution, laquelle comporte un concept pour s'établir elle-même et pour établir l'objet : c'est l'appréhension. À son tour, la recherche de la caractéristique particulière de l'objet appréhendé est

---

[8] Citation de Samantabhadra, ĀM 83. Dans le contexte de ĀM, cette stance critique la thèse vijñānavādin, et il serait plus approprié de la traduire ainsi : « Si l'on considère que l'objet de connaissance est interne, le pseudo-moyen de connaissance est exclu. Si l'on considère que l'objet de connaissance est externe, le moyen de connaissance et ce qui n'en est que apparence sont tous les deux possibles, comme tu l'as montré. » Nous adaptons toutefois la traduction au contexte dans lequel Abhayacnadra la cite.

l'enquête. De même, la détermination de la caractéristique particulière, qui a été l'objet de l'enquête, est le jugement. D'une certaine manière, même dans la non-différence il y a de la différence, parce que [chacun] est une évolution particulière [par rapport à un autre].

> **6ab. [et enfin] la mémorisation qui est la cause du souvenir : telle est la quadruple connaissance sensorielle[9].**

La cause du souvenir est la mémorisation, autrement dit une impression mentale. Il faut conclure par analogie que l'enquête et la mémorisation aussi consistent en connaissance, puisque ce sont deux formes particulières de l'application de cela.

ABHAYACANDRA

Maintenant, en vue de déterminer les variétés de la perception empirique, en fonction de [leurs] causes, [Akalaṅka] dit cela : **LT 5-6ab**.

Comme ces vers sont ornés, on les explique ainsi. [Quelque chose] se produit. Qu'est ce qui [se produit] ? **« l'intuition d'une existence »** : ***ālokaḥ***, la saisie dénuée de concept –autrement dit l'intuition (*darśana*) – ***sattāyāḥ***, de la caractéristique commune à tous les objets, l'universel qu'est l'étantité, en vertu de la doctrine traditionnelle selon laquelle « l'intuition est la saisie de l'universel »[10]. « Mais enfin pourquoi, dans le chapitre consacré à la connaissance sensorielle, traite-t-on de la connaissance indéterminée qui ne concerne pas le sujet principal ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons qu']on a tort, parce qu'on enseigne que [l'intuition] est une évolution antérieure à [l'évolution qu'est] la connaissance, conformément à la citation suivante : « Chez les êtres non omniscients, la connaissance est précédée de l'intuition[11] ». « Mais enfin comment cela n'entre-t-il pas en contradiction avec la conclusion établie selon laquelle l'intuition est la saisie de l'essence[12] ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons qu']on a tort, à cause d'une différence d'intention [de la part de l'auteur]. En effet, un traité de logique vise à écarter la divergence d'opinions entre les uns et les

---

[9] Stances traduites par Balcerowicz (2005a : 381).

[10] Citation non identifiée si elle était en sanskrit à l'origine. Une version en prakrit (*jaṃ sāmaṇṇaggahaṇaṃ saṃsaṇam eyam*) apparaît en *Sanmatitarkaṭīkā* 2.1 et *Dravyasaṅgraha*, *gāthā* 43 (références données en SVi I p. 66, n. 5).

[11] Citation non identifiée telle quelle. Néanmoins on trouve le syntagme *śrutaṃ matipūrvam* au début de TS I.20, mais aussi dans le *Nandīsūtra*, *sūtra* 24 et chez Jinabhadra, Vibh 86.

[12] C'est-là, parmi les nombreuses théories qui se sont développées chez les penseurs jaina, une autre manière de caractériser le *darśana* par opposition au *jñāna* : la connaissance (*jñāna*) fait connaître l'objet extérieur, tandis que l'intuition fait connaître le soi. Cette thèse a notamment été défendu par la *Dhavalā* de Vīrasena ; cf. Shastri (1990 : 441).

autres, [et] donc, afin de récuser la validité cognitive de l'intuition, laquelle est indéterminée, alors qu'elle est reconnue [valide dans une certaine mesure] par ce [traité], elle est expliquée comme la saisie de l'universel par les défenseurs du *syādvāda* ; [le traité cherche à récuser la validité cognitive de l'intuition] parce que, lorsque les êtres non omniscients sont dans l'état où ils saisissent leur essence, ils ne saisissent pas les caractéristiques particulières de l'objet extérieur. Or, on s'interroge sur la validité cognitive seulement si l'on prend en compte l'objet extérieur, parce que [c'est lui qui] est employé dans l'usage empirique. Assurément, les hommes qui agissent dans la sphère emprico-pratique ne recherchent pas une lampe pour qu'elle éclaire sa forme propre. Par conséquent, comme l'intuition est inutile pour l'[usage empirique], [lequel s'occupe] des caractéristiques particulières des objets extérieurs, seule la connaissance est un moyen de connaissance valide, parce qu'elle a est utile pour l'[usage empirique], vu qu'elle est de nature conceptuelle. Néanmoins, dans l'ordre de la réalité ultime, l'intuition n'est rien d'autre que la saisie de l'essence, parce que toutes les deux (i.e. l'intuition et la connaissance) se produisent simultanément chez les omniscients, parce que sinon, on s'expose à la conséquence non désirée que la connaissance n'a pas pour objet la chose, laquelle consiste en universel et en particulier.

« À partir de quoi « l'intuition d'une existence » se produit-elle ? » [Pour le cas où l'on poserait cette question, Akalaṅka] dit : **« lorsqu'[a lieu] un contact entre un sens et un objet »** : ***akṣāṇi***, les facultés sensorielles qui sont au nombre de cinq : le toucher, le goût, l'odorat, la vue et l'ouïe ; et [il y a aussi] l'esprit, qui est le sixième [sens]. Et ceux-ci sont de deux sortes du fait de la division en physique et en psychique. Parmi ces [deux sortes], le sens physique, qui est une transformation de la matière, il consiste en structure et instrument. Le sens psychique, qui est une transformation du principe animé, est divisé en potentialité et application. Parmi ces [deux divisions], la potentialité est la capacité à saisir un objet, l'application l'activité de saisie de l'objet, conformément à la citation suivante : « La structure et l'instrument [composent] le sens physique, la potentialité et l'application [composent] le sens psychique[13] ». « Mais enfin comment l'esprit [peut-il] être un organe sensoriel ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que c'est possible], parce que cela n'est pas contradictoire étant donné qu'il est l'instrument interne. Lorsqu'a lieu ***yogaḥ***, la rencontre, le fait de se trouver dans l'endroit adéquat, entre deux [choses] : [un organe sensoriel et] ***arthaḥ***, un objet, il se produit

[13] Citation de TS II.17-18.

[l'intuition d'une existence] – tel est le sens. « Mais enfin, tout comme le sens, l'objet aussi est constamment la cause de ce [contact]. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] n'est pas [vrai] parce qu'on n'appréhende pas d'activité de la part de l'[objet], et aussi parce que cela n'obéit pas aux lois de la concomitance positive et de concomitance négative, comme la connaissance d'un filet chimérique[14]. On n'appréhende nullement d'activité de la part l'objet, pas plus que d'activité de la part de l'œil, etc., qui constituerait la cause dans [le processus] de production de la connaissance, parce que l'[objet] est indifférent [à la production de la connaissance].

À partir de là, l'[intuition] précisément devient à son tour **« l'appréhension »**. Comment [l'appréhension] est-elle caractérisée ? **« la pensée conceptuelle d'une forme de l'objet »** : ***vikalpadhīḥ***, la connaissance certaine d'un ***ākaraḥ***, d'une caractéristique particulière, à savoir la couleur, la configuration, etc. de l'***arthaḥ***, de l'objet. Voici le sens : l'intuition précisément, lorsqu'elle se déploie grâce à la destruction et / ou l'apaisement [des *karman*] qui obscurcissent la connaissance et font obstrue l'énergie, se transforme pour devenir une appréhension, laquelle consiste en la saisie des caractéristiques particulières de l'objet ; par exemple [penser] : « Cette chose dans l'air est blanche ». De là, l'[appréhension] justement devient à son tour **« l'enquête »**. En quoi [l'enquête] consiste-t-elle ? **« la recherche d'une caractéristique particulière »** : ***ākāṅkṣā***, un jugement comportant l'idée d'une probabilité, ***viśeṣasya***, [d'une caractéristique], à savoir la nature de grue, etc., par exemple [penser] : « il doit s'agir d'une grue ». De là, l'[enquête] justement devient **« le jugement »**. Comment [le jugement] se caractérise-t-il ? ***viniścayaḥ***, la certitude de la caractéristique particulière qui a été recherchée – tel est le sens –, par exemple : « Ceci est vraiment une grue ». De là, ce jugement précisément devient **« la mémorisation »**. Comment [la mémorisation] se caractérise-t-elle ? **« la cause du souvenir »** : ***hetuḥ***, la cause ***smṛteḥ***, de la réminiscence d'un objet passé. Telle est, en effet, justement la définition de l'impression mentale : le fait de ne pas oublier, même dans un autre temps. ***Tat***, cela constitue ***matijñānam***, la perception empirique, qui est ***caturvidham***, de quatre sortes, du fait de la division en appréhension, etc. – tel est le sens. Et cela doit être compris pour chaque sens.

[14] Il s'agit au départ de filaments de cheveux que l'on voit lorsqu'on garde les yeux clos.

AKALAṄKA

6cd-7ab. En tenant compte [des douze modalités], à savoir la [modalité] plurielle, etc., et [des quatre moments], à savoir l'appréhension, etc., il y a quarante-huit [sortes] de connaissances [sensorielles] qui se connaissent elles-mêmes. [Dans la série des moments], chaque [connaissance] antérieure constitue un moyen de connaissance valide, et chaque [connaissance] ultérieure [en] constitue le résultat.

Si l'on admettait une répartition stricte [qui considère que], au sein de la connaissance, laquelle est une au plan de la réalité suprême, la forme du connu et la forme du connaissant sont respectivement le moyen de connaissance valide et [son] résultat, il s'ensuivrait que même la momentanéité serait perceptible. Qu'est-ce qui en résulterait ? Vu qu'elle saisirait [un objet] déjà saisi, l'inférence de cette [momentanéité] ne serait pas un moyen de connaissance valide, au même titre que la [connaissance] conventionnelle[15]. Comme il n'y a pas de différence entre ces deux [connaissances] (i.e. l'inférence et la perception conceptuelle) quant au fait qu'elles se distinguent de la surimposition, la connaissance conventionnelle constituerait elle aussi un autre moyen de connaissance valide. Toute connaissance non conceptuelle sans exception, en tant qu'elle est [seulement] désireuse de se distinguer de la surimposition, ne possèderait pas de validité cognitive, parce qu'elle ne permet pas l'activité empirico-pratique. C'est en effet celui qui désire une action efficiente qui cherche un moyen de connaissance valide ou un moyen de connaissance non valide. Puisqu'il n'y a pas de différence, quant à la clarté de la représentation, entre [la connaissance] de la forme, etc. et [la connaissance] de la momentanéité, etc. il est correct [de considérer] la validité et [la connaissance] qui dépend de cela, qui n'est autre que le résultat, partie par partie. En réalité, il n'y a pas d'[action efficiente] qui résulte de la [perception non conceptuelle], ou alors, si une [telle action efficiente] existe, comment n'y aurait-il pas une certitude complète ? [La répartition entre le moyen de connaissance valide et son résultat que nous proposons] pour l'appréhension, etc. n'est pas contradictoire, parce qu'il y a une différence de nature essentielle [entre les quatre moments qui constituent la connaissance sensorielle ainsi qu']entre les variétés [de ces quatre moments, selon que l'objet est] pluriel ou unique, [d'une nature] multiple ou

unique, [saisi] rapidement ou non, partiellement manifesté ou totalement manifesté, exprimé ou non, et [saisi] de manière assurée ou non[16]. Si l'on imagine qu'il n'y a pas de différence de nature essentielle même dans le cas d'une différence de représentation, puisque même les propriétés qui surviennent successivement seraient ainsi (i.e. ne présenteraient pas de différence dans leur nature essentielle), comment une succession ou une différence entre le bonheur et le malheur, etc. pourrait-elle être établie dans l'ordre de la réalité suprême ? C'est pourquoi, le [bouddhiste] qui admet une seule et même connaissance momentanée possèdant des formes multiples parce que les différentes représentations sont en contiguïté, ne peut pas expliquer l'unité de propriétés comme la joie, le désespoir même lorsqu'elles se produisent successivement. De ce fait, la [thèse] multilatérale est établie. Il faut reconnaître que, même lorsque le moyen de connaissance valide et [son] résultat surviennent à des moments différents, [ceux-ci partagent] une identité de nature et s'appliquent à un objet identique.

ABHAYACANDRA

(…)

[15] Akalaṅka vise la perception de type conceptuelle qui, du point de vue de la réalité suprême n'est pas un moyen de connaissance valide, parce qu'elle fait connaître un objet déjà connu par la perception dénuée de constructions conceptuelles, mais qui est admise comme un *pramāṇa* du point de vue de la réalité conventionnelle (*saṃvṛti*). Cf. PV II.3ab$_1$: *gṛhīta-grahaṇān nêṣṭaṃ sāṃvṛtam.*

[16] Les six modalités qui composent les subdivisions de chacun des quatre moments de la connaissance sensorielle sont énoncées en TS I.16 (dans sa recension digambara). Pour une explication détaillée de ce que recouvre chacune, cf. le commentaire de Sukhlalji (TS$_2$, p. 26-30) ainsi que Shastri (1990 : 276-277).

Chapitre 2 : L'objet de connaissance

Akalaṅka

7cd. C'est pourquoi, en réalité, l'objet [du moyen de connaissance valide], qui consiste en substance et en modes, est tant externe qu'interne.

Puisqu'on n'appréhende pas [l'objet de connaissance] dans la [thèse] unilatérale de la différence, et dans celle de l'identité, l'objet est établi par la thèse non unilatérale. L'objet de connaissance n'est pas soit interne soit externe, il n'est pas soit un être individuel soit un universel, il n'est pas [non plus un objet composé des deux pôles] avec deux natures qui ne se mêleraient pas, comme d'autres le pensent, parce que l'objet qui apparaît dans l'acte d'intellection consiste en substance et en mode. Non seulement une saisie directe [qui soit complète] n'est pas possible dans une thèse unilatérale, mais en outre : **LT 8**.

Abhayacandra

À présent, afin d'écarter les divergences d'opinions concernant le domaine auquel s'applique le moyen de connaissance valide, [Akalaṅka] dit cette [demi-stance] : **LT 7cd**.

Le terme *pramāṇa* (« moyen de connaissance valide ») qui est reconduit du vers précédent se construit ici au génitif, en vertu de la règle suivante : « Il y a changement de désinence sous l'effet du sens ». ***Arthaḥ***, le domaine d'application, c'est-à-dire ce qui *aryate*, ce vers quoi l'on va, ce que l'on connaît. [L'objet] de quoi ? Du moyen de connaissance valide. Quel est-il ? ***bahiḥ***, non conscient, comme une jarre, etc. ; il est non seulement **« externe »**, mais en outre **« également interne »** : **« et »** il est ***antaḥ***, conscient, [autrement dit c'est] l'âme, parce qu'il est établi que le moyen de connaissance valide consiste en la détermination certaine de soi et de l'objet. Comment [cet objet] est-il caractérisé ? **« consiste en substance et en modes »** : cet [objet] est qualifié ainsi (i.e. de ***dravyaparyāyātmā***), lui dont ***dravyam***, la forme récurrente, et ***paryāyaḥ***, une forme transitoire, constituent tous deux ***ātmānau***, les deux natures essentielles, les deux caractéristiques. Comment [l'objet est-il caractérisé ainsi] ? ***tattvataḥ***, conformément à la réalité suprême, autrement dit pas par suite d'une supposition. Pourquoi ? ***tat***, pour cette raison, autrement dit parce que le statut d'objet ne s'explique pas autrement. Par exemple : l'objet du moyen de connaissance valide, qu'est l'âme, etc., consiste en substance et mode, puisqu'[elle] est un objet du moyen de connaissance valide. [En effet] ce qui ne consiste

pas en substance et en mode n'est pas un objet du moyen de connaissance valide, comme le nourrisson d'une femme stérile ; or, l'âme, etc. est un objet du moyen de connaissance valide, aussi consiste-t-elle en substance et en mode.

Ce n'est assurément pas seulement une substance, seulement un mode, ou seulement le couple formé par ces deux (i.e. la substance et le mode) dont chacun serait mutuellement indépendant de l'autre qui est capable d'action efficiente, d'où il s'ensuivrait qu'il serait le domaine d'application du moyen de connaissance valide, parce que, dans l'une et l'autre thèses unilatérales, vu qu'on renonce soit à la succession soit à la simultanéité, l'action efficiente ne se justifie pas. En effet, la succession et la simultanéité sont englobées par la thèse non unilatérale – car toutes deux ne se justifient pas en l'absence de la thèse non unilatérale –, l'action efficiente est englobée par la [succession] et la [simultanéité], et l'objet de connaissance est englobé par l'action efficiente. La non-appréhension de l'englobant établit bien l'absence de l'englobé même en chaîne. Ou alors, l'appréhension de l'englobé établit positivement l'englobant. À quoi bon développer ? « Mais enfin, comment l'action efficiente englobe-t-elle l'objet de connaissance ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] ne [fait] pas [difficulté], parce que c'est seulement lorsqu'il y a une action efficiente qui consiste en production, cessation, persistance et modification que le moyen de connaissance valide peut s'appliquer à un objet externe ou interne. En effet, sinon, les connaissances n'auraient pas de validité cognitive dans la mesure où elles saisiraient ce qui aurait déjà été saisi et elles n'auraient pas d'existence dans la mesure où elle ne s'appliqueraient à aucun objet. Sans une telle action efficiente, nulle existence ne peut être appréhendée, pas même en rêve. En effet quelque chose qui n'existe pas n'est pas un objet de connaissance, parce qu'on s'expose à une extension abusive. « Mais enfin, comment la thèse non unilatérale englobe-t-elle la succession et la simultanéité ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] ne [fait] pas [difficulté], parce que la succession spatiale et temporelle est possible eu égard au mode, tandis que la simultanéité est possible eu égard à la substance.

« Mais enfin, dans la doctrine vaiśeṣika qui est une thèse unilatérale de la différence, le fait que la substance et le mode soient tous deux des objets de connaissance n'est nullement contradictoire. Voici ce qu'il en est : six catégories consistent en existence : la substance, la propriété, l'action, l'universel, le particulier et l'inhérence. Parmi ces [six catégories], la substance est de neuf sortes, les propriétés sont au nombre de vingt-quatre, les actions au nombre de cinq, les universaux sont de deux sortes, les particuliers sont

nombreux et l'inhérence est unique. Quant à ce qui consiste en non-existence, il est de quatre sortes : la non-existence antérieure, la non-existence postérieure, la non-existence réciproque et la non-existence absolue. C'est l'ensemble formé par l'étant et le non-étant, dont les éléments sont absolument distincts les uns des autres, qui est l'objet du moyen de connaissance valide. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] ne [se peut] pas, puisque, s'il y a une distinction absolue, la relation [entre les différents objets] ne s'explique pas. Dira-t-on qu'il y a l'inhérence [pour expliquer la relation] ? Non, puisque, étant commune à tout, elle n'instaurerait pas de limitation, vu que l'on s'exposerait à une conséquence non désirée : tout comme les connaissances, etc. sont inhérentes à l'âme, elles seraient aussi inhérentes à la terre, etc. Qui plus est, au même titre que les propriétés, qui se distinguent de la substance [qui leur sert de support], ne sont pas des substances, pourquoi les substances, etc. qui se distinguent de l'universel qu'est l'Existence, ne seraient-elles pas également dénuées d'existence, puisqu'il n'y a pas de différence [de raisonnement] ? Si la substance a une essence récurrente, ce n'est rien d'autre que la propriété universelle. Dans le cas, en revanche, où son essence est transitoire, ce n'est rien d'autre que la propriété particulière. Ce [même] raisonnement est aussi valable pour les propriétés. Et il s'ensuit la conséquence non désirée d'une dualité parmi les catégories. Il est purement impossible que l'objet du moyen de connaissance valide soit dépourvu de forme, parce que, sinon, il s'ensuivrait que même des connaissances qui ne s'appliquent à aucun objet [réel], par exemple la connaissance d'un filet chimérique, seraient douées de validité cognitive. « Mais enfin, [quand il s'agit d'un objet dénué de forme], on est en présence du moyen de connaissance valide d'une inexistence, il y a donc bien l'objet qu'est l'inexistence. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que] dans le cas de la connaissance du filet aussi, c'est le filet qui est l'objet, parce qu'il en va de même (i.e. la connaissance du filet deviendrait un *pramāṇa*). Dira-t-on que, dans ce cas, l'erreur provient du fait que le filet a été imaginé, [nous répondons : dans le cas de la connaissance de l'inexistence également], étant donné que l'inexistence n'a pas de forme, pourquoi n'y aurait-il pas d'erreur ? Aussi, après avoir abandonné l'emprise de l'obstination, il faut admettre que le moyen de connaissance valide a un objet qui consiste bel et bien, d'une certaine manière, en existence et non-existence. Par conséquent, la doctrine du vaiśeṣika n'est pas une bonne doctrine puisqu'elle est contredite par ce qui est approuvé sitôt perçu.

« Mais, parmi les seize catégories de la doctrine du nyāya – le moyen de connaissance valide, l'objet de la connaissance, le doute, le but, l'exemple, la doctrine établie, le membre

du raisonnement, l'argumentation, la thèse, la discussion, la dispute, la chicane, le raisonnement spécieux, la tromperie, la futilité et la réduction à quia – il est justifié d'accorder le statut d'objet de connaissance à douze [entités] du fait de la différence entre l'âme, le corps, les organes sensoriels, les objets [des organes sensoriels], la connaissance, l'esprit, l'activité, la faute, l'existence après la mort, le fruit des actes, le malheur et la béatitude finale. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] ne [se peut] pas [pour quatre raisons] : (1) parce que, dans cette la thèse unilatérale de la différence aussi, la relation [entre les différents objets] ne s'explique pas, (2) parce qu'il est impossible d'expliquer que les organes sensoriels, la conscience et l'esprit puissent être des objets de connaissance vu qu'ils constituent [déjà] le moyen d'appréhender l'objet, (3) parce que, comme vous admettez la subdivision [des *prameya*] entre sujet de connaissance, moyen de connaissance valide, objet de connaissance et connaissance valide, l'âme est sujet de connaissance [et non pas objet de connaissance], (4) et parce que, vu que le doute, etc. ne sont pas des objets de connaissance, la répartition [en seize] ne se justifie pas, puisque, dans la thèse unilatérale de la différence, cela [la division entre le doute, le motif, etc.] contredit la [théorie d']ensemble et puisque la perception et les autres moyens de connaissance valide ne sont pas inclus dedans[17]. Par conséquent, la répartition en seize catégories n'est pas possible.

« Mais enfin, l'objet de connaissance tel que le conçoivent les cārvāka, à savoir le groupe des quatre réalités dont chaque membre est absolument distinct des autres, terre, eau, feu et vent, convient. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] ne [se peut] pas, puisqu'une cinquième réalité, le principe animé, a une existence réelle et puisqu'il est impossible que ces [quatre réalités] se distinguent absolument les unes des autres, vu qu'il a été établi que la réalité a une double nature. « Mais la conscience n'est rien d'autre qu'une modification de la terre, etc. et elle ne constitue pas une autre réalité. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons qu']il est tout à fait extraordinaire de dire [à la fois] que les éléments et la conscience sont identiques, alors qu'ils sont absolument dissemblables, et que les [différents éléments], à savoir la terre, etc. sont différents, alors qu'ils sont similaires. En effet, on sait bien [d'une part] que [la conscience et les éléments] sont différents, du fait que la conscience consiste en connaissance, alors que les éléments consistent en

[17] Nous ne comprenons pas quel pourrait être le sens de ces deux causes.

tangibilité, etc, et [d'autre part] que les éléments sont identiques entre eux du fait que [tous] possèdent la tangibilité, etc.

« Eh bien, admettons que cette faute soit bien présente dans la thèse unilatérale de la différence. Dans la thèse unilatérale de l'identité, il est incorrect[18] de considérer que la substance et le mode sont des objets de connaissance, puisque les différences sont imaginées par l'ignorance et qu'il [s'ensuit] une régression à l'infini. On ne peut assurément pas connaître de manière valide des différences en nombre illimité, parce que c'est impossible. En effet, la perception permet de connaître de manière valide ce qui est dépourvu d'attributs qualifiants, tandis que l'imagination y forge des différences ; par conséquent la réalité est bien non-duelle. » Telle est la doctrine des partisans de la non-dualité du *brahman*, de la non-dualité de la parole et de la non-dualité de la connaissance[19]. Mais cela aussi est précisément invalidé par le moyen de connaissance valide, (1) parce que, étant donné que, en l'absence de différence entre l'action et le facteur d'action, l'action efficiente ne s'explique pas, [l'objet de connaissance] n'existe pas, en vertu de la citation suivante : « seul ce qui accomplit une action efficiente existe dans l'ordre de la réalité ultime[20] », (2) parce que [cela] est invalidé par l'inférence suivante : le mot « non-dualité » (*advaita*) est indissolublement lié au [mot] qui présente le sens opposé au sien [i.e. *dvaita*, « dualité »], parce que « non-dualité » se compose d'un mot entier [i.e. « dualité »] précédé du préfixe négatif [« non »], comme le mot non-vache, etc., (3) et parce que cela est contredit par la différence entre l'acte, le fruit [de l'acte], l'autre monde, etc. Qui plus est, la preuve de la non-dualité provient-elle d'un *probans* ou [s'obtient-elle] sans lui ? Si [elle provient] d'un *probans*, on s'expose à la conséquence non désirée d'une dualité, puisque le *probans* et le *probandum* opèrent de manière distincte. Si l'on dit qu'[elle s'obtient] sans lui, tout est prouvé seulement de manière verbale selon le désir arbitraire de tout un chacun. Par conséquent, dans la thèse unilatérale de la non-dualité, rien ne peut être objet de connaissance, puisque cela entre en contradiction avec le moyen de connaissance valide.

« Eh bien, dans la thèse unilatérale de l'identité conçue par le sāṃkhya, il est justifié de considérer que la réalité, c'est-à-dire la Matière, etc., est l'objet de connaissance puisque, en toute chose il se produit une évolution à partir de la Nature primordiale qui se traduit par une manifestation ou d'une disparition. » Pour le cas où [l'on formulerait cette

---

[18] Le texte donne bien *yuktam*, mais on s'attendrait à lire *ayuktam*.

[19] Respectivement les advaitavedantin, les grammairiens de l'école de Bhartṛhari et les vijñānavādin.

objection, nous répondons que] cela aussi est inconséquent. Puisque dans la thèse unilatérale de l'identité, en vérité, l'apparition et la disparition ne peuvent précisément pas se produire, comment donc pourrait-il y avoir évolution ? [Cela n'est pas possible] parce que l'on s'expose à la conséquence non désirée qu'il n'existe pas de différence même entre la Matière et l'Esprit, et parce que l'action efficiente ne s'explique pas : en effet dans la thèse unilatérale de l'identité, l'action efficiente n'est pas possible puisque la succession n'existe pas.

Ainsi, puisque dans la thèse unilatérale de la différence tout comme dans la thèse unilatérale de l'identité, rien ne peut être objet de connaissance, il est bien établi, en se fondant sur la réalité, que l'objet de connaissance, tant conscient que non conscient, consiste bel et bien en substance et mode.

AKALAṄKA

> **8. L'action efficiente ne saurait convenir dans les deux hypothèses, [celle] d'une [chose] permanente et [celle] d'une [chose] momentanée à cause de la succession et de la simultanéité ; elle est conçue comme étant la marque des existants.**

Comment [peut-il être aussi] insensé celui qui (i.e. le bouddhiste), [tout en] ayant admis que « ce qui est dans l'ordre de la réalité suprême est ce qui est capable d'accomplir l'action efficiente[21] », rejette ensuite dans sa propre thèse l'action efficiente ? Comment, dans la thèse opposée (i.e. celle de la thèse unilatérale de l'éternité), [l'advaitin] peut-il réfuter que l'action efficiente n'est rien d'autre que l'existence du soi ? ou bien comment pourrait-il réfuter qu'elle n'est rien d'autre qu'un usage empirique illusoire ? Même s'il y a unité de la connaissance, c'est seulement la forme sensible d'un objet qui constitue le *probans* de cet objet, et non une autre forme sensible (i.e. la forme sensible d'un autre objet). Par conséquent : **LT 9ab**.

---

[20] Reformulation de Dharmakīrti, PV II.3ab : *arthakriyāsamarthaṃ yat tad atra paramārthasat.*

[21] C'est donc cette fois Akalaṅka qui quasi littéralement cite Dharmakīrti (PV II.3ab).

ABHAYACANDRA

Puis il expose le caractère contradictoire de l'action efficiente dans les thèses unilatérales et le fait que cette [action efficiente] constitue précisément la marque de la chose : **LT 8**.

Kriyā, l'accomplissement, la réalisation, ***arthasya***, d'un effet, ***na yujyeta***, ne saurait accéder à la convenance. [L'action efficiente] de quelles choses ? ***bhāvānām***, des entités conscientes et non conscientes. À cause de quoi ? **« à cause de la succession et de simultanéité »** : à cause de deux choses, autrement dit en se fondant sur deux [choses], ***kramaḥ***, la concomitance invariable dans l'espace et le temps, et ***akramaḥ***, la simultanéité. Où [l'action efficiente ne saurait-elle convenir] ? **« dans les deux hypothèses, [celle] d'une [chose] permanente et [celle] d'une [chose] momentanée »** : dans les deux [hypothèses], ***nityapakṣaḥ***, le fait d'admettre l'immutabilité [d'un objet] en toute circonstance, et ***kṣaṇikapakṣaḥ***, l'obstination [à admettre] de l'impermanent [dans un objet] en toute circonstance[22].

Voici ce qu'il en est : pour un [objet] immuable et permanent, l'accomplissement d'un effet dans une succession [temporelle] ne s'explique nullement : en effet puisque, au moment même où un seul effet est produit, cet [objet immuable et permanent] a la capacité de produire tous les effets, la présence de [causes] auxiliaires est inutile, parce que, si, à ce moment-là, cet [objet immuable et permanent] n'a pas la capacité d'accomplir cela [i.e. un effet], on s'expose à la conséquence non désirée de devoir abandonner [la thèse de] la permanence ; en effet, du fait qu'il perdrait sa nature inhérente inefficace pour en adopter une efficace, [l'objet] changerait précisément et serait non permanent. [Pour un objet immuable et permanent, l'accomplissement de l'effet] n'est pas non plus [possible] simultanément [pour deux raisons], [d'une part] parce qu'il s'ensuivrait un non-être : en effet, du fait qu'un effet a été accompli dans un premier moment, dans les moments ultérieurs à cette [réalisation], l'action efficiente est abandonnée ; et [d'autre part] parce qu'il s'ensuivrait une diversité de natures essentielles. Il n'est nullement correct de dire qu'[une chose ayant] une seule et même nature essentielle accomplit de nombreux effets, parce que l'on s'expose à une extension abusive et que l'on s'exposerait à une identité entre les [différents] effets. Il n'est pas non plus correct de dire que la diversité des effets résulte de la diversité des [causes] auxiliaires, parce qu'il n'est pas justifié que des

[22] On s'attendrait plutôt à un composé comportant un abstrait (*sarvathānityatvābhiniveśaḥ* au lieu de *sarvathānityābhiniveśaḥ* donné par les textes).

[facteurs] qui ne scindent pas la nature essentielle [de la chose permanente et immuable] soient des [causes] auxiliaires. Par conséquent, il est bel et bien établi que, dans l'hypothèse de la permanence en toute circonstance, l'action efficiente est absente parce que [celle-ci] est absente tant dans la succession que dans la simultanéité, autrement dit un [objet permanent] n'a pas la moindre réalité, puisque la non-appréhension de l'englobant (i.e. l'action efficiente) fait connaître l'inexistence de l'englobé (i.e. l'objet).

Un [objet] momentané non plus ne peut accomplir d'action efficiente successivement, puisque, dans ce cas, une succession spatiale ou temporelle est impossible, en vertu de la citation suivante :

> « Ce qui [est] à un endroit précis, [est] à cet endroit seulement ; ce qui [est] à un moment précis, [est] à cet moment seulement ; en ce monde, les existants ne présentent pas d'invariable concomitance dans le temps et l'espace[23] »,

parce que, sinon, cela contredit le fait d'être momentané. Dira-t-on qu'il y a succession eu égard à la série, non, parce que cette [série] n'est pas une chose réelle. De plus, est-ce la seule série qui produit l'effet, ou est-ce l'être individuel ou les deux ensemble ? Dans la première hypothèse, puisque cette [série] serait justement une chose réelle, à quoi bon imaginer une chose momentanée ? D'autre part, dans la deuxième hypothèse, puisque la série ne constitue pas une chose réelle, la propriété d'accomplir un effet successivement eu égard à la série serait, elle aussi, une chose non réelle. Et dans la troisième hypothèse, il en résulterait, d'une certaine manière, que la chose réelle serait de nature permanente et non-permanente. Par conséquent, un [objet] momentané n'accomplit pas d'action efficiente successivement ; et [il n'en accomplit] pas non plus dans la simultanéité, parce qu'il s'ensuivrait une confusion : en effet, dans le seul temps de la cause, un effet serait produit, et, dans ce même temps encore, ce [premier] effet, [devenu cause à son tour], produirait un autre effet.

« Mais enfin, admettons qu'il n'y ait pas d'action efficiente dans les deux alternatives, celle d'une [chose] permanente et celle d'une [chose] momentanée, en quoi cela nous est-il dommageable ? » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **« elle est considérée, etc. »** : ***sā***, l'action efficiente qui consiste en la production d'une compréhension, ***matā***, est admise par tous les sages, ***lakṣaṇatayā***, comme étant le signe inférentiel – c'est-à-dire comme *lakṣaṇatā*, le fait d'être le *lakṣaṇa*, autrement dit le signe

[23] Citation non identifiée.

inférentiel, c'est-à-dire de ce par quoi *lakṣyate*, [elle] est connue –, ***bhāvānām***, des objets qui existent réellement. [Elle est conçue ainsi] parce que [l'action efficiente] englobe [le fait d'être existant]. Et la non-appréhension de l'englobant dans les deux hypothèses, celle [d'une chose] permanente et celle [d'une chose] momentanée, établit l'exclusion de l'englobé, [à savoir] le fait d'être existant – telle est l'idée de l'auteur. On se fonde aussi sur l'explication suivante : l'être qui est établi par la perception, tant externe qu'interne, fait connaître ce qui l'englobe, l'action efficiente ; cette même [action efficiente], qui consiste en persistance, origine, cessation et modification, fait connaître ses deux englobants, la succession et la simultanéité ; et ces deux-là (i.e. la succession et la simultanéité) établissent ce qui les englobe, la thèse non unilatérale et ils excluent [toute] thèse absolument unilatérale, en tant qu'elle est contradictoire avec eux – telle est l'idée de l'auteur. Par conséquent, puisque seul ce qui est pourvu d'origine, de cessation, de persistance et de transformation peut accomplir une action efficiente, il est bien établi que l'objet auquel s'applique le moyen de connaissance valide consiste en substance et en mode.

Akalaṅka

9ab. Dans [la perspective de] l'identité aussi, une altération ou une non-altération ne saurait nullement être contredite.

Même lorsqu'au plan de la réalité suprême [on admet] l'unité de la connaissance, les manifestations [différentes] d'une connaissance, qui accomplit de multiples actions efficientes, du fait de la diversité [des applications] dans l'usage empirique erroné, manifestations qui ne connaissent pas l'objet de la réalité suprême, établissent que la réalité consiste en différence et en identité.

Abhayacandra

« Mais enfin, comment un seul objet peut-il englober plusieurs formes et accomplir plusieurs actions efficientes ? ou bien comment peut-il y avoir unité [de l'objet] s'il y a multiplicité [de formes], car c'est contradictoire ? » Balayant d'un revers de la main cette objection, [Akalaṅka] montre qu'il n'y a pas de contradiction dans la thèse multilatérale : **LT 9ab**.

Naiva virudhyeta, que la perception, etc. ne sauraient invalider. Qu'est-ce qui [ne saurait être contredit] ? **« une altération »** : ***kriyā***, une transformation, qui consiste, d'une part, en l'abandon d'une forme précédente et, d'autre part, en l'obtention et la persistance

d'une forme subséquente, ***viśeṣeṇa***, i.e. avec un écart temporel ; non seulement **« une altération »** [ne saurait être contredite], mais aussi ***avikriyā vā***, même [l'état] qui consiste en la concomitance invariable de nombreuses caractéristiques simultanément ne saurait être contredite. Où [une altération ou bien une non-altération ne saurait être contredite] ? **« dans la non-différence aussi »** : d'une certaine manière, [cela ne saurait être contredit] **« même »** ***abhede***, lorsque c'est la continuité, la forme récurrente, qui est prise en considération du point de vue substantiel, puisque, eu égard à ce [point de vue], les caractéristiques d'une chose réelle ne présentent pas de discontinuité : ce qui est précisément une substance, [à savoir] la substance terre, transformée en mottes de terre, etc., on continue à la considérer comme la même [substance] lorsqu'elle abandonne cette forme et s'empare d'une forme subséquente et devient une jarre. Et lorsqu'on considère cela ainsi, on ne peut imaginer de contradiction, parce que cela (i.e. la continuité) est prouvé par la non-appréhension. Par le mot ***api***, il est fait allusion au [syntagme] : « dans la différence aussi » (*bhede'pi*) : d'une certaine manière, eu égard au point de vue modal, ***bhede***, dans la discontinuité aussi, la succession et la simultanéité, qui correspondent [respectivement] à la substance et au mode, ne sont pas contredites, [contradiction] qui entraînerait le fait que l'action efficiente serait contredite : en effet, c'est seulement lorsque la forme précédente cesse d'exister qu'apparaît un mode ultérieur, parce que, sinon, on s'exposerait à une faute, à savoir d'une confusion, etc. De la sorte, il faut donc reconnaître que, d'une certaine manière, la réalité consiste en différence et identité, en permanence et non-permanence, en étant et non-étant, parce que, sinon, il y a une contradiction, étant donné que l'action efficiente n'est possible qu'en ce cas (i.e. lorsqu'on admet que la réalité consiste en différence et identité, etc.).

AKALAṄKA

> **9cd-10ab. La pensée qui consiste en fausseté et son contraire, qui consiste en visible et invisible, en différence et son contraire, établit d'elle-même qu'une seule et même réalité consiste en étant et non-étant.**

Si la nature réelle visible d'une connaissance dénuée de partie [mais] ayant des manifestations variées se révèle, même successivement, consister en étant et en non-étant, alors, il est établi que la réalité de la chose, qui consiste en substance et en mode, qui est pourvue d'origine, de cessation et de persistance, qui est interne et externe est l'objet de connaissance. Puisqu'une [thèse] unilatérale ne [l']appréhende pas, l'objet consiste donc en non-unilatéral.

ABHAYACANDRA

Ce point précis, à savoir qu'une chose consiste en de multiples aspects, [Akalaṅka] le corrobore grâce à l'exemple de la connaissance variée, qui est [la conception] approuvée par les bouddhistes : **LT 9cd-10ab**.

Les bouddhistes du vijñānavāda défendent la conception suivante : la connaissance est fausse en tant qu'elle a pour objet une forme extérieure, elle n'est pas fausse en tant qu'elle se fonde sur son essence ; elle est invisible eu égard à son essence, elle est visible eu égard à la forme qui est l'objet de la saisie ; eu égard à la forme [respective] de l'objet et de l'agent de la saisie, il y a une différence, alors que, eu égard à la connaissance, il n'y a pas de différence. De la sorte, ***cittam***, la connaissance **« qui consiste en fausseté »** et non-fausseté, **« qui consiste en visible et invisible »** et **« qui consiste en différence »** et identité, ***sādhayati***, fait connaître, ***svataḥ***, par son essence. Qu'est-ce que [la pensée établit] ? ***tattvam***, le principe animé, le principe inanimé, etc. Comment [la réalité] est-elle caractérisée ? **« qui consiste en étant et non-étant »** : cette [réalité] est qualifiée ainsi (i.e. de ***sadasadātma***) elle dont ***sat***, l'être, et ***asat***, le non-être, constituent ***ātmānau***, les deux natures essentielles.

Chapitre 3 : Le moyen de connaissance indirect

Akalaṅka

> **10cd-11ab. La première connaissance [consiste en] la connaissance sensorielle, la reconnaissance, le raisonnement inductif et la connaissance déterminée ; [elle est produite] antérieurement à l'application d'un nom ; [ces sortes de connaissance deviennent] le reste, [à savoir] la connaissance articulée, lorsqu'elles résultent de l'emploi de mots[24].**

Comme la mémorisation est la cause de l'effet qu'est un souvenir fiable, elle est un moyen de connaissance valide. [Comme] le souvenir [est la cause de l'effet qu'est] *saṃjñā*, la reconnaissance (*pratyavamarśa*), il est un moyen de connaissance valide. [Comme] la reconnaissance [est la cause de l'effet qu'est] *cintā*, le raisonnement inductif (*tarka*), elle est un moyen de connaissance valide. [Comme] le raisonnement inductif [est la cause de l'effet qu'est] *abhinibodha*, l'inférence (*anumāna*), etc., il est un moyen de connaissance valide. [Tout cela se produit] antérieurement à l'application d'un mot ; le reste, [qui résulte de l'application d'un mot], est la connaissance articulée ; elle comporte de nombreuses subdivisions[25].

