DOCUMENTS D'ABHIDHARMA [1]

TRADUITS ET ANNOTÉS

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN

LA CONTROVERSE DU TEMPS

On trouvera ici la traduction de quelques textes relatifs à un des problèmes qui divisa les écoles du Hīnayāna : 1. Fragments de la Vibhāṣā ; 2. Commentaire de Kośa, v, 25-27, par Saṃghabhadra ; 3. Notes sur le « moment » des Vaibhāṣikas et des Sautrāntikas.

Voir « Controverse du Temps dans le Vijñānakāya » (Études Asiatiques, 1925, 343-376) et Kośa, v, 25-27 (trad. française, 1925 ; trad. anglaise de Th. Stcherbatsky, 1923, Appendice à « Central Conception of Buddhism and meaning of the word Dharma »).

Sources sanscrites : Tattvasiddhi de Harivarman ; Bodhisattvabhūmi, 277 (Hiuan-tsang 544) ; Yogaśāstra, 6, p. 304, 2 — 305, 2 (réfutation de l'existence réelle du passé et de l'avenir, un des seize systèmes vicieux, 303, 3, 1) ; Karmasiddhiśāstra, 783, 1-2 ; Vasumitra et Bhavya, Traités sur les Sectes ; Madhyamaka, chap. 19 (Kālaparīkṣā) ; Prajñāptiśāstra ; Tattvasaṃgraha (Gaekwad, 1926) : Sthirabhāvaparīkṣā (pp. 131-166) et Traikālyaparīkṣā (503-519).

Harivarman est fort intéressant. Voir notamment les chapitres 32 : Les Kāśyapīyas disent que « l'acte qui n'a pas donné son fruit existe »; 29 : Définition de l'existant (conçu à tort comme « ce qui est l'objet de la pensée... ») ; 20 : Définition de l'inexistant ; 21 : Existence du passé et du futur ; 22 : Inexistence du passé et du futur (thèse correcte) ; 23 : Existence et inexistence de tout ; 73 : Le Vijñāna dure un petit temps (sinon, il ne connaîtrait pas) ; 74 : Le Vijñāna ne dure pas. — Harivarman, en ce qui concerne la controverse des époques,

[1] La controverse du Temps et du Pudgala dans le Vijñānakāya, Études Asiatiques, 1923 (École française d'Extrême-Orient), p. 343-376.

Textes relatifs au Nirvāṇa et aux Asaṃskṛtas, Bulletin de l'École française d'Extrême-Orient, t. 30, 1930, pp. 1-28, 29-80.

La doctrine des Refuges, Mélanges chinois et bouddhiques, i, 1932, pp. 65-109.

Le corps de l'Arhat, ibid., pp. 110-125.

J. Rahder, La Satkāyadṛṣṭi d'après Vibhāṣā, 8, ibid., pp. 227-240.

partage l'opinion des Sautrāntikas ; il se sépare des Sautrāntikas en niant les « traces », les *anuśayas* distincts des *kleśas ;* il se distingue des Sarvāstivādins en niant, non seulement le passé et le futur, et la durée, mais encore les *viprayuktas* (*prāpti*, etc.) et les *caittas* qui ne sont que des *cittas* spéciaux.

Th. Stcherbatsky (Sources bouddhiques et brahmaniques), Central Conception ; Théorie de la connaissance et la logique (trad. française, 1926), chap. 2 ; Buddhist Logic, 1932, pp. 79-118 (The theory of the instantaneous being, kṣaṇikavāda).

Sources pâlies, notamment : 1. Kathāvatthu,[1] i, 6-8 (*sabbam atthi :* Sabbatthivāda ; *avipakkavipākam atītam atthi :* Kassapika) ; ix, 12 (Qu'on possède, *samannāgama, paṭilābha*, les extases passées et futures : Andhaka) ; xv, 3-4 (*kālasaṃkhāto addhā nāma pariniṭṭhanno...*). — 2. Note sur « Time and Space », d'après un traité du XIIe siècle, Points of Controversy, p. 392. — 3. Milinda p. 49 avec les précieuses notes de Paul Demiéville, Bulletin, XXIV, p. 129. — 4. Visuddhimagga, p. 472, quatre définitions du passé, présent, futur (ci-dessous, p. 157). — 5. Compendium of Philosophy, p. 25 : les trois « instants » d'un seul instant de pensée (ci-dessous, p. 157).

I

VIBHĀṢĀ, 76, Pages 393-396

Il y a encore trois sortes de *dharmas*, les passés, les futurs et les présents.

L'auteur, en traitant ce sujet, veut réfuter les doctrines erronées et montrer la vraie doctrine.

1. D'après une opinion, le temps (*adhvan*) est autre chose que les *saṃskāras*.[2] En effet, les Dārṣṭāntikas et les Vibhajyavādins disent : « Le temps, de sa nature, est éternel (*nitya*), les *saṃskāras* sont non-éternels (*anitya*). Les *saṃskāras* circulent dans le temps,

[1] Mrs Rhys Davids, Points of Controversy, 1915. — P. 296, 10 *khaṇas* = 1 *laya*.

[2] On ne traduirait pas mal : « autre chose que les choses » — *saṃskāra*, au sens étroit, un autre nom pour « acte » (deuxième terme du Pratītyasamutpāda) ; au sens large, que nous avons ici, presque synonyme de *saṃskṛta*, « produit par les conditions, conditionné » ; le « conditionnant », *saṃskāra*, est toujours « conditionné ». — De même *pratītyasamutpāda* = *pratītyasamutpanna*, Kośa, iii. p. 74.

comme des fruits dans des corbeilles, sortant de cette corbeille-ci pour entrer dans cette corbeille-là, ou comme plusieurs hommes sortent de cette maison-ci pour entrer dans cette maison-là. De même les *saṃskāras*, du futur, entrent dans le présent, du présent, entrent dans le passé. » L'auteur veut arrêter cette opinion, montrer que le temps ne diffère pas de nature des *saṃskāras* : le temps est les *saṃskāras* ; les *saṃskāras* sont le temps. Comme il dit dans le Mahābhūtaskandhaka[1] : « Quels *dharmas* sont nommés par le mot de temps ? — Les *saṃskāras* sont désignés par cette expression (*adhivacana*). » [P. 393, col. 1, l. 18.]

2. Il y a aussi des fous qui, parmi les trois temps (*tryadhvasvabhāva*), nient l'existence du passé et du futur, et affirment que le présent est inconditionné (*asaṃskṛtadharma*). L'auteur veut montrer que la « nature propre »[2] du passé et du futur est réelle (*dravyasat*) et que le présent est conditionné (*saṃskṛta*).

a. Si le passé et le futur n'étaient pas réels, il ne pourrait y avoir possession et non-possession (*samanvāgama...*) du passé...,[3] pas plus que d'une deuxième tête, d'une troisième main, d'un sixième *skandha*, d'un treizième *āyatana*, d'un dix-neuvième *dhātu*. Or il y a possession du passé... ; donc nous savons que le passé est réel.

b. Interrogeons le négateur de la « nature propre » (*t'i*) du passé-futur. — Quand existe une cause de rétribution (*vipākahetu*) présente, le fruit obtenu par cette cause est-il présent, passé ou futur ? Si vous dites qu'il est passé, nous concluons que le passé doit exister ; si vous dites qu'il est futur, nous concluons que le futur doit exister ; si vous dites qu'il est présent, nous concluons que la cause de rétribution et son fruit doivent être simultanés. Contradiction, car la stance dit :

[1] Cinquième livre du Jñāna prasthāna, Takakusu, On the Abhidharma Literature, JPTS., 1905, p. 92.

[2] *t'i siang* ; *t'i* est *svabhāva*, *dravya*. — On aurait *svabhāvalakṣaṇa*.

[3] Sur la *prāpti* ou *samanvāgama*, Kośa, ii, p. 179. — Aussi longtemps qu'on ne l'a pas abandonnée par le Chemin, on est en possession de la passion passée...

« Celui qui fait le mal ne le sent pas aussitôt, à la manière dont le lait devient du lait fermenté ; mais, comme le fou qui marche sur un feu couvert de cendre, il est longuement brûlé.[1] »

Si vous dites que le fruit de cette cause ne se trouve dans aucune des trois époques, nous concluons que cette cause n'a pas de fruit, car le fruit de rétribution n'est pas inconditionné : si elle n'a pas de fruit, la cause aussi n'existe pas, comme une deuxième tête ou une troisième main.

De même nous demandons à quelle époque appartient la cause qui correspond au fruit de rétribution (*vipākaphala*) présent... [P. 393, col. 2, l. 13.]

c. Si le passé et le futur ne sont pas réels, il ne peut y avoir sortie du monde et profession réligieuse (*pravrajyā* et *upasaṃpad*). Il y a une stance :

« Si on soutient que le passé n'existe pas, le Bouddha passé n'existe pas : donc manqueront sortie du monde et profession. »

Encore, si le passé et le futur ne sont pas réels, il faut que les religieux (*pravrajita*), qui possèdent le savoir exact, tiennent des discours de mensonge. Il y a une stance :

« S'il soutient que le passé n'existe pas et si, cependant, il parle d'années peu nombreuses ou nombreuses [depuis la profession], il doit, de jour en jour, accroître son savoir exact (*samyagjñāna*) et ses discours faux et trompeurs. »

d. Si le passé et le futur ne sont pas réels, le présent aussi n'existe pas. Car le présent « est désigné » (*prajñapyate*) en considération (*apekṣya*) du passé et du futur. Si les trois époques manquent, manquent les *dharmas* conditionnés. Donc manquent aussi les inconditionnés qui sont établis en considération des conditionnés. Les uns et les autres manquant, manquent tous les *dharmas*. Donc manque aussi la délivrance, la sortie, le Nirvāṇa.

[1] Comparer Dhammapada, 74.

Admettre cette négation, c'est grande « vue fausse »[1]. Par conséquent... [P. 393, col. 2, l. 27.]

e. D'autre part, le présent n'est pas un *dharma* inconditionné, car il naît des causes et conditions, car il possède activité (*kāritra*, *tso yong*) : tel n'est pas l'inconditionné.

C'est ainsi que l'auteur a fait ce traité pour réfuter les opinions des autres systèmes et manifester la vraie doctrine. [P. 393, col. 2, l. 29.]

3. Quels sont les *dharmas* passés ? Une partie des cinq *skandhas*, des douze *āyatanas*, des dix-huit *dhātus*. — Même réponse pour les présents et les futurs.

En quoi ont leur nature propre (*tse sing*, *svabhāva*) les trois époques ? — En tous les *dharmas* conditionnés.[2] Comme elles y ont leur nature propre, elles y ont leur soi (*ātman*), leur être (*dravya*), leur propre substance (*svarūpa*), leur *siang fen*, leur nature radicale (*mūlabhāva*).[3] [P. 393, col. 3, l. 6.]

4. Nous avons dit leur nature propre ; c'est pourquoi il faut maintenant se demander pourquoi les [*dharmas* en question, tous les conditionnés,] reçoivent le nom d'*adhvan* (« chemin », « époque »), et quel est le sens de ce mot.

Le sens est « marche » (*gamana*, *hing*). — Les *saṃskāras* (*hing*) ni n'arrivent ni ne partent : comment le sens d'*adhvan* [, lequel *adhvan* est défini comme étant les *saṃskāras*,] peut-il être « marche » ? — Pourquoi cette question ? — Si les *saṃskāras* arrivent, ils ne partent pas, car ils sont munis du caractère d'arrivée ;

[1] *mithyādṛṣṭi*, Kośa, v, p. 18.

[2] Définition des conditionnés, Kośa, i, 7, trad. pp. 11-12 : « Les *dharmas* conditionnés, c'est les cinq *skandhas* ; ils sont le chemin... (*adhvan* = temps) ». Bhāṣya : « Ils sont le chemin (*che-lou*), parce qu'ils ont pour nature d'être allés, d'aller, de devoir aller. »

[3] *ngo ou tse-t'i siang-fen pen-sing*.

Comparer, p. 200, col. 2, l. 21, où on a *tse-t'i*, qui doit être *svarūpa*, *tse-ngo*, *svātman*, *tse-ou*, *svadravya*, *tse-sing*, *svabhāva*, *tse-siang*, *svalakṣaṇa*.

siang-fen, dans les lexiques, est un des quatre *fen* (ou *bhāga*, *aṃśa*) des mentaux (*caittadharma*).

s'ils partent, ils n'arrivent pas, car ils sont munis du caractère de départ. En outre, s'ils arrivent, le lieu d'où ils arrivent se videra ; s'ils partent, le lieu où ils se rendent se remplira.

C'est pourquoi le Bhadanta Vasumitra dit : « Les *saṃskāras* ni n'arrivent ni ne partent. Comme ils sont momentanés, l'idée de durée (*sthiti*) aussi est exclue. Les *saṃskāras* étant exempts des caractères d'arrivée, départ, etc., comment établir la distinction des trois époques (ou « chemins », *adhvan*) ? — C'est en fonction de l'activité (*kāritra*) que les époques sont distinguées, et, de ce point de vue, le sens d'époque (ou chemin) est : « marche ».

C'est-à-dire : les « conditionnés » (*saṃskṛtadharmas*), quand ils n'ont pas encore d'activité, sont dits « futurs » ; « présents », quand ils ont activité ; « passés », quand leur activité est détruite. [P. 393, col. 3, l. 16.]

D'après ce principe, le *rūpa* qui n'a pas encore *rūpaṇa* (Kośa, i, p. 24) est dit futur ; présent quand il a *rūpaṇa ;* passé, quand le *rūpaṇa* est détruit. — De même pour les quatre autres *skandhas*. La *vedanā* ne sent pas encore, sent, ne sent plus (*anubhava*) ; la *saṃjñā* ne saisit pas encore, saisit, ne saisit plus les « marques » (*nimittodgrahaṇa*) ; les *saṃskāras* ne « modèlent » pas encore (*abhisaṃskāra*) ... ; le *vijñāna* ne distingue pas encore (*prativijñapti*) ...

Encore, l'œil qui ne voit pas encore les visibles (*rūpa*) est dit « futur » ; « présent », quand il voit les visibles; « passé », quand la vision des visibles est détruite. — De même pour les autres *āyatanas* jusqu'au *manas* (organe mental) : le *manas* qui ne connaît pas encore les *dharmas*... [P. 393, col. 3, l. 26]

Mais, dira-t-on, lorsque l'œil présent appartient à la catégorie *tatsabhāga* (Kośa, i, p. 75, Vibhāṣā, 71, p. 368), il n'a pas l'activité de vision (*darśanakāritra*). Donc, aux termes de la définition, il ne sera pas présent ?

Cette activité lui manque ; mais ne lui manque pas l'activité qui consiste à « prendre un fruit » (ou à « projeter », *ākṣepa*, *grahaṇa*, Kośa, ii, p. 293), car il est « cause semblable » de *dharmas* futurs

(*sabhāgahetu*, ii, p. 255) ; les conditionnés, résidant dans le présent, sont tous « cause qui prend un fruit d'écoulement » (*niṣyandaphala*, ii, p. 289). Cette activité de « prendre le fruit » s'étendant à tous les « présents », pour éviter la confusion des époques, c'est de ce point de vue qu'on établit la distinction des passé, présent et futur. [P. 394, col. 1, l. 2.]

5. Quand les trois *saṃskṛtalakṣaṇas* (Kośa, ii, p. 222) du conditionné n'ont pas encore d'activité, le conditionné est dit « futur » ...

Les conditionnés qui n'ont pas encore la quadruple activité conditionnante (*catuḥpratyayakāritra*, ii, p. 299), la sextuple activité causale (*ṣaḍhetukāritra*, ii, p. 245), sont dits « futurs » ...

Les conditionnés qui ne prennent pas encore, qui ne donnent pas encore le *puruṣakāraphala*, le *niṣyandaphala* (ii, p. 225, p. 289), sont dits « futurs » ...

Les *dharmas* mauvais (*akuśala*) et bons-impurs (*kuśalasāsrava*) qui ne prennent pas encore, qui ne donnent pas encore le fruit de rétribution (*vipākaphala*, ii, p. 271) sont dits « futurs » ; « présents », quand ils prennent ce fruit, mais ne le donnent pas encore ; « passés », quand ils ont pris ce fruit. [P. 394, col. 1, l. 15.]

Les conditionnés, quand ils ne répondent (*tch'eou*, 104 et 6) pas encore au *saṃprayuktaka* et au *sahabhūhetu* (ii, pp. 267, 248), sont dits « futurs » ; « présents », quand ils y répondent ; « passés », quand ils n'y répondent plus.

