LA CONTROVERSE
DU TEMPS ET DU PUDGALA
DANS LE VIJÑĀNAKĀYA,

PAR

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN,

PROFESSEUR À L'UNIVERSITÉ DE GAND.

Le Vijñānakāya de Devaśarman[1], quatrième Abhidharma des Sarvāstivādins, se divise en six chapitres : 1. Maudgalyāyanaskandhaka[2]; 2. Pudgalaskandhaka; 3. Hetupratyayaskandhaka; 4. Ālambanaskandhaka; 5. « Mélanges »[3]; 6. Samanvāgamaskandhaka[4].

Le chapitre Ier établit, contre Maudgalyāyana, l'existence du passé et du futur.

Dans le IIe, le partisan de la « vacuité » (*śūnyatāvādin*) réfute le partisan du « moi » ou Pudgala (*pudgalavādin*).

[1] Nanjio, 1281, Tokio, XXIII, 9, fol. 1-72. — Watters, *Yuan Chwang*, I, 373, discute l'affirmation de Hiuan-tsang (*Vie*, p. 123) — que Devaśarman composa ce traité pour nier « l'existence du *moi* et du *non-moi* » — et, n'ayant pas lu le chapitre II, déclare qu'elle est inexacte. — L'analyse de Takakusu (*On the Abhidharma Literature of the Sarvāstivādins*, *J. P. T. S.*, 1905, p. 107) est aussi décevante.

[2] La restitution **skandhaka* paraît certaine.

Le chapitre VI du Jñānaprasthāna est nommé, dans la Kośavyākhyā, indriyaskandhaka.

[3] 雜蘊. — Peut-être *saṃkīrṇaskandhaka*, d'après Mahāvyutpatti, 127-33.

[4] Restitution de Takakusu. Mais *samanvāgama* ne signifie ni « completion » ni « consequence ».

Le IIIe (16 *a* - 25 *b*) examine les causes (passées, futures, présentes), des six *vijñānakāyas* ou catégories de connaissance (connaissance de l'œil, etc.).

Le IVe (26 *a* - 45 *a*) examine l'objet (*ālambana*) des six *vijñānakāyas*, lequel diffère quand la connaissance est passée, future, présente; quand elle appartient à l'œil, etc.; quand elle est du domaine du Kāmadhātu, etc.; quand elle est bonne, etc.

Le Ve (45 *a* - 54 *a*) pose de nombreuses questions, les unes relatives aux *vijñānakāyas*, les autres relatives à la couleur et à la figure (*rūpa*), à l'acte et au fruit, à la sensation détruite sans être passée, aux diverses sortes de pensée, aux *dharmas* propres aux Āryas, etc.

Le VIe établit le tableau de l'association des pensées : « Si quelqu'un est muni (*samanvāgata*) de la pensée bonne du Kāmadhātu peut-il aussi être muni de la pensée mauvaise de la même sphère?... peut-il aussi être muni de la pensée d'Arhat?... »

Les chapitres III-VI intéressent l'histoire de l'Abhidharma, car Vasubandhu, pour ne nommer que lui, s'en est servi. D'ailleurs ils ne sont pas sans présenter avec les sources palies des parallélismes et des contrastes. Mais nous nous occuperons ici des deux premiers chapitres qui illustrent deux des controverses notables de l'ancien Bouddhisme.

1. Maudgalyāyana — Mŏu kān liên ou simplement Mŏu liên — rappelle le Sapurisa mogaliputa de Sānchi, l'illustre Tissa, fils de Moggalī, président du Concile d'Aśoka, rédacteur du Kathāvatthu. Dans ce livre (I, 6-7), le docteur orthodoxe qui prétend représenter les Anciens (Theravādin)[1] et qui, d'après la tradition, est Tissa, combat les partisans de l'existence du passé et du futur (Sarvāstivādin) : il occupe la position que Devaśarman attribue à Maudgalyāyana. — D'ailleurs peu ou point de relations entre les deux

[1] A en juger d'après Majjhima, I, 164, *Theravāda* = doctrine traditionnelle, non pas doctrine des Sthaviras.

discussions. Le Kathāvatthu et le Vijñānakāya représentent et font triompher deux doctrines contradictoires; ils ne se rencontrent pas[1].

2. Au contraire le deuxième chapitre, *pudgalaskandhaka*, présente avec Kathāvatthu, I, 1, des analogies qui vont jusqu'à l'identité de certaines formules[2]. Pour réfuter le «partisan du Pudgala», le «partisan de la vacuité» — «vacuité», *śūnyatā*, s'entendant ici de l'inexistence du «moi» et du mien — emploie des arguments utilisés par le Theravādin contre les Vajjiputtakas et les Sammitīyas[3].

[1] La comparaison est cependant instructive. On verra aussi Milinda, p. 50-54. Le Vijñānakāya est ici une des sources de Vasubandhu, Kośa, V, 25, traduit dans Stcherbatski, *Central conception of Buddhism*, 1923, Appendice. — On sait que, d'après Tissa Moggalīputta, le Bouddha fut «partisan de la distinction» (*vibhajjavādin*). Bhavya (Rockhill, *Life of Buddha*, 184) dit que la «doctrine de la distinction» est la théorie qui reconnaît l'existence de certain passé (la cause qui n'a pas encore porté son fruit) et l'existence de certain futur (le fruit «projeté» par une cause mais non encore réalisé). Aucune allusion à cette théorie dans le chapitre Maudgalyāyana de notre livre. — Les deux passages de l'Écriture où, à ma connaissance, le Bouddha s'est déclaré *vibhajjavāda* (Majjhima, II, 197, Aṅguttara, V, 190), concernent l'attitude du Bouddha au sujet de la vie-à-la-maison et au sujet de la mortification (*tapas*). D'après le commentaire de Kathāvatthu, XIX, 2, les Andhakas se trompent faute de distinguer les emplois du mot «vide»; XI, 5, les Mahāsāṃghikas devraient distinguer entre les *kalpas*. — Il semble bien que toutes les écoles ont admis que certaines questions comportaient une «réponse en distinguant» (*vibhajyavyākaraṇa*, Kośa, V, 22). — Les Vibhajyavādins ont peut-être dû leur nom aux distinctions qu'ils établissaient dans l'examen d'un problème déterminé. La tradition est extrêmement confuse sur les thèses des Vibhajyavādins : quelques-uns les identifient avec les Mahīśāsakas; d'autres entendent par Vibhajyavādins un ensemble de sectes, etc. (Sources citées par Saeki Kiokuga, *ad* Hiuan-tsang, trad. du Kośa, Kioto, 1888, XIX, fol. 14 *a*; Abhidharmakośa, I, p. 69, II, 215, IV, 33, 40, 212, V, 23, 29, 52, VI, 123.)

[2] Voir ci-dessous, p. 358, note 2, et p. 359, note 1.

[3] Voir p. 358, note 1. — Sur les Vātsīputrīyas, leur fondateur Vatsīputra, et les autres sectes (au nombre de quatre) qui croient au *pudgala*, voir Rockhill, *Life of Buddha*, 184 (traduction de Bhavya); Tāranātha, p. 44; nos notes dans l'article *Councils* de *Hastings*, IV, p. 183;

CHAPITRE PREMIER.

MAUDGALYAYANASKANDHAKA [1].

I

1 (2 *b* 2-15). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas; le présent et l'inconditionné (*asaṃskrta*) existent.

On lui demandera : Oui ou non, ce que Bhagavat a dit dans le Sūtra, à savoir : «Il y a trois racines de mal, l'attachement (*lobha*) racine de mal, la haine racine de mal, l'aberration racine de mal», cela est-il bien dit, bien expliqué, bien déclaré?

Il répond : Oui, c'est bien dit.

On lui demandera : Oui ou non, y a-t-il des hommes qui ont vu, qui voient, qui verront que l'attachement, racine de mal, est mauvais?

Il répond : Oui.

L'attachement, objet de cette vue, est-il passé, futur, présent?

S'il répond que l'attachement, objet de cette vue, est passé, on doit lui dire : Le passé existe; il ne faut pas dire que le passé n'existe pas; soutenir que le passé n'existe pas est illogique. — S'il répond que l'attachement est futur, on doit lui dire : Le futur existe; il ne faut pas dire que le futur n'existe pas; soutenir que le futur n'existe pas est illogique. — S'il répond que l'attachement, objet de cette vue, est présent, on doit lui dire : Il y a donc, dans

Nanjio 1169 cité dans PRZYLUSKI, *Empereur Açoka*, p. 20; Mrs Rhys DAVIDS, *Introd. à la traduction du Kathāvatthu.*

[1] Le chapitre de Maudgalyāyana est divisé en quatre parties précédées chacune d'un *uddāna* ou sommaire (quatre *pādas* de sept syllabes). — Premier *uddāna* (2 *b* 1) : 1. Racines (*mūla*), 2. mauvaise action (*duścarita*), 3. notion (*saṃjñā*), 4. *vitarka*, 5. *dhātus*, 6. *āsravas*, 7. feux (*agni*), 8. soif (*tṛṣṇā*), 9. toute souillure (*mala*), tout lien, tout cela est triple (c'est-à-dire des trois époques). — Deuxième *uddāna* (3 *a* 5) : *oghas*, *yogas*, *upādānas*, *granthas*, *nīvaraṇas* .... — Troisième *uddāna* (3 *b* 20) : 1. *saṃyojanas*, 2. *nīvaraṇas*, 3. *bodhyaṅgas*, 4. *citta*, 5. *vedanā*, 6. *manas*, 7. dompter ou exercer, 8. fermeté (陀堅 ou 持堅). — Quatrième *uddāna* (5 *b* 8) : 1. Sans objet, 2. *dhyānas*, 3. *pṛthagjana*, 4. *mahāpuruṣa*, 5. pudeur, 6. *sattvāvāsas*, 7. aliment, 8. *āryasatyas*, 9. abandon des *āsravas*.

une personne (*pudgala*), deux pensées simultanées; la pensée objet de la vue [à savoir la pensée d'attachement] et la pensée sujet de la vue [à savoir la pensée qui voit l'attachement]; ce qui est inadmissible. — S'il n'admet pas que, dans une personne, deux pensées soient simultanées, celle qui est vue et celle qui voit, alors il ne doit pas dire qu'on voit le présent : soutenir qu'on voit le présent est illogique. — S'il dit : « On ne voit pas l'attachement passé, futur, présent », alors il n'y a pas quelqu'un qui a vu, voit ou verra que l'attachement, racine de mal, est mauvais. S'il n'y a pas quelqu'un qui a vu, voit ou verra cela, il n'y a pas quelqu'un qui s'est dégoûté, qui se dégoûte, qui se dégoûtera de l'attachement. S'il n'y a pas quelqu'un qui se dégoûte, il n'y a pas quelqu'un qui se soit détaché (*viraj*), qui se détache, qui se détachera. S'il n'y a pas quelqu'un qui se détache, il n'y a pas quelqu'un qui se soit délivré (*vimuc*), qui se délivre, qui se délivrera. S'il n'y a pas quelqu'un qui se délivre, il n'y a pas quelqu'un qui a obtenu, qui obtient ou qui obtiendra le Nirvāṇa.

Comme nous avons examiné la manière dont on peut voir que l'attachement est mauvais (*akuśala*), de même on examinera la manière dont on peut voir que l'attachement est *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna*, à rejeter, à laisser, à abandonner, à connaître (*tyaj, prahā, parijñā*).