Abhayacandra

Et maintenant, [Akalaṅka] expose la cause et les différentes variétés du moyen de connaissance indirect :

> **10cd-11ab. La connaissance qu'est la [perception] sensorielle est première ; le reste, [à savoir le souvenir], la reconnaissance, le raisonnement inductif, la connaissance déterminée et la [connaissance] articulée, [se produit] antérieurement à l'application d'un nom [et] par l'énoncé d'un mot.**

Śeṣaṃ, autrement dit [la connaissance] non claire qui est appelée « moyen de connaissance indirect ». En combien de parties [se divise-t-elle] ? « le souvenir, **la reconnaissance, le raisonnement inductif, la connaissance déterminée et la**

---

[24] Stance traduite par Balcerowicz 2005a.

[25] Pour les problèmes d'interprétation posés par ce passage, Cf. volume I, p. 338-348.

[connaissance] articulée », parce que, du fait [de l'emploi] du mot ***ca*** (« et »), le souvenir est coordonné [aux autres termes]. Et ce quintuple moyen de connaissance indirect se produit ***nāmayojanāt prāk***, avant l'application d'un mot ; telle est l'idée sous-entendue. Le mot ***ca*** se construit aussi avec cette [partie du vers], puisqu'il y a [deux] méthodes distinctes : non seulement [le quintuple moyen de connaissance indirect] se produit ainsi (i.e. antérieurement à l'application d'un nom), mais aussi ***śabdānuyojanāc ca***, également par l'énoncé d'un mot – tel est le sens. [Akalaṅka] énonce la cause du [moyen de connaissance indirect] : ***matiḥ***, i.e. **« la connaissance »** nommée ***mati*** (« connaissance sensorielle »), c'est-à-dire la perception empirique, est ***ādyam***, [en] est la cause – tel est le sens.

Parmi [les variétés de la connaissance non-perceptuelle], le souvenir est une remémoration de la forme « cela… », produite par la puissance de la mémorisation, qui concerne un objet passé [déjà expérimenté]. « [Mais] le souvenir n'est pas un moyen de connaissance valide, puisqu'il saisit ce qui a [déjà] été saisi ! » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que] cela ne se peut pas, parce que la forme passée qui est l'objet de ce [souvenir][26] n'est pas saisie par la perception, etc. « Mais puisqu'il s'applique à [un objet] qui n'existe pas, le souvenir n'a pas de validité cognitive ! » Il n'est pas non plus tenable de dire cela, d'une part, parce que, vu que [cet objet] est saisi justement comme existant dans des [conditions] particulières de lieu, etc., il est impossible d'expliquer une inexistence absolue [de cet objet], et, d'autre part, parce que, sinon, on s'exposerait à la conséquence non désirée que l'objet auquel s'applique la perception serait lui aussi non existant. Le souvenir est donc un moyen de connaissance valide, puisqu'il est impossible d'expliquer autrement la validité cognitive de la reconnaissance. « Et à présent qu'est-ce que la reconnaissance ? » Pour le cas où [l'on poserait cette question, nous répondons que] la reconnaissance (*pratyabhijñāna*), [autrement appelée] ***saṃjñā***, est un examen causé par la perception et le souvenir [qui établit] une association ; par exemple : « cet homme-là n'est autre que Devadatta », « le gayal est semblable au bœuf », « le buffle ne ressemble pas au bœuf », « ceci est petit par rapport à cela », « ceci est grand [par rapport à cela] », « ceci est éloigné par rapport à cela », « ceci est long par rapport à cela », « ceci est un arbre », etc. Puisque, par la vue et le souvenir, on ne saisit pas la substance qui englobe la forme précédente et la forme subséquente, substance à laquelle s'applique la [reconnaissance], et puisqu'il est

impossible d'expliquer autrement la validité cognitive du raisonnement inductif, la reconnaissance est un moyen de connaissance valide, parce que, sinon, il s'ensuit la ruine de tout usage empirique, par exemple le fait de prendre ce qui est donné. « Et à présent, qu'est-ce que le raisonnement inductif ? » Pour le cas où [l'on poserait cette question, nous répondons que] le raisonnement inductif (*tarka*), [autrement appelé] ***cintā***, est la connaissance d'une relation de concomitance invariable grâce à la concomitance positive et à la concomitance négative, connaissance qui repose sur la reconnaissance d'[un objet] qui n'a été saisi ni par la vue ni par le souvenir, par exemple : « c'est seulement lorsqu'il y a du feu qu'il y a de la fumée, [alors que] en l'absence de cela (i.e. de feu), il n'y a justement pas [de fumée] ».

Akalaṅka

> **11cd-12ab. Aucun signe inférentiel n'est compris par une pensée aconceptuelle, ni à partir d'une inférence parce que [l'inférence] n'est pas établie ; dans l'absolu, c'est un autre moyen de connaissance valide [qui l'établit][27].**

La perception n'est nullement capable d'accomplir des opérations [mentales] ayant l'extension suivante : « Chaque fois qu'il y a une fumée, quel que soit le temps et quel que soit le lieu, c'est l'effet du seul feu et non d'autre chose », parce que [la perception] est produite par le pouvoir d'objets [spatialement et temporellement] proches, [et] qu'elle ne consiste pas en réflexion. Une autre inférence n'est pas [davantage capable de fonder l'inférence], parce que [le problème demeure] identique à tous [les niveaux]. En effet, tant que la concomitance invariable entre le signe inférentiel et son possesseur n'est pas établie pour tous les cas possibles, on ne peut jamais produire, à quelque [niveau] que ce soit, le moindre [raisonnement] nommé inférence. Il est incorrect de dire : « Par conséquent, il n'existe pas de moyen de connaissance valide non perceptuel distinct de l'inférence »[28],

---

[26] Pour l'interprétation du composé *tadviṣayasya*, nous penchons pour un *bahuvrīhi*, plutôt que pour un *tatpuruṣa* (« la forme passée de l'objet de ce [souvenir] »).

[27] Stance traduite par Balcerowicz (2003 : 346) pour cette stance : « No inferential sign can be known through non-conceptual comprehension (viz. perception) or through inference, because it is not established ; [hence] another cognitive criterion (suppositional knowledge, *tarka*) is immediately [called for]. »

Stance traduite par Ganeri (2001b : 144) : « An extrapolation is a cognition of what is signified from a sign known to have the single mark of no presence without the target (*sādhyāvinābhāva*). Its result is blocking and other cognitions. »

[28] Akalaṅka s'oppose ainsi au bouddhiste qui n'admet que deux *pramāṇa*, la perception et l'inférence.

parce que la connaissance du signe inférentiel relève d'un autre moyen de connaissance valide, (i.e. le *tarka*)[29].

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, puisque la concomitance invariable est déterminée par la perception ou par l'inférence, pourquoi donc a-t-on imaginé un autre moyen de connaissance valide nommé « raisonnement inductif » (*tarka*) ? » Envisageant cette possible objection [Akalaṅka] dit : **LT 11cd-12ab**.

Kiñcit, même le moindre, ***liṅgam***, [même la moindre] concomitance invariable entre le *probans* et le *probandum*, ***na sampratīyate***, n'est pas connu dans sa totalité. Par quoi [le signe inférentiel n'est-il pas compris] ? ***avikalpadhiyā***, par une perception non conceptuelle, selon la conception des bouddhistes, puisque cette [perception] est dépourvue de la construction conceptuelle [qui fait penser :] 'chaque fois qu'il y a quelque fumée, quelle qu'elle soit, elle naît forcément du feu ou elle ne naît pas de ce qui n'est pas du feu', parce que, sinon, il en résulterait que [la perception] aurait un caractère conceptuel. « Mais enfin, admettons que la concomitance invariable soit déterminée par une perception conceptuelle ! » [À cette objection nous répondons que] cela aussi, il est incorrect de le dire, parce que, vu que la [perception conceptuelle] s'applique elle aussi à l'occurrence présente du lien [entre le *probans* et le *probandum*], il est impossible d'expliquer [au moyen d'une perception, fût-elle conceptuelle,] le concept de concomitance invariable qui va dans les manifestations [du lien] entre le *probans* et le *probandum* qui sont éloignées par d'autres lieux et d'autres temps. Par conséquent, ce n'est pas la perception qui détermine la concomitance invariable.

Et [le signe inférentiel] **« n'**est **pas »** non plus [établi] **« à partir de l'inférence, puisque** celle-ci **n'est** justement **pas établie » ;** en effet l'apparition de l'inférence est précédée de la saisie de la concomitance invariable et, si la concomitance invariable qui concerne cette même relation est elle aussi déterminée grâce à une autre inférence, on s'expose à la conséquence non désirée d'une régression à l'infini. « Mais, dans la deuxième inférence, la concomitance invariable est déterminée grâce à la première inférence justement. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que] c'est là la faute d'un diallèle. Donc, avec l'idée que l'inférence non plus ne saisit pas la concomitance invariable, il y a un autre moyen de connaissance valide qui saisit cette

[29] *Vivṛti* traduite par Balcerowicz (2003 : 346).

[concomitance invariable] : il est nommé « raisonnement inductif ». Il faut comprendre que [ce raisonnement inductif], qui est de nature conceptuelle est ***āñjasam***, c'est-à-dire relève de l'ordre de la réalité ultime et est dénué de fausseté, parce que, sinon, la validité cognitive de l'inférence ne [serait] pas correcte.

AKALAṄKA

> **12cd-13ab. Lorsqu'en se fondant sur le signe inférentiel, qui se caractérise exclusivement comme l'idée déterminée de la concomitance invariable entre [le *probans* et] le *probandum*, on a l'idée du possesseur du signe inférentiel, on fait une inférence ; les notions de rejet, etc. en sont le résultat[30].**

Les relations d'identité essentielle et de causalité ne peuvent nullement être connues sans le raisonnement inductif qu'est l'impossibilité d'expliquer autrement ; même sans ces deux [relations], il est établi qu'il y a une seule caractéristique [du *hetu*] (i.e. l'impossibilité d'expliquer autrement). En effet, l'arbre, etc. n'est pas d'une nature identique à l'ombre, etc. et n'est pas non plus son effet ; or, on n'est pas déçu quand on fait cette [inférence qui rend compte de l'ombre à partir de l'arbre][31].

ABHAYACANDRA

(…)

AKALAṄKA

> **13cd. La connaissance [de l'existence] d'une lune [reflétée] dans l'eau, etc. à partir [de l'existence] de la lune, etc. est de cette manière aussi une inférence.**

La lune, etc. n'est nullement d'une nature identique à la lune [reflétée] dans l'eau, etc. et n'est pas non plus son effet.

---

[30] Traduction de Balcerowicz (2003 : 346) : « Inference is the comprehension of the sign-possessor through the inferential sign, which has [as its] the sole characteristic the determined cognition of [its] inseparable connection with the inferable property. Its result is ''the faculty of avoidance etc.' »

[31] Traductions partielles dans Balcerowicz (2003 : 346) & (2005b : 199).

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, la concomitance invariable résulte d'une identité de nature ou d'[un rapport de] causalité ; par conséquent il y a seulement deux moyens de prouver la majeure : soit l'englobé est précisément le signe inférentiel de l'englobant, soit l'effet est [le signe inférentiel] de la cause. » Réfutant cette contestation qu'émettent les bouddhistes, [Akalaṅka] dit que la cause aussi constitue le signe inférentiel [de l'effet] : **LT 13cd**.

Est [qualifié] de ***candrādiḥ*** est ce dont **« la lune »** est **« le premier élément »** [d'une liste] qui comporte aussi le soleil ; le mot est à l'ablatif de cause. ***Pratipattiḥ***, la compréhension ***candrādeḥ***, d'un reflet de la lune, etc., ***jale***, dans une eau transparente, doit être reconnue comme étant ***anumā***, une inférence, parce que cela ne dévie pas. À l'instar de quoi ? ***tathā***, au même titre que la connaissance de la cause à partir de l'effet [est considérée comme une inférence]. En effet, la concomitance invariable a pour fondement la relation entre l'indiqué et l'indice ; ce n'est pas le fait d'être l'effet ni autre [chose qui constitue le signe inférentiel], parce qu'une cause dont la capacité est entière ne dévie pas par rapport à la production de l'effet. Assurément, il n'est pas vrai qu'un arbre dévie de la production d'une ombre quand il fait chaud et qu'un feu dont la capacité n'est pas entravée par un talisman, une imprécation, etc., dévie par rapport au fait de crépiter. Sinon, avec l'idée que jamais il n'y a production d'un effet, la chose réelle n'aurait pas la moindre existence, puisqu'elle perdrait [toute] action efficiente.

AKALAṄKA

> **14. On peut savoir, à partir du lever de [la constellation] Kṛttika, que la [constellation du] Chariot va [se lever] ; de même [on peut savoir que] demain le soleil se lèvera ou [on peut savoir] qu'il se produira une éclipse.**

Par conséquent, cette connaissance fiable qui s'applique à un objet futur, s'oppose au nombre de relations [entre *probans* et *probandum* conçues par les bouddhistes] et au nombre de [divisions, conçues par les bouddhistes, dans le] moyen de connaissance valide [qu'est l'inférence].

ABHAYACANDRA

À présent [Akalaṅka] explique que le corrélat antérieur constitue aussi un signe inférentiel en disant : **LT 14**.

Les vers [d'Akalaṅka] sont ornés. Celui-ci s'explique ainsi. ***Śakaṭam***, Rohiṇī – c'est le sujet ; ***bhaviṣyat***, qui va se lever d'ici un moment – c'est le prédicat qui constitue le *probandum*. À partir de quoi [le *probandum* est-il établi] ? **« à partir du lever de [la constellation] Kṛttika »** : c'est le *probans*. Assurément, le lever de [la constellation] Kṛttika n'est ni l'effet du lever du Chariot, ni d'une nature identique à lui. Tout homme également, quel qu'il soit, ***pratipadyeta***, peut reconnaître, que [le corrélat antérieur] indique bien son corrélat postérieur par la seule force de la concomitance invariable. De même, on peut savoir que ***śvaḥ***, demain matin, ***adityaḥ***, le soleil, ***udetā***, se lèvera, en se fondant sur le lever d'un premier soleil ; **« ou bien »** on peut de même savoir que demain **« il se produira »** ***grahaṇam***, un contact avec Rāhu (i.e. une éclipse), parce qu'on a des chiffres qui figurent sur tel tableau (i.e. un calendrier). [On peut savoir cela], puisque dans aucun cas [le raisonnement] ne dévie, vu que la règle d'une existence consécutive entre deux corrélats, l'un antérieur et l'autre postérieur, n'est pas contredite, pas plus que [la règle d'une existence consécutive] entre la cause et l'effet. Il en est ainsi, parce que, même en l'absence de la caractéristique dans le sujet (*pakṣa*), etc., le fait qu'il y ait un indice [permettant de faire une inférence] est possible, vu que l'impossibilité d'expliquer autrement a la capacité d'être la *ratio cognoscendi*. La règle selon laquelle le signe inférentiel possède une triple nature parce qu'on distingue l'effet, l'identité de nature et la non-appréhension a elle aussi été rejetée. De cette manière justement, la pensée des naiyāyika, pour qui le signe inférentiel est de cinq sortes, à savoir la cause, l'effet, le conjoint, l'inhérent et le contradictoire, a été également rejetée parce que alors, les *rationes cognoscendi* [que nous avons] énoncées ne sont pas incluses dans ces [cinq sortes]. Il faut comprendre que la règle concernant le nombre de signes inférentiels telle qu'elle est imaginée par les sāṃkhya n'est pas non plus possible ; pour eux, le signe inférentiel est de sept sortes, du fait de la distinction entre la mesure ou le mesurant, l'effet, le contradictoire, le corrélat simultané, le possesseur, la victime ou le meurtrier, et le conjoint.

AKALAṄKA

> **15. Le vulgaire [prétend] connaître l'absence de l'esprit chez autrui, etc., sous prétexte qu'il est invisible ; [le vulgaire a tort : la présence de l'esprit chez autrui peut être inférée], puisqu'il est impossible d'expliquer autrement les manifestations et les transformations d'[autrui][32].**

Dans la thèse unilatérale du scepticisme qu'engendre la non-appréhension de l'invisible, non seulement l'absence de l'esprit d'autrui n'est pas établie, mais la présence de son propre esprit ne l'est pas non plus, puisque la réalité élémentaire de celui-ci (i.e. son propre esprit) est par nature invisible. Et selon le même [raisonnement], d'où peut venir la preuve que dans l'ordre de la réalité suprême l'étant est momentané ? C'est de la réalité qui est l'opposé de cela (i.e. qui est permanente), en tant qu'elle consiste précisément en identité, que l'on peut [établir la nature (i.e. la permanence)][33].

ABHAYACANDRA

Maintenant, [Akalaṅka] réfute la thèse unilatérale suivante : « Seule la non-appréhension de quelque chose de visible est un moyen de prouver l'exclusion, la non-appréhension de quelque chose d'invisible n'en est pas un », en disant :

> **15. [Même] les hommes ordinaires connaissent l'inexistence de l'invisible, à savoir de la conscience d'autrui, etc., parce qu'il est impossible d'expliquer autrement la transformation de forme de cette [pensée].**

Viduḥ, connaissent. Qui [connaît] ? **« les hommes ordinaires »** : ici, il faut considérer le mot *api* [« même »] comme sous-entendu ; par ce mot [*api*], même ***laukikāḥ***, les bouviers, etc., [savent] et à plus forte raison les experts – tel est le sens. Que [connaissent-

---

[32] La traduction de Balcerowicz (2005b : 175) suit l'interprétation d'Abhayacandra et de Prabhācandra : « [Sogar] gewöhnliche Menschen [ganz zu schweigen von Experten] erkennen das Fehlen des unsichtbaren Bewusstseins usw. anderer [Lebenwesen in deren Leichen], weil Veränderungen usw. der [wahrnembaren] Erscheinungsformen dieses [unsichtbaren Bewusstseins anderer Lebenwesen] nicht anders erklärbar sind. »

[33] *Vivṛti* traduite par Balcerowicz (2005b : 175-176) : « Im Fall völligen Zweifels [bezüglich der Gültigkeit der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem] kann nicht nur das Felhen des Bewusstseins anderer [Lebenwesen in deren Leichen] aufgrund des [logischen Grunds] der Nichtwahrnehmung von Unsichtbarem nicht erwiesen werden, sondern auch das Vorhandensein des eigenen Bewusstseins, weil dessen teillose Realität von unsichtbarer Natur ist. Dementsprechend [stellt sich] ferner [die Frage:] Weshalb ist das [von den Buddhisten angenommene] momentane Verfallen des im Sinn der höchsten Wirklichkeit Seienden [da je ebenfalls nicht wahrnehmbar ist] erwiesen ? [Ein solches Verfallen] dürfte nur für etwas dem [unteilbaren Bewusstsein] Entgegengesetztes (d.h. für das teilhafte Bewusstsein) [erwiesen] sein, das als ununterschieden charakterisiert ist. »

ils] ? ***abhāvam***, la non-existence. [L'absence] de quoi ? **« de ce qui est invisible, à savoir de la conscience d'autrui, etc. »** : est qualifié ainsi (i.e. de ***adṛśyaparacittādeḥ***), ce qui est **« invisible »** (***adṛśyaḥ***) et ***paracittādiḥ*** – le composé est au génitif – ; est ***paracittādiḥ*** ce dont ***cittam***, la conscience, ***pareṣām***, des malades, est **« le premier élément »** ; par le mot ***ādi***, on saisit le fait d'être habité par un esprit, etc., toutes [choses] dont la nature est ténue. À cause de quoi [savent-ils cela] ? **« parce qu'il est impossible »**, etc. : ***anupapattitaḥ***, à cause de l'impossibilité qu'existe [**« la transformation de forme de cette [conscience] »**], ce dont ***vikāraḥ***, le changement d'***akāraḥ***, de caractéristique – à savoir un contact chaud, etc. [dans le corps d'autrui], qui constitue l'effet ***tasya***, de la conscience d'autrui, etc., [c'est-à-dire] qui est dans un lien de concomitance invariable avec cette [conscience], etc. – est **« le premier élément »** [d'une liste] qui comporte aussi la bonne santé qui se manifeste dans [la cohérence du] discours, etc. [L'impossibilité d'expliquer] comment ? ***anyathā***, sans l'inexistence de l'invisible, à savoir d'une conscience chez autrui, etc. Le fait que la conscience d'autrui soit habitée par un esprit, etc. ne se voit assurément pas, du fait de son caractère ténu. L'inexistence de l'invisible est forcément établie, parce que, sinon, on s'expose à la conséquence non désirée que les hommes qui agissent bien puissent être coupables, puisque, même dans le cas de l'existence d'[un bon comportement], il demeure une suspicion. Tout comme on établit l'existence de la conscience chez autrui, etc. en se fondant sur l'appréhension d'une forme sensible, comme de la température, de la même manière on [en] prouve aussi l'inexistence en se fondant sur la non-perception de cette [forme sensible] – tel est le sens. « Mais enfin, il est convenable d'établir l'existence d'une cause à partir de l'appréhension de son effet, mais [il] n'[est] pas [convenable d'établir] l'absence de la cause à partir de la non-appréhension de l'[effet] correspondant, parce qu'il n'y a pas de concomitance invariable entre la cause et l'effet. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que] cela ne se peut pas, parce qu'il n'y a pas d'objection qui aille dans ce sens : en effet, on peut expliquer la relation de concomitance invariable entre une cause capable de produire un effet et cet [effet], puisque l'effet est nécessairement présent lorsque la cause est efficiente ; car sinon, avec l'idée que jamais il n'y a production d'effet, on s'expose à la conséquence non désirée de la vacuité, puisqu'aucune chose n'accomplirait d'action efficiente.

Par conséquent, le signe inférentiel est de deux sortes du fait de la distinction entre [les cas où il y a] appréhension et [les cas où il y a] non-appréhension [du *probans*] ; parmi ces [deux sortes], il y a six cas d'appréhension lorsque le *probandum* est affirmé et

également [six cas d'appréhension] lorsqu'il est nié, tandis qu'il y a sept cas de non-appréhension lorsque [le *probandum*] est nié et trois cas de non-appréhension lorsqu'il est affirmé ; cela est bien établi puisque, dans tous [ces cas] il est prouvé, grâce à la seule caractéristique qu'est la certitude de la loi de concomitance invariable, que [ce signe inférentiel] constitue bien un indice [de la présence ou de l'absence du *probandum*]. « Mais enfin, lorsque [l'on déduit une] absence en se fondant sur la non-appréhension [de quelque chose] d'invisible, il peut bel et bien demeurer un doute. » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que] cela ne se peut pas, parce que, de cette manière, on s'expose à la conséquence non désirée que, même lorsqu'on déduit l'existence de sa propre conscience en se fondant sur son appréhension, [il peut surgir] un doute. De plus, la réalité élémentaire – qu'elle soit externe et interne – ne gravit pas la pente du moyen de connaissance valide (i.e. n'est pas un objet du moyen de connaissance valide), puisque le moyen de connaissance valide s'applique à la réalité externe et interne, dotée d'une nature essentielle multiple dans la succession comme dans la simultanéité. Par conséquent, avec l'idée que tout moyen d'établir l'être, etc. tel qu'il est imaginé par les bouddhistes, ne peut être que stérile ou contradictoire, vu que [ce *probans*] s'applique à un objet invalidé par les moyens de connaissance valide, comment l'inférence [pourrait-elle] avoir une validité cognitive dans leur pensée ?

Akalaṅka

16. On ne voit pas la forme sphérique des atomes [qui forment] un [corps] visible, [on ne voit pas non plus] la momentanéité, etc. pas plus qu'on n'appréhende la distinction entre la connaissance réflexive et celle qui a pour forme l'objet[34].

Un corps grossier qui est précisément de nature visible, est impermanent, parce que, comme on n'appréhende pas les moments antérieurs et les moments ultérieurs, il est établi que ceux-ci n'ont pas d'existence, de même que la connaissance, qui comporte une différence de forme entre [l'objet] connu et le [sujet] connaissant, existe dans l'ordre de la réalité suprême ; en revanche, l'atome n'est pas [impermanent], etc. de même que la réalité élémentaire de la connaissance n'[existe] pas [dans l'ordre de la réalité suprême]. On n'appréhende jamais en soi les atomes momentanés ni la réalité de la connaissance

élémentaire, parce que l'une comme l'autre n'apparaissent pas ainsi. Par conséquent, puisque l'on se représente d'une certaine manière la nature essentielle [des atomes et de la conscience], la théorie multilatérale est établie[35].

ABHAYACANDRA

(…)

AKALAṄKA

17. La [réalité] élémentaire, extérieure et intérieure, n'est pas un objet de perception parce qu'elle n'apparaît pas [aux sens]. Quelle nature essentielle avec cette [réalité élémentaire], ou quel effet de cette [réalité élémentaire] pourrait être la *ratio cognoscendi*, à partir de laquelle l'on puisse faire une inférence ?

Si l'on admet que la réalité élémentaire, qui ne montre pas sa nature essentielle directement (i.e. grâce à la perception), est connue par inférence, il est impossible [que l'inférence] se fonde sur la *ratio cognoscendi* qu'est la nature essentielle, puisque la nature essentielle [de la réalité élémentaire] est inaccessible [aux sens]. Pour cette même [raison], [il est impossible que l'inférence] se fonde sur la *ratio cognoscendi* qu'est l'effet, puisque nulle part on ne peut appréhender [ensemble] l'effet et la cause. Or, concernant la [réalité élémentaire], assurément la rélation [de causalité] n'a ni la perception ni la non-appréhension pour *probans*, pas plus que la capacité d'une cause [à produire nécessairement tel effet] n'est indiquée par [les seuls cas de] concomitance négative avec l'effet ; il est [donc] injustifié d'admettre les [deux *rationes cognoscendi*] si l'on admet pas un autre moyen de connaissance valide (i.e. le raisonnement inductif). C'est parce que l'on appréhende pas au moment ultérieur ce que l'on appréhendait de soi-même au moment antérieur que l'on peut établir que [cette chose] est impermanente en se fondant sur le fait qu'elle est produite, et ce n'est pas à partir d'un autre [raisonnement].

---

[34] Stance traduite par Balcerowicz (2005b : 197) : « Das Nichtwahrnehmen der runden Gestalt, des momentanen Verfallens usw. von Atomen, [die] ein sichtbares [grobes Objekt bilden], ist wie die Nichtwahrnehmung des Unterschieds der Form eines Gegenstands [in der Erkenntnis] vom Selbsterkennen [das diese Erkenntnis des Gegenstands wahrnimmt]. »

[35] *Vivṛti* traduite par Balcerowicz (2005b : 197-198).

ABHAYACANDRA

« Eh bien, admettons que, dans la pensée des bouddhistes, le signe inférentiel qu'est la non-appréhension ne soit pas [valide], il restera un double signe inférentiel : l'effet et la nature essentielle. » Pour le cas où [l'on ferait cette objection, Akalaṅka] explique que cela non plus n'est pas possible. Avec cette idée, il dit : **LT 17**.

[La réalité] telle que se l'imaginent les bouddhistes, ***niraṃśam*** **« élémentaire »**, soustraite aux parties selon la substance, le lieu, le temps ou la nature – qu'elle soit ***bahiḥ***, non consciente, ou ***antaḥ***, consciente –, est ***apratyakṣam***, n'est pas un objet de perception. Pourquoi ? **« parce qu'elle n'apparaît pas [aux sens] »** : ***abhāsanāt***, parce qu'on ne fait pas l'expérience, ***tasya***, de la réalité élémentaire. La réalité qui est dépourvue des divisions selon la substance, etc. – [quelle soit] conscience ou non-conscience – n'apparaît assurément pas dans une connaissance perceptuelle, puisque dans ce cas (i.e. si elle apparaissait dans une connaissance perceptuelle), on aurait l'idée de la chose réelle, en tant qu'elle engloberait les multiples aspects, à savoir le fait d'être permanent, impermanent, etc. Alors **« quel »** ***svabhāvaḥ***, quelle caractéristique, ***tasya***, de la [réalité] élémentaire, laquelle n'est pas établie par la perception, **« pourrait être »** ***hetuḥ***, le signe inférentiel ? Aucune [caractéristique] ne peut l'être – tel est le sens –, puisqu'[une caractéristique] qui n'est pas établie par un moyen de connaissance valide ne constitue pas une *ratio cognoscendi*. Et **« quel effet de cela »** (i.e. de cette réalité élémentaire) **« pourrait »** donc bien **« être la *ratio cognoscendi* »**, puisque pour une [réalité] absolument élémentaire et non-soumise à une évolution (i.e. éphémère), il n'y a pas de relation de cause à effet ? [Quelle caractéristique essentielle ou quel effet pourrait être la cause] **« en conséquence de quoi »** il puisse y avoir **« une inférence »** ? telle est la signification de l'objection – autrement dit, il n'y a aucune raison [sur laquelle se fonderait une inférence]. Donc, dans la pensée bouddhiste, l'inférence n'accède pas à la validité cognitive parce que cette [validité cognitive de l'inférence] ne se justifie pas.

AKALAṄKA

> **18. Quant à la pensée qui consiste en conceptualisation et en non-conceptualisation [respectivement pour l'objet] extérieur et [pour l'objet] intérieur, comment pourrait-on établir qu'elle est [une connaissance] déterminée à partir d'elle-même ? Et [comment pourrait-on établir qu'elle l'est] à partir d'autre chose encore, puisqu'il y aurait une régression à l'infini ?**

Si [l'on admet que] l'aperception de tous les actes de connaissance est une perception dénuée de concepts, [on s'expose à une incohérence] – puisque même une [connaissance] déterminée, quelle qu'elle soit, n'est justement pas déterminée par elle-même, et puisque, si l'on imagine une autre [connaissance] déterminée [pour établir la première], il y a une régression à l'infini – comment, à partir de là, peut-on fonder l'usage empirico-pratique ? Par conséquent, même concernant son objet, il reste à établir que, d'une certaine manière, il existe une seule et même connaissance [comportant deux] manifestations [opposées], l'une capable et l'autre incapable de produire une association entre [une chose et] une désignation verbale, comme concernant l'essence [de la connaissance].

ABHAYACANDRA

De plus, [Akalaṅka] explique que, dans la pensée bouddhiste, une inférence qui consisterait en conceptualisation n'est même pas établie : **LT 18**.

« Comment à son tour pourrait-[elle] être établie ? », autrement dit [elle] ne saurait être établie. Qu'est-ce qui [ne saurait être établi] ? ***dhīḥ***, la pensée. Comment [cette pensée] est-elle caractérisée ? ***niścayātmā***, la pensée qu'est l'inférence – tel est le sens. Et par quoi est-elle encore qualifiée ? **« qui consiste en conceptualisation et en non-conceptualisation »** : cette [pensée] est qualifiée ainsi (i.e. de ***vikalpāvikalpātmā***) elle dont ***vikalpaḥ***, la détermination, et ***avikalpaḥ***, la non-détermination, constituent **« les deux essences »**. Où [consiste-t-elle en conceptualisation et en non-conceptualisation] ? **« à l'extérieur et à l'intérieur »** – ici phrase doit être construite selon une logique distributive – : ***bahiḥ***, concernant l'objet [extérieur], à savoir une jarre, etc., elle consiste en conceptualisation et ***antaḥ***, concernant son essence, elle consiste en non-conceptualisation. Par quoi [une telle pensée] ne peut-[elle] pas être établie ? ***svataḥ***, par la connaissance réflexive, parce que, étant donné que la [conscience réflexive] n'est pas conceptuelle, elle ne prend pas pour objet le concept ; en vertu de la citation suivante : « tout esprit et toute activité mentale se connaît lui-même ; c'est [ce qu'on appelle] la

conscience réflexive[36] ». Non seulement [elle ne peut être établie] **« par elle-même »**, mais aussi ***parato 'pi*** : comment par ailleurs est-elle établie par autre chose ? Autrement dit, elle n'est pas non plus établie par une autre conceptualisation. Pour quelle raison [n'est-elle pas] non plus [établie par autre chose] ? **« à cause d'une régression à l'infini »**, parce que d'une certaine manière [le raisonnement que voici] ne cesserait pas : [dans le cas où elle est établie par une autre conceptualisation], cette autre conceptualisation non plus n'est pas établie par elle-même, parce que tel n'est pas l'objet auquel elle s'applique ; auquel cas, pour établir cette [dernière conceptualisation], il faut imaginer une autre conceptualisation. Par conséquent, puisque l'inférence n'est pas établie, comment la loi concernant le nombre de moyens de connaissance valide, telle qu'elle est conçue par les bouddhistes, est-elle possible ? Telle est l'idée de l'auteur.

Akalaṅka

> **19. « L'analogie est le moyen de prouver ce qui est à prouver en se fondant sur une similitude avec un objet bien connu[37] » : quel moyen de connaissance valide serait [alors le moyen de prouver ce qui est à prouver] en se fondant sur une dissimilitude avec l'[objet bien connu] ? [et quel moyen de connaissance valide serait] l'application [d'une désignation] à un désigné ?**

Si la similitude avec un objet bien connu est déterminée de manière certaine à partir de l'impossibilité de l'expliquer autrement, ce n'est rien d'autre que le signe inférentiel ; [et] la connaissance qui repose sur cette [similitude] n'est pas correcte dans le cas contraire (i.e. si la similitude n'est pas connue de manière certaine par une impossibilité d'expliquer autrement). Si on considère que, concernant un objet présent devant les yeux, la connaissance de la relation entre un désigné et une désignation constitue un autre moyen de connaissance valide, alors la connaissance : « Ceci est un arbre » [serait] un autre moyen de connaissance valide pour l'homme qui voit un arbre, au même titre que [la connaissance :] « Ceci est un gayal » [est un moyen de connaissance valide] pour l'homme

---

[36] Mokṣākaragupta, *Tarkabhāṣā* 22. Cf. Yao (2005 : 20). Cette phrase comprend elle-même une citation de Dharmakīrti (NB I.10 : *sarva-citta-caittānām ātma-saṃvedanam*).

[37] Citation quasi littérale de NS I.1.6 : *prasiddha-sādharmyāt sādhya-sādhanam upamānam.*

qui voit un gayal[38], puisque, dans ce cas (i.e. celui de la connaissance : « Ceci est un arbre »), le *probandum* n'est pas établi grâce à un rapport de similitude avec un objet bien connu. De même qu'[il s'agit d'un moyen de connaissance valide] lorsqu'un homme qui voit un gayal après avoir entendu dire : « Le gayal est semblable au bœuf » connaît le nom de cet [animal], lorsque, par la suite, ce même homme (i.e. qui a entendu « Le gayal est semblable au bœuf »), ayant devant les yeux des animaux d'une autre nature, détermine avec certitude que [ces animaux] ne sont pas des gayals, comment se nomme ce moyen de connaissance valide ? La [connaissance] qui a pour résultat le fait de savoir qu'il faut accepter [quelque chose], [la] rejeter ou rester indifférent [par rapport à elle] est forcément un moyen de connaissance valide.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, votre règle selon laquelle il y a deux moyens de connaissance valide n'est pas tenable elle non plus, puisqu'elle ne prend pas en compte l'analogie qui est un autre moyen de connaissance valide. » Balayant d'un revers de la main cette objection possible des naiyāyika, etc., [Akalaṅka] réduit à néant la règle concernant le nombre [de moyen de connaissance valide en vigueur] dans leur pensée de la manière suivante :

> **19. [Si] l'analogie est le moyen de prouver le *probans* qui se fonde sur une similitude avec un objet bien établi, [alors] quel moyen de connaissance valide serait [le moyen de prouver ce *probans*] qui se fonde sur une dissimilitude avec cet [objet bien établi] ? [et de même quel moyen de connaissance valide serait] l'application [d'un désigné] à la désignation ?**

Ici est sous-entendu l'expression suivante : « si on dit que… ». Si ***sādhanam***, la connaissance qui dit « le gayal est semblable au bœuf », ***sādhyasya***, de l'objet à connaître – objet qui [en l'occurrence] est un gayal et qui se caractérise par une ressemblance avec ce [bœuf] –, [moyen de prouver] produit ***sādharmyāt***, par une ressemblance, avec ***arthaḥ***, [un objet] – ayant la forme d'un bœuf –, ***prasiddhaḥ***, connu de manière certaine grâce à un moyen de connaissance valide[39], est reconnu comme ***upamānam***, un autre moyen de

---

[38] Malgré les constructions exactement similaires, il ne s'agit pas exactement du même mode de connaissance ; dans un cas (celui de l'arbre) il s'agit d'une simple association entre le mot et la chose (cette association étant déjà connue), tandis que dans l'autre, il s'agit de la découverte de cette association, fondée sur la connaissance (reçue par l'enseignement d'une personne d'autorité) de la similitude (cas du gayal).

[39] Le préfixe *pra-* est glosé par *pramāṇena*, le participe *siddha-* est glosé par *niścita-*.

connaissance valide, alors, ***kiṃ pramāṇaṃ syāt***, comment se nommerait, [le moyen de connaissance valide que serait] ***sādhyasādhanam***, la connaissance qui dit : « le buffle est différent du bœuf », [*probans*] produit ***tadvaidharmyāt***, par une dissemblance avec un objet bien connu ? Telle est l'objection. En effet, ce n'est nullement une analogie, puisque cela n'en a pas la marque. Et ce n'est pas non plus une perception, etc., puisque [le *probans*] s'applique à un objet différent [de celui de la perception], et puisqu'il résulte d'un complexe causal distinct [de celui qui est à l'origine de la perception]. De même, ***pratipādanam***, l'association, aussi ***saṃjñino***, d'un signifié [à un signifiant] – association qui repose sur le fait que le désigné est l'objet de la désignation que l'on a en vue, comme l'énoncé suivant : « Ceci est un arbre » – ce moyen de connaissance valide, quel nom aurait-il, lui aussi ? Voilà ce qu'objecte [Akalaṅka]. Assurément, la connaissance de la relation entre le désigné et la désignation est forcément un moyen de connaissance valide, parce que [sinon] il s'ensuivrait que la validité cognitive de la tradition serait ruinée et que l'analogie serait dénuée de validité cognitive.

AKALAṄKA

> **20. Si le moyen duquel [résulte] la connaissance d'un lien, laquelle connaissance prend en considération l'objet de perception et un autre objet, n'est pas un moyen de connaissance valide, comment toute analogie [pourrait-elle être] ainsi [un moyen de connaissance valide] ?**

Lorsqu'un homme, dans lequel une impression mentale a été laissée par la tradition et qui voit l'objet correspondant à l'[enseignement de la tradition], a la connaissance de son nom, [cette connaissance] soit est complètement un moyen de connaissance valide soit n'en est pas du tout un ; cette connaissance n'est pas seulement de l'analogie. Par exemple, lorsqu'un homme dans lequel a été laissée l'impression mentale suivante : « le site où se trouve le village[40] qui est à l'est, à l'ouest, au nord ou au sud de cet endroit-ci porte tel nom » voit plus tard ce [village], il connaît le nom du [village]. Mais quelle est cette connaissance certaine qui peut dire : « Seul le moyen de prouver qui permet la compréhension du rapport entre la [chose] désignée et sa désignation constitue un autre moyen de connaissance valide, mais pas le moyen de prouver qui permet la compréhension du nombre, etc. » ?

---

[40] Pour Prabhācandra (NKC II p. 503.10), le composé *grāmadhānakam* est un nom propre, mais une telle interprétation nous paraît difficilement compatible avec le composé *etannāmakam* qui vient juste après.

ABHAYACANDRA

(…)

AKALAṄKA

21. Dans le cas d'un objet présent devant les yeux, la conceptualisation qui se fonde sur une relation de dépendance [mutuelle du genre :] « ceci est petit, grand, loin, près, long ou non [par rapport à cela] » serait un autre *probans*.

[Si on admet que l'analogie constitue un moyen de connaissance valide, alors] concernant des objets que l'on voit, la connaissance de la petitesse, de la grandeur, etc., la connaissance du bas et du haut, etc., la connaissance du nombre, à savoir le nombre deux, etc., et d'autres connaissances encore, qui toutes consistent en une relation de dépendance [mutuelle] entre deux choses [différentes] seraient autant de moyens de connaissance valide, parce qu'elles sont fiables, à l'instar de l'analogie. À quoi bon nous demander : « La présomption est-elle ou non un moyen de connaissance valide autre que l'inférence ? », puisque tout [autre soi-disant moyen de connaissance valide] est inclus dans le moyen de connaissance indirect ? Par conséquent, il est parfaitement convenable de dire qu'il y a seulement deux moyens de connaissance valide : la perception et le moyen de connaissance indirect, parce que sinon on s'expose à une régression à l'infini concernant le nombre de ces [moyens de connaissance valide].