Les conditionnés, quand ils n'ont pas encore répondu au *sabhāga* et au *sarvatragahetu* (ii, pp. 255, 268), sont dits « futurs » ; « présents », quand ils y ont répondu et ne sont pas détruits ; « passés », quand ils y ont répondu et sont détruits. — De même, les conditionnés non-définis de rétribution, quand ils n'ont pas encore répondu au *vipākahetu*.

Les conditionnés qui ne sont encore ni produits, ni détruits, sont dits « futurs »; « présents », ceux qui sont produits, non

encore détruits ; « passés », ceux qui sont produits et détruits. — De même, en remplaçant « détruit » (*niruddha*) par « endommagé » (*hoai*, 32 et 16, *vipariṇata*), par « abandonné » (*li*, 172, *vyatīta*, *vigata*...). — De même en remplaçant « produit » (*utpanna*) par « né » (*jāta*). [P. 394, col. 1, l. 27.]

6. Cependant le Sūtra dit des futurs qu'ils sont nés (*jāta*), etc. Il s'exprime ainsi en considérant leur nature (*tchong-lei*, *jāti*, *prakāra*).

Comme il est dit : Les *dharmas* réels (*saddharma*, *yeou-fa*), nés (*jāta*), existants (*yeou*, *bhūta*), faits (*tso*, *kṛta?*), modelés (*saṃskṛta*), ayant un effet (*sakaraṇīya*), produits en dépendance (*yuen i cheng*, *pratītya-utpanna*), sont de leur nature périssables (*kṣayadharman*), voués à la disparition (*vyayadharman*), objets de détachement (*virāgadharman*), voués à la destruction (*nirodhadharman*), voués à la détérioration (*naśyanadharmaka*). Que ces *dharmas* ne soient pas détériorés, c'est hors de cause.[1]

Par « né », le Sutra entend seulement « *dharma* engendré par la naissance » (Kośa, ii, p. 222) ; « existant » (*bhūta*) montre qu'il possède une nature propre (*sasvabhāva*), « fait » (*kṛta?*), qu'il est malheureux (*sādīnava*) ; « modelé » (*saṃskṛta*), qu'il est « achevé » (*abhisaṃskṛta*); « ayant un effet », que l'acte a un fruit; « produit en dépendance » montre le concours des causes et conditions. Les termes « périssable », etc., montrent qu'on désirera certainement qu'il ne se détériore pas. « C'est hors de cause » montre la nécessité (*asvātantrya*).

7. Le conditionné qui a deux époques avant lui, est dit « passé » ; qui a deux époques après lui, « futur » ; qui est entre deux époques, « présent ».

[1] Comparer Aṅguttara, iii, 54 : *maraṇadhammaṃ mā mīyīti... khayadhammaṃ mā khīyīti... nassanadhammaṃ mā nassīti alabbhanīyaṃ ṭhānaṃ samaṇena vā...* — Paṭisaṃbhidā, i, 53 : *rūpaṃ atītam... aniccaṃ saṃkhataṃ paticcasamuppannaṃ khayadhammaṃ vayadhammaṃ virāgadhammaṃ nirodhadhammaṃ...*

Le conditionné qui a pour cause [des *dharmas*] des trois époques, est dit « passé »; qui a pour cause [des *dharmas*] de deux époques, « présent » [car il y a des causes simultanées] ; qui a pour cause [des *dharmas*] d'une époque, « futur ».

Le conditionné qui a pour fruits [des *dharmas*] des trois époques, est dit « futur »...

8. Le conditionné, relativement au passé et au présent, est désigné (*prajñapyate*) comme « futur » ; non pas relativement au futur, parce qu'une quatrième époque manque. Relativement au futur et au présent, il est désigné comme « passé », non pas relativement au passé, parce qu'une quatrième époque manque. Relativement au passé et au futur, il est désigné comme «présent», non pas relativement au présent, parce qu'une quatrième époque manque.

Telle est la distinction des trois époques. De la sorte, on établit que les *saṃskāras* marchent (*hing*). Par là il est démontré que le sens de *adhvan* est « marche ». [P. 394, col. 2, l. 18.]

9a. Lorsque naissent les conditionnés futurs, naissent-ils étant déjà nés, naissent-ils n'étant pas encore nés ? Les deux hypothèses font difficulté. Comment ? Dans la première hypothèse pourquoi ne continuent-ils pas à revenir ? Dans la seconde, comment nierez-vous que les *saṃskāras* existent (ou commencent d'exister) après inexistence (*abhūtvā bhāvaḥ*, *abhūtvā bhavanam*) ?

Voici la réponse. — On peut dire (*asti paryāyaḥ*)[1] : Parce qu'il y a causes et conditions, étant déjà nés, ils naissent. C'est-à-dire : tous les *dharmas* possèdent déjà leur nature propre, car chaque futur réside dans son caractère essentiel (*svabhāvalakṣaṇa*). Possédant déjà une nature propre, ils sont dits déjà nés : ce n'est pas que leur nature propre soit née des causes et conditions. Étant [ensuite] produits par le concours des causes et des conditions, ils sont dits naître.

[1] La formule *asti paryāyaḥ*, glosée par *asti vacanakramaḥ*, est traduite par Hiuan-tsang : « Il faut dire ».

Parce qu'il y a causes et conditions, n'étant pas encore nés, ils naissent. C'est-à-dire : les *dharmas* futurs sont dits non-nés, car c'est par le fait des causes et conditions qu'ils obtiennent actuellement de naître [P. 394, 2, 27.]

9b. Lorsque naissent les conditionnés futurs, naissent-ils existant déjà ou n'existant pas ? Les deux hypothèses font difficulté. Dans la première, à quoi bon naître, puisque leur être (*tse t'i, svarūpa*) existe déjà ? Dans la seconde, on dira que les *dharmas*, après inexistence, existent : la doctrine du Sarvāstivāda tombe.

Voici la réponse. — On peut dire que les *dharmas* naissent existant déjà.

Vous écartez la deuxième objection, mais comment résoudre la première ?

Comme il suit. — La nature propre (*t'i, svabhāva*) du *dharma* existe, mais non pas son activité. Rencontrant causes et conditions, le *dharma* engendre l'activité. Demandez-vous si l'activité et la nature propre sont une même chose ou des choses différentes ? Il est impossible d'affirmer l'identité ou la différence. De même que, « sur » la nature propre de chaque *dharma* impur (*sāsrava*) se trouve la foule des caractères (*i-siang, artha-lakṣaṇa*) comme impermanence, etc. ; et on ne peut pas dire qu'il y ait identité ou différence. De même ici : la critique n'est donc pas justifiée. [P. 394, col. 3, l. 9.]

9c. Est-ce le même *dharma* qui naît et qui périt ? Faut-il penser qu'un autre *dharma* naît, qu'un autre *dharma* périt ? — Les deux hypothèses font difficulté. Dans la première, le futur naît, le futur périt. Dans la seconde, le *rūpa* naît, et c'est autre chose, sensation, etc., qui périt.

On peut dire [1] : Parce qu'il y a causes et conditions, on dit que

[1] Des fragments de ces deux paragraphes sont cités Kośa, v, p. 69, et la Vyākhyā (Wogihara, 477) fournit des parties de l'original et une ṭīkā.

le même *dharma* naît et périt : le *rūpaskandha* naît, le *rūpaskandha* périt... le *vijñānaskandha* naît, le *vijñānaskandha* périt. Parce qu'il y a causes et conditions, on dit qu'un autre *dharma* naît, qu'un autre *dharma* périt : le temps futur naît, le temps présent périt. [P. 394, col. 3, l. 16.]

9d. Lorsque naissent les conditionnés futurs, est-ce le temps même (le *t'i*, le *svabhāva* du temps) qui naît ? ou naissent-ils du temps ? [1] Les deux hypothèses font difficulté. Dans la première, lorsque naît un *dharma*, tous les *dharmas* du temps futur doivent naître ; et, quand il sera né, on n'aura plus de futur ; et, quand il aura péri, on n'aura plus de présent : c'est la ruine du Sarvāstivāda. Dans la seconde, comment les *saṃskāras* ne différeraient-ils pas du temps ?

On peut dire : Parce qu'il y a causes et conditions, on dit que le temps même naît, car, quand naît un *saṃskāra* momentané, c'est bien le temps futur qui naît. Parce qu'il y a causes et conditions on dit que le *saṃskāra* naît du temps, car les *saṃskāras* du temps futur comportent beaucoup de moments et, parmi ces moments, c'est un seul qui naît. [P. 394, col. 3, l. 24.]

9e. Lorsque naît le conditionné futur, faut-il penser que naît sa nature propre (*svabhāva*) ou que naît une autre nature (*parabhāva*) ? Les deux hypothèses font difficulté. Dans la première, comment éviter la conclusion que la nature propre existe après inexistence ? D'abord la chose (*bhūtadravya*, *che-ou*) n'existe pas, maintenant elle existe. Dans la seconde, comment éviter la conclusion que [le *dharma*] abandonne sa nature propre et se trouve sans le caractère d'être (*sing-siang*, *bhāvalakṣaṇa*) ?

Voici la réponse. — On peut dire que la nature propre ne naît pas, ni non plus une autre nature. Mais, dans la nature propre, tel *dharma* (*evaṃdharma*), après être né, périt. [P. 395, col. 1, l. 1.]

[1] Le chinois traduit par le locatif, « dans le temps ».

10. Le *dharma* qui est du *rūpa* (*yo rūpabhāvo dharmaḥ*) est-il passé (*asti so 'tītabhāvaḥ*) ? Quatre alternatives : 1. *rūpa*, sans être passé : à savoir le *rūpa* présent et futur ; 2. passé, sans être *rūpa* : à savoir les quatre autres éléments (*skandha*) passés ; 3. *rūpa* et passé : à savoir le *rūpa* passé ; 4. ni *rūpa* ni passé : à savoir les quatre autres éléments présents et futurs, et les inconditionnés.

De même, quatre alternatives pour les relations du *rūpa* et du futur, du *rūpa* et du présent : donc trois fois quatre alternatives pour le *rūpa*. De même pour les quatre autres éléments. En tout quinze fois quatre alternatives. [P. 395, col. 1, l. 10.]

11a. Le *dharma* qui est du *rūpa* est-il « étendu » (*fang-tch'ou*) ?[1] — Tout *dharma* qui est étendu est *rūpa* ; mais il y a du *rūpa* qui n'est pas étendu, à savoir le *rūpa* passé et futur, les atomes présents, l'*avijñaptirūpa* présent.

Le *dharma* qui est *vedanā* est-il étendu ? — Non. Il y a des *dharmas* qui ne sont ni *vedanā*, ni étendus : à savoir les *saṃjñā*, *samskāras*, *vijñānaskandha*, les atomes, l'*avijñaptirūpa*, les inconditionnés.

De même pour le *saṃjñāskandha*, etc. [P. 395, col. 1, l. 17.]

b. Le *dharma* qui est *rūpa* est-il impénétrable ?[2] — Tout ce qui est impénétrable est *rūpa* ; mais il existe du *rūpa* exempt d'impénétrabilité, à savoir le *rūpa* passé et futur, les atomes présents, l'*avijñapti* présente.

Le *dharma* qui est sensation (*vedanā*) sent-il (*anubhava*) ? — Tout ce qui sent est sensation ; mais il y a de la sensation qui ne sent pas, à savoir la sensation passée et la future.

[1] Même expression dans Saṃgraha, Upanibandhana, p. 394. — *deśastha* ? — Le terme ordinaire est *mūrta*.

[2] « impénétrabilité », traduction approximative de *rūpaṇa*, Kośa, i, p. 24, l'obstacle qu'un *rūpa* (matière) oppose à ce que son lieu soit occupé par un autre *rūpa*. — Le *rūpa* étant caractérisé par le *rūpaṇa*, il s'ensuit que le *rūpa* passé n'est pas *rūpa* ? Objection discutée Vibhāṣa, 75, p. 389, Kośa, i, p. 25, 28, 45 Saṃghabhadra, p. 636, col. 1. l. 8.

Mêmes questions et réponses pour les autres « éléments » : il y a de la « perception » (*saṃjñā*) qui ne saisit pas les marques (*nimittodgrahaṇa*), des « activités volontaires » (*saṃskāras*) qui ne « modèlent » pas (*abhisaṃskaraṇa*), de la connaissance (*vijñāna*) qui ne « distingue » pas (*prativijñapti*). [P. 395, col. 1, l. 28.]

12. Les *dharmas* futurs sortent et n'entrent pas ;[1] les passés entrent et ne sortent pas. Comment les futurs ne sont-ils pas décrits (ou conçus, *prajñapyate*) comme diminuant et les passés comme s'accroissant ?

Vasumitra dit : « S'ils étaient comptés, dirait-on (*eul yen*) que les futurs ne sont pas décrits comme diminuant ? » Et encore : « N'est-il pas vrai que les passés ne sont pas décrits comme s'accroissant ? Puisqu'ils ne sont pas comptés,[2] comment peut-on dire qu'ils ne peuvent être décrits, les futurs comme diminuant, les passés comme s'accroissant ? A la vérité, les passés et les futurs, étant sans mesure, ne peuvent être décrits comme s'accroissant, comme diminuant. De même l'eau de la grande mer, étant sans mesure et sans limite, on peut y prendre ou y verser cent mille cruches, et on ne sait pas qu'elle diminue ou s'accroît. » Et encore : « Les *dharmas* futurs, n'étant pas encore produits (*utpanna*), détruits (*niruddha*), ne sont pas décrits comme diminuant ; les *dharmas* passés, étant produits, détruits, ne sont pas décrits comme s'accroissant. » Et encore : « Les *dharmas* futurs, n'étant pas encore produits, détériorés... » [Avec substitution à *niruddha* de *hoai* et de *li*, avec substitution à *utpanna* de *jāta*, comme ci-dessus, p. 14.] [P. 395, col. 1, l. 14.]

Bhadanta dit : « S'il s'agissait de choses solides (*sapratigha*) cheminant à travers les époques, on pourrait les décrire comme diminuant, comme s'accroissant ; mais les conditionnés naissent

[1] C'est-à-dire : les *dharmas* futurs sortent du futur ; aucun *dharma* n'entre dans le futur.

[2] J'entends : « Comment le fait de n'être pas comptés empêche-t-il de les considérer comme s'accroissant... ? »

en raison du concours des conditions et, nés, périssent. Comment décrire les passés comme s'accroissant, les futurs comme diminuant ? »

Pārśva dit : « Les passés et les futurs sont dépourvus d'activité. Comment les décrire comme s'accroissant, comme diminuant ? » [P. 395, col. 2, l. 18.]

13. Les passés et les futurs sont-ils « agglomérés » (*saṃcita*, Kośa, i, p. 25, iii, p. 210) comme les murs et autres objets (*vastu*) du temps présent, ou ne sont-ils pas agglomérés, chaque [*dharma*] étant « dispersé » (*viprakīrṇa*) ? Les deux hypothèses font difficulté.

Dans la première : 1. le travail de l'aumônier (*dānapati*) pour préparer la chose à donner ne sera-t-il pas sans utilité ?[1] 2. pourquoi le futur n'occupe-t-il pas un lieu (*deśa*, *fang souo*) ; 3. comment les murs, etc., ne sont-ils pas éternels ? 4. comment les passés et les futurs ne sont-ils pas manifestes ?[2]

Dans la seconde, 1. comment dire qu'existent les choses passées ? Comme dit le Sūtra : « Jadis il y eut un roi nommé Mahāsudarśana ; sa capitale fut Kuśāvatī ; il habita le palais Sudharma » (Dīgha, ii, p. 170). Les textes analogues sont sans mesure, sans limite ; 2. comment dire qu'existent les choses futures ? Comme dit le Sūtra « Dans l'avenir, il y aura un Bouddha nommé Maitreya ; dans ce temps-là, il y aura un roi nommé Śaṅkha ; sa capitale sera Ketumatī » (Dīgha, iii, p. 75) ; 3. comment le savoir du souvenir des anciens séjours (*pūrvanivāsānusmṛtijñāna*) voit-il les choses passées ? 4. comment le savoir des morts et des naissances (*cyutyupapādajñāna*) voit-il les choses futures ? 5. comment le « savoir d'application » (*praṇidhijñāna*, Kośa, vii, 88) voit-il les choses passées et futures ? 6. enfin, quand les *dharmas*

[1] *t'ang-kiuen* 30 et 7, 64 et 7, vantard-rejeter, *vyartha* Kośa, iv 19 *b* 5, xxix, 11 *b* 6.