On demande encore à Maudgalyāyana : Oui ou non, y a-t-il des hommes qui ont vu, voient ou verront que l'attachement, racine de mal, produit dans le futur une rétribution pénible?

Il répond : Oui.

Ce qui est l'objet de cette vue, est-ce l'attachement passé? est-ce l'attachement futur? est-ce l'attachement présent?

S'il répond que c'est l'attachement passé, on doit lui dire : Le passé existe; il ne faut pas dire que le passé n'existe pas; soutenir que le passé n'existe pas est illogique. — S'il répond que c'est l'attachement futur, on doit lui dire : Le futur existe; il ne faut pas dire que le futur n'existe pas; soutenir que le futur n'existe pas est illogique. — S'il répond que c'est l'attachement présent, on doit lui dire : Il y a donc une personne qui, en même temps, accomplit l'acte et éprouve la rétribution de cet acte : c'est inadmissible. — S'il n'admet pas qu'une même personne, en même temps, accomplisse l'acte et éprouve la rétribution de cet acte, alors il ne doit pas dire qu'on voit le présent; dire qu'on voit le présent est illogique. — S'il dit qu'on ne voit pas l'attachement passé, futur, présent, il n'y a donc pas quelqu'un qui, de l'attachement racine de mal, a vu, voit ou verra qu'il produit, dans le futur, une rétribution pénible. Si personne ne voit ainsi l'attachement, personne qui s'en soit dégoûté, détaché, délivré; personne donc qui ait obtenu, obtienne ou doive obtenir le Nirvāṇa.

Comme pour l'attachement, racine de mal, même examen de la haine (*dveṣa*), racine de mal, de l'aberration (*moha*), racine de mal.

2 (2 *b* 15-17). Pour la mauvaise action corporelle (*kāyaduścarita*) et la mauvaise action vocale, elles sont mauvaises (*akuśala*); elles ne sont pas *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* elles doivent être rejetées, laissées, abandonnées, connues; elles produisent, dans le futur, une rétribution pénible.

La mauvaise action mentale (*manoduścarita*) est mauvaise; est *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* doit être rejetée, laissée, abandonnée, connue; produit, dans le futur, une rétribution pénible.

3 (2 *b* 17). Les *kāmasaṃjñā, vyāpādasaṃjñā* et *vihiṃsāsaṃjñā* sont mauvaises; ne sont pas *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* doivent être rejetées, laissées, abandonnées, connues; produisent, dans le futur, une rétribution pénible.

4 (2 *b* 18). Les *kāmavitarka, vyāpādavitarka* et *vihiṃsāvitarka* sont mauvais; ne sont pas *saṃyojana, bandhana, anuśaya;* sont *upakleśa*; ne sont pas *paryavasthāna;* doivent être rejetés, laissés, abandonnés, connus; produisent, dans le futur, une rétribution pénible.

5 (2 *b* 18-20). Le *kāmadhātu* et le *vyāpādadhātu* sont mauvais; sont *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* doivent être rejetés, laissés, abandonnés, connus; produisent, dans le futur, une rétribution pénible.

Le *vihiṃsādhātu* est mauvais; n'est pas *saṃyojana, bandhana, anuśaya;* est *upakleśa;* n'est pas *paryavasthāna;* doit être rejeté, abandonné, connu; produit, dans le futur, une rétribution pénible.

6 (2 *b* 20-3 *a* 1). Le *kāmāsrava* et l'*avidyāsrava* sont mauvais; sont *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* doivent être rejetés, laissés, abandonnés, connus; produisent, dans le futur, une rétribution pénible.

Le *bhavāsrava* n'est pas mauvais; est *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* doit être rejeté, laissé, abandonné, connu; ne produit pas, dans le futur, une rétribution pénible.

7 (3 *a* 1-2). Les *lobhāgni, dveṣāgni, mohāgni* et la *kāmatṛṣṇā* sont mauvais; sont *saṃyojana, bandhana, anuśaya, upakleśa, paryavasthāna;* doivent être re-

jetés, laissés, abandonnés, connus; produisent, dans le futur, une rétribution pénible.

8 (3 *a* 2-3). La *rūpatṛṣṇā* n'est pas mauvaise; est *saṃyojana*, *bandhana*, *anuśaya*, *upakleśa*, *paryavasthāna*; doit être rejetée, laissée, abandonnée, connue; ne produit pas, dans le futur, une rétribution pénible.

9 (3 *a* 3-4). Tout ce qui est *lobha*, tout ce qui est *dveṣa*, tout ce qui est *moha*, le *lobhamala*, le *dveṣamala*, le *mohamala*, le *lobhabandhana*, le *dveṣabāndhana*, le *mohabandhana*, sont mauvais; sont *saṃyojana*, *bandhana*, *anuśaya*, *upakleśa*, *paryavasthāna*; doivent être rejetés, laissés, abandonnés, connus; produisent, dans le futur, une rétribution pénible (3 *a* 4).

II (3 *a* 7-3 *b* 18).

Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas, le présent et l'inconditionné existent.

On lui demandera : Oui ou non, ce que Bhagavat dit dans le Sūtra, à savoir : «Il y a quatre *oghas*, kāmaugha, bhavaugha, dṛṣṭyogha, avidyaugha», cela est-il bien dit?

Il répond : Oui.

Quelqu'un a-t-il vu, voit-il, verra-t-il que les *oghas* sont mauvais?... [La discussion se poursuit comme ci-dessus, et reprend dans les mêmes termes pour les *yogas*, les *upādānas* (*kāma*, *dṛṣṭi*, *śīlavrata* et *ātmavāda*), les *granthas*, les *nīvaraṇas* (*kāmacchanda*, *vyāpāda*, *vicikitsā*, *styānamiddha*, *auddhatyakaukṛtya*), les *avarabhāgīyas* et les *ūrdhvabhāgīyas*, les cinq *sīn-kēn-tsāi*, les cinq *sīn-kiūngdi* (1), les *dṛṣṭis* (*satkāya*, etc.), l'*ātmabhāvacchanda* (?) (2), les *anuśayas*, les *mithyāṅgas* (?) (3), les *saṃyojanas*, les *karmapathas*.]

(1) Il semble que les cinq 心拘礙 doivent être les cinq 心貪結 du Daśottara (Tokio, 9, 44 *b* 11) qui sont certainement les *cetokhila* de Saṃgītisuttanta, Dīgha, III, 238. — D'autre part, il y a cinq «clous» du *manas* 心貫釘 (Tokio, 10, 70 *b* 3); ce qui donne *cetaḥkīla*, peut être une variante pour *khila-khīla*. — Mais les 根栽 de notre texte diffèrent-ils des 根栽 qui sont *cetokhila*?

(2) «Corps-soif.»

(3) Lire probablement *mithyātvāṅgas*. L'homme qui commet un *ānantaryakarman* est *mithyātvaniyata* «voué à la perdition».

III

1 (4 *a* 1-8). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas...

On lui demandera : Oui ou non, ce que Bhagavat dit dans le Sūtra, à savoir : Lorsqu'il a lien de l'œil[1], il sait en vérité : «J'ai lien de l'œil»; lorsqu'il n'a pas lien de l'œil, il sait en vérité : «Je n'ai pas lien de l'œil», et il sait aussi en vérité : «Le lien de l'œil d'abord n'est pas né, ensuite naît; étant né, il faut le couper; une fois coupé, il ne renaîtra plus» — ce Sūtra est-il bien dit?

Il répond : Oui.

On doit lui demander : Ce qui est ainsi objet d'un savoir exact, est-ce passé, futur ou présent? — S'il répond que c'est passé, on doit lui dire : Alors le passé existe; il ne faut pas dire que le passé n'existe pas; soutenir que le passé n'existe pas est illogique. — S'il répond que c'est futur...

[Argumentation comme ci-dessus jusque :]

S'il dit : On ne voit pas le lien-de-l'œil passé, futur ou présent, alors ce que Bhagavat a bien dit, expliqué et déclaré dans le Sūtra : «Lorsqu'il y a en lui un lien-de-l'œil...» cette parole de Bhagavat dans le Sūtra, tu la nies, tu la contredis, tu la rejettes. Nier, contredire, rejeter le Sūtra proclamé par le Bhagavat est inacceptable.

Même argumentation pour les liens de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact et du sens interne.

2 (4 *a* 9-12). La śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas...

On doit lui demander : Oui ou non, ce que Bhagavat dit dans le Sūtra, à savoir : «Lorsqu'il y a en lui *kāmacchandanīvaraṇa*, il sait en vérité : j'ai *kāmacchandanīvaraṇa*...», cela est-il bien dit, bien expliqué, bien déclaré?

[Le reste comme ci-dessus, en terminant par :]

Même argumentation en ce qui concerne le *vyāpāda*, le *styānamiddha*, l'*auddhatyakaukṛtya*, le *vicikitsānīvaraṇa*.

3 (4 *a* 18-4 *b* 6). On doit lui demander : Oui ou non, ce que dit Bhagavat dans le Sūtra : «Lorsqu'il y a en lui le membre de la Bodhi nommé mémoire

[1] 若有內眼結 = lorsqu'il y a en lui lien de l'œil : *asty adhyātmaṃ cakṣuḥsaṃyojanam*... (Comp. Saṃyutta, IV, 89.)

(*smṛtisaṃbodhyaṅga*), il sait en vérité : j'ai le *smṛtisaṃbodhyaṅga*. Lorsque ce membre lui manque, il sait en vérité qu'il n'a pas ce membre. Et il sait en vérité : Ce membre qui n'est pas né, il faut qu'il naisse; étant né, il faut qu'il dure, qu'il ne se perde pas, qu'il soit cultivé, qu'il soit rempli, qu'il se développe de plus en plus, qu'il soit réalisé (*sākṣātkar*) » — cela est-il bien dit, bien expliqué, bien déclaré?

[La discussion se poursuit comme ci-dessus : «L'objet de ce savoir est-il passé?»]

Même argumentation en ce qui regarde les six autres *saṃbodhyaṅgas*.

4 (*4 b* 7-14) ...On doit lui demander : Oui ou non, ce que dit Bhagavat dans le Sūtra, à savoir : «Lorsque sa pensée est associée au désir (*sarāga*), il le sait en vérité; lorsque sa pensée est dissociée du désir (*vigatarāga*), il le sait en vérité», cela est-il bien dit?...

Même argumentation en ce qui regarde la pensée *sadveṣa*, *vigatadveṣa*, *samoha*, *vigatamoha*, *saṃkṣipta*, *vikṣipta*, *līna*, *pragṛhīta*, *uddhata*, *anuddhata*, *avyupaśānta*, *upaśānta*, *asamāhita*, *samāhita*, *abhāvita*, *bhāvita*, *avimukta*, *vimukta* (voir Abhidharmakośa, VII, 11 *d*).

5 (*4 b* 14-*5 a* 7). ...On doit lui demander : Oui ou non, ce que dit Bhagavat dans le Sūtra, à savoir : «La sensation est de deux sortes, corporelle, mentale», cela est-il bien dit?

Il répond : Oui.

Lorsqu'on sent la sensation corporelle et la sensation mentale, dis-moi à quelle époque appartient alors la sensation? Est-elle passée, future, présente? — S'il répond qu'elle est passée, c'est donc que le passé existe; il ne doit pas dire que le passé n'existe pas : soutenir que le passé n'existe pas est illogique; s'il répond qu'elle est future, même critique. S'il répond qu'elle est présente, c'est donc qu'une personne sent en même temps deux sensations, la corporelle et la mentale — hypothèse inadmissible. S'il admet que cette hypothèse est inadmissible, il ne doit pas dire qu'on sent la sensation présente. S'il répond enfin que la sensation n'est ni passée, ni future, ni présente, il contredit le Sūtra.

Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas... [Discussion du texte sur les trois sortes de sensation, l'agréable, la désagréable, l'indifférente.]

6 (*5 a* 8-13). Discussion du texte : «En raison de l'organe mental (*manas*) et des *dharmas* naît la connaissance mentale (*manovijñāna*).»

Au moment où naît le *manovijñāna*, de quelle époque est le *manas*? est-il passé, futur, présent?... S'il répond que le *manas* est présent, il admet que dans une personne il y a rencontre de deux pensées simultanées... (*apūrvam acarimam cittadvayasaṃnipātaḥ*)[1].

7 (5 *a* 13-19). Discussion du texte : «Les dents contre les dents, la langue contre le palais, par la pensée il dompte, discipline, exerce la pensée»[2].

La pensée qu'il dompte est-elle passée, future, présente?... S'il répond qu'elle est présente, il s'ensuit que la pensée qui dompte et celle qui est domptée sont simultanées...

8 (5 *a* 20-5 *b* 6). Discussion du texte : «Bhagavat dit au Bhikṣu Puṣkarasārin : L'homme comporte dix-huit considérations par l'esprit» (*manopavicāras*)[3].

Lorsque, l'œil ayant vu le visible, on considère (*upavicarati*) le visible agréable, les autres dix-sept *manopavicāras* sont-ils passés, futurs, présents?

IV

1 (5 *b* 9-20). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Il y a une pensée dont l'objet est inexistant[4].

On lui demandera : Oui ou non, ce que Bhagavat dit dans le Sūtra, à savoir : «Bhikṣus, il est appelé *vijñāna* parce qu'il discerne, parce qu'il discerne (*vijānāti vijānātīti vijñānam*). Et que discerne-t-il? Il discerne le visible; il discerne le son, l'odeur, la saveur, le tangible, les *dharmas*», cela est-il bien dit...?

Il répond : Oui.

Reconnais la position illogique où tu tombes! Si tu dis qu'il y a une pensée dont l'objet est inexistant, alors tu ne dois pas approuver ce que Bhagavat dit dans le Sūtra : «Bhikṣus, il est appelé *vijñāna* parce qu'il discerne, parce qu'il

[1] En effet, par *manas* ou *mana-indriya* «organe mental», il faut entendre la pensée qui vient de disparaître, non pas le «cœur» (*hṛdaya*) comme on pense à Ceylan (Kośa, I, 17).

[2] Majjhima, I, 242 : *yan nūnāhaṃ dantehi dantam ādhāya jivhāya tālum āhacca cetasā cittam abhiniggaṇheyyam abhinippīleyyam abhisaṃtāpeyyam.*

[3] 補稽揭羅娑利. C'est le Pukkusāti de Majjhima, III, 239.

[4] *Asty abhāvālambanaṃ cittam* — Voir Kośa, V, 25; Kathāvatthu, IX, 6-7.

discerne. Et que discerne-t-il? Le visible, le son, l'odeur, la saveur, le tangible, les *dharmas*.» — Si maintenant tu approuves ce que Bhagavat dit dans le Sūtra : «Bhikṣus, il est appelé *vijñāna*...», alors tu ne dois pas dire qu'il y a une pensée dont l'objet est inexistant : dire qu'il y a semblable pensée est illogique.

Il dit : Il y a certainement une pensée dont l'objet est inexistant. Quelle pensée? Celle qui porte sur le passé, celle qui porte sur le futur.

On lui demandera : Oui ou non, cela est-il bien dit ce que Bhagavat dit dans le Sūtra à l'ancien pêcheur (*kaivartapūrva*) le Bhikṣu Svāti : «Bhikṣu, suivant que le *vijñāna* naît en raison de telle ou telle cause, de telle ou telle condition, étant né il prend tel ou tel nom. En raison de l'œil et du visible naît un *vijñāna* : ce *vijñāna* prend le nom de *vijñāna* de l'œil. De même pour les *vijñānas* de l'oreille, de l'odorat, de la langue, du corps et du *manas*». (Majjhima, I, 259.)

Il répond : Oui, cela est bien dit.

Reconnais la position illogique où tu tombes. Si tu dis qu'il y a certainement une pensée ayant un objet inexistant, tu ne dois pas approuver ce que dit Bhagavat à Svāti...

2 (6 *a* 1-7). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas; le présent et l'inconditionné existent.

On lui demandera : Oui ou non, un homme muni de honte, de pudeur, de repentir, de discipline, prenant plaisir dans la règle, obtiendra-t-il les quatre espèces de *dhyāna* mondain[1]?

Il répond : Oui.

Alors, à la fin de la méditation de cet Āyuṣman, ses compagnons en vie religieuse viennent et lui demandent : Āyuṣman, il faut déclarer ce que tu as réalisé et obtenu. Il répond : J'ai obtenu les quatre espèces de *dhyāna* mondain.

On doit demander à Maudgalyāyana : Ce que cet homme déclare avoir réalisé, est-ce passé, futur ou présent?... S'il répond que c'est présent, alors il y aura, dans une personne, deux modes de pensée, ce qui est déclaré et ce qui déclare; en outre, il faut que cet homme, tout en étant recueilli, parle (*vācibheda*)[2]. S'il admet que les deux pensées ne sont pas simultanées et qu'on ne parle pas dans le recueillement, alors il ne doit pas dire que l'objet de la déclaration est présent : dire que l'objet de la déclaration est présent, est

[1] C'est-à-dire les quatre *dhyānas* non associés à la connaissance pure (*anāsrava*) des vérités. Ce sont les «extases du monde profane» de J. Przyluski, *Légende d'Açoka*, p. 390.

[2] Comparer Kathāvatthu, II, 5.

illogique. S'il dit que les *dhyānas* déclarés ne sont ni futurs, ni passés, ni présents, alors cet homme s'attribue faussement des qualités surnaturelles et il mérite d'être expulsé.

3 (6 *a* 8-17). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas; le présent et l'inconditionné existent.

On doit lui demander : Oui ou non, est-ce bien dit, bien expliqué, bien promulgué, ce que Bhagavat dit dans le Sūtra : « Bhikṣus, il y a cinq facultés (*indriyas*) : foi, énergie, mémoire, recueillement, discernement. En raison de l'excellence (*adhimātra*), de la vivacité (*tīkṣṇatva*), de la perfection(?), de la plénitude de ces cinq *indriyas*, on est Arhat de la classe *ubhayatobhāgavimukta*. Par les mêmes *indriyas* plus petits (*tanu*), plus faibles (*mṛdu*), on est *prajñāvimukta;* par les mêmes *indriyas* plus petits, plus faibles, on est *kāyasākṣin;* ...on est *dṛṣṭiprāpta;* ...on est *śraddhādhimukta;* ...on est *dharmānusārin;* par les mêmes *indriyas* plus petits, plus faibles, on est *śraddhānusārin*. C'est ainsi, ô Bhikṣus, qu'à l'excellence ou hiérarchie (*pāramitā*) des *indriyas* correspond la hiérarchie des fruits; qu'à la hiérarchie des fruits correspond la hiérarchie des saints (*pudgalapāramitā*). Les cinq *indriyas* ne sont pas inefficaces. Si ces cinq *indriyas* manquent complètement à quelqu'un, je déclare qu'il est homme du dehors, appartenant à la classe des Pṛthagjanas » (comparer Saṃyutta, V, 202; Kośa, II, 9).

Il répond : Oui, c'est bien dit.

Lorsque le saint de la classe *śaikṣa* (non Arhat) produit une pensée souillée (*paryavasthita*), à quelle époque appartiennent les cinq *indriyas?* Sont-ils passés, futurs, présents? S'il répond qu'ils sont passés, alors le passé existe. S'il répond qu'ils sont futurs, alors le futur existe. S'il répond qu'ils sont présents, c'est donc que, dans une même personne, en même temps, il y a deux pensées, la pensée de Śaikṣa et la pensée souillée : ce qui est impossible. S'il admet en effet que cela est impossible, il ne doit pas dire que les *indriyas* sont présents. S'il dit que les *indriyas* ne sont ni passés, ni futurs, ni présents, alors le Śaikṣa, lorsqu'il produit une pensée souillée, est un homme du dehors, est un Pṛthagjana, est à ranger dans la catégorie des Pṛthagjanas du dehors.

4 (6 *a* 17-6 *b* 2). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas; le présent et l'inconditionné existent.

On doit lui demander : Oui ou non, est-ce bien dit ce que Bhagavat dit dans le Sūtra lorsque, parlant à Aniruddha dans le Mahāpuruṣavitarka,

il déclare : « Le peu-de-désir (*alpecchatā*) est Dharma, le beaucoup-de-désir est Adharma »[1]?

Il répond : Oui.

Le peu-de-désir, quelle sorte de *dharma* est-ce là?

Il répond : C'est un *dharma* mental (*caitta*), associé à la pensée (*cittasaṃprayukta*).

Si un Arhat, qui se trouve dans le kāmadhātu[2], entre dans la *nirodhasamāpatti*, ou recueillement de l'arrêt de la pensée (*saṃjñāvedita*) (Abhidharmakośa, II, 43), à quelle époque appartient son peu-de-désir? est-il passé, futur, présent? S'il répond qu'il est passé, c'est donc que le passé existe. S'il répond qu'il est futur, c'est donc que le futur existe. S'il répond qu'il est présent, alors l'Arhat en question n'est pas entré dans la *nirodhasamāpatti*. S'il répond qu'il n'est ni passé, ni futur, ni présent, c'est donc qu'un Arhat, qui se trouve dans le kāmadhātu, une fois entré dans la *nirodhasamāpatti*, ne possède pas le peu-de-désir.

5 (6*b* 3-7). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas...

On lui demandera : Approuves-tu ce que dit Bhagavat dans le Sūtra? Bhagavat dit à l'Āyuṣman Rāhula : « Celui qui, le sachant, dit un mensonge, et n'a ni honte, ni respect, ni repentir, je dis qu'il n'y a pas de péché qu'il ne fasse[3]. »

Oui, répond-il, cela est bien dit.

Honte, respect, quelle sorte de *dharma* est-ce là?

C'est un *dharma* mental, répond-il, un *dharma* associé à la pensée.

Si un Arhat né dans le kāmadhātu[4] entre dans la *nirodhasamāpatti* « recueillement de l'arrêt des notions et des sensations », de quelle époque sont sa honte et son respect? sont-elles passées, futures, présentes? Si Maudgalyāyana

[1] 少欲是法大欲非法. Voir Aṅguttara, IV, 228, et Dīgha, III, 287, qui énumèrent les huit *mahāpurisavitakkas*. Le texte pāli diffère : *appicchassāyaṃ dhammo nāyaṃ dhammo mahicchassa*...

[2] C'est-à-dire un Arhat qui est un homme. Certains saints acquièrent la qualité d'Arhat après être devenus des dieux.

[3] Majjhima, I, 415 : *yassa kassa cisampajānamusāvādā natthi lajjā nāhaṃ tassa kiṃ ci pāpam akaraṇīyam ti vadāmi.* C'est pourquoi le renoncement au mensonge est un « membre » de toutes les disciplines religieuses, Kośa, IV, 34 *a-b*, Senart, *Piyadasi*, II, 208, 213, S. Lévi, *J. As.*, 1896, I, 475.