ABHAYACANDRA

Montrant que non seulement cette [association entre un désigné et une désignation] serait bien un autre moyen de connaissance valide, mais qu'autre chose encore en serait un, [Akalaṅka] dit : **LT 21**.

Sādhanāntaram, serait un autre moyen de connaissance valide. Qu'est-ce qui [serait un autre *probans*] ? ***vikalpaḥ***, une connaissance certaine. Il donne une description de cette [conceptualisation] : **« ceci est petit »** par rapport à cela, ceci est **« grand »** par rapport à cela ; ceci est **« loin »** par rapport à cela ; ceci est **« près »** par rapport à cela ; ceci est ***praṃśu***, long, par rapport à cela, ceci **« n'est pas »** long par rapport à cela. Le mot ***vā*** sert à cumuler les [adjectifs]. Dans quel cas [se produit cette conceptualisation] ? ***arthe***, concernant une entité, ***samakṣe***, perceptible. À partir de quoi se produit-elle ? **« qui se fonde sur une relation mutuelle »** : à partir d'***apekṣā***, [le cas où] l'on distingue [une

perspective] sans perdre de vue l'autre d'une certaine manière, ***vi****ruddhasya*, d'un élément opposé. De la sorte, l'association entre [les notions] de petitesse, de grandeur, etc. réduit aussi à néant la règle concernant le nombre de moyens de connaissance valide [admis par] d'autres – tel est le sens.

« Mais enfin, comment se fait-il, dans ces conditions, qu'on ne rejette pas le nombre de moyens de connaissance valide admis aussi chez les défenseurs du *syādvāda* ? » Pour le cas [où l'on formulerait cette objection, nous répondons que] ce n'est pas [un argument valable], puisque, dans cette pensée (i.e. la pensée jaina), les associations qui reposent sur un rapport de ressemblance, etc. sont incluses dans la reconnaissance, laquelle est une division de la connaissance non-perceptuelle.

« Mais enfin, il faut bien admettre que la présomption est un autre moyen de connaissance valide, puisqu'elle n'est incluse nulle part. » Pour le cas [où l'on formulerait cette objection, nous répondons que] cela est faux, puisqu'elle est incluse dans l'inférence. En effet, une rivière en crue, etc. constitue le signe inférentiel [de la pluie], puisqu'il y a une concomitance invariable entre [la rivière en crue et] la pluie, etc. ; or, la connaissance qui naît du signe inférentiel est une inférence. « Mais cela (i.e. la rivière en crue) ne constitue pas le signe inférentiel [de la pluie], puisque la propriété n'est pas présente dans le sujet. » Pour le cas [où l'on formulerait cette objection, nous répondons que] cela ne tient pas, puisque même quelque chose qui n'est pas une propriété présente dans le sujet a la capacité d'être la *ratio cognoscendi*. En effet, la concomitance invariable est le fondement de la relation entre l'indiqué et l'indice et non autre chose. Et puisque, dans ce cas (i.e. celui de la présomption) aussi, la [concomitance invariable] existe bien, la présomption n'est rien d'autre qu'une inférence.

Selon la même logique, est également réfutée la thèse selon laquelle l'absence est un autre moyen de connaissance valide, puisque c'est en tant que le moyen de connaissance valide justement, à savoir la perception, etc., a pour objet une chose réelle qui consiste en existence et non-existence que l'on peut agir dans le domaine empirico-pratique. Il n'est pas possible que, en vertu d'une thèse unilatérale, le moyen de connaissance valide ait pour objet soit l'existence soit l'inexistence, parce qu'alors l'action efficiente ne se justifie pas. Si l'inexistence ne dépendait que d'elle-même, alors il faudrait concevoir un autre moyen de connaissance valide qui puisse la saisir, puisqu'on appréhende cette [inexistence, par exemple :] « il n'y a pas de jarre » comme dépendant justement d'une existence (i.e. celle de la jarre), parce que la saisie de l'[inexistence de la jarre] se fait par un moyen de connaissance valide qui saisit précisément l'existence [de la jarre]. De plus,

si l'on nous objecte que la connaissance qui saisit l'inexistence est complètement différente de la connaissance qui saisit l'existence, le moyen de connaissance valide qui saisirait la caractéristique particulière serait différent de celui qui saisit l'universel, et le moyen de connaissance valide qui saisirait l'impermanence serait lui aussi différent de celui qui saisit la permanence : ainsi nulle part le tout ne serait établi [par un seul et même moyen de connaissance valide]. Donc, vu qu'il n'existe pas un autre moyen de connaissance valide nommé 'inexistence', puisque [ce soi-disant moyen de connaissance valide] n'a pas d'objet – comme la connaissance d'un filet chimérique –, il est bien établi que le moyen de connaissance indirect [est le seul moyen de connaissance valide en plus de la perception], puisque, étant donné qu'il est la connaissance non claire, à savoir le souvenir, etc., toutes les connaissances qui sont dénuées de clarté sont justement incluses dans le [moyen de connaissance indirect].

Chapitre 4 : Les pseudo-moyens de connaissance valide

Akalaṅka

22. Une pseudo-perception, [qui résulte] par exemple [d']un obscurcissement de la vue, etc., est d'une certaine manière un moyen de connaissance valide ; on considère que quelque chose est un moyen de connaissance valide dans la mesure précise où cela est fiable.

Une connaissance affectée par un obscurcissement de la vue, etc. [qui se représente deux lunes par exemple] est un moyen de connaissance valide concernant la [nature de] lune, etc., en ce qu'elle est fiable [sur ce point], de même qu'elle n'est pas un moyen de connaissance valide concernant le nombre [de lune], etc., parce que [sur ce point] elle n'est pas fiable, étant donné que cela (i.e. l'absence de fiabilité et la fiabilité) constitue la marque qui assure la répartition entre ce qui est un moyen de connaissance valide et ce qui n'en est pas un. Il n'est pas vrai de dire que la connaissance qui est conforme [à une chose] est seulement un moyen de connaissance valide concernant cette [chose], parce qu'on désire exclure une surimposition. Comment sinon (i.e. en l'absence d'un tel désir), un autre moyen de connaissance valide pourrait-il opérer concernant un [objet déjà] vu, puisqu'il ne convient pas de faire ce qui est déjà fait[41] ? Par conséquent, [la connaissance] n'est pas fiable en tant qu'elle manifeste [un objet] qui n'est pas la chose réelle, parce que ce sont les manifestations de choses réelles, à savoir la lune, etc. qui sont fiables.

Abhayacandra

Après avoir expliqué que le moyen de connaissance valide consiste en connaissance correcte, admet [deux] divisions, la perception et le moyen de connaissance indirect, s'applique à un objet qui consiste en substance et en mode et a pour résultat la cessation de l'ignorance, etc., Akalaṅka examine à présent le pseudo-moyen de connaissance valide : **LT 22**.

Syāt, est. Qu'est-ce qui est ? ***pratyakṣābham***, autrement dit le pseudo-moyen de connaissance valide qu'est la perception, conformément à l'analyse étymologique suivante : ce qui ressemble au ***pratyakṣa***, [c'est-à-dire] rien d'autre qu'une connaissance

prati, qui dépend, ***akṣam***, de la faculté sensorielle ou de la faculté quasi sensorielle. Comment [l'apparence fallacieuse de perception] est-elle caractérisée ? **« à savoir un obscurcissement de la vue, etc. »** : cette [pseudo-perception] est qualifiée ainsi (i.e. de ***taimirādikaṃ***), elle dont ***taimiram***, [le trouble] qui résulte d'une maladie oculaire[42], est **« le premier [élément] »** [d'une liste] qui comporte aussi un [mouvement] rapide, etc.[43]. Qu'est-ce que cette [pseudo-perception] ? Elle est **« un moyen de connaissance valide »**. Comment [est-elle un moyen de connaissance valide] ? ***kathañcit***, eu égard à l'objet de connaissance psychique ou bien eu égard à [l'objet de connaissance] physique ; elle n'est pas à tous égards et exclusivement un pseudo-moyen de connaissance valide, parce que c'est seulement en tant qu'elle s'applique à la forme d'un objet extérieur que la connaissance est dénuée de fiabilité, alors qu'elle est fiable eu égard à son essence. À ce propos, [Akalaṅka] expose une concomitance invariable : **« on considère que… »** : ***yathaiva***, dans la mesure où – [autrement dit] selon la manière de connaître l'objet auquel elle s'applique – ***yat***, une connaissance, est ***avisaṃvādi***, dénuée de ***visaṃvādaḥ***, de déviance, concernant l'objet saisi, ***tathā***, dans cette mesure – [autrement dit] selon cette manière de connaître l'objet auquel elle s'applique – ***tat***, cette connaissance, ***matam***, est considérée par les experts, comme **« un moyen de connaissance valide »**. Voilà ce qu'il en est : tout pseudo-moyen de connaissance valide, à savoir le doute, etc., est un moyen de connaissance valide eu égard à sa propre forme ou eu égard à [la forme de] la substance (i.e. de l'objet), parce que, à cet égard, il est fiable. La [connaissance] qui est fiable à propos de [quelque chose], est un moyen de connaissance valide à ce propos, comme la connaissance gustative lorsqu'elle concerne un goût. Or, le doute, etc. est fiable soit concernant sa propre nature, soit concernant la nature de la substance. Par conséquent, à cet égard, il est d'une certaine manière un moyen de connaissance valide, en vertu de

---

[41] Nous ne comprenons pas la portion *tadekântahāneḥ kathañcit karaṇāniṣṭeḥ* et sommes prête à toute suggestion.

[42] L'identification de la maladie oculaire désignée par les termes *timira* et *taimira* a été fort débattue, sans qu'il soit encore possible de tirer une conclusion certaine. L'un des problèmes majeurs consiste déjà à savoir s'il s'agit d'une dénomination générique pour englober différents troubles visuels ou si ces termes correspondent à une affection particulière. Nous inclinons plutôt à cette dernière alternative, l'hypothèse de la cataracte nous paraissant la plus convaincante. En effet, le rapprochement entre l'idée d'un obscurcissement – puisque tel est le sens du substantif *timira* – et le symptôme de la diplopie nous paraît plaider en la faveur de cette maladie. En effet, contrairement à la diplopie binoculaire qui est le symptôme d'une paralysie des nerfs optiques moteurs, la diplopie monoculaire peut être un effet de la cataracte : les impuretés présentes dans le cristallin, qui contribuent à son obscurcissement, peuvent diffracter les rayons lumineux, et ainsi provoquer deux ou plusieurs images qui ne se superposent pas.

l'accord unanime concernant la maxime suivante : assurément, seule l'absence de fiabilité est le fondement de l'invalidité cognitive tandis que la fiabilité est le fondement de la validité cognitive[44], parce que l'idée qu'[un acte de connaissance] soit à tous égards un pseudo-moyen de connaissance valide est dénuée de logique, conformément à la citation suivante :

> « C'est si l'on considère l'objet de connaissance externe que le moyen de connaissance et ce qui n'en est que apparence sont tous les deux possibles, comme tu l'as montré[45]. »

En effet, une connaissance n'est pas dénuée de fiabilité concernant son essence, puisqu'il est établi qu'elle se connaît elle-même. Et lorsqu'elle s'applique à un objet bien connu, comment pourrait-elle ne pas être un moyen de connaissance valide ?

Akalaṅka

> **23. Le fait que les pensées conceptuelles s'aperçoivent elles-mêmes constitue une représentation objectale claire, parce que, [même] si on fait complètement abstraction [du contenu] des pensées, on se représente [encore] une [connaissance] conceptuelle[46].**

Lorsqu'on fait complètement abstraction de sa pensée et qu'on demeure en outre l'esprit immobile, on voit, grâce à la faculté visuelle, une forme qui consiste en une configuration, qui est grossière et qui possède une nature ténue et multiple, mais on ne voit pas l'être individuel dans sa singularité irréductible, parce que la pensée, lorsqu'elle se réveille de l'état où les pensées conceptuelles lui avaient été ôtées, ne se rappelle pas [l'être individuel] dans cette seule mesure (i.e. en tant seulement qu'être singulier). Par conséquent, ce qui est vraiment dénué de clarté, c'est la pseudo-perception non conceptuelle. Il n'y a pas de différence absolue entre le domaine auquel s'applique une connaissance conceptuelle claire et celui auquel s'applique une connaissance conceptuelle

---

[43] Le composé *āśubhramaṇādeḥ* fait allusion à quelques uns des autres types d'erreurs que peuvent causer les sens. Est ainsi mentionné le mouvement rapide qu'illustre fréquemment l'exemple du brandon que l'on fait tournoyer et qui produit l'impression qu'il existe un cercle de feu (cf. SVi XI.27). Pour une classification des erreurs, cf. Funayama (1999 : 75).

[44] Cette maxime n'a pas été identifiée.

[45] Le passage cité est le second hémistiche de ĀM 83, dont la première moitié a été citée en SVBh *ad* LT 4 : *bhāva-prameyâpekṣāyāṃ pramāṇâbhāsa-nihnavaḥ* |

[46] Stance traduite par Balcerowicz (2005a : 382) : « Any aspect [of cognition] amenable to self-illuminating cognition, in case of conceptuel (determinate) cognitions, manifests its contents clearly, because it is manifested as conceptual (determinate), [even] when [a person's] all thoughts are withdrawn (pacified). »

non claire, parce qu'il est avéré que la perception d'un objet proche et la perception d'un objet lointain s'appliquent à une seule et même chose[47].

ABHAYACANDRA

Rejetant à présent l'idée que se forgent les bouddhistes selon laquelle une connaissance conceptuelle est une pseudo-perception, [Akalaṅka] dit : **LT 23**.

Il est. Qu'est-ce qui est ? **« le fait de s'apercevoir »** : [il y a] ***svasaṃvedyam – saṃvedyam***, le fait d'être saisi, ***svena***, par l'essence [même] de la connaissance de la réalité – autrement dit l'essence de la connaissance, parce qu'il n'est pas contradictoire qu'une connaissance possède deux formes, une qui est connaît et une qui est connue, vu que, sinon, il s'ensuivrait que la connaissance ne serait pas une chose réelle. Comment [la connaissance réflexive] est-elle caractérisée ? **« une représentation objectale claire »** : cette [connaissance réflexive] est qualifiée ainsi (i.e. de ***viśadārthāvabhāsanam***), elle qui est ***viśadam***, claire, et qui est ***arthāvabhāsanam***, [c'est-à-dire] ***avabhāsanam***, la connaissance, ***arthasya***, d'un objet qui existe dans l'ordre de la réalité suprême. [La connaissance réflexive] de quoi ? ***vikalpānām***, des connaissances certaines du type 'ceci est une jarre', 'ceci est un bœuf', 'ceci est blanc', 'ceci est un gayal', etc. Pour quelle raison ? **« parce qu'on se représente [encore] une [connaissance] conceptuelle »** : ***avabhāsanāt***, parce qu'on perçoit, parce qu'on fait l'expérience, d'une [connaissance] ***savikalpakam***, qui comporte un ***vikalpaḥ***, [i.e.] la connaissance d'une forme au moyen d'un universel ; tel est le sens. Quand [se représente-t-on une connaissance conceptuelle] ? **« si on fait complètement abstraction [du contenu] des pensées »** : est qualifiée ainsi (i.e. de ***saṃhṛtāśeṣaciṃtāyām***), la situation dans laquelle ***cintāḥ***, les constructions conceptuelles, ***aśeṣāḥ***, à savoir les souvenirs etc., ***saṃhṛtāḥ***, ont été supprimées ; le composé est au locatif. Puisque, dans la connaissance qui naît de la vue, etc., la connaissance d'une forme particulière au moyen d'un universel n'est pas éliminée, il est donc incorrect de dire qu'une connaissance conceptuelle constitue une pseudo-perception ; tel est le sens.

---

[47] La fin de la *vivṛti* a été traduite par Balcerowicz (2005a : 369, 372).

AKALAṄKA

> **24. Même si les constructions conceptuelles, dont on connaît fort bien l'apparition et la disparition, sont bien réelles, on ne les observe pas dans les [actes de] perception, tout comme [on n'observe pas] la différence [de nature] entre ces [constructions conceptuelles] prises dans leur individualité[48].**

Celui qui, parce qu'il est trompé par le fait que des [connaissances conceptuelles] se produisent l'une après l'autre, ne voit pas chacun des [concepts] particuliers, ne peut pas faire d'affirmation certaine, laquelle serait l'énoncé de quelque chose qu'il n'aurait pas vu, puisque d'aucune manière il n'accepte la similitude entre ces [concepts]. On doit se demander si la thèse unilatérale selon laquelle [les constructions conceptuelles] sont systématiquement absentes [de actes de perception] est possible ou pas. Comment des connaissances perceptuelles pourraient-elles à leur tour devenir conceptuelles, si elles sont absolument dénuées de concept ?

ABHAYACANDRA

Dira-t-on que, dans une connaissance qui résulte d'une perception, à savoir l'aperception, il n'y a assurément pas de concept, parce qu'on n'[en] observe pas ? Rejetant cette objection, [Akalaṅka] dit : **LT 24**.

Na lakṣyeran, ne se discernent pas. Qu'est-ce qui [ne s'observe pas] ? ***kalpanāḥ***, les concepts. Dans quoi [les constructions conceptuelles ne s'observent pas] ? **« dans les actes de perception »**, à savoir dans les [actes] d'aperception, etc. En quoi consistent-elles pourtant ? ***satyo 'pi***, bien qu'elles soient existantes. Comment sont-elles par ailleurs caractérisées ? **« dont on connaît fort bien l'apparition et la disparition »** : ces [constructions conceptuelles] sont qualifiées ainsi (i.e. de ***pratisaṃviditotpattivyayāḥ***), elles dont ***utpattiḥ***, l'obtention de l'essence, et ***vyayaḥ***, une absence, une perte, sont toutes deux ***pratisaṃviditau***, c'est à dire [***saṃviditau***], perçues, ***prati***, pour chaque individu. Si quelque chose n'a pas l'étantité, le fait de posséder une production et une disparition n'est nullement l'objet d'une expérience, parce que, sinon, on s'expose à une extension abusive. Or, il est établi que les concepts sont produits et disparaissent, parce qu'il procèdent en

---

[48] Stance traduite par Balcerowicz (2005a : 381) : « Any conceptual states of mind, of whose rise and cessation every one is aware, [if they were non-conceptual at the moment of self-illumination], even if they exist, would not be observed in singular acts of perception, just like the singular character of the unique nature [is not observed]. »

vertu d'une relation de cause à effet. Un concept ne peut être produit à partir d'une [connaissance] non conceptuelle, parce que la [connaissance non conceptuelle] ne dispose pas de la capacité à produire un concept, parce qu'elle ne produit rien. « Mais enfin, si les concepts existent [dans une connaissance de type perceptuel] mais que cette connaissance de type perceptuel n'est pas observée [comme comportant des concepts], quelle en est la raison ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection], nous disons que c'est l'incapacité et l'inattention du sujet de la perception [qui en est la cause]. [Akalaṅka] illustre ce propos ainsi : **« tout comme… »**. ***Vat***, comme, ***bhedaḥ***, la différence par rapport aux cas semblables et aux cas dissemblables, de ***svalakṣaṇam***, de l'essence, ***teṣām***, des concepts. Voici le sens : de même que, dans les pensées conceptuelles, on n'observe pas la différence de nature entre les pensées conceptuelles individuelles – différence qui pourtant existe et dont on connaît fort bien l'apparition et la disparition –, puisque cette [différence de nature] est établie seulement par l'inférence, de même, dans les [actes de] perception, on n'observe pas non plus les pensées conceptuelles. « Par conséquent, comment peut-on établir que ces [concepts] existent bien dans ces [actes de perception] alors qu'on ne les observe pas ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous répondons que cela] n'est pas [un argument], parce que cela (i.e. leur présence) est en revanche établi par le souvenir et par l'impossibilité d'expliquer autrement qui [peuvent] s'y appliquer. En effet, l'état dans lequel on fait abstraction de tout concept est [semblable à] l'état de celui qui voit un bœuf tout en produisant le concept de 'cheval'. Et dans un tel cas aussi, la vue du bœuf consiste bel et bien en une détermination, puisque le souvenir et l'impossibilité d'expliquer autrement ont bien [la vache] pour objet. Lorsqu'il n'y a pas de certitude relativement à un objet, il ne se produit pas de souvenir relativement à cet objet, comme le contact avec une herbe quand on marche. « Mais on se souvient de cela ; par conséquent, l'existence d'un concept est établie par l'inférence tout comme est établie la différence entre les concepts pris dans leur individualité[49]. » Assurément cette différence n'est pas établie par la connaissance directe (i.e. la perception), parce que celle-ci n'en fait pas ainsi l'expérience. Par conséquent, il est établi que le moyen de connaissance valide est une certitude, parce qu'il est fiable.

[49] Le texte ne nous paraît pas compréhensible si on ne corrige pas °*vikalpāstitvasiddheḥ* en °*vikalpāstitvasiddhiḥ*.

AKALAṄKA

> **25. C'est grâce aux idées [nées] des sens, au souvenir, à la reconnaissance, au raisonnement inductif [et] aux connaissances déterminées (i.e. aux inférences) que l'on n'est pas déçu dans l'usage empirique ; si l'on est déçu, [la connaissance mise en œuvre] est un pseudo-[moyen de connaissance valide].**

Puisqu'il est établi que, grâce à la perception, au souvenir, à la reconnaissance, au raisonnement, à l'inférence, etc.[50], on n'est pas déçu [dans l'usage empirique], ces connaissances sont valides concernant les objets [de l'usage empirico-pratique] ; autrement, il est fixé que c'est la pseudo-validité cognitive[51]. C'est exactement selon le même critère que se fait la répartition entre [l'ensemble de] la connaissance articulée et la pseudo-[connaissance articulée].

ABHAYACANDRA

Considérant ce point précis, [Akalaṅka] déclare : **LT 25**.

On tire le terme 'moyen de connaissance valide' (*pramāṇa*) [du contexte]. Parce qu'ils se construisent avec ce mot, les termes *akṣadī-* etc. sont théoriquement au nominatif, mais [ici ils sont à l'instrumental], en vertu de la règle suivante : « Il y a changement de désinence sous l'effet du sens ». On explique donc la stance ainsi : « **En se servant de la pensée [née] des sens, de la mémoire, de la reconnaissance, du raisonnement** » et **« de la connaissance déterminée »**, ***avisaṃvādaḥ***, il n'y a pas de déviance, **« dans l'usage empirique »**, lequel consiste à accepter, rejeter, [etc.], parce que c'est fondé sur l'idée que se font tous les gens qui agissent dans la sphère empirico-pratique. Par conséquent, ils (i.e. les moyens de connaissance mentionnés dans la stance) constituent un moyen de connaissance valide[52] – tel est le sens. ***Akṣadhīḥ***, **« l'idée »** née **« des sens »**, [c'est-à-dire] la perception empirique, ***smṛtiḥ***, la réminiscence d'un objet passé, ***saṃjñā***, la

---

[50] Tandis que, dans la stance, Akalaṅka se place dans la perspective de la perception quasi sensorielle, la *vivṛti* examine le cas de ces mêmes connaissances lorsqu'elles recourent au langage, autrement dit lorsqu'elles relèvent du *parokṣa* (cf. volume I, chapitre II, § 2.3.2.2). Dans cette perspective, elles font déjà partie du *śruta* qui est mentionné juste après, quoiqu'elles ne couvrent pas entièrement à elles seules.

[51] Étant donné l'emploi du terme *vyāvasthā*, on s'attendrait à comprendre le composé *tadābhāsavyavasthā* de la manière suivante : « la répartition entre la validité cognitive et la pseudo-[validité cognitive] ». Néanmoins, la présence de l'adverbe *anyathā* s'oppose à une telle interprétation.

[52] Dans la mesure où tous ces moyens de connaissance ne forment *stricto sensu* qu'un seul *pramāṇa*, nous préférons suivre la leçon *pramāṇam* plutôt que la leçon *pramāṇāṇi* – dont nous pensons qu'elle est une correction de Mahendra Kumar plutôt qu'une lecture véritable.

reconnaissance, ***cintā***, le raisonnement inductif, ***ābhinibodhikam***, l'inférence, ce qui réside dans l'*abhinibodhaḥ*, la certitude d'une règle concernant l'impossibilité d'expliquer autrement la *ratio cognoscendi* – telle est la glose. Vu que, en déterminant l'objet de connaissance grâce à tous ces [moyens], l'homme qui agit n'est pas déçu par rapport au résultat [de la connaissance], à savoir le fait d'accepter, etc., comment [ces moyens] ne possèderaient-ils pas la validité cognitive ? Telle est [l'explication]. « Mais enfin, comment peuvent-ils posséder la validité cognitive dans ces conditions ? » [Akalaṅka] rejette cette éventuelle objection [en disant] : ***anyathā***, de telle manière que ces [modes de connaissance] sont dénués de fiabilité, ***tataḥ***, [i.e. autrement] par rapport à la fiabilité dans l'activité pratique, la connaissance née des sens, etc. ***tadābhāsaḥ***, constituent un pseudo-moyen de connaissance valide. [Le mode de connaissance] qui dévie par rapport à l'action efficiente n'est certainement pas un moyen de connaissance valide, parce que l'on s'expose à une extension abusive.

Akalaṅka

> **26. Il est prouvé que la connaissance articulée est un moyen de connaissance valide concernant des objets comme d'autres continents [que celui où l'on est], etc. On ne saurait faire peser sur elle (i.e. la connaissance articulée) un soupçon sous prétexte que dans certain cas elle est déviante.**

La connaissance articulée est un moyen de connaissance valide même pour un objet autre que l'intention du locuteur. Comment autrement (i.e. si la connaissance articulée n'est pas un moyen de connaissance valide), peut-on connaître, de façon non douteuse et fiable, une [entité], à savoir un continent, une région, une rivière, une montagne, etc. dont la nature essentielle et l'effet sont invisibles [parce qu]'elle se trouve ailleurs selon les divisions de l'espace ?

Abhayacandra

(…)

AKALAṄKA

> **27. Si, parce que la connaissance articulée est souvent dénuée de fiabilité, ceux qui ne voient pas la relation invariable [entre le mot et l'objet] font peser [sur elle], un soupçon généralisé, alors un [soupçon] identique [pèse sur] les idées produites par les sens ou par le signe inférentiel.**

Il n'est nullement vrai que la connaissance sensorielle puisse être un moyen de connaissance valide sans avoir pour caractéristique d'être dénuée d'erreur ou de ne pas dévier, parce que l'on s'expose à une extension abusive. Qui ne serait pas satisfait d'une connaissance articulée qui se caractériserait de la sorte (i.e. comme non erronée ou non déviante) ? Tout comme on connaît le lever de [la constellation] Kṛttika à partir du lever [de la constellation] du Chariot, sans qu'il y ait de relation de nature essentielle [entre les deux levers], la connaissance qui connaît l'objet et la dénomination sans voir la relation [qui les unit] est fiable. En présence de l'évidence, on ne peut nullement arguer d'une impossibilité. Si un soupçon généralisé [pèse] [sur la connaissance articulée], parce que dans certains cas elle dévie, comment n'y aurait-il pas de soupçon sur la parole concernant l'intention du locuteur elle aussi, parce que, à son sujet aussi, la déviance est possible ? En effet, tout en ne le désirant pas, certains parlent en faisant une faute de prononciation [des mots] ou une faute dans l'arrangement [de la phrase].

ABHAYACANDRA

Dans le cas où l'on doute de manière systématique de la validité de la connaissance articulée, [Akalaṅka] montre : **LT 27**.

Cet, si, il y a. Qu'il a-t-il ? ***anāśvasaḥ***, une suspicion. Où [y a-t-il une suspicion] ? ***savatra***, concernant la validité cognitive de la connaissance articulée qui est [pourtant] fiable. Pour qui [y a-t-il un tel soupçon] ? ***pratibandham apaśyatām***, pour ceux qui ne considèrent pas la relation entre le mot et l'objet, laquelle consiste en une capacité naturelle – [c'est-à-dire] pour les bouddhistes. À cause de quoi [ce soupçon pèse-t-il] ? **« à cause de l'absence de fiabilité »**. De quoi ? ***śruteḥ***, de la Tradition. Comment [la Tradition est-elle dénuée de fiabilité] ? ***prāyaḥ***, à certains endroits, à certains moments, tel est le sens. Alors, [il y a] **« un »** soupçon ***samaḥ***, similaire. Pour quelles [choses] ? **« pour les idées produites par les sens ou par le signe inférentiel »** : [un soupçon] s'attacherait aussi aux ***dhiyaḥ***, aux connaissances, nées de deux [sources], ***akṣam***, d'une faculté sensorielle ou ***liṅgaṃ***, d'une *ratio cognoscendi* ; tel est le sens. En effet, on verrait toujours

et partout de la non-fiabilité. Si on dit que, lorsqu'elles sont produites par une cause non déficiente, la perception ou l'inférence sont fiables à propos de leur objet, comment donc la connaissance articulée produite par une parole d'autorité non déficiente pourrait-elle être dénuée de fiabilité [concernant son objet] ? Les deux cas sont équivalents !

Akalaṅka

> **28. Si on ne peut déterminer de façon certaine un objet extérieur en se fondant soit sur la parole d'une autorité soit sur l'énoncé d'une *ratio cognoscendi*, quelle répartition entre le vrai et le faux existe-t-il [et] d'où vient que quelque chose est ou n'est pas un *probans* ?**

Il n'est pas vrai que toutes les intentions d'un locuteur à propos d'un objet donné dévient des l'objets, parce que, sinon, il serait possible qu'une thèse unilatérale dévie par rapport aux objets de la parole. Dans le cas où la parole ne serait pas fiable par rapport à l'intention, comment pourrait-on inférer l'[intention] ? Comment, alors qu'il se fonde lui-même sur une répartition entre le fait que le Buddha soit une personne d'autorité et les autres pas, ou bien sur une répartition entre les éléments [de l'inférence] qui sont des *probans* et ceux qui n'en sont pas, le propos suivant « les paroles indiquent, dans tous les cas, l'intention du locuteur, mais pas en outre la réalité de l'objet[53] » soit exempt de confusion ?

Abhayacandra

Dans le cas où l'on doute systématiquement de la connaissance articulée, [Akalaṅka] énonce un autre [désagrément] : **LT 28**.

Quelle [répartition] y aurait-il ? autrement dit, il n'y en aurait aucune. Quel est le sujet ? **« la répartition entre le vrai et le faux »** : ***vyavasthā***, la distinction entre ***satyam***, la parole du Buddha, et ***itarat***, le faux, [à savoir] la parole de Kapila, etc. Et également, **« le fait que quelque chose soit ou ne soit pas un *probans* »** : ***sādhanetaratā***, la relation entre ***sādhanaṃ***, le signe inférentiel, qui se fonde sur la preuve de ce que l'on désire, à savoir l'existence, etc. et ***itarat***, le pseudo-*probans*. Cette même [relation], ***kutaḥ*** ? à partir de quoi [est-elle fixée] ? tel est le sens. Dans quelle condition [se pose-t-on cette question] ? **« Si on ne peut déterminer de façon certaine un objet extérieur »** :

---

[53] Citation non identifiée, mais sa teneur laisse penser qu'elle est tirée d'un texte bouddhique. Comparer avec Dharmakīrti PV III. 213cd-214ab : *nāntarīyakatâbhāvāc chabdānāṃ vasubhis saha ‖ nârtha-siddhis tatas te hi vaktr-abhiprāya-sūcakāḥ.*

aviniścaye, dans le cas où l'on ne connaît pas, ***bahirarthasya***, l'objet de connaissance parce qu'il est distant. À partir de quoi [ne le connaît-on pas] ? **« grâce à la parole d'une autorité »** : en se fondant sur ***uktiḥ***, la parole, d'un [***āptaḥ***] – celui qui n'est pas trompeur sur un [sujet précis] est un ***āptaḥ*** à ce sujet. Pas seulement grâce à la parole d'une autorité, mais aussi **« grâce à l'énoncé d'une *ratio cognoscendi* »** ainsi que grâce à l'emploi d'un *probans*. Voici le sens : si on ne détermine pas l'objet extérieur grâce à la parole d'une autorité, comment répartir la vérité et son contraire parmi les paroles du Buddha et celles des autres, puisqu'il n'y a pas de différence quant au fait que l'objet [extérieur] n'est pas ce sur quoi porte [leur parole] ? Si on ne détermine pas l'objet extérieur grâce à l'énoncé d'une *ratio cognoscendi*, d'où vient que [quelque chose] est ou n'est pas un *probans*, puisqu'il n'y a pas de différence quant à la vacuité de l'objet extérieur ?

AKALAṄKA

> **29. Si [on dit que], parce qu'un homme a des intentions variées, la parole dévie par rapport à l'objet [qu'elle concerne], l'effet qui est vu résulte d'[une cause] de nature différente [de la nature de l'objet] : qu'est ce qui peut faire que l'effet diffère de la cause ?**

« Mais, même si la connaissance articulée est souvent fiable concernant l'objet extérieur, étant donné que le lien avec son objet n'est pas établi, mais qu'elle se conforme à l'intention du locuteur, un soupçon pèse systématiquement sur son objet. » À cela, on répond : Comme, même sans les relations d'identité de nature et de causalité, elle connaît l'objet grâce au moyen de connaissance indirect, [elle] est fiable. Et comment pourrait-on faire confiance à des énoncés comme : 'Ceci est un arbre parce que c'est un *śiṃśāpa'*, ou 'Ici il y a un feu parce qu'il y a de la fumée' puisque, comme parfois on appréhende le manguier, etc. comme une liane, il n'y a pas de contradiction même dans le cas où l'on affirme que le *śiṃśāpa* n'est pas en lui-même un arbre[54] ? S'il n' y a pas de contradiction à ce que [quelque chose] qui naît du bois, qui a pour origine un complexe causal formé d'une loupe, qui naît de la foudre, ou qui naît d'un objet autre que cela soit à part entière de la nature essentielle du feu, alors, d'où [viendrait] donc la règle qui dit 'la fumée naît exclusivement du feu et ne naît pas d'un autre objet' ? Règle d'où il s'ensuivrait que, parce qu'il n'y a pas de déviance entre la cause et l'effet, on pourrait faire confiance à la [proposition suivante] : 'ici, étant donné la fumée, il y a du feu'. Si l'on admet que le

moyen de connaissance indirect fait connaître l'objet grâce à l'impossibilité d'expliquer autrement quelque chose (i.e. une nature essentielle ou un effet), il est établi que la connaissance articulée, pour laquelle on ne voit que les relations d'identité de nature et de causalité soient en elles-mêmes invisibles, dans la mesure où elle est fiable concernant quelque chose, possède la validité cognitive parce que cela ne se justifie pas autrement.

ABHAYACANDRA

(…)

[54] Notre traduction ne nous paraît pas très convaincante, car elle suppose qu'il soit possible de prendre un manguier pour une liane, ce qui est pour le moins curieux.

Section II (Chapitre 5) : Les points de vue

Akalaṅka

> **30. Concernant un objet de connaissance, lequel consiste en différence et en identité, les [énoncés] qui visent [à exprimer] la différence et l'identité sont [respectivement] définis comme 'points de vue' s'ils tiennent compte [de la perspective opposée] et 'points de vue erronés' s'ils n'[en] tiennent pas compte.**

La réalité qu'est la chose[55] consiste en substance et en mode, est pourvue d'origine, de cessation et de permanence[56], est étant, objet de connaissance ; [il existe bien des points de vue concernant la chose réelle] parce que la concernant justement, il y a une différence entre le moyen de connaissance valide et le pseudo-[moyen de connaissance valide]. Le point de vue est l'intention du sujet connaissant. Ce [point de vue peut être] substantiel ou modal. Le [point de vue] dont le seul objet est la substance – [c'est-à-dire] ce qui a subsisté, subsiste et subsistera [à travers les modifications][57] – est le point de vue substantiel. Il se fonde sur l'identité.

Abhayacandra

(…)

À présent, après avoir examiné le moyen de connaissance valide et le pseudo-[moyen de connaissance valide], afin d'examiner la définition du point de vue et du pseudo-[point de vue], [Akalaṅka] dit : **LT 30**.

Lakṣyante, sont déterminés. Quelles [choses sont définies] ? **« les 'points de vue' et les 'points de vue erronés' »** : à la fois les **« points de vue »** (*nayāḥ*) et ***durnayāḥ***, les pseudo-points de vue. Par quels [critères sont-ils respectivement définis] ? **« s'ils tiennent compte [de la visée opposée] et s'ils n'[en] tiennent pas compte »** : selon l'***apekṣā***, la prise en considération de la propriété opposée, et selon l'***anapekṣā***, i.e. [la perspective] contraire, c'est-à-dire une thèse absolument unilatérale. Comment [les points de vue et les points de vue erronés] sont-ils caractérisés ? [Ce sont] **« les [énoncés] qui visent [à**

---

[55] Nous ne sommes pas certaine qu'il faille prendre *vastutattvam* comme un composé plutôt que comme deux termes distincts. Ce point nous paraît toutefois délicat à trancher.

[56] L'expression *utpādavyayadhrauvyayuktaṃ sat* est une citation de TS V.29.

[57] Il s'agit là d'une explication étymologique du terme 'substance' (*dravya*-) comme un nom dérivé du verbe signifiant 'courir' (*DRU*-). Littéralement, l'idée est que la substance court à travers les modifications.

exprimer] la différence et l'identité » : ***abhisandhayaḥ***, les intentions, les énoncés possibles du sujet qui détient la [connaissance] articulée, concernant ***bhedābhedau*** (« la différence et l'identité »), à la fois ***bhedaḥ***, la caractéristique particulière, le mode, la divergence, et ***abhedaḥ***, l'universel, l'unité, la ressemblance – tel est le sens. Que concernent [ces énoncés] ? ***jñeye***, concernant un objet de connaissance, à savoir le principe animé, etc. Comment [cet objet de connaissance] est-il caractérisé ? **« lequel consiste en différence et en identité »** : cet [objet de connaissance est] qualifié ainsi (i.e. de ***bhedābhedātmakaḥ***) lui dont **« la différence et l'identité »** constituent ***ātmānau***, les deux natures essentielles, le composé est au locatif. Un objet de connaissance n'est assurément pas appréhendé selon une thèse unilatérale soit comme consistant en différence soit comme consistant en identité, parce que, du fait que l'on a l'idée de [quelque chose qui est à la fois] récurrent et différent, on appréhende [cette chose] comme consistant justement en ces deux [caractéristiques] (i.e. l'identité et la différence), parce que le moyen de connaissance valide s'applique à du multilatéral, en vertu de la citation suivante : « [la chose réelle est] non unilatérale, en vertu du moyen de connaissance valide[58] ». Mais ce n'est pas en tant qu'elle est considérée comme consistant en ces deux [caractéristiques] qu'une chose réelle sert à l'usage pratique. C'est pourquoi, puisqu'une thèse unilatérale convenable pour l'[usage pratique] dépend d'un point de vue, [de tels énoncés] sont appelés 'points de vue', conformément à la thèse bien établie que voici : « L'aspect unilatéral de l'[objet] est fourni par le point de vue qui est pris en considération ». Et ces [énoncés] conviennent pour l'usage pratique seulement s'ils se prennent mutuellement en compte, parce que sinon, dans la mesure où ils causent la ruine de l'[usage pratique], ils constituent des points de vue erronés, en vertu de l'explication suivante professée par le maître (i.e. Samantabhadra) :

> C'est lorsqu'un point de vue ne tient pas compte [des autres points de vue] qu'il est faux ; lorsqu'il [en] tient compte, il s'avère utile pour l'objet, comme tu l'as montré[59].

Et ces [points de vue] sont de deux sortes : les [points de vue] substantiels et les [points de vue] modaux, conformément à l'analyse étymologique suivante : [les points de vue] dont *dravya* (« la substance »), l'universel, l'identité, la continuité, la règle générale,

---

[58] Cette citation ainsi que celle qui vient juste après, n'a pas été identifiée. Dans les deux cas, le propos est si général que, en l'absence de contexte, la traduction demeure délicate. Autre traduction possible : « Le multilatéral est fourni par le moyen de connaissance valide. »

[59] Samantabhadra, *Āptamīmāṃsā*, 108cd.

constitue l'*artha*, le domaine d'application, sont [appelés] 'substantiels' (*dravyārthikāḥ*) ; [les points de vue] dont *paryāya* (« le mode »), le particulier, la différence, la discontinuité, l'exception, constitue l'*artha*, le domaine d'application sont [appelés] 'modaux' (*paryāyārthikāḥ*) – voilà ce qu'il en est selon l'explication étymologique. Parmi [ces deux fondements du point de vue], la substance est de deux sortes, la substance pure et la substance impure : la substance pure est l'universel qu'est l'étant, tandis que la substance impure est par exemple [l'universel] qu'est le fait d'être le principe animé.

Akalaṅka

> **31. Ce qui recèle les subdivisions que sont le principe animé et le principe inanimé est l'étant. Il est un, de même que la connaissance dotée de ses représentations est une, [et de même] que le principe animé avec ses modes est un.**

Tout comme les diverses représentations propres à une connaissance n'invalident pas l'unité [de cette connaissance], ou tout comme les propriétés et les modes propres de quelque [réalité] – du principe animé ou du principe inanimé – [n'invalident pas l'unité de cette réalité], ainsi justement les divisions de l'étantité, à savoir le principe animé, le principe inanimé, et [leurs subdivisions n'invalident pas l'unité de l'étant]. Voici ce qu'il en est : **LT 32**.