[2] *hien-kien*, 96 et 7, 147, n'est pas dans Rosenberg ; Vibhāṣā, 93, 1, 8 ; Siddhi, ii, 9 *b* 7.

futurs viennent se réunir [pour être] présents, n'est-il pas clair que la chose agglomérée (*saṃcitavastu*), d'abord inexistante, existe maintenant ? Et quand les *dharmas* se dispersent et vont au passé n'est-il pas clair que la chose agglomérée, après avoir existé, retourne à l'inexistence ? [P. 395, col. 3, l. 4.]

D'après une opinion, les passés et les futurs sont aussi des agglomérés comme les murs et autres objets du temps présent. De la sorte, les secondes difficultés sont expliquées, mais comment expliquer les premières ? — Dans l'ordre : 1. l'effort de l'aumônier fait que l'objet soit manifeste. Avant que l'aumônier prépare l'objet, celui-ci, quoiqu'existant, n'est pas manifeste ; quand il l'a préparé, l'objet est manifeste. L'effort n'est donc pas inutile ; 2. quel défaut à admettre que le passé et le futur occupent une place ? 3. les murs, etc., ne sont pas éternels, parce que l'impermanence momentanée (?) (*kṣaṇa-anitya*) leur est jointe ; 4. le passé et le futur ne sont pas manifestes parce qu'ils ne sont pas objet des cinq connaissances (visuelle, etc.) présentes. Pour être manifeste une chose doit être objet des cinq connaissances présentes. [P. 395, col. 3, l. 13.]

P'ing [1] dit : « Les passés et les futurs ne sont pas des agglomérés comme sont les objets présents ; ils sont dans l'état de dispersion. »

C'est éviter les premières difficultés, mais comment expliquer les secondes ? — Dans l'ordre : 1-2. à dire que les choses passées [existent] comme ayant été présentes, que les choses futures [existent] comme devant être présentes, il n'y a pas défaut ; 3-5. on demande comment les trois savoirs en question voient-réalisent les choses passées et futures : ils les voient-réalisent comme ayant été, comme devant être « expérimentées ». Quel défaut ici que je n'explique pas ? — Quelques-uns disent : De même, quand on prononce les syllabes, leur succession sériale révèle (*sākṣātkaroti*)[2] les noms et les phrases, et manifeste le sens :

[1] P'ing-kia, Kośa, Index, vi, p. 124; ci dessous p. 156.

[2] *in-cheng*, guider-naître, Siddhi, ii, 22 *a* 2, iv, 21 *b* 6. Sur les syllabes, noms, phrases, Kośa, ii, p. 238.

les syllabes ne sont pas agglomérées ; elles n'en sont pas moins capables de révéler les noms et les phrases, et de manifester le sens. De même les *dharmas* passés et futurs, quoique non agglomérés, sont capables d'engendrer le savoir : l'objet à connaître est connu comme il convient dans chaque cas (*yathāyogam*). — Quelques-uns disent : Au moyen des choses présentes, on déduit (*lei-koan*, *anvaya* — voir) les passées et les futures ; comme le cultivateur au moyen des actuelles récolte et semence déduit (*lei-tche*, *anvaya-jñāna*) l'antérieur et le postérieur (Kośa, ii, p. 303, vii, p. 89) ; 6. les *dharmas* des trois époques ont en succession, comme il convient, la nature de cause et de fruit. En soi, ils restent tels sans accroissement ou diminution. C'est du point de vue de l'activité qu'on dit tantôt qu'ils existent, tantôt qu'ils n'existent pas. Pour les « choses agglomérées », elles s'appuient sur les entités réelles (*dravyasadvastu*) : c'est par métaphore qu'on leur attribue l'existence ; tantôt elles existent, tantôt n'existent pas. — C'est ainsi que ce système [du Sarvāstivāda] conçoit l'existence et la non-existence. De quelle difficulté ne rend-il pas compte ? Car il admet l'existence et la non-existence des [divers] états [du *dharma*]. [P. 396, col. 1, l. 4.]

Les quatre Maîtres

L'école Sarvastivādin a quatre grands maîtres[1] qui établissent différemment l'existence des trois époques.[2] Pour Dharmatrāta, différence de *bhāva*[3] ; pour Ghoṣaka, différence de *lakṣaṇa* ; pour Vasumitra, différence d'*avasthā ;* pour Buddhadeva, différence *d'apekṣā*.

Le partisan de la différence de *bhāva* ou de « manière d'être »

[1] Maître = *ācārya ;* chinois, *śāstrācārya*.

[2] Var. « des deux époques ».

[3] Mieux peut-être : différence [des époques] en raison du *bhāva*... — Pour les théories des quatre maîtres, ci-dessous Saṃghabhadra, p. 89.

(*bhāvānyathika*) dit : Les *dharmas*, circulant dans les époques, se différencient par le *bhāva*, ou manière d'être, sans qu'il y ait différence dans la chose même (*dravya*). C'est ainsi qu'un vase en or peut être brisé, qu'on en fait d'autres objets : la figure est différenciée, mais la couleur (*varṇarūpa*) n'est pas différenciée. Ou encore, quand le lait évolue en petit lait, il perd sa saveur, sa force, etc., mais il ne perd pas sa couleur. De même les *dharmas :* quand ils arrivent du futur dans le présent ils abandonnent leur *bhāva* de futur, acquièrent le *bhāva* de présent ; toutefois leur être (*dharmadravya*) n'est ni acquis, ni abandonné. Quand ils arrivent du présent au passé, de même. [P. 396, vol. 1, l. 23].

Le partisan de la différence de *lakṣaṇa* ou « caractère » (*lakṣaṇānyathika*) dit : « Les *dharmas*, circulant dans les époques, se différencient par le caractère, mais non pas par la chose. Le *dharma* de chaque époque possède les caractères des trois époques : il est actuellement revêtu du caractère d'une époque, mais n'est pas étranger aux caractères des deux autres. De même on ne considère pas qu'un homme, actuellement épris d'une femme, soit détaché des autres femmes. De même le *dharma* qui réside dans le passé est actuellement revêtu du caractère du passé, mais on ne peut pas dire qu'il soit étranger aux caractères des deux autres époques. De même le *dharma* qui réside dans le futur... » [P. 396, 2, 1.]

Le partisan de la différence d'*avasthā* ou « état » (*avasthānyathika*) dit : « Les *dharmas*, circulant dans les époques, se différencient par l'état, mais non pas par la chose. De même, quand on prend un bâtonnet et qu'on le place dans la case des unités, on le nomme « un » ; quand on le place dans la case des dizaines, on le nomme « dix », et ainsi de suite : il y a sans doute différence dans les positions successives, mais il n'y a pas différence dans le bâtonnet. De même le *dharma* passe dans les états des trois époques : il prend différents noms sans que la chose change. »

Dans le système de ce maître les époques sont établies de telle sorte qu'elles ne se confondent pas : c'est en raison de l'activité

qu'il établit la différence des trois époques. Le *dharma* conditionné qui n'a pas encore d'activité est nommé « futur »; il est nommé « présent » quand l'activité est actuelle ; il est nommé « passé » quand l'activité a pris fin. [P. 396, 2, 8.]

Le partisan de la différence d'*apekṣā* ou « relation » (*apekṣānyathika*) dit : « Les *dharmas*, circulant dans les époques, prennent différents noms en raison des relations mutuelles d'antériorité et de postériorité. De même qu'une femme est nommé « fille » relativement à sa mère, et « mère » relativement à sa fille ; son essence n'est pas changée, mais, vu la différence des relations, elle reçoit le nom de fille et de mère. De même le *dharma* est dit « passé » relativement à ce qui suit, « futur » relativement à ce qui précède ; « présent » relativement à l'un et à l'autre. »

Les époques, comme ce maître les établit, se confondent. — Pourquoi ? — Les trois époques se trouveront dans une même époque, puisque l'antérieur et le postérieur sont relatifs. Les moments antérieur et postérieur du passé seront dits « passé » et « futur » ; le moment intermédiaire sera dit « présent ».[1] Le futur sera de même tritemporel. Le *dharma* présent, bien qu'il soit instantané, sera des trois époques, relativement à l'antérieur, au postérieur, à l'un et à l'autre. Est-ce admissible ? [P. 396, 2, 17.]

Les époques, comme les établit le partisan des caractères, sont aussi confondues, puisqu'il attribue au *dharma* de chaque époque les caractères des trois époques.

Quant au partisan de la différence de « manière d'être » (*bhāva*), on demande ce qu'est la manière d'être (*bhāva*) à part (*vyatirikta*) de la nature propre (*svabhāva*, *tse-sing*) ? Le système est donc mauvais. — Lorsque le *dharma* conditionné, du futur arrive au présent, il faut que sa première manière d'être périsse ; lorsque, du présent, le *dharma* arrive au passé il faut que sa

[1] Tattvasaṃgraha, p. 505 : *caturthasyāpy ekasminn evādhvani trayo 'dhvānaḥ prāpnuvanti | tathā hy atīte 'dhvani pūrvapaścimau kṣaṇāv atītānāgatau madhyamaḥ kṣaṇaḥ pratyutpanna iti.*

dernière manière d'être naisse : par conséquent le passé naît, le futur périt : est-ce admissible ?

Seul le troisième maître établit bien les époques, parce que les *saṃskāras* ont une période d'activité. [P. 396, 2, 23.]

II

SAMGHABHADRA

Choen-tcheng-luen, 50-52, pp. 621-636

SOMMAIRE

I. — Introduction

Avant-Propos, 621, 3, 5-14.

1. Définition de l'existant : « ce qui engendre l'idée » (Ce qui existe comme chose, ce qui existe comme désignation), 621, 3, 14.

2. Critique du Dārṣṭāntika, 622, 1, 16.

Sept arguments (pour établir que le non-existant est objet de connaissance).

Arguments pour l'existence de l'objet de la pensée : de raison, 622, 1, 27, scripturaires (trois textes), 622, 2, 7.

Textes allégués par le Sautrāntika, 622, 3, 28.

Réfutation des sept arguments, 623, 2, 8 — 624, 3, 6. — 1. Le cercle du tison et l'ātman ; 2. la connaissance d'*adhimukti ;* 3. le Māyājāla ; 4. savoir qu'on ne désire pas ; 5. connaissance du rêve, du taimirika, de deux lunes ; 6. connaître le non-existant comme non-existant : étude des expressions négatives ; 7. non-existence antérieure du son.

3. Si le passé-futur n'a qu'une existence « de désignation » ? 624, 3, 6 — 625, 1, 9.

4. Quelle sorte d'existence attribuer au passé-futur ? — Le *svabhāva* et le *bhāva*, 625, 1, 9.

II. — Preuves de l'existence du passé et du futur d'après la kārikā, v, 25

1. Preuve scripturaire (625, 3, 1 — 627, 3, 16). — Sūtra du détachement à l'endroit du passé... ; Sūtra des Lāguḍaśikhīyakas.

Discussion si ces Sūtras sont de sens définitif : Sūtras qui paraissent nier le passé... (Paramārthaśūnyatā ; vue de l'absence du lien de l'œil ; ceci n'étant pas, ceci n'est pas...), 626, 2, 20.

Interprétation Sautrāntika des textes sur l'existence du passé... (Le passé = ce qui a été) ; emploi de *asti* relativement au passé ; d'une partie du passé, on peut dire qu'elle a été ; Lāguḍaśikhīyakas... 627, 2, 11.

Le Sthavira explique à sa façon les textes sur le détachement du passé, sur les Lāguḍaśikhīyakas..., 627, 3, 16.

2. « Parce que la connaissance naît de deux, de l'organe et de l'objet », 627, 3, 16 — 628, 2, 27. — Explications du Sautrāntika. Connaît-on le passé comme ayant été ?

3. « Parce que la connaissance a un objet existant », 628, 2, 27 — 629, 1, 26. — Le Sthavira croit que l'objet peut être inexistant ; comment on connaît le passé par l'étude des causes et des fruits ; le *purātana-anu-dhātu* (?).

4. « Parce que l'acte passé donne un fruit », 629, 1, 26 — 630, 1, 11. — Théorie Sautrāntika sur la génération du fruit (évolution de la série ; série de la graine et série « karmique »).

5. Divers arguments pour l'existence du passé-futur (630, 1, 11 — 630, 3, 6) : 1. le passé-futur est impermanent ; comment l'impermanence est conciliable avec la pérennité du *dharma ;* remarques du Sthavira; 2. Pūrṇasūtra ; 3. meurtre.

III. — La doctrine de l'activité (kāritra)

1. Définition du Sarvāstivāda, 630, 3, 6 — 631, 1, 3.

2. Les quatre maîtres du Sarvāstivāda ; approbation du système de Dharmatrāta ; préférence pour celui de Vasumitra (631, 3, 1).

3. Étude de l'activité (*kāritra*), une sorte déterminée de la puissance (*śakti*), objections du Sautrāntika, en court (— 631, 3, 17), en détail d'après la kārikā v, 27.

a) Quel obstacle rencontre l'activité dans le passé et le futur ? 631, 3, 19

b) Comment l'activité est-elle passée, future ? 632, 2, 24.

c) L'activité diffère-t-elle du *dharma ?* 632, 3, 7.

d) Si le *dharma* reste le même, comment naît-il ? 633, 2, 7. — Le *svabhāva* et le *bhāva ;* théorie des Vārṣagaṇyas ; l'acte et le fruit ; théorie des *anuśayas :* critique des vues du Sautrāntika.

e. Aveu d'impuissance faussement attribué au Sarvāstivādin par le Sautrāntika 634, 3, 19 — 635, 1, 9.

IV. — Remarques finales, 635, 1, 11 — 636, 2, 16

1. Adoptons-nous les opinions de Kapila ?

2. Le Sūtra : « a été, sera », 635, 1, 18.

3. Coexistence de la pensée pure et de la pensée souillée, 635, 1, 29.

4. Dans le système du Sarvāstivāda, le passé n'est pas « conditionné », la délivrance est impossible.

5. Caractère « conditionné » du passé et du futur.

6. La « coupure ».

7. Le Sūtra : « Ceci n'étant pas... », et l'existence du passé et du futur.
8. Le futur et la « fruition ».
9. La « résistance » de la matière passée ; la lampe future ; la visibilité du « visible » futur.
10. Le caractère « conditionné » du passé et du futur.

Note sur le Sarvāstivāda.

Nous devons maintenant examiner si le passé et le futur existent, ou n'existent pas, « en soi » (*dravyasat*)[1] ; dans la première hypothèse, ils peuvent être objet d'attachement.[2] En fait, les maîtres, depuis longtemps, embrassent des thèses de partisans sur ce problème, se réfutent les uns les autres, établissent en concurrence des plaidoyers,[3] exposent des arguments scripturaires et des arguments de raison pour établir leur opinion ; et semblables controverses (*vivāda*) sont devenues partout traditionnelles.[4] Les tenants de l'existence en soi citent abondamment textes et raisons et, de toute manière, réfutent la non-existence et démontrent l'existence; de même les tenants de la non-existence en soi réfutent l'existence et démontrent la non-existence. Ils produisent ainsi, les uns et les autres, une grande masse de calamité (*ādīnava*) (P. 621, col. 3, l. 10.)

C'est pourquoi je produis grandement bonne résolution (*samyak-prahāṇa*) : en conformité avec une saine considération des choses, j'établis que le passé-futur, quoique différent du présent, n'est

[1] *dravyasat* (*che*, 40 et 11, et *yeou*), en contraste avec *prajñaptisat*, « existant comme désignation ». On a aussi pour *che-yeou*, *bhūtasat*, « réel ». — Par « passé », entendre « le *dharma* passé... »

[2] La controverse du temps, dans le Kośa, « s'accroche » à la théorie des passions (*kleśa*). L'homme est-il lié par le désir qu'il a eu pour une chose passée ?

[3] Ou simplement des « textes » (voir 627, 3, 25) ; *luen-tao*, des « chemins de *śāstra* ou de *vāda* ». On a le choix entre *vādamārga* (*vādamagga*, Kathāvatthu, Commentaire, p. 7) et *vādapatha* (Pali Text Dictionary). — Vibhāṣā, p. 1, col. 2, l. 6 : Bhagavat en divers endroits, s'adressant à diverses personnes, a enseigné l'Abhidharma au moyen de divers *luen-tao*.

[4] *tch'ou-tch'ou tchoan-wen jou-se tcheng-luen* = « çà et là traditionnellement entendre comme cela traités-de-dispute ».

tcheng-luen, *vivāda* dans Vyutpatti, une des sept sortes de *vāda*, Tsa-tsi ; Taisho 1606, p. 771, col. 1.

pas absolument inexistant. Le passé-futur n'est pas existant à l'instar du présent, mais il n'est pas inexistant à l'instar d'une corne de cheval : j'établis que le passé et le futur existent en leur « nature propre » (*t'i*). — Seules ces vues sont conformes au système correct de l'Abhidharma. [P. 621, col. 3, l. 14.]