[4] Dans l'Ārūpyadhātu la *hrī* et l'*apatrāpya* n'existent pas. Kośa, II, 32.

répond : «passées», il confesse que le passé existe; s'il répond : «futures», il confesse que le futur existe; s'il répond «présentes», comment l'Arhat en question peut-il se trouver dans la *nirodhasamāpatti?*; s'il répond : ni passées, ni futures, ni présentes», c'est donc que l'Arhat, né dans le kāmadhatu, est privé de honte et de respect une fois entré dans la *nirodhasamāpatti.*

6 (6 *b* 7-7 *a* 4). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas...

On lui demandera : Oui ou non, est-ce bien dit ce que Bhagavat dit dans le Sūtra? — «Il y a neuf demeures des êtres (*sattvāvāsa*): il y a des êtres matériels divers de corps, divers de notions, à savoir les hommes et certains dieux : tel est le premier *sattvāvāsa*...[1]»

Il répond : Oui, c'est bien dit.

Si un Arhat qui se trouve dans le kāmadhātu entre dans la *nirodhasamāpatti*, dans quel *sattvāvāsa* réside-t-il?

Il répond : Parmi les êtres divers de corps, divers de notion (*nānātvakāyā nānātvasaṃjñinaḥ*) (premier *sattvāvāsa*).

A quelle époque appartient la notion en raison de laquelle tu dis que cet Arhat possède notion? est-elle passée, future ou présente? — S'il répond qu'elle est passée, alors le passé existe; s'il répond qu'elle est future, alors le futur existe; s'il répond qu'elle est présente, alors cet Arhat n'est pas entré dans la *nirodhasamāpatti*, recueillement où la notion (*saṃjñā*) disparaît. S'il répond que la notion n'est ni passée, ni future, ni présente, on admettra qu'un Arhat se trouvant dans le kāmadhātu, entré dans la *nirodhasamāpatti*, étant exempt de notion, est un dieu de la classe nommée «Êtres sans notion» ou «Inconscients» (*asaṃjñisattva*) : donc il est un *asaṃjñisattvopaga* (cinquième *sattvāvāsa*).

7 (7 *a* 5-10). [Même début; discussion du texte : «Tous les êtres durent par l'aliment» (Abhidharmakośa, III, 38 *d*; Dīgha, III, 211, etc.).]

Quel est l'aliment des dieux inconscients (*asaṃjñisattvadeva*)?

Il répond : C'est *sparśa*, *manaḥsaṃcetanā* et *vijñāna*.

A quelle époque appartient cet aliment? est-il passé, futur ou présent?

S'il répond qu'il est passé... S'il répond qu'il est présent, alors ces dieux ne sont pas des *asaṃjñisattvas*. S'il répond qu'il n'est ni passé, ni futur, ni

[1] Voir Abhidharmakośa, III, 5 et suiv.; Dīgha, III, 263; Mahāvyutpatti, 119, etc.

Les sources palies portent : «à savoir les hommes, certains dieux, certains *vinipātikas*».

présent, alors il rejette le Sūtra d'après lequel tous les êtres durent par l'aliment...

8 (7 *a* 11-20). [Même début; discussion du texte : «Il y a six corps de connaissances, connaissance de l'œil..., connaissance mentale».]

Y a-t-il quelqu'un qui, en ce qui regarde la connaissance de l'œil, a vu, voit ou verra que cette connaissance est impermanente, douloureuse, vide, non substantielle? qui a vu, voit ou verra la cause (*hetu*) de cette connaissance (*hetu, samudaya, prabhava, pratyaya*)? qui a vu, voit ou verra la destruction de cette connaissance (*nirodha, śānta, praṇīta, niḥsaraṇa*)? qui a vu, voit ou verra le chemin par lequel on abandonne cette connaissance (*mārga, nyāya, pratipatti, nairyāṇika*)[1]?

Il répond : Oui.

Ce qui est l'objet de la vue, est-ce passé, futur, présent?... S'il répond que cet objet est présent, alors, dans une seule personne, il y a rencontre de deux pensées : l'objet de la vue et le sujet de la vue...

Si l'objet n'est ni passé, ni futur, ni présent, personne ne verra que la connaissance de la vue est impermanente...; personne n'a obtenu, n'obtient, n'obtiendra le Nirvāṇa. — Même argumentation en ce qui regarde les cinq autres connaissances.

9 (7 *b* 1-5). Le śramaṇa Maudgalyāyana dit : Le passé et le futur n'existent pas...

On doit lui demander : Oui ou non, est-ce bien dit ce que Bhagavat dit dans le Sūtra? — à savoir : «Bhikṣus, il faut abandonner les «passions» ou *āsravas*.»

Il répond : Oui, c'est bien dit.

L'*āsrava* qu'il faut abandonner, est-il passé, futur ou présent?

S'il répond : «On abandonne l'*āsrava* passé», il doit dire que le passé existe, il ne doit pas dire que le passé n'existe pas; dire que le passé n'existe pas est contradictoire. S'il répond : «On abandonne l'*āsrava* futur», il doit dire que le futur existe; il ne doit pas dire que le futur n'existe pas; dire que le futur n'existe pas est contradictoire. S'il répond : «On abandonne l'*āsrava* présent», alors, dans une même personne, il y a en même temps deux modes ou complexes de pensée, ce qui est abandonné et ce qui abandonne : supposition inadmissible. S'il dit que, en effet, deux pensées ne peuvent être simul-

[1] L'auteur énumère les quatre «aspects» (*ākāras*) de chaque vérité, Mahāvyutpatti, 54; Kośa, VII, 13.

tanées, alors il ne doit pas dire qu'on abandonne l'*āsrava* présent; dire qu'on abandonne l'*āsrava* présent est contradictoire. S'il dit qu'on n'abandonne pas l'*āsrava* passé, ni le futur, ni le présent, alors ce que Bhagavat a bien dit, expliqué, déclaré dans le Sūtra : «Bhikṣus, il faut abandonner les *āsravas*», ce Sūtra dit par Bhagavat, tu le rejettes, tu le contredis, tu le repousses.

CHAPITRE II.

PUDGALASKANDHAKA[1].

I

1 *a* (7 *b* 9-8 *a* 5). Le Pudgalavādin dit : En vérité, en réalité, le Pudgala est constaté, est connu, est, existe. Donc il y a certainement un Pudgala[2].

Le Śūnyatāvādin lui demande : Oui ou non, est-ce bien dit, bien défini, bien déclaré[3] ce que Bhagavat dit dans le Sūtra? Il dit : «les cinq destinées (*gati*) sont déterminées et ne se confondent pas, à savoir les destinées d'être

[1] Ce chapitre, à tenir compte des Uddānas, se divise en trois paragraphes : Premier *uddāna* (7 *b* 8) : 1. destinées (*gati*), 2. *pudgalas* de huit espèces, 3. trois catégories (*rāśi*), 4. trois espèces, 5. fait par soi, 6. vu-entendu-senti-connu en dernier lieu. — Deuxième *uddāna* (12 *b* 18) : 1. dire quel est l'objet de la bienveillance, 2. catégories de connaissance (*vijñānakāya*), 3. *smṛtyupasthāna*, 4. membres de la Bodhi, 5. conditionné (*saṃskṛta*) et inconditionné. — Troisième *uddāna* (14 à 19) : 1. le Pudgala est inexistant, vide : le concours des *dharmas*, 2. chacun son effet, 3. par combien connaît-on?, 4. naissance ensemble, 5. nature de la pensée impermanente, 6. clair, 7. ayant la soif pour cause. — I, 1 correspond à Kathāvatthu, 1, 1, 158-161; I, 2 à 1, 1, 221; I, 5 à 1, 1, 212; II, 5 à 1, 1, 225-227.

[2] 補特伽羅論者作如是言諦義勝義補特伽羅可得可證現有等有是故定有補特伽羅. — Kathāvatthu : *saccikaṭṭhaparamaṭṭhena puggala upalabbhati*. — *K'o tē* correspond probablement à *upalabhyate*, bien qu'on ait couramment *tē* = *prāp.*, mais *tē* = *upalabdhi*; *k'o tchéng* = *prāpyate* (d'après Kośa, trad. Hiuan-tsang, VI, 14 *b* 3, *néng tchéng* = *prāpaka*) plutôt que *sākṣātkriyate*; *tèng yeòu* = *saṃvidyate*; *hién yeòu* fait difficulté, *hién* correspond normalement à *abhi*.

[3] 善語善詞善說 = *sūktam*, *suniruktam* (?), *subhāṣitam* ou *sunirdiṣṭam*.

infernal, d'animal, de preta, de dieu et d'homme. A part, la destinée d'être infernal... à part, la destinée d'homme».

Le Pudgalavādin répond : Oui, c'est bien dit (*om ity āha*).

Le Śūnyatāvādin demande encore : Oui ou non, arrive-t-il que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaisse dans la destinée d'animal.

Le Pudgalavādin répond : Oui.

Reconnais que tu tombes dans une position contradictoire[1]. S'il y a cinq destinées déterminées et distinctes, destinées d'être infernal, d'animal, etc.; si la destinée d'être infernal est à part, si la destinée d'animal est à part, alors il ne faut pas dire que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaît dans la destinée d'animal : ta seconde réponse n'est pas logique. Si tu soutiens maintenant que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaît dans la destinée d'animal, alors il ne faut pas dire que les cinq destinées sont déterminées et distinctes et que chacune est à part. Dire que ces destinées sont déterminées, distinctes, existant à part, c'est illogique.

Le Pudgalavādin dit : Certainement il arrive que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaisse dans la destinée d'animal.

On doit lui demander : Oui ou non, est-ce le même [*sa eva saḥ*]?

Le Pudgalavādin répond : Non (7 *b* 16).

Reconnais que tu tombes dans une position contradictoire. Si certainement il arrive que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaisse dans la destinée d'animal, alors il faut dire que c'est le même : ta réponse négative est illogique. Si tu n'admets pas que ce soit le même, alors il ne faut pas dire qu'il arrive certainement que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaisse dans la destinée d'animal. Dire qu'il tombe d'une destinée et renaît dans une autre, c'est illogique.

Si le Pudgalavādin répond : C'est le même [=celui qui meurt est le même qui naît], il faut lui demander : Oui ou non, l'être infernal [qui meurt] est-il l'animal [qui renaît]?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais que tu tombes dans une position contradictoire. Si c'est le même [qui meurt et qui renaît], alors il faut dire que l'être infernal est

[1] 汝墮負. Les deux derniers caractères (dans Bukkyō Daijiten, p. 1181) = *nigraha*. — Kathāvatthu : *ājānāhi niggaham*.

l'animal : ta réponse est illogique. Si tu n'admets pas que l'être infernal soit l'animal, alors il ne faut pas dire que c'est le même [qui meurt et renaît]. Dire que le même meurt et renaît, c'est illogique.

Si le Pudgalavādin dit : Il est différent [=ce n'est pas le même qui meurt et qui renaît] (*ayam tasmād anyaḥ?*). On doit lui demander : Oui ou non, l'être infernal est-il anéanti et un autre être naît-il dans la matrice animale?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais que tu tombes dans une position contradictoire. Si celui qui meurt est différent de celui qui naît, alors il faut dire que l'être infernal est anéanti et qu'un autre être naît dans la matrice animale : ta réponse est illogique. Si tu n'admets pas que l'être infernal soit anéanti et qu'un autre être naisse dans la matrice animale [8 *a*], alors il ne faut pas dire que l'être qui renaît diffère de celui qui meurt : dire qu'il est différent est illogique.