Abhayacandra

« Mais enfin, puisque les entités qui existent dans l'ordre de la réalité suprême comportent des variétés à l'infini du fait de la différence de lieu, de temps, de forme, elles ne [peuvent] constituer l'universel qu'est l'étantité ! » Rejetant cette [possible] objection des bouddhistes, [Akalaṅka] dit :

> **Ce qui recèle le principe animé, le principe inanimé et leurs subdivisions [respectives] est l'étant. Il est un, de même que la connaissance dotée de ses représentations est une, [et de même] que le principe animé avec ses modes est un.**

Asti, [cela] se trouve, est compris. Qu'est ce que « **cela** » [est] ? ***sat***, l'universel qu'est l'étantité. Comment [cela] est-il caractérisé ? **« ce qui,** etc. **»** : ce en quoi ***antarlīnāḥ***, sont cachés. Qu'est-ce [qui est recelé] ? **« les subdivisions que sont le principe animé et le principe inanimé »** : ***jīvaḥ***, ce qui est caractérisé par la conscience, et en outre ***ajīvaḥ***, i.e. le contraire de cela, à savoir la matière, etc., et ***prabhedāḥ***, leurs espèces respectives à

savoir [pour le principe animé] les êtres mobiles, les êtres immobiles, etc. ; c'est [l'ensemble formé] à la fois par **« le principe animé et le principe inanimé »** et par leurs **« subdivisions »** qui est désigné ainsi (i.e. par le composé *jīvājīvaprabhedāḥ*). Il n'est assurément pas vrai de d'affirmer qu'il est possible de faire usage de quelque chose [dans le domaine empirique] tout en disant que la substance ou le mode est dénué d'étantité, parce que l'on se contredit [en agissant] et parce que l'on s'expose à une extension abusive. « Mais enfin, comment une seule [chose peut-elle] englober les multiples variétés comme le principe animé, etc. ? » Pour le cas où [l'on ferait cette objection, Akalaṅka] dit : **« Il est un**, etc. **». De même qu'un *jñāna***, [une connaissance] qui a pour objet un vêtement bigarré, etc., est **« dotée de ses représentations »** (*svanirbhāsi*), c'est-à-dire qu'il y a en elle ***nirbhāsāḥ***, des formes sensibles comme [la couleur] noire, etc., ***sve***, qui sont siens, à savoir la connaissance, [n'est pas contredite], de même aussi que ***jīvaḥ***, une âme, **« avec ses modes »**, c'est-à-dire accompagné des ***paryayāḥ***, des transformations, comme la passion, etc., ***sve***, [qui sont siens,] à savoir la pensée, [autrement dit] qui a accédé au statut de connaissance, n'est pas contredit, de même l'étantité n'est pas non plus contredite même si elle est assaillie par ses multiples divisions que sont le principe animé, etc. – tel est le sens.

AKALAṄKA

> **32. Le [point de vue] collectif vise la substance pure, puisque celle-ci ne comporte pas de différence ; parmi les variétés [d'étant], il n'y a pas la moindre variété qui consiste en non-étant, parce que cela est contradictoire.**

« Tout est un parce qu'il n'y a pas de différence au sein de l'étant[60] » : tel est le [point de vue] collectif, puisque les caractéristiques individuelles, quand bien même elles existent, n'invalident pas l'unité de l'existence. En effet, il n'existe aucun [être] particulier consistant en non-étant, parce qu'il y a une incompatibilité logique. Il n'y a assurément pas la moindre connaissance qui, sans avoir intelligé une substance en tant qu'elle consiste en étant, en saisisse une particularité.

[60] Citation d'Umāsvāti, TSBh I.35.

ABHAYACANDRA

[Akalaṅka] examine le point de vue de cet universel qu'est l'étant : **LT 32**.

Abhipraiti, s'applique à. Qu'est-ce qui [vise] ? ***saṅgrahaḥ***, le point de vue collectif. Que [vise le point de vue collectif] ? ***śuddhaṃ dravyam*** (« la substance pure »), i.e. l'universel qu'est l'étant, parce que, dans la mesure où cette [substance] est dénuée de tout autre propriété déterminante, elle possède la pureté. Le point de vue collectif prend pour objet cet [universel], en vertu de l'explication étymologique suivante : le *saṅgraha* est la saisie (*grahaṇa*) complète (*sam*) [qui s'effectue] une fois que l'on a réduit à la simultanéité les modes dont les différences sont assaillies, parce qu'elles entrent en contradiction avec les modes de même type. Pourquoi cela [est-il possible] ? **« puisque celle-ci ne comporte pas de différence »** : parce que, ***tasya***, au sein de la substance pure qui consiste en l'universel qu'est l'étant, ***abhedāt***, il y a une absence de divergence entre tous les êtres animés et inanimés. « Mais enfin vu que la non-existence antérieure, etc. diverge de l'étantité, comment peut-il ne pas y avoir de différence ? » Envisageant cette objection possible, [Akalaṅka] dit : ***bhedānām***, parmi les étants particuliers, à savoir les êtres animés, etc., ***nāsti***, il n'y a pas ***eko 'pi bhedaḥ***, [le moindre] être animé ou bien quelque autre [chose] qui soit un mode du [principe animé], ***asadātmā***, dont l'essence consiste en non-étant, ***virodataḥ***, parce que cette proposition est bien établie, parce que, [sinon], l'on se contredit : si [un étant] consiste en non-étant, comment peut-il être ? s'il est, comment peut-il consister en non-étant ? Par conséquent, on doit admettre que la non-existence antérieure, etc. ou tout autre [chose] consiste, d'une certaine manière, bel et bien en étant, en vertu de l'idée qu'on s'en fait.

AKALAṄKA

> **33. La perception qui ne connaît pas les différences à l'extérieur et à l'intérieur considère la substance qu'est l'être individuel sur le mode de l'étant, en se fondant sur une différence qui consiste en un universel.**

Même lorsqu'elle n'intellige pas la différence de soi et de l'objet, toute connaissance erronée, connaît de manière perceptuelle la substance qu'est l'être individuel sous la forme de l'étant, parce que sinon il s'ensuivrait qu'il n'y aurait pas d'erreur.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, étant donné que la différence est établie par la perception, le point de vue de l'identité qu'est le [point de vue] collectif est faux parce qu'il est invalidé par la perception ! » Rejetant cette objection des bouddhistes, [Akalaṅka] dit : **LT 33**.

Śaṃset, célèbre, c'est-à-dire déclare. Qu'est-ce qui [considère] ? ***pratyakṣam***, la connaissance claire, qui peut être sensorielle ou quasi sensorielle. Comment est-elle caractérisée ? « **qui ne connaît pas les différences** » : [le composé] ***bhedājñānam*** [s'analyse] ainsi : ***na jānāti***, elle ne saisit pas, ***bhedān***, les instants insécables imaginés par d'autres. Que considère [la perception] ? [Elle considère] **« la substance »** pure ou impure, à savoir **« l'être individuel »** qui est bien réel et non imaginé – tel est le sens. Où ? ***bahiḥ***, i.e. concernant [un objet] non conscient comme une cruche, etc. [et] ***antaḥ***, i.e. concernant un [objet] conscient. Sur quel mode [la perception considère-t-elle l'être individuel] ? ***sadātmanā***, sous la forme de l'étant ; assurément il n'est pas vrai que dans des entités, une différence ne soit pas connue par la perception sous la forme de l'existant, forme sous laquelle la perception considère la substance[61]. En se fondant sur quoi [la perception considère-t-elle l'être individuel sur le mode de l'étant] ? ***bhedāt***, en se fondant sur une différence. Comment [cette différence] est-elle caractérisée ? **« qui consiste en un universel »** : en se fondant sur ***sāmānyalakṣaṇaḥ***, ce dont ***sāmānyam***, la continuité, constitue ***lakṣaṇam***, la marque. Ni la perception ni un autre moyen de connaissance valide n'établit assurément l'identité sans prendre en compte la différence, parce que, [si on n'appréhende pas la différence] on n'appréhende pas l'[identité]. Par conséquent, puisque la perception fonde elle aussi la preuve de la substance [en tant qu'étant], comment le point de vue collectif pourrait-il être faux ?

[61] Ce passage pose manifestement problème, et nous ne voyons d'autre solution que d'envisager une suppression de la négation qui précède le verbe *śaṃset*. Pour autant, le sens auquel nous parvenons n'est pas pleinement satisfaisant.

AKALAṄKA

> **34. Une [entité] apparaît avec ses différences que sont les manifestations de soi et de son objet, [certaines étant] existantes et [certaines] non existantes, [ou apparaît] avec ses différences, [certaines étant] consubstantielles et [certaines] transitoires, [certaines étant] visibles, [certaines] invisibles, sans que [ces différences] ne divisent [cette entité][62].**

De même qu'on conçoit qu'une seule et même connaissance, momentanée, comporte des représentations différentes, [certaines ayant un objet] existant et [certaines ayant un objet] non existant, sans que [ces différences] ne divisent cette connaissance, de même, on doit considérer qu'une seule et même substance, dénuée de début comme de fin, comporte des [caractéristiques] différentes, [certaines] consubstantielles et [certaines] transitoires, [certaines] visibles et [certaines] invisibles, sans que [ces différences] ne divisent cette substance. En effet, si, en revanche, concernant l'assemblage de particules élémentaires de connaissance (i.e. qui constitue l'objet intérieur) comme concernant [un objet] extérieur, on considère que les [différents éléments] n'ont pas une nature interchangeable et [donc] que la répartition structurelle [entre les éléments] n'admet nullement de mélange, il est contradictoire de se représenter un seul [objet] grossier[63].

ABHAYACANDRA

Ainsi, après avoir considéré la substance pure qui consiste en l'universel qu'est l'étant, [Akalaṅka] considère la substance impure [qui constitue] l'homogénéité diachronique :

> **34. Une [chose réelle] apparaît avec ses différences, [certaines étant] consubstantielles et [certaines] transitoires, [certaines étant] visibles, [certaines] invisibles, [différences] qui en elles-mêmes ne comportent pas de différence, [par exemple une connaissance apparaît] avec les manifestations de soi et de son objet, [certaines étant] existantes et [certaines] non existantes.**

---

[62] Stance traduite par Balcerowicz (1999 : 216) : « One [knowledge] reveals itself with divisions – [although] they themselves have no divisions – that consist in appearances of its own object which is either existent or non-existent, that occur simultaneously or consecutively [and] that are visible and invisible. »

[63] *Vivṛti* traduite par Balcerowicz (1999 : 216).

Vibhāti, apparaît de manière particulière (***vi***) dans une connaissance de type perceptuel, etc. Qu'est-ce qui [apparaît] ? ***ekam***, une chose réelle [qui, considérée] sur le mode de la substance [demeure] identique, à savoir un être animé. Avec quoi [cette entité apparaît-elle] ? ***bhedaiḥ***, avec ses modifications. Comment [ces différences] sont-elles qualifiées ? **« [certaines étant] consubstantielles et [certaines] transitoires »** : avec des [caractéristiques] qui sont telles que ***vivartante***, elles changent, [les unes] ***saha***, simultanément, et [les autres] ***krameṇa***, selon un décalage temporel ; autrement dit, ce sont [respectivement] les propriétés et les modes, en vertu de la citation suivante : « la substance est ce qui possède des propriétés et des modes[64] ». En effet, les transformations consubstantielles sont les propriétés, à savoir la connaissance, le bonheur, etc., tandis que les [transformations] transitoires sont les modes, à savoir la passion, etc. Comment sont-elles qualifiées en outre ? « **qui en elles-mêmes ne comportent pas de différence »** : ces [différences sont] qualifiées ainsi (i.e. de ***svayam abhedakaiḥ***) elles en qui il n'y a pas ***bhedaḥ***, de propriété ou de mode, ***svayam***, i.e. par leur essence, sous la forme de la substance ou du mode – le composé est à l'instrumental –, conformément à la citation suivante : « les propriétés qui ont la substance pour support sont [elles-mêmes] dénuées de propriétés[65] », parce que [sinon] il s'ensuivrait que, dans la mesure où les propriétés et les modes auraient également des propriétés et des modes, ils seraient des substances, vu que cela (i.e. le fait de posséder des propriétés et des modes) constitue la marque de la substance. Comment sont-elles qualifiées en outre ? **« [certaines étant] visibles et [certaines] invisibles »** : [le composé] ***dṛśyādṛśyāḥ*** signifie qu'il y en a à la fois ***dṛśyāḥ***, des grossières, et ***adṛśyāḥ***, des ténues, connaissables seulement par la tradition (i.e. et non par la perception)[66] ; le composé est à l'instrumental. Concernant cet objet, [Akalaṅka] donne un exemple bien connu des autres : **« avec les représentations de soi et de son objet, [certaines étant] existantes et [certaines] non-existantes »** – ici [l'auteur] sous-entend : 'comme une connaissance'. Comme une connaissance apparaît. Avec quoi [cette connaissance apparaît-elle] ? sont qualifiées ainsi (de ***sadasatsvārthanirbhāsaiḥ***) ***nirbhāsāḥ***, des formes sensibles comme [la couleur] noire, etc., à la fois de **« soi »** et de **« l'objet »** – le composé *svārtha-* est un *dvandva* – qui sont à la fois **« existantes »** et **« non existantes »** – le composé *sadasat-* est un *dvandva* et c'est au même objet que

---

[64] Citation de TS V.38.

[65] Citation de TS V.41.

[66] Nous n'avons pas réussi à identifier à quoi renvoient les deux termes techniques *vyañjanaparyāya* et *arthaparyāya*. Les deux etrmes sont associés dans un composé de type *dvandva* dans la suite de cette glose.

réfèrent les composés *sadasat-* et *svārthanirbhāsa-*. Voici le sens [de l'exemple] : de même qu'une connaissance apparaît avec les formes de la connaissance, qui sont existantes, et les formes de l'objet, à savoir [la couleur] noire, etc., qui sont inexistantes, [mais] que, selon toi, cela ne se contredit pas, de même une substance apparaît également avec [des caractéristiques différentes], [c'est-à-dire certaines étant] consubstantielles et [les autres] transitoires, [autrement dit certaines étant] des propriétés et [les autres] des modes, sans que cela se contredise, parce que ce qui [peut paraître] contradictoire est établi par l'appréhension : on appréhende tant la substance que les différences. Ainsi, il est prouvé que la réalité, à savoir le principe animé, etc., consiste en différence et en identité, parce qu'elle est connue pour telle et parce qu'elle accomplit une action efficiente. [Un étant] qui accomplit une action efficiente ne [peut] assurément pas être reconnu comme absolument permanent ou absolument momentané, connaissance qui permettrait de considérer que cela est dans l'ordre de la réalité suprême.

Akalaṅka

35. Dans la thèse unilatérale de la momentanéité, la caractéristique de l'objet n'est pas l'action efficiente ; si l'effet existe lorsque la cause est, il y a la caractéristique [qu'est la relation] de cause à effet[67].

Celui qui désire réfuter [la thèse selon laquelle] un [objet] non momentané [accomplit] une action efficiente dans la simultanéité ou dans la succession doit établir que, d'une certaine manière, il y a une action efficiente dans un [objet] momentané, sinon la caractéristique de cette [action efficiente], [à savoir] l'étantité divergerait de l'[objet momentané]. Concernant des entités momentanées, dont la nature est indéterminée, la relation de cause à effet, qui utilise comme *probans* la perception et la non-appréhension, n'est nullement établie, tout comme pour d'autres objets éloignés. La caractéristique suivante : « *y* est l'effet de *x* seulement si *y* est lorsque *x* est » n'est justement pas possible si [on admet] la destruction momentanée [des choses], parce que [si cette caractéristique était possible] il s'ensuivrait l'existence concomitante de la cause et de l'effet, car sinon [si cette caractéristique était possible dans la thèse de la destruction momentanée des choses],

[67] Prabhācandra sous-entend une négation dans le second hémistiche, ce qui nous paraît compliquer inutilement la stance, pour un sens similaire. Le suivre supposerait de traduire ainsi : « si l'effet existe lorsque la cause est, [dans l'hypothèse de la momentanéité], il [n']y a [pas] la caractéristique [qu'est la relation] de cause à effet. »

on s'exposerait à une conséquence non désirée : la [thèse de la] destruction momentanée serait détruite !

AKALAṄKA

36. Si l'être même de la cause contredisait la production de l'effet, l'existence de l'action efficiente serait correctement établie pour un objet momentané.

Assurément, il n'est pas vrai que l'effet attende l'absence de la cause pour être produit, d'où il s'ensuivrait que, dans le cas d'un objet non momentané, l'action efficiente de la [cause] serait contredite ; en effet, dans la mesure où, étant dénué de cause, [l'effet] ne dépendrait pas d'autre chose (i.e. une cause), une règle concernant le lieu, le temps et la nature essentielle [de l'effet] ne conviendrait pas, et par conséquent il s'ensuivrait qu'[un tel effet sans cause] pourraient exister véritablement n'importe où, n'importe quand et n'importe comment. Celui-ci (i.e. le bouddhiste) considère donc que, entre l'existence et la non-existence, l'une constitue l'effet et l'autre la cause, ou alors que à la fois l'effet et la cause seraient seulement existant[68]. Puisque nulle part l'être individuel n'est établi au moyen de la perception ou de la non-appréhension, comment peut-on observer que l'effet diverge par rapport à la capacité de la cause ?

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, puisque la cause et l'effet [existent] en des temps différents, c'est seulement dans un [objet] momentané que l'action efficiente est possible, et non dans un [objet] permanent ! » Ecartant cette possible assertion, [Akalaṅka] dit :

36. Si la production de l'effet était contredite par l'être de la cause inhérente[69], la preuve de l'existence de l'action efficiente serait correcte pour un objet momentané.

Ced, si, ***viruddhā***, était rendue incompatible. Qu'est-ce qui [est supposé être contredit] ? **« la production de l'effet »** : ***utpattiḥ***, l'obtention d'une essence, ***kāryasya***, d'une transformation ultérieure. Par quoi [la production de l'effet est-elle supposée être contredite] ? **« par l'être de la cause inhérente »** : ***sattayā***, par l'être de ***svayaṃkāraṇam***,

[68] Nous comprenons par là que, en admettant la préexistance de l'effet dans la cause, le bouddhiste se retrouverait dans la position du sāṃkhya.

[69] Curieusement, Abhayacandra comprend que les termes *svayaṃ* et *kāraṇasattā* entrent en composition. Dans ce cas, nous comprenons que 'la cause par soi' n'est autre qu'une cause inhérente.

de la cause matérielle qui, par essence, est une substance, qui produit l'effet dont on veut parler. Alors, ***yujyeta***, serait correcte. Qu'est-ce qui [serait correcte] ? **« la preuve de l'existence de l'action efficiente »** : **« la preuve de l'existence »** de ***kriyā***, de l'accomplissement, ***arthasya***, du but désiré, [autrement dit] l'inférence qui commence ainsi : parce que, dans un [objet] permanent, la succession et la simultanéité disparaissent[70]. À propos de quoi [la preuve de l'existence de l'action efficiente serait-elle correcte] ? **« concernant un objet »**. Comment [cet objet] est-il caractérisé ? ***kṣaṇike***, qui périt momentanément sans laisser de trace. Ceci est un énoncé qui comporte une extension abusive. La [production de l'effet] n'est absolument pas contredite, car seul ce qui est [encore] au moment de l'effet est la cause, parce que, sinon, on s'expose à une conséquence non désirée – que l'effet soit dénué de cause – et à une contradiction – que la relation de cause à effet existe dans la thèse unilatérale de la momentanéité. Il n'y a nullement relation de cause à effet entre deux éléments [*x* et *y* telle que] *x* soit produit lorsque *y* n'existe pas et que *x* ne soit pas produit lorsque *y* existe, parce que, sinon, on s'expose à une extension abusive. Par conséquent, puisqu'il faut admettre que, d'une certaine manière, seul l'étant peut être une cause ou un effet, une chose réelle consiste bel et bien en substance et modes, parce que c'est seulement la concernant que l'action efficiente est possible.

Akalaṅka

> **37. De même qu'une [entité] exécute ou englobe en une fois des objets séparés dans l'espace, de même une [entité] exécute ou englobe successivement des objets séparés dans le temps.**

De même qu'un être individuel momentané accomplit des effets qui surviennent dans des lieux différents de l'espace, sans que les endroits ne se mélangent ni ne se confondent, parce que la cause [momentanée] de ces [effets] a une nature essentielle unique – en effet, il n'y a pas de différence dans la nature essentielle de la cause de ces [effets] même si, du fait d'une différence dans le complexe causal, il y a des effets différents –, de même une seule cause non momentanée accomplit l'effet qu'elle désire accomplir au moment même où elle le désire, parce que la cause [permanente] de ces effets a une nature essentielle unique. Il n'est nullement contradictoire de dire, sans tenir compte des temps des effets, qu'il y a une seule et même [chose] qui est de la nature de ses [effets], en tant qu'elle a la

capacité d'être une cause. De même que, même en une fois, une connaissance englobe ses différentes manifestations, qu'un porteur de propriétés [englobe ses différentes] propriétés, qu'un tout [englobe ses différentes] parties, parce que [chacun] est de la nature [de ce qu'il englobe], de même justement une substance [englobe] ses différents modes, parce que les natures essentielles de ces [modes] ne divisent pas [la substance] par elles-mêmes. Ainsi : **LT 38**.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, comment une seule [entité] peut-elle accomplir plusieurs actions efficientes et englober plusieurs caractéristiques, vu qu'il y a là une contradiction ? » Réfutant cette objection [possible], [Akalaṅka] dit : **LT 37.**

Yathā, de la même manière, laquelle n'est pas contradictoire, que, ***ekam***, un être individuel momentané, tel qu'il est conçu par les bouddhistes, ***sakṛt***, en un instant, [« exécute »] « **des objets séparés dans l'espace** » : les [étants] dont **« le lieu »** est ***bhinnaḥ***, distant, [sont désignés par le composé] ***bhinnadeśāḥ***, et ils sont ***arthāḥ***, des effets, [le composé ***bhinnakālārthāḥ*** est un *karmadhāraya*] ; [une seule substance exécute simultanément des objets séparés dans l'espace], autrement dit [une seule entité] produit [un objet] qui se trouve en continuité avec elle, en tant qu'elle en est la cause matérielle, et [elle produit un objet] en discontinuité par rapport à elle en tant qu'elle en est la cause efficiente ; **« ou de même que »** ***ekam***, une connaissance, **« englobe »** ***bhinnadeśārthān***, des formes sensibles, comme [la couleur] noire, etc., éloignées [les unes des autres], sans être contredite, **« de même »** ***ekam***, une substance identique, **« exécute »** ***kramāt***, avec un décalage temporel, **« des objets séparés dans le temps »** : les [étants] dont **« le temps »** est ***bhinnaḥ***, successif, [sont désignés par le composé ***bhinnakālāḥ***], et ils sont ***arthāḥ***, des effets, [le composé ***bhinnakālārthāḥ*** est un *karmadhāraya*] ; [une seule substance exécute successivement des objets séparés dans le temps], autrement dit [une seule entité] se transforme en abandonnant sa forme sensible antérieure et en acquérant une forme sensible ultérieure tout [en conservant] une permanence ; ***vyāpnoti vā*** ces mêmes [objets séparés dans le temps], i.e. ou [une connaissance] expérimente leur identité de nature, [autrement dit] elle n'est pas contredite. Affirmer à la fois qu'il n'est pas contradictoire qu'une seule et même [entité] accomplisse des actions efficientes dans des lieux différents, mais qu'il

[70] Le texte propose seulement la mineure ; majeure : il faut succession et simultanéité pour qu'existe l'action efficiente ; conclusion : la thèse unilatérale de l'éternité n'est pas compatible avec l'idée d'action efficiente.

est contradictoire qu'[une seule et même entité] accomplisse des actions efficientes à des moments différents n'est rien d'autre que [la manifestation d']un attachement excessif à son propre système, parce que le raisonnement est similaire [dans les deux cas]. Par conséquent, il est établi que la réalité, à savoir le principe animé, etc., consiste en multilatéral, à savoir qu'elle est une et multiple, etc., parce que sinon l'action efficiente est contredite.

Akalaṅka

> **38. Le [point de vue] collectif vise l'unité de tous les différents [êtres] sur le mode de l'étant ; la doctrine du *brahman* est le pseudo-[point de vue collectif], parce qu'elle rejette les différences de son objet.**

En effet, il n'existe aucun [être] particulier consistant en non-étant, parce qu'il y a [là] une contradiction. Ce qui consiste en cela (i.e. l'étant) n'est qu'étant, par exemple une connaissance qui comporte les différences que sont ses [différentes] représentations ; comme, pour cette raison, les différences consistent en étant, elles ne sont que du pur étant et pas autre chose : voilà ce que dit le [point de vue] collectif, parce qu'il [accorde] la prédominance à ce [pur étant], mais qu'il n'exclut pas pour autant les différences. Si on ne prend pas en compte les différences que sont les modes propres [à un être], il s'agit d'une [simple] ressemblance avec ce [point de vue], comme la doctrine du *brahman*.

Abhayacandra

Ainsi, après avoir expliqué que ce qui consiste en l'universel qu'est l'étant est la substance de type supérieur, tandis que ce qui est pourvu d'origine, de cessation et de permanence est la substance de type inférieur, dans ce [vers Akalaṅka] expose le [point de vue] qui s'applique à la substance de type supérieur, [c'est-à-dire le point de vue] collectif supérieur ainsi que le pseudo-[point de vue collectif supérieur] en disant : **LT 38.**

abhiprati, s'applique à. Qui est-ce qui [vise] ? ***saṅgrahaḥ***, le point de vue collectif. Que [vise le point de vue collectif] ? **« l'unité de tous les différents [êtres] »** : ***aikyam***, l'identité de **« tous »** [les êtres], à savoir les substances, etc., qui sont ***bhedāḥ***, des [êtres] particuliers[71]. Sur quel mode ? ***sadātmanā***, sous la forme de l'étant, [c'est-à-dire en considérant] que tout est étant, conformément à l'enseignement suivant : « Or, en vertu de

[71] On attendrait un *ca* pour que ce soit un *karmadhāraya* **: *bhedāś*** *[ca] viśeṣās.*

l'universel qu'est l'étant, il y a unité de tout[72] », parce qu'on ne s'en fait pas une telle idée à tous les points de vue. « Mais enfin, c'est de cette manière qu'est considérée la doctrine du *brahman* justement ! » Pour le cas où [l'on formulerait pareille objection], [Akalaṅka] dit : **« la doctrine du *brahman* »**, etc. ***Tadābhāsaḥ***, le pseudo-point de vue collectif est. Quel [est le pseudo-point de vue collectif] ? ***brahmavādaḥ***, la non-dualité de l'existence, autrement dit, la thèse unilatérale de l'existence. Pourquoi [la doctrine du *brahman* est-elle le pseudo-point de vue collectif] ? **« parce qu'elle rejette les différences de son objet »** : ***nirākṛteḥ***, parce qu'il y a négation, des ***bhedāḥ***, des [réalités] particulières, à savoir le principe animé, etc., de l'***arthaḥ***, de l'objet – le pur étant – ***svasya***, i.e. de la doctrine du *brahman*. Dans [la thèse de] l'étantité absolue, il n'y a pas la moindre place pour les différences. Or, comment, étant dépourvu de différence, cela pourrait-il être un universel, puisqu'il n'aurait pas de support et que l'action efficiente serait perdue, conformément à la règle selon laquelle « l'un n'est pas produit à partir de lui-même » ? En effet, dans [la thèse de] la non-dualité de l'[étant], il n'y a pas de différence entre l'action et le facteur d'action, d'où il s'ensuivrait que l'action efficiente soit possible.

AKALAṄKA

> **39. Lorsqu'on expose la différence et l'identité tout en rendant l'une secondaire par rapport à l'autre, on considère que c'est le [point de vue] compréhensif ; quand on dit que [la différence et l'identité] constituent des objets [absolument] distincts, on considère que c'est le pseudo-[point de vue] compréhensif.**

Lorsque, parmi la différence et l'identité d'un être individuel, on expose l'un des deux et que [l'on considère que] l'autre est secondaire, c'est le point de vue compréhensif. Par exemple, [considérer], tandis qu'on examine l'essence de l'âme, que le bonheur, le malheur, etc. sont secondaires, ou [considérer], alors qu'on expose ces propriétés, que l'âme [est secondaire]. [L'énoncé qui] vise à faire de l'un un objet absolument distinct de l'autre est le pseudo-point de vue compréhensif. Pourquoi ? Parce que, si l'on considère comme des objets absolument distincts l'un de l'autre la propriété et le sujet, la partie et le tout, l'action et le facteur d'action, le genre et l'individu, il y a une complète contradiction concernant la localisation [de l'un par rapport à l'autre] : si une [chose] (i.e. par exemple le genre) qui se trouve en plusieurs endroits (i.e. par exemple plusieurs individus) constitue

[72] Citation non identifiée.

pour chacun la totalité, il n'est ainsi pas [possible de dire] que cette [chose] est une. Si, au contraire, elle se trouve [en plusieurs endroits] en ne constituant [pour chacun] qu'une partie, dans chacune de ces parties aussi il en va exactement de même, parce l'on s'expose [indéfiniment à la question :] qu'est-ce qui se trouve où ?

Abhayacandra

Et à présent [Akalaṅka] examine le point de vue compréhensif et le pseudo-[point de vue compréhensif] : **LT 39.**

Iṣyate, est conçu par ceux qui professent le *syādvāda*. Qu'est-ce qui [est considéré] ? **« le [point de vue] compréhensif »** : le point de vue qui a un rapport avec ***nigamaḥ***, le concept de principal et de secondaire, est le point de vue appelé ***naigamaḥ***[73]. De quoi résulte [le point de vue compréhensif] ? **« Lorsqu'on expose »** etc. : ***prarūpaṇāt***, du fait de la saisie de **« la différence et de l'identité »** qui sont ***anyonyaguṇabhūtaikau*** [– le composé ***anyonyaguṇabhūtaikabhedābhedau*** est un *karmadhāraya* –], ***guṇabhūtaikau anyonyam***, l'un par rapport à l'autre, [c'est-à-dire] que [l'un] consiste en ***guṇa***, n'est pas principal, tandis que l'autre est principal. Voici ce qu'il en est : lorsque, en rendant d'une certaine manière secondaire la différence entre la propriété et le sujet, entre la partie et le tout, entre l'action et le facteur d'action, entre le genre et l'individu, on examine en quoi ils sont identiques ; ou bien lorsque, en rendant secondaire leur identité, on examine en quoi ils sont différents, parce que telle est la règle du [point de vue] compréhensif, parce que c'est dans le [cas du] moyen de connaissance valide que l'on saisit de façon multilatérale la différence et l'identité. Objectera-t-on qu'[il s'agit] précisément [d']une différence absolue entre la propriété et la substance, etc., [Akalaṅka] dit : **« quand on dit que »**, etc. ***Uktau***, dans l'exposition, d'***arthāntaratvam***, d'une différence absolue entre la propriété et la substance, etc., **« on considère que c'est le pseudo-[point de vue] compréhensif »**, parce que cet [énoncé] est invalidé par le moyen de connaissance valide. Les propriétés, etc. ne peuvent nullement être considérées comme absolument différentes de la substance, parce que, vu qu'il est impossible de discerner [les propriétés de la substance], on a bien l'idée que, d'une certaine manière, il y a [entre elles] une identité essentielle, et parce qu'il n'existerait pas de lien [entre la propriété et la substance].

---

[73] Citation de Pāṇini IV.3.53 : *tatra bhavaḥ*.

AKALAṄKA

40. Laissons les objets être par eux-mêmes tout comme l'existence ! À quoi bon l'Existence des choses qui consistent en étant ? Il n'y a pas d'Existence dans les choses qui consistent absolument en non-étant, parce que l'on s'expose à une extension abusive.

Tout comme d'autres objets qui sont, sont par eux-mêmes, laissons les substances, les propriétés et les mouvements être [par eux-mêmes] ! À quoi bon dans ces [substances, propriétés et mouvements] l'inhérence de l'existence, vu que celle-ci est inutile concernant des choses qui sont par elles-mêmes et que l'on s'expose à une extension abusive [si on admet l'inhérence de l'existence] concernant des choses qui ne sont pas ? Ce même [raisonnement] doit s'appliquer également pour les [universaux] de rang intermédiaire. Si [l'on admet que] la bovinité, etc. est répandue partout, il y a une confusion dans la notion de [bovinité] ; sinon (i.e. si on admet que la bovinité n'est pas répandue dans tous les étants), il n'est pas correct [d'admettre] qu'une bovinité qui n'agit pas, qui n'englobe pas la région où l'objet [dans lequel il est inhérent] va être produit et qui dénuée de parties se trouve occasionnellement dans plusieurs [individus]. Puisque, dans le cas où l'on admet que la propriété et le sujet, etc. partagent chacun la nature de l'autre, rien n'est contradictoire, à quoi bon se complaire davantage à la discussion ! La [doctrine qui soutient] que le développement, sous forme de bonheur, de connaissance, etc., des qualités constituantes que sont l'intelligibilité, l'affectivité et l'obscurité est instable, [alors que] la conscience qui est l'essence de l'Esprit est stable n'est elle aussi rien d'autre que ce [pseudo-point de vue compréhensif], parce qu'il n'est pas prouvé que ceux-ci (i.e. l'ensemble de ce qui est manifesté par l'évolution des trois propriétés constituantes et le *puruṣa*) constituent des objets [absolument] distincts [l'un de l'autre] ; et on s'exposerait ainsi (i.e. en soutenant pareille thèse) à une extension abusive, vu qu'il n'y a pas de contradiction si l'on admet que ceux-ci sont [d'une certaine manière] identiques. Si on admet que les [trois] propriétés constituantes sont [à la fois] de nature visible et de nature invisible, il est correct [de considérer que] les esprits aussi ont cette [double] nature ; c'en est donc fait de la postulation des propriétés constituantes.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, il y a bel et bien une relation d'inhérence entre le sujet et la propriété, etc. ! » Rejetant cette doctrine *yauga* (i.e. vaiśeṣika), [Akalaṅka] dit : **LT 40.**

Ayant envisagé les deux membres de l'alternative, à savoir que, dans la pensée *yauga*, soit il y a inhérence de l'Existence dans des existants qui par eux-mêmes consistent en étant, soit [il y a inhérence de l'Existence dans des existants] qui [par eux-mêmes] consistent en non-étant, [Akalaṅka] énonce le défaut qui concerne la première hypothèse : **« Laissons »** ***arthāḥ***, les entités, **« être »** ***svataḥ***, par leur essence. Comme quoi ? ***sattāvat***, de la même manière – [c'est-à-dire] sans encore [postuler] une autre existence – que ***sattā***, l'universel suprême, existe seulement par elle-même, de même, que les substances, etc., ***santu***, existent elles aussi seulement par elles-mêmes ! Et ainsi, ***sattayā kim***, i.e. qu'est-ce qu'on peut gagner grâce à l'Existence, ***sadātmanām***, pour des [choses] qui, par elles-mêmes, sont des existants ? Rien – tel est le sens –, parce que, même sans cette [Existence], ces [choses] sont. [Akalaṅka] énonce le défaut du deuxième membre de l'alternative : « **dans les choses qui consistent absolument en non-étant »**, à savoir les substances, etc., l'existence supérieure ***na syāt***, n'est pas, ***atiprasaṅgāt***, parce que l'on s'expose à une conséquence non désirée : l'existence serait inhérente même dans ce qui, de manière absolue, n'est pas, à savoir la corne d'un âne, etc. Ainsi, l'inhérence de la substantialité, etc. doit-elle aussi être considérée de manière identique, parce que l'inhérence de la substantialité est inutile pour [ce qui est] par soi-même une substance, mais que, dans le cas où il y a inhérence de la [substantialité] dans ce qui n'est pas une substance, il se produit une multitude [de défauts], à savoir que l'on s'expose à une extension abusive, etc. De plus, le tout se trouve-t-il dans les parties, étant en partie dans [chacune] ou en totalité [dans chacune] ? Dans la première hypothèse, il doit comporter autant de parts [qu'il y a de parties], parce que, sinon, on s'expose à la conséquence que les parties ne forment plus qu'une. Et si, dans ces [parties] aussi, il se trouve [pour chacune en partie], et que l'on imagine qu'il y a d'autres parts dans chacune de ses [parties], il se produit une régression à l'infini. Mais si [le tout se trouve] en totalité [dans chacune des parties], [cela n'est pas possible], parce qu'il s'ensuivrait qu'il y aurait un grand nombre de tout, puisque, sinon, il y aurait une contradiction concernant la localisation. Par conséquent, il est établi qu'on doit reconnaître que l'inhérence de ces [parties dans le tout] consiste d'une certaine manière en une identité essentielle, et pas autrement.

AKALAṄKA

41. La validité cognitive repose en fait sur l'usage empirique[74] : il n'y a pas, en réalité, d'[usage empirique possible] si l'on adopte l'un ou l'autre de ces deux [pseudo-points de vue, i.e. le pseudo-point de vue collectif et le pseudo-point de vue compréhensif] ; dans le cas d'une thèse unilatérale fausse, quelle distinction y a-t-il entre sa propre thèse et la thèse adverse ?

Celui qui décide que la substance ou le mode est pur ou impur, [et dans ce dernier cas, que la substance et le mode] sont conjoints ou disjoints, doit rechercher un moyen de connaissance valide qui puisse le prouver, parce que, sinon, on s'expose à une extension abusive. Or, la validité cognitive de ce [moyen de connaissance] résulte seulement de l'usage empirique ; et cet [usage empirique], qui se fonde sur la différence, ne peut être que faux dans le [point de vue] collectif. Par conséquent, comment le [point de vue collectif] surpasserait-il le [point de vue] adverse (i.e. compréhensif), comme l'essence de la vérité dépasse celle de son opposé ? Vu qu'il n'y a pas non plus de différence [eu égard à l'usage empirique] entre ces deux thèses unilatérales fausses, il n'est pas correct de placer en tête le [point de vue collectif]. En effet, il est juste d'appréhender ces deux [points de vue] comme tel (i.e. comme des thèses unilatérales fausses), car, sinon, plus rien ne serait un moyen de connaissance valide, parce que ces [points de vue] dévieraient, comme dans un autre rêve. Dans le [point de vue] compréhensif aussi [l'usage empirique ne peut être que faux] : [dire] que le déploiement des [trois] propriétés constituantes se fait de manière instable alors que la conscience est éternelle, puisque cela n'est pas établi par l'usage empirique, n'est rien d'autre qu'une explication d'un système que l'on se forge selon son propre désir. L'affirmation suivante :

> « La forme suprême des propriétés constituantes ne tombe pas dans le champ de la faculté visuelle ; ce qui en revanche atteint le champ de la faculté visuelle, cela est vain comme l'illusion[75] »

n'est nullement un moyen de connaissance valide. [Dire que], par inhérence, le tout se trouve dans ses parties par la relation d'inhérence, [par exemple] dire 'il y a du bœuf dans la corne, il y a de l'arbre dans la branche' outrepasse l'usage qui prévaut dans le monde [qui se contente de dire : 'il y a une corne sur le bœuf, il y a une branche sur

---

[74] Le syntagme *prāmāṇyaṃ vyavahārāt* est une reprise de Dharmakīrti, PV II.7.

[75] Cette stance, souvent citée, est attribuée à Vārṣagaṇya. Pour une liste de références ainsi qu'une discussion de la curieuse conciliation des thèses sāṃkhya avec l'idée d'illusion, cf. Franco (1994 : 548-549, n. 380).

l'arbre'], parce qu'il y a une inversion. Comment donc une âme ignorante de par sa nature essentielle pourrait-elle, d'elle-même, s'il y a inhérence de la connaissance, devenir connaissante ? [Une âme ignorante de par sa nature essentielle] ne peut nullement posséder la [connaissance] si elle ne l'obtient pas en se transformant, parce que sinon l'on s'expose à la conséquence non désirée que l'inhérence serait elle aussi connaissante. Si on dit qu'il n'y a pas inhérence de la connaissance dans [cette première] inhérence, comment [cette inhérence] peut-elle être [connaissante tout en étant] privée de sa nature essentielle ? Mais si on dit qu'il y a [inhérence de la connaissance dans cette inhérence], [comment cela se peut-il] en l'absence d'une autre inhérence ? Il s'ensuivrait une régression à l'infini concernant cette [inhérence].