1. *Définition de l'existant.*

Nous devons, pour commencer, voir ce qu'il faut entendre par « existence » [: donner la définition de l'existant, *sat-lakṣaṇa*].[1] Avec cette définition présente à l'esprit, on pourra savoir si le passé et le futur existent. Par la définition bien élucidée, le problème deviendra facile, et ceux-là même qui ont des vues obstinées seront capables d'adhérer à la vérité. [P. 621, col. 3, l. 16.]

D'après certains maîtres, « est existant » ce qui est né et n'est pas détruit ». Cette définition de l'existence n'est pas admissible, car, par le fait, « être né et ne pas être détruit », c'est le caractère spécifique du présent (*vartamāna*). Si vous dites que l'existence se définit par la « présence » (*vartamānatā*), vous dites implicitement que le passé-futur n'existe pas : et nous demanderons : « Pour quelle raison le seul présent est-il défini comme existant, et non pas les autres époques ? » Donc cette définition de l'existence est mauvaise. [P. 621, col. 3, l. 20.]

Voici ma définition : « Le véritable caractère de l'existant est d'engendrer l'idée (*buddhi*) en qualité d'objet ». L'existant est de deux sortes : *dravyasat* (*che-yeou*), ce qui existe comme chose, (ce qui existe en soi) ; *prajñaptisat*,[2] ce qui existe au titre de désignation : ces deux catégories, en effet, correspondent à la vérité absolue (*paramārthasatya*) et à la vérité d'expérience (*saṃvṛtisatya*). Lorsque l'idée naît à l'endroit d'une chose sans

[1] Nous aurons l'occasion d'analyser les chapitres de Harivarman signalés ci-dessus p. 7.

[2] *kia-yeou*, faux-être. — L'expression usuelle est *che-che* (70 et 5, 149 et 4). Pour les deux vérités, voir ci-dessous p. 159.

dépendre [d'autres choses], cette chose est *dravyasat :* par exemple la couleur, la sensation. Lorsqu'elle naît à l'endroit d'une chose en dépendance [d'autres choses], cette chose est *prajñaptisat*, par exemple la cruche, l'armée. [L'idée de couleur se réfère à une entité, à une certaine chose ; l'armée n'existe que comme désignation des soldats, etc.] [P. 621, col. 3, l. 25.]

D'autres docteurs admettent une troisième catégorie, l'existence relative,[1] par exemple cette rive-ci, cette rive-là. Cette catégorie rentre dans les catégories qui précèdent : le nom diffère, mais ne désigne pas une chose différente. En outre, cette thèse « sort » du Sūtra[2] qui ne connaît que deux sortes d'existence. [P. 621, col. 3, l. 27.]

L'existant en soi (*dravyasat*) est de deux sortes : « ce qui possède seulement nature propre (*t'i*) » (*sasvabhāvamātra*), « ce qui possède activité » (*sakāritra*). Ce second existant est de deux sortes, « ce qui possède pouvoir », « ce qui est dépourvu de pouvoir »[3]. Ainsi avons-nous déjà expliqué ce qui possède seulement nature propre. [P. 622, col. 1, l. 1.]

L'existant par désignation (*prajñaptisat*) est aussi de deux sortes : ce qui dépend de choses existantes en soi, ce qui dépend de choses existantes par désignation. Exemples, dans l'ordre, cruche (désignation d'atomes), armée (désignation d'hommes, qui sont des désignations des cinq *skandhas*). [P. 622, col. 1, l. 2.]

L'enseignement sacré, considérant ensemble toutes ces catégories, dit qu'elles sont. En résumé, quatre sortes d'existence : le mot *asti* marque l'existence comme chose, comme condition, comme possédé, comme cause.

a) Des textes comme : *asti rūpam anityam aham atra samanujānāmi samanupaśyāmi...* ou *yal loke nāsti taj jñāsyāmi... eṣa saṃbhavo nāsti* (Kośa, v, p. 62), visent la chose existante en soi.

[1] *āpekṣika*, *siang-tai-yeou*.

[2] *wei-yue k'i king*, « contredit - excède le Sūtra », ne peut être que *utsūtra*.

[3] *kāritra* = *tso-yong* (9 et 5, 101), « activité » ; *kong-neng* (19 et 3, 130 et 6), « pouvoir » ; voir ci-dessous, p. 631, col. 3.

b) Des textes comme : « Quand il y a arbre, il y a ombre » ou : « Bhikṣus, s'il y a concorde [entre vous], point de maître qui me soit semblable », visent la chose existante en tant que condition.

c) Des textes comme : *santy anucchinnāni anusahagatakuśalamūlāni* [1] ou *asty ādhyātmikaṃ cakṣuḥsaṃyojanam* ou *tayor nāsty uṣmagatam* [2] ou *yasya nāsti tṛṣṇā sa cakṣuṣmān ucyate*, visent la chose existante en tant que possédée.

d) Des textes comme *imasmiṃ sati idaṃ hoti, imasmiṃ asati idaṃ na hoti* (Kośa, iii, p. 81) visent la chose existante en tant que cause.

e) Des textes comme : « Il n'y a pas de torrent boueux comparable au désir. Quand il y a désir, je déclare qu'il n'y a pas de salut », visent l'absolue inexistence.

Les docteurs qui n'admettent que l'existence du présent sont incapables d'expliquer ces emplois de *asti*, « il y a », dans l'Écriture... [P. 622, col. 1, l. 16.]

2. *Critique du Dārṣṭāntika.*

Le Dārṣṭāntika n'admet pas la définition de l'existence que donne notre système. Que l'existant soit ce qui engendre l'idée, c'est inexact, car, dit-il, nous maintenons que l'inexistant aussi peut, en qualité d'objet, engendrer l'idée [3] : 1. lorsque naissent l'idée de cercle formé par le tison (*alātacakra*) et l'idée de « soi » (*ātman*), l'objet (*viṣaya*) est inexistant [4]; 2. l'acte d'attention dans les Kṛstnāyatanas, [5] etc., est un *adhimukti-manaskāra* [6] : si toute idée a pour objet un existant (*sadālambana*), l'*adhimuktimanaskāra*

[1] Kośa, iv, p. 172, Saṃyutta, iii, p. 130, Kathāvatthu, p. 215, Atthasālinī, p. 244.

[2] *pei eul ou noan*, traduction conjecturale; exemple repris ci-dessous, p. 59.

[3] « idée » = *buddhi* ; ces textes seront discutés ci-dessous, p. 37.

[4] *asadviṣayā buddhiḥ*, l'idée a pour objet un inexistant.

[5] Kośa, viii, p. 213.

[6] Kośa, ii, p. 325 : « un acte d'attention » qui ne porte pas sur une chose réelle, *bhūtārthe*, mais qui résulte de la volonté de l'ascète. Quand, par exemple, celui-ci voit une femme comme une cage d'os décharnés.

est impossible ; 3. dans le Māyājāla, il est dit qu'il y a vision portant sur un non-existant; 4. le Sūtra dit qu'on connaît le non-existant : « Quand le désir (*kāmacchanda*) est absent, il connaît en vérité son inexistence » ; 5. l'objet de la connaissance est non-existant dans le rêve, quand l'œil a une taie, quand on voit deux lunes ; 6. quand on sait du non-existant qu'il est non-existant, qu'est-ce que l'idée a pour objet (*kiṃviṣayeyaṃ buddhiḥ*) ? 7. quel est l'objet (*ālambana*) de l'idée qu'on a de « l'inexistence antérieure du son » (*prāgabhāva*) ? — Concluons que l'existant et le non-existant peuvent tous deux engendrer l'idée. Donc la définition de l'existence : « ce qui engendre l'idée », est mauvaise [P. 622, col. 1, l. 27.]

D'après les Ābhidhārmikas, il n'y a pas d'idée ayant un objet non-existant (*asadviṣayā buddhiḥ*), car l'Écriture enseigne que les idées ont deux causes. Le Sūtra dit qu'il y a six sortes d'idées qui toutes ont un support (*āśraya*) et un objet (*ālambana*) : « L'idée visuelle a pour support l'organe de l'œil et pour objet la couleur », et ainsi de suite jusque : « L'idée mentale a pour support le *manas* et pour objet les *dharmas*. » Il n'existe pas une septième sorte d'idée qui naisse sans objet (*aviṣaya*) et dont on puisse dire qu'elle est une idée portant sur un objet non-existant (*asadviṣayālambaka*). [P. 622, col. 2, l. 2.] (Voir ci-dessous, p. 35.)

Si vous admettez que certaines idées naissent sans objet, vous devez aussi bien admettre que certaines idées n'ont pas de support — les aveugles-nés auront des idées visuelles — car l'objet et le support sont également causes de l'idée qui ne peut pas plus se passer de l'un que de l'autre.

En outre, les choses inexistantes[1] ne sont comprises dans aucune des six catégories d'objet.

Soutenir qu'il y a des idées portant sur le non-existant (*asadālambaka*) est donc déraisonnable, opposé à l'Écriture et tout à fait téméraire (*sāhasika*)[2]. [P. 622, col. 2, l. 6.]

[1] *ou fa, abhāvadharma ? asaddharma ?*

[2] *chou* (103 et 7 ou 157 et 7) — *ye*, divergent-sauvage ; *chou-lio* = *sahasā* dans Vyutpatti.

D'autres docteurs objectent. — L'expérience montre que certaines idées ont pour objet de l'existant (*sadālambana*) : vous concluez qu'il en va de même de toutes les idées. De même, du fait avéré que certaines idées portent sur le passé-futur, on pourra conclure que les idées visuelles, etc., portent aussi sur le passé-futur. Or vous n'admettez pas cette conclusion [car les idées visuelles se réfèrent au seul présent] : donc vous ne devez pas non plus conclure du caractère « existant » de l'objet de certaines idées au caractère « existant » de l'objet de toutes les idées. Votre raisonnement doit être abandonné; si vous le maintenez, il présente le défaut d'*anaikāntikatā*. [1] Donc il est acquis que certaines idées sont « ayant pour objet du non-existant ». [P. 622, col. 2, l. 11.]

Ce ne sont là que des mots dénués de toute valeur.

Les choses existantes constituent divers objets (*ālambana*) : d'où résulte la variété des idées ; exemple : les idées visuelles, etc. De même que les idées visuelles, etc., naissent à l'endroit des choses présentes, diverses, sans que, pour cela, toutes aient pour objet toutes les choses présentes ; de même toutes les idées naissent à l'endroit des diverses choses existantes, sans que, pour cela, toutes aient pour objet tous les *dharmas* existants.

En outre, que certaines idées aient un objet existant, c'est évident et nous l'admettons l'un et l'autre. Que, de même, toutes les idées aient un objet existant, la conclusion est irréprochable.

Que certaines idées aient un objet non-existant (*asadālambana*), ce n'est pas évident, nous sommes aussi d'accord. Comment donc votre argument en faveur de l'idée à objet inexistant serait-il irréprochable ? [P. 622, col. 2, l. 18.]

Les Dārṣṭāntikas disent que l'existant et le non-existant, tous deux, sont objet qui engendre l'idée. Cela n'est pas exact, car la *buddhi*, idée [ou représentation ou *cogitatio*], correspond (*toei*) à un *bodhya*, objet [ou représenté ou *cogitandum*] : un *bodhya*

[1] « undistributed middle », Vyutpatti, 199, 24.

est nécessaire pour qu'il y ait une *buddhi*. On donne le nom de *buddhi* à ce qui atteint (*prāpnoti*) un objet (*viṣaya*) : si le « à atteindre » manque, quel sera l'atteignant ? La nature propre (*svabhāva*) de la connaissance (*vijñāna*) est de « saisir »[1] l'objet (*viṣaya*) ; si le « à connaître » (*vijñeya*) manque, que connaîtra la connaissance ? Donc la connaissance « à objet non-existant » de notre adversaire ne peut être nommée « connaissance » puisqu'elle n'a pas de « connaissable ». [P. 622, col. 2, l. 23.]

L'expression « non-existant » (*asat*) signifie absence absolue de nature propre (ou d'être) (*svabhāvātyantābhāva*). Le non-existant est étranger à tout caractère général, à tout caractère propre *(sva sāmānyalakṣaṇa)*. Comment lui donnerez-vous le nom de *bodhya* ou de *vijñeya*, représentable, connaissable ?

Si vous répondez que le non-existant est *bodhya*, est *vijñeya* : c'est faux, car l'idée et la connaissance doivent avoir un objet existant (*sadviṣayā buddhiḥ*). Les pensées, les mentaux (*citta caittadharma*) ne peuvent porter que sur les caractères généraux ou propres ; ils ne peuvent naître en prenant pour objet des *dharmas* qui ne sont absolument pas. Ce point a déjà été mis, sommairement, en lumière dans l'explication du Nirvāṇa.[2] [P. 622, col. 2, l. 27.]

1. Les idées qui auraient pour objet le non-existant seraient manifestement trompeuses[3] de leur nature. Bhagavat a dit en effet : « Ce qui n'existe pas dans le monde, si je le vois, il faut que je me trompe.[4] » Or Bhagavat ne peut se tromper. Donc il n'y a certainement pas d'idée qui prenne pour objet le non-existant. Manifestement, il n'y a pas d'objet (*āyatana*) capable de produire la pensée qui ne soit du domaine du savoir du Bouddha. [P. 622, col. 3, l. 3.]

[1] *neng liao*. — *upalabdhi*, Siddhi, v, 6 a 3. — *liao-pien* = *vijñapti*.

[2] Saṃghabhadra, p. 432, col. 1 ; voir Documents d'Abhidharma, Textes relatifs au Nirvāṇa..., p. 63.

[3] *k'oang-loan*, « enragé - désordre ».

[4] *loke yan nāsti tat paśyāmi...*

2. Il n'y a pas d'idée qui prenne pour objet le non-existant, car les textes disent qu'il ne peut pas être connu, ne peut pas être perçu (ou atteint)[1] : « Le commencement (*pūrvā koṭi*) du Saṃsāra n'est pas connu (*na prajñāyate*) », « Aucun agent n'est perçu (*kartā nopalabhyate*). » Ces textes montrent que l'objet de l'idée existe. Comme le commencement du Saṃsāra et l'agent n'existent pas, ils ne sont pas connus, perçus. — Celui qui admet que l'idée naît en prenant pour objet le non-existant, doit admettre que le commencement du Saṃsāra est connaissable, que l'agent est percevable, car il ne peut y avoir obstacle [à la connaissance] dans ce qui n'existe absolument pas.[2] Ira-t-on dire que, parmi les non-existants, quelques-uns sont objet de l'idée tandis que d'autres ne sont pas objet ? Impossible : on ne peut dire que celui-ci et celui-là sont respectivement fort et faible. [P. 622, col. 3, l. 10.]

3. Le Sūtra dit que le non-existant ne peut être connu : « Ce qui n'existe pas dans le monde, que je le connaisse, que je le voie, c'est impossible.[3] » — Le Sautrāntika explique ce Sūtra dans le sens que voici.

Le Bouddha veut dire que d'autres hommes, dans leur présomption, voient qu'elle existe d'une illumination qui n'existe pas (*asantam avabhāsaṃ santaṃ paśyanti*) : mais moi, dit-il, c'est seulement ce qui existe que je vois comme existant. A comprendre le Sūtra comme vous faites, poursuit le Sautrāntika, toutes les idées prenant pour objet de l'existant (*sadviṣayatva*), comment pourrait-il y avoir doute-examen[4] quant à l'objet (Existe-t-il... ?) ? Comment y a-t-il différence entre le Bouddha et les autres ?

[1] *na jñāyate nopalabhyate.*

[2] *akimcitke* (*ou souo yeou tchong*) *na pratibandhaḥ* (*na vighnaḥ*).

[3] *yal loke....* ci-dessus, p. 6 ; le Sautrāntika est Vasubandhu, Kośa, v, p. 62, Vyākhyā, éd. Wogihara, p. 476.

hien-siang, *avabhāsa*, correspondance non signalée dans Rosenberg qui a *naimittikatva* (Vyut. 127, 54) et *upādhi* (?). — *divyacakṣuravabhāsa.*

[4] *vimarśa* glosé par *vicāro saṃdeho vā.*

On a *asadālambanatva*, *abhāvālambanatva.*

Cette explication est fantaisiste.[1] — Rien de non-existant ne peut être l'objet d'une illumination (*avabhāsa*). Comment dire que des présomptueux voient comme existante une illumination qui n'existe pas ? Si on obtient illumination à l'endroit du non-existant, on pourra aussi bien obtenir illumination à l'endroit d'un treizième *āyatana*. Le caractère de ce qui n'existe pas, étant par delà les douze *āyatanas* (organes et objets des connaissances), personne n'est capable de le voir, faute de tout moyen d'investigation.[2] [P. 622, col. 3, l. 19.]