Si le Pudgalavādin dit : « Que [l'animal] soit le même [que l'être infernal] ou en soit différent, il est impossible de le dire », — on doit lui demander : Oui ou non, quant à ce que vous avez dit : « Certainement il arrive que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal, renaisse dans la destinée d'animal », est-il aussi impossible de dire que [le Pudgala] soit le même ou différent? (8 *a* 2.)

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais que tu tombes dans une position contradictoire. S'il est impossible de dire que [l'animal] soit le même que [l'être infernal] ou qu'il en soit différent, alors il faut aussi reconnaître qu'il est impossible de dire que [le Pudgala], tombant par la mort de la destinée d'être infernal et renaissant comme animal, soit identique ou différent. Ta réponse est illogique. Si, au contraire, tu n'admets pas l'impossibilité de décrire comme identique ou différent [le Pudgala] qui, mourant comme être infernal, renaît comme animal, alors il ne faut pas dire qu'il est impossible de dire que [l'animal] soit le même que [l'être infernal] ou qu'il en soit différent.

b. [Même argumentation lorsqu'on examine l'être infernal rené en qualité de *preta*.]

c (8 *a* 5-8 *b* 5). [On examine le cas de l'être infernal rené en qualité d'homme.]

...Si tu n'admets pas que l'être infernal soit l'homme, alors il ne faut pas dire que c'est le même [qui meurt et qui renaît]. Dire que c'est le même est illogique.

En outre, si le Pudgalavādin dit que c'est le même, il faut lui demander : Oui ou non, n'est-il pas vrai que dans la destinée d'être infernal manque la capacité de produire les *indriyas* purs (foi, énergie, etc.), les forces, les membres de la Bodhi, tandis que cette capacité existe dans la destinée d'homme?

Le Pudgalavādin répond : Oui.

On doit lui demander : Oui ou non, celui qui ne possède pas cette capacité est-il celui qui possède cette capacité?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. Si c'est le même [qui meurt et qui renaît], alors il faut dire que celui qui ne possède pas cette capacité est celui qui la possède : ta réponse est illogique. Si tu n'admets pas que celui qui ne possède pas cette capacité est celui qui la possède, alors il ne faut pas dire que c'est le même [qui meurt et renaît].

Si le Pudgalavādin dit : Il est différent [= ce n'est pas le même qui meurt et renaît], on doit lui demander : Oui ou non, l'être infernal est-il anéanti et un autre être naît-il dans la destinée d'homme?...

d. [Même argumentation lorsqu'on examine l'être infernal rené en qualité de dieu. Même argumentation au sujet des destinées d'animal, de preta, de dieu et d'homme. Il faut, le cas échéant, omettre le paragraphe relatif à la capacité et à l'incapacité des *indriyas* purs, etc.]

2*a* (8*b* 5-9*a* 10). Le Pudgalavādin dit : En vérité, en réalité, le Pudgala est constaté...

Le Śūnyatāvādin lui demande : Oui ou non, est-ce bien dit, bien défini, bien déclaré ce que Bhagavat dit dans le Sūtra? Il dit : Il y a huit *pudgalas* déterminés, ne se confondant pas : le *srotaāpannaphalapratipannaka*... l'Arhat; autre et à part le *srotaāpannaphalapratipannaka*... autre et à part l'Arhat.

Le Pudgalavādin répond : Oui, c'est bien dit.

On lui demande : Oui ou non, le Pudgala qu'on nomme *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient-il le fruit de *srotaāpanna?*

Le Pudgalavādin répond : Oui.

Reconnais la contradiction. S'il y a huit *pudgalas* déterminés, distincts, à part, à savoir le *srotaāpannaphalapratipannaka*... l'Arhat, alors il ne faut pas dire que le *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient le fruit de *srotaāpanna* : ta réponse est illogique. Si maintenant tu admets que le *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient le fruit de *srotaāpanna*, alors il ne faut pas dire que les huit *pud-*

galas sont déterminés... Dire que les huit *pudgalas* sont déterminés..., c'est illogique (8 *b* 16).

Le Pudgalavādin dit : Certainement le Pudgala nommé *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient le fruit de *srotaāpanna*.

On doit lui demander : Oui ou non, est-ce le même (*sa eva saḥ*)?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. Si le Pudgala nommé *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient le fruit de *srotaāpanna*, alors il faut dire que c'est le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*] : ta réponse est donc illogique. Si tu n'admets pas que ce soit le même, alors il ne faut pas dire que le *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient le fruit de *srotaāpanna* : dire qu'il l'obtient est illogique (8 *b* 19),

Si le Pudgalavādin dit que c'est le même, on doit lui demander : Oui ou non, le candidat à un fruit (*pratipannaka*) est-il le résident dans un fruit (*phalastha*)?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. Si c'est le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*], alors tu dois dire que le candidat est le résident. Si tu n'admets pas que le candidat soit le résident, alors tu ne dois pas dire que c'est le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*]. Dire que c'est le même est illogique (9 *a* 1).

En outre, si le Pudgalavādin dit que c'est le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*], il faut lui demander : Oui ou non, n'est-il pas vrai que le Pudgala nommé *srotaāpannaphalapratipannaka* n'est pas en possession d'un fruit, tandis que le *srotaāpanna* est en possession d'un fruit?

Le Pusgalavādin répond : Oui.

On lui demandera : Oui ou non, celui qui est en possession est-il celui qui n'est pas en possession?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. Si le Pudgala nommé *srotaāpannaphalapratipannaka*, qui n'est pas en possession d'un fruit, est ce même *srotaāpanna*, lequel est en possession d'un fruit, alors il faut dire que celui qui n'est pas en possession est celui qui est en possession : ta réponse est illogique. Si tu n'admets pas que celui qui n'est pas en possession soit celui qui est en possession, alors il ne faut pas dire que c'est le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*]. Dire que c'est le même, c'est illogique.

Si le Pudgalavādin dit que ce n'est pas le même, il faut lui demander : le *srotaāpannaphalapratipannaka* est-il anéanti? naît-il un autre qui est le *srotaāpanna*? (9 *a* 4).

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. Si ce n'est pas le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*], alors il faut dire que le *srotaāpannaphalapratipannaka* est anéanti et qu'un autre naît qui est le *srotaāpanna* : ta réponse est illogique. Si tu n'admets pas l'anéantissement du *srotaāpannaphalapratipannaka* et la naissance d'un autre, du *srotaāpanna*, alors il ne faut pas dire que ce n'est pas le même [qui est *srotaāpannaphalapratipannaka* et *srotaāpanna*]. Dire cela, c'est illogique (9 *a* 6).

Si le Pudgalavādin dit : Il est impossible de dire que c'est le même [*srotaāpannaphalapratipannaka* qui est *srotaāpanna*], que c'est un autre, — alors on doit lui demander : Quant à ce que tu as dit, à savoir que le *srotaāpannaphalapratipannaka* obtient le fruit de *srotaāpanna*, est-il aussi impossible de dire que c'est le même, que c'est un autre ?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. S'il est impossible de dire que c'est le même [*srotaāpannaphalapratipannaka* qui est *srotaāpanna*], de dire que c'est un autre, alors aussi il est impossible de dire que c'est le même, de dire que c'est un autre en ce qui concerne le *srotaāpannaphalapratipannaka* obtenant le fruit de *srotaāpanna* : ta réponse est illogique. Si tu n'admets pas ce second point, alors tu ne dois pas dire que le *srotaāpannaphalapratipannaka* ne peut être défini ni comme identique au *srotaāpanna*, ni comme différent du *srotaāpanna* : en disant cela, tu es illogique.

La relation qui existe entre le *srotaāpannaphalapratipannaka* et le *srotaāpanna*, existe entre le *sakṛdāgāmiphalapratipannaka* et le *sakṛdāgāmin*. Même argumentation, avec cette différence que le *sakṛdāgāmiphalapratipannaka* n'est pas nécessairement non-possesseur d'un fruit. [Il peut posséder le fruit de *srotaāpanna*] (9 *a* 10).

b (9 *a* 11 - 9 *b* 14). Le Pudgalavādin dit : En vérité, en réalité, le Pudgala est constaté...

Discussion du même texte que ci-dessus, les huit *pudgalas* : on examine si l'*anāgāmiphalapratipannaka* obtient le fruit d'*anāgāmin*.

c (9 *b* 14 - 10 *a* 18). Le Pudgalavādin dit : En vérité, en réalité, le Pudgala est constaté...

On examine si l'*arhatphalapratipannaka* obtient le fruit d'Arhat.

3 (10 *a* 19 - 11 *a* 19). Le Pudgalavādin dit : En vérité, en réalité, le Pudgala est constaté...

Oui ou non, est-ce bien dit ce que dit Bhagavat, à savoir «Il y a trois catégories (*rāśi*) déterminées, distinctes, à part : *samyaktvaniyatarāśi, mithyātvaniyatarāśi, aniyatarāśi*» [1] ?

On examine si un homme, un *pudgala*, peut passer de la catégorie des êtres «voués à la perte» dans la catégorie des êtres «non prédestinés», dans la catégorie des êtres «prédestinés au salut», etc. La discussion, qui se poursuit parallèlement aux précédentes, comporte plusieurs paragraphes introduits comme ci-dessus : «Le Pudgalavādin dit : Le Pudgala est constaté...» L'auteur signale quelques caractères des diverses «catégories» : par exemple, la personne qui se trouve dans la catégorie non prédestinée n'est qu'un champ de mérite limité; celle qui se trouve dans la catégorie prédestinée est un champ de mérite infini. Dire que la première, restant identique à elle-même (*sa eva saḥ*), passe dans la catégorie prédestinée au salut, c'est dire qu'un champ de mérite limité est un champ de mérite infini.

4 (11 *b* 5 - 11 *b* 13). Même argumentation, portant cette fois sur la distinction du Śaikṣa, de l'Aśaikṣa, du Naivaśaikṣanāśaikṣa : quelqu'un qui est Śaikṣa (un saint non-Arhat) peut-il, restant identique, devenir Aśaikṣa ou Arhat?

5 *a*. (11 *b* 14 - 12 *a* 11). Le Pudgalavādin dit : Il y a un moi (*ātman*), un être (*sattva*), un vivant (*jīva*), un être qui naît (*jantu*), un être qui se nourrit (*poṣa*), un mâle (*puruṣa*), un *pudgala*. Parce qu'il y a un *pudgala*, on fait des actions ou agréables à sentir [dans leur rétribution] (*sukhavedanīya*), ou désagréables à sentir, ou ni-désagréables-ni-agréables à sentir. Ayant fait des actions agréables à sentir, on éprouve des sensations agréables; ayant fait des actions désagréables à sentir, on éprouve des sensations désagréables; ayant fait des actions ni-désagréables-ni-agréables à sentir, on éprouve des sensations ni-désagréables-ni-agréables.

Le Śūnyatāvādin lui demande : Oui ou non, la peine et le plaisir sont-ils faits par soi ?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. S'il y a un moi, un être, un vivant... *et le reste jusque :* on éprouve des sensations ni-désagréables, ni-agréables, alors il faut dire que la peine et le plaisir sont faits par soi : ta réponse est illogique.

[1] Mahāvastu, I, 175, III, 318; Hoernle, *Mss. Remains*, I, 23; Mahāvyutpatti, 95, 11-13; Abhidharmakośa, III, 44 *c-d*; IV, 80; Dīgha, III, 217; Puggalapaññatti, p. 13; Dhammasaṅgaṇi, 1028, Nettippakaraṇa, 96, 99.

Mais si tu n'admets pas que la peine et le plaisir sont faits par soi, alors il ne faut pas dire : «Il y a un moi, un être vivant» *et le reste*. Dire que : «Il y a un moi» *et le reste*, c'est illogique (11 *b* 14 - 12 *a* 2).

Si le Pudgalavādin dit : La peine et le plaisir sont faits par soi[1], — il faut lui demander : Est-ce bien dit ce que Bhagavat dit dans le Sūtra ? Bhagavat dit au Tīrthika parivrājaka Timburu[1] : «Timburu, la sensation est la même chose que celui qui sent, [ainsi disent] ceux qui soutiennent que la peine et le plaisir sont faits par soi : mais ce n'est pas, Timburu, ce que je dis»[2].

Le Pudgalavādin répond : Oui.

Reconnais la contradiction. Si la peine et le plaisir sont faits par soi, alors il ne faut pas dire que ce que Bhagavat à Timburu est bien dit : ta réponse est illogique. Si maintenant tu soutiens que ce que Bhagavat dit à Timburu est bien dit, alors il ne faut pas dire que la peine et le plaisir sont faits par soi : dire cela, c'est illogique.

Si le Pudgalavādin dit : La peine et le plaisir sont faits par un autre, — alors il faut lui demander s'il approuve ce que Bhagavat dit aussitôt après à Timburu : «Autre la sensation, autre celui qui sent. Si on veut que la peine et le plaisir soient faits par un autre, ce n'est pas ce que je dis»...

b (12 *a* 12 - 12 *b* 7). Même début que ci-dessus : Le Pudgalavādin dit : Il y a un moi, un être... il éprouve des sensations ni-désagréables-ni-agréables.

Le Śūnyatāvādin lui demande : Oui ou non, celui qui fait l'action est-il le même qui sent la sensation (*sa karoti sa vedayati*) ?

Le Pudgalavādin répond : Non.

Reconnais la contradiction. S'il y a un moi ... qui éprouve des sensations ni-désagréables-ni-agréables, alors il faut dire que celui qui fait l'action est le même qui sent la sensation : ta réponse est illogique. Si maintenant tu n'admets pas que celui qui fait l'action soit le même que celui qui sent, alors il ne faut pas dire : Il y a un moi... Dire : Il y a un moi..., cela est illogique (12 20).

Si le Pudgalavādin dit : «Celui qui fait l'action est le même qui sent la sensation», — alors il faut lui demander s'il approuve ce que Bhagavat dit dans le Sūtra à un Brâhmane : «Brâhmane, dire que celui qui fait l'action est le

[1] Saṃyutta, II, 19 : kiṃ nu kho bho gotama sayaṃkataṃ dukkham... — Sur le problème du *svayaṃkṛta duḥkha*, Madhyamakavṛtti, XII, 1; Udāna, VI, 5; Kathāvatthu, I, 1, 212; VII, 6, 4.

[2] Saṃyutta, II, 23, Sūtra de Timbaruka 鈍部盧 (...*sā vedanā so vediyati*...).

même qui sent la sensation, c'est tomber dans la vue extrême de la permanence (*śāśvatānta*). »

Le Pudgalavādin répond : Oui.

Reconnais la contradiction. Si celui qui fait l'action est le même qui sent la sensation, alors il ne faut pas dire que ce que dit Bhagavat au Brâhmane est bien dit. Si tu te refuses à condamner le Sūtra, il ne faut pas soutenir l'identité de l'agent et du mangeur du fruit.

Si le Pudgalavādin répond : Autre celui qui fait l'action, autre celui qui sent la sensation, on lui oppose la déclaration de Bhagavat : «Brâhmane, dire que celui qui fait l'action est autre, que celui qui sent la sensation est autre, c'est tomber dans la vue extrême de l'anéantissement» (*ucchedānta*).

6. (12 *b* 8 - 16). Le Pudgalavādin dit : Il y a un *ātman*, un *sattva*, un *jīva*, un *jantu*, un *poṣa*, un *puruṣa*, un *pudgala*. Parce qu'il y a un Pudgala, relativement aux *dharmas* vus, entendus, sentis, connus, il y a acquisition, recherche, considération mentale.

Le Śūnyatāvādin demande : Considères-tu comme bien dit ce que Bhagavat, dans le Sūtra, dit au Bhikṣu Ariṣṭha l'ancien ânier ? Bhagavat lui dit : «L'acquisition, la recherche, la considération mentale relativement aux *dharmas* vus, entendus, sentis, connus, tout cela il reconnaît en vérité que ce n'est pas *ātman*, n'est pas «mien», n'est pas mon *ātman* [1]».

Le Pudgalavādin reconnaît que c'est bien dit.

Reconnais donc la contradiction ! Si tu dis . . . il ne faut pas dire que le Sūtra est bien dit. . .

II

1 (12 *b* 18 - 13 *a* 18). Le Śūnyatāvādin dit : En vérité, en réalité, le Pudgala n'est pas constaté, n'est pas perçu, n'est pas, n'existe pas. Donc il n'y a pas de Pudgala.

Le Pudgalavādin demande : Quel est donc l'objet de la bienveillance (*maitryālambana*) ?

[1] Le Sūtra visé est une recension de Majjhima, I, 135, où l'interlocuteur de Bhagavat est l'ancien «tourmenteur de vautour», *gaddhabādhipubba* (comp. Cullavagga, I, 32). Notre Ariṣṭha est un ancien ânier 本牧驢 (*gardabha*...). — Il semble que les deux textes diffèrent. Le Majjhima donne : *yaṃ pidaṃ diṭṭhaṃ sutaṃ mutaṃ viññātaṃ pattaṃ pariyesitaṃ manasā taṃ pi netaṃ mama neso ham asmi na meso attā ti samanupassati*. D'après la version chinoise : *dṛṣṭaśrutamatavijñātadharmeṣu* (於所見聞覺知法中) *prāptam*... — Pour la nomenclature *dṛṣṭa*, *śruta*, etc., voir Abhidharmakośa, IV, 75.

Le Śūnyatāvādin répond : Les *dharmas* ont une nature propre[1], sont existants; ils reçoivent par métaphore le nom de *sattva*[2], être vivant : dans ce sens, la bienveillance a pour objet la série des *skandhas* «assumés» (*upātta*)[3].

Le Pudgalavādin demande : Dis-tu vraiment que la bienveillance a pour objet la série des *skandhas* assumés? [13 *a*.]

Le Śūnyatāvādin répond : Oui.

Le Pudgalavādin reprend et demande : Ce que Bhagavat dit dans le Sūtra[1] : «L'ascète entre dans le recueillement de bienveillance en pensant : Puissent les êtres vivants (*sattva*) être revêtus de bonheur!» cela est-il bien dit, défini, déclaré?

Le Śūnyatāvādin répond : Oui, c'est bien dit.

Le Pudgalavādin dit : Reconnais la contradiction où tu tombes! Si la bienveillance a pour objet la série des *skandhas* assumés, tu ne dois pas dire que le Sūtra s'exprime bien lorsqu'il dit : ... en pensant : «Puissent les êtres être heureux!...» Ta réponse affirmative à ma seconde question est contradictoire. Si maintenant tu dis que le Sūtra s'exprime bien, tu ne dois pas dire que la bienveillance a pour objet les *skandhas*. Dire que la bienveillance a pour objet les *skandhas* est contradictoire.

2. Le Śūnyatāvādin doit demander : Admets-tu que Bhagavat, dans le Sūtra, s'exprime bien lorsqu'il dit : «Il y a six catégories ou corps de connaissances (*vijñānakāya*), connaissance de la vue, de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, et connaissance mentale»?

Le Pudgalavādin répond : Oui.

Le Śūnyatāvādin demande : Avec laquelle de ces connaissances la bienveillance est-elle associée (*saṃprayukta*)? Avec la visuelle ou avec l'auditive...? — Si le Pudgalavādin répond : «Avec la connaissance visuelle», il est acquis que la bienveillance n'a pas pour objet les êtres, car la connaissance visuelle porte exclusivement sur les choses visibles, la couleur et la figure. Si le Pudgalavādin répond : «Avec la connaissance auditive», il est acquis que la bienveillance n'a pas pour objet les êtres, car cette connaissance porte exclusivement

[1] 性有等有 *svabhāvataḥ saṃvidyante?*

[2] 由想等想假說有情. Je ne sais que faire des mots *yeou siang tèng siang*. A traduire littéralement, on a : *saṃjñādisaṃjñayā sattvā iti prajñapyante.*

[3] Les *skandhas* «assumés» sont les «éléments» qui servent de support à la pensée et aux mentaux. La matière subtile qui constitue les organes des sens est assumée... (voir Abhidharmakośa, I, 34 *c-d*, p. 63 de ma traduction).

sur les sons... Si le Pudgalavādin répond : «Avec la connaissance mentale», il est acquis que la bienveillance n'a pas pour objet les êtres, car cette connaissance porte exclusivement sur les *dharmas*. Si le Pudgalavādin répond : «La bienveillance n'est associée à aucune des six connaissances», c'est donc qu'il y a une septième connaissance, la «connaissance des êtres» (*sattvavijñāna*), avec laquelle la bienveillance sera associée. Or Bhagavat n'a pas connu de son savoir de Bouddha (*abhisaṃbudh*) cette septième connaissance. Or Bhagavat, décrivant les «absences de crainte» (*vaiśāradya*, Aṅguttara, II, 8, Kośa, VII, 32), s'exprime en ces termes : «Je connais tous les *dharmas* de mon savoir de Bouddha. Qu'un religieux, un brâhmane, un dieu, Māra ou Brahmā, avec raison, me critique ou m'avertisse, disant que moi, le Bouddha, je ne connais pas du savoir de Bouddha un *dharma* quelconque, je n'en vois pas la possibilité et n'en voyant pas la possibilité, j'obtiens le calme, la sérénité, l'absence de crainte.» — Si tu affirmes l'existence d'une septième connaissance, en fait, tu accuses le Bouddha d'ignorance.

Le Pudgalavādin répond : Je n'accuse pas le Bouddha d'ignorance; le Bouddha connaît de son savoir de Bouddha la septième connaissance; mais il ne la proclame pas. (13 *a* 12.)

Mais, réplique le Śūnyatāvadin, il y a un texte : «Ānanda, en ce qui concerne les *dharmas*, je les proclame sans omission, à savoir les 4 *smṛtyupasthānas*, les 4 *samyakpradhānas*, les 4 *ṛddhipādas*, les 5 *indriyas*, les 5 *balas*, les 7 *saṃbodhyaṅgas*, les 8 *āryamārgāṅgas*. Ānanda, en ce qui concerne les *dharmas*, le Tathāgata ne fait pas le maître qui ferme la main, qui cache, qui, dans la crainte que d'autres ne sachent, n'explique pas ce qu'il connaît[1].» — Si tu dis que le Bouddha sait et ne proclame pas tu accuses le Bouddha de faire le maître qui ferme la main.