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, puisque même dans la doctrine du *brahman* et la doctrine de la discontinuité (i.e. le bouddhisme) un usage empirique est possible grâce au moyen de connaissance valide, etc., comment ces deux systèmes peuvent-ils être [respectivement] le pseudo-point de vue collectif et le pseudo-point de vue compréhensif ? » Rejetant cette objection [possible], [Akalaṅka] dit : **LT 41.**

Le ***pramāṇam***, qui est le fondement qui permet d'établir ce qu'on désire et de réfuter ce qu'on ne désire pas, [que ce soit] la perception ou bien un autre [moyen], doit être admis par tous, parce que, sinon, on s'expose à une extension abusive[76]. Et ce [moyen de connaissance valide] « **repose sur l'usage empirique** », est fondé sur ***vyavahāraḥ***, i.e. ***avaharaṇam***, la séparation, le concept de différence, précédé d'une affirmation (***vi***) – tel est le sens. Et **« il n'y a pas »** ***tattvataḥ***, au plan de la réalité suprême, **« d'[usage empirique] »**. Où [n'y a-t-il pas en réalité d'usage empirique] ? ***tayoḥ***, dans le pseudo-point de vue collectif et dans le pseudo-point de vue compréhensif. Assurément, si l'on [admet] la thèse unilatérale de l'existence sans prendre en compte [la thèse opposée], il n'y a pas d'usage empirique de la distinction entre le moyen de connaissance valide, etc.[77], parce que cela a été réfuté, tandis que, si l'on [admet] la thèse unilatérale de la différence [sans prendre en compte la thèse opposée], il n'y a pas d'usage empirique du résultat du

[76] Il est manifeste qu'Abhayacandra devait connaître un texte un peu différent pour cette stance et disposer de la leçon *pramāṇam* au lieu de *prāmāṇyam*. Si le sens général ne s'en trouve guère changé, la leçon *prāmāṇyam* nous paraît toutefois plus probable, car elle permet à Akalaṅka de retourner la citation qu'il emprunte à Dharmakīrti contre lui.

[77] Nous pensons que le *ādi-* permet de sous-entendre ici la division quadripartite entre *pramāṇa*, *prameya*, *pramā* et *pramaṭṛ*.

moyen de connaissance valide, parce qu'il n'y a pas de lien [entre le moyen de connaissance valide et son résultat]. Dira-t-on que, dans ce cas, l'usage empirique qui résulte du moyen de connaissance valide est métaphorique ? Dans ce cas, [Akalaṅka] dit : **« dans le cas d'une thèse »**, etc. ***Mithyaikānte***, dans le cas où l'on admet la thèse unilatérale selon laquelle l'usage empirique qui résulte du moyen de connaissance valide n'a pas de réalité, **« quel »** ***viśeṣaḥ***, quelle différence, y a-t-il donc ? Il n'y en a aucune – tel est le sens. Entre quelles [thèses n'y a-t-il pas de différence] ? **« Entre sa propre thèse et la thèse adverse »** : entre ***svapakṣaḥ***, i.e. la doctrine du *brahman*, et ***vipakṣaḥ***, i.e. la doctrine de la momentanéité (i.e. si l'on est soi-même advaitin), ou bien entre ***svapakṣaḥ***, i.e. la doctrine de la discontinuité, et ***vipakṣaḥ***, i.e. la doctrine de la non-dualité (i.e. si l'on est soi-même bouddhiste). [Il n'y a aucune différence] parce que l'on s'expose à les confondre – tel est le sens. Par conséquent, on doit admettre que, d'une certaine manière, le point de vue empirique est lui aussi réel.

AKALAṄKA

> **42. [L'énoncé] qui est fiable par rapport à l'usage empirique, comme 'il existe un objet extérieur' est le point de vue [empirique], autrement c'est un point de vue erroné, comme [l'énoncé :] '[l'objet extérieur] n'est rien d'autre que la connaissance' [ou] '[l'objet extérieur] est vacuité'.**

Même la perception a une validité cognitive qui dépend de l'usage empirique. Ce dernier consiste, quant à lui, en objets, en noms et en idées. Comment [cela se fait-il] ? La Tradition qui dit : « l'étant consiste en origine, disparition et permanence[78], une substance possède des propriétés et des modes[79], le principe animé a pour nature inhérente la conscience » n'est pas invalidée par un autre moyen de connaissance valide et ne comporte pas de contradiction interne, [donc] elle est fiable. La [perspective] qui prend l'[usage empirique] en considération est un point de vue ; dans le cas opposé (i.e. si elle ne le prend pas en considération), c'est un point de vue erroné. Comment [cela se fait-il] ? Ayant admis que, l'être individuel existe aussi à l'extérieur [de l'esprit], en tant qu'il accomplit une action efficiente, mais ayant établi, à l'encontre de cette thèse, que la réalité, n'étant rien d'autre que la connaissance, est intérieure, et avec l'idée que cela aussi, si l'on y regarde de plus près, ne résiste pas à l'examen, [le bouddhiste], en déclarant dans un

[78] Citation de TS V.29.

confus bavardage que la nature essentielle est dénuée de nature, alors qu'il n'y a pas de *probans* pour établir [cela], n'établit rien pour aucun [type d'objet][80], parce que, à force de sombrer dans la contradiction entre sa thèse et celle des autres, il contredit la perception, etc. Comme il faut bien admettre l'un des [moyens de connaissance valide], c'en est assez des autres bavardages !

ABHAYACANDRA

À présent [Akalaṅka] expose le bon point de vue de l'[usage empirique] : **LT 42.**

Syāt, est. Qu'est-ce qui [est] ? ***nayaḥ***, à savoir le [point de vue] collectif, etc. Comment est-il caractérisé ? « **comme 'il existe un objet extérieur'** » : du fait du mot ***iti***, il y a un moyen de connaissance valide, c'est-à-dire une relation entre *probans* et *probandum*, etc. Comment [le point de vue] est-il qualifié ? **« qui est fiable par rapport à l'usage empirique »** : qu'il soit qualifié ainsi (i.e. de ***vyavahārāvisaṃvādī***) veut dire qu'il ne comporte pas d'***avisaṃvādaḥ***, de déviance, par rapport au ***vyavahāraḥ***, à la détermination de la relation de cause à effet, etc. En effet, si l'usage empirique est un bon point de vue, la relation de cause à effet fondée sur cet [usage] est établie. ***Anyathā***, i.e. lorsque [l'énoncé] n'est pas fiable par rapport à l'usage empirique, « **c'est un point de vue erroné** ». De quel genre [est le point de vue erroné] ? « **comme '[l'objet extérieur] n'est rien d'autre que la connaissance'** » : la réalité est simplement ***vijñāptiḥ***, connaissance, et pas autre chose, [ou bien **« '[l'objet extérieur] est vacuité' »**] : la réalité est simplement ***śūnyam***, la confusion de toutes les connaissances et de tous les objets de connaissance. Le mot ***iti*** qui exprime la manière indique que la réalité est seulement étant, la réalité est seulement une illusion, et les autres manières (i.e. de faire un mauvais point de vue). En effet, en considérant selon le point de vue collectif que tout est étant parce qu'il n'y a pas de différence au sein de l'[étant], on vise l'unité de tous [les êtres]. Le point de vue empirique, quant à lui, ***avaharati***, divise cette même [unité de tous les êtres] après avoir [énoncé] une affirmation (***vi***), par exemple : ce qui est étant est une substance ou un mode. Le point de vue collectif inférieur rassemble les êtres animés, etc. [en considérant] qu'ils forment une substance, [ou] rassemble la connaissance et les passions, etc. [en

---

[79] Citation de TS V.38.

[80] Les trois propositions parallèles de cette longue phrase nous paraissent représenter trois niveaux d'explication différents sur la réalité, qui peuvent être respectivement assimilés aux thèses sautrāntika, vijñānavādin et enfin śūnyavādin. L'ordre de présentation correspond à un ordre de complexité croissant. Des trois thèses, Akalaṅka considère que seule celle des sautrāntika est conciliable avec l'usage empirico-pratique. Cf. Dreyfus (1997 : 83-105) et Dunne (2004 : 69-79).

considérant] que tous constituent un mode. Le point de vue empirique inférieur en revanche [considère] que ce qui est une substance est un être animé ou un être inanimé, et que ce qui mode est consubstantiel [ou] transitoire. Ainsi l'ordre de succession décroissant des points de vue collectif supérieur, collectif inférieur, empirique supérieur et empirique inférieur dure tant que n'intervient pas le domaine d'application du [point de vue] instantané.

Akalaṅka

43. Le fondement du [point de vue] instantané est le mode ; puisqu'une connaissance variée consiste en un assemblage de particules de conscience, elle n'appréhende pas la différence.

[Bouddhiste :] De même que, à l'extérieur, des particules infinitésimales assemblées donnent à voir une forme sensible vraiment assez dense, [mais] qui n'a pas d'existence véritable, il en va exactement de même pour les particules élémentaires de connaissance. Par conséquent, il n'est pas possible que d'une réalité unique dotée d'une forme multiple qui existe dans l'instant, on (i.e. vous, jaina) puisse établir qu'elle existe dans la succession, parce que la différence contredit l'identité. Où que ce soit (i.e. qu'il s'agisse de la réalité extérieure ou de la réalité intérieure), il n'y a que de la diversité, sinon (i.e. si la différence ne contredisait pas l'identité), il n'y aurait pas que de la diversité[81]. [Pareille] perspective est un point de vue si elle prend [également la continuité] en considération, un point de vue erroné si elle ne [la] prend pas en considération. En posant qu'il y a une différence de nature essentielle du fait d'une différence de représentation, on peut bel et bien connaître qu'il y a une identité [de la nature essentielle] du fait d'une identité de [représentation], parce qu'il n'y a pas de différence [dans le raisonnement], parce que, dans le cas où l'on rejette l'un des deux (i.e. la différence ou l'identité de la nature essentielle), on n'appréhende pas l'objet.

Abhayacandra

À présent, [Akalaṅka] examine le point de vue instantané : **LT 43.**

pradhānaṃ, le domaine d'application, **« du [point de vue] instantané »**, c'est-à-dire du [point de vue qui] ***sūtrayati***, qui examine, ***ṛju***, de manière directe, la caractéristique

[81] Le choix de cette traduction se fonde sur la convergence de ce passage avec LTV 71. L'autre possibilité aurait été : « Où que ce soit (i.e. qu'il s'agisse de la réalité extérieure ou de la réalité intérieure), il n'y a que de la diversité, sinon (i.e. s'il n'y avait pas de diversité), il n'y aurait pas de réalité. »

qu'est le mode présent, ***syāt***, est. Quel [est le fondement du point de vue instantané] ? ***paryāyaḥ***, i.e. la transformation présente, parce que, comme le [mode] passé a été détruit et que le [mode] futur n'est pas [encore] réalisé, ces deux modes [passé et futur] sont inutiles pour l'usage empirique, conformément à la citation suivante : « [L'énoncé] qui ne dévie pas de l'usage empirique est un point de vue[82] ». « Mais enfin, une connaissance unique [de nature] variée qui a des formes sensibles multiples est utile pour l'usage empirique ! » Pour le cas où [l'on formulerait pareille objection], [Akalaṅka] dit : **« puisqu'une »**, etc. : puisque ***saṃvit***, une connaissance ***citrā***, qui possède des formes multiples, à savoir [la couleur] noire, [la couleur] jaune, etc. « **consiste en un assemblage de particules de conscience »**, [c'est-à-dire] il y a pour elle fait d'être ***samūhaḥ***, une combinaison, d'***aṇavaḥ***, de parties insécables[83], de ***cetanā***, de connaissance, la connaissance variée n'est pas l'objet auquel s'applique le point de vue instantané ; une combinaison n'est absolument pas utile pour l'usage empirique qui est différent à chaque cas. « Mais enfin, pourquoi, alors, dans ce cas, la différence n'est-elle pas appréhendée ? » Pour le cas où [l'on formulerait pareille objection], [Akalaṅka] dit : **« elle n'appréhende pas la différence »**, sous-entendu à cause de la tromperie qui résulte de l'apparition successive de [modes] semblables. Donc il y a ***anupalakṣaṇam***, absence de vision, ***bhedasya***, de la diversité ; cela s'explique parce que l'intellect est trompé par l'apparition successive de [modes] semblables. Voici le sens : de même que, dans le cas d'une boule de métal, une différence de mode, même lorsqu'elle est bien présente n'est pas discernée par celui dont l'intelligence est trompée, de même, dans le cas d'une connaissance variée également, la différence entre les parties de cette [connaissance], même si elle existe, n'est pas appréhendée. Ou bien ***syāt***, d'une certaine manière, le fondement du [point de vue] instantané est le mode invariablement concomitant avec la substance, parce que, si on ne prend absolument pas en considération la substance, le mode n'a pas de réalité. La thèse unilatérale de la momentanéité sans résidu constitue le pseudo-point de vue instantané. C'est ainsi qu'il faut expliquer [la stance].

---

[82] La citation n'est autre que LT 42a, mais elle est sortie de son contexte, car en LT 42, il s'agit de préciser le critère qui fonde le point de vue empirique (même si le terme empirique n'est pas dans le texte), or ici Abhayacandra s'en sert pour donner un fondement au point de vue instantané.

[83] Littéralement pour le composé *avibhāgapraticchedāḥ* : « qui ne cache pas de parties ».

AKALAṄKA

> **44. Le [point de vue] synonymique différencie les objets en se fondant sur une différence de temps, de facteurs d'action ou de genre ; le [point de vue] étymologique [différencie les objets] à l'aide des termes synonymes ; le [point de vue] factuel [différencie les objets] en se fondant sur l'action.**

Pour commencer, [le point de vue synonymique différencie les objets] en se fondant sur une différence de temps, entre [le passé] « a été », [le présent] « est », [le futur] « sera », une différence de facteurs d'action, entre [l'agent] « [*x*] fait », [l'objet] « [*x*] est fait », etc., une différence de genres, entre [le masculin] Devadatta, [le féminin] Devadattā ; de même [le point de vue étymologique différencie les objets] en se fondant sur une différence entre les synonymes, entre Indra [« celui qui gouverne »], Śakra [« celui qui détient le pouvoir »], Purandara [« celui qui détruit la forteresse »] ; tels sont [respectivement] les [points de vue] synonymique et étymologique. Le [point de vue] factuel [différencie les objets] en se fondant sur l'action. Seul celui qui est en train de faire [telle] action est facteur d'action, parce que, au moment où il ne fait pas [telle] action, la qualité d'agent correspondante ne [lui] convient pas. « Mais comment cette connaissance qui dérive des mots peut-elle s'appliquer à une réalité qui diffère de l'intention [du locuteur] ? » Et comment ne s'y [appliquerait-elle] pas ? « Parce qu'elle n'a pas de lien avec cette [réalité] ! » La thèse qui déclare 'ce qui n'est pas la cause de la connaissance ne peut nullement en être l'objet' est réfutée, du fait qu'on a la certitude que la connaissance détermine un objet qui n'est pas encore connu.

ABHAYACANDRA

À présent, [Akalaṅka] examine les trois points de vue que sont le point de vue synonymique, le point de vue étymologique et le point de vue factuel : **LT 44**.

« **synonymique** » est le nom d'un point de vue. Comment [ce point de vue] est-il caractérisé ? **« il différencie les objets »** : ***karoti***, il vise, ***bhedam***, la diversité, ***arthasya***, des objets de connaissance ; ainsi [s'analyse le composé] ***arthabhedakṛt***. Sur quoi se fonde-t-il [pour différencier les objets] ? ***bhedāt***, en se fondant sur une différence. [Une différence] de quoi ? **« de temps, de facteurs d'action ou de genre »** : le composé ***kālakārakaliṅgāni*** est un *dvandva*, il est au génitif ; par ce [composé], il est aussi impliqué [que le point de vue synonymique différencie les objets] en se fondant sur une différence de nombre, de personne grammaticale ou de voix – tel est le sens. Parmi ces [critères], [le

point de vue synonymique différencie tout d'abord les objets] en se fondant sur une différence de temps, entre [le passé] 'une âme a été', [le présent] '[une âme] est' et [le futur] '[une âme] sera' ; sans une différence concernant [le temps de] l'existence, l'emploi de « a été » et des autres [formes verbales] ne convient absolument pas, parce que l'on s'exposerait à une extension abusive. [Le point de vue synonymique peut se fonder sur] une différence de facteurs d'action, entre [l'agent] 'Devadatta regarde', [l'instrument] 'il est regardé par Devadatta', [l'objet] 'il protège Devadatta', [la destination] 'il est donné à Devadatta', [la provenance] 'il reçoit de Devadatta', et [le lieu] 'l'humanité est en Devadatta' ; s'il n'y a pas de différence entre les caractéristiques que sont l'autonomie [par rapport aux autres facteurs d'action][84], etc., recourir à des facteurs d'actions, comme l'agent, etc. ne convient assurément pas, parce que l'on s'expose à une extension abusive. De même [le point de vue synonymique peut se fonder sur] une différence de genres, entre [le masculin] *dārāh* (« l'épouse »), [le neutre] *kalatram* (« l'épouse ») et [le féminin] *bhāryā* (« l'épouse ») ; lorsqu'il y a également une différence concernant la caractéristique [qu'est le genre], à savoir le fait d'être du genre masculin, etc., on emploi partout [un genre précis], parce que l'on s'expose à la conséquence non désirée qu'il n'y aurait pas de règle concernant le [genre employé]. [Le point de vue synonymique peut se fonder sur] une différence de nombres, entre [le singulier] 'l'eau', [le pluriel] 'les eaux', [le collectif] 'une forêt de manguiers', [le duel] 'Caitra et Maitra' et [le singulier qui a valeur de pluriel] la multitude ; c'est justement parce qu'il y a une différence concernant la caractéristique [qu'est le nombre], à savoir l'unité, etc., que l'on énonce tel nombre grammatical, car la différence [entre les nombres] se justifie, parce que, sinon, on s'expose justement à une extension abusive. [Le point de vue synonymique peut se fonder sur] une différence de personne grammaticale entre [la troisième personne] 'Devadatta cuit', [la deuxième personne] 'tu cuis' et [la première personne] 'je cuis' ; assurément, s'il n'y avait pas de différence de sens, etc., l'emploi de la troisième personne, etc. ne se verrait pas, parce que l'on s'exposerait précisément à une extension abusive. [Le point de vue synonymique peut] aussi différencier des objets en se fondant sur une différence de voix, par exemple entre [la voix active] 'il se tient', [et la voix moyenne] 'il se tient immobile' 'il se tient debout'[85], parce que, en se distinguant l'un de l'autre, les préverbes, à savoir *vi*, *ava*, etc.

---

[84] Pour la caractéristique de l'agent que constitue l'indépendance par rapport aux autres facteurs d'action, cf. Pāṇini I.4.54 : *svatantraḥ kartā*.

[85] Avec les préverbes *vi-* et *ava-*, le verbe *STHĀ* se conjugue à la voix moyenne (cf. Pāṇini I.3.22 : *sam-ava-pra-vibhyaḥ sthaḥ*).

ils différencient l'objet, vu que, sinon, on s'exposerait à la conséquence non désirées que, même en disant 'il se tient tranquille', on [désignerait toujours] le même objet.

On explique maintenant la seconde moitié de la stance. ***Tu***, d'autre part, le point de vue nommé **« étymologique » « différencie les objets »** ***paryāyaiḥ***, à l'aide des termes synonymes, par exemple : 'c'est Indra parce qu'il détient la souveraineté (*indana*)', 'c'est Śakra parce qu'il détient le pouvoir (*śakana*)', 'c'est Purandara parce qu'il détruit la forteresse (*pūrdāraṇa*)'. Dans le cas où il n'y a pas de différence entre la prospérité et les autres caractéristiques, on ne peut nullement employer le nom 'Indra' ni les autres noms, parce que, sinon, on s'expose à une extension abusive, en vertu de l'explication étymologique selon laquelle ***abhirūdhaḥ*** est ce qui est ***rūḍhaḥ***, bien connu, ***abhi***, en étant tourné vers son objet. Le point de vue nommé **« factuel »**, quant à lui, **« différencie les objets »** ***kriyāśrayaḥ***, en ayant pour élément principal **« l'action »** que l'on veut exprimer, par exemple : c'est précisément en tant qu'il gouverne qu'il est Indra, et non en tant qu'il accomplirait une consécration ou rendrait un hommage, quand bien même il serait ceci à un autre moment, il n'y aurait pas de loi régissant l'usage des mots fondés sur une action.

(…)

AKALAṄKA

> **45. Si une connaissance [née] des sens connaît un objet passé, comment la mémoire ne [le connaîtrait-elle] pas ? [Elle le connaît] avec une différence de représentation comme la connaissance née des sens [comporte une différence de représentation] concernant un seul et même objet, selon que [l'on est] loin ou près.**

[Si l'on admet] que l'objet de connaissance et la connaissance née des sens, tous deux momentanés, [sont dans] une relation déterminée de cause à effet, la perception n'a pas d'objet auquel s'appliquer, parce que, étant passée, la cause de cette [perception] (i.e. l'objet) ne peut consister en l'[objet auquel s'applique la perception] ; en effet, concernant l'inexistence, il n'y a pas de différence entre, d'une part, le couple formé par la non-existence antérieure et la non-existence ultérieure et, d'autre part, le couple formé la destruction de ce qui suivra immédiatement après et la destruction de ce qui a immédiatement précédé ; puisque [pour cette raison] la relation de causalité et celle d'identité de nature ne sont pas possibles et qu'il y a déviance, quel [moyen de connaissance peut saisir] un objet et de quel [objet peut-il avoir une connaissance] ? Voilà ce qu'on répond [à la thèse des bouddhistes]. Mais si, d'une certaine manière, la

perception connaît un objet passé, comment le souvenir ne le connaîtrait-il pas ? [Répondre :] « C'est parce que, selon toute évidence, il n'y a ni relation de causalité ni identité de nature [entre l'objet et le souvenir] » est une parole effrontée, parce que même lorsqu'apparaît [la connaissance d'un objet] éloigné [dans le temps], on voit une imitation [présente] de la forme de cet [objet], comme lorsqu'on rêve d'un objet vu [précédemment alors que l'on était éveillé]. Dire que, du fait que la perception et la mémoire comportent une différence de représentation, elles ne concernent pas le même objet est [un raisonnement] inconclusif, parce que deux perceptions [différentes] d'un même objet, [l'une où l'on est] loin et [l'autre où l'on est] près, même si elles possèdent des représentations différentes, s'appliquent toutes deux à ce seul objet [tantôt loin tantôt près du sujet]. [Si on objecte que] la connaissance d'un objet par les sens [qui se trouvent] loin [de l'objet] n'est pas [un cas de] perception, parce que [cette connaissance] se trompe, [nous répondons que] c'est un autre moyen de connaissance valide. Il n'est pas vrai que, lorsqu'on accomplit une action après avoir déterminé un objet grâce à cette [connaissance née des sens lesquels sont loin de l'objet], on soit dans un cas d'absence totale de fiabilité, cas qui permettrait de conclure que cette [connaissance] n'est pas un moyen de connaissance valide. Par conséquent, une fois que, grâce au souvenir, on a réuni le mot et la chose dans un accord, quand par la suite on connaît le mot, on atteint l'objet correspondant, parce que même le souvenir, la reconnaissance, etc. s'appliquent à l'objet qui existe dans l'ordre de la réalité suprême. Même lorsqu'il n'y a pas d'objet [correspondant] au [mot], il y a une connaissance de l'objet [correspondant] au mot, comme il peut y avoir une perception [d'un objet qui n'existe pas réellement], parce que l'accord [entre le mot et l'objet] est possible [concernant un objet irréel] et aussi concernant un objet réel.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, puisqu'on ne saisit pas d'accord entre le mot et l'objet, comment du fait d'une différence de mots pourrait-il y avoir une différence d'objets, vu que même lorsqu'on saisit un tel [accord] au moyen de la perception, cela est inutile pour l'usage empirique ? En effet, à ce moment-là précisément (i.e. au moment où l'on a saisi l'accord), le mot et l'objet, dont l'accord a été saisi, ont été détruits, et tous deux ne constituent pas l'objet auquel s'applique la mémoire puisqu'ils sont passés ! » Rejetant cette contestation de la part des bouddhistes, [Akalaṅka] dit **: LT 45.**

Ced, si, ***buddhiḥ***, une connaissance, née **« des sens »**, ***vetti***, connaît, ***atītārtham***, [un objet] devenu la propre cause [de la connaissance], i.e. le mot et l'[objet] désigné [par ce mot] – car dans la pensée bouddhiste l'objet [auquel s'applique] la connaissance en constitue la cause, et il est dit [dans le bouddhisme] que la cause survient dans le moment qui précède le moment de l'effet. Alors ***kutaḥ***, pour [quelle] raison, **« la mémoire »** aussi **« ne »** connaît-elle **« pas »** l'objet passé ? Autrement dit, elle aussi le connaît bel et bien. « Mais enfin, comment la mémoire pourrait-elle posséder la validité cognitive, vu qu'elle saisit [un objet] qui a [déjà] été saisi ? Envisageant cette objection possible, [Akalaṅka] dit : **« avec une différence »**, etc. Même concernant ***arthaḥ***, un objet, qui consiste en l'objet d'un mot, ***ekaḥ***, i.e. identique, commun, parce qu'il n'y a pas de différence en raison du fait qu'il est passé, la mémoire est un moyen de connaissance valide – tel est ce qu'il faut suppléer. Comment cela se fait-il ? **« avec une différence de représentation »** : avec ***bhid***, une différence, ***pratibhāsasya***, de réminiscence d'une forme sensible passée. En effet, ce qui justement a été expérimenté par la perception [sous la forme d'un] « ceci », devient ensuite, à un autre moment, l'objet auquel s'applique la mémoire [sous la forme d'un] « cela », en tant que c'est une forme sensible passée. Concernant cet objet, [Akalaṅka] donne un exemple : **« comme »**, etc. ***Akṣabuddhivat*** de même que – concernant un objet, par exemple un arbre, etc., ***dūrāsannaḥ***, qui [tout en étant] le même peut être **« loin »** ou **« près »** – des connaissances perceptuelles possèdent la validité cognitive, alors qu'il y a une différence de représentation, [certaines étant] claires et [d'autres] non claires, de même aussi la mémoire [possède la validité cognitive alors qu'il y a une différence de représentation] – tel est le sens.

AKALAṄKA

> **46. La connaissance d'un objet à partir des facultés sensorielles et la connaissance d'un objet à partir des mots sont similaires, parce qu'elles sont fiables ; la connaissance [qui s'appuie] sur les mots, qui n'est pas claire[86], est un moyen de connaissance valide, au même titre que l'inférence.**

---

[86] Bien que les deux commentateurs ne rendent pas tout à fait compte de ce vers de la même manière, tous deux admettent bien que la similitude invoquée par Akalaṅka porte sur le degré de validité. Abhayacandra tend toutefois à davantage souligner l'opposition entre l'absence de clarté et le statut de *pramāṇa*, puisque, en sous-entendant un *api* en LT 46c, il comprend le qualificatif *aspaṣṭam* comme l'expression d'une concession. Si cette interprétation est assurément possible, nous estimons toutefois qu'elle n'est pas la meilleure car, justement, Akalaṅka tend à montrer que la contradiction n'est qu'apparente et non réelle.

Même dans le cas où les relations qui consistent en causalité, identité de nature, etc. dévient, c'est la connaissance qui consiste par elle-même en la détermination de l'objet *x*, qui est une connaissance de l'[objet *x*], parce qu'il y a un lien entre la [connaissance] et l'[objet]. Même la connaissance d'un objet produite par la parole, en tant que, en elle-même, elle est fiable, est un moyen de connaissance valide, au même titre que la connaissance dérivée des sens. Du fait qu'elle se distingue de l'intention [du locuteur], la connaissance d'un objet produite par la parole fait connaître la réalité de la chose au même titre que l'inférence, parce qu'il n'y a pas de règle concernant la relation [entre l'intention du locuteur et l'objet extérieur], parce qu'on appréhende pas que la relation qui consiste en rapport de signifié à signifiant soit, elle aussi, la cause de la connaissance de l'objet extérieur.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, puisqu'il n'y a pas de lien entre le mot et l'objet, comment la connaissance verbale peut-elle avoir une validité cognitive, d'où il s'ensuivrait que les points de vue synonymiques, etc. en s'appliquant à cet [objet] (i.e. le mot) seraient corrects ? » Afin de réfuter cette contestation, [Akalaṅka] dit :

> **46. La connaissance d'un objet à partir des facultés sensorielles et la connaissance d'un objet à partir des mots sont similaires, parce qu'elles sont fiables ; bien qu'elle ne soit pas claire, la connaissance [qui s'appuie] sur les mots est un moyen de connaissance valide, au même titre que l'inférence.**

Samam, est identique, [c'est-à-dire] est un moyen de connaissance valide. Quelle[s] chose[s sont identiques] ? **« La connaissance d'un objet à partir des sens et la connaissance d'un objet à partir des mots »** : ***jñānam***, une connaissance, précise (***vi***), dénuée de doute etc., ***arthasya***, d'une chose réelle qui consiste en universel et en particulier, née d'***akṣam***, d'un organe sensoriel et née de ***śabdaḥ***, d'une unité linguistique, laquelle consiste en phonèmes, mots et phrases. Comment cela se fait-il ? ***avisaṃvādataḥ***, parce qu'il n'y a pas de déviance eu égard à l'action efficiente. Voici le sens : de même que la connaissance d'un objet qui naît des sens est un moyen de connaissance valide parce qu'elle est fiable, de même [celle] qui naît des mots est aussi [un moyen de connaissance valide parce qu'elle est fiable]. Assurément, ce n'est pas juste en disant que la connaissance née de la parole d'une personne dénuée d'autorité est dénuée de fiabilité, qu'il est possible [de dire que] la connaissance née de la parole d'une personne d'autorité

est dénuée de validité cognitive, vu que, même dans le cas de la connaissance qui naît des sens, il y a parfois absence de fiabilité, parce que l'on s'expose à une conséquence non désirée : partout on serait dans l'incertitude concernant la validité cognitive. « Mais enfin, la connaissance qui naît des sens est un moyen de connaissance valide parce qu'elle possède la clarté, mais la [connaissance] qui dérive des mots ne l'est pas parce qu'elle ne possède pas la clarté ! » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **« bien qu'elle ne soit pas claire »**. Même si ***aspaṣṭam***, elle est dénuée de clarté, ***śabdavijñānam***, [la connaissance] née **« des mots »**, [autrement dit] la connaissance articulée, doit être reconnue comme étant **« un moyen de connaissance valide »**, précisément parce qu'elle est fiable. Ce n'est nullement la clarté ou l'absence de clarté qui constitue le fondement de la validité cognitive ou de son contraire, parce que tous deux (i.e. la validité cognitive et son contraire) sont [respectivement] fondés sur l'accord et le désaccord [avec l'usage empirique]. À l'instar de quoi [la connaissance née des mots est-elle un moyen de connaissance valide] ? ***anumānavat***, de même que l'inférence, bien qu'elle soit dénuée de clarté, est tenue pour un moyen de connaissance valide, parce qu'elle est fiable, de même la [connaissance] qui dérive des mots doit elle aussi être tenue pour un moyen de connaissance valide, parce qu'il n'y a pas de différence concernant la fiabilité.

AKALAṄKA

47. La définition du temps, etc. qui a été examinée ailleurs en détail doit être étudiée, elle qui est fixée à l'objet, lequel consiste en substance, mode, universel et particulier.

En effet, dans une thèse unilatérale, le temps ne peut posséder la caractéristique de l'écoulement, d'où découlerait la subdivision en [objets] passé, futur et présent, parce que l'action efficiente de cet [objet] ne s'explique pas. La caractéristique du facteur d'action n'est ni la substance, ni la puissance, ni les deux ensemble. Dans la thèse unilatérale d'une séparation entre la puissance et le détenteur de la puissance, le lien [qui les unit] n'est pas prouvé, parce qu'il s'ensuit une régression à l'infini. Dans la thèse unilatérale d'une absence de séparation absolue entre eux (i.e. la puissance et le détenteur de la puissance), la phrase 'le puissant est ce qui possède la puissance[87]' est creuse. Par conséquent, la sizaine de facteurs d'action ne saurait être établie dans une thèse unilatérale. Par ailleurs, d'où viendrait donc qu'on distingue des genres dans les [trois] connaissances nées des

mots correspondant aux [règles suivantes] : lorsque l'embryon s'agrège en [*x*], [*x*] est féminin, lorsque [*x*] produit ses propres modes, [*x*] est masculin, dans le cas où tous deux manquent en [*x*], [*x*] est neutre ? De même, il n'est pas possible que des mots qui désignent un seul et même objet aient des sens différents à cause d'une différence de synonymes, à savoir c'est Indra parce qu'il détient la prospérité (*indana*), c'est Śakra parce qu'il détient le pouvoir (*śakana*), c'est Purandara parce qu'il détruit la forteresse (*pūrdāraṇa*), parce que dans les deux thèses unilatérales, celle de la séparation et celle de la non-séparation, il y a contradiction à ce sujet. Pour cette même raison précise, on doit comprendre que dans une [thèse unilatérale], l'action et le facteur d'action sont impossibles. Par conséquent, la thèse multilatérale est établie par la concomitance positive et la concomitance négative, parce que [le mot] dit tel objet (i.e complexe). Ce n'est pas la thèse unilatérale de l'inexistence ! Comment pourrrait-on trouver faute au fait que le genre, etc. de ce qui exprime l'[objet] ne soit pas cohérent [avec la réalité] ?

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, il n'est pas correct de dire que [le point de vue] synonymique différencie les objet en se fondant sur une différence de temps, de facteurs d'action ou de genre, parce qu'il n'y a pas de moyen de connaissance valide qui saisisse de telles [différences]. » Rejetant cette [éventuelle] objection, [Akalaṅka] dit : **LT 47**.

Īkṣyam, doit être considéré. Qu'est-ce qui [doit être étudié] ? **« La définition du temps, etc. »** : ***lakṣaṇam***, la propriété spécifique, l'essence, des [éléments qui sont désignées par le composé] ***kālādayaḥ***, i.e. [des éléments] dont **« le temps »** constitue **« le premier élément »** d'une liste qui comporte le facteur d'action, le genre, le nombre, la personne grammaticale, le préverbe, etc. Comment est-elle caractérisée ? ***parīkṣitam***, considérée par Samantabhadra et [d'autres] maîtres. Comment [a-t-elle été examinée] ? ***nyakṣeṇa***, en détail. Où [a-t-elle été examinée] ? ***anyatra***, i.e. dans le grand commentaire au *Tattvārth[ādhigamasūtra]* [d'Umāsvāti][88], et [dans d'autres textes]. Comment est-elle caractérisée ? **« elle qui est »**, etc. Le composé [***dravyaparyāyasāmānya-viśeṣātmārthaniṣṭhitam***] s'explique ainsi : [la définition du temps, etc.] ***niṣṭhitam***, est fixée, dans [quelque chose] – autrement dit consiste en quelque chose – qui est qualifié

[87] Les éditions donnent unanimement *śaktiḥ śaktimat*, ce qui ne veut rien dire. Il nous semblerait logique, d'après le contexte d'avoir *śaktaḥ śaktimat*. Nous traduisons en conséquence.

[88] Il est fort vraisemblable que le commentaire auquel Abhayacandra fait ici allusion soit celui qu'a lui-même composé Akalaṅka, à savoir RVār.

d'**« objet »** et de [***dravyaparyāyasāmānyaviśeṣātmāḥ***], [i.e.] ce dont ***dravyaparyāya-sāmānyaviśeṣāḥ***, c'est-à-dire ***dravyaṃ***, ***paryayāḥ***, ***sāmānyaṃ*** et ***viśeṣaḥ***, constituent l'***ātmā***, la nature essentielle : ***dravyam***, i.e. l'homogénéité diachronique qui englobe les transformations antérieures et ultérieures, ***paryāyāḥ***, i.e. les transformations transitoires au sein d'une même substance, ***sāmānyaṃ***, i.e. l'homogénéité synchronique qui consiste en transformations similaires [dans des substrats différents] et ***viśeṣaḥ***, i.e. une différence [spécifique] qui va dans d'autres objets ; en effet, c'est seulement pour un objet de cette nature que l'action efficiente est possible, parce que, dans une thèse unilatérale qui ne prend pas en compte [la thèse opposée], l'[action efficiente] est contredite. Une substance privée de mode, ou un mode séparé d'une substance, un universel dépourvu de caractéristique particulière, ou une caractéristique particulière dépourvue d'universel ne peut nullement gravir la pente du moyen de connaissance valide – parce que telle est l'idée qu'on s'en fait –, d'où il s'ensuivrait que le temps, etc., serait une forme unilatérale. Parmi ces [critères], le temps est triple, du fait de la distinction entre le passé, le présent et le futur. Le facteur d'action est ce qui produit une action ; il est sextuple du fait de la distinction entre l'agent, l'objet, l'instrument, la destination, l'origine et le lieu. Le genre est une cause de l'emploi d'un mot, c'est une caractéristique de l'objet ; il est triple du fait de la distinction entre le masculin, le féminin et le neutre. Le nombre est triple du fait de la distinction entre le singulier, le duel et le pluriel. La personne grammaticale est le support de l'action ; elle aussi est triple du fait de la distinction entre la première, la deuxième et la troisième. Le préverbe, comme *pra-*, etc. est un préfixe, et il est multiple.

Akalaṅka

48. Du fait de la conjonction d'un complexe causal doté de multiples aspects, la sizaine de facteurs d'action convient à une [entité] unique à chaque moment et également dans la succession temporelle, etc.

Tout comme, même dans le cas où il y a, à chaque moment et pour chaque objet, une sizaine de facteurs d'action du fait de la conjonction d'un complexe causal varié, l'être individuel est unique, parce que les différences de nature essentielle et les différences d'effet ne le divisent pas, de la même manière [l'être individuel est unique] même lorsqu'il y a, dans le cas d'une succession temporelle, une sizaine de facteurs d'action. La perspective qui rejette cette [sizaine de facteurs d'action] est un mauvais point de vue, celle qui prend en compte cette [sizaine de facteurs d'action] est un point de vue, parce que, même lorsqu'on accorde la prédominance à l'objet même [du point de vue], les

[autres caractéristiques qui ne sont pas prises en compte] sont considérées comme secondaires. La connaissance d'un objet [qui considère] comme sa nature ces deux [aspects] est le moyen de connaissance valide.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, comment, même dans une positon unilatérale, est-il possible qu'une seule et même [entité] comporte une nature multiple avec la sizaine de facteurs d'action, etc. ? » Envisageant cette objection possible, [Akalaṅka] dit :

> **48. (1) Du fait de la conjonction d'un complexe causal doté de multiples aspects, la sizaine de facteurs d'action convient à une [entité] unique à chaque moment et également dans la succession temporelle, etc.**
>
> **(2) Du fait de la conjonction d'un complexe causal doté de multiples aspects, la sizaine de facteurs d'action convient à une [entité] unique à chaque instant, et de même [une diversité] de temps, etc. convient à une [entité] unique, à cause des différences.**

Prakalpyeta, est possible. Qu'est-ce qui [convient] ? **« la sizaine de facteurs d'action »** : [le composé] ***ṣaṭkārakī*** [s'explique comme] l'ensemble des six facteurs d'action. De quoi [est-ce la sixaine de facteurs d'action] ? ***ekasya***, même d'une chose réelle comme un être animé, etc., puisque le mot *api* (« même ») est sous-entendu. Comment ? **« à chaque moment »** : ***pratikṣaṇaṃ***, i.e. ***prati***, à chaque, ***kṣaṇaḥ***, instant. À partir de quoi ? « **du fait de la conjonction d'un complexe causal doté de multiples aspects »** : du fait de ***sannipātaḥ***, de la combinaison, de ***sāmagrī***, d'un ensemble de causes, ***anekā***, externes et internes. Voici ce qu'il en est : au moment où Devadatta fabrique une cruche – il est sujet – du fait de la combinaison d'un ensemble de causes, dont le tour du potier, etc., étant donné la foule de spectateurs tournés vers lui, lui-même est regardé : il est objet ; eu égard à l'instigateur [de l'action], c'est Devadatta qui fait faire [quelque chose] (par exemple une cruche) : il est instrument ; eu égard à la substance qui est donnée, [quelqu'un] donne [quelque chose] (par exemple un chiffon) à Devadatta : il est destinataire ; eu égard au départ [d'une substance], [quelque chose] (par exemple un chien]) s'éloigne de Devadatta : il est origine ; eu égard à la substance qui se tient à cet endroit, un bracelet se trouve sur Devadatta : il est le lieu. On admet cette [conjonction d'un complexe causal doté de multiples aspects] vu qu'il n'y a pas de contradiction [entre les différents facteurs d'action], car telle est l'idée qu'on s'en fait. ***Tathā***, comme [cela est

possible] simultanément, [cela est possible] « **dans la succession temporelle, etc.** » : la sixaine de facteurs d'action convient avec ***bhedaḥ***, une succession, de **« temps »**, de lieux et de formes sensibles, c'est-à-dire que Devadatta a fait, fait, fera par la seule force de la connaissance. Ou alors, de la même manière, comme la sizaine de facteurs d'action convient pour une seule [entité], **« une [pluralité] de temps, etc. »** convient elle aussi pour une seule [entité]. Pourquoi ? ***bhedataḥ***, parce que, d'une certaine manière, l'objet est différent, car, concernant une [chose] absolument identique, il est impossible d'expliquer toutes les différences de temps, de facteurs d'action, etc. Par conséquent le *syādvāda* est vraiment [établi] du fait de la diversité [des enseignements] de la connaissance scripturaire. Bhaṭṭākalaṅkadeva a bien dit[89] que tous les [points de vue] sans exception, le compréhensif et les autres, sont des bons points de vue parce qu'il n'y a pas de contradiction avec ce qui est approuvé sitôt perçu et [il a dit] que, dans le [cas] inverse, ce sont des points de vue erronés parce qu'il y contradiction avec cela (i.e. ce qui est approuvé sitôt perçu). « Mais enfin, les points de vue sont expliqués en commençant par le point de vue compréhensif dans la doctrine [jaina] ; mais puisqu'ici, [ils sont expliqués] en commençant par le point de vue collectif, comment ne serait-ce pas là une thèse contraire à la doctrine ? » Pour le cas où [l'on formulerait une telle objection, nous répondons que cela] n'[est] pas [contraire à la doctrine], parce qu'il y une différence d'intention [selon le point de vue adopté]. En effet le plus petit domaine d'application de tous est celui du [point de vue] factuel parce qu'il différencie les objets en se fondant seulement sur une différence d'action ; le [point de vue] étymologique a un domaine d'application un peu plus large que le [point de vue factuel] parce qu'il différencie [les objets] en se fondant sur une différence entre des termes synonymes ; le [point de vue] synonymique a un domaine d'application bien plus large que le [point de vue étymologique] parce qu'il différencie [les objets] en se fondant sur une différence de temps, etc. ; le [point de vue] instantané, quant à lui, a un domaine d'application encore plus large que le [point de vue synonymique] parce qu'il s'applique au mode que l'on veut exprimer dans le domaine qui est autre que celui des mots ; le [point de vue] empirique a lui aussi un domaine d'application qui dépasse le [point de vue instantané] parce qu'il saisit une substance caractérisée par des modes ; et le [point de vue] collectif a un domaine d'application plus étendu que le [point de vue empirique], car il englobe à titre de modes toutes les substances vu qu'il saisit l'étantité ; le [point de vue] compréhensif, quant à lui, a un

[89] Cf. LT 30.

domaine d'application qui surpasse le [point de vue collectif] parce qu'il saisit à la fois l'existence et la non-existence, dans une relation d'[élément] principal et d'[élément] secondaire ; par conséquent c'est eu égard au domaine d'application qu'il est approprié de faire du point de vue compréhensif le premier élément de [la liste] dans la doctrine [jaina]. Dans ce traité de logique en revanche, c'est dans le but de rejeter la contestation de tous les négateurs, qu'[Akalaṅka] fait du point de vue collectif, lequel indique que toutes les entités sont des étants, le premier élément de [la liste des points de vue] ; il n'y a donc pas de contradiction.