Tel n'est pas le sens du Sūtra. Il faut entendre que des présomptueux disent qu'ils ont vu par illumination ce qu'ils n'ont pas vu. Le Bouddha, au contraire, ne s'attribue que l'illumination qu'il a. — Point de doute en effet qu'il y ait des savoirs d'objet erroné (*viparīta*) ; mais il n'est pas de savoir dont l'objet soit non-existant. Toutes les idées (*buddhi*) portent donc sur un objet existant. [P. 622, col. 3, l. 22.]

Et c'est ainsi que s'explique l'examen-doute à l'endroit de l'objet : « Mon savoir, à l'endroit de ce visible, est-il correct ou erroné ? » Et aussi la différence, parce que, à l'endroit du même existant, il y a différence dans la vision.

Le non-existant ne présente avec l'existant aucun caractère commun : comment y aurait-il différence [entre l'idée qui porte sur l'existant et celle qui porte sur le non-existant, *sadasadālambanabuddhi*] ? C'est seulement relativement à l'existant qu'il y a différence ; c'est seulement dans l'idée d'un objet existant qu'il y a différence. Seule l'idée qui porte sur l'existant se différencie. Aucune [comparaison et] différence entre l'existant et le non-existant. [P. 622, col. 3, l. 28.]

Le Sautrāntika reprend. — Il en est bien comme je le dis (*sadasadālambanā buddhayaḥ*), car, dans un autre Sūtra, Bhagavat dit : « Viens, Bhikṣu ; si tu es mon disciple, sincère, loyal, croyant,

[1] *tan choai ki ts'ing*. — *ts'ing* = *ruci*.
[2] *li-ts'iu*.

zélé (*asaṭha amāyāvin*), je t'enseignerai le matin de manière à ce que tu obtiennes des « distinctions » (*viśeṣa*) le soir ; je t'enseignerai le soir de manière à ce que tu obtiennes des distinctions le matin ; tu connaîtras le *sat* comme *sat*, l'*asat* comme *asat*, l'existant comme existant, le non-existant comme non-existant. » Ce texte dit formellement que l'on connaît l'existant et le non-existant.[1] [P. 623, col. 1, l. 3.]

Cette explication du Sautrāntika procède du manque de réflexion : car le mot *sat* signifie ici *praṇīta* « bon »; le mot *asat* signifie ici *apraṇīta*, « mauvais ». Dans ce monde, par la force d'un faux enseignement, les disciples forment des jugements erronés ; ils considèrent le mauvais comme bon et inversement. Non pas les disciples du Bouddha : la force de son bon enseignement fait que ses disciples jugent correctement du bon et du mauvais.

Tel est certainement le sens de ce passage du Sūtra, car le Sūtra continue : « Tu connaîtras l'inférieur (*sa-uttara*) comme inférieur, le supérieur (*anuttara*), comme supérieur » (Kośa, iv, p. 255), pour qu'on n'entende pas *sat* et *asat* dans le sens d'existant-non-existant, mais bien dans le sens de bon-mauvais. Bon, mauvais, c'est-à-dire « sans défaut », « avec défaut » : le « sans défaut » est « supérieur », le « avec défaut » est inférieur. Les mots « inférieur-supérieur » signifient donc « mauvais-bon ». Ou bien, dans le bon-mauvais, il y a du fort et du faible, et c'est pour indiquer cette différence que le Sūtra ajoute : « Tu connaîtras l'inférieur et le supérieur. »

A comprendre ainsi le Sūtra, on voit que l'enseignement du Dharma est de grande utilité : le disciple, dans tous les *dharmas*, voit ce qui est bon, mauvais, fort, faible ; il peut réaliser un grand effort à l'endroit des *dharmas* qu'il faut couper ou cultiver, et

[1] Cité Kośa, v, p. 63, avec variantes ; d'après S. Kiokuga, Saṃyukta, 26 à la fin. — *chan-lai*, *svāgata*, *sugata* ; mais aussi *ehi*, Kośa, xiv, 9 a 9, xx, 3 a 4. — Le tibétain diffère : ṅaḥi ñan thos kyi dge sloṅ thsur śog ces bya ba nas | de nas naṅ btams na nub khyad par du ḫgro | nub gtams na naṅ khyad par du ḫgro ste.

sat est transcrit *sa*, 140 et 13.

obtenir des *dharmas* « distingués ». Si l'enseignement allait seulement à faire connaître l'existant et le non-existant, on ne pourrait lui attribuer cette souveraine utilité. [P. 623, col. 1, l. 18.]

Saṃghabhadra poursuit en montrant que le contexte justifie son interprétation du Sūtra cité par le Sautrāntika. Il s'agit des *vaiśāradyas*. Bhagavat connaît les *antarāyikadharmas* et la *nairyāṇikapratipad :* « Si on doute de mon rugissement de lion, mon disciple, instruit le matin... ». Donc l'argument du Sautrāntika est sans valeur... Il est donc acquis qu'aucun savoir ne connaît le non-existant ; il n'y a pas d'idée qui ait pour condition objective du non-existant. [P. 623, col. 2, l. 2.]

D'ailleurs ce que dit le Sautrāntika, que l'idée prend pour objet du non-existant, est contradictoire. Si l'idée a un objet, ne dites pas que cet objet est non-existant ; si l'objet est non-existant, ne dites pas que l'idée a un objet, car ce qui n'existe pas manque absolument. Si vous soutenez que l'être (nature propre) de cet objet manque absolument, dites donc franchement que l'idée n'a pas d'objet. Pourquoi cette timidité, ces détours astucieux qui vous font dire qu'il y a une idée qui a pour objet le non-existant ? Tenons donc pour avéré qu'aucune idée ne porte sur le non-existant. [P. 623, col. 2, l. 8.]

1. Notre adversaire pense que l'idée du cercle formé par le tison, l'idée de « soi », sont des idées ayant pour objet du non-existant. Nous maintenons que l'objet de ces deux idées existe, comme l'objet de l'idée d'homme à l'endroit du poteau.

Les gens, dans l'obscurité, à distance, ayant vu la couleur-figure (*rūpa*) d'un poteau, produisent à son endroit l'idée d'homme, et disent, au présent : « Je vois un homme ». Dans l'homme qu'ils voient, il n'y a aucune nature propre d'homme ; mais l'idée d'homme ne naît pas relativement à un objet non-existant : car elle a pour objet la couleur-figure du poteau. En effet, elle ne naît pas relativement à l'endroit où il n'y a pas de poteau. [P. 623, col. 2, l. 13.]

De même en va-t-il de l'idée du cercle formé par le tison mû circulairement[1]. Cette idée ne manque pas d'un objet existant. La couleur-figure du feu naît rapidement en des endroits formant cercle : cette couleur est l'objet de l'idée de cercle. Certes, il n'y a rien de circulaire dans la « nature propre » de cette couleur-figure : cependant, quand l'idée naît, elle naît sous l'aspect de cercle. L'idée, relativement à l'objet, est « d'aspect erroné »[2] ; mais l'idée de cercle ne naît pas visant un non-objet.

De même pour l'idée d'*ātman* (« je »). L'objet de cette idée est les « éléments » (*skandha*), couleur-figure, etc. : mais son aspect est erroné, qui consiste à nommer *ātman* ce qui n'est pas *ātman*. L'objet, pour cela, n'est pas erroné [ou inexistant ?]. C'est pourquoi Bhagavat a dit : « Bhikṣus, tous les brahmanes et religieux qui admettent un *ātman*, ce qu'ils considèrent, c'est seulement les cinq « éléments d'assomption ».[3] — La vue d'*ātman* (*satkāyadṛṣṭi*, etc.) a pour objet les « éléments », car, quant on voit ceux-ci en vérité, cette vue est absolument coupée. [P. 623, col. 2, l. 23.]

2. Jugeons de l'*adhimuktimanasikāra*[4] d'après les mêmes principes. L'ascète (*yogācāra*)[5] voit une petite image (*parītta-nimitta*) ; par la force de sa « décision » (*adhimukti*), il produit, à l'endroit de ce qu'il voit, un « aspect grand » (*mahadgata ākāra*), et engendre une idée (*buddhi*) correspondante. Cette idée a pour objet les « éléments ».

Les Forestiers[6] disent : « La naissance de ce grand aspect est le

[1] *alātacakra*, Kośa, iii, p. 212, Index sub. voc.

[2] *viparītākāra*.

[3] *upādānaskandha*, Saṃyutta, iii, p. 46 ; Kośa, iii, p. 87, ix, p. 253 ; Rahder, Mélanges, i, sur la *satkāyadṛṣṭi*.

[4] Kośa, vi, p. 49, et Index sub voc. — Abhibhvāyatanas, Kośa, xiii, p. 211.

[5] *yoga-ācārya*, Kośa, vi, p. 150 ; voir Index, p. 129.

[6] *tch'ou-k'ong-hien-tche ; k'ong-hien-tch'ou* = *araṇya*, donc *araṇyavihārin* ou *āraṇyaka*.

La doctrine attribuée ici aux Forestiers est voisine de celle attribuée aux Yogācāras, Kośa, iv, 18. Il s'agit de spéculations sur l'extase propres aux religieux qui, professionnellement, s'attachent à l'extase : habitants de cimetière, de la forêt.

fruit du recueillement.[1] La force du recueillement dans l'état de concentration (*samāhitāvasthā*) tire-engendre cet aspect, comme elle fait la création magique (*nirmāṇa*). » [P. 623, col. 2, l. 27.]

3. Quant à l'argument : « Il est dit dans le Māyājāla[2] que la vision porte sur le non-existant », cela est faux. Ce Sūtra-là dit en effet qu'elle porte sur de l'existant. Il dit que, quand on voit un spectacle magique (*māyāvastu*), bien que [les choses] supposées n'existent pas, l'image magique (*māyānimitta*)[3] ne manque pas. S'il n'en est pas ainsi, l'image magique manque donc. Qu'est-ce que l'image magique ? C'est le fruit de la magie ; comme les formes (*rūpa*) créées (*nirmita*) par le possesseur des pouvoirs mystiques (*abhijñā*), elle est réelle couleur-figure. Née de la magie, elle peut être objet de vision. Mais les choses réelles (*bhūtavastu*) supposées [qu'on voit dans l'exhibition magique] sont absolument inexistantes : c'est pourquoi ce Sūtra-là dit que le [spectacle magique] est non-existant. Il comporte des aspects irréels ; il trompe et confond autrui ; il est nommé « trompe-l'œil. ».[4] [P. 623, col. 3, l. 4.]

4. Notre adversaire cite un Sūtra disant [à son avis] qu'on connaît le non-existant : « Quand il n'y a pas désir sensuel[5] l'ascète connaît en vérité qu'il n'y a pas désir sensuel. » — Non ! Ce que connaît l'ascète, c'est [non pas la non-existence, mais] le contre-carrant (*pratipakṣa*) du désir sensuel.

Le Sūtra dit encore, de ce qui est « coupé » (*ucchinna*),[6] que cela est non-existant : *tatprahāṇam*[7] *tadabhāvaḥ*, « abandon de

[1] *samāpatti*, *cheng-ting*, Kośa, xv, 8 b 7, xxviii, 8 a 7.

[2] Il semble bien que ce soit le nom d'un Sūtra. — Pour *māyā*, nous avons dans ce paragraphe *hoan* et *hoan-chou*.

[3] *hoan-siang*.

[4] *neng loan yen*.

[5] *kāmacchanda*, *yu-yu* ; peut-être *kāmaguṇeṣu chandarāgaḥ*, Majjh. ii, 114, Kośa, v, 84.

[6] *ucchinna*, *toan-mie*, Kośa, v, 5 a 2, xxx, 4 a 7.

[7] *yong toan*, absolument coupé.

cela, non-existence de cela ». Mais ce mot « non-existence (*ou*) » n'indique pas absence de nature propre (*ou-t'i-sing*, *niḥsvabhāvatā*). [P. 623, col. 3, l. 8.]

5. Nous n'admettons pas que la connaissance du rêve, la connaissance de l'homme dont l'œil a une taie, la connaissance qui voit deux lunes, soient des connaissances à objet non-existant.

Il n'est pas prouvé que la connaissance du rêve porte sur un objet non-existant. Soit en raison des pensées [1] qui précèdent le sommeil, soit par l'influence des dieux durant le sommeil, soit par le conflit des éléments du corps, [2] se produisent, dans l'état de sommeil, des idées de souvenir relatives aux choses du passé : c'est ce qu'on appelle rêve. Or il n'est pas établi que le passé soit non-existant. On ne peut donc pas citer le rêve comme preuve de la connaissance à objet non-existant. Les objets vus en rêve ont été auparavant expérimentés. [3] Ces objets ne sont pas seulement des visibles, comme dans le rêve [de la mère] du Bodhisattva ; on rêve aussi des sons entendus. — Il est vrai que, dans le rêve, on voit une corne de lièvre : c'est que, en des endroits différents, on a vu lièvre et corne ; dans le rêve, en raison de l'hébétement-confusion (*styāna-viparyāsa*) de la pensée, on se souvient de lièvre et corne en les plaçant ensemble. Ou bien on a vu ou entendu parler de semblables bêtes vivant dans le Grand Océan. — Il faut juger des autres rêves d'après les mêmes principes. Donc l'argument tiré du rêve est inopérant. [P. 623, col. 3, l. 18.]

[1] Le Madhyāntavibhāga, p. 25, démontre que la connaissance du rêve, etc., n'a pas d'objet. On croit à tort que son objet (*ālambana*) est un *nimitta*, à savoir un *viprayuktasaṃskāra*, reflet de la chose (*arthapratibimba*).

parikalpa-cintanā, *ki-touo* (Kośa, xiii, 3 b 7 ; aussi *nirūpaṇa*), *se-wei* (aussi *anuvitarka*, etc.).

[2] Littéralement : *kāya-abhyantara-dhātu-parasparavirodha* ; les *dhātus* sont trois *mahābhūtas* à l'exclusion du *pṛthivīdhātu* ; du moins voir Kośa, iii, p. 136, iv, p. 127.

[3] *anubhūta*, *souo-keng*, 73 et 3 ; voir Siddhi, vii, 6 b 7.

Quant à la connaissance qui a pour support l'œil malade [1], il est faux que son objet soit non-existant. Cette connaissance porte sur figure-couleur. Mais, l'organe ayant une taie, la prise de l'objet n'est pas claire. Il en résulte, à l'endroit de l'objet, une « interprétation » [2] erronée. L'aspect (*ākāra*) de la connaissance peut être erroné, l'objet en fait ne manque pas. C'est dans un lieu où il y a du visible (*rupa*) [3] que l'homme aux yeux malades voit ces multiples choses (*nimitta*). Le visible ne manque pas complètement : dans l'hypothèse contraire, il y aurait vision dans un endroit où il n'y a pas de visible. [4]

L'objet ne manque pas non plus à la connaissance qui porte sur plusieurs lunes : la connaissance visuelle (*cakṣurvijñāna*), naissant, ne voit qu'une lune ; mais l'altération (*vikāra*) de l'organe produit une connaissance peu claire, et l'idée naît, confuse-trouble, qu'il y a plusieurs lunes. Il est faux que cette idée naisse en visant du non-existant : en fait, elle a pour objet le disque lunaire. Dans l'hypothèse contraire, on verrait [plusieurs lunes] dans l'endroit où il n'y a pas [de lune] [5] : puisque la connaissance visuelle ne naît pas à l'endroit où il n'y a pas de lune, [6] cette connaissance prend bien pour objet le disque lunaire.

La connaissance du rêve, etc., naît bien en portant sur un objet réel, car il y a diversité dans l'aspect et la clarté de cette connaissance, comme, à l'état de veille, [pour] la pensée qui porte sur le bleu, etc. [P. 623, col. 3, l. 28.]

6. Est-ce qu'on ne cite pas un texte qui démontre que la connaissance (*vijñāna*) porte [7] sur le non-existant : « Il connaît le

[1] *i-mou ; i*, 109 et 11, « taie ». On a plus souvent *i*, *timira*, 124 et 12.

[2] *kiai*, 148 et 6, *buddhi*.

[3] « Il faut il-y-a-visible lieu ». (Écarter la traduction : « Il faut qu'il y ait du visible », du *rūpāyatana* ».)