[1] 我於諸法無間宣傳..... 如來於法無有師拳謂自覆藏恐他知我無所識解. — Dīgha, II, 100 = Saṃyutta, V, 153 : *desito Ānanda mayā dhammo anantaram abāhiraṃ katvā/natthānanda tathāgatassa dhammesu ācariyamuṭṭhi* : «I have preached the truth without making any distinction between exoteric and esoteric doctrine...» (Rhys Davids, O. Franke). — Notre texte omet *ahāhiraṃ* et traduit *anantaram* = sans intervalle (無間). Dans Mahāparinirvāṇa (Tokio, 9, 13 *a* 9) on a 我所說法內外已訖終不自稱所見通達 : Les *dharmas* que j'ai enseignés, tant intérieurs qu'extérieurs, sont au complet...; (car) je suis vieux. — Wogihara (Bodhisattvabhūmi) signale Jātaka, II, 221, 250, Milinda, p. 144. Ajouter Mahāvyutpatti, 245, 123, Rockhill, *Life*, p. 131 : «I am not one of those teachers unwilling to lend his books». — D'après Buddhaghosa cité *S.B.E.*, XI, p. 36, le maître qui ne livre son secret que sur le lit de mort.

Le Pudgalavādin répond : Je n'accuse pas Bhagavat d'ignorance, je ne l'accuse pas de faire le maître qui ferme la main. Bhagavat connaît de son savoir de Bouddha, mais il ne proclame pas. En effet, il a dit dans le Sūtra de la forêt des Śiṃśapās (Saṃyutta, V, 437) : «Bhiksus, jusqu'au nombre complet des feuilles des forêts de Śiṃśapās de cette grande terre, j'ai directement connaissance de ces *dharmas* [1]. Quoique je les sache de mon savoir de Bouddha, je ne les dis pas aux autres.» C'est ainsi que Bhagavat, connaissant la septième connaissance, ne la proclame pas.

Le Śūnyatāvādin doit demander : Le Sūtra de la forêt de Śiṃśapās ne contient-il pas une conclusion? Bhagavat, en fait, continue et dit : «Les *dharmas* [que je n'enseigne pas] ne sont pas utiles au salut, au bien, au dharma, à la vie religieuse (*brahmacarya*), ils ne produisent pas l'intelligence (*abhijñā*), la Bodhi, le Nirvāṇa.» A supposer qu'existe votre Pudgala [2], il n'est pas utile au salut, au bien, au dharma, à la vie religieuse, il ne produit pas l'intelligence, la Bodhi, le Nirvāṇa : il est sans emploi. Donc le Pudgala n'existe pas.

3 (13*a* 18-13*b* 16). Même argumentation en remplaçant les six *vijñānas* par les quatre *smṛtyupasthānas*. Si la *maitrī* est associée au *kāyasmṛtyupasthāna*, c'est donc qu'elle a pour objet le corps... Il n'y a pas un cinquième *smṛtyupasthāna*, un *sattvasmṛtyupasthāna* auquel serait associée la *maitrī*.

4 (13*b* 16-14*a* 1). Même argumentation en remplaçant les six *vijñānas* par les sept membres de la Bodhi (*saṃbodhyaṅgas*)..... «Si la *maitrī* est associée au *smṛtisaṃbodhyaṅga*, c'est donc qu'elle a pour objet les *dharmas*.....»

5 (14*a* 15-17). Le Pudgalavādin dit : «Le Pudgala existe...» Le Śūnyatāvādin demande : Le Pudgala, faut-il dire qu'il est *saṃskṛta*, qu'il est *asaṃskṛta*? S'il est *saṃskṛta*, on peut dire du Pudgala, comme des autres *saṃskṛtas*, qu'il naît, dure, se transforme, périt; s'il est *asaṃskṛta*, on peut dire du Pudgala, comme des autres *asaṃskṛtas* qu'il ne naît pas... — Bhagavat a dit : «Bhikṣu, je dis qu'il y a deux choses, le *saṃskṛtā*, l'*asaṃskṛta*; en dehors du *saṃskṛta* et de l'*asaṃskṛta*, il n'y a pas une autre chose». Donc il n'y a pas de Pudgala.

[1] ... 我於彼法自然了知. — [2] ... 設有如是補特伽羅.

III

1 *a* (14 *a* 20-14 *b* 8)[1]. Il y a six collections de connaissance (*vijñānakāya*), connaissance de l'œil ou de la vue (*cakṣurvijñāna*), de l'ouïe, de l'odorat, du goût, du tact, et connaissance mentale (*manovijñāna*).

En raison de l'œil et du visible (*rūpa*), naît la connaissance de l'œil. De la sorte (*evam*) la connaissance de l'œil connaît le visible, non pas le Pudgala[2]. Le Pudgala n'est pas connaissable (*vijñeya*) par la connaissance de l'œil : c'est seulement le visible qui est connaissable par la connaissance de l'œil. Donc la connaissance de l'œil n'est pas connaissance du Pudgala.

En outre, en raison de l'œil et du visible naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact. De la sorte, le contact de l'œil touche le visible, non pas le Pudgala. Le Pudgala n'est pas «touchable» par le contact de l'œil; c'est seulement le visible qui est touchable par le contact de l'œil. Donc le contact de l'œil n'est pas contact du Pudgala.

En outre, en raison de l'œil et du visible naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact (*sparśa*)[3]; en raison du contact naît la sensation. De la sorte, la sensation née du contact de l'œil sent le visible, non pas le Pudgala. Le Pudgala n'est pas «éprouvé» (*vedya*) par une sensation née du contact de l'œil : c'est seulement le visible qui est éprouvé par une sensation née du contact de l'œil. Donc la sensation qui naît du contact de l'œil n'est pas une sensation née du contact du Pudgala (*pudgalasparśajā vedanā*).

En outre, en raison de l'œil et du visible naît la connaissance de l'œil: par

[1] Le texte utilisé ici par Devaśarman est l'Ajitasūtra (jen king) : *cakṣuḥ pratītya rūpāṇi cotpadyate cakṣurvijñānam / trayāṇāṃ saṃnipātaḥ sparśaḥ / sahajā vedanā saṃjñā cetanā ca.* — Voir Abhidharmakośa, III, 32 et trad. de Hiuan-tsang, XXIX, 14 *b*.

[2] 如是眠識唯識諸色非補特伽羅. On peut traduire *evaṃ cakṣurvijñānaṃ rūpam eva vijānāti na pudgalam.*

[3] Saṃyutta, II, 72 : *cakkhuṃ ca paticca rūpa ca uppajjati cakkhuviññāṇam / tiṇṇaṃ saṃgati phasso. . .* — Sur le *sparśa* et les faits psychologiques auxquels le *sparśa* donne naissance (*vedanā, saṃjñā, cetanā*), voir Stcherbatski, *Central conception of Buddhism*, 1923, p. 15, 17, 55, dont on hésite à admettre les ingénieuses explications peu en harmonie avec Abhidharmakośa II, 24, III, 30, 32; les explications de Buddhaghosa, Atthasālinī (p. 142) prêtent aussi à la critique. Mais Milinda-Nāgasena (p. 87) ont reconnu la difficulté du problème et dans les mêmes termes que Vasubandhu, interprète du Vaibhāṣika (Kośa, II, 24).

la rencontre des trois, contact; en raison du contact naît la «notion» (*saṃjñā*). De la sorte, la notion née du contact de l'œil prend notion (*saṃjānāti*) du visible, non pas du Pudgala. Le Pudgala n'est pas «objet dénotable» (*saṃjñeya*) de la notion née du contact de l'œil; c'est seulement le visible qui est «dénotable» par la notion née du contact de l'œil. Donc la notion qui naît du contact de l'œil n'est pas une notion née du contact du Pudgala.

En outre, en raison de l'œil et du visible naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact; en raison du contact naît la «volition» (*cetanā*). La volition née du contact de l'œil «veut» le visible, et non pas le Pudgala. Le Pudgala n'est pas «voulu» par une «volition» née du contact de l'œil : c'est seulement le visible qui est ainsi «voulu». Donc la *cetanā* née du contact de l'œil n'est pas une *cetanā* née du contact du Pudgala.

En raison d'aucun des *dharmas* dont le *sparśa* est le cinquième[1] (vision ... contact) le Pudgala n'est atteint, perçu, étant, existant. Donc il n'y a pas de Pudgala.

Même argumentation en ce qui regarde la connaissance de l'ouïe, etc.

b (14*b* 9-14*b* 16). Il y a six *vijñānakāyas* : *cakṣurvijñāna*... *manovijñāna*. «En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil.» Or œil, visibles et connaissance de l'œil ne sont pas le Pudgala : nous avons seulement connaissance de l'œil naissant en raison de l'œil et des visibles.

En outre, «en raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact (*sparśa*)». Or œil, visibles, connaissance de l'œil, contact de l'œil ne sont pas le Pudgala : nous avons seulement naissance de la connaissance de l'œil en raison de l'œil et des visibles; par la rencontre des trois, contact.

En outre, «en raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact; en raison du contact naît la sensation (*vedanā*)». Or œil, visibles, connaissance de l'œil, contact de l'œil, sensation née du contact de l'œil ne sont pas le Pudgala : nous avons seulement...

En outre «en raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact; en raison du contact de l'œil naît la notion (*saṃjñā*)». Or œil, visibles, connaissance de l'œil, contact de l'œil, notion née du contact de l'œil ne sont pas le Pudgala.

En outre, «en raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil, par la rencontre des trois, contact; en raison du contact naît la volition (*ceta-*

[1] 由此諸法觸爲第五. Même expression, *phassapañcamā*, dans Visuddhimagga, p. 595.

nā)». Or œil, visibles, connaissance de l'œil, contact de l'œil, volition née du contact de l'œil ne sont pas le Pudgala : nous avons seulement naissance de la connaissance de l'œil en raison de l'œil et des visibles; par la rencontre des trois, contact; en raison du contact de l'œil naissance de la volition. En raison d'aucun des *dharmas* dont le contact est le cinquième, le Pudgala n'est constaté ... donc il n'y a pas de Pudgala.....

Même raisonnement en ce qui concerne la connaissance de l'ouïe, etc. (14 *b* 9-16).

c (14 *b* 17-15 *a* 9). Il y a six *vijñānakāyas* ... En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil. Que l'œil naisse, que le visible naisse et que la connaissance de l'œil ne naisse pas, c'est ce qu'on ne constate pas. Que l'œil naisse, que le visible naisse et que la connaissance de l'œil naisse, c'est ce qu'on constate. Que l'œil périsse, que le visible périsse et que la connaissance de l'œil ne périsse pas, c'est ce qu'on ne constate pas. Que l'œil périsse, que le visible périsse et que la connaissance de l'œil périsse, c'est ce qu'on constate.

On continue par l'examen du contact, de la sensation, de la notion, de la volition (14 *b* 18-15 *a* 7).

De la sorte ces *dharmas*, dont le contact est le cinquième, naissent ensemble, durent ensemble, périssent ensemble. Lorsque l'un d'eux naît, tous naissent; lorsque l'un d'eux périt, tous périssent. En raison d'aucun de ces *dharmas*, dont le contact est le cinquième, le Pudgala n'est constaté, n'est perçu, n'est étant, n'est existant. Par conséquent il n'y a pas de Pudgala.

Même raisonnement en ce qui concerne la connaissance de l'ouïe, etc.

2 (15 *a* 10-17). Il y a six *vijñānakāyas* ... «En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil». Cette connaissance (*vijñāna*) discerne (*vijānāti*) le visible; elle ne le touche pas (*saṃspṛśati*), ne le sent pas comme agréable, etc. (*vedayati*), n'en prend pas notion (*saṃjānāti*), ne le veut pas (*cetayati*), car la connaissance a pour caractère de discerner (*vijānanālakṣaṇa*).

«En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil; par la rencontre des trois, contact.» Le contact de l'œil touche le visible, ne le discerne pas, ne le sent pas, n'en prend pas notion, ne le veut pas, car son caractère est de toucher ...

De la sorte ces *dharmas*, dont le contact est le cinquième, naissent ensemble... Puisque, étant né, chacun d'eux fait sa propre besogne (*kārya*) et

non celle des autres, en raison d'aucun de ces *dharmas* . . . le Pudgala n'est constaté. . .

Même raisonnement en ce qui concerne la connaissance de l'ouïe.

3*a* (15*a* 18-15*b* 2). Il y a six *vijñānakāyas* : *cakṣurvijñāna* . . . *manovijñāna*.

Question : Que discerne la connaissance de l'œil (*cakṣurvijñāna*)? — Réponse : Le visible (*rūpa*). — Question : Qu'est-ce qu'il ne discerne pas? — Réponse : Onze *āyatanas* (l'œil, le son, etc.)... — Question : Que discerne la connaissance mentale (*manovijñāna*)? — Réponse : les dix-huit *dhātus* : œil, visible, connaissance visuelle . . . *manas*, *dharmas* et connaissance mentale.

Donc ces six *vijñānakāyas* discernent (*vijānanti*), ont pour nature de discerner non pas de ne pas discerner. Or le Pudgala n'est pas tel : donc il n'y a pas de Pudgala.

b (15*b* 2-5). Il y a douze *āyatanas* ou sources de la connaissance : l'œil et les visibles. . . le *manas* et les *dharmas* (*cakṣurāyatana*, *rūpāyatana* . . . *manāyatana*, *dharmāyatana*).

Question : Par combien de connaissances est connu le *rūpāyatana?* Réponse : Par la connaissance de l'œil et la connaissance mentale. . . Le *śabdāyatana* est connu par la connaissance de l'oreille et la connaissance mentale. . . Les sept autres *āyatanas* sont connus par la seule connaissance mentale.

Les douze *āyatanas* ont pour nature d'être connus par la connaissance, non pas de ne pas être connus. Le Pudgala n'est pas tel.

4*a* (15*b* 6-7). Il y a six *vijñānakāyas*. . . En raison de l'œil et des visibles naît la connaissance de l'œil. De la rencontre des trois, contact; avec le contact nées ensemble la sensation, la notion, la volition. En raison d'aucun de ces *dharmas*, dont le contact est le cinquième, le Pudgala n'est constaté.

b (15*b* 8-12). A l'égard de l'objet désirable (*rañjanīya vastu*), en raison de l'ignorance (*ajñāna*) naît la concupiscence (*saṃrāga*) : l'ignorance est l'*avidyā*, la concupiscence est *saṃskāra;* le discernement du caractère de l'objet est le *vijñāna*. Le *vijñāna* avec les quatre autres *skandhas*, c'est le *nāmarūpa;* les *indriyas* qui s'appuient sur le *nāmarūpa*, c'est le *ṣaḍāyatana;* la rencontre (*saṃnipāta*) du *ṣaḍāyatana*, c'est le *sparśa;* l'impression (*anubhava*) y relative (*tatra*), c'est la *vedanā;* l'attachement (*adhyavasāna*) né de la *vedanā*, c'est la *tṛṣṇā;* le développement (*vaipulya*) de la *tṛṣṇā*, c'est *upādāna;* l'acte qui produit une

nouvelle existence, c'est *bhava;* l'apparition des *skandhas,* c'est la naissance; la maturation (*paripāka*) des *skandhas,* c'est la vieillesse; la destruction (*vināśa*) des *skandhas,* c'est la mort; la brûlure intérieure (*antardāha*), c'est le chagrin (*śoka*); la lamentation, c'est le *parideva;* la sensation désagréable (*asāta*) associée (*saṃprayukta*) aux cinq connaissances, c'est le *duḥkha;* la sensation désagréable associée à la connaissance mentale, c'est le *daurmanasya;* les brûlure, torture et tourment de la pensée sont les *upāyāsas* [1]. — L'expression *sambhavanti* signifie «naissent». — Le mot *evam* exprime «indication, explication, éclaircissement». — Ce qui est produit est appelé *samudaya.* — *kevala,* c'est-à-dire «extrême» (*vṛddhikāṣṭhāgata*), complet (*paripūrṇa?*) [2]. — «grande masse de souffrance» (*mahato duḥkhaskandhasya*), c'est-à-dire grand malheur (*ādīnava, vipatti*), grande peine (*viṣama?*), grande infortune, grand tourment (*upāyāsa*), accumulation de tous les *dharmas* pénibles [3].

c (15 *b* 13-18). Avec, pour cause et condition, l'ignorance (*avidyā*) non abandonnée (*aprahīṇa*), non connue (*aparijñāta*), naissent les *saṃskāras,* de trois catégories : *puṇyasaṃskāras, apuṇyasaṃskāras, āneñjyasaṃskāras.*

Avec, pour cause et condition, les *saṃskāras* non abandonnés, non connus, naît le *vijñāna,* qui se rend dans une bonne destinée (*sugatyupaga?*), qui se rend dans une mauvaise destinée

Avec, pour cause et condition, le *vijñāna* non abandonné, non connu, naît le *nāmarūpa,* soit dans cette vie, soit dans la vie à venir (*ihalokastha* [?], *paraloka* ou *paścāllokastha*).

Avec, pour cause et condition, le *nāmarūpa* non abandonné, non connu, naît le *ṣaḍāyatana,* ou complet ou incomplet.

En vue de la rencontre (*saṃnipāta*) du *ṣaḍāyatana* a lieu le contact (*sparśa*) [4];

[1] Le Sūtra qu'analyse Devaśarman porte : *jātipratyayā jarāmaranaśokaparidevaduḥkhadaurmanasyopāyāsāḥ saṃbhavanti | evam asya kevalasya mahato duḥkhaskandhasya samudayo bhavati* || — Saṃyutta, II, 2; Mahāvastu, III, 448, Śālistamba (*Douze causes,* p. 71), Vibhaṅga, p. 135, 145, etc.

[2] *Kevala* est expliqué (Kośa, III, 28 *a-b*) *ātmātmīyarahita.* — «grande masse» = «masse sans commencement ni fin». — Comparer Madhyamakavṛtti, p. 558.

[3] 大惱順大世分衆苦法聚 = *mahopāyāsamahālokabhāgīyasarvaduḥkhadharmaraśeḥ* (?).

[4] Je traduis 故 par *arthena,* d'après Śālistamba (*Douze causes,* p. 81) : *sparśanārthena sparśaḥ. . . :* «en vue du contact, le *sparśa*». — Le *sparśa* est le *dharma* en vertu duquel l'organe (ṣaḍāyatana) est «comme s'il touchait l'objet», de telle sorte que la connaissance naît semblable à l'objet. — Il ne saurait être question de «contact» au sens propre du mot, car, pour ne donner que cette raison,

en vue de la sensation (*anubhava*) du contact a lieu la *vedanā;* en vue de l'attachement né de la *vedanā* a lieu la *tṛṣṇā*. L'excès (*vaipulya*) de la soif s'appelle *upādāna*...

[Le reste comme ci-dessus.]

5 (15*b* 19-20). En raison de quatorze causes, il faut savoir que la pensée, de sa nature, est impermanente. En raison de 1. *prayoga* (*abhisaṃskāra?*), 2. *saṃprayoga*, 3. *īryāpatha*, 4. *śilpasthāna*, 5. *kāyakarman*, 6. *vākkarman*, 7. *manaḥkarman*, 8. *hetu*, 9. *samanantara*, 10. *ālambana*, 11. *adhipati*, 12. *kliṣṭa*, *akliṣṭa*, 13. *vedanāviśeṣa*, 14. *kāryavastukarmaparamparānyathātva*.

6 (16*a* 1-2). Lorsqu'une pensée est née elle est clairement (*sphuṭam*) connue (*gamyate*, *prajñāyate*) comme actuelle ou d'une autre époque. Ce dont on se souvient est ce qui a été éprouvé. De la sorte la pensée, de sa nature, n'existe pas indépendamment d'une pensée antérieure. De ce raisonnement, il résulte que la série (*paraṃparā*) des pensées n'a pas eu d'origine. La succession (*krama*) des pensées est ainsi nommée «vérité de la douleur» *duḥkham āryasatyam* [c'est-à-dire la succession des pensées est douleur, comme le voient exactement les Āryas]. De même il faut y reconnaître la vérité de l'origine.

Voir ainsi, c'est ce qu'on appelle «vue correcte» (*samyagdṛṣṭi?*).

Voir autrement, c'est ce qu'on appelle «faux savoir» (*mithyājñāna*).

7 (16*a* 3-6). Si la soif n'est pas abandonnée et connue, avec la soif comme cause et condition naîtra, dans le futur, la douleur. Si la soif est abandonnée et connue, il n'y a pas cause et condition de la naissance, dans le futur, de la douleur. A supposer que la soif [ne soit pas] abandonnée et connue, il y a cause et condition de la naissance, dans le futur, de la douleur. Par conséquent on peut voir, on peut entendre qu'un tel, [non] détaché de la soif, naisse dans ce monde. Mais, ayant abandonné et connu la soif, il n'y a pas cause et condition de la naissance, dans le futur, de la douleur. Par conséquent on ne voit pas, on n'entend pas qu'un tel, détaché de la soif, naisse dans ce monde. C'est là ce qu'on appelle la vérité de la destruction de la douleur. C'est ainsi qu'il faut voir la vérité de la destruction de la douleur. Voir ainsi, c'est ce qu'on appelle «vue correcte», voir autrement, c'est ce qu'on appelle «faux savoir».

l'organe mental et les *dharmas* ne sont pas matériels. Mais Stcherbatski s'aventure un peu en faisant du *sparśa* un donné psychologique inconscient; nous savons que c'est un *dharma* mental (*caitasika*) associé à toute pensée (*citta* ou *vijñāna*).

(16 *a* 7-11). Il y a six *vijñānakāyas*, *cakṣurvijñāna* ... *manovijñāna*. Le *cakṣurvijñāna* a quatre conditions (Kośa, II, 61) : *hetupratyaya*, *samanantarapratyaya*, *ālambanapratyaya*, *adhipatipratyaya*. Quel est son *hetupratyaya?* Les *dharmas* coexistants (*sahabhū*) et associés (*saṃprayukta*). Quel est son *samanantarapratyaya?* La pensée (*citta*) et les mentaux (*caittas*) qui lui sont pareils (*sama*) et immédiats (*anantara*) : le *cakṣurvijñāna* déjà né et naissant. Quel est son *ālambanapratyaya*? Les visibles. Quel est son *adhipatipratyaya?* Tous les autres *dharmas*, lui-même excepté.

De même, de quoi le *cakṣurvijñāna* est-il le *hetupratyaya?* Des *dharmas* qui lui sont coexistants et associés. De quoi est-il le *samanantarapratyaya?* De la pensée et des mentaux déjà nés et naissants qui lui sont pareils et immédiats. De quoi est-il l'*ālambanapratyaya?* De la pensée et des mentaux qui l'ont pour objet. De quoi est-il l'*adhipatipratyaya?* De tous les autres *dharmas*, lui-même excepté.

Pour le *śrotravijñāna*, etc., comme pour le *cakṣurvijñāna* [1].

[1] Ces derniers paragraphes devraient, semble-t-il, être rattachés au chapitre III, « causes et conditions ». Toutefois ils montrent que le jeu des causes fonctionne sans qu'un *pudgala* soit nécessaire.