AKALAṄKA

> **49. Sans le raisonnement inductif, une vue en une seule [occurrence] ne rend pas [complètement] évidente la concomitance invariable entre la *ratio cognoscendi* (i.e. le *probans*) et le *probandum* ; c'est le raisonnement inductif, dont l'objet n'est pas [déjà] connu [par un autre moyen de connaissance valide], qui [la rend] complètement [évidente] ; et puisque, concernant un élément de [cet] objet que le [raisonnement inductif] a rendu [évident] (i.e. la concomitance invariable entre le *probans* et le *probandum*), l'inférence aussi possède la validité cognitive, tout souvenir [est un moyen de connaissance valide], s'il est fiable par rapport à l'objet [déjà] connu ; et la reconnaissance est [aussi] un moyen de connaissance valide[90] ; alors il y a connaissance complète [de la réalité] par les flots que sont les points de vue aux sept noms.**

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, puisqu'un point de vue est de nature conceptuelle, il ne constitue pas un moyen de compréhension de la réalité, à l'instar de la mémoire, etc. » Répondant à cette objection des bouddhistes, etc. [Akalaṅka] conclut la section [ainsi] : **LT 49**.

na sphuṭayati, ne révèle pas. Qu'est-ce qui [ne rend pas évident] ? **« une vue en une seule [occurrence] »** : ***dṛṣṭiḥ***, une vue, une perception, du *probandum* et du *probans* ***ekasmin***, dans une [seule] cuisine, etc. – tel est le sens. qu'est-ce qu'[elle ne rend pas

[90] Étant donné que la stance donne la liste des différentes connaissances mentales (souvenir, raisonnement inductif et inférence), la seconde interprétation d'Abhayacandra nous paraît donner un sens plus cohérent au texte.

évident] ? ***vyāptim***, la concomitance invariable. [La concomitance invariable] de quoi ? ***hetoḥ***, du *probans*, à savoir la fumée, etc. Avec quoi ? avec **« le *probandum* »**, à savoir le feu, etc. De quelle manière ? **« complètement »** : avec ***sākalyam***, i.e. l'état de tous les cas individuels de [la relation entre] le *probans* et le *probandum* séparés [du sujet] par le temps et le lieu. Comment [ne révèle-t-elle pas cette concomitance invariable] ? ***cintayā vinā***, c'est-à-dire en l'absence du moyen de connaissance valide qu'est le raisonnement inductif. En effet, voir un lien entre le *probans* et le *probandum* dans un seul exemple ne peut pas faire totalement atteindre la connaissance de la relation de concomitance invariable, parce que l'on s'expose à la conséquence non désirée d'une inutilité de l'inférence, et parce qu'il s'ensuivrait que [quiconque] verrait cela (i.e. la présence conjointe du *probans* et du *probandum* dans un seul exemple) connaîtrait l'ensemble [de la relation d'invariable concomitance]. « Quel moyen de connaissance valide rend donc évidente cette [concomitance invariable] ? » Pour le cas où [l'on poserait cette question, Akalaṅka] dit : **« c'est le raisonnement inductif »**. La connaissance qui rend complètement évidente la concomitance invariable entre le *probans* et le *probandum* n'est rien d'autre que ce qu'on nomme 'raisonnement inductif' dont il est bien connu qu'il fonde toutes les inférences. « Mais enfin, ce [raisonnement inductif] n'est pas un moyen de connaissance valide, parce qu'il saisit [un objet] qui a déjà été saisi ! » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **« dont l'objet n'est pas [déjà] connu [par un autre moyen de connaissance valide] »** : le [raisonnement inductif est] qualifié ainsi (i.e. de ***anadhigataviṣayaḥ***), lui dont ***viṣayaḥ***, la relation de concomitance invariable, est ***anadhigataḥ***, pas déterminé par un autre moyen de connaissance valide. Comment [ce raisonnement inductif] est-il caractérisé ? il est ***saṃjñānam***, une connaissance droite, un moyen de connaître validement l'objet. De même ***smaraṇam***, la mémoire est aussi un moyen de connaissance valide. Comment [le souvenir] est-il caractérisé ? **« s'il est fiable par rapport à l'objet [déjà] connu »** : ***avisaṃvādi***, il est dénué de non-fiabilité concernant ***arthaḥ***, l'objet, ***adhigataḥ***, expérimenté par la perception. Et lui aussi est **« une connaissance droite »**. Dans quelles conditions [le souvenir est-il un moyen de connaissance valide] ? puisqu'il y a ***prāmāṇye***, statut de moyen de connaissance valide. De quoi ? ***anumāyāḥ***, de l'inférence. Où [l'inférence possède-t-elle la validité cognitive] ? « **concernant un élément de [cet] objet rendu [évident] par le [raisonnement] »** : concernant **« une partie »** de l'***arthaḥ***, de la concomitance invariable – c'est le *probandum* –, ***kṛtaḥ*** déterminé, ***tena*** par le raisonnement inductif, parce que la validité cognitive de l'inférence entre dans une relation de concomitance invariable avec la validité cognitive de

la mémoire et du raisonnement inductif – tel est le sens. Ou bien ***saṃjñānaṃ ca***, la reconnaissance aussi, **« est un moyen de connaissance valide »**, parce qu'il n'y a pas de différence concernant la fiabilité. Non seulement ce moyen de connaissance indirect qui est conceptuel est un moyen de connaissance valide, mais également toute perception, étant elle aussi conceptuelle, est un moyen de connaissance valide, parce qu'elle est utile dans l'usage empirique, alors qu'une perception non conceptuelle n'a pas la moindre utilité, en quelqu'endroit que ce soit. ***Ataḥ***, pour [cette] raison, à l'instar par exemple du raisonnement inductif, **« par les flots que sont les points de vue »** qui sont justement conceptuels, il y a ***samadhigatiḥ***, une connaissance adéquate qui détermine les réalités, à savoir le principe animé, etc. Comment [les points de vue] sont-ils qualifiés ? **« aux sept noms »** : ces [points de vue sont qualifiés par le composé ***saptadhākhyaiḥ***], eux dont ***ākhyā***, le nom est ***saptadhā*** de sept sortes, à savoir 'compréhensif', etc., conformément à la citation suivante : « La compréhension [de la réalité] résulte des moyens de connaissance valide et des points de vue[91]. » « Mais puisqu'ils s'appliquent aux objets [déjà] saisis par les moyens de connaissance valide, les points de vue n'ont pas d'objets auxquels s'appliquer. » Pour le cas où [quelqu'un formulerait pareille objection, nous répondrions que cela] n'est pas [correct], parce que le moyen de connaissance valide a saisi la chose réelle qui consiste en substance et en modes, alors que les points de vue s'appliquent à une partie de cette [chose réelle], la substance ou le mode – [même si cette partie est dans une relation de concomitance invariable avec la partie opposée], conformément à l'enseignement suivant : « L'exposé complet [d'une chose] dépend du moyen de connaissance valide, l'exposé incomplet [d'une chose] dépend du point de vue[92] ».

[91] TS I.6.

[92] Citation non identifiée, mais déjà donnée par Akalaṅka en RVār ad TS I.6, I, p. 33.9-10.

AKALAṄKA

50. Hommage à toi, l'omniscient, qui professes la théorie du *syādvāda* et dont la pensée est débarrassée de [tout] ce qui est invalidant : il ne connaît pas tout, le défenseur d'une thèse unilatérale puisque, même après avoir étudié sa propre pensée, il ne perçoit pas la réalité dans toute son évidence, elle qui relève du non-unilatéral et dont l'examen est [pourtant] possible ; c'est pourquoi, ô toi qui es sans tache, [celui qui est vraiment] un sage te prend pour seul refuge, toi, Mahāvīra, le Jina.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, même dans la pensée des bouddhistes, etc. il y a une connaissance complète de la réalité ! » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **LT 50**.

Na syāt sakalavit, ne connaît pas toutes les substances et tous les modes qui couvrent dans les trois temps. Qui [ne connaît pas tout] ? **« le défenseur d'une thèse unilatérale »** : celui qui [est qualifié par le composé] ***ekāntavādī*** est d'une nature telle que ***vadati***, il enseigne ***ekāntam***, i.e. que seule la substance ou que seul le mode [constitue] la réalité, c'est par exemple le bouddhiste, etc. En faisant quoi [ne connaît-il pas tout] ? ***alakṣayan***, lui qui ne connaît pas. [Qu'est-ce qu'il ne perçoit pas] ? ***tattvam***, l'essence des réalités, à savoir le principe animé, etc. Comment [la réalité] est-elle caractérisée ? **« qui relève du non-unilatéral »** : le composé ***anekāntabhāk*** signifie que ***bhajati***, elle fait sien ***anekāntam***, le fait de consister en substance et en modes. Comment est-elle qualifiée par ailleurs ? **« elle dont l'examen est »** pourtant **« possible »** : cette [réalité est] qualifiée ainsi (i.e. de ***śakyaparīkṣaṇam***), elle dont ***parīkṣaṇam***, l'examen qui se distingue du doute, etc., est **« possible »**, c'est-à-dire qu'elle concerne aussi le plan mondain. Comment [est-elle] ? ***pratyakṣam***, de manière claire, c'est ainsi qu'elle est. Après avoir fait quoi ? ***abhyasya***, après avoir pratiqué. [Après avoir étudié] quoi ? ***svamatam***, son système, qui est une thèse complètement unilatérale ; puisque la réalité qui est non unilatérale n'est pas susceptible d'être connue de quelqu'un qui a l'esprit plongé dans la méditation [sur la théorie de] la destruction sans résidu, etc., comment de tels [êtres] pourraient-ils tout connaître ? – tel est le sens [de cette proposition]. ***Tataḥ***, pour [cette] raison, ***namaḥ stāt***, je rends hommage [en disant :] « ô ***akalaṅka***, [être] dépourvu des tâches que sont [les *karman*] qui obscurcissent la connaissance, etc. » À qui [Akalaṅka rend-il hommage] ? ***te***, à toi. Comment [le destinataire de l'hommage] est-il qualifié ? **« l'omniscient »** : [le

composé] ***sarvajñāyaḥ*** [signifie] qu'il **« connaît tout »** ce qui concerne la réalité, le monde comme le non-monde – le composé est au datif. Comment est-il caractérisé par ailleurs ? **« dont la pensée est débarrassée de [tout] ce qui est invalidant »** : celui-ci [est] qualifié ainsi (i.e. de ***nirastabādhakadhīḥ***), lui dont **« la pensée »** est ***nirastabādhakā***, elle dont ***bādhakam***, l'ensemble des défauts et des obscurcissements ***nirastam***, a été dissout par la force de la méditation sur la réalité non unilatérale – le composé est au datif. Comment est-il encore qualifié ? « **qui professes la théorie du *syādvāda* »** : celui qui [est qualifié par le composé ***syādvādin***] est d'une nature telle qu'il **« dit »** que ***syāt***, d'une certaine manière, la réalité consiste en unilatéral, à savoir en étant, etc. – le composé est au datif. Non seulement moi je te rends hommage, mais également chaque ***prekṣāvān***, expert, **« te »** ***yāti***, rejoint, [toi qui es] **« son seul refuge »**, car tu as prêché avec le désir d'exprimer ce qui fut et est perpétuellement[93]. Comment [ce refuge] s'appelle-t-il ? ***vīram***, Vardhamāna, le dernier Tīrthaṅkara. Comment est-il encore qualifié ? **« le Jina »** : [le terme] **Jina** [signifie] qu'il vainc les fautes causées par une errance multiple, intense et profonde – le mot est à l'accusatif. [Il est qualifié de Jina] parce que l'auteur du traité reçoit une aide d'un tel Tīrthaṅkara.

(…)

[93] Telle est notre proposition de traduction pour *nityapravṛttavartamānavivakṣayā evaṃvacanāt,* mais nous ne sommes pas sûre que ce soit bien le sens du passage.

Section III (Chapitre 6) : L'enseignement canonique

Akalaṅka

51. Après m'être prosterné devant Mahāvīra qui professe la septuple vue qu'est le *syādvāda*, je vais exposer les moyens de connaissance valide, les points de vue et les niveaux de sens d'un mot conformément à la tradition.

Abhayacandra

Et à présent, examinant l'essence de la tradition, Akalaṅka place, au début de la section, un éloge des qualités de sa divinité d'élection, [éloge] qui fait office d'hommage du milieu : **LT 51**.

Abhidhāsye, je vais expliquer. Que [va-t-il exposer] ? **« les moyens de connaissance valide, les points de vue et les niveaux de sens d'un mot »** : à la fois **« les moyens de connaissance valide »**, **« les points de vue »** et **« les niveaux de sens d'un mot »** – le composé ***pramāṇanayanikṣepāḥ*** est un *dvandva*, il est à l'accusatif. Comment ? **« conformément à la tradition »** : en n'outrepassant pas ***āgamaḥ***, l'enseignement canonique ; c'est exactement **« de la même manière »** qu'ils ont été enseignés dans le texte sacré, avéré par une tradition ininterrompue et sans commencement, que je vais moi aussi les exposer en me tenant à cette [tradition], et non en les présentant selon mon bon plaisir – tel est le sens. Après avoir fait quoi [va-t-il exposer les moyens de connaissance valide, etc.] ? ***praṇipatya***, après m'être incliné. Devant qui [s'est-il incliné] ? ***Mahāvīram***, i.e. devant le dernier Tīrthaṅkara. Comment [Mahāvīra] est-il qualifié ? **« qui professe la septuple vue qu'est le *syādvāda* »** : celui-ci (i.e. Mahāvīra) est qualifié ainsi (i.e. de ***syādvādekṣaṇasaptakam***) lui grâce auquel les disciples obtiennent ***syādvādaḥ***, i.e. **« la doctrine »** qui comporte sept prédications, à savoir '**« d'une certaine manière »**, [*x*] est', etc., qui n'est autre que ***īkṣaṇasaptakam***, l'ensemble des sept vues – le composé est à l'accusatif. Assurément, [si quelqu'un] ne leur apporte pas d'aide, il ne mérite pas d'être honoré par les êtres avisés, parce que l'on s'expose à une extension abusive.

AKALAṄKA

52. Le moyen de connaissance valide est conçu comme la connaissance de soi, etc. ; le niveau de sens d'un mot est conçu comme un moyen [d'analyse] ; le point de vue est conçu comme l'intention du sujet connaissant ; en s'en servant à bon escient il en résulte la compréhension de l'objet.

Le moyen de connaissance valide est une connaissance ; la validité cognitive d'un non-conscient, fût-il une cause [de la connaissance], ne se justifie pas, si elle n'est pas consciente, pas plus que le sens et l'objet n'ont de validité cognitive lorsqu'ils ne sont pas en contact. « Cette assertion est déplacée, parce que, [pour nous, naiyāyika,] un [objet] éloigné ne constitue pas la cause de la [connaissance]. » [A cette objection nous répondons que] cela n'est pas un bon [argument], parce que l'objet ne constitue pas la cause de la [connaissance], car les facultés sensorielles et quasi sensorielle constituent la cause instrumentale de la [connaissance], et que l'objet constitue le domaine auquel s'applique [la connaissance]. En effet, l'objet qui doit être déterminé par cette [connaissance] ne peut pas s'arroger le statut de cause de la [connaissance], de même qu'une jarre, etc. qui est [l'objet qu'éclaire] la lampe [ne peut constituer la cause de la lampe].

ABHAYACANDRA

À présent, [Akalaṅka] définit les [notions] mentionnées [dans le vers précédant], à savoir le moyen de connaissance valide, etc. : **LT 52**.

Iṣyate, est admis, parce que toutes les objections ont été réfutées précédemment. Qu'est-ce qui [est conçu] ? **« le moyen de connaissance valide »**. Comment [le moyen de connaissance valide] est-il caractérisé ? **« la connaissance »** : on appelle ***jñānam*** ce qui connaît, ce par quoi est connu, ou bien ce qui est seulement la faculté de connaissance, parce que, dans la mesure où l'on désire exprimer l'identité et la différence entre la substance et des modes, il est justifié que l'on ait un moyen qui consiste en sujet, etc. [La connaissance] de quoi ? **« de l'âme, etc. »** : [la connaissance] opère la saisie de ***ātmādiḥ*** – ce dont l'***ātmā***, ce qui consiste en soi, est **« le premier élément »** d'une liste qui comporte aussi l'objet extérieur [est qualifié par le composé] ***ātmādiḥ*** – autrement dit [la connaissance] qui se saisit et qui saisit l'objet. Ou alors : elle naît de l'***ātmā***, la substance qu'est la pensée, et, par le mot « **etc.** » (*ādi*), on saisit à la fois une composante interne – la destruction-apaisement et la destruction des [*karman*] qui obscurcissent la [connaissance] – et une composante externe – les facultés sensorielles et quasi sensorielles. Telle est

l'idée sous-entendue[94]. De même est conçu. Qu'est-ce qui [est conçu] ? **« le point de vue »**. En quoi [le point de vue] consiste-t-il ? ***abhiprāyaḥ***, l'intention. [L'intention] de quoi ? ***jñātuḥ***, du [sujet] qui connaît par la connaissance articulée. De même est conçu. Qu'est-ce qui [est conçu] ? ***nyāso***, le niveau de sens d'un mot. Comment [le niveau de sens d'un mot] est-il caractérisé ? ***upāyaḥ***, [il est] une cause de compréhension, qui consiste en [le niveau du] nom, etc. « Puisque l'objet est prouvé de lui-même, à quoi bon ces moyens de connaissance valide, etc. ? » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **« en s'en servant »**, etc. : c'est seulement **« en se servant à bon escient »** du moyen de connaissance valide, du point de vue et du niveau de sens d'un mot, et non de soi-même, qu'il [se produit] ***parigrahaḥ***, la connaissance valide, ***arthasya***, de l'âme, etc.

AKALAṄKA

53. La connaissance 'ceci est un objet' ne peut connaître [sa propre] production à partir de l'objet ; sinon il n'y aurait pas de controverse comme pour la jarre, etc. [produite] par le potier, etc.

En déterminant un objet, la connaissance indique justement qu'il y a une autre cause qu'elle, qui est différente [de celle postulée par les autres]. Ce n'est pas, en effet, en raison de l'objet que quelqu'un qui s'évertuerait à obtenir la nature essentielle [de la connaissance] déterminerait l'[objet], parce que [la connaissance] n'est pas produite [par l'objet]. Serait-elle produite, elle ne pourrait néanmoins pas s'employer [à connaître] la cause, au même titre que l'instrument. Si la connaissance déterminait la relation de cause à

---

[94] Prabhācandra (NKC *ad* LT 52, II p. 656.15-657.5) et Abhayacandra mentionnent à eux deux trois interprétations possibles du composé *ātmāder* :

1. La première analyse possible voit dans *ātmāder* la division entre âme (*ātman*) et matière, c'est-à-dire entre *jīva* et *ajīva*, le composé s'analysant comme un génitif : telle est la première interprétation de Prabhācandra.

2. Une deuxième voie décèle derrière *ātmāder* la définition du *pramāṇa* comme connaissance de soi et de son objet, prenant *ātma-* au sens de *sva-* et faisant du composé un génitif : cette interprétation est mentionnée tant par Prabhācandra (n°2) que par Abhayacandra (n°1).

3. Enfin, on peut comprendre dans *ātmāder* la mention de l'âme en tant qu'elle est l'agent de la connaissance, agent qui est parfois assisté par d'autres moyens : les facultés sensorielles et le *manas*. Le composé doit alors s'analyser comme un ablatif : c'est là la seconde interprétation envisagée par Abhayacandra.

Des trois analyses, la première est vraisemblablement la plus faible, parce qu'elle réduirait le *pramāṇa* à n'être que la connaissance de l'objet, le principe animé (*jīva*) et le principe inanimé (*ajīva*) étant une division au sein du *prameya*, alors qu'Akalaṅka admet que le *pramāṇa* ne se contente pas d'illuminer son objet mais s'illumine lui-même également (cf. LT 60). Dans un autre contexte, la troisième interprétation serait tout à fait admissible, mais comme LT 52 distingue trois notions différentes, il lui faut insister sur ce qui les particularise, et proposer pour chacune une définition qui ne puisse s'appliquer qu'à elle ; il en résulterait que la connaissance apportée par les *naya* et les *nikṣepa* ne serait d'aucune façon produite par l'âme, le *manas* ou les facultés sensorielles ! Or, le contenu exprimé par un *naya* ou un *nikṣepa* est le résultat d'une acquisition antérieure par un moyen de connaissance valide, donc par l'âme ou par l'une des facultés cognitives qui

effet entre l'âme et l'objet, personne ne pourrait tergiverser à propos de l'agent, de l'instrument et de l'objet.

ABHAYACANDRA

À présent, pour réfuter cette doctrine adverse, selon laquelle l'objet auquel s'applique [une connaissance en] est forcément la cause, il rejette la fait que l'objet puisse constituer une cause : **LT 53**.

Vidyāt, peut connaître. Qu'est-ce qui [peut connaître] ? **« la connaissance »**. En quoi [consiste-t-elle] ? **« 'ceci est un objet' »**. Au contraire elle **« ne peut pas connaître »**. Qu'est-ce qu'[elle ne peut pas connaître] ? ***utpattiṃ***, sa propre naissance, sous la forme : 'moi je suis produite à partir de telle chose'. [Sa production] à partir de quoi ? ***arthataḥ***, à partir d'une jarre, etc. Or, ceci est l'objet de connaissance, qui est bel et bien établi par l'idée qu'on s'en fait. ***Anyathā***, i.e. si la connaissance pouvait connaître sa propre production à partir de l'objet, alors entre deux interlocuteurs [il n'y aurait pas] ***vivādaḥ***, de tergiversation du genre : « la connaissance est-elle produite par l'objet ou ne l'est-elle pas ? »[95]. À l'instar de quoi ? **« comme pour la jarre, etc. [produite] par le potier, etc. »** : de même que personne ne soulève de controverse à propos la production de la jarre, etc. par le potier, etc. – production qui est établie par l'idée qu'on s'en fait –, de même il ne devrait pas non plus y avoir de controverse à propos de la production de la connaissance par l'objet. Or, les défenseurs du *syādvāda* soulèvent cette controverse à propos de la production de la connaissance.

AKALAṄKA

> **54. Si [l'on dit :] « L'objet est [établi] grâce à la concomitance positive et à la concomitance négative [comme étant] la cause de la connaissance », qu'on pense alors : « Comment donc peut-il y avoir production d'une connaissance [qui consiste en] doute, etc. ? »**

---

peuvent lui être associées. La seconde interprétation en revanche, la meilleure, reprend la définition usuelle du *pramāṇa* (cf. NAV 1). Et elle est corroborée par LT 60ab.

[95] Le passage nous paraît incompréhensible si l'on ne rétablit pas l'expression *na syāt* présente dans la stance.

La déviance est seulement le fait de la connaissance, et non de l'objet. Comment, en se conformant à une relation de concomitance positive et de concomitance négative par rapport à un objet, qui lui même est exempt de déviance, [une connaissance] pourrait-elle donc dévier ? Par conséquent, une connaissance comme le doute, etc. serait dénuée de cause. Dans le cas où l'on admet qu'une affection oculaire, un mouvement rapide, un voyage en bateau, un étourdissement, etc. constituent la cause [de connaissances comme le doute], il faut rechercher quel but nourrirait l'objet ; en effet, même dans le cas où la connaissance est adéquate, c'est l'absence d'affection oculaire, etc. affectant un organe sensoriel ou l'esprit, qui constitue la cause [de la connaissance adéquate]. Par conséquent, on a raison de dire : « les organes sensoriels et l'esprit sont la cause de la connaissance, l'objet est le domaine auquel elle s'applique. »

ABHAYACANDRA

« Mais la production de la [connaissance par l'objet] est établie par l'inférence ! » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **LT 54**.

Ced, si, on déclare que c'est **« la cause »**. Qu'est-ce qui est [la cause] ? ***arthaḥ***, l'objet. De quoi [l'objet est-il la cause] ? ***vidaḥ***, de la connaissance. Par quels moyens [cela est-il établi] ? **« grâce à la concomitance positive et à la concomitance négative »** : grâce à ***anvayaḥ***, [la loi selon laquelle] lorsque [l'objet] est, il se produit [la connaissance], et grâce à ***vyatirekaḥ***, [la loi selon laquelle] lorsque [l'objet] n'est pas, il ne se produit pas [de connaissance]. Voici ce qu'il en est : la connaissance a l'objet pour cause, parce que cette [relation entre l'objet et la connaissance] est conforme à la concomitance positive et à la concomitance négative – telle [est l'opinion examinée]. Alors **« comment donc ? »** : ***kautaskutaḥ***, il viendrait d'où ? d'où viendrait-il ? [Comment donc pourrait-il y avoir] quoi ? ***saṃśayādividutpādaḥ***, la production d'une connaissance comme **« le doute »**, l'erreur. ***Īkṣyatām***, que ceux qui soutiennent l'[opinion précédente] procèdent, dans leur esprit, à un examen ***iti***, de ce genre (i.e. en se posant cette question), parce que, même en l'absence de l'objet, il peut se produire un doute, etc. En effet, un objet qui consiste soit en un poteau soit en un homme, ou bien un objet qui, par sa nature essentielle, est un filet chimérique ne peut pas s'occuper de produire une connaissance de ce genre[96]. Par

[96] Il convient de distinguer le cas du doute de celui de l'hallucination. Dans le premier cas, l'objet existe réellement, mais il ne saurait y avoir d'hésitation au plan ontologique : *x* est soit un homme soit un poteau ; comment donc l'objet pourrait-il être la cause de l'idée de poteau s'il est un homme ? Dans le cas de l'hallucination, un étant qui n'a pas d'existence ne doit pas pouvoir être cause d'une idée.

conséquent, il n'est pas prouvé que la connaissance se conforme à une relation de concomitance positive et de concomitance négative par rapport à l'objet.

Akalaṅka

> **55. C'est la connaissance d'un lien entre les sens et les objets, [la connaissance] de la concomitance positive et de la concomitance négative, et aussi [la connaissance] de la cause et de l'effet qui a un pouvoir déterminant.**

Le contact, etc. est déterminé par la connaissance, laquelle est produite par une autre cause, et ce n'est pas la connaissance qui est déterminée par le [contact, etc.], car, avant [la production de la connaissance, celui-ci, etc.] n'est pas déterminé ; sinon, quand on recherche la connaissance, il faut se demander pourquoi. Le contact entre des causes suprasensibles, [i.e.] entre l'âme, l'esprit, les organes sensoriels et les objets, est difficile à connaître. Il faudrait se demander comment, si la connaissance est produite par le [contact], ce fait (i.e. la production de la connaissance par le contact) peut être admis. Comment ceux qui ne connaissent pas un objet avant la production de la connaissance peuvent-ils affirmer que [l'objet] est ou n'est pas la cause [de la production de la connaissance] ? C'est évidemment lorsqu'elle est produite qu'une connaissance détermine l'objet, et non sa [supposée] causalité. La lumière non plus n'est pas la cause [de la production de la connaissance], parce qu'elle est à déterminer, au même titre que l'objet.

Abhayacandra

« Mais, même sans être une connaissance, le contact est un moyen de connaissance valide ! » Réfutant cette éventuelle objection, [Akalaṅka] dit :

> **55. C'est la connaissance d'un lien entre les sens et les objets, entre la concomitance positive et la concomitance négative, et aussi entre la cause et l'effet qui a un pouvoir déterminant.**

Adhyavasāyinī, qui produit une détermination. Qu'est-ce qui [a un pouvoir déterminant] ? ***buddhiḥ***, seulement la connaissance. [La connaissance] de quoi ? ***sannidher api***, même d'un contact, et pas seulement d'un objet – tel est le sens du mot ***api***. [D'un lien] entre quoi et quoi ? **« entre les sens et les objets »** : entre ***indriyāṇi***, à savoir la vue, etc. et ***arthāḥ***, les formes, etc. Non seulement [la connaissance] d'un lien [entre les sens et les objets], mais d'un lien ***anvayavyatirekayoś ca***, aussi entre l'existence et la non-existence. De même **« et aussi entre la cause et l'effet »** : seule la connaissance [du lien]

entre ***kāryam*** (« l'effet »), i.e. le contact, et ***kāraṇam*** (« la cause »), i.e. l'organe sensoriel, etc. a un pouvoir déterminant. Par conséquent, elle seule est un moyen de connaissance valide, et non le contact, etc., parce que ce dernier constitue un objet de connaissance.

Akalaṅka

> **56. Les êtres doués de la vue distinguent l'obscurité enveloppante mais ne [distinguent] pas d'autre [objet] caché par l'obscurité, de même qu'ils [voient] un mur, etc. mais ne [voient] pas ce qui est dissimulé par le mur, etc.**

L'obscurité n'empêche nullement la connaissance visuelle, parce que l'on s'expose à une conséquence non désirée, à savoir qu'on ne connaîtrait pas l'obscurité. « [Mais l'obscurité] est ce qui cause l'absence de connaissance d'un autre [objet] ! » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection, nous disons :] puisque l'obscurité constitue une cause de l'absence de connaissance, la lumière devrait elle aussi être une cause d'absence [de connaissance], au même titre que l'obscurité. Puisque celui qui regarde la partie inférieure [d'un objet] ne discerne pas la partie opposée (i.e. la partie supérieure), cette [partie inférieure] aussi constituerait un obstacle à la connaissance, au même titre que l'obscurité ! Puisque c'est en fonction de la disparition du [*karman*] qui obscurcit [la connaissance] que la connaissance a la faculté de déterminer chaque objet, les ténèbres, etc. ne sont pas ce qui obscurcit [la connaissance], parce que ceux-ci constituent un objet à déterminer, au même titre que [n'importe quel] objet.

Abhayacandra

« Mais la lumière est la cause de la connaissance ! » Pour réfuter cette [éventuelle objection], [Akalaṅka] dit : **LT 56**.

Vikṣante, voient de manière particulière (***vi***), comme [quelque chose] qui consiste en une [couleur] noire, etc. Qui est-ce qui [distingue] ? ***īkṣakāḥ***, les gens qui ont la faculté de voir. Que [distinguent-ils] ? ***tamaḥ***, des ténèbres, qui est un mode de la matière. Comment [l'obscurité] est-elle caractérisée ? ***nirodhi***, qui dissimule des objets de connaissance autres [qu'elle]. En revanche, ils **« ne »** distinguent **« pas »**. Qu'est-ce qu'[ils ne distinguent pas] ? ***param***, [tout autre chose, à savoir] une jarre, etc. Comment [cet autre objet] est-il qualifié ? ***vṛtam***, dissimulé. Par quoi [est-il caché] ? **« par l'obscurité »**. Par conséquent, comment la lumière pourrait-elle être la cause de la connaissance, puisque même en l'absence de [lumière], il se produit la [connaissance]. Sur ce point, [Akalaṅka] donne un

exemple : ***iva***, de même que, les êtres doués de la vue voient **« un mur, etc. »** mais **« ne »** voient **« pas » « ce qui est dissimulé par le mur, etc. »**, à savoir une jarre, etc., de même ils distinguent l'obscurité, mais ne voient pas une autre [chose], qui est cachée par cette [obscurité].

« Mais enfin, même si c'était de lumière qu'une jarre, etc. est couverte, ils ne pourraient assurément pas la discerner, tout comme [ils ne peuvent pas la discerner si elle est couverte] d'obscurité ! » Pour le cas où [l'on formulerait une telle objection, nous répondons qu']il peut en être ainsi si [la substance] lumineuse est dénuée de clarté. En effet, lorsque c'est par une substance dotée de clarté qu'est recouvert [un objet], bien que recouvert, sa visibilité n'est pas cachée, comme [quelque chose] recouvert par du cristal ou du mica ; par conséquent, [les êtres doués de la faculté visuelle] voient également l'objet recouvert de lumière tout comme [ils voient] la lumière, parce que la [substance lumineuse] est dotée de clarté ; en revanche, tout en voyant l'obscurité ils ne voient pas ce qu'elle recouvre, parce que celle-ci est dénuée de clarté – telle [est la réfutation de l'objection]. Par conséquent, il est prouvé que la lumière n'est pas la cause de la connaissance, parce qu'elle est un objet de connaissance, au même titre que l'objet ; la cause interne [de la connaissance] est la destruction et l'apaisement des [*karman*] qui obscurcissent la connaissance et de ceux qui font obstacle à l'énergie, la cause externe [de la connaissance] consiste, quant à elle, dans les facultés sensorielles et la faculté quasi sensorielle.

Akalaṅka

57. De même qu'un joyau couvert de saletés se manifeste de nombreuses manières, de même une âme couverte de *karman* connaît [un objet] de nombreuses manières.

Ce sont les organes sensoriels et l'esprit, lesquels tiennent compte de la destruction et / ou de l'apaisement des *karman* propres à chacun, qui constituent la cause instrumentale de la connaissance, et non les objets extérieurs, etc. « Ce qui ne se conforme pas aux lois de concomitance positive et de concomitance négative n'est pas la cause [de connaissance], ce qui n'est pas la cause [de connaissance] n'est pas l'objet [auquel elle s'applique]. » C'est là la chanson d'un être puéril : c'est parce que les [*karman*] qui obscurcissent [la connaissance] sont détruits qu'on voit la forme des constellations nocturnes quand il y a de l'obscurité, [et non à cause de la lumière] parce que, s'ils ne sont pas détruits alors même qu'il y a de la lumière, il ne peut se produire qu'une connaissance

qui consiste en doute, etc. Puisque chez [les êtres] dont les organes sensoriels sont endommagés par [des maladies] comme les maladies oculaires, il se produit, à propos d'un coquillage [blanc], etc., la connaissance d'une forme sensible, à savoir [la couleur] jaune, etc., puisque chez les êtres mortels, il existe vraiment, le cas échéant, des connaissances fausses, alors même que l'objet est présent, il est établi que les objets, etc. ne constituent pas la cause de la connaissance.

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, si on admet que la connaissance ne naît pas de l'objet, on s'expose à la conséquence non désirée qu'une connaissance illumine tous les objets, parce qu'il n'y a pas de différence [entre les objets] ! » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : **LT 57**.

« De même qu' » il y a. Qu'est-ce qu'[il y a] ? **« la manifestation d'un joyau couvert de saletés »** : ***vyaktiḥ***, l'apparition éclatante, de [quelque chose] qui est ***maṇiḥ***, un rubis, ou un autre [joyau], et qui est **« couvert »** ***malaiḥ***, par de la noirceur, des traces, etc. Comment [ce joyau apparaît-il] ? **« de nombreuses manières »** : en se fondant sur ***aneke***, beaucoup de, ***prakārāḥ***, de [modes] particuliers d'illumination de [l'objet] illuminé, [modes qui peuvent être] clairs ou dénués de clarté, proches ou éloignés. **« De même »** il y a. Qu'est-ce qu'[il y a] ? **« la connaissance par une âme couverte de *karman* »** : ***vijñāptiḥ***, l'appréhension d'un objet, de [quelque chose] qui est à la fois une **« âme »** et ***āviddhaḥ***, liée, par ***karmāṇi***, les [*karman*] qui obscurcissent la connaissance, etc. Comment [cette âme connaît-elle] ? **« de nombreuses manières »** : en se fondant sur ***aneke***, diverses représentations particulières de l'objet, [qui peuvent être] perceptuelles ou non, proches ou éloignées, sur [divers] pouvoirs particuliers de type sensoriel, quasi sensoriel, suprasensoriel, et sur [diverses formes] particulières de destruction et / ou d'apaisement [des *karman*] – tel est le sens. Mais il est vraiment justifié que, lorsque l'on écarte la totalité [des *karman*] qui obscurcissent la [connaissance], l'âme connaisse tous les objets, parce que la connaissance constitue la nature essentielle de l'[âme].

AKALAṄKA

> **58. Dans le cas [de la connaissance], ni la naissance à partir de l'[objet], ni une identité de nature avec l'[objet], ni la certitude relative à l'[objet] – [qu'on les prenne] ensemble ou une par une – ne constituent la cause de la validité cognitive.**

[Dans la perspective du bouddhisme], l'objet n'est pas la cause de la connaissance, parce que, lorsqu'il a atteint le temps de l'effet, il a cessé [d'exister], comme [un objet] appartenant à un passé lointain. La connaissance n'est pas l'effet de l'[objet], parce que c'est seulement lorsque lui n'existe plus qu'elle existe et que, tant que lui existe, elle n'existe pas [encore], comme [un objet] appartenant à un futur lointain. La connaissance ne partage pas une identité de nature avec l'objet, parce qu'elle est dénuée de corporéité. En effet, ce sont seulement les [objets] dotés d'une forme corporelle, tel un miroir, que l'on voit refléter un visage ou de toute autre forme corporelle ; ce qui n'[est] pas corporel ne reflète pas une [forme] corporelle ; or, la connaissance n'est pas [quelque chose de] corporel, puisque la caractéristique qu'est la corporéité n'existe pas en elle. Il n'est nullement vrai que l'objet soit présent dans la connaissance ni qu'il consiste en cela (i.e. en connaissance), affirmation qui permettrait de conclure que, lorsque une [connaissance] est représentée, [l'objet] serait représenté, de même que le son [n'est pas présent dans la connaissance, ni ne consiste en connaissance et donc ne se manifeste pas dès lors que la connaissance se manifeste]. C'est pourquoi, [la connaissance] ne saurait être la détermination certaine de l'[objet]. Comment, alors qu'elle n'existe pas, cette triade [de relations entre l'objet et la connaissance] pourrait-elle être de quelque utilité pour la validité d'une connaissance, vu qu'elle ne possède pas les marques [de ce qui est cause] ?

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, c'est seulement dans les cas suivants que la connaissance possède la validité cognitive, et non dans tous les cas : un rapport de production, de conformité, de détermination ! » [Akalaṅka] rejette cette objection que pourrait faire les bouddhistes [en disant] : **LT 58**.

Iha, i.e. dans le cas de la connaissance, **« ne possèdent pas »** ***hetutām***, le fait d'être la cause instrumentale, ***prāmāṇyaṃ prati***, relativement au statut de moyen de connaissance valide. Qu'est-ce qui ne [constitue] pas [la cause] ? À cela il répond : **« la naissance à partir de l'[objet] »** : ***janma***, la production, ***tasmāt***, à partir de l'objet, [ne constitue pas la cause de la connaissance] parce que la [relation de causalité] dévie de l'ensemble des facultés sensorielles [lorsqu'elles sont endommagées] ; et **« pas non plus l'identité de nature avec l'[objet] »** : [on appelle] ***tādrūpyam*** l'état de ce qui est *tadrūpam*, de ce qui a *rūpam*, une forme sensible, semblable à la forme de l'objet ; [l'identité de nature avec cet objet ne constitue pas la cause de la connaissance] parce que la relation [d'identité de nature] dévie de la connaissance qui vient juste après et qui a un objet similaire à celui de

la connaissance précédente ; et **« pas non plus la certitude relative à l'[objet] »** : ***vyavasitiḥ***, la détermination certaine, la certitude, ***tatra***, concernant l'objet, [ne constitue pas la cause de la connaissance] parce que la [détermination certaine] dévie de la détermination certaine qu'il y a deux lunes, etc. Comment donc ? Qu'elles soient ***pratyekam***, ***prati***, qui dépend de, ***ekam***, chacune, autrement dit prise une par une, **« ou »** ***saha***, combinées, elles n'ont pas part au statut de cause de la validité cognitive, parce que même le groupe des trois [relations] dévie, avec l'idée qui fait suite à [l'existence de l'être individuel] et qui, concernant un coquillage blanc, produit la connaissance d'une forme sensible qu'est la [couleur] jaune.

Akalaṅka

59. Tout comme un objet, bien que produit par sa propre cause, est objet de connaissance de lui-même, une connaissance produite par sa propre cause consiste d'elle-même en détermination [de l'objet].

C'est uniquement quand ils viennent à l'existence par leur propre cause que l'objet et la connaissance sont l'un l'[objet] à déterminer et l'autre le [pouvoir] déterminant, tout comme leur nature essentielle d'objet et d'agent. Par conséquent, même sans relation de causalité, la relation entre ce qui saisi et l'objet de la saisie est établie par la nature essentielle [de chacun], parce que, sinon, on s'expose à la conséquence non désirée d'une absence de répartition fixe.

Abhayacandra

Par conséquent, avec l'idée que la connaissance, qui est produite par le faisceau de ses propres causes et qui consiste en illuminant, saisit l'objet seulement par elle-même, [Akalaṅka] dit : **LT 59**.

« Tout comme » est. Qu'est-ce qui [est] ? ***arthaḥ***, une jarre, etc. Comment [cet objet] est-il caractérisé ? [Il est] ***paricchedyaḥ***, un objet de connaissance. Comment ? **« de lui-même »**, parce que [l'objet] est produit, etc. seulement par sa nature essentielle, et non par la connaissance. Comment est-il encore qualifié ? **« bien que produit par sa propre cause »** : ***janito 'pi***, même réalisé, par **« sa propre »** ***hetuḥ***, [son propre] complexe causal, à savoir la glaise, etc. **« Ainsi une connaissance »** est ***paricchedātmakam***, consiste en une saisie de l'objet. À partir de quoi ? [**« d'elle-même »**], parce que [la connaissance] est produite, etc. seulement par sa nature essentielle, et non par l'objet. Comment est-elle également caractérisée ? [Elle est] également **« produite par sa propre cause »** : cette

[connaissance est] qualifiée ainsi (i.e. de ***svahetūttham***), elle dont ***utthā***, la production, résulte de **« sa propre cause »** – la [cause] interne consiste en la destruction et / ou l'apaisement des [*karman*] qui obscurcissent [la connaissance], tandis que la [cause] externe est constituée des facultés sensorielles et de la faculté quasi sensorielle ; autrement dit [la connaissance] est aussi telle (i.e. produite par sa propre cause, comme l'objet). En effet, puisque sa nature essentielle consiste à saisir l'objet, la connaissance, dont sa capacité est entravée par quelque [*karman*] connaît toujours quelque chose. Mais, lorsqu'une forme particulière d'entrave disparaît, cette même [connaissance] connaît l'objet précis qui correspond [à l'entrave qui a disparu].

Akalaṅka

60. La connaissance est conçue comme consistant en détermination et comme saisissant sa propre essence et son objet[97] ; de ce fait la saisie – [de la nature d']une certitude – atteint la validité cognitive par excellence.

Ce n'est pas une connaissance [véritable] si le résultat n'est pas une certitude, parce qu'une connaissance hésitante est inefficace. Or, la fiabilité dépend de la certitude, parce que [la fiabilité] n'existe pas lorsque la [certitude] n'existe pas, tandis que [la fiabilité] existe lorsque la [certitude] existe. Il est [donc] bien établi que la connaissance dont le résultat est une détermination est le moyen de connaissance valide par excellence, parce qu'un [acte de connaissance] qui est dénué de détermination n'intervient pas en lui-même à titre secondaire dans la production du concept. Dans le cas où [la connaissance indéterminée] intervient à titre secondaire dans la production du [concept], la capacité à être associé avec un élément verbal ne doit pas être rejetée, parce que sinon on s'expose à la conséquence non désirée que le concept ne peut être produit. Lorsqu'il y a la connaissance par excellence qui consiste en certitude et qui régit tous [les cas de] l'usage empirique, comment celui qui dit que [la connaissance] est inconnaissable, vaine, inutile et inaccessible peut-il être satisfait[98] ?

---

[97] En fait il ne s'agit pas de n'importe quel *jñāna* mais seulement du *pramāṇa*, comme le révèle la suite de la stance.

[98] Pour Prabhācandra, il s'agit de la connaissance *nirvikalpaka* des bouddhistes.

ABHAYACANDRA

Puis [Akalaṅka] clarifie la teneur précise de cette [phrase] : « le moyen de connaissance valide est la connaissance de soi, etc. » [en disant] : **LT 60**.

Matām, est considérée et est connue. Qu'est-ce qui [est conçu] ? **« la connaissance »**. Quelle est son essence ? **« comme consistant en détermination »** : cette [connaissance est] qualifiée ainsi (i.e. de ***vyavasāyātmakaṃ***) elle dont l'***ātmā***, l'essence, n'est rien d'autre que ***avasāyaḥ***, la certitude, concernant une forme sensible particulière, à savoir un universel, etc. Avec ce [composé] est réfutée [la conception] selon laquelle « la perception est dénuée de construction conceptuelle[99] ». Comment est-elle en outre caractérisée ? **« comme saisissant sa propre essence et son objet »** : [le composé] ***ātmārthagrāhakam*** signifie que ***gṛhṇāti***, elle détermine avec certitude, à la fois l'***ātmā***, son essence, et l'***arthaḥ***, [un objet] externe, par exemple une jarre. Avec ce [composé] sont ensemble rejetées les deux thèses unilatérales qui consistent à dire l'une que la connaissance saisit seulement l'objet et ne saisit pas sa propre essence, l'autre que la connaissance saisit seulement sa propre [essence] et ne saisit pas l'objet. ***Tena***, du fait de [cette] cause, ***aśnute***, a une part de. Qu'est-ce qui [obtient] ? ***grahaṇam***, la connaissance, l'agent. En quoi [la saisie] consiste-t-elle ? elle consiste en ***nirṇayaḥ***, une détermination, de soi et de l'objet – tel est le sens. Qu'est-ce qui est complément d'objet ? ***prāmāṇyam***, le fait d'être un moyen de connaissance valide. Comment [la validité cognitive] est-elle qualifiée ? ***mukhyaṃ***, pas pris au sens métaphorique, parce que c'est seulement en tant qu'il sont une cause de connaissance que l'organe sensoriel, le signe inférentiel, etc. constituent, de manière métaphorique, des moyens de connaissance valide. Par conséquent, on a raison de dire que le moyen de connaissance valide est la connaissance de soi, etc.

AKALAṄKA

> **61. Le [moyen de connaissance valide] est seulement de deux sortes : la perception et le moyen de connaissance indirect, parce que les autres connaissances sont incluses dans ces [deux sortes] ; les lois [de répartition] imaginées par les autres ne conviennent pas.**

La connaissance d'un objet par les sens qui est claire et qui est capable de faire obtenir ce qui est utile et de faire abandonner ce qui est inutile est une perception limitée ; elle consiste en appréhension, enquête, jugement et mémorisation. La perception quasi

---

[99] Citation de Dignāga, PS I.3.

sensorielle consiste en souvenir, reconnaissance, raisonnement et connaissance déterminée. La perception suprasensorielle consiste en une détermination, elle est évidente, dénuée de toute fausseté, au delà du monde sensoriel, ininterrompue, elle dépasse les facultés des hommes ordinaires, elle s'applique [à la fois] à elle-même et à l'objet. Elle existe parce qu'il n'existe pas, de manière certaine, de moyen de connaissance valide qui l'invaliderait, tout comme [il n'y en a pas qui invalide] le plaisir, etc. La connaissance articulée, [autrement dit] le moyen de connaissance indirect, parle de l'essence qui s'étend à tous les moyens de connaissance valide et à tous objets de connaissance ; si elle est dénuée d'invalidation, c'est un moyen de connaissance valide. La présomption, l'inférence, la comparaison, etc. sont incluses dans le [moyen de connaissance indirect]. Puisqu'on a [déjà] réfuté ailleurs[100] [les relations] d'inclusion des moyens de connaissance valide telle qu'elle est imaginée par d'autres, on ne la donne pas ici [une nouvelle fois].

ABHAYACANDRA

À présent [Akalaṅka] énonce le nombre de [moyens de connaissance valide] : **LT 61**.

« Le » moyen de connaissance valide qui consiste en connaissance adéquate est ***dvidhaiva***, de deux sortes seulement. [Akalaṅka] énonce ces deux uniques sortes : « **la perception et le moyen de connaissance indirect** ». « Mais enfin, on admet également, au nombre des divisions du moyen de connaissance valide, l'inférence, etc. » [Envisageant une telle objection, Akalaṅka] dit : **« parce que »**, etc. ***Na yujyante***, ne sont pas possibles. Qu'est-ce qui [n'est pas possible] ? ***niyamāḥ***, les affirmations [selon lesquelles les moyens de connaissance valide sont] au nombre de deux, trois, etc. Comment [ces lois de répartition] sont-elle caractérisées ? **« imaginées par les autres »** : ***kalpitāḥ***, forgées, ***paraiḥ***, par les bouddhistes, etc. Comment se fait-il qu'elles ne conviennent pas ? ***antarbhāvāt***, parce qu'il y a saisie globale. De quoi ? ***anyasaṃvidām***, des connaissances, comme l'inférence, etc. Où [sont-elles incluses] ? ***atraiva***, dans la saisie globale justement [qui distingue] la perception et le moyen de connaissance indirect.

Parmi ces [deux moyens de connaissance valide], la perception est triple du fait de la distinction entre la [perception] sensorielle, la [perception] quasi sensorielle et la [perception] suprasensorielle. La perception sensorielle résulte de l'activité des organes sensoriels comme le toucher, etc. La perception quasi sensorielle résulte de l'activité du

[100] Dans le troisième chapitre de la section consacrée au *pramāṇa*.

seul esprit. Le couple formé par l'une et l'autre constitue aussi la [perception] empirique parce qu'il possède une clarté partielle. La [perception] suprasensorielle en revanche, est la perception transcendante ; elle est triple du fait de la distinction entre la clairvoyance, la télépathie et l'omniscience.

(…)

AKALAṄKA

62. Il y a deux usages de la [connaissance] articulée, qui se nomment *syādvāda* et 'point de vue' : le *syādvāda* est l'exposé complet [d'une chose], le point de vue est la description incomplète [d'une chose][101].

La description d'un objet comme consistant en non-unilatéral est le *syādvāda*, par exemple [dire :] le principe animé, la matière, la cause de mouvement, la cause de repos, l'espace et le temps [consistent en non-unilatéral]. Parmi ces [catégories], le principe animé, avec ses caractéristiques spécifiques, à savoir la connaissance, l'intuition, l'énergie et le bonheur, avec ses caractéristiques mi-communes mi-spécifiques[102], à savoir la non-corporéité, le fait d'être composé de points spatiaux innombrables, le caractère ténu, et avec ses caractéristiques communes, à savoir l'étantité, la cogniscibilité, le fait d'être dénué de pesanteur, le fait d'être porteur de caractéristiques, le fait d'être porteur de propriétés, etc., consiste en non unilatéral. Le moyen de connaissance valide qui se fonde sur un tel exposé du principe animé est le *syādvāda*. Une [description] analogue doit être restituée pour les autres [substances] en vertu de la Tradition suprême[103]. L'exposé incomplet qui consiste par exemple à dire 'le principe animé est connaissant parce qu'il éprouve le bonheur et le malheur' est un point de vue. La complétude [de la description] consiste en [l'exposé] des caractéristiques infinies. L'incomplétude est [caractéristique d']une thèse unilatérale du fait qu'elle ne prend pas en considération d'autres caractéristiques. Ainsi, lorsqu'on dit 'le principe animé', l'expression 'principe animé', qui a une convention qui existe de toute éternité qui tient compte d'une conformité du signifié au signifiant qui exclut ce qui diffère de ce qui consiste en sa nature essentielle et qui fait connaître sa signification, en ayant complètement écarté [la caractéristique] opposée, se contente de mentionner le seul principe animé. Par conséquent, puisque, en

---

[101] Stance traduite par Ganeri (2001b : 147).

[102] Le composé *sādhāraṇāsādhāraṇaiḥ* implique que la propriété en question n'est pas commune à toutes les substances quoi qu'elle ne se trouve pas uniquement dans la substance considérée.

[103] Si on adopte l'autre leçon (*pariṇāmato*) : « en faisant les transformations nécessaires. »

employant le terme *syāt* (‘d’une certaine manière’), on abandonne une thèse complètement unilatérale, ce que l’on voulait [établir] est établi, à savoir que le principe animé est exprimé comme doté par les caractéristiques [valables pour] la série des quatre [facteurs d’identité], à savoir sa nature, etc. Et, selon exactement le même [principe], le point de vue est, quant à lui, une thèse unilatérale correcte. Lorsqu’on dit ‘d’une certaine manière seul le principe animé est’ le mot *syāt* s’applique à du multilatéral. Lorsqu’on dit ‘d’une certaine manière le principe animé est seulement existant’ le mot *syāt* s’applique à de l’unilatéral[104].

ABHAYACANDRA

À présent [Akalaṅka] explique les différents usages de la connaissance articulée : **LT 62**.

Il y a. Qu’est ce qu’[il y a] ? ***upayogau***, deux usages. De quoi ? ***śrutasya***, de la parole, [à savoir] ce qui est entendu, la parole d’une autorité, conformément à l’explication étymologique suivante : *śrutam* est l’audition de [la parole d’autorité] qui a forme de substance (i.e. la parole physique) quand elle consiste en lettres, mots, phrases, ou [l’audition] de la parole psychique. Combien [d’usages y a-t-il] ? **« deux »**. Comment se nomment-ils ? **« qui se nomment *syādvāda* et ‘point de vue’ »** : ces deux [usages] sont qualifiés ainsi [par le composé ***syādvādanayasaṃjñitau***], eux dont ***saṃjñe***, les noms bien connus, sont les suivants : d’une part ***syādvādaḥ***, la parole, qui ***syāt***, d’une certaine manière, prend en considération l’aspect contraire, et d’autre part ***nayaḥ***, ce qui conduit (*nayana*), ce qui fait atteindre, la caractéristique de la chose réelle qu’on veut exprimer[105]. [Akalaṅka] explique ces deux [applications] en se fondant sur leur caractéristique : il dit **« le *syādvāda* »**, etc. Qu’est-ce [que le *syādvāda*] ? **« l’exposé complet [d’une chose] »** : ***ādeśaḥ***, la description, ***sakalasya***, i.e. d’une chose avec ses multiples caractéristiques, par exemple [dire] : le principe animé, la matière, la cause de mouvement, la cause de repos, l’espace et le temps sont les six substances ; parmi ces [substances], avec ses caractéristiques spécifiques, à savoir la connaissance, l’intuition, le bonheur et l’énergie, ses caractéristiques communes [présentes] partout, à savoir le fait d’être un objet de connaissance, le fait d’être dénué de pesanteur, le fait d’être porteur de caractéristiques, le fait d’être porteur de propriétés, etc., et ses caractéristiques mi-communes mi-spécifiques,

---

[104] *Vivṛti* partiellement traduite par Ganeri (2001b : 148).

[105] Abhayacandra donne ainsi une glose étymologique du terme *naya-*, qu’il dérive du verbe *NĪ-* « conduire ».

à savoir la non-corporéité, le caractère ténu, le fait d'être composé de points spatiaux innombrables, etc., le principe animé consiste en non-unilatéral ; quant à la matière, avec ses caractéristiques spécifiques, à savoir la tangibilité, le goût, l'odeur et la couleur, ses caractéristiques communes, à savoir l'étantité, etc., et ses caractéristiques mi-communes mi-spécifiques, à savoir le fait d'être non consciente, le fait d'être corporel, etc., elle consiste elle aussi en non-unilatéral ; et la cause de mouvement, avec sa caractéristique spécifique, à savoir le fait d'être la cause du mouvement, ses caractéristiques communes, à savoir l'étantité, etc., et ses caractéristiques mixtes (i.e. mi-communes mi-spécifiques), à savoir le fait d'être dénué de conscience, etc., consiste également en non-unilatéral ; avec sa caractéristique spécifique, à savoir le fait d'être la cause de l'arrêt, ses caractéristiques communes, à savoir l'étantité, etc., et ses caractéristiques mi-communes mi-spécifiques, à savoir le fait d'être incorporel, etc., la cause de repos consiste en non unilatéral ; avec sa caractéristique spécifique, à savoir le fait d'être le réceptacle [de toutes les substances], ses caractéristiques communes, à savoir l'étantité, etc., et aussi ses caractéristiques mixtes, à savoir le fait d'être incorporel, etc., l'espace consiste en non-unilatéral ; avec sa caractéristique spécifique, à savoir l'écoulement, ses caractéristiques communes, à savoir l'étantité, etc., et ses caractéristiques mi-communes mi-spécifiques, à savoir le fait d'être incorporel, etc., le temps consiste en non-unilatéral. Ou bien enseigner que ce qui est pourvu d'origine, de cessation et de permanence est l'étant [est un énoncé relevant du *syādvāda*].

Par ailleurs, **« le point de vue »** est. Qu'est-ce [que le point de vue] ? **« la description incomplète [d'une chose] »** : ***kathā***, l'enseignement correct (***sam***), qui ne tient pas compte de la [perspective opposée] ***vikalasya***, d'une seule caractéristique, [celle] que l'on veut exprimer, par exemple [dire :] le principe animé doit être vu comme étant seulement un sujet connaissant. « Mais enfin, il a été dit précédemment que le point de vue est l'intention du sujet connaissant[106], comment donc dit-on maintenant au contraire que le point de vue consiste en un énoncé ? » Pour le cas où [l'on formulerait cette objection], [nous répondons que] rien ne s'oppose à ce que l'énoncé également qui a pour cause un point de vue soit traité de point de vue par métonymie, de même qu'on appelle 'connaissance articulée' l'énoncé qui a pour cause la connaissance articulée. Voici ce qu'il en est : [la proposition] 'd'une certaine manière, seul le principe animé est non unilatéral, en ce qu'il consiste en connaissance etc.' est un énoncé relevant du moyen de

[106] Cf. LT 52.

connaissance valide ; [la proposition] ‘d’une certaine manière, le principe animé est seulement existant’ est un énoncé relevant du point de vue ; l’un et l’autre relèvent de la septuple prédication. [Voici un exemple de septuple prédication] : (1) d’une certaine manière, le principe animé est seulement existant, eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre ; (2) d’une certaine manière, le principe animé est seulement inexistant, eu égard à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ; (3) d’une certaine manière, le principe animé est seulement existant ou inexistant, eu égard successivement (*krama-vivakṣayā*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ; (4) d’une certaine manière, le principe animé est seulement inexprimable eu égard simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre ou à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ; (5) d’une certaine manière, le principe animé est seulement existant et inexprimable eu égard à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre, et eu égard simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ; (6) d’une certaine manière, le principe animé est seulement inexistant et inexprimable eu égard à une autre substance, etc., et eu égard simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature ; (7) d’une certaine manière, le principe animé est seulement existant, inexistant et inexprimable, eu égard successivement (*krameṇa*) à sa substance, etc. propre, et à une autre substance, etc., et simultanément (*yugapat*) à sa substance, son lieu, son temps ou sa nature propre et à une autre substance, un autre lieu, un autre temps ou une autre nature. Ainsi, étant donné qu’il n’y a pas de contradiction avec ce qui est approuvé sitôt perçu, il est partout possible, grâce à l’affirmation et à la négation, de concevoir la septuple prédication. Ainsi les [prédicats] un et multiple, permanent et impermanent, différent et identique, etc. doivent également être restitués [dans la structure de la septuple prédication].

Akalaṅka

63. Le mot *syāt* est compris partout par la force des choses, même lorsqu’il n’est pas employé, dans l’affirmation, dans la négation aussi et [aussi ailleurs], si l’auteur est habile.

C’est une thèse absolument unilatérale que reconnaîtraient ceux qui dans un [énoncé] n’admettent pas [qu’il faut comprendre] le mot *syāt* ; et même lorsque la restriction

[exprimée par le mot *eva*] est absente, [il faut sous entendre le mot *eva*], parce que la thèse multilatérale serait nécessairement rejetée[107], parce que, sinon, on s'expose à la conséquence non désirée qu'il n'y a pas de différence entre le moyen de connaissance valide et le point de vue. À quoi bon en dire davantage ! Dans les énoncés que sont les affirmations, les négations, les reprises, les transferts, etc., [et] dans des énoncés qui, à propos des facteurs d'actions, à savoir l'agent, etc., à propos de son objet, etc., à propos des objet [exprimés par] le thème nominal, constituent une preuve, une réfutation, une pseudo-[preuve], ou une pseudo-[réfutation][108], sans le *syādvāda*, ce dont on parle n'est pas établi ; cela est bien connu jusqu'aux enfants !

ABHAYACANDRA

« Mais enfin, dans les traités – par exemple dans des énoncés comme 'la foi, la connaissance et la conduite justes constituent le chemin qui mène à la délivrance[109]' – ou dans le monde, pourquoi le mot *syāt* n'est pas employé, emploi grâce auquel le sens de la phrase serait partout multilatéral ? » Avec l'idée de balayer cette possible objection [Akalaṅka] dit cette [stance] : **LT 63**.

Pratīyate, est compris. Qu'est-ce qui [est compris] ? ***syātkāraḥ***, le mot invariable *syāt*. Où [est-il compris] ? ***sarvatra***, i.e. dans les traités comme dans le monde. À propos de quoi [est-il compris] ? ***vidhau***, i.e. lorsque le *probandum* est l'étantité, etc. ; pas seulement **« dans l'affirmation »**, mais ***niṣedhe 'pi***, i.e. lorsque le *probandum* est la non-étantité, etc. ; ***anyatrāpi***, même dans un autre [énoncé], comme une reprise, un transfert. Par quoi [le mot *syāt*] est-il caractérisé ? ***aprayukto 'pi***, i.e. même lorsqu'on ne dit pas 'd'une certaine manière, le principe animé est'. « Comment se fait-il donc que [le mot *syāt*] soit compris [partout] ? » Pour le cas où [l'on poserait cette question, Akalaṅka] dit : ***arthāt***, par la force des choses. Voilà ce qu'il en est : 'comment, si le chemin consiste en trois éléments à savoir la foi juste, etc., peut-il être unique ? Et comment, s'il est unique, peut-il comporter trois éléments ?' c'est seulement en considérant que [cet énoncé 'la foi, la connaissance et la conduite justes constituent le chemin qui mène à la délivrance' est valable] d'une certaine manière et non absolument qu'une telle contradiction disparaît,

---

[107] Nous comprenons que la position multilatérale serait rejetée dans le cas où l'on ne supplérait ni *syāt* ni *eva* car alors les affirmations unilatérales seraient affirmées sans restriction aucune, de sorte que déclarer '*x* est permanent' ne permettrait nullement de supposer que la proposition '*x* est momentané' puisse également être valide.

[108] Nous ne comprenons guère la pertinence de cette liste et sommes prête à toute suggestion.

[109] Citation de TS I.1.

parce que, si on prend [à la fois] en considération la substance et le mode, il n'y a pas de contradiction entre l'unicité et la pluralité du chemin [qui mène à la délivrance]. C'est pourquoi, le mot *syāt*, qui veut dire 'd'une certaine manière' est bel et bien compris, par la force des choses, même lorsqu'il n'est pas employé. ***Cet***, si, il est ***kuśalaḥ***, s'il est avisé, dans le domaine empirique. [Si] qui [est habile] ? ***prayojakaḥ***, l'auteur. De la même manière, le mot *eva* doit lui aussi être compris [même lorsqu'il n'est pas employé]. Pour cette raison précise, s'il n'y avait pas de restriction dans l'énoncé suivant : 'le chemin qui mène à la délivrance se compose en tout et pour tout des trois joyaux', il s'ensuivrait que la seule foi juste constituerait le chemin, et il se produirait inévitablement une extension abusive, à savoir qu'un autre [élément constituerait] à lui seul [le chemin] ou que seulement deux éléments [constituraient le chemin]. Il n'en est pas ainsi, car seule l'essence spécifique [du chemin qui mène à la délivrance] est la définition. « Mais enfin, s'il faut de la sorte comprendre les mots *syāt* et *eva* par la force des choses, même s'il ne sont pas employés, où et lequel certains emploieraient-ils ? » Si [on formule pareille objection], [nous répondons] que cela n'est pas [une objection valable], parce que l'emploi de ces [deux mots] se justifie selon l'intention que l'on veut faire connaître.

Akalaṅka

> **64-65. Les phonèmes, les mots [et] les phrases expriment des sens non désirés et, dans certains cas, ils n'expriment pas les [sens] désirés ; telle est l'idée communément admise. C'est seulement en outrepassant cette [idée] de manière arbitraire que [la thèse suivante] des bouddhistes 'un énoncé n'indique rien d'autre que l'intention du locuteur' est correcte[110].**

La signification des phonèmes, des mots et des phrases doit être conçue à partir de la Tradition au cas par cas. Les mots expriment un objet différent de l'intention du locuteur, parce qu'il est impossible d'expliquer autrement la répartition entre vérité et fausseté. Or, comme cette conséquence non désirée a été amplement discutée ailleurs[111], je ne développe pas la question ici. Si l'on admet que les mots dévient par rapport aux objets, comment se débarasse-t-on du fait qu'il puisse y avoir déviance par rapport à l'intention [du locuteur], car on voit l'action de la parole chez quelqu'un en train de dormir, etc., par

---

[110] Cf. Dharmakīrti, PV III. 213cd-214ab : *nāntarīyakatâbhāvāc chabdānāṃ vasubhis saha ‖ nârtha-siddhis tatas te hi vaktr-abhiprāya-sūcakāḥ.*

[111] Cf. LT 26 et LTV 26.

ce que des gens disent réellement des mots corrompus, etc., alors même qu'ils ne le désirent pas, et que des individus à l'esprit indolent [les disent] en le désirant, parce qu'ils ne sont pas des locuteurs qui se conforment aux traités ? Si les mots dévient à la fois de [l'objet et de l'intention], ils n'expriment plus rien : c'est là une idée bien étrange. En effet, les gens admettent la répartition entre la vérité et la fausseté en fonction de l'obtention ou de la non-obtention d'un objet, et pas seulement eu égard à l'intention [du locuteur exprimée] par un mot, parce que, dans ce cas (i.e. dans le cas où un énoncé n'exprime que l'intention du locuteur), le langage n'obéirait plus à la moindre règle dans le monde empirico-pratique. C'est en outrepassant cette idée – qui n'est pas invalidée – que [la thèse] de ceux qui admettent l'essence du moyen de connaissance valide et de l'objet de connaissance à leur gré, thèse selon laquelle les mots indiquent seulement l'intention [du locuteur], est correcte.

(…)

AKALAṄKA

> **66-67. Les points de vue, qui sont une division de la [connaissance] articulée, sont au nombre de sept, à cause de la subdivision en point de vue compréhensif, etc. ; ils ont pour fondement la substance et le mode ; la substance se conforme à l'unicité et à la continuité [et] consiste en une détermination définitive, tandis que l'autre (i.e. le mode) correspond à la discontinuité et à la diversité. Quant aux points de vue définitif et empirico-pratique, ils se fondent [respectivement] sur la substance et le mode[112].**

Les points de vue ne sont nullement des divisions de la connaissance sensorielle, parce qu'ils s'appliquent à des substances et des modes multiples dans les trois temps, alors que la connaissance sensorielle saisit les objets appartenant au présent. [Les points de vue ne sont] pas non plus [des divisions] de la connaissance quasi sensorielle, laquelle consiste en souvenir, reconnaissance, raisonnement et connaissance déterminée, parce que celle-ci s'applique à l'objet que la connaissance sensorielle, qui est la cause [de la connaissance quasi sensorielle], a déjà déterminé. Parmi les [points de vue], les deux points de vue fondamentaux sont le point de vue substantiel et le point de vue modal. La substance consiste en unicité et continuité : [elle consiste en] unicité, parce qu'elle se

[112] Il faut comprendre que la fin de la stance permet d'établir une équivalence entre deux dénominations possibles pour chacun des deux points de vue fondamentaux.

transforme en telle chose et autre chose, [et], parce qu'elle consiste en un universel lequel se caractérise par la transformation en des [choses] similaires, elle est continue. Lorsqu'on considère le statut d'homme, etc., même si prédomine [en lui] des transformations en éléments semblables et des transformations en éléments dissemblables, puisque [les éléments] qui consistent en des continuités uniques et des continuités multiples ne se mêlent ni ne se confondent avec l'essence même [de l'homme], nous concluons que ces [deux types de transformations] qui sont continues portent sur une idée non fluctuante, semblable et unique. Voici ce qu'il en est : un agrégat est l'unité de ses propriétés et de ses modes, et non pas la transformation en [choses] semblables, et l'homme est lui aussi [une telle unité]. La transformation en [choses] semblables, qui correspond à toutes les entités [de la même classe] ne forme pas une unité. Selon le point de vue définitif, une âme [transmigrante] est libérée des *karman* ; selon le point de vue empirico-pratique, elle est affectée par les *karman*. Le mode est discontinuité et différence : dans une même substance, il y a discontinuité entre les propriétés, les mouvements, les universaux et les caractéristiques particulières ; la différence, laquelle se trouve dans une autre continuité, est la transformation en dissemblable. Les modes empirico-pratiques d'une âme transmigrante sont la colère, etc. ; les modes définitifs d'une [âme] pure (i.e. délivrée), à savoir la connaissance, etc. sont les infinités particulières qui sont acquises instantanément. Selon le point de vue définitif, la substance matérielle est une : même dans le cas d'une différence entre la terre, etc., elle ne perd pas sa caractéristique qui est la possession d'une forme, d'un goût, d'une odeur, d'une tangibilité, que celle-ci soit manifeste ou non ; et même dans le cas d'une différence entre les modes des atomes et des agrégats, elle ne perd pas sa caractéristique qui est la possession d'une forme, etc. Assurément, la situation, le lieu, le temps, les apprêts ne coupent pas absolument sa corporéité, parce que l'on s'exposerait à la conséquence non désirée qu'une variété [de matière] serait incorporelle. Et les différentes existences, à savoir le principe animé, etc. [ne coupent pas absolument] l'existence ; on ne répète pas ici ce qu'on a fréquemment dit[113]. Comment les partisans de la thèse de la différence eux aussi pourraient-il rejeter une connaissance unique qui en un moment acquiert d'elle-même des formes multiples ? Les points de vue substantiels et modaux, qui sont exposés comme la base permettant d'introduire au [point de vue] collectif et aux [points de vue] particuliers qui sont l'objet de la parole des Tīrthaṅkara, sont établis. Il n'y a nullement d'autre manière

[113] Cf. LT 31.

[d'appréhender la réalité qui constituerait] un troisième [point de vue fondamental], parce que tout [autre manière] est incluse dans le moyen de connaissance valide justement. Le [point de vue] compréhensif n'est pas un moyen de connaissance valide parce qu'il ne prend pas en compte la relation de nature essentielle [qui unit la substance et les propriétés].

ABHAYACANDRA

Et à présent, [Akalaṅka] énonce les variétés de points de vue : **LT 66-67**.

Les **« points de vues »** ***te***, dont la définition a été donnée auparavant, sont. Que sont-ils ? ***bhedā***, les variétés, les exposés incomplets, ***śrutasya***, de l'exposé complet, à savoir de la Tradition. Combien sont-ils ? **« sept »**. Pourquoi [sont-ils sept] ? **« à cause de la subdivision en point de vue compréhensif, etc. »** : en se fondant sur les [points de vue qui sont qualifiés de] ***naigamādayaḥ***, i.e. dont **« le [point de vue] compréhensif »** est **« le premier élément »** d'une liste qui comporte également les points de vue collectif, etc., et qui sont ***prabhedāḥ***, des variétés [le composé ***naigamādiprabhedāḥ*** est un *karmadhāraya*]. Comment [ces points de vue] sont-ils caractérisés ? **« ils ont pour fondement la substance et le mode »** : ces [points de vue sont] qualifiés ainsi (i.e. de ***dravyaparyāyamūlāḥ***), eux dont ***dravyaparyāyau***, à la fois des **« la substance »** et **« le mode »**, constituent ***mūle***, les deux domaines d'application. Parmi ces [deux fondements, Akalaṅka] énonce l'essence de la substance : ***dravyaṃ***, l'universel est. Comment [la substance] est-elle caractérisée ? **« correspond à l'unicité et à la continuité »** : [le composé] ***ekānvayānugam*** signifie qu'elle ***anugacchati***, englobe, ***ekānvayau***, **« l'unicité »** et **« la continuité »** ; parmi ces [types de substances], celle qui se conforme à l'unicité est l'homogénéité diachronique[114], qui englobe les modes antérieurs et ultérieurs, [tandis que] celle qui se conforme à la continuité est l'homogénéité synchronique, qui consiste dans les transformations de choses similaires. Comment [la substance] est-elle par ailleurs caractérisée ? **« consiste en une détermination définitive »** : cette [substance est] qualifiée ainsi (i.e. de ***niścayātmakam***) elle dont « la nature » consiste en ***niścayaḥ***, un mode, qui est mis en avant (***niḥ***) et grâce auquel les autres modes sont confondus (***cayaḥ***)[115]. ***Api***, quant à ***anyaḥ***, i.e. le mode, la caractéristique particulière, il est. Comment

[114] Pour ces deux notions, cf. Balcerowicz 1999.

[115] Derrière cette glose étymologique de *niścaya*, Abhayacandra développe l'idée que le point de vue substantiel ne nie pas les caractéristiques modales d'un étant mais considère que toutes les caractéristiques non mentionnées sont pour ainsi dire enveloppées par la seule caractéristique qui est mise en avant et retenue.

est-il caractérisé ? **« correspond à la discontinuité et à la diversité »** : ce [mode est] qualifié ainsi (i.e. de ***vyatirekapṛthaktvagaḥ***), c'est-à-dire que ***gacchati***, il se transforme, en conservant une identité de nature, en **« une discontinuité »** et **« une diversité »**. Parmi ces [deux types de modes], celui qui se conforme à la discontinuité est le mode transitoire qui réside dans une même substance ; celui qui, en revanche, se conforme à la diversité, est la transformation en [chose] dissemblable qui est présente dans un autre objet. « Mais enfin, il est expliqué dans un autre traité[116] que les deux points de vue sont les [points de vue] définitif et empirico-pratique ; sur quoi ces deux points de vue [le définitif et l'empirico-pratique] reposent-ils ? » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : ***tu***, par ailleurs, ***niścayavyavahārau***, les deux points de vue fondamentaux ***āśritau***, reposent. Sur quoi [se fondent-ils] ? **« la substance et le mode »** : à la fois **« la substance »** et **« le mode »** – c'est un *dvandva* de type collectif[117] ; le point de vue définitif se fonde sur la substance, autrement dit, c'est le [point de vue] substantiel ; le point de vue empirico-pratique se fonde sur le mode, autrement dit, c'est le [point de vue] modal.

AKALAṄKA

> **68. Le [point de vue] compréhensif est la volonté de prendre en compte, au sein d'un seul sujet, les deux caractéristiques (i.e. la substance et le mode) dans une relation d'élément secondaire et d'élément principal ; l'énoncé d'une différence absolue [entre ces deux caractéristiques dans un seul substrat] n'en constitue que l'apparence.**

Lorsqu'on examine l'essence de l'âme en disant 'l'âme est existante, incorporelle, agent, de nature ténue, sujet connaissant, sujet de perception, elle est composée de points spatiaux innombrables, elle est sujet de jouissance, elle est soumise au changement [mais] éternelle et elle diffère des éléments grossiers que sont la terre, etc.', le bonheur, etc. sont tenus pour secondaires ; inversement, lorsqu'on examine l'essence du bonheur, etc., l'âme [est tenue pour secondaire]. [La perspective] qui exprime une différence absolue entre ces deux [aspects] constitue le pseudo-point de vue compréhensif, par exemple [si] on admet une différence absolue entre] les propriétés et le sujet, les parties et le tout, l'action et les facteurs d'action, le genre et les individus, etc., sans prendre en considération leur identité

[116] Cette distinction traverse toute l'œuvre de Kundakunda.

de nature. Dans le point de vue compréhensif, il y a la volonté de prendre en considération à la fois le sujet et la propriété ou à la fois le substrat et la caractéristique dans une relation d'élément secondaire et d'élément principal, [alors que] dans le point de vue collectif, etc., il y a volonté de prendre en compte un seul [aspect] (i.e. le sujet ou la propriété par exemple) ; telle est la différence [entre le point de vue compréhensif et les autres points de vue].

ABHAYACANDRA

Maintenant, bien qu'il ait déjà parlé des [points de vue], à savoir le [point de vue] compréhensif, etc., en vue de secourir les disciples à l'esprit indolent, [Akalaṅka] examine tout d'abord le [point de vue] compréhensif et le pseudo-[point de vue compréhensif] : **LT 68**.

« Est ». Qu'est-ce qui [est] ? ***naigamaḥ***, un point de vue. Qu'est-ce que [le point de vue compréhensif] ? ***vivakṣā***, l'intention. Qu'est-ce que [le point de vue compréhensif veut prendre en compte] ? ***dharmayoḥ***, i.e. l'unicité et la multiplicité. En vertu de quoi ? **« dans une relation d'élément secondaire et d'élément principal »** : selon **« la relation »** entre **« l'élément secondaire »** et **« l'élément principal »**, selon la relation de [caractéristique] prééminente à [caractéristique] secondaire. Où [le point de vue collectif prend-il en compte les deux caractéristiques] ? **« au sein d'un seul sujet »** : dans ***dharmī***, une substance, ***ekaḥ***, identique. **« L'apparence du [point de vue collectif] »** : ***ākṛtiḥ***, la semblance, ***tasya***, du [point de vue] collectif **« est »**. Qu'est-ce qu'elle est ? **« l'énoncé d'une différence absolue [entre ces deux caractéristiques dans un seul substrat] »** : ***uktiḥ***, l'énoncé, de ***bhedaḥ***, d'une diversité, ***atyanto***, qui ne prend pas en considération [l'unité de ces deux caractéristiques], autrement dit la visée du naiyāyika, etc. constitue le pseudo-point de vue collectif.

AKALAṄKA

> **69. Le point de vue collectif résulte d'une saisie collective de tout en une unité puisqu'il n'y a pas de distinction au sein de l'étant ; le pseudo-point de vue [collectif] est la doctrine du *brahman*, parce que l'essence de ce [*brahman*] n'est pas connue.**

---

[117] Nous pensons deviner qu'Abhayacandra veut justifier le singulier (*ekatva*) de ce composé copulatif par l'idée qu'il a une valeur collective. Néanmoins le texte *ekatvanaptve* est manifestement corrompu et nous ne voyons pas quelle émendation proposer.

‘Tout est un parce qu’il n’y a pas de différence au sein de l’étant’ : tel est le point de vue collectif. Le pseudo-[point de vue collectif] est la doctrine du *brahman*, parce que celui qui reconnaît le [*brahman* comme constituant la seule réalité] ne dispose pas de moyen [pour le connaître], et le [*brahman*] ne peut pas non plus constituer l’objet auquel on tend, [au même titre que] la corne d’un âne.

ABHAYACANDRA

À présent, [Akalaṅka] énonce le point de vue collectif et le pseudo-[point de vue collectif] : **LT 69**.

« Est ». Qu’est-ce qui [est] ? **« le point de vue collectif »**. De quoi résulte-t-il ? **« d’une saisie collective de tout en une unité »** : ***saṅgrahāt***, d’une saisie effectuée après un rassemblement, ***samastasya***, de ce qui a pour variétés le principe animé et le principe inanimé, ***aikyena***, en une unité. « Mais comment le multiple peut-il être rassemblé ? » Pour le cas où [l’on formulerait cette objection, Akalaṅka] dit : **« puisqu’il n’y a pas de distinction au sein de** [la propriété qu’est] **l’étant »** : en se fondant sur **« la non-différence »** qu’est ***sat***, l’universel qu’est l’étantité, [le composé ***sadabhedāt*** est un *karmadhāraya*]. Assurément, il est correct de dire ‘il n’y a absolument rien qui soit distinct de l’être’, parce qu’il n’y a pas de contradiction. ***Durnayaḥ***, le pseudo-point de vue collectif est. Quel est-il ? ***brahmavādaḥ***, [la doctrine de] la non-dualité de l’existence. Comment se fait-il [que la doctrine du *brahman* soit le pseudo-point de vue collectif] ? **« parce que l’essence de ce [*brahman*] n’est pas connue »** : du fait de ***anavāptiḥ***, la non-obtention par un moyen de connaissance valide, de ***svarūpam***, i.e. l’être pur, vide du déploiement de la diversité, ***tasya***, du *brahman* tel qu’il est conçu par d’autres. [Le *brahman*] n’est nullement atteint par un moyen de connaissance valide, telle la perception, etc., parce que telle est l’idée qu’on s’en fait.

AKALAṄKA

> **70. C’est de la conformité par rapport à l’usage empirique que résulte la validité des moyens de connaissance ; autrement [le statut de moyen de connaissance valide] n’existerait pas, parce qu’il s’ensuivrait que des connaissances invalidées seraient des moyens de connaissance.**

Il est bien établi [pour tous], jusqu'aux enfants, que la validité des moyens de connaissance résulte de [leur] fiabilité par rapport à l'usage empirique. Sinon, on ne pourrait empêcher que soient valides également le doute, l'incertitude, la connaissance onirique, etc. La perception conceptuelle est un moyen de connaissance valide, parce qu'elle est fiable par rapport à l'usage empirique. La connaissance articulée qui dit, entre autres : « l'étant consiste en origine, disparition et permanence, ce qui possède des propriétés et des modes est une substance, l'âme a pour nature essentielle la conscience », est une connaissance valide, parce qu'elle présente une cohérence qui consiste en l'absence d'invalidation par un autre moyen de connaissance valide et en la non-contradiction entre les [énoncés] antérieurs et ultérieurs, et aussi parce qu'elle est conforme à l'usage empirique qui consiste en objets, noms et idées. Puisque les propos [qui soutiennent qu']il y a un objet extérieur, qu'il n'est rien d'autre que la connaissance et qu'il est vacuité sont contredits par l'usage empirique, ils constituent un point de vue erroné[118].

ABHAYACANDRA

À présent, [Akalaṅka] examine le point de vue empirique : **LT 70**.

Il y a ***pramāṇatā***, fiabilité. De quoi ? ***pramāṇānāṃ***, des [connaissances] auxquelles on reconnaît le statut de moyen de connaissance valide. D'où vient [la validité des moyens de connaissance] ? **« de la conformité au [point de vue] empirique »** : c'est seulement de l'***ānukūlyam***, de l'infaillibilité, par rapport au **« [point de vue] empirique »**, qui diffère du [point de vue] collectif. ***Anyathā***, i.e. s'il y a absence de fiabilité par rapport au [point de vue empirique], **« il n'y aurait pas de statut de moyen de connaissance valide »**. Comment [cela s'explique-il] ? ***tatprasaṅgataḥ***, parce que l'on s'exposerait à la conséquence non désirée que **« des connaissances »** ***bādhyamānānām***, non fiables, comme le doute, seraient des moyens de connaissance valide. Le point de vue empirique repose sur le fait que c'est dans cet [usage empirique] que se trouve le fondement de la répartition entre le moyen de connaissance valide et son contraire, autrement c'est le pseudo-point de vue empirique – tel est le sens.

[118] Contre l'interprétation de Prabhācandra, nous pensons qu'Akalaṅka renvoie ici aux différents points de vue de Dharmakīrti sur la réalité (cf. LTV 42).

AKALAṄKA

71. Le point de vue instantané est conçu comme recherchant surtout la différence ; quant au pseudo-[point de vue instantané], qui rejette complètement l'unité, il est contraire au sens commun.

[Bouddhiste :] De même que des atomes extérieurs qui sont assemblés produisent l'idée d'une forme sensible unique, grossière, [mais] qui n'a pas d'existence véritable, de même les particules élémentaires de conscience donnent elles aussi à voir une forme variée unique. Par conséquent, il n'est pas possible que, d'une réalité unique dotée d'une forme multiple qui existe dans l'instant, on (i.e. vous, jaina) puisse établir qu'elle existe dans la succession, parce que la différence contredit l'identité, et sinon, où que ce soit (i.e. qu'il s'agisse de la réalité extérieure ou de la réalité intérieure), il n'y aurait pas que de la diversité. [Pareille] perspective est un point de vue si elle prend [également la continuité] en considération, un point de vue erroné si elle ne [la] prend pas en considération. En posant qu'il y a une différence de nature essentielle du fait d'une différence de représentation, on connaît bel et bien qu'il y a une identité [de la nature essentielle] du fait d'une identité de [représentation], parce qu'il n'y a pas de différence [dans le raisonnement], parce que, dans le cas où l'on rejette l'un des deux (i.e. la différence ou l'identité de la nature essentielle), l'objet ne se justifie pas.

ABHAYACANDRA

À présent [Akalaṅka] expose le point de vue instantané avec le pseudo-[point de vue correspondant] : **LT 71**.

Mataḥ, est conçu. Qu'est-ce qui [est conçu] ? **« le point de vue instantané »**. Comme faisant quoi ? ***anvicchan***, comme visant. Que [recherche-t-il] ? ***bhedam***, le mode. Comment [recherche-t-il la différence] ? ***prādhānyataḥ***, à titre principal ; autrement dit, par ce mot (i.e. ***prādhānyataḥ***), [le point de vue instantané] tient compte aussi de la substance [quoiqu']à titre secondaire. ***Tu***, en revanche, **« l'apparence du [point de vue instantané] »** est. Comment [le pseudo-point de vue instantané] est-il caractérisé ? **« qui rejette l'unité »** : [le composé] ***ekatvavikṣepī*** signifie qu'il est tel que ***vikṣipati***, il rejette, ***ekatvam***, la substance. Comment [rejette-t-il l'unité] ? ***sarvathā***, tant à titre principal qu'à titre secondaire. Comment [le pseudo-point de vue instantané] est-il en outre caractérisé ? **« il est contraire au sens commun »** : il est ***alaukikaḥ***, contraire au ***laukikaḥ***, à ce qui motive le ***lokaḥ***, le domaine empirique, autrement dit [il rejette l'unité] parce qu'il est contraire au sens commun. Les particules élémentaires qui se distinguent l'une de l'autre,

[en tant qu'elles se distinguent] de ce qui est semblable et de ce qui est dissemblable, et qui périssent continuellement ne constituent nullement l'objet dont s'occupent les experts, [occupation] d'où il résulterait que [la connaissance] qui s'appliquerait aux [particules élémentaires] ne serait pas un pseudo-point de vue.

AKALAṄKA

72. Ces quatre [points de vue] sont en vérité les 'points de vue de l'objet', parce qu'ils se fondent sur un objet à savoir le principe animé, etc. ; les trois 'points de vue du mot', se fondent sur la connaissance des mots corrects.

Le [point de vue] synonymique différencie les objets en se fondant sur une différence de temps, de facteurs d'action ou de genre : [une différence de temps] entre [le passé] « a été », [le présent] « est », [le futur] « sera », [une différence de facteurs d'action], entre [l'agent] « [*x*] fait », [l'objet] « [*x*] est fait », [une différence de genres], entre [le masculin] Devadatta, [le féminin] Devadattā. Le [point de vue] étymologique différencie les objets en se fondant sur une différence entre les synonymes, entre Indra [« celui qui gouverne »], Śakra [« celui qui détient le pouvoir »], Purandara [« celui qui détruit la forteresse »]. Le [point de vue] factuel [différencie les objets] en se fondant sur l'action. Seul celui qui est en train de faire [telle] action est facteur d'action, parce que, au moment où il ne fait pas [telle] action, la qualité d'agent correspondante ne [lui] convient pas. [Objection d'un bouddhiste :] « Mais comment la connaissance qui dérive des mots peut-elle s'appliquer à un objet qui diffère de l'intention [du locuteur] ? » Et comment ne s'y [appliquerait-elle] pas ? « Parce qu'elle n'a pas de lien avec un tel [objet] ! » La thèse qui déclare 'ce qui n'est pas la cause de la connaissance ne peut nullement en être l'objet' est réfutée, parce que la connaissance détermine [un objet] qui n'est pas encore connu. Si on voit [la constellation] Kṛttika se lever, on sait de manière fiable que la [constellation du] Chariot va [se lever] ; puisqu'il existe une infinité de [connaissances] fiables concernant des objets qui ne sont pas encore connus, par exemple [le fait de savoir] que demain le soleil se lèvera, que [tel jour] il se produira une éclipse de soleil ou de lune, que les fils formeront une étoffe, que le morceau de glaise deviendra une jarre, que les grains de riz dont on a enlevé la balle[119] formeront du riz cuit, que des grains de riz récoltés donneront des grains de riz sans balle. Par conséquent, il est établi que la connaissance qui dérive des mots

saisit elle aussi un objet différent de l'intention [du locuteur], parce que, même en l'absence de lien [entre cette connaissance et l'objet], elle a pour nature de faire connaître l'[objet], comme [les] connaissances [dont on vient de donner la liste]. Le temps est caractérisé par l'écoulement, la substance qui est engagée dans une action est un facteur d'action, le genre consiste en l'universel caractérisé par la coagulation (i.e. genre féminin), par l'engendrement (i.e. genre masculin) ou par l'absence des deux (i.e. genre neutre) ; d'une certaine manière, [le temps, le facteur d'action ou le genre] différencie la nature essentielle des choses réelles, parce que telle est l'idée qu'on s'en fait. Un synonyme aussi peut différencier des objets. Du fait d'une différence d'action, un même mot dont l'étymologie est fondée sur une action ne désigne pas l'objet correspondant, si [l'objet] ne fait pas l'action. Par conséquent, c'est seulement en tant qu'il exerce la souveraineté suprême (*indana*) qu'il est 'Indra' et non dans les autres cas. Par conséquent il est établi qu'une différence d'action peut différencier des objets, comme [*x*] en tant qu'il fait la cuisine, [*x*] en tant qu'il lit, etc. Le traité qui explique les phonèmes, les mots et les phrases n'est nullement erroné, [puisqu']il donne un moyen d'atteindre les mots dans leur sens véritable, comme le point de vue qui consiste en l'intention du sujet connaissant, par la différence qu'instaure, pour l'usage empirique, la dérivation à partir d'un thème, etc. Ainsi : ayant dégagé de l'objet qui vaut dans la réalité suprême et qui consiste en non-unilatéral, en illuminant une partie de l'[objet], [une partie] unilatérale et qui vaut dans la réalité empirico-pratique, le point de vue ne devient pas erroné, parce que seule [une perspective] qui ne prend pas en compte [la perspective opposée] est erronée. Lorsqu'on rejette le non-unilatéral, on ne prend pas en considération [des perspectives opposées], lorsqu'on ne le rejette pas, on prend en considération [des perspectives opposées] ; c'est [de cette manière et] non autrement que s'expliquent [respectivement] la justesse et la fausseté des points de vue. Voilà ce qui est établi.

ABHAYACANDRA

À présent, [Akalaṅka] expose un critère de distinction entre les points de vue précédemment énoncés et l'essence des points de vue ainsi distingués : **LT 72**.

« Ces ». Ces quoi ? [Ces] **« quatre [points de vue] »** qui ont été énoncés auparavant, à savoir les points de vue compréhensif, etc., sont ***arthanayāḥ***, les points de vue qui ont

---

[119] Le texe donne des dentale là où l'on attendrait des rétroflexes. On serait tentée de faire une émendation, afin de lire *taṇḍulā* au lieu de *tandulā*.

l'objet pour fondement. Pourquoi [sont-ils appelés 'points de vue de l'objet'] ? **« parce qu'ils se fondent sur un objet à savoir le principe animé, etc. »** : parce que **« les objets »** que sont **« le principe animé »** et le principe inanimé, ***vyapāśrayāt***, constituent leur support. **« Les trois »** autres, [à savoir] [les points de vue] synonymique, étymologique et factuel sont ***śabdanayāḥ***, les points de vue qui ont le mot pour fondement. Comment [ces trois 'points de vue du mot'] sont-ils caractérisés ? **« ils se fondent sur la connaissance des mots corrects »** : ***āśritā***, ils ont pour support ***vidyā***, la science grammaticale des ***padāni***, des [unités linguistiques] qui expriment une différence de temps, de facteur d'action, etc., [mots] ***satyāni***, non invalidés par un autre moyen de connaissance valide, autrement dit [ces points de vue sont caractérisés ainsi] parce qu'ils se fondent sur la grammaire. Parmi ces ['points de vue du mot'], le point de vue synonymique différencie les objets en se fondant sur une différence de temps, de facteurs d'action, de genre, etc. ; le point de vue étymologique différencie les objets en se fondant sur une différence entre des termes synonymes ; le point de vue factuel différencie les objets en se fondant sur une différence entre les mots selon l'action.

(…)

AKALAṄKA

> **73-76. Une fois que, grâce à la [connaissance] articulée, une âme a conçu l'objet en tant que non unilatéral, [puis] que, à l'aide des [énoncés exprimant les différentes] visées [du sujet connaissant], elle a examiné chacune des multiples caractéristiques relevant de l'usage empirique de cet [objet], (74) [puis] que, grâce aux niveaux de sens d'un mot qui font suite aux points de vue – moyens [d'analyse] pour la connaissance des différences –, elle a établi les différences, fixées par la [connaissance] articulée, lesquelles [reposent sur la différence entre] l'objet, le mot et l'idée, (75) et que [enfin] elle a examiné les substances, à savoir le principe animé, etc., à l'aide des points d'investigation qui établissent des différences en fonction du contenu de l'énonciation, etc., cette [âme] pénétrée d'une intense dévotion, (76) connaissant la réalité avec ses classes d'êtres, ses stades de qualification spirituelle et ses types de facteurs d'individuation, [cette âme] dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse, est délivrée et atteint le bonheur.**

La connaissance articulée n'a pas de début eu égard à la continuité [de sa transmission], elle a un début relativement au moyen [de l'exprimer]. Le moyen de connaissance valide expose toutes les catégories, à savoir le principe animé, etc. et s'applique aux [étants qui existent dans les] trois temps. Le point de vue est la visée qui tend à examiner un aspect de l'objet du [moyen de connaissance valide]. C'est d'eux deux (i.e. le moyen de connaissance valide et le point de vue), que résulte la compréhension des objets de la réalité suprême et du monde empirique. Le niveau de sens d'un mot est l'exposé, fondé sur une différence entre les signifiants, des [catégories] comprises grâce au [moyen de connaissance valide] et au [point de vue], lorsque ces [catégories] sont signifiées. Il est au moins de quatre sortes, du fait de [la division entre] le nom, le symbole, la substance et l'actualité. Parmi les [niveaux de sens], [celui du] nom consiste à donner un nom [à quelque chose] sans prendre en considération quelqu'autre cause [justifiant que l'on donne ce nom précis]. Et celui-ci est de multiples sortes, parce qu'il existe une multiplicité de choix de noms qui ne prennent pas en considération une cause, laquelle peut être le genre, la substance, la propriété, l'activité. [Celui du] symbole est une représentation, sur le mode de la présence réelle ou sur le mode de l'absence réelle, de la substance à laquelle s'applique le nom. [Celui de] la substance est le fait de tendre vers

une modification particulière qui ne s'est pas [encore] produite, en la tenant pour acquise. Et celle-ci est de deux sortes du fait de la distinction entre [la potentialité] traditionnelle et [la potentialité] quasi traditionnelle. Le niveau de l'actualité se définit par l'usage conforme [au mot]. Le niveau de sens d'un mot est [un mode d'analyse] fructueux, parce qu'il écarte le sens dénué de pertinence et qu'il manifeste le sens pertinent. Et, une fois qu'elles ont été analysées selon le niveaux de sens d'un mot, les catégories sont aussi examinées à l'aide des points d'investigation, ceux dont la liste débute par le contenu de l'énonciation et ceux dont la liste débute par l'existence[120]. Toutes les catégories peuvent faire l'objet de ce questionnement ; néanmoins les classes d'êtres, les stades de qualification spirituelle et les types de facteurs d'individuation du principe animé, permettent d'exposer l'objet particulier qu'est la catégorie du principe animé. De cette manière, après avoir compris toutes les catégories grâce aux moyens de connaissance valide, aux points de vue, aux niveaux de sens d'un mot et aux points d'investigation, après avoir intelligé la réalité qu'est l'homme, [connaissance] affermie par les classes d'êtres, les stades de qualification spirituelle et les types de facteurs du principe animé, l'âme qui est dotée de la foi juste qui consiste en une intense dévotion, qui, après avoir éliminé les *karman* par l'ascèse, est libérée de tous les *karman*, atteint un bonheur dénué d'obstacles, infini, ininterrompu et suprasensible. Il n'est pas vrai de dire que, parce que ses propriétés auraient été détruites, [lorsqu'elle est délivrée] elle (i.e. l'âme) est inerte, que, parce que le sujet et les propriétés auraient été détruits, elle est vacuité ou que, parce que ce dont elle peut jouir aurait disparu, elle n'est pas sujet de jouissance. [Ces thèses sont erronées], car on ne comprend pas que [la nature de l'âme soit] telle, et parce qu'il est impossible que [quelque chose] invalide l'[idée d'une âme connaissante]. Le substrat qu'est le corps, etc. n'a pas pour essence d'obscurcir la connaissance, etc., parce que la connaissance est possible même lorsque [le corps] est présent[121].

ABHAYACANDRA

Maintenant, après avoir examiné l'essence des niveaux de sens d'un mot, [Akalaṅka] indique le fruit de l'étude du traité : **LT 73-76**.

Ṛcchati, obtient. Qui atteint ? **« une âme »** ***ayam***, i.e. qui est établie par les moyens de connaissance valide, à savoir la perception, etc. Qu'[atteint cette âme] ? ***sukham***, le

[120] Les deux listes apparaissent en TS I.7-8.

contentement suprême caractérisé par les propriétés que sont la connaissance infinie, etc. Comment [cette âme] se trouve-t-elle caractérisée ? Elle est **« délivrée »** : elle est ***viśeṣena***, complètement, ***muktaḥ***, dénuée de *karman*. Par quoi est-elle par ailleurs qualifiée ? **« dont les *karman* ont été éliminés par l'ascèse »** : cette [âme est] qualifiée ainsi (i.e. de ***taponirjīrṇakarmā***), elle par laquelle ***karman***, les [*karman*] qui obscurcissent la connaissance, etc., qui sont de nature tant physique que psychique, ***nirjīrṇāni***, ont été éradiqués, ***tapasā***, par une composante de la conduite mentionnée précédemment, [qui consiste en] cessation de l'action, en méditation pure. Par ce [composé] est indiquée une double forme d'hommage, celle de la conduite et celle de l'ascèse. Comment est-elle en outre qualifiée ? **« connaissant la réalité [qu'est le principe animé] avec ses classes d'êtres, ses stades de qualification spirituelle et ses types de facteurs d'individuation »** : [l'âme] est ainsi qualifiée (de ***jīvasthānaguṇasthānamārgaṇāsthāna-tattvavit***), elle qui ***vetti***, connaît, ***tattvaṃ***, l'essence du principe animé, avec à la fois **« ses classes d'êtres »**, **« ses stades de qualification spirituelle »** et **« ses types de facteurs d'individuation »** – chacune [des trois catégories] comportant quatorze subdivisions : ***jīvasthānāni*** : ***sthānāni***, i.e. l'ensemble des divisions que sont les types de classes, de matrices et d'agrégats matériels **« des âmes »** ; ***guṇasthānāni*** : ***sthānāni***, les stades, ***guṇānāṃ***, de développement, dont la liste commence par la [vision] pervertie ; ***mārgaṇāsthānāni*** : ***sthānāni***, les types, ***mārgaṇānāṃ***, de moyens d'investigation [de l'âme], dont la liste commence par les destinées. Par ce [composé], on enseigne l'hommage qu'est la connaissance. Comment [cette âme] est-elle par ailleurs caractérisée ? **« pénétrée d'une intense dévotion »** : cette [âme est] qualifiée ainsi (i.e. de ***vivṛddhābhiniveśanaḥ***), elle dont ***abhiniveśanaṃ***, la foi juste est complètement (***vi***) ***vṛddham***, développée, [au point d'avoir] une essence destructrice (i.e. de détruire les *karman*). Par ce [composé] est indiquée l'hommage de la foi. Ainsi, seul l'ensemble des quatre formes d'hommage peut produire le chemin qui mène à la délivrance en vertu de l'affirmation 'la foi, la connaissance et la conduite justes constituent le chemin qui mène à la délivrance[122]'. « Mais enfin, dans le *sūtra*, le chemin qui mène à la délivrance est appelé « triple joyau » ; ici en revanche quatre [éléments] sont enseignés [comme constituant le chemin qui mène à la délivrance] ; cela est donc contradictoire ! » Pour le cas où [pareille objection serait formulée, nous répondons que] ce n'est pas [contradictoire], parce que

---

[121] Bien que le texte *sādhyatāsya tat* ne paraisse pas douteux à Mahendra Kumar, nous ne parvenons pas à le comprendre et nous ne voyons pas non plus de correction à proposer.

[122] Citation de TS I.1.

l'ascèse est incluse dans la conduite ; il est en effet possible de délivrer un tel enseignement, puisqu'on enseigne que seule la conduite qui cause l'élimination des *karman* constitue l'ascèse. L'ascèse n'est nullement différente de la conduite, parce qu'elle ne constitue pas un élément [distinct] de la délivrance. Comme l'ascèse externe est le moyen de prouver [que quelqu'un possède] les trois joyaux, alors que l'ascèse interne est une forme particulière de la conduite, l'[ascèse] n'est pas mentionnée de manière indépendante dans le traité [i.e. dans *TS*].

« Qu'a fait [l'âme] pour devenir pénétrée d'une intense dévotion ? » Envisageant cette possible question, [Akalaṅka] dit : ***anuyujya***, après avoir questionné. Qu'a-t-elle [examiné] ? **« les substances »** qui se définissent conformément à la définition de la substance à savoir : 'la substance est ce qui ce qui a subsisté, subsiste et subsistera [à travers les modifications]' ou bien 'la substance est ce qui possède des propriétés et des modes[123]'. Comment [les substances] sont-elles caractérisées ? ***jīvādīni***, qui se nomment le principe animé, la matière, la cause de mouvement, la cause de repos, l'espace et le temps. Par quoi [les substances ont-elles été examinées] ? ***anuyogaiś ca***, par des questions également, car le mot *ca* a le sens du mot *eva*. Par quoi [ces points d'investigation] sont-ils caractérisés ? **« qui établissent des différences en fonction du contenu de l'énonciation, etc. »** : ***gataiḥ***, qui obtiennent, ***bhidām***, une différence, entre ***nirdeśādīni***, les [questions] dont **« le contenu de l'énonciation »** constitue **« le premier élément »** [d'une liste] qui comporte le contenu de l'énonciation, la possession, l'instrument, le lieu, la durée et les variétés [d'une part], et [d'autre part les points d'investigation touchant à] l'existence, au nombre, à l'espace occupé, à l'espace touché, au temps, à l'intervalle, à la condition et à l'importance numérique relative. Parmi ces [points d'investigation], dans le cas de la question « qu'est-ce que… ? » [la réponse] énonce l'essence de la chose réelle, c'est le contenu de l'énonciation, par exemple : [à la question 'qu'est-ce que l'âme', la réponse dit :] 'l'âme consiste en conscience'. Dans le cas de la question « à qui… ? » [la réponse] énonce la souveraineté en disant '[l'âme est] à soi', c'est la possession. Dans le cas de la question « par qui… ? » [la réponse] indique la cause en disant '[l'âme est] par soi', c'est le moyen. Dans le cas de la question « où… ? » [la réponse] enseigne le substrat en disant '[l'âme est] en soi', c'est le lieu. Dans le cas de la question « durant combien de temps… ? » [la réponse] expose le temps en disant '[l'âme existe] durant un temps infini', c'est la durée. Dans le cas de la question « de combien de sortes… ? » [la réponse] expose

[123] Citation de TS V.38.

les variétés en disant '[l'âme est] d'une seule sorte à cause de l'universel qu'est la conscience', c'est l'énumération des variétés. Les [points d'investigation], dont la liste commence par le contenu de l'énonciation, ont ainsi été commentés, car on recourt à ces points d'investigation pour se conformer à la disposition de disciples qui ont le goût d'une étude [d'ampleur] moyenne. Si en revanche on a en vue des disciples qui ont le goût d'une étude [d'ampleur] détaillée, on commente les [points d'investigation], dont la liste commence par l'existence.

(…)

Qu'a fait [cette âme] avant [d'avoir examiné les substances grâce aux points d'investigation] ? ***viraccayya***, après avoir posé. Qu'a-t-elle [établi] ? **« des différences qui [reposent sur la différence entre] l'objet, le mot et l'idée »** : [est qualifié ainsi (i.e. de ***arthavākpratyayātmabhedāḥ***)], ce dont à la fois **« l'objet »**, **« la parole »** et **« la pensée »** sont ***ātmānaḥ***, les natures essentielles, et qui constitue ***bhedāḥ***, des [différences qui importent pour l']usage empirique. Parmi les [niveaux de sens], les deux variétés qui se fondent sur l'objet sont la substance et l'actualité, parce que toutes deux ont l'objet pour support ; l'usage du nom se fonde sur la parole ; l'usage du symbole se fonde sur une idée, parce que celui-ci (i.e. le symbole) consiste en une conception. Comment ces [différences] sont-elles caractérisées ? **« fixées par la [connaissance] articulée »** : [***arpita***], arrangées, ***śrutena***, par [la doctrine] multilatérale. Grâce à quoi [l'âme a-t-elle établi ces différences] ? **« grâce aux niveaux de sens d'un mot, qui font suite aux points de vue »** : grâce aux ***nikṣepā***, aux niveaux de sens d'un mot, ***anugatā***, qui suivent, ***nayān***, [les perspectives] qui s'appliquent à la substance ou aux modes. En quoi [ces niveaux de sens d'un mot] consistent-ils ? qui sont ***upayaih***, des moyens [d'analyse]. À quel sujet [les niveaux de sens d'un mot sont-ils des moyens d'analyse] ? ***bhedavedane***, dans la détermination des caractéristiques principales et secondaires, au moyen des différentes causes. Tel est le sens [de la stance 74].

Qu'à fait [cette âme] préalablement ? ***parīkṣya***, après avoir considéré. Qu'a-t-elle examiné ? ***tāṁs tān*** (« **chaque** ») – la répétition a valeur de distributif –, c'est-à-dire que parmi ces [caractéristiques], on tient compte de la substance, du lieu, du temps et de la condition. Chaque quoi ? **« chacune des caractéristiques de cet [objet] »** : chacun des ***dharmāḥ***, i.e. l'existence et les autres [caractéristiques], ***tasya***, de la chose réelle qui consiste en non-unilatéral. Comment [ces caractéristiques] sont-elles qualifiées ? ***anekān***, infinies. Comment sont-elles par ailleurs qualifiées ? **« relevant de l'usage empirique »** : ces [caractéristiques sont] ***vyāvahārikāḥ***, elles dont le but est ***vyavahāraḥ***, [l'usage] qui

consiste à abandonner, etc. – le mot est à l'accusatif (i.e. il s'accorde avec ***tāṁs tān***). Grâce à quoi [l'âme les] a-t-elle examinées ? ***abhisandhibhiḥ***, à l'aide des intentions du sujet connaissant que sont les points de vue. Tel est le sens [de LT 73bd].

Qu'à fait [cette âme] auparavant ? ***adhigamya***, après avoir connu. Qu'a-t-elle [embrassé] ? ***artham***, l'objet de connaissance, à savoir le principe animé, etc. Comment [l'objet est-il] caractérisé ? **« en tant que non unilatéral »** : cet [objet] est ***anekāntaḥ***, lui dont ***antāḥ***, les caractéristiques consubstantielles et transitoires sont **« multiples »**. Grâce à quoi ? ***śrutāt***, i.e. au *syādvāda*, conformément à la citation suivante : « [la chose réelle est] non unilatérale, en vertu du moyen de connaissance valide[124] ». C'est ce que l'on dit pour se conformer à la disposition de disciples qui ont le goût d'[une étude] concise. Voici le sens : après avoir déterminé, en se fondant sur la connaissance articulée qui dit, entre autres, que l'être est pourvu d'origine, de cessation et de permanence, que l'objet, à savoir le principe animé, etc. consiste en non-unilatéral, le sujet de connaissance qui a goût de l'étude concise examine une nouvelle fois, grâce aux points de vue, à savoir le [point de vue] compréhensif, etc., les caractéristiques de cet [objet] en vue de l'usage empirique, parce que, même dans cette simple mesure, il lui est possible de comprendre la réalité. Celui qui, en revanche, a le goût d'[une étude] d'ampleur moyenne, établit les différences qui concernent l'objet, la parole et l'idée, grâce aux moyens de connaissance des particularités que sont les niveaux de sens des mots, à savoir le niveau du nom, etc., puis il examine [l'objet] grâce aux points d'investigation concernant le contenu de l'énonciation, etc., parce qu'il a le désir d'étendre [sa connaissance] jusqu'à ce degré. Celui, enfin, qui a le goût d'[une étude] détaillée, après avoir soumis les substances, que sont le principe animé, etc., [en les considérant] une par une à des questions concernant l'existence, etc., connaît la réalité avec ses caractéristiques particulières, à savoir la totalité des âmes et de leurs propriétés, etc. Par conséquent, étant doté d'une compréhension pure et de la foi correcte, ayant, par son ascèse intérieure qui consiste en méditation pure, éradiqué tous les *karman*, il est délivré et goûte le bonheur et ses fruits.

(…)

[124] La même phrase a déjà été citée par Abhayacandra en SVBh *ad* LT 30.

AKALAṄKA

> **77. Une fois que l'[être] perfectible a rendu hommage aux cinq [types de] maîtres par des pratiques ascétiques sans tache, [puis] qu'il a compris [l'enseignement de] la Tradition et qu'il en a étudié l'objet en présence de ces [maîtres] en se fondant sur la Parole, qui traite de [cet] objet, qui est éloignée de [toute] corruption et dont la teneur remonte à [des temps] très éloignés, lorsqu'il a atteint, [demeurant] sujet de connaissance, le séjour des êtres sans tache, lui qui est doué de vigueur et d'intelligence dans l'observation des parties du monde et du non-monde, il devient de lui-même un Jina.**
>
> **78. Une fois qu'il a étudié les éléments de la Doctrine, et qu'il a peu à peu intelligé, grâce à sa faculté d'intellection pure, les objets qui y sont enseignés, puisse l'éveillé, chez qui [tout] doute a été supprimé, et qui, avec bonheur, a atteint le stade vénérable des êtres sans tache, vous indiquer le bienheureux chemin [qui mène] au séjour des âmes nobles !**

En effet, lorsque la Tradition, qui énonce les *rationes cognoscendi*, qui expose l'essence des moyens de connaissance valides, des points de vue et des niveaux de sens d'un mot accompagné de leur définition, de leur nombre, de l'objet auquel ils s'appliquent et de leur résultat, est comprise conformément à la tradition ininterrompue de l'enseignement des maîtres et qu'elle fait l'objet d'une étude répétée avec une intensité remarquable, l'âme accomplit son propre but, lequel consiste en l'obtention de l'état de Souverain Jina. Tandis qu'il réalise son but, en enseignant à la foule des êtres qui aspirent à la délivrance le chemin qui mène à la délivrance, celui-ci agit afin de permettre la réalisation du but d'autrui.

> Hommage à Akalaṅka qui anéantit les mauvais maîtres, qui cause l'éveil au chemin du *syādvāda*, dont les rayons percent les ténèbres que constitue la vision pervertie, qui diffuse[125] la radiance du soleil véritable qu'est la vision juste.

---

[125] la fin du composé °*marttaye* nous laisse perplexe et nous avons complété la phrase en restituant un sens possible, voire probable dans le contexte. Notons que cette stance ne fait très vraisemblablement pas partie du texte composé par Akalaṅka lui-même : elle n'est attestée que dans LT_1.

ABHAYACANDRA

Et [Akalaṅka] montre encore le fruit de l'étude du traité : **LT 77**.

Syāt, est. Qui est-ce qui [est] ? **« l'[être] perfectible »** : [l'être qualifié de] ***bhavyaḥ*** est [tel] que ***bhaviṣyati***, il deviendra pourvu des trois joyaux qui causent la délivrance, parce que l'[être] imperfectible n'a pas part à la délivrance. Comment cet [être perfectible] est-il caractérisé ? Il est **« un Jina »**. Par quoi est-il par ailleurs qualifié ? **« lui qui est doué de vigueur et d'intelligence dans l'observation des parties du monde et du non-monde »** : cet [être perfectible] est qualifié ainsi (i.e. de ***lokālokakalāvalokana-balaprajñaḥ***), lui qui possède ***balam***, de la force, et ***prajñā***, une connaissance éminente, dans **« l'observation »** des ***kalāḥ***, des parties, à la fois du ***lokaḥ***, du conglomérat des six substances, et de l'***alokaḥ***, de ce qui est extérieur au [monde] et qui consiste en pur espace – ou bien [dans l'observation] à la fois **« du monde »**, **« du non-monde »** et ***kalāḥ***, les catégories que sont le principe animé, etc. Comment [devient-il un Jina] ? ***svayam***, par son âme, et non par l'aide des organes sensoriels, etc. – tel est le sens. Comment est-il en outre caractérisé ? ***adhigataḥ***, qui a obtenu. Qu'[a-t-il atteint] ? ***padam***, le séjour. Comment est caractérisé [ce séjour] ? ***ākalaṅkam***, des [êtres] sans tache, autrement dit, c'est le stade des *arhant*. « Mais enfin, dans la délivrance l'âme ne possède pas la [faculté de] connaissance, puisque, [une fois délivrée], elle n'a plus de nature essentielle. » Envisageant cette possible objection, [Akalaṅka] dit : ***boddhā***, autrement dit sa nature essentielle est telle que ***buddhyate***, elle connaît. Qu'a-t-il fait pour [pour atteindre le séjour des êtres sans tache] ? ***abhyasya***, ayant considéré encore et encore. Qu'[a-t-il étudié] ? **« l'objet de la [Tradition] »** : ***arthaḥ***, la chose réelle, à savoir le principe animé, etc. ***tasya***, de la Tradition. Qu'a-t-il fait auparavant ? ***budhvā***, après avoir étudié et avoir compris. Qu'[a-t-il compris] ? ***āgamaṃ***, la Tradition. Auprès de qui ? ***tebhyaḥ***, en présence des cinq [types de] maîtres. En se fondant sur quoi [a-t-il compris la Tradition] ? ***chabdāt***, grâce à l'usage qui consiste en phonèmes, mots et phrases. Comment [la parole] est-elle caractérisée ? **« qui traite de [cet] objet »** : dont ***viṣayaḥ***, le domaine d'application, est ***arthaḥ*** la chose réelle, à savoir le principe animé, etc. ; le composé est à l'ablatif (il s'accorde avec *śabdāt*) ; de cette manière, la pensée bouddhiste, selon laquelle l'exclusion d'autre chose est le domaine du langage, est rejetée, parce que, dans cette [conception], il n'y a pas d'activité possible. Comment est-elle par ailleurs caractérisée ? « **qui est éloignée de [toute] corruption »** : elle est ***apabhraṃsaḥ***, éloignée (***apa***) de [tout] ***bhraṃśaḥ***, de [toute] erreur. Par cette [expression] est expliquée l'absence de validité cognitive de phrases

commençant par ‘le raveil[126]’, parce que semblable [phrase] ne cause pas le développement intellectuel des disciples. Comment [la parole] est-elle en outre qualifiée ? **« dont la teneur remonte à [des temps] très éloignés »** : [la parole] est qualifiée ainsi (i.e. de ***dūrībhūtatarātmakaḥ***), elle dont l’***ātmā***, l’essence, est ***dūrībhūtaḥ*** à un haut degré, c’est-à-dire est parvenue [jusqu’à nous] par une tradition ininterrompue et sans commencement ; le composé est à l’ablatif. Par ce [composé], on enseigne la permanence de la tradition scripturaire, en considérant sa continuité[127]. Qu’a-t-il fait avant cela ? ***ārādhya***, ayant honoré. Qui [a-t-il honoré] ? ***gurūn***, les *arhant*, etc. Combien de [types de maîtres a-t-il honoré] ? **« cinq »**. Par quelles qualités [les maîtres sont-ils caractérisés] ? **« aux pratiques ascétiques »** internes et externes qui suppriment les désirs. Comment [ces pratiques ascétiques] sont-elles caractérisées ? ***amalaiḥ***, dénuées des macules que sont la vision pervertie, etc., parce que seule la conduite des cinq [types de] maîtres mérite la bénédiction suprême, parce que se remémorer, à la fin du traité, l’ensemble de leurs qualités est profitable. De la sorte, on considère que c’est par l’étude de la plus haute Tradition, que l’on accomplit son propre but.

À présent en revanche, [Akalaṅka] indique l’accomplissement du but d’autrui : **LT 78**.

Kathayatu, qu’il enseigne. Qui [doit enseigner] ? ***budhaḥ***, celui qui connaît. Que [doit-il enseigner] ? ***panthānam***, le moyen d’atteindre le chemin. Comment [ce chemin] est-il caractérisé ? **« bienheureux »** : par métaphore, il est ***śivaḥ***, i.e. cause de bonheur. [Le chemin] de quoi ? ***padasya***, de la condition. [Le séjour] de qui ? **« des âmes nobles »** : des ***ātmānaḥ***, des âmes, ***mahāntaḥ***, parfaites, qui se distinguent des êtres en état de transmigration. À qui doit-il indiquer [le chemin] ? ***vaḥ***, à vous, les disciples. De quelle manière [vous enseigne-t-il le chemin] ? ***sukhena***, sans [éprouver la moindre] souffrance dans l’activité [qui met en jeu] le palais, la lèvre et la cavité [buccale]. Comment cet être [éveillé] est-il caractérisé ? ***samāśritaḥ***, qui a obtenu. Qu’[a-t-il obtenu] ? ***sthānam***, une condition stable, qui n’est pas momentanée, parce que, dans ce cas (i.e. de la thèse de la momentanéité), l’enseignement ne serait pas possible. Comment [ce stade] est-il caractérisé ? ***bhagavat***, digne d’être honoré dans les trois mondes. De qui est-ce le stade ? **« des êtres sans tache »** : des ***akalaṅkāḥ***, de ceux qui n’ont pas de ***kalaṅkā***, de [souillures] qui consistent en fautes et en obscurcissements, autrement dit des *arhant*.

---

[126] La forme *jāgāra-* est un barbarisme, pour *jāgara-*, qui signifie « le réveil ».

Comment cet être [éveillé] est-il [également] caractérisé ? « **chez qui [tout] doute a été supprimé** ». Cela est employé en un sens figuré, voici ce que signifie ce [composé] : cet [être] est qualifié ainsi (i.e. de ***hatasaṃśayaḥ***), lui dont **« les doutes »**, etc. ***hatāḥ***, ont été détruits. Qu'a-t-il fait auparavant ? ***avabuddhya***, après avoir déterminé. Comment [a-t-il intelligé] ? ***asakṛt***, en méditant encore et encore – tel est le sens. Qu'[a-t-il intelligé] ? ***arthān***, les réalités que sont le principe animé, etc. Comment [ces objets] sont-ils caractérisés ? ***pariniṣṭhān***, établis. Où [ces objets figurent-ils] ? ***tatas***, dans les éléments de la doctrine dont il est question ici (i.e. mentionnés au début de la stance). Grâce à quoi [a-t-il intelligé ces objets] ? ***bodhāt***, grâce à sa faculté de connaissance. Comment [cette faculté d'intellection] est-elle caractérisée ? [elle est] ***iddhāt***, lumineuse, parce qu'elle est dénuée de mélange et de confusion, autrement dit elle se manifeste dans sa perfection. Qu'a-t-il fait auparavant ? ***abhyasya***, après avoir médité, autrement dit après appliqué encore et encore. Qu'[a-t-il étudié] ? **« les éléments de la Doctrine »** : ***padāni***, i.e. la foi juste, etc., ou bien les formules comme 'hommage aux *arhant*'[128] de **« la parole »** ***pra****kṛṣṭaṃ* (« éminente »), dénuée de contradiction interne, ou bien de **« la parole »** d'un homme ***pra****kṛṣṭasya*, éminent. Que [l'être] dont la connaissance scripturaire s'est développée par l'étude de la Tradition suprême, dont les taches physiques et psychiques ont été brûlées par le feu de la méditation pure, qui est parvenu à l'omniscience, s'efforce [d'accomplir] le but d'autrui, c'est-à-dire d'enseigner le chemin qui mène à la délivrance – telle est l'idée du maître.

---

[127] Nous ne voyons pas comment comprendre le texte *santy anāpekṣayā* donné seulement par K, et serions tentée de proposer une correction en *santānâpekṣayā*. C'est dans ce sens que va notre traduction.

[128] C'est le début de la formule d'hommage aux cinq entités suprêmes. Cf. note 14, p. 15 du volume I.

Table des matières

Avertissement 3

Section I : Les moyens de connaissance valide 6
Chapitre 1 : La perception 6
Chapitre 2 : L'objet de connaissance 16
Chapitre 3 : Le moyen de connaissance indirect 27
Chapitre 4 : Les pseudo-moyens de connaissance valide 46

Section II (Chapitre 5) : Les points de vue 58

Section III (Chapitre 6) : L'enseignement canonique 97

Table des matières 138