[4] « Il faudrait pas-visible-lieu voir. »

[5] « Pas-[lune]-lieu devrait voir. »

[6] « Pas-lune-lieu cette connaissance ne naît pas. »

[7] *yuen*, *pratyaya*, *ālambaka*.

non-existant comme non-existant (*asad asattaḥ*)[1] »? Quel est l'objet (*ālambana*) de cette idée?

Elle naît en portant sur un « signifiant » qui nie l'existence[2]; elle n'a pas pour objet le non-existant (*asadviṣaya, abhūtaviṣaya*). Nous voulons parler d'une expression (*abhilāpa*)[3] qui signifie la négation de l'existence, c'est-à-dire un certain signifiant qui affirme la non-existence. Lorsque, relativement à cette expression signifiant la non-existence, vient à naître une idée, elle l'interprète en non-existence [bien que cette expression soit très réelle]. Par conséquent on ne peut pas dire que l'idée naisse en portant sur le non-existant. [P. 624, col. 1, l. 3.]

Mais le signifiant qui affirme la non-existence n'existe-t-il pas? Comment l'idée [que vous dites qui vise le signifiant,] le nierait-elle?[4]

L'idée ne nie pas l'expression; elle comprend seulement que ce qui est signifié (*abhidheya*) n'existe pas. Expliquons-nous. L'idée, naissant, a pour objet la négation de l'existence, mais elle ne naît point avec le non-existant pour objet. Qu'entendons-nous en disant que « [l'idée a pour objet] la négation de l'existence »? Nous voulons dire [qu'elle a pour objet] un signifiant de forme

[1] *fei-yeou* et *ou*.

[2] *bhāvapratiṣedhakam* (*tche yeou*) *abhidhānam* (*neng-tsiuen*).

[3] nom-parole, *ming-yen*, qui paraît bien être *abhilāpa*; en effet, on rencontre l'équivalence *mṅon-brjod*. — On aurait *bhāvapratiṣedhābhidhāyako 'bhilāpaḥ*.

[4] Comparer Kośa, v. p. 61, au bas (où la traduction est inexacte), Wogihara, 475.

Le Vaibhāṣika. — Si ce qui n'existe absolument pas peut être l'objet de la connaissance, un treizième *āyatana* sera donc objet de la connaissance.

L'auteur. — La connaissance qui connaît la non-existence d'un treizième *āyatana*, quel sera donc son objet? Si vous dites qu'elle a pour objet ce nom même [: « treizième *āyatana* »], c'est donc que l'on nie l'existence de ce nom, [puisque c'est le nom qui est l'objet de la connaissance en question, et *non* pas l'existence du treizième *āyatana*].

Vyākhyā: *trayodaśam apy ālambanaṃ syād* iti / trayodaśānām āyatanānāṃ pūraṇaṃ trayodaśam āyatanam / tad vijñānasya ālambanaṃ syāt / asadālambanatva iṣyamāṇe... / *atha trayodaśam* iti vistaraḥ / *atha trayodaśam nāstīti vijñānasya kim ālambanam*] / *etad eva nāma* iti vaibhāṣikaḥ / yad etan nāma trayodaśam āyatanam iti tad ālambanam / *evaṃ tarhi nāmaiva nāstīti* pratīyate nābhidheyaṃ trayodaśāyatanābhāvalakṣaṇam.

négative.[1] Puisqu'elle a pour objet un signifiant, il est faux qu'elle ait pour objet un non-existant. [P. 624, col. 1, l. 8.]

Comme on dit dans le monde : non-brahmane, non-permanent, etc.[2] Quoique ces [signifiants] nient un autre existant, la chose [signifiée] n'est pas non-existante. En effet naît à leur endroit un savoir qui a pour objet le signifié du signifiant qui nie les natures de brahmane, de permanent, etc. En d'autres termes, le signifiant qui nie ces natures se réfère à son signifié qui est le *kṣatriya*, les *saṃskāras*, etc. [P. 624, col. 1, l. 12.]

Par le fait, toutes les expressions négatives rentrent dans deux catégories. Ou bien elles ont un « signifié » (*abhidheya*) existant, ou bien elles ont un « signifié » non-existant. Première catégorie, par exemple les mots « non-brahmane », « non-permanent ». Deuxième catégorie, comme lorsqu'on dit les mots « non-existence », « non-chose » (*abhāva*, *avastu*).

Quant au savoir qui naît en raison des premières, au moment où il est produit, il a seulement pour objet le « signifiant » ; ensuite, il connaît la non-existence de ce qui est nié ; enfin, il porte sur le « signifié » : on sait que, dans la nature de telle chose, la [marque] niée n'existe pas.

Quant au savoir qui naît en raison des secondes, d'abord comme après, il porte seulement sur le « signifiant »; il sait que, là, n'existe pas ce qui est nié. — Que des expressions signifiantes comme « non-existence » (*abhāva*), etc., n'aient absolument pas de « signifié », cela ne fait point faute, car les « non-existence », etc., n'ont absolument pas de nature propre. Si ce qui n'a absolument pas de nature propre était « signifié », le monde n'aurait pas de parole (*vāc*) exempte de signification (*anarthaka*). [P. 624, col. 1, l. 20.]

D'après quelques-uns, toutes les expressions (*abhilāpa*) ont un signifié (*abhidheya*) puisqu'on leur donne le nom de « signifiant » (*abhidhāna*). Dans cette hypothèse, quel pourra bien être le signifié

[1] Littéralement : *abhāve utpannam abhidhānam.*

[2] Ce sont des *paryudāsapratiṣedhas* opposés aux *prasajyapratiṣedhas.*

de toutes les expressions qui désignent (*prajñap*) des choses irréelles (*abhāva-dharma*), de tous les mots comme « non-existence » (*abhāva*), « non-chose » (*avastu*), ou encore « deuxième tête », « troisième main »? Ces mots existent cependant : en manière de signifié, ils visent leur propre signification.[1] [P. 624, col. 1, l. 24.)

Objection. — S'il y a « signifiant » sans « signifié », il y aura de même connaissance (*buddhi*, *bodhi*) sans connaissable (*bodhya*). Vous niez ceci, pourquoi admettez-vous cela?

Le cas n'est pas le même. L'idée (*buddhi*) ne peut naître qu'en s'appuyant sur un objet (*ālambana*), comme un infirme sur un bâton. La nature (*dharmatā*) des pensées et mentaux (*cittacaitta*) est de naître en raison de quatre conditions [parmi lesquelles la condition-en-qualité-d'objet, *ālambanapratyaya*][2] : telle n'est pas la nature des *rūpas* (choses matérielles), etc. Le « signifiant » [qui est un mot, donc du *rūpa*] est produit sans dépendre d'un signifié ; il est réalisé par la force du *hetusamutthāna* et du *tatkṣaṇa-samutthāna*[3]; il naît en conformité avec le caprice individuel[4] ; il ne doit pas, pour naître, s'appuyer sur un signifié. C'est pourquoi le Sūtra dit qu'il y a des sons vocaux dépourvus de signification (ou d'objet). — Au contraire, les pensées et mentaux doivent pour naître s'appuyer sur un objet (*viṣaya*) : le Sūtra les nomme donc *sālambana*; l'inexistant ne peut être dit *sa-*.[5]

Lorsque naît la correcte intellection (*samyagavabodha*) qui comprend l'absence-de-soi (*nairātmya*), elle a pour objet toutes les choses (*dharma*). Comme dit le Sūtra : « Alors il contemplera par la sapience l'absence-de-soi de toutes choses. » [P. 624, col. 2, l. 4.]

[1] Traduction douteuse : *i yuen* (*ālambante*) *ts'e siang* (*saṃjñā*) *wei ts'e souo tsiuen* (*abhidheya*) : parce qu'ils visent cette *saṃjñā* comme cet *abhidheya*.

[2] Kośa, ii, p. 299.

[3] Le texte a *hetukṣaṇasamutthānabala*, voir Kośa, iv, p. 36-37, qui explique l'origine de la *vijñapti*.

[4] Littéralement : *sva-citta-saṃjñā-abhilaṣita*.

[5] *sa-ālambana* (*sa-ālamba*, *ālambaka*), « avec un objet » ; la pensée ne peut « être avec » avec un non-existant, et réciproquement. — Kośa, i, 62, ii, 177.

7. Le Sautrāntika (c'est-à-dire Vasubandhu) expose l'objection établie par le [Sthavira Śrīlāta].[1]

« L'idée (ou connaissance) qui prend pour objet la non-existence antérieure du son, quel est son objet ? — Le Vaibhāṣika dira que c'est le son même : mais alors [l'objet est le son, non pas la non-existence du son, et] celui qui veut avoir « non-existence du son » devra d'abord faire du son. — Non, réplique le Vaibhāṣika, car l'objet de cette connaissance, la non-existence antérieure du son, c'est le son à l'état futur. — Mais, d'après le Vaibhāṣika, le son à l'état futur existe réellement ; comment dire qu'il n'existe pas et parler de sa non-existence ? Que le Vaibhāṣika réponde : « Le son futur ou passé n'est pas présent : par conséquent, la connaissance qui vise le son non-présent est une connaissance de non-existence », il se contredit. Car, pour lui, il y a identité : c'est le même son qui est passé, présent, futur. S'il reconnaît quelque différence de nature entre le son futur et le son présent — différence qui justifie la notion de la non-existence du son futur — il reconnaît que cette différence existe après avoir ne pas existé. Concluons que la connaissance a pour objet l'existant et le non-existant (*sat* et *asat*). » [P. 624, col. 2, l. 9.]

Cette argumentation n'est pas bonne comme nous l'avons expliqué ci-dessus[2] dans la discussion du Pratisaṃkhyānirodha. Le Sautrāntika prétendait que l'Écriture dit : « Il y a un non-né... un Nirvāṇa », à la manière dont on dit : « Il y a non-existence antérieure du son ».[3] Nous avons répondu en demandant si cette expression : « Il y a non-existence... » est employée à l'endroit d'une chose absolument non-existante, ou si elle n'est pas employée à l'endroit d'une chose existante dans le but de nier une autre chose. S'il y a une chose réelle, distincte du son, qui se trouve avant et après le son, il est licite, en vue de nier le son, d'affirmer la

[1] Kośa, v, p. 62 ; Vyākhyā, Wogihara, p. 475.

[2] Page 431, col. 2 ; voir Documents d'Abhidharma, Bulletin, 1900, 3-4, pp. 59-60.

[3] *asti śabdasya prāgabhāvaḥ.*

non-existence du son : le sens est que « dans cette chose, il y a non-existence du son. » Quand on parle « de non-existence mutuelle » (*anyonyābhāva :* le cheval n'est pas le bœuf), il s'agit évidemment d'existants. — Mais, d'une chose complètement non-existante, dire « il y a » (*astīti*), n'est-ce pas contradictoire ? [P. 624, col. 2, l. 16.]

Par conséquent le Sautrāntika n'a pas le droit d'égrener toutes ces objections : « Le Vaibhāṣika dira que l'objet est le son même... » (Ci-dessus, p. 45, l. 4).

D'après l'explication que nous venons de répéter du sens de l'expression « Il y a non-existence », on voit bien que la connaissance qui porte sur la non-existence antérieure du son[1] ne porte pas sur le son mais sur l'*adhiṣṭhāna*[2] du son : c'est-à-dire sur l'ensemble des facteurs[3] qui servent de support au son. Ces facteurs, dans l'état (*avasthā*) où ils n'ont pas encore produit le son, voilà ce qu'on désigne par l'expression « non-existence [antérieure] du son ». De même, le savoir qui connaît le non-existant comme non-existant (*asad asattaḥ*) naît en ayant pour objet des choses (*dharma*) existantes et en niant d'autres choses. — Il doit en être ici de même [que dans l'exemple du son]. Aurait-on ici une autre explication ? [P. 624, col. 2, l. 22.]

Même à admettre que [la connaissance de la non-existence du son] ait pour objet le son même, l'objection est sans valeur. Nous disons en effet que le passé-futur, bien que sa nature propre (*t'i*) soit, n'a pas le même mode d'être[4] que le présent. Cependant il n'y a pas « existence après non-existence » (*abhūtvā bhāvaḥ*), car l'être (*t'i*) et l'activité (*tso-yong*) ne sont ni identiques ni différents. C'est ce que nous expliquerons plus loin (p. 102). [P. 624, col. 2, l. 25.]

[1] *śabdaprāgabhāvālambaka.*

[2] *i-tch'ou*, s'appuyer-lieu, *āyatana, adhiṣṭhāna* (Kośa, ii, 367.)

[3] *upakaraṇa, kiu* (12 et 6) ; voir Trentaine, définition de l'*alobha* (Lévi, p. 27, l. 3).

[4] *yeou-i, bhāva-artha.* — Quand on parle du passé-futur comme « existant », on ne donne pas au mot « exister » le sens qu'on lui donne quand on parle, de même, du présent.

Comment d'ailleurs sait-on que le son n'existe pas antérieurement (*prāgabhāva*) ? — Parce qu'il n'est pas né, répondra-t-on. — Cette réponse présente la même difficulté, car la question se pose si le son, dans l'état non-né, existe ou n'existe pas. Par conséquent, quand je demande : « Comment sait-on que le son n'existe pas antérieurement ? », on ne peut répondre : « Parce qu'il n'est pas né », car les termes « antérieurement » et « non-né » ont le même sens. [P. 624, col. 2, l. 28.]

Puisque l'argument : « Parce qu'il n'est pas né » n'est pas un argument capable d'établir que le son non-né n'existe absolument pas, on ne peut évidemment pas, par l'inexistence du son non-né [qui n'est pas prouvée], établir que la connaissance (*vijñāna*) prend pour objet le non-existant. [P. 624, col. 3, l. 1.]

Nous établirons plus loin que toutes les connaissances naissent en ayant pour objet un existant. Il n'y a pas d'idée qui ait pour objet un non-existant : ce qui précède le démontre.

Semblable idée manquant, la définition que nous avons proposée de l'existant (*sallakṣaṇa*) est démontrée : « la chose qui engendre l'idée ». Tous les maîtres qui acceptent cette définition doivent admettre l'existence du passé et du futur puisque le passé et le futur engendrent l'idée en qualité d'objets. [P. 624, col. 3, l. 6.]

3. — *Existence de désignation.*

Nous avons vu, p. 28, que les deux sortes d'existants, ce qui existe comme chose (*dravyasat*), ce qui existe par désignation (*prajñaptisat*), peuvent engendrer l'idée. L'idée naît relativement au passé et au futur : faut-il penser que le passé et le futur sont *dravyasat* ou *prajñaptisat ?*

D'après une opinion, ils sont seulement *prajñaptisat*. Opinion incorrecte, puisque n'existerait pas un passé-futur *dravyasat* qui serait le point d'appui du passé-futur considéré comme *prajñaptisat*. Si on dit que le présent est ce point d'appui, c'est aussi inadmissible, parce que la relation de dépendance (*apekṣā*) manque : ce n'est pas en dépendance du présent qu'ont lieu

(ou « procèdent », *pravart*) les savoirs portant sur le passé-futur. Or nous avons défini le *prajñaptisat* : « Si l'idée naît à l'endroit d'une chose en dépendance [d'autres choses], cette chose est *prajñaptisat*. » [P. 624, col. 3, l. 12.]

Dans le monde, lorsque le point d'appui de la désignation (*prajñapti*) a disparu, la désignation arrête de « procéder ». Tous les *dharmas* qui existent par désignation, *pudgala*, cruche, vêtement, chariot, lorsque le point d'appui de la désignation (*skandhas*, terre cuite, fils, timon) a disparu, arrêtent de « procéder ». Mais, quand les *dharmas* présents ont disparu, le passé-futur continue néanmoins d'être désigné. Donc il est faux que le passé-futur soit seulement *prajñaptisat*. [P. 624, col. 3, l. 15.]

Le point d'appui de la désignation (*prajñapti*) et la désignation qui s'appuie, ne peuvent être disparates. Les « choses conditionnées » (*saṃskṛta dharma*) voyagent à travers les époques : le passé-futur ne se trouve pas avec le présent. Comment les désignations de passé-futur auraient-elles le présent pour point d'appui ? [P. 624, col. 3, l. 18.]

Il est d'ailleurs inouï (*apūrvadṛṣṭa*) que, dans des états successifs, « ce qui existe comme désignation » devienne « existant comme chose », et inversement. Si le futur existe seulement comme désignation, admettez donc que le présent, lui aussi, existe comme désignation et non pas comme chose. Ou, bien plutôt, reconnaissant que le présent existe comme chose, reconnaissez la même existence au passé et au futur. — La thèse de notre adversaire est contradictoire. Qu'on la rejette ! Qu'on ne s'y opiniâtre pas ! [P. 624, col. 3, l. 22.]

Ajoutons que les choses de désignation (*prajñaptisat*), *pudgala*, cruche, vêtement, et autres choses semblables, ne sont pas l'objet du Chemin (*āryamārgaviṣaya*).[1] Or le Chemin a pour objet, [outre les présents], les conditionnés (*saṃskṛtadharma*) passés

[1] On entend par Chemin, *āryamārga*, la collection des « patiences » et « savoirs » par lesquels le futur saint comprend les Vérités, Kośa, vi. — Sur *abhisamaya*, « compréhension », vi, p. 122 ; sur la *parijñā* et le *parijñeya*, v, pp. 110-118.

et futurs : s'il n'en était pas ainsi, les passés et les futurs ne seraient pas « à pénétrer » (*parijñeya*) par les patiences et les savoirs de la Compréhension.

En outre, si les sensations, etc., passées et futures, ne sont pas prises comme objet au moment de la Compréhension, il s'ensuit que les choses (*dharmas*) internes, sensations, etc., ne sont pas l'objet de la Compréhension : puisque, d'une part, on ne veut pas que celle-ci porte sur le passé-futur ; puisque, d'autre part, deux sensations, etc., ne sont pas simultanées. [P. 624, col. 3, l. 29.]

Que le Chemin ne pénètre pas tous les conditionnés, c'est en contradiction avec le Sūtra : « Si un seul *dharma* reste non pénétré, je dis qu'on ne peut réaliser la fin de la douleur.[1] » Donc le Chemin porte sur le passé et le futur. [P. 625, col. 1, l. 3.]

De même que le passé-futur n'est pas d'existence de désignation parce qu'il est « à pénétrer », de même parce qu'il est « à abandonner », « à cultiver »[2] : un *dharma* de désignation n'est pas à abandonner... [P. 625, col. 1, l. 5.]

Ajoutons que, de la *prajñapti* et du *dravya*, de ce qui existe par désignation et de ce qui existe comme chose, on ne peut affirmer l'identité ou la différence. Comme, de la lettre *i*, qu'on écrit [en brāhmī] au moyen de trois points, on ne peut dire qu'elle soit une ou multiple.

Le passé, le présent, le futur, ce sont trois états successifs [des *dharmas*]. Peut-on supposer que le passé et le futur, existant par désignation, aient le présent comme support de cette désignation ? — Ce système est illogique, n'est pas conforme à l'Écriture, ne peut donc être accepté. [P. 625, col. 1, l. 9.]

4. — *Comment existent le passé et le futur.*

Nous disons que le passé-futur existe. Quel genre d'existence

[1] Kośavyākhyā, Kośa, i, p. 4 au bas, Wogihara, p. 4, l. 16 : *nāham ekadharmam apy anabhijñāya aparijñāya duḥkhasyāntakriyāṃ vadāmi.*

[2] Le *duḥkha* est « à connaître » ; le *samudaya* (cause de *duḥkha*) est « à abandonner » ; le chemin (nobles savoirs) est « à cultiver ».

faut-il lui attribuer ?[1] Celui que disent les Ābhidhārmikas.

Comment existe le passé-futur d'après les Ābhidhārmikas ?

Comme il est cause et fruit, chose de souillure et de purification, sa « nature propre » (*svabhāva*, *tse-sing*) n'est pas fausse : on dit qu'il est *dravyasat* (*che yeou*), « existant comme chose ». Mais il ne reçoit pas le nom de *dravyasat* au même titre que le présent.[2] C'est-à-dire : le passé-futur n'est pas absolument non-existant (*atyantābhāva*), comme une corne de cheval, comme une fleur du ciel ; il n'est pas « existant seulement par désignation », comme cruche, vêtement, armée, forêt, chariot, maison, nombre, prise, allée et venue,[3] etc. ; il n'est pas « existant comme chose »[4] au même titre que le présent. — Comment cela ? — N'étant ni absolument non-existant, ni d'existence de désignation, à l'instar de la corne de cheval ou de la cruche, on peut dire qu'il possède la nature de cause, fruit, etc. (*hetuphalādibhāva*) ; mais, de ce qui a péri et de ce qui n'est pas né [c'est-à-dire du passé-futur], on ne peut dire qu'il soit *dravyasat* également au présent.[5] — Ayant ces considérations présentes à l'esprit,[6] nous affirmons fermement que le passé-futur existe. [P. 625, col. 1, l. 19.]

Les conditionnés (*saṃskṛtadharma*) traversent les trois époques ; leur caractère essentiel (*svabhāvalakṣaṇa*, *t'i-siang*) n'est pas modifié [au cours de ce voyage]. Dira-t-on [sans contradiction] que leur manière d'être (*yeou-sing*, *sattā*) devient différente ?

[Répondons à cette objection.][7]

[1] « Comment faut-il connaître leur caractère d'existant ? »

[2] *vartamānavat*, *jou hien tsai*.

[3] *ts'iu*, 156 et 8.

[4] On a *che yeou sing*.

[5] *t'ong hien che yeou*.

[6] *ts'ang tsai sin tchong*.

[7] Le sens général de ce paragraphe n'est pas douteux. Saṃghabhadra rencontre l'objection du Sautrāntika : « Vous soutenez que le *svabhāva* existe toujours et que le *bhāva* est transitoire. » (Kośa, v, p. 58.)

Saṃghabhadra pense qu'il n'y a pas contradiction. — Toute sensation est « expérience », « sentir » : c'est là son *svabhāva*, son essence ; mais la sensation agréable et la pénible diffèrent quant au *bhāva*, espèce. [De même une sensation agréable, passant du futur dans le présent, perd le *bhāva* de futur pour prendre

Nous constatons l'existence simultanée de choses (*dharma*) qui, essentiellement identiques (non différentes quant au *svabhāvalakṣaṇa*), diffèrent quant à la manière d'être [1] : l'élément-terre [qui est toujours, de son essence, solidité], a diverses natures, [2] étant interne (*ādhyātmikabhāva*), externe ; la sensation (*vedanā*) [qui est toujours, de son essence, « expérience »,] a diverses natures, étant personnelle, d'autrui, agréable, pénible.

Or il n'y a pas lieu de distinguer la nature (*sing*) d'avec l'être (*yeou*, *sat*) ; la première étant différenciée, la seconde doit l'être aussi. Par conséquent bien que le caractère essentiel de l'élément-terre soit constant (*t'ong*), on peut dire qu'il a variété de nature (*sing*), interne et externe ; la sensation, etc., est « expérience », etc., de son caractère essentiel : on peut cependant dire qu'elle a variété de nature, agréable, désagréable. Les [divers organes,] œil, etc., résidant dans une série, ont tous le même caractère essentiel d'être de la « matière secondaire épurée » (*upādāyarūpaprasāda*, Kośa, i, p. 15); mais ils présentent variété de nature [3] (*sing-lei*), car leur pouvoir (*kong-neng*, voir p. 93), voir, entendre, etc., diffère. Or le pouvoir ne se distingue pas de l'être (*yeou*) de telle manière que la manière d'être (*yeou sing*, *sattā*) pourrait être la même (*teng*) malgré la diversité du pouvoir. En fait le pouvoir de voir, etc., est l'être (*yeou*) de l'œil, etc. Le pouvoir étant divers, la manière d'être (*yeou-sing*, *sattā*) l'est aussi. [P. 625, col. 1, l. 28.]

Nous savons donc pertinemment que, à un moment donné,

le *bhāva* de présent : elle reste, essentiellement, la même : on s'attache à la sensation agréable future comme à la sensation agréable présente...]

Le détail de la traduction présente quelque difficulté. Nos sources sanscrites (Kośa, v, p. 52, 58) opposent le *svabhāva* (*tse-sing*, *t'i*, *fa-t'i*) au *bhāva* (*sing* ou *lei*).

Saṃghabhadra, ici, outre *sing* (*bhāva*, « nature ») a *yeou*, *yeou-sing* ; et *sing-lei*. Cette dernière expression équivaut à *sing* ou *lei* tout court. J'ai calqué *sat* (« être »), *sattā* (« manière d'être ») sur *yeou*, *yeou-sing*. On peut penser que *yeou-sing*, abrégé parfois en *sing*, équivaut à *bhāva* (comme on voit par l'emploi des deux termes, notes 2 et 3).

[1] *yeou sing*.

[2] *sing*; voir p. 97.

[3] « Mais en eux il y a (*yeou*) *sing-lei* (bhāva) *pie* (bheda). »

la « nature propre » de [certains] *dharmas*, malgré l'identité du caractère essentiel (*svabhāvalakṣaṇa*, *t'i-siang*), a (*yeou*) diversité de manière d'être (*sing-lei pie*). Nous pouvons, de ce fait, conclure que les *dharmas*, traversant les trois époques, ne se différencient pas en ce qui regarde leur caractère essentiel, mais ont diversité de manière d'être. Ainsi est bien établie la doctrine de l'Abhidharma. [P. 625, col. 2, l. 2.]

Le Sautrāntika (Vasubandhu) prend ici parti pour les théories du Sthavira (Śrīlāta) et dit : « Si le passé et le futur, l'un et l'autre, sont, comment dire qu'ils ont la nature (*sing*) de passé et de futur (*atītabhāva*, *anāgatabhāva*) ? »

Cette critique n'est pas pertinente, car il est logique d'admettre que la même chose réelle (*dravyasat*) a (*yeou*) diversité de manière d'être (*yeou-sing*).[1] [P. 625, col. 2, l. 6.]

Aussi bien les partisans de l'existence des trois époques (*adhvatrayāstitvavādin*) pourraient à leur tour demander : « Si le passé et le futur sont tous deux non-existants, comment peut-on dire que ceci est passé, ceci futur ? » Celui qui professe le système de l'éternelle existence (*nityāstitva*), s'appuyant sur un *dharma* « substantiel » (*yeou-t'i*, *sasvabhāva* ou *satsvabhāva*), en raison de la diversité de « nature propre » (*tse sing*, *svabhāva*) [qui fait que les diverses choses passées sont différentes], de la non-identité des causes-conditions [qui fait que la même chose est présente, passée, future], peuvent établir qu'il y a distinction des « natures »[2] (*bhāva*, *sing lei*) [de passé, etc.]. Mais ceux qui enseignent la « non-substance » (absence de *t'i*, *niḥsvabhāvatā*) du passé et du futur, puisque la « substance » (*t'i*) du passé et du futur manque, ne peut parler de la diversité de la nature propre et des causes-conditions : comment pourrait-il distinguer le passé et le futur ?

De même que celui qui s'appuie sur [un *dharma*] de substance réellement non-existante (*che ou t'i*) établit faussement cette

[1] « diversité » : *tchong-tchong yeou-sing tch'a pie* ; *nānāsattāviśeṣa*, *nānābhāvaviśeṣa*.

[2] *yong* (40 et 7) *k'o li yeou sing lei tch'a pie*.

déclaration qu'il est capable d'enseigner la différence du passé et du futur ; tant s'en faut que celui qui s'appuie sur [un *dharma*] de substance réellement existante (*che yeou t'i*) soit, en bonne logique, incapable d'enseigner la diversité du passé et du futur. [P. 625, col. 2, l. 13 : Fin du cahier 15.]

II. — Preuves de l'existence du passé et du futur, Kārikā, V, 25

Nous avons expliqué sommairement la différence des doctrines correcte et incorrecte, celle qui affirme et celle qui nie l'existence des trois époques. Nous allons maintenant, en suivant le texte de la stance [de Vasubandhu], expliquer ce problème tout au long et avec une claire précision. La stance[1] dit :

« Les trois époques existent,[2] parce que Bhagavat l'a dit, parce que la connaissance mentale procède de deux conditions, parce qu'elle a un objet, parce que l'acte a un fruit. Celui qui affirme l'existence des trois époques est considéré comme Sarvāstivādin. »

Existent réellement le passé, le futur, le présent : cela est prouvé par l'Écriture et par le raisonnement à la fois. — S'il en est ainsi, quelle est la différence des trois époques ? — Pourquoi faire cette objection hors de place ? La question qu'il faut poser est la suivante : « Quels textes de l'Écriture, quels raisonnements ? » Je vais citer textes et arguments logiques pour établir ma thèse de l'existence des trois époques : une fois leur existence mise en lumière, il sera facile d'expliquer leurs différences.

L'existence réelle du présent ne fait pas de doute. Quels textes,

[1] Les trois premiers pādas et la première partie du quatrième pāda de la kārikā, v, 25 ; voir v, pp. 50 et 51. — Voir Wassilieff, p. 270, note.

[*sarveṣv adhvasu santy ukter*] *dvayāt* [*sadviṣayāt*] *phalāt* | [*tadastivādāt sarvāstivādī mataḥ*]

[2] C'est-à-dire : le *dharma* passé, futur, présent, existe.

quels arguments logiques en ce qui concerne le passé et le futur ? [P. 625, col. 3, l. 1.]

1. — *Parce que Bhagavat l'a dit dans le Sūtra.*

Bhagavat a dit[3] : « Le *rūpa* (couleur et figure) passé, le *rūpa* futur sont impermanents ; à plus forte raison le *rūpa* présent. S'il est capable de voir ainsi l'impermanence du *rūpa*, le disciple instruit s'applique à rejeter le *rūpa* passé ; s'applique à couper la complaisance à l'endroit du *rūpa* futur ; s'applique au dégoût, au détachement, à la destruction du *rūpa* présent. Si le *rūpa* passé n'existait pas, le disciple ne s'appliquerait pas à rejeter le *rūpa* passé ; mais, parce que le *rūpa* passé existe, le disciple doit s'appliquer à le rejeter. Si le *rūpa* futur n'existait pas, le disciple ne s'appliquerait pas à couper la complaisance à l'endroit du *rūpa* futur ; mais, parce que le *rūpa* futur existe, le disciple doit s'appliquer à couper la complaisance à l'endroit du *rūpa* futur. » [P. 625, col. 1, l. 10.]

Et Bhagavat, s'adressant à Śāriputra, dit : « Les religieux Lāguḍaśikhīyakas,[1] troublés d'esprit, profèrent des paroles mal examinées, non réfléchies. Dans leur folie, ignorants, mauvais,

[1] Le texte donné par la Vyākhyā (v, p. 51, Wogihara, 468 au bas ; Saṃyuktāgama, iii, fol. 14) : *rūpam anityam atītānāgataṃ kaḥ punarvādaḥ pratyutpannasya | evaṃdarśī śrutavān āryaśrāvako 'tīte rūpe 'napekṣo bhavati anāgataṃ rūpaṃ nābhinandati pratyutpannasya rūpasya nirvide virāgāya nirodhāya pratipanno bhavati | atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na...* — Tattvasaṃgraha, 505 au bas : *uktaṃ hi bhagavatā | atītaṃ ced...* — Madhyamakavṛtti, 444 : *atītaṃ ced bhikṣavo rūpaṃ nābhaviṣyan na śrutavān āryaśrāvako 'tītaṃ rūpam abhyanandiṣyat...*

Le texte que nous avons ici : *atītasya rūpasya vinodāya pratipanno bhavati | anāgatarūpe 'bhinandanocchedāya pratipanno...*

L'équivalence *yen-che*, dégoût-rejet = *vinoda*, paraît établie par Kośa, iv, 16 b 6 et xx, 2 a 10 ; toutefois *che* = *upekṣā*.

pratipanna = *k'in-sieou.*

abhinand. = *hin-k'ieou.*

[2] Voir Kośa, v, p. 59, et Index, p. 130 (Rockhill, 109, traduit Cūlekasataka). — D'après Kiokuga Saeki, éditeur du Kośa : Madhyamāgama, iv, fol. 10 ; d'après la Vyākhyā : un *sūtra* prononcé à Nālandā et Saṃyuktakāgama. — Les sources pâlies (Jātaka, 522, Dhammapada, 135) ne donnent pas le nom des religieux (*parivrājakas*) assassins de Maudgalyāyana. — Ci-dessous, p. .

ils disent que l'acte, quand il est passé, épuisé, détruit, aboli,[1] n'existe absolument plus. Pourquoi [est-ce là propos fou] ? L'acte passé, épuisé, détruit, aboli, n'en existe pas moins. » [P. 625, col. 3, l. 14.]

Comment savons-nous que ces Sūtras qui enseignent l'existence du passé et du futur sont des Sūtras de sens exprès (*nītārtha*) ?[2]

Parce qu'il n'y a pas de textes qui les démente. Comparez les textes relatifs au Pudgala.[3] Il y a plusieurs textes qui affirment l'existence du Pudgala : cependant on peut dire que le Pudgala n'a pas réellement d'existence en soi, parce que le « Sūtra de l'homme »,[4] clairement, dément ces textes. Nous savons ainsi que les Sūtras qui affirment l'existence du Pudgala ne sont pas de sens exprès (*anītārtha*). — De même n'est pas de sens exprès le Sūtra qui dit qu'on doit tuer son père et sa mère, parce que d'autres Sūtras disent que c'est là un « péché mortel »[5] et que le coupable tombe nécessairement en enfer. — De même n'est pas de sens exprès le Sūtra qui dit : « Il n'y a pas de mauvais acte que ne puisse faire l'homme soumis au désir », car d'autres Sūtras nient que l'Ārya puisse faire volontairement de mauvais actes.[6]

Il faut juger des textes analogues d'après les mêmes principes. [P. 625, col. 3, l. 23.]

[Si] les [Sūtras que nous avons cités] ne disaient pas clairement et catégoriquement l'existence du passé-futur, [si] ailleurs [Bhagavat] niait clairement et catégoriquement l'existence du passé-futur, on pourrait conclure que ces [Sūtras] ne sont pas

[1] *atīta, kṣīṇa, niruddha, vipariṇata.* — Tattvasamgraha, p. 517 : *yady evaṃ katham uktaṃ bhagavatā : asti tat karma yat kṣīṇaṃ niruddhaṃ vipariṇatam iti.*

[2] Voir Kośa, ix, p. 246 (et Index, p. 58).

[3] Voir Kośa, chap. ix. — Pourquoi Bhagavat enseigne le *pudgala*, Sūtrālaṃkāra, xviii, 102.

[4] Voir Kośa, ix, pp. 245, 257.

[5] Dhammapada, 295 ; sur le péché mortel, *ānantarya*, Kośa, iv, p. 201. — Enseignement « intentionnel », voir notamment Sūtrālaṃkāra, xii, 16.

[6] Sur l'*akaraṇasaṃvara* du Srotaāpanna, voir par exemple Kośa, vi, p. 218; iv, p. 201, n. 3 (Index, p. 16), du Bodhisattva, Sūtrālaṃkāra, iv, 23. — *si-yu; st*, 124 et 6, *sevanā, bhāvanā, samudācāra.*

de sens exprès. Mais ils sont certainement de sens exprès, car ils « dépassent » le caractère non-exprès d'autres Sūtras [qui les contredisent].[1]

Pourquoi ces « docteurs de confusion »[2] parlent-ils avec si grand mépris, se bornant à rejeter comme de sens non-exprès les Sūtras qui contredisent leur système ? [P. 625, col. 3, l. 27.]

Mais n'y a-t-il pas un Sūtra qui nie le passé et le futur, à savoir le Paramārthaśūnyatāsūtra ? On y lit : « L'organe-œil, à l'état de naissance, pas de lieu d'où il vienne ; l'organe-œil, au temps où il périt, pas de lieu où il aille s'accumuler. D'abord il n'existe pas, maintenant il existe ; après avoir existé, il s'en va. » Si dans le futur préalablement existait l'organe-œil, le texte ne dirait pas : « D'abord il n'existait pas, maintenant il existe. »[3] [P. 626, col. 1, l. 1.]

Stupidité ! Opiniâtreté ! Incapacité de comprendre les choses les plus simples ! Exposons notre commentaire de ce texte.

Comment savez-vous qu'il faut, à la lumière du Paramārthaśūnyatāsūtra, considérer les premiers Sūtras comme de sens non-exprès, et non pas, au contraire, à la lumière des premiers Sūtras, considérer le Paramārthaśūnyatāsūtra comme de sens non-exprès ?

D'ailleurs, à s'en tenir au Paramārthaśūnyatāsūtra que notre adversaire allègue, on ne peut établir la non-existence du passé et du futur : car ce texte, dont le but est d'établir qu'il n'existe pas d'agent (*kartar*) à part des « opérants » (*saṃskāra*), ne peut réfuter l'existence réelle du passé et du futur. [P. 626, col. 1, l. 6.]

Examinons le sens de cette phrase : « L'organe-œil, à l'état de naissance, pas de lieu d'où il vienne. » Si l'œil, à l'état naissant,

[1] *yue* (156 et 5) *yu* (autre) *king* (sūtra) *pou-liao* (anīta) *siang* (lakṣaṇa).

[2] *hoang-hou-luen-tche* = trouble-trouble-śāstrin.

[3] *cakṣur bhikṣava utpadyamānaṃ na kutaścid āgacchati | nirudhyamānaṃ na kvacit saṃnicayaṃ gacchatīti hi bhikṣavaḥ cakṣur abhūtvā bhavati bhūtvā ca prativigacchati.* — Kośa, v, p. 59; Wogihara, p. 474 au bas ; Saṃyukta, xiii, 22 ; Bodhicaryāvatāra, ix, 142 (p. 581).

est une chose réelle, l'existence du futur est acquise. Si on soutient que l'œil [avant de naître] n'existe pas, pourquoi ce doute et cette enquête qui fait dire : « A l'état naissant, pas de lieu d'où il vienne » ? Car, visiblement, il n'y a pas de lieu d'où puisse venir une chose qui n'existe pas : on ne doit pas se donner la peine de nier qu'elle vienne de n'importe où ; on doit simplement dire : « Quand elle naît, elle n'existe pas. » Puisque Bhagavat nie qu'il y ait un endroit d'où vienne cet œil, nous savons que, d'après le Grand Maître, il n'y a pas, à part, un certain lieu de dépôt d'où l'œil vienne : car le texte dit ensuite : « Au moment où il périt, pas de lieu où il aille s'accumuler. » [P. 626, col. 1, l. 12.]

Il y a dans le monde des docteurs d'erreur (*mithyāvādin ?*) d'après lesquels l'œil, quand il naît, vient du cercle de feu[1] où il retourne s'accumuler quand il périt : c'est pour écarter cette théorie que le Sūtra dit les deux phrases ci-dessus. Ou bien pour écarter la théorie que l'œil sort de sa nature propre et, périssant, y retourne.[2] Ou encore pour nier que l'œil soit fait par le Seigneur (*īśvara*) : le Sūtra nie que l'œil ait un Fabricant et montre qu'il dépend seulement de l'enchaînement des causes et des fruits. [P. 626, col. 1, l. 27.]

Ayant réfuté l'opinion adverse, pour mettre en lumière son opinion, Bhagavat dit ensuite deux autres phrases : « D'abord il n'existe pas, maintenant il existe ; ayant existé, il s'en va. »

« D'abord il n'existe pas, maintenant il existe (*abhūtvā bhavati*)[3] » : ceci montre que l'œil n'avait pas, avant, un lieu de dépôt, et qu'il naît de ses causes et conditions. Ou bien quelques-uns pensent que la cause contient le fruit (*phalabhājanībhūta*)[4] : c'est pourquoi Bhagavat dit que le fruit n'existait pas antérieure-

[1] *houo-luen.* — *tejaścakra, tejomaṇḍala ?* — Voir Harivarman, chap. 47, sur la nature ignée et solaire de l'œil : « Les Tīrthikas disent que, quand l'homme meurt, l'œil retourne au soleil, l'oreille à l'espace... »

[2] Théorie des Svabhāvavādins.

[3] Madhyamakavṛtti, p. 263, xxi, 4, xxvii, 12 ; Kośa, ii, 228-229, 237, 260, v, 57 ; Majjhima, III, 25 ; Milinda, 51-52 ; Saundarananda, xvii, 18, etc.

[4] Théorie Sāṃkhya.

ment dans la cause (*hetāv abhūtvā*) : en raison de la cause naît un fruit qui en est distinct. Ou bien encore, l'œil, quand il naît, arrive à un état où il n'était encore, de tout temps, jamais arrivé, à savoir l'état de présent. — C'est ainsi qu'il faut comprendre la phrase : *abhūtvā bhavati*. [P. 626, col. 1, l. 22.]

Tel doit être le sens de ce Sūtra. Aussi Bhagavat continue-t-il en disant : « Après avoir existé, il s'en va (*bhūtvā prativigacchati*).[1] » Ceci montre que l'œil, après avoir produit son activité (*kāritra*), projeté son fruit, s'en va et arrive à un état de non-activité semblable à celui qui précède la naissance. Si Bhagavat disait : « D'abord il n'existe pas... » avec l'intention de nier l'existence du passé et du futur, de même qu'il dit « D'abord il n'existe pas, maintenant il existe », et dirait, dans la seconde phrase : « Ayant existé, il retourne à la non-existence ». Puisque Bhagavat ne parle pas de cette non-existence et dit seulement : « Il s'en va », nous sommes assurés qu'il n'admet pas la non-existence du passé... — Comment peut-on alléguer ce Sūtra contre l'existence du passé et du futur ? [P. 626, col. 1, l. 28.]

Après avoir dit : « L'œil, quand il naît... après avoir existé, il s'en va », voyant qu'il y aura des hommes qui, se méprenant sur le sens du Sūtra, diront : « Le passé et le futur n'existent pas » et développeront la vue fausse de la négation de la cause, de la négation du fruit, — voulant écarter cette vue fausse, — Bhagavat poursuit en disant : « Il y a acte ; il y a rétribution ; mais on ne constate pas l'existence d'un agent ». Ceci montre que, pour que naisse le futur fruit de rétribution, une cause est nécessaire, à savoir l'acte passé ; mais n'existe pas à part l'activité d'un agent. Donc, si le Tathāgata enseigne ce Paramārthaśūnyatāsūtra, c'est pour montrer que n'existe pas un réel *ātman*, qu'il y a seulement enchaînement des causes et des fruits ; ce n'est pas pour nier l'existence réelle du passé et du futur.

Donc le Sūtra allégué par notre adversaire ne contredit pas

[1] *hoan-k'iu* (162 et 13, 28 et 3).

ceux que nous avons cités. Donc ceux-ci sont de sens exprès. [P. 626, col. 2, l. 7.]

On dit qu'il y a des Sūtras qui nient l'existence du passé et du futur.

Le Sūtra dit : « Quand [lui] manque le « lien de l'œil » (*ādhyātmika cakṣuḥsaṃyojana*), [le saint] sait en vérité : Je n'ai pas le lien de l'œil.[1] » — Le Sūtra dit : « Ceci n'étant pas, cela n'est pas.[2] » — Le Sūtra dit : « Ces deux-là n'ont pas la chaleur.[3] » [P. 626, col. 2, l. 9.]

Ces Sūtras ne sont pas démonstratifs, car, dans ces mêmes Sūtras, nous lisons des phrases qui établissent l'existence du passé et du futur. Ils disent en effet : « Quand il y a lien de l'œil, il sait en vérité : J'ai le lien de l'œil », or, lorsque la pensée est bonne (*kuśalacittāvasthāyām :* et il y a ici pensée bonne, puisqu'il y a « savoir en vérité »), il n'y a pas, en activité, lien de l'œil : Ce Sūtra enseigne donc l'existence du passé et du futur. — « Les *saṃskāras* étant, le *vijñāna* est » : or le fruit de rétribution (*vipākaphala*, dans l'espèce, le *vijñāna*) n'est pas simultané à la cause de rétribution (*vipākahetu*, à savoir les *saṃskāras*). Ce Sūtra enseigne donc l'existence du passé et du futur. — Le Bouddha dit aux deux bhikṣus : « Il est un sermon (*dharmaparyāya*) en quatre phrases (*cātuḥpādaka*) que je vais vous dire. » Ceci prouve que...[4] existent en soi (*t'i*) les futures syllabes, etc., qui seront prononcées. Ce Sūtra enseigne donc l'existence du passé et du futur. — Sans doute, il est dit que le lien n'existe pas : mais la pensée est que telle personne n'est pas munie (*asamanvāgata*) du lien, ne crée pas le lien, ne le possède pas (*prāpti*).

Concluons qu'on ne rencontre pas de Sūtras qui nient

[1] Variante : le lien de l'œil de chair. — Voir ci-dessous, p. 85, le Pūrṇasūtra.

[2] Pratītyasamutpādasūtra.

[3] *pei eul ou noan* (?). — Si j'entends bien, les deux bhikṣus ci-dessous ne possèdent pas encore les *uṣmagatas* (Kośa, vi, p. 163) : donc ceux-ci, futurs, n'existent pas.

[4] On a ici : *chen nei* = *kāyāntare, śarīrāntare* (?).

certainement le passé-futur comme on a des Sūtras qui l'affirment certainement. Donc les Sūtras affirmatifs que nous avons cités doivent raisonnablement être regardés comme vraiment de sens exprès. Ils réfutent l'opinion que les Sūtras de sens exprès cités d'abord ne sont pas de sens exprès, car ils sont en contradiction avec la thèse de notre adversaire. [P. 626, col. 2, l. 20.]

Le Sautrāntika, voulant par tous moyens établir que nos Sūtras ne sont pas de sens exprès, dit [1] : « Moi aussi je dis que le passé et le futur sont. Le passé, c'est ce qui a été : on dit donc qu'il est. Le futur, c'est ce qui sera, la cause étant. [2] C'est dans ce sens que l'on dit que le passé et l'avenir sont ; on n'entend pas dire que le passé et le futur, comme le présent, existent « comme choses » (*dravyatas*). [3] Aussi, quand on dit qu'ils sont, c'est en visant la nature de cause du passé, la nature de fruit du futur, non pas en les considérant comme des choses réelles. Bhagavat, pour condamner la vue fausse qui nie la cause et la vue fausse qui nie le fruit, dit que le passé et le futur sont, pour dire que le passé (= la cause) fut, que le futur (= le fruit) sera ; car on peut employer le mot « est » (*astiśabda*) au sujet de choses qui sont et de choses qui ne sont pas. [4] Comme, par exemple, on dit dans le monde : « Il y a (*asti*) non-existence antérieure de la lampe ; il y a non-existence postérieure de la lampe » et encore « Cette lampe est (*asti*) éteinte, elle n'a pas été éteinte par moi. [5] » C'est dans ce sens qu'on dit que le passé et le futur sont. Si on écarte cette explication, les notions de passé et de futur ne seront pas établies. [P. 626, col. 2, l. 27.]

[1] Vasubandhu, dans Kośa, v, p. 58.

Dans le Kathāvatthu, i, 6, l'adversaire du Sarvāstivāda cite le Sūtra Saṃyutta, iii, 71 : *yaṃ hi bhikkhave rūpam atītaṃ niruddhaṃ viparinataṃ ahosīti tassa saṅkhā... na tassa saṃkhā atthīti na tassa saṅkhā bhavissatīti.*

[2] *atītaṃ tu yad bhūtapūrvam | anāgataṃ yat sati hetau bhaviṣyati.*

[3] Saṃghabhadra saute ici deux lignes de Vasubandhu.

[4] Sur la valeur du mot *asti*, Kośa, v, 58, ii, 282.

[5] *asti niruddhaḥ so 'tra dīpo* (Wogihara, p. 473, 9 : *sa pradīpo*) *na ca mayā nirodhita iti vaktāro bhavanti.*

L'explication que le Sautrāntika donne du verbe « être » (« je dis que le passé et le futur sont ») n'est pas bonne, car le Sautrāntika n'admet pas qu'il s'agisse d'une existence réelle (*dravyasat*) et nous avons montré qu'il ne s'agit pas d'une existence de désignation (*prajñaptisat*). Or le verbe « être » ne peut s'appliquer qu'à ces deux modes d'existence, qui sont les seuls. — Pourquoi « limiter »[1] le mot « sont » du Sūtra (« Le passé et le futur sont »), en disant : « Moi aussi je dis que le passé et le futur sont », avec la glose : « Du passé, qui a été, on dit qu'il est ; le futur, c'est, la cause étant, ce qui sera » ? En fait cette phrase n'est qu'une manière artificieuse de dire, en d'autres termes, que le présent est, et ne concerne pas le passé ou le futur. — Par conséquent la déclaration du Sautrāntika : « Moi aussi je dis que le passé et le futur sont », n'est que parole vide ; il est tout à fait incapable d'expliquer comment [pour l'auteur du Sūtra] le passé et le futur sont. [P. 626, col. 3, l. 6.]

Si le passé est seulement ce qui fut, si le futur est seulement ce qui sera, toute réalité manque au *dharma* passé et futur, et on ne peut pas dire qu'il est. Ou, si on veut qu'il soit, on ne doit pas dire que le passé et le futur sont seulement ce qui fut et ce qui sera. — Si on dit du passé qu'il existe réellement, quoique réellement inexistant, parce qu'il a été, on pourra aussi bien dire du présent qu'il n'est pas, quoique réellement existant, parce qu'il n'est pas « ayant été ». Le passé est à la fois « ayant été » et « n'étant pas ». D'après les mêmes principes on parlera du futur : celui-ci est à la fois « devant être » et « n'étant pas ». