Zeitschrift: Asiatische Studien : Zeitschrift der Schweizerischen Asiengesellschaft = Études asiatiques : revue de la Société Suisse-Asie

Herausgeber: Schweizerische Asiengesellschaft

Band: 38 (1984)

Heft: 2

Artikel: Sur le Parrthnumna en logique bouddhique

Autor: Tillemans, Tom J.F.

DOI: https://doi.org/10.5169/seals-146700

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Mehr erfahren

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. En savoir plus

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. Find out more

Download PDF: 14.07.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, https://www.e-periodica.ch

SUR LE *PARĀRTHĀNUMĀNA* EN LOGIQUE BOUDDHIQUE*

TOM J.F. TILLEMANS, UNIVERSITÉ DE LAUSANNE

Une question qui se pose souvent chez les indianistes et chez les philosophes qui s'intéressent à l'indianisme est de savoir si, et jusqu'à quel point, les structures de la logique indienne sont compatibles ou incompatibles avec celles de la logique classique ou aristotélicienne. Bien entendu, ainsi posée, la question reste trop générale pour susciter des réponses précises, et si l'on veut éviter que la discussion ne devienne embrouillée et confuse, comme elle l'est trop souvent sur ce problème, il est nécessaire de dégager et d'analyser des structures bien spécifiques dans un système ou *darśana* particulier. Notre sujet sera donc relativement modeste: une réponse à la question, «Qu'est-ce qu'une inférence-pour-autrui *(parārthānumāna)* en logique bouddhique?»

Tout d'abord, nous distinguerons dans les textes sur la logique bouddhique deux versions bien différentes du *parārthānumāna.* Ensuite, nous expliquerons les critères de validité en jeu dans une telle inférence: la meilleure manière d'aborder ce problème sera d'analyser les définitions des trois caractères *(rūpa)* d'une raison valable *(hetu).* Enfin, ces résultats acquis, nous essayerons de réfuter certains contresens qui se produisent fréquemment au sujet du *parārthānumāna,* le plus important étant l'opinion que cette «inférence» est essentiellement une forme déductive peu différente d'un syllogisme aristotélicien.

* Cet article sera suivi dans un proche avenir d'une traduction anglaise et d'une nouvelle édition des textes sanscrit et tibétain des vingt-sept premières *kārikā* du *Pramāṇavārttika* IV *(parārthānumāna),* que je prépare actuellement avec l'aide du professeur Shōryū KATSURA et de ses élèves à l'Université de Hiroshima. Je tiens à exprimer ici ma vive reconnaissance envers Monsieur Jacques May, professeur à l'Université de Lausanne, qui m'a beaucoup aidé dans la préparation du présent travail. J'ai également une dette considérable à l'égard de mon ami lausannois Yves Ramseier pour ses nobles efforts de m'instruire dans les subtilités de la langue française, et aussi à l'égard des gouvernements suisse et japonais, qui m'ont accordé des bourses d'études sans lesquelles il m'aurait été difficile de poursuivre mes recherches sur le *Pramāṇavārttika.*

A. *Les deux versions de l'inférence-pour-autrui*

Depuis Dignāga (480–540), la logique bouddhique parle de deux sortes d'inférence *(anumāna)*: inférence-pour-soi *(svārthānumāna)* et inférence-pour-autrui *(parārthānumāna)*. Les Naiyāyika postérieurs à Dignāga employaient aussi ces deux termes, expliquant le dernier comme un raisonnement à cinq membres dont l'exemple classique que nous voyons dans des textes tels que le *Nyāyabhāṣya* est le suivant[1]:

Thèse *(pratijñā)*: Le son est impermanent.
Raison[2] *(hetu)*: Parce qu'il a la propriété d'être créé[3].
Exemple *(udāharaṇa)*: Un objet, tel qu'un pot etc., qui a la propriété d'être créé, est impermanent.
Application *(upanaya)*: Or, le son a la propriété d'être créé.
Conclusion *(nigamana)*: Donc, le son est impermanent parce qu'il a la propriété d'être créé.

En revanche, en ce qui concerne les bouddhistes, il y a au moins deux versions différentes de l'inférence-pour-autrui, l'une dérivant du *Nyāyamukha* de Dignāga et du *Nyāyapraveśa* de Śaṅkarasvāmin, et l'autre étant la forme que l'on trouve dans le *Pramāṇasamuccaya* et la *Pramāṇasamuccayavṛtti* de Dignāga, le *Pramāṇavārttika*, le *Nyāyabindu* et le *Vādanyāya* de Dharmakīrti, ainsi que dans la plupart des traités de logique postérieurs à Dharmakīrti, qu'ils soient d'origine indienne ou tibétaine. Voici les deux versions:

(1) Version du *Nyāyamukha-Nyāyapraveśa* (ci-après NM-NP)[4]:

1 *Nyāyabhāṣya* ad *Nyāyasūtra* 1.1.39, p. 57, 10–13: *anityaḥ śabda iti pratijñā / utpattidharmakatvād iti hetuḥ / utpattidharmakaṃ sthalyādi dravyam anityam ity udāharaṇam / tathā cotpattidharmakaḥ śabda ity upanayaḥ / tasmād utpattidharmakatvād anityaḥ śabda iti nigamanam /*. Selon Stcherbatsky (1932) vol. I, pp. 290–292, les termes *svārthānumāna* et *parārthānumāna* n'apparaissent pas chez les Naiyāyika avant Dignāga, mais il y avait déjà une base pour cette distinction dans le *Nyāyasūtra*. Car Gautama avait distingué entre l'inférence *(anumāna)* – un des instruments-critères *(pramāṇa)* – et le raisonnement à cinq membres – un des seize topiques du discours *(padārtha)*.

2 La clarté du propos exige que l'on rende parfois *hetu* par l'expression quelque peu pléonastique de «raison logique».

3 «Créé» *(upattidharmaka; kṛtaka)*, pour un Naiyāyika ainsi que pour un bouddhiste, veut dire «produit par des causes et conditions».

4 Voir NP 2.4 dans Tachikawa (1971). Daye (1977), (1977a), et (1979b) appelle (c) et (d) «the exemplification» *(dṛṣṭānta)* et cela peut aussi se justifier. NP 2, par exemple, dit: *tatra pakṣādivacanāni sādhanam / pakṣahetudṛṣṭāntavacanair hi prāśnikānām apratīto 'rthaḥ pratipādyata iti /*. («Les expressions de la thèse etc. constituent les in-

(a) Thèse *(pakṣa):* Le son est impermanent *(śabdo 'nityaḥ).*
(b) Raison *(hetu):* Parce qu'il est créé *(kṛtakatvāt).*
(c) Qualification positive des cas semblables *(sapakṣānugama):* Ce qui est créé est constaté être impermanent, comme une cruche etc. *(yat kṛtakaṃ tad anityaṃ dṛṣṭaṃ yathā ghaṭādiḥ).*
(d) Qualification négative *(vyatireka)* des cas dissemblables: Ce qui est permanent est constaté ne pas être créé, comme l'espace *(yan nityaṃ tad akṛtakaṃ dṛṣṭaṃ yathākāśam).*

Selon le *Nyāyapraveśa,* sont nécessaires «lorsqu'on veut présenter une preuve pour convaincre autrui» *(parapratyāyanakāle sādhanam):* (a), (b), et l'un ou l'autre de (c) ou de (d)[5]. Remarquons au passage que cette formulation est probablement ce qui se rapproche le plus de la notion de *parārthānumāna* dans tout le *Nyāyapraveśa* et le *Nyāyamukha*[6].

(2) Version du *Pramāṇasamuccaya-Pramāṇavārttika-Nyāyabindu-Vādanyāya* (PS-PV)[7]:
(a) Inclusion *(vyāpti):* Ce qui est créé est impermanent, comme une cruche *(yat kṛtakaṃ tad anityaṃ yathā ghaṭaḥ).*
(b) Le fait que la raison est une propriété du sujet *(pakṣadharmatva):* Or, le son est créé *(tathā ca kṛtakaḥ śabdaḥ).*
Ou:
(a) Inclusion *(vyāpti):* Ce qui est permanent n'est pas créé, comme l'espace *(yan nityaṃ tad akṛtakaṃ yathākāśam).*
(b) Le fait que la raison est une propriété du sujet *(pakṣadharmatva):* Mais le son est créé *(śabdas tu kṛtakaḥ).*

La première forme est appelée *sādharmyavat* («semblable à la propriété à prouver») et exprime l'«inclusion positive» *(anvayavyāpti),* alors que la seconde est *vaidharmyavat* («dissemblable de la propriété à prou-

struments de preuve. Car, au moyen des expressions de la thèse, de la raison et de l'exemple, une proposition qui n'était pas encore démontrée pour les interlocuteurs, sera démontrée.») Cf. NM T. XXXII 1628 i la7–8: *zong-deng duo-yan shuo nengli zhe, you zongyinyu duo-yan bianshuo tuo weiliao yi gu.*

5 NP 2.4 *etāny eva trayo 'vayavā ity ucyante /.*

6 Voir Tachikawa (1971) p. 130, n. 1. Dans la discussion de l'inférence *(anumāna)* dans le NP, le terme le plus proche de *svārtha* est *ātmapratyāyanārtha.*

7 Cf. par exemple, NB III, 8. PV IV *kārikā* 22 (cf. n. 50) intervertit l'ordre de (a) et (b), mais le VN nous fait savoir que l'ordre est facultatif: *atrāpi na kaścit kramaniyamaḥ; iṣṭārthasiddher ubhayatrāviśeṣāt /* VN p. 8, 3–5. («Ici il n'y a aucune nécessité à l'ordre [des membres], parce qu'il n'y a pas de différence entre les deux [ordres] pour établir la proposition désirée.»)

ver») et exprime l'«inclusion négative» *(vyatirekavyāpti)*[8]. Nous expliquerons par la suite ces deux sortes d'inclusion. Mais, pour le moment, précisons simplement que Dharmakīrti dit clairement, dans la *kārikā* 28 du *Pramāṇavārttika* I, qu'il n'est nécessaire de présenter qu'une seule des deux formes.

Chose assez singulière, la version NM-NP a reçu une attention considérable de la part des auteurs occidentaux, bien que ce soit la version PS-PV qui ait joué le rôle le plus important dans l'histoire de la logique bouddhique[9]. Cette dernière fut utilisée par Dharmakīrti et d'autres grands logiciens indiens, tels que Śāntarakṣita, Kamalaśīla, Ratnakīrti, sans parler des Tibétains comme rGyal tshab rje, mKhas grub rje, lCaṅ skya rol pa'i rdo rje et d'autres[10]. La version NM-NP, semble-t-il, fut la forme préférée en Chine, mais cela pour la simple raison que les œuvres principales de Dignāga (tel le *Pramāṇasamuccaya*) et celles de Dharmakīrti ne furent jamais traduites en chinois. Quoi qu'il en soit, en Inde

8 Cf. NB III, 5. Les Naiyāyika reconnaissent aussi les deux formes *sādharmyavat / vaidharmyavat.* Voir NS 1.1.34–35 et le NBh ad NS 1.1.34–35, p. 53.

9 Tachikawa (1971) surestime, nous semble-t-il, l'importance de la forme NM-NP, écrivant à la p. 113: «There are two kinds of Indian syllogisms – five-membered and three-membered.» Ensuite il nous donne un exemple du style NM-NP comme représentant du «syllogisme» bouddhique. En fait, non seulement il y eut une forme à deux membres (c.-à-d. l'inférence-pour-autrui PS-PV), mais il semble que certaines écoles admirent une forme à dix membres. Vātsyāyana dans le NBh ad NS 1.1.32 mentionne que «certains logiciens» *(eke naiyāyikaḥ)* ajoutent cinq membres supplémentaires au raisonnement traditionnel à cinq membres, à savoir: *jijñāsā* («le désir de savoir»), *saṃśaya* («le doute»), *śakyaprāpti* («la possibilité d'une solution»), *prayojana* («l'utilité» ou «le but») et *saṃśayavyudāsa* («la résolution du doute»). Cf. NBh p. 51, 3–4. A remarquer aussi que Prajñākaragupta, dans son commentaire à PV IV k.19 (PVBh p. 488, 17), nous donne une liste des cinq membres supplémentaires qui diffère de celle que donne Vātsyāyana: *saṃśaya, jijñāsā, prakaraṇa* («l'occasion du débat»), *tadavabodha* («la compréhension de l'interlocuteur») et *icchā* («la position»). Enfin, signalons que certains logiciens Jaina utilisèrent une forme à dix membres qui semble être encore différente de celles du NBh et du PVBh! Cf. Potter (1977) pp. 179–80.

10 Cf. par exemple, la *Kṣaṇabhaṅgasiddhi* de Ratnakīrti, I, 64, 4–11 et la *Tattvasaṃgrahapañjikā* de Kamalaśīla, 198, 10–12 citées dans Mimaki (1976) pp. 262–263. Pour un exemple tibétain, voir la paraphrase que donne rGyal tshab rje du *Madhayamakālaṃkāra* k. 1 dans *rNam bśad sñiṅ po rgyan* p. 13a. Les Tibétains emploient souvent le terme *sgrub ṅag* («énoncé de preuve») au lieu de *gźan don rjes dpag,* l'équivalent tibétain à *parārthānumāna:* en effet, ces deux termes sont utilisés indifféremment dans des textes tels que *rNam 'grel thar lam gsal byed* (TLSBy), le commentaire élaboré de rGyal tshab rje sur le *Pramāṇavārttika.* Phur bu lcog byams pa rgya mtsho, dans son *bLo rigs* p. 9b, dit que *gźan don rjes dpag* et *sgrub ṅag* sont coextensifs *(don gcig):* tout ce qui est l'un est l'autre et vice versa.

et au Tibet, ce fut la version PS-PV qui eut de l'influence: par conséquent, nous nous occuperons principalement de cette forme. Mais d'abord, puisque l'inférence-pour-autrui PS-PV est censée «expliciter» *(prakāśana)* «la raison valable» *(hetu = liṅga),* ou «la raison qui possède les trois caractères» *(trirūpahetu = trirūpaliṅga)*[11], une explication de la notion de validité en logique bouddhique est indispensable. Les résultats de cette analyse nous seront utiles lorsque nous retournerons à notre sujet principal.

B. *Le trirūpahetu et la validité*

Dans la logique bouddhique, la structure d'argumentation la plus utilisée et la plus simple est *«p* est *s* parce que *h»,* où *p* représente le sujet *(dharmin; pakṣa), s* est la propriété à prouver *(sādhyadharma),* et *h* est la raison *(hetu)*[12]. Quant aux trois caractères, nous pourrions les considérer comme des règles de second ordre, des règles métalogiques qui garantissent que *h* établit (SIDH) que *p* est *s*[13].

11 Voir la partie C. Certains indologues, comme S. Katsura, pensent que chez Dignāga les termes *hetu* et *liṅga* ne sont pas tout à fait identiques. Quant à nous, nous avons bravement suivi l'exemple de Dharmakīrti, et de tous ses commentateurs, qui ne font aucune différence entre ces deux termes. Cf. Katsura (1983) n. 1.

12 Le terme *pakṣa* a trois acceptions principales dans la logique bouddhique: (a) le sujet *(dharmin);* (b) la proposition à prouver ou la thèse; (c) la propriété à prouver *(sādhyadharma).* Pour (a) et (b), voir PVSV ad PV I *(svārthānumāna)* k. 1, où Dharmakīrti précise que le vrai *pakṣa* est la proposition à prouver, mais qu'on applique à une partie (i.e. le sujet) le mot désignant l'ensemble *(samudāya,* i.e. la proposition): *pakṣo dharmī / avayave samudāyopacārāt /.* Cf. aussi NM T. XXXII 1628 i lb8–10. Quant à (c), c'est l'emploi du *pakṣa* dans *sapakṣa,* comme l'explique Phur bu lcog byams pa rgya mtsho, *rTags rigs,* p. 21 (dans l'éd. de S. Onoda): *de sgrub kyi mthun phyogs źes pa'i phyogs...* Plus exactement, selon Phur bu lcog, le mot *phyogs (= pakṣa)* dans *mthun phyogs (= sapakṣa)* a des sens quelque peu différents dans l'expression «présence ou absence dans les *sapakṣa* de la preuve de *P» (de sgrub kyi mthun phyogs la yod med ces pa'i phyogs)* et dans l'expression «les *sapakṣa* de la preuve de *P» (de sgrub kyi mthun phyogs źes pa'i phyogs):* dans le premier cas, il ne s'agit que du *sādhyadharma,* alors que dans le deuxième, *phyogs* renvoie à toute chose qui est qualifiée par le *sādhyadharma.* L'emploi (c) du mot *pakṣa* est aussi mentionné dans le NM op. cit. lb10: *huo you zong sheng wei quan yu fa.* «Il y a aussi des cas où le mot *pakṣa* est utilisé pour exprimer seulement le *dharma* [i.e. la propriété à prouver].» Mentionnons également l'étude de Staal (1973) sur la notion du *pakṣa* dans la logique indienne.

13 Voir Daye (1979b).

Examinons les détails de plus près. Dans la littérature occidentale sur la logique bouddhique, la formulation des trois caractères est le plus souvent basée sur un passage du *Nyāyabindu* de Dharmakīrti[14]. Nous pourrions résumer cette formulation habituelle de la manière suivante:

(a) Le *pakṣadharmatva:* le fait que *h* qualifie bel et bien *(eva) p.*

(b) L'*anvayavyāpti: h* implique *s,* ou, dans la terminologie bouddhique, *h* est présent seulement *(eva)* dans les cas semblables *(sapakṣa).* (Ici «semblable à *s*» veut dire «qui a la propriété *s*».)

(c) La *vyatirekavyāpti:* non-*s* implique non-*h.* Autrement dit, *h* est entièrement *(eva)* absent dans les cas dissemblables *(vipakṣa).*

Il y a cependant un aspect des trois caractères qui se trouve dans ce passage du *Nyāyabindu,* mais sur lequel les auteurs occidentaux n'insistent guère[15]: nous pensons au mot *niścita* («assuré; décidé; certain») qui se trouve à la fin des définitions que donne le *Nyāyabindu,* et qui introduit ce que l'on peut appeler l'«élément cognitif» dans la notion de validité en logique bouddhique. Traduisons donc *Nyāyabindu* II, 5–7 avec le mot *niścita:*

> Les trois caractères de la raison sont: présence réelle dans l'inferendum, présence dans les cas semblables seulement, et absence complète dans les cas dissemblables, [tout cela] étant certain.

Maintenant, regardons brièvement d'autres textes de Dharmakīrti et Dignāga. Dans la *kārikā* 15 du *Pramāṇavārttika* I *(svārthānumānapariccheda),* ainsi que dans la *svavṛtti,* Dharmakīrti explique d'une façon claire que le mot «certitude» *(niścaya),* et la locution «reconnu *(prasiddha)* par les deux» sont présents dans la formulation des définitions que donne Dignāga, et doivent être présents dans toute élaboration adéquate des trois caractères[16]. Or, cela dit, si nous lisons le *Pramāṇasamuccaya,* il est vrai que nous ne trouverons nulle part le mot

14 NB II, 5: *trairūpyaṃ punar liṅgasyānumeye sattvam eva sapakṣaiva sattvam asapakṣe cāsattvam eva niścitam.*

15 Staal (1960) p. 634 et Chi (1969) p. 30, par exemple, ne citent que *anumeye sattvam eva sapakṣaiva sattvam asapakṣe cāsattvam eva.*

16 PV I *(Svārthānumānapariccheda)* k. 15:
hetos triṣv api rūpeṣu niścayas tena varṇitaḥ /
asiddhaviparītārthavyabhicārivipakṣataḥ //.
(«Pour écarter des raisons non-établies, contradictoires et déviantes, il [c.-à.-d. Dignāga] a proposé le mot «certitude» dans [les définitions] des trois caractères de la raison aussi.»)

«certitude» dans les passages où Dignāga décrit les trois caractères[17]. «Reconnu par les deux», par contre, s'y trouve[18]. Dharmakīrti, dans le *Pramāṇavārttika,* avance des arguments pour montrer que *niścaya* est au moins implicite dans les formulations de son maître, et dans le *Pramāṇaviniścaya,* il cite le texte en question de Dignāga, et le change, apparemment de propos délibéré, pour que le mot «certain» *(niścita; ṅes pa)* y figure[19].

Mais laissons de côté ce problème difficile de l'exactitude historique de Dharmakīrti vis-à-vis de son maître Dignāga, qui nécessiterait tout un autre article; suivons provisoirement le point de vue de Dharmakīrti. Une des fonctions du mot «certitude» est alors d'éliminer la théorie – vraisemblablement celle d'Īśvarasena, le disciple direct de Dignāga – selon laquelle une simple non-observation *(adarśanamātra)* de la raison dans les cas dissemblables suffirait pour établir la *vyatirekavyāpti.* Dharmakīrti exige la certitude que la raison ne s'y trouve pas: certitude fondée sur l'existence d'une relation *(pratibandha = saṃbandha)* entre *h* et *s,* et non pas sur la simple non-observation du contre-exemple[20].

17 PS II 5cd, P. 130 ce4b2–3: *rjes dpag bya daṅ de mtshuṅs la / yod daṅ med la med pa'o /.* Cf. le *Nyāyavārttika* d'Uddyotakara 136,6 et Steinkellner (1973) p. 31: *anumeye 'tha tattulye sadbhāvo nāstitāsati.* («[La raison] existe dans l'*inferendum* et dans ce qui est similaire à la [propriété à prouver] et n'existe pas dans ce qui n'est pas [similaire].») Ici *anumeya = dharmin.* Cf. PVin II, éd. Steinkellner p. 30, 3–4.

18 PS III 11, P. 130 ce7a3–4: *gñis ka la yaṅ rab grub pa / sgrub par byed pa'am sun 'byin yin /.* PVSVṬ p. 57, 21 dit *asiddhas tu dvayor api sādhanam,* qui devrait être plutôt *prasiddhas tu* etc. Cf. PVSVṬ p. 58, *prasiddhas tu dvayor ity ācāryagrantham idānīṃ vyācaṣṭe.*

19 Pour les arguments de Dharmakīrti, voir PV I, k. 15 et k. 16–38 *(vyāpticintā).* Dans PVin II éd. Steinkellner p. 30 (P. 130 ce266bl), nous voyons que PS II, 5cd devient: *rjes dpag bya daṅ de mtshuṅs la yod daṅ med la med par ṅes pa / (ṅes pa = niścita).* Pour une discussion stimulante de la question du mot *niścita (ṅes pa brjod pa)* chez Dignāga et le problème de l'interprétation de PS II, 5cd et PS III, 11, voir NGSD pp. 56a–58b: *'o na slob dpon phyogs glaṅ gis tshul gsum so so'i mtshan ñid 'chad pa'i tshig zur du ṅes brjod mdzad pa'i gźuṅ de gaṅ źe na* ... E. Steinkellner traite de ce problème aussi dans und article intitulé «Remarks on *Niścitagrahaṇa*», à paraître dans une Festschrift Tucci.

20 Cf. PV I, k. 14:
yasyādarśanamātreṇa vyatirekaḥ pradarśyate /
tasya saṃśayahetutvāc cheṣavat tad udāhṛtam //
(«Lorsque l'inclusion négative *(vyatireka)* d'une [raison] est démontrée par la simple non-perception [de la raison dans les cas dissemblables], alors cette [raison] est appelée «avec reste» *(śeṣavat)* parce qu'elle est une cause de doute.») Le PVSV ad k. 14 (éd. Gnoli) dit: *sa tasya vyatireko na niścita iti vipakṣe vṛttir āśaṅkyate / vya-*

L'autre fonction du mot «certitude» se joint à l'exigence du *Pramāṇasamuccaya* et du *Nyāyamukha* que les trois caractères soient «reconnus par les deux» parties dans le débat[21]. Non seulement il faut que ces caractères soient objectivement établis, mais les deux participants au débat doivent aussi les reconnaître comme tels: si l'un ou l'autre des deux est dans le doute, ou ne peut pas accepter un des caractères sans risquer une contradiction avec ses propres vues philosophiques, la raison deviendra fallacieuse *(hetvābhāsa)*. Le commentaire tibétain sur «certitude» *(ṅes pa)* et «reconnu par les deux» *(gñis ka la rab tu grub pa)* combine bien ces deux thèmes, disant que «les parties concernées, au moyen d'un instrument-critère *(tshad ma = pramāṇa)*, s'assurent que les trois caractères sont satisfaits» *(. . . de sgrub kyi rtags tshul soṅ ba'i rgol bas . . . tshad mas ṅes pa)*[22].

tirekasiddhyadarśanamātrasya saṃśayahetutvāt / na sarvānupalabdhir gamikā / tasmād ekanivṛttyā 'nyanivṛttim icchatā tayoḥ kaścit svabhāvapratibandho 'py eṣṭavyaḥ / anyathā 'gamako hetuḥ syāt /.* («Supposons que l'inclusion négative de la [raison] ne soit pas certaine. Donc, on peut douter que [la raison] soit présente dans les cas dissemblables, parce que l'emploi de la simple non-perception comme preuve de l'inclusion négative est une cause de doute. Toute non-perception n'est pas probante. Donc, si on veut nier l'autre [c.-à.-d. la raison] par la négation de l'un [c.-à.-d. la propriété à prouver], il faut chercher une relation de nature entre les deux. Autrement, la raison ne serait pas probante.»)

* Ici, j'ai suivi PVSVṬ. Gnoli: *vyatirekasādhanasyādarśanamātrasya.*

21 Voir PS III 10, P. 130 ce7a3:
gñi ga la grub chos kyi ni /*
tha sñad bya phyir gñi ga daṅ /
gcig la ldog daṅ the tshom daṅ /
gźi ma grub la mi 'dod do /
* PSVb P. 130 ce127b6–7 donne *kyis.*

(«Il faut appliquer le terme *[pakṣa]dharma* à ce qui est établi pour les deux. Donc, si une ou les deux [parties] nient [la raison], ou si [celle-ci] est en doute, ou si sa base [c.-à-d. le sujet] n'est pas établie, alors elle n'est pas admise [à être un *pakṣadharma*].») (Pour la faute d'*āśrayāsiddha*, «une raison dont la base n'est pas établie», voir Tillemans (1982).) Jinendrabuddhi, PSṬ P. 139 re178a3, utilise le terme «certitude» *(ṅes pa)* dans ce contexte: *gñis la grub pas źes pa rgol ba daṅ phyir rgol ba dag la phyogs kyi chos ñid du ṅes par gyur pa gaṅ yin pa des tha sñad yin no /.* Enfin le NM op. cit. lb11–12 reflète cette idée du PS III, mais ajoute que les mêmes considérations s'appliquent aussi aux deux autres caractères: *cizhong zongfa wei qu lilun ji dilunzhe jueding tong xu, yu-tongpin-zhong you-feiyou-deng yifu rushi.* («Or, nous pouvons choisir comme *pakṣadharma* seulement ce que l'interlocuteur et l'adversaire reconnaissent, tous les deux, avec certitude. C'est pareil pour [les deux autres caractères], présence et absence dans les cas semblables, etc.»)

22 Se ra Chos kyi rgyal mtshan NGSD p. 73b5–74al.

Il y a donc une dimension objective et une dimension cognitive dans la notion bouddhique d'une raison valable. (a) Pour justifier l'assertion que *p* est *s*, la raison *h* doit en réalité satisfaire à trois conditions, à savoir: *h* qualifie *p;* tout ce qui est *h* est aussi *s;* aucun non-*s* n'est *h*. (b) Les deux parties doivent savoir et reconnaître que la raison *h* satisfait à ces trois conditions. Ici, évidemment, nous trouvons une divergence radicale par rapport à l'approche usuelle de la notion de validité dans la logique occidentale, où cette notion n'est déterminée que par des considérations formelles, soit la «forme logique» de l'argument, qui est indépendante de tout facteur subjectif, et même du contenu[23].

Maintenant, étant donné que *h* possède les trois caractères, l'acte mental qui constate que *p* est *s* parce que *h*, est appelé une «inférence-pour-soi» *(svārthānumāna)*[24]. C'est ce jugement *(jñāna)* qui est le but visé par toute argumentation bouddhique. Il est un instrument-critère *(pramāṇa)*, mais diffère de l'autre instrument-critère, la perception directe *(pratyakṣa)*, puisqu'il comprend son objet au moyen d'une image *(buddhyākāra)* et en s'appuyant sur un *trirūpahetu*. Nous pourrions donc décrire la même notion bouddhique de validité d'une autre manière, en disant qu'une raison valable est celle qui peut faire naître une conviction justifiée – une inférence-pour-soi – chez les deux parties dans le débat. Et ainsi, nous verrons peut-être mieux les racines de la logique bouddhique dans la tradition rhétorique du *vāda* («débat»), où le but est un changement d'opinion chez l'adversaire, et non pas la construction d'un simple argument qui n'est que formellement valable. Comme le disent le *Nyāyamukha* et la *Nyāyabinduṭīkā*, une raison ne peut pas engendrer une

23 Un argument est valable dans la logique occidentale si la conclusion peut être dérivée des prémisses par simple application des règles d'inférence telles que *modus ponens, modus tollens*, etc. Le contenu sémantique ne joue aucun rôle, et ainsi, les énoncés de l'argument peuvent être remplacés par des variables. Je tiens à préciser que lorsque je parle des «raisons valables» dans la logique bouddhique, j'utilise le terme «validité» dans un sens neutre, et non pas dans le sens technique de la logique moderne. Notre langage ordinaire admet certainement plusieurs sens pour ce terme – «la validité d'une question», «la validité de mon passeport», etc., etc. Donc, le conseil de D. Daye (1979b) p. 558, «*stop* using the term», me paraît trop sévère. Le mot *yaṅ dag* dans les locutions tibétaines *rtags yaṅ dag* ou *gtan tshigs yaṅ dag* («raison valable») signifie littéralement «vrai», «réel», ou même «parfait», «pur», ce qui n'est pas trop loin d'un emploi non-technique du concept de validité. Pour ce qui concerne les mots sanscrits, *hetu* et *liṅga*, et le chinois *yin*, bien que cette même notion de validité ne soit pas explicitement exprimée, elle peut y être sous-entendue.

24 Cf. NB II, 1–3: *anumānaṃ dvidhā, svārthaṃ parārthaṃ ca, tatra svārthaṃ trirūpāl liṅgād yad anumeye jñānaṃ tad anumānam.*

conviction ou une certitude d'une façon mécanique, comme par exemple la production de la pousse à partir de la graine: ce n'est qu'au moment où il y a une compréhension de la validité de la raison qu'une telle conviction peut se produire[25]. L'inclusion de *niścita/niścaya* dans les définitions des trois caractères peut donc tout aussi bien s'expliquer par les buts essentiellement pratiques auxquels la logique bouddhique est destinée. Ces buts sont radicalement différents de ceux d'une logique formelle ou mathématique, où toute référence à la cognition sera condamnée comme un psychologisme qui empêche que la logique soit traitée comme un calcul ou une théorie axiomatique.

Nous verrons plus loin que c'est la même notion bouddhique de la validité, comportant une exigence de certitude, qui s'applique aussi dans le cas de l'inférence-pour-autrui et qui rend impossible toute tentative de faire d'une inférence-pour-autrui une sorte de «syllogisme bouddhique».

C. *La version PS-PV de l'inférence-pour-autrui*

Ces explications préliminaires acquises, abordons maintenant l'inférence-pour-autrui PS-PV. Nous essayerons en même temps de dissiper deux contresens répandus à ce sujet, à savoir: (1) l'idée que la différence entre les deux sortes d'inférence est essentiellement, ou même seulement, une distinction entre un constat privé et la communication publique de ce constat; (2) l'opinion de Stcherbatsky et d'autres que l'inférence-pour-autrui bouddhique peut être fidèlement traduite dans la terminologie de la syllogistique aristotélicienne.

(1) *Constat privé / communication publique.*

Dans la *Pramāṇasamuccayavṛtti,* Dignāga caractérise l'inférence-pour-autrui de la façon suivante[26]:

25 Voir NM op. cit. 1b12–14, trad. Tucci (1930) p. 13. Voir aussi NBṬ ad NB II, 5 pp. 91–92, où Dharmottara mentionne que le modèle graine/pousse ne peut pas être appliqué.

26 *yathā svasmiṃs trirūpāl liṅgato liṅgini jñānam utpannaṃ tathā paratra liṅgijñānotpipādayiṣayā trirūpaliṅgākhyānaṃ parārtham anumānam,* ... Reconstruction sanscrite du texte du PSV III cité à la page 125 de l'édition du Muni Jambūvijayajī du *Nayacakra* de Mallavādin. PSVa P. 130 ce42b8–43al: *ji Itar raṅ la tshul gsum pa'i rtags las rtags can gyi śes pa skyes pa de bźin du gźan la rtags can gyi śes pa bskyed par 'dod nas tshul gsum pa'i rtags brjod pa ni gźan gyi don gyi rjes su dpag pa ste* ... PSVa = PSVb.

Si l'on veut éveiller chez autrui une compréhension du «porteur de la raison logique»[27] analogue à celle qui venait du *trirūpaliṅga* pour soi-même: [dans ce cas,] on énonce [explicitement] le *trirūpaliṅga,* et l'on a une inférence-pour-autrui.

Cette explication, qui se trouve aussi dans le *Pramāṇaviniścaya* de Dharmakīrti[28], pourrait nous faire penser que la différence principale entre l'inférence-pour-soi et l'inférence-pour-autrui réside dans l'opposition entre un constat privé et une communication publique. Stcherbatsky, nous semble-t-il, posait le problème de cette manière, et Tachikawa, dans une longue note de sa traduction du *Nyāyapraveśa,* s'exprime dans ce sens[29]. Et de fait, comme le montre le passage de la *Pramāṇasamuccayavṛtti,* une inférence-pour-soi est un jugement, un acte mental, alors qu'une inférence-pour-autrui n'est qu'expression verbale. Mais l'erreur surgit quand on pense que ce passage et d'autres semblables montrent que l'inférence-pour-autrui exprime verbalement le *même* jugement que l'on a lors de l'inférence-pour-soi.

Dans le *Pramāṇasamuccaya* III, nous trouvons de l'inférence-pour-autrui la définition suivante, qui reçoit un commentaire élaboré dans le *Pramāṇavārttika* IV[30]:

L'inférence-pour-autrui est ce qui explicite l'objet que l'on a constaté soi-même *(parārthānumānaṃ tu svadṛṣṭārthaprakāśanam).*

Voici donc un point crucial concernant le *parārthānumāna:* Dharmakīrti, dans le *Pramāṇaviniścaya,* ainsi que les commentateurs du *Pramāṇavārttika* (et du *Viniścaya*), précisent que le mot *artha* («objet»), dans cette définition, ne désigne pas la proposition à prouver *(sādhya),* ou la thèse *(pakṣa* ou *pratijñā),* mais seulement le *trirūpahetu*[31]. En fait, c'est

27 C'est-à-dire: de la proposition à prouver. *liṅgin* = *rtags can,* litt. «ce qui a la raison».

28 PVin III, P. 130 ce285a7–8.

29 Voir Stcherbatsky (1932), réimp. (1962) vol. I p. 283: «Since the syllogism is nothing but the expression of an inference in propositions . . .» Pour Tachikawa, voir (1971) p. 130 n. 1.

30 On trouve la définition sanscrite dans PVV p. 363, 8–9 et PVBh p. 467, 5. Quant au tibétain, la leçon de PS III 1, P. 130 ce6b4 est *raṅ gis mthoṅ don gsal byed yin /.* Toutefois, PVBh P. 132 the145a3 et des manuels tibétains tels que TLSBy donnent *raṅ gis mthoṅ don rab gsal byed,* une leçon qui est évidemment préférable. La définition que donne le NB de l'inférence-pour-autrui est simplement: *trirūpaliṅgākhyānaṃ parārthānumānam* (NB III, 1). («Une inférence-pour-autrui est un énoncé d'une raison qui possède les trois caractères.»)

31 PVin III P. ce237b5–6; D.189b5–6: *tshul gsum pa'i rtags*[1] *ston par byed pa*[2] *gźan gyi don gyi rjes su dpag pa yin pa'i phyir / don gyis na*[3] *phyogs kyi tshig ni sgrub par byed pa ma yin no źes bśad par*[4] *rig*[5] *par bya'o /.* Pour la ponctuation de ce passage, j'ai

une particularité frappante de la version PS-PV qu'aucune thèse, proposition à prouver, ou conclusion *(nigamana)* ne figure comme membre d'une inférence-pour-autrui. Bien entendu, nous développerons tous ces points plus en détail, mais pour le moment, ce qui nous concerne ici, c'est l'asymétrie importante entre les connaissances provenant des deux sortes d'inférences. Dans le cas d'une inférence-pour-soi, on constate la vérité de la thèse ou de la proposition à prouver, alors qu'au moyen d'une inférence-pour-autrui, on ne constate que le fait que la raison possède les trois caractères nécessaires pour établir cette thèse. Autrement dit, la deuxième connaissance mentionnée est une condition préalable pour la première.

Dharmakīrti lui-même avait insisté sur cette asymétrie dans le deuxième chapitre du *Pramāṇaviniścaya (svārthānumāna),* face à l'objection que les deux sortes d'inférences ne sont pas suffisamment différentes pour mériter des traitements séparés. Vu que les passages concernés du *Viniścaya* ont déjà été traduits en allemand par E. Steinkellner[32], nous ne les retraduirons pas en français; nous préférons traduire ici un passage court et succinct du commentateur tibétain, rGyal tshab rje, qui résume bien la pensée de Dharmakīrti[33].

suivi l'édition de sDe dge. 1. P. *rtag.* 2. D. *bstan par byed pa.* 3. P. *nas.* 4. P. *bśad pa.* 5. P. *rigs.* Traduction: «Vu que l'inférence-pour-autrui est ce qui énonce le *trirūpaliṅga,* il faut savoir que [le mot] *artha* indique que l'expression de la thèse *(pakṣavacana)* n'est pas un instrument de preuve *(sādhana).*» Cf. aussi PVV ad PV IV k. 15 p. 368 (éd. Shastri), 18–19: *svadṛṣṭārthaprakāśanaśabdena trirūpaliṅgavacanam iṣṭam, na pakṣavacanam apīti vaktavyam /.*

32 PVin II (éd. Steinkellner) p. 22: *khyad par med pa'i phyir sgra logs śig tu mi brjod do źe na / ma yin te / 'jug pa tha dad pa'i phyir ro // don ni rtags can go bar byed pa yin la / de'i rtags ni sgras yin no //* Traduction allemande de Steinkellner (1979) pp. 22–23:

(Einwand:) «Weil sich [die beiden Arten von Schlussfolgerung] nicht unterscheiden, wird die verbale Form *(sgra, *śabda)* [der Schlussfolgerung] nicht getrennt [von ihrer Erkenntnisform] angegeben.» (Antwort:) Nein, denn der Vorgang *(vyāpāra)* [in den beiden Arten von Schlussfolgerung] ist verschieden: Während der Gegenstand [des vorliegenden Kapitels, nämlich die Schlussfolgerung für sich selbst] das Angezeigte *(*liṅgin)* erkennen lässt, (wird) [bei der Schlussfolgerung für einen anderen] das Anzeichen *(*liṅga)* für dieses (Angezeigte) durch die verbale Form *(sgra, *śabda)* (erkannt).

33 TLSBy vol. II, p. 232: *raṅ don le'u'i bstan bya'i gtso bo tshul gsum pa'i rtags yin la / de blo yul du soṅ ba'i dṅos kyi 'bras bu rtags can bsgrub bya go bar byed pa yin la / gźan don le'u'i gtan la dbab bya'i gtso bo sgrub ṅag yin la / de blo yul du soṅ ba'i dṅos kyi 'bras bu ni tshul gsum la go ba bskyed par byed pa yin no /.*

> Le sujet principal enseigné dans le *Svārthānumānapariccheda,* c'est le *trirūpaliṅga.* Et l'effet direct qui provient du fait de prendre celui-ci [c.-à.-d. la raison] comme objet de la pensée est de faire comprendre la proposition à prouver: celle qui est le «porteur de la raison logique». Le sujet principal à comprendre dans le *Parārthānumāna-pariccheda* est l'énoncé de la preuve *(sgrub ṅag = gźan don rjes dpag = parārthānumāna).* Et l'effet direct qui provient du fait de prendre celui-ci comme objet de la pensée est de faire comprendre les trois caractères.

En somme, c'est là la différence importante entre les deux types d'inférence.

Quant aux opinions de M. Tachikawa, signalons tout de même qu'il s'occupait essentiellement de la version NM-NP, où l'énoncé d'une thèse fait partie intégrante de l'inférence-pour-autrui. (Voir l'exemple d'une inférence-pour-autrui NM-NP cité précédemment, p. 75.) Il est donc peut-être correct de dire que l'inférence-pour-autrui NM-NP est une communication publique d'un constat privé; mais pour le PS-PV, non seulement il y a la différence public / privé, mais, chose plus importante, les constats respectifs diffèrent eux aussi.

Pour conclure notre discussion des deux sortes d'inférence, celle pour soi et celle pour autrui, il est nécessaire de rappeler le contexte où elles trouvent leurs propres places, et sans lequel elles perdent toute raison d'être: le débat dialectique entre un interlocuteur *(vādin)* et son adversaire *(prativādin).* Regardons brièvement donc comment se déroule un débat. Il commence par des conséquences nécessaires *(prasaṅga),* soit une *reductio ad absurdum* de la position adverse, et culmine dans une inférence-pour-soi chez l'adversaire. L'inférence-pour-autrui, en tant qu'«expliciteur» du *trirūpahetu,* sert à rappeler à l'adversaire les trois caractères de la raison, ceux-ci ayant déjà été démontrés auparavant[34]. Ce

34 Notons que le simple acte d'énoncer une inférence-pour-autrui ne constitue aucunement une preuve de la *vyāpti* ou du *pakṣadharmatva:* prouver la *vyāpti,* par exemple, est normalement une démarche difficile, comportant l'établissement de la relation *(pratibandha),* ainsi que d'autres étapes secondaires.

Une condition nécessaire pour *vyāpti* est l'existence d'un *bādhakapramāṇa* ou *sādhyaviparyaye bādhakapramāṇa.* Voir VNVV p. 8, 32–33: *bādhakaṃ pramānam / yena sādhyaviparyaye vartamāno hetur bādhyate, tasya kathanaṃ yat tad vyāptisādhanam ity arthaḥ /.* («*'bādhakaṃ pramāṇam'* veut dire ce qui réfute que la raison existe quand le *sādhya* [i.e. la propriété à prouver] est nié; son énoncé est un moyen d'établir l'inclusion.») Ici *sādhya* = *sādhyadharma.* L'existence d'un *bādhakapramāṇa* veut dire que si non-*s,* alors non-*h* – un tel instrument-critère justifie donc la *vyatirekavyāpti.*

rappel ouvrira la voie à la connaissance qui constate la thèse en question. Comme l'explique le commentateur du *Pramāṇavārttika,* Prajñākaragupta[35]:

> Si on se souvient du *trirūpaliṅga,* une inférence [-pour-soi] se produira inévitablement.

Nous pouvons donc représenter d'une façon schématique les phases principales d'un débat bouddhique, montrant ainsi clairement la différence de fonction des deux sortes d'inférences:

> *Reductio ad absurdum* de la position adverse au moyen des conséquences *(prasaṅga)* → preuves des trois caractères → énoncé du *trirūpahetu,* c.-à.-d. inférence-pour-autrui → souvenir du *trirūpahetu* → inférence-pour-soi (chez l'adversaire).

Enfin, mentionnons que dans les textes de l'école tibétaine dGe lugs pa, cette phase que nous avons appelée «souvenir du *trirūpahetu*» est désignée par un terme technique: *rtags 'dzin sems,* «constatation de la raison», ou plus littéralement, «connaissance qui saisit la raison»[36]. Et voilà donc exactement la fonction d'une inférence-pour-autrui: produire ce *rtags 'dzin sems,* cause directe *(dṅos rgyu)* d'une inférence-pour-soi[37].

Enfin, mentionnons que rGyal tshab rje, dans TLSBy vol. I p. 37, parle de trois instrument-critères *(pramāṇa = tshad ma)* préalables à toute preuve de l'inclusion positive *(anvayavyāpti = rjes khyab):*

(a) un instrument-critère qui assure la nature de la raison en question *(rtags kyi mtshan gźi ṅes pa'i tshad ma);*

(b) un instrument-critère qui assure que la propriété à prouver et celle à nier sont directement contradictoires *(bsgrub bya'i chos daṅ dgag bya'i chos dṅos 'gal yin par ṅes pa'i tshad ma);*

(c) un instrument-critère qui nie la possibilité que la raison et la propriété à nier aient une base commune (i.e. une chose qui est qualifiée par les deux) *(rtags daṅ dgag bya'i chos la gźi mthun 'gog pa'i tshad ma).* Il semble que (c) est peu différent du *bādhakapramāṇa,* mais qu'(a) et (b) sont des exigences supplémentaires. Voir aussi NGSD p. 53a.

35 PVBh p. 467, 19: *trirūpaliṅgasmaraṇe niyamenānumodayaḥ.*

36 Voir, par exemple, Phur bu lcog byams pa rgya mtsho, *bLo rigs,* p. 9b: *źar la rtag 'dzin sems bsád pa la* ... (dans le chapitre sur l'inférence *(rjes dpag)).*

37 Tsoṅ kha pa, dans son *sDe bdun la 'jug pa'i sgo don gñer yid kyi mun sel,* nous donne la définition suivante du *rtags 'dzin sems: rtags 'dzin pa'i sems ni de sgrub kyi rjes dpag gi ñer len du gyur pa'i de sgrub kyi tshul gsum gaṅ ruṅ ṅes pa'i blo.* Pp. 24–25 de l'édition de Sarnath; p. 509 du vol. *tsha* du *gSuṅ bum.* Traduction: «La 'constatation de la raison' consiste en une connaissance qui s'assure d'un des trois caractères [de la raison] dans la preuve de [la proposition] *P,* [connaissance] qui est la cause de base [i.e. la substance] *(ñer len = upādāna)* de l'inférence [-pour-soi] dans cette preuve.»

(2) *L'inapplicabilité du modèle syllogistique.*

Stcherbatsky, dans son prestigieux *Buddhist Logic,* s'est efforcé de comparer et de contraster en détail les «syllogismes» bouddhiques et aristotéliciens, en termes de figures, induction, déduction etc., ce qui n'est pas sans intérêt, et témoigne certainement de la grande érudition du savant russe. Mais une telle entreprise, nous semble-t-il, est nécessairement vouée à l'échec, vu les différences fondamentales qui séparent une inférence-pour-autrui et un syllogisme aristotélicien. Premièrement, la validité d'un syllogisme ne dépend que de sa forme logique, tandis que la cognition, comme nous l'avons vu, joue un rôle majeur dans la validité selon la logique bouddhique. Deuxièmement, un syllogisme, quelle que soit notre manière de l'analyser, doit avoir une conclusion, alors que c'est un point logico-philosophique fondamental de la version PS-PV que l'expression de la thèse *(pakṣavacana)* ne figure pas dans l'énoncé d'une inférence-pour-autrui[38]. Le résultat auquel nous arriverons, c'est que l'inférence-pour-autrui n'est même pas une forme déductive, sans parler d'un syllogisme, mais remplit plutôt une fonction d'exposition: elle *montre* la raison qui possède les trois caractères, et ainsi elle fait naître le *rtags 'dzin sems,* l'étape préalable à une inférence-pour-soi. Examinons ces points un par un.

Śākyamati, l'auteur de la *Pramāṇavārttikaṭīkā,* explique que le terme *svadṛṣṭa* («que l'on a constaté soi-même») figurant dans la définition de l'inférence-pour-autrui, signifie que le *trirūpahetu* est assuré *(rnam par ṅes pa),* ou constaté au moyen d'un instrument-critère *(tshad mas khoṅ du chud pa),* par les deux parties du débat[39]. Cette interprétation, qui est soutenue par les autres commentaires, nous montre que l'expression *svadṛṣṭa* sert à introduire la dimension cognitive de la validité dont nous

38 Stcherbatsky, nous semble-t-il, minimise l'importance de ce point, traduisant NB III 34, *dvayor apy anayoḥ prayogayor nāvaśyaṃ pakṣanirdeśaḥ,* de la façon suivante: «When either of these two methods is applied, it is not always necessary explicitly to mention the thesis or the conclusion» (vol. II p. 149). Le mot «always» est certainement de trop car, pour un anglophone, «it is not always necessary that . . .» impliquerait «it is sometimes necessary that . . .». Et en fait, il n'est jamais même *permis* d'inclure l'expression de la thèse dans une inférence-pour-autrui! Cf. aussi vol. I p. 301. Pour Stcherbatsky, l'inférence-pour-autrui est à la fois une induction de la *vyāpti* à partir de l'exemple, et une déduction de la conclusion à partir du *pakṣadharmatva* («la prémisse mineure»).

39 PVṬ P. 131 ñe310a7: *bdag ñid kyis źes bya ba ni rgol* ba gaṅ gis bsgrub pa dgod pa'o / mthoṅ ba ni rnam par ṅes pa ste tshad mas khoṅ du chud pa'o /.* *PVṬ: *gol ba.*

avons parlé précédemment[40]. (En effet, le choix des termes de Śākyamati tend à corroborer notre analyse du terme *niścaya / niścita (=ṅes pa).*)

Certes, le but principal de Dharmakīrti et de Dignāga, dans leurs chapitres sur l'inférence-pour-autrui, n'était guère la réfutation du critère strictement formel de la validité: il nous semble qu'ils ignoraient une telle conception. Ils voulaient plutôt réfuter l'idée que la *simple* acceptation *(abhyupagama)* de la raison par l'adversaire suffirait pour que l'inférence-pour-autrui soit valable. Dans les premiers vers du *Pramāṇavārttika* IV, par exemple, Dharmakīrti s'efforce de réfuter l'emploi par le Sāṃkhya du terme «inférence-pour-autrui». Cette doctrine l'interprétait d'une façon trop littérale comme une inférence qui n'est acceptée que par l'adversaire, et qui de ce fait est valable seulement en vertu des opinions d'autrui[41]. En effet, le problème pour Dharmakīrti était d'éviter que la validité ne dépende *exclusivement* de facteurs subjectifs et arbitraires, et que le côté objectif que doivent comporter les trois caractères de la raison ne soit négligé. Donc, *sva* garantit que ce n'est pas simplement l'adversaire qui accepte la raison, et *dṛṣṭa* exige une certitude en accord avec la réalité, un *pramāṇa.*

Si Dharmakīrti et Dignāga essayaient plutôt de réfuter un subjectivisme extrême, il est néanmoins vrai que leur conception de la validité, et surtout leur insistance sur *svadṛṣṭa,* excluraient définitivement le critère formel aussi. Voici l'argument. D'emblée, signalons qu'une traduction syllogistique d'une inférence-pour-autrui *valable* demanderait des prémisses vraies parce que le *pakṣadharmatva* et la *vyāpti* (i.e. les «prémisses») devraient être établies dans une telle inférence[42]. Ainsi, nous

40 Cf. la partie B.

41 PV IV k. 1:

parasya pratipādyatvād adṛṣṭo 'pi svayaṃ paraiḥ /
dṛṣṭaḥ sādhanam ity eke tatkṣepāyātmadṛgvacaḥ //

(«Certains [i.e. les Sāṃkhya] disent: C'est l'autre qui est à instruire [au moyen d'une inférence-pour-autrui]. De ce fait, la [raison] qu'on ne constate pas soi-même, mais qui est constatée par autrui, est [quand même] un instrument de preuve *(sādhana).'* Les mots 'que l'on a constaté soi-même' sont destinés à éliminer cette [vue fausse].»)

42 Puisqu'un bouddhiste veut que ses arguments soient *convaincants,* la validité formelle, sans prémisses vraies, n'est pas pertinente ici. Car la validité formelle exige seulement que la conclusion soit vraie *si* les prémisses sont vraies. Prenons un exemple:

Tout acteur de Hollywood a la compétence d'être président.
Or, Reagan est un acteur de Hollywood.
Donc, Reagan a la compétence d'être président.

Ce syllogisme est formellement valable, mais il n'est guère convaincant!

parlerons des syllogismes qui sont formellement valables *et* qui ont des prémisses vraies, mais nous verrons que les considérations essentielles de notre argument restent inchangées.

Soit un débat entre un bouddhiste et un Sāṃkhya, un philosophe qui n'accepte pas que le son est créé, mais qui pense qu'il s'agit d'une simple transformation *(vikṛti)* de *prakṛti,* la matière primordiale. Maintenant, supposons que nous rendions l'inférence-pour-autrui, «Ce qui est créé est impermanent, comme une cruche; Or, le son est créé,» par le syllogisme suivant:

(a) Tout ce qui est créé est impermanent, comme une cruche.
Or, le son est créé.
Donc, le son est impermanent.

Si nous ne nous occupions pas de la légitimité problématique de la présence d'un exemple, i.e. la cruche, (a) deviendrait un syllogisme *bona fide* et formellement valable. (Plus particulièrement, les prémisses impliqueraient la conclusion en vertu des règles d'inférence *dictum de omni et nullo* et *modus ponens*[43].) En plus, les prémisses sont vraies. Mais, en revanche, pour un logicien bouddhiste, cette inférence-pour-autrui serait fallacieuse *(ābhāsa)* parce que «créé» n'est pas un *pakṣadharma* pour l'adversaire Sāṃkhya. Autrement dit, la raison n'est pas constatée *(dṛṣṭa)* par une des parties du débat[44].

Ce sont les références à la cognition, présentes dans la notion bouddhique de validité, et absentes dans une notion formelle (même si l'on exige des prémisses vraies), qui garantissent que nous ne puissions pas traduire d'une façon adéquate une inférence-pour-autrui par un syllogisme. Une solution, peut-être attrayante pour un défenseur de l'analyse syllo-

43 Cela est une explication traditionnelle, voire médiévale, du syllogisme aristotélicien, et elle ne va certainement pas sans problèmes. Voir Kneale et Kneale (1962) p. 79 pour une discussion concernant le *dictum de omni* chez Aristote. Quant à l'exemple, il serait redondant d'un point du vue strictement formel, alors que pour la plupart des logiciens bouddhiques – c'est-à-dire, pour ceux qui n'acceptent pas la théorie de l'inclusion intrinsèque *(antarvyāpti)* – l'exemple est indispensable. Il sert à titre de cas familier par lequel on peut comprendre la relation entre la raison et la propriété à prouver. Pour la théorie de l'inclusion intrinsèque, voir Kajiyama (1958), et Mimaki (1976) pp. 51–54.

44 Daye (1977) et (1979a) utilise un argument similaire pour montrer que, dans la logique du NP, l'implication exprimée par l'ablatif ne peut pas être considérée une «fonction de vérité» *(truth function).* Car la légitimité d'une inférence dans cette logique dépend aussi des points de vue philosophiques des interlocuteurs *(«darśana relevance»).*

gistique, serait de ne tenir aucun compte de ces références à la cognition, et de s'occuper de la logique bouddhique seulement dans la mesure où elle se conforme à ses exigences aristotéliciennes. Il se peut même que cela se justifie dans certains cas, mais convenons qu'il s'agit là d'une falsification délibérée, et non pas d'une forme se trouvant dans la logique bouddhique.

Abordons maintenant, comme deuxième considération montrant l'inapplicabilité du modèle syllogistique, les arguments que donnent Dignāga et Dharmakīrti pour exclure toute expression d'une thèse ou d'une conclusion dans une inférence-pour-autrui. Il nous semble que certains auteurs modernes ont regardé cela comme une curiosité sans beaucoup d'importance[45]: en fait, l'absence de l'expression de la thèse a une importance considérable.

Simplement dit, si une inférence-pour-autrui était une forme déductive, ou même un argument, déductif ou non, elle devrait déduire ou argumenter en faveur d'une proposition. Et cela, elle ne le fait tout au plus que d'une manière indirecte, comme une sorte de résultat secondaire, si tant est qu'elle le fasse. La position fondamentale de Dharmakīrti est qu'une inférence-pour-autrui ne présentera que des instruments de preuve *(sādhana)* de la thèse, soit ceux qui justifient l'assertion de celle-ci. Or, puisque l'assertion d'une thèse ne contribue *aucunement* à sa propre preuve, l'expression de la thèse n'a pas de place dans ce contexte[46]. Voici ce que dit Dharmakīrti dans le quatrième chapitre du *Pramāṇavārttika:*

45 Stcherbatsky, et ceux qui suivent son exemple, ajoutent une conclusion dans leurs traductions des inférences-pour-autrui.

46 Cf. PVṬ P. 131 ñe 310a8–310b2: *gal te yaṅ rjes su dpag par bya ba la yaṅ raṅ gi mthoṅ ba'i don yin par 'gyur ba de lta na yaṅ dam bca' ba srid pa ma yin te / bsgrub par bya ba sgrub par byed pa'i dus na sbyor ba ñid yod pa ma yin no źes gsuṅs pa'i phyir de 'dir gzuṅ ba ma yin no / nus pa bstan pa'i phyir tshig la rjes su dpag pa ñe bar btags pa yin gyi rjes su dpag par bya ba bstan pa la nus pa ni ma yin na gaṅ gis na de yaṅ don gyi sgras gzuṅ ba'i phyir de'i tshig gźan gyi don gyi rjes su dpag pa ñid yin par 'gyur /.* («Mais supposons que l'*inferendum* [c.-à-d. la proposition à prouver] soit aussi l'objet que l'on a constaté soi-même. Ceci est inacceptable: il a déjà été dit que l'*inferendum* n'est pas pertinent lorsqu'on établit la proposition à prouver. Il n'est donc pas désigné dans ce contexte [par le mot *artha*]. On appelle métaphoriquement «inférence» les énoncés [du *pakṣadharmatva* et de la *vyāptī*] parce qu'ils montrent ce qui est capable [de faire naître une vraie inférence, à savoir le *trirūpahetu*]. Mais si l'expression de l'*inferendum* n'a pas cette capacité, alors pourquoi faire de cette expression aussi [une partie d'] une inférence-pour-autrui en la considérant comme désignée par le mot *artha?*»)

[L'expression de la thèse,] en énonçant la simple proposition à prouver, ne peut pas [établir cette proposition], même indirectement *(pāraṃparyeṇa)*[47].

La capacité intrinsèque [de prouver la thèse] est dans les trois caractères. Seule l'expression du *[trirūpaliṅga]* peut susciter le souvenir [de la capacité] de cette [raison de prouver la proposition][48].

Certains, par exemple les Naiyāyika, répondront que l'énoncé d'une thèse est une condition *sine qua non* pour l'énoncé de la raison, car autrement ce dernier énoncé serait sans but visé *(viṣaya)*[49]. Mais, rétorque Dharmakīrti, dans ce cas, il s'ensuivrait que le doute *(saṃśaya)*, le désir de savoir *(jijñāsā)*, les positions philosophiques etc., bref toutes les autres conditions nécessaires pour énoncer une raison, devraient aussi figurer comme membres d'une inférence-pour-autrui. Et cela, pour un bouddhiste ou pour un Naiyāyika, serait manifestement absurde.

Un problème épineux se pose toutefois quant à l'interprétation du *Pramāṇavārttika* IV, k. 22, où Dharmakīrti dit que si l'on comprenait les phrases, «le son est créé», et «tout ce qui est créé est impermanent», on comprendrait «selon le sens» *(arthāt)* que le son est aussi impermanent[50]. Dharmottara, dans la *Nyāyabinduṭīkā*, s'exprime d'une manière analogue en disant qu'une fois que la *vyāpti* et le *pakṣadharmatva* sont établis, la conclusion sera comprise par «simple implication» *(sāmarthyād eva)*[51]. Nous ne prétendons pas être en mesure de résoudre toutes les ques-

47 PV IV k. 17a: *sādhyasyaivābhidhānena pāraṃparyeṇa nāpy alam /.*

48 *antaraṅgaṃ tu sāmarthyaṃ triṣu rūpeṣu saṃsthitam / tatra smṛtisamādhānaṃ tadvacasy eva *saṃsthitam //* PV IV k. 20. *Miyasaka (1972): *tadvacasyêva.* J'ai traduit k. 20b suivant la PVV: *tatra trirūpaliṅge sādhyasādhanaśaktismṛteḥ samādhānam āropaṇaṃ tadvacasi trirūpaliṅgapratipādakavacana eva saṃsthitam /* (p. 370, 18–19).

49 Cf. PV IV k. 21.

50 k. 22: *uktam atra* vināpy asmāt kṛtakaḥ śabda īdṛśaḥ / sarve 'nityā iti prokte 'py arthāt tannāśadhīr** bhavet //* *Miyasaka: *vyāptipūrve. uktam atra* se réfère à la *kārikā* précédente. ***tan nāśadhīr.* («Si l'on disait, 'le son est créé; tout ce qui est du même ordre [c.-à-d. tout ce qui est créé] est impermanent': même sans l'[expression de la thèse], on comprendrait néanmoins, selon le sens, que le [son] se détruit.»)

51 NBṬ p. 175, 2–3: *yadi ca sādhyadharmas tatra sādhyadharmiṇi na bhavet sādhanadharmo na bhavet / sādhyaniyatatvāt tasya sādhanadharmasyeti sāmarthyam //.* («Si la propriété à prouver n'existait pas dans le sujet de ce qui est à prouver, la propriété qui est l'instrument de preuve n'y existerait pas [non plus]. Donc, puisque l'instrument de preuve est lié à [la propriété] à prouver, on parle d'«implication».) Quant au mot *sāmarthya*, qui veut dire souvent «capacité», il a un autre sens ici. Cf. Monier Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary* p. 1205:

tions en jeu dans la *kārikā* 22, mais il est possible de donner quelques lignes directrices.

Premièrement, la *kārikā* 22 ne diminue aucunement la force des arguments de Dharmakīrti contre l'inclusion de l'expression de la thèse dans une inférence-pour-autrui: il ne s'agit pas de placer cette expression entre parenthèses, ni de la considérer comme facultative; tout simplement elle ne doit pas figurer dans l'inférence-pour-autrui. Deuxièmement, comme nous l'avons déjà vu (p. 83–86), une inférence-pour-autrui est destinée à montrer, ou à rappeler à l'adversaire, le *trirūpahetu,* et non pas la thèse. Donc, si d'une façon ou d'une autre, on comprend la conclusion lorsqu'on entend une inférence-pour-autrui, cela n'est qu'un résultat secondaire: l'inférence-pour-autrui est en premier lieu une exposition et non pas une déduction[52].

«sāmarthya, n. (fr. sam-artha) sameness of aim or object or meaning or signification, belonging or agreeing together (in aim, object etc.)...» Je dois la traduction de ce mot par «implication» à Stcherbatsky.

52 Si nous voulons un parallèle occidental, il me semble que le meilleur est le modèle donné dans Toulmin (1958). Voir ch. 3, en particulier. Toulmin analyse des arguments ordinaires, non-formels, en termes d'une assertion *A (claim),* qui est justifiée par l'évidence *E (data). E* assure *A* en vertu d'une règle générale, d'une garantie *G (warrant),* qui est à son tour fondée sur un ensemble de faits, le support *S (backing).* Ceci peut être représenté d'une façon schématique comme suit:

A parce que *E*
↓
En effet *G,*
↓
vu les faits *S.*

Analysons maintenant l'argument bouddhique de cette façon:

(A) Le son est impermanent, parce qu'*(E)* il est créé.
↓
En effet *(G),* être créé implique être impermanent,
↓
vu qu'*(S)* il y a une relation de «même nature» *(tādātmya)* entre être créé et être impermanent.

S serait donc la relation nécessaire pour établir *G.* Quant à l'exemple, la cruche, nous pourrions le comprendre comme un instrument pour établir *S.* Adoptant cette analyse, on peut dire que l'inférence-pour-autrui présente les facteurs probants dans l'argument ci-dessus (i.e. *G, E,* et un instrument pour établir *S).* Elle nous prépare ainsi à constater «*A* parce que *E*» (autrement dit, l'inférence-pour-soi). De toute façon, puisque selon cette analyse, une inférence-pour-autrui ne présenterait que *G, E* et un instrument pour établir *S,* elle ne ressemblerait pas à une forme déductive; cette dernière aurait nécessairement comporté une assertion *A.* Je remercie D. Daye de m'avoir fait découvrir cette perspective.

Mais, enfin, comment faut-il interpréter le mot *arthāt* dans la *kārikā* 22? *Doit-on admettre que l'adversaire constate la conclusion au moment même d'entendre une inférence-pour-autrui?* Ici, le Tibétain rGyal tshab rje nous donne des aperçus intéressants.

> Bien que, à partir de l'énoncé [«le son est créé; tout ce qui est créé est impermanent»], on ne comprenne pas implicitement *(śugs rtogs)* que le son est impermanent: on [peut du moins] comprendre implicitement l'intention de l'interlocuteur de dire que le son est impermanent[53].

Cette distinction entre comprendre un fait et comprendre l'intention de l'interlocuteur n'est pas sans plausibilité ici. Rappelons-nous qu'à ce point dans le *Pramāṇavārttika* Dharmakīrti argumente contre l'opinion Naiyāyika qu'une raison sans une expression de la thèse manque de contexte ou de but *(viṣaya)*. Or, pour éviter cette conséquence, il suffit que nous sachions ce que l'interlocuteur voudrait affirmer; il n'est pas nécessaire que nous reconnaissions aussi la vérité de cette affirmation. Donc, selon l'explication que donne rGyal tshab rje du mot *arthāt (don gyi śugs kyis), au moment d'entendre une inférence-pour-autrui,* on comprend seulement où l'interlocuteur voudrait en venir, ce qu'il voudrait nous faire conclure – et cela est encore très loin d'une vraie déduction de la conclusion[54].

53 TLSBy vol. II p. 249: *tshig de las sgra mi rtag pa śugs rtogs ma yin gyi rgol ba sgra mi rtag ces zer 'dod pa'i 'dod pa śugs rtogs so /.*

54 Enfin, pour revenir à Dharmottara et au problème de l'interprétation du mot *sāmarthyāt,* il est vrai que la raison, en vertu de ses trois caractères, «implique» la proposition à prouver. Bien entendu, je préférerais comprendre «implication» ici selon un sens non-technique et informel, mais notre argument resterait inchangé même si l'on persistait à soutenir qu'il s'agit d'une implication dans le sens de la logique formelle. Car, de ce point de vue formaliste, le *parārthānumāna* ne serait que la conjonction des deux énoncés, «Pour tout *x:* si *Fx* alors *Gx*» et *«Fa»*. Bien que ces deux propositions, prises ensemble, impliquent *«Ga»* (dans le sens qu'on *peut* le déduire, si on le veut), il serait absurde de dire que cette conjonction de deux propositions constitue, en elle-même, une déduction ou une dérivation de *«Ga»*. Le plus que l'on puisse dire, c'est qu'au moment d'entendre ces deux «prémisses», on devine quelle est la conclusion en jeu.

D. *Conclusions*

Revoyons ce que nous avons vu jusqu'à maintenant.

(a) Il y a deux formes d'inférence-pour-autrui, celle du NM-NP et celle du PS-PV, cette dernière étant plus importante dans l'histoire de la pensée bouddhique.

(b) L'inférence-pour-autrui PS-PV ne se limite pas à une simple verbalisation d'une inférence-pour-soi. Les deux sortes d'inférence nous font comprendre deux objets différents, et elles occupent des étapes bien distinctes dans l'argumentation bouddhique.

(c) Une inférence-pour-autrui PS-PV n'est pas un «syllogisme» bouddhique, puisque ses critères de validité ne ressemblent pas à ceux d'un syllogisme dans une logique formelle. D'ailleurs, une inférence-pour-autrui n'a pas de conclusion, ce qui implique qu'elle est plutôt une exposition qu'une déduction.

A propos de (c), remarquons enfin que le modèle de l'argument déductif ne trouve probablement nulle part dans la logique bouddhique une forme analogue. L'inférence-pour-autrui, nous l'avons déjà discutée. Mais l'inférence-pour-soi n'est guère un meilleur candidat pour être l'argument déductif bouddhique. Laissons de côté le fait qu'une inférence-pour-soi est une connaissance au lieu d'un ensemble de propositions, comme aurait peut-être demandé la logique formelle. Mais, plutôt que d'analyser la forme «*p* est *s* parce que *h*» en termes de prémisses et d'implication d'une conclusion, il vaut mieux l'analyser, comme le fait B.K. Matilal, en termes rhétoriques d'évidence et de justification d'une assertion[55]. Ainsi, au moins, on ne fausse pas la forme indienne[56]. Car, après tout, où voit-on des prémisses et des implications formelles dans «*p* est *s* parce que *h*»? Bien sûr, le piège où sont tombés de nombreux auteurs modernes, c'est de considérer les trois caractères comme étant des prémisses cachées. Mais cette tendance à faire en sorte que *tout* devienne des dérivations formelles dans une logique rudimentaire ne contribue en rien à nous faire mieux comprendre la logique bouddhique, ni à faire progresser la logique comparée.

55 Matilal (1970) section III.

56 Voir aussi la note 52 ci-dessus. L'analyse de Toulmin nous donne les moyens d'élaborer ces remarques de Matilal.

Abréviations

D Le Canon tibétain de l'édition de sDe dge.
NB *Nyāyabindu* de Dharmakīrti.
NBh *Nyāyabhāṣya* de Vātsyāyana.
NBṬ *Nyāyabinduṭīkā* de Dharmottara
NGSD *rNam 'grel spyi don* de Se ra rje btsun Chos kyi rgyal mtshan.
NM *Nyāyamukha* de Dignāga
NP *Nyāyapraveśa* de Śaṅkarasvāmin.
P Le Canon tibétain de l'édition de Pékin.
PS *Pramāṇasamuccaya* de Dignāga.
PSṬ *Pramāṇasamuccayaṭīkā* ou *Viśālāmalavatī* de Jinendrabuddhi.
PSVa *Pramāṇasamuccayavṛtti* de Dignāga, trad. tibétaine par Vasudhararakṣita et Seṅ rgyal.
PSVb *Pramāṇasamuccayavṛtti* de Dignāga, trad. tibétaine par Kanakavarman et Dad pa śes rab.
PV *Pramāṇavārttika* de Dharmakīrti.
PVBh *Pramāṇavārttikabhāṣya* de Prajñākaragupta.
PVin *Pramāṇaviniścaya* de Dharmakīrti.
PVSV *Pramāṇavārttikasvavṛtti* de Dharmakīrti.
PVSVṬ *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā* de Karṇakagomin.
PVṬ *Pramānavārttikaṭīkā* de Śākyamati.
PVV *Pramāṇavārttikavṛtti* de Manorathanandin.
T *Taishō,* édition japonaise du canon chinois.
TLSBy *rNam 'grel thar lam gsal byed* de rGyal tshab rje.
TSWS *Tibetan Sanskrit Works Series.*
VN *Vādanyāya* de Dharmakīrti.
VNVV *Vādanyāyavṛttivipañcitārthā* de Śāntarakṣita.

Bibliographie

CHI, R.S.Y. (1969). *Buddhist Formal Logic.* Londres.

DAYE, D. (1977). Metalogical Incompatibilities in the Formal Description of Buddhist Logic *(nyāya), Notre Dame Journal of Formal Logic* (Université de Notre Dame, Indiana) 18,2: pp. 221–231.

DAYE, D. (1979a). Empirical Falsifiability and the Frequence of *Darśana* Relevance in the Sixth Century Buddhist Logic of Śaṅkarasvāmin, *Logique et Analyse* (Louvain) 85–86: pp. 223–237.

DAYE, D. (1979b). Metalogical Clichés (Protovariables) and their Restricted Substitution in Sixth Century Buddhist Logic, *Notre Dame Journal of Formal Logic* 20,3: pp. 549–558.

The sDe dge Tibetan Tripiṭaka, bsTan 'gyur. Tshad ma vol. 1–9, 1981–1983. Tokyo: Faculté des Lettres de l'Université de Tokyo.

Dharmakīrti. *Nyāyabindu.* Edité par D. Malvania avec la *Nyāyabinduṭīkā* de Dharmottara et le *Dharmottarapradīpa* de Durveka Miśra. Patna: TSWS 2, 1955, révisé 1971. Trad. anglaise Stcherbatsky (1930).

Dharmakīrti. *Pramāṇavārttika.* Edité par Y. Miyasaka. Naritasan Shinshoji: *Acta Indologica* vol. II, 1972.

Dharmakīrti. *Pramāṇavārttikasvavṛtti.* Edité par R. Gnoli. *The Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti,* the first chapter with the autocommentary. Rome: Serie Orientale Roma 23, 1960.

Dharmakīrti. *Pramāṇaviniścaya.* P. 130 5710 ce 250b6–329bl. Chapitre II éd. par E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ,* Zweites Kapitel: Svārthānumānam, Teil I, Tibetischer Text und Sanskrittexte, Vienne, 1973. Traduction allemande par E. Steinkellner, *Dharmakīrti's Pramāṇaviniścayaḥ,* Zweites Kapitel: Svārthānumānam, Teil II, Übersetzung und Anmerkungen, Vienne, 1979.

Dharmakīrti. *Vādanyāya.* Edité, avec le commentaire de Śāntarakṣita, *Vipañcitārthā,* et la *Saṃbandhaparīkṣā* de Prabhacandra, par D. Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati 8, 1972.

Dharmottara. *Nyāyabinduṭīkā.* Voir *Nyāyabindu.* Trad. anglaise dans T. Stcherbatsky (1930).

Dignāga. *Nyāyamukha. Yin ming zheng li men lun:* T. XXXII 1628 pp. 1–6 (trad. Xuanzang); T. XXXII 1629 pp. 6–11 (trad. Yijing). Traduction anglaise par G. Tucci. *The Nyāyamukha of Dignāga,* the oldest Buddhist text on logic after Chinese and Tibetan Materials. Heidelberg: Materialien zur Kunde des Buddhismus, 15. Heft, 1930. Réimpr. Chinese Materials Center, San Francisco, 1976.

Dignāga. *Pramāṇasamuccaya.* P. 130 5700 ce 1–13a5.

Dignāga. *Pramāṇasamuccayavṛtti.* Trad. tibétaine par Vasudhararakṣita et Seṅ rgyal, P. 130 5701 ce 13a6–93b4; trad. tibétaine de Kanakavarman et Dad pa śes rab, P. 130 5702 ce 93b4–177a7.

Gautama. *Nyāyasūtra.* Edité, avec le *Nyāyabhāṣya* de Vātsyāyana, et la *vṛtti* de Viśvanātha, par Digambara Shastri Joshi. Poona: Ānandāśrama Sanskrit Series 91, 1922.

rGyal tshab Darma Rin chen (ou rGyal tshab rje) (1364–1432). *rNam 'grel thar lam gsal byed.* Sarnath: Pleasure of Elegant Sayings Press, 1975 (2 volumes).

rGyal tshab rje. *rNam bśad sñiṅ po rgyan.* Texte du monastère de dGa' ldan byaṅ rtse, North Kanara, Karnataka, Inde 197?

Jinendrabuddhi. *Pramāṇasamuccayaṭīkā* ou *Viśālāmalavatī.* P. 139 5766 re 1–355a8.

KAJIYAMA, Y. (1958). On the Theory of Intrinsic Determination of Universal Concomitance in Buddhist Logic, *Journal of Indian and Buddhist Studies* 7,1: pp. 364–360.

Karṇakagomin. *Pramāṇavārttikasvavṛttiṭīkā.* Edité par R. Sāṅkṛtyāyana. *Pramāṇavārttikam of Dharmakīrti, Svārthānumāna Pariccheda,* with the author's *vṛtti* and sub-commentary of Karṇakagomin. Allahabad, 1949, réimp. par Rinsen Books Co., 1982.

KATSURA, S. (1983). Dignāga on *Trairūpya, Journal of Indian and Buddhist Studies* 32,1: pp. 544–538.

KNEALE, W., et KNEALE, M. (1962). *The Development of Logic.* Oxford: Clarendon Press.

Mallavādin. *Dvādaśāranayacakra.* Edité, avec le commentaire de Siṃhāsuragaṇi, par Muni Jambūvijayajī. Sri Jain Atmanand Sabha-Bhavnagar: Sri Atmanand Jain Granthamala Serial No. 92, 1966.

Manorathanandin. *Pramāṇavārttikavṛtti.* Edité par D. Shastri. Varanasi: Bauddha Bharati Series 3, 1968.

MATILAL, B.K. (1970). Reference and Existence in *Nyāya* and Buddhist Logic, *Journal of Indian Philosophy* 1: pp. 83–110.

MIMAKI, K. (1976). *La Réfutation bouddhique de la permanence des choses (Sthirasiddhidūṣaṇa) et la preuve de la momentanéité des choses (Kṣaṇabhaṅgasiddhi).* Paris: Publications de l'Institut de civilisation indienne, 41.

Phur bu lcog byams pa tshul khrims rgya mtsho (1825–1901). *bLo rigs = Tshad ma'i gźuṅ don byed pa'i bsdus grwa'i rnam bźag rigs lam 'phrul gyi lde mig ces bya ba las rigs lam che ba yul can daṅ blo rigs gi rnam par bśad pa.* Texte du monastère de Se ra byes, Bylakuppe, Karnataka, Inde, 197?. Numéro 197A–2308 du *Provisional Title-Index of the Toyo Bunko Collection of Tibetan Works.* Tokyo: Toyo Bunko, 1978.

Phur bu lcog byams pa tshul khrims rgya mtsho. *rTags rigs = Tshad ma'i gźuṅ don 'byed pa'i bsdus grwa'i rnam par bśad pa rigs lam 'phrul gyi lde mig las rigs lam che ba rtags rigs kyi skor.* Edité par S. Onoda. *The Yoṅs 'dzin rtags rigs,* A Manual for Tibetan Logic. Nagoya (The Association of Indian and Buddhist Studies): Studia Asiatica 5, 1981.

POTTER, K. (1977). *The Encyclopedia of Indian Philosophies,* vol. II, *Nyāya-Vaiśeṣika.* Delhi: Motilal Banarsidass.

Prajñākaragupta. *Pramāṇavārttikabhāṣya* ou *Vārttikālaṃkāra.* Edité par R. Sāṅkṛtyāyana. Patna: TSWS 1, 1953. Trad. tibétaine, P. 132 5719 te 1-the 344a6.

Śākyamati (ou Śākyabuddhi). *Pramāṇavārttikaṭīkā.* P. 131–132 5718 je 1-ñe 348a8.

Śaṅkarasvāmin. *Nyāyapraveśa.* Voir Tachikawa, M. (1971).

Śāntarakṣita. *Vādanyāyavṛttivipañcitārthā.* Voir Dharmakīrti, *Vādanyāya.*

Se ra rje bstun Chos kyi rgyal mtshan (1469–1546). *rNam 'grel spyi don = rGyas pa'i bstan bcos tshad ma rnam 'grel gyi don 'grel rgyal tshab dgoṅs pa rab gsal źes bya ba le'u daṅ po'i dka' ba'i gnas la dogs pa gcod pa.* Texte du monastère de Se ra byes, 197?. Numéro 2306 dans M. Tachikawa, S. Onoda, et T. Kelsang, *A Catalogue of the United States Library of Congress Collection of Tibetan Literature in Microfiche.* Tokyo (The International Institute for Buddhist Studies): Bibliographia Philologica Buddhica 3, 1983.

STAAL, J.F. (1962). Contraposition in Indian Logic, dans E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski éds., *Proceedings of the 1960 International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science.* Stanford, pp. 634–649.

STAAL, J.F. (1973). The Concept of *pakṣa* in Indian Logic, *Journal of Indian Philosophy* 2: pp. 156–166.

STCHERBATSKY, T. (1930–32). *Buddhist Logic.* Leningrad: Bibliotheca Buddhica. Réimp. Dover Editions, 2 volumes, 1962.

TACHIKAWA, M. (1971). A Sixth Century Manual of Indian Logic (A Translation of the *Nyāyapraveśa), Journal of Indian Philosophy* 1: pp. 111–129.

Taishō. The Tripiṭaka in Chinese. Ed par J. Takakusu et K. Watanabe. Tokyo, 1924–35.

The Tibetan Tripiṭaka, Peking Edition. Ed. par D.T. Suzuki. Tokyo-Kyoto, 1955–1961.

TILLEMANS, T. (1982). The 'Neither One nor Many' Argument for *śūnyatā* and its Tibetan Interpretations: Background Information and Source Materials, *Etudes de Lettres* (Université de Lausanne) 3: pp. 103–128.

TOULMIN, S. (1958). *The Uses of Argument.* Cambridge: Cambridge University Press.

Tsoṅ kha pa bLo bzaṅ grags pa (1357–1419). *sDe bdun la 'jug pa'i sgo don gñer yid kyi mun sel.* Vol *tsha,* pp. 494–542, de l'édition du *gSuṅ bum* («Œuvres complètes») pu-

bliée par Ṅag dbaṅ dge legs bde mo. Delhi: dGe ldan gsuṅ rab mi ñams (mñam?) rgyun phel series, 1975–79. Voir aussi l'édition publiée par le «Pleasure of Elegant Sayings Press», Sarnath, Varanasi, 1972.
Vātsyāyana. *Nyāyabhāṣya.* Voir Gautama, *Nyāyasūtra.*

Summary in English

Among the two types of Buddhist inference-for-others *(parārthānumāna),* we have concentrated primarily on the version found in the *Pramāṇasamuccaya* and *Pramāṇavārttika,* as it was this version which was historically the most important of the two. The following points were stressed: (a) an inference-for-others is not just a verbal expression of an inference-for-oneself *(svārthānumāna);* (b) an inference-for-others is not analysable as a syllogism, nor even as a deductive form. As for this latter point, we endeavoured to show that the «cognitive dependance» of validity in Buddhist logic, especially carried by the words *niścita / niścaya* («ascertained»; «certain») in the definitions of the triply-characterized reason *(trirūpahetu* or *trirūpaliṅga),* precludes any meaningful syllogistic parallel. Furthermore, both Dignāga and Dharmakīrti stress that an inference-for-others should *not* state a thesis *(pakṣa / pratijñā)* or conclusion *(nigamana).* Their key point was that an inference-for-others should present all and only those elements which have probative force, or which are «provers» *(sādhana)* of the thesis: as stating a thesis in no way proves its truth, the thesis-expression *(pakṣavacana)* is irrelevant in the formulation of an inference-for-others. The upshot is that the inference-for-others fulfills a primarily expository role in a multi-faceted process of argumentation: it only shows what can be used to infer a conclusion (viz. the *trirūpahetu*), but it is not itself a deductive form at all.

Caractères chinois

cizhong zongfa wei qu lilun	此中宗法唯取立論
ji dilunzhe jueding tong	及敵論者決定同
xu, yu-tongpin-zhong you-	許。於同品中有
feiyou-deng yifu rushi	非有等亦復如是。
huo you zong sheng wei quan	或有宗聲唯詮
yu fa	於法
Xuanzang	玄奘

Yijing	義淨
yin	因
Yin ming zheng li men lun	因明正理門論
zong-deng duo-yan shuo nengli zhe, you zong-yin-yu duo-yan bianshuo tuo weiliao yi gu	宗等多言說能立者。由宗因喻多言辯說他未了義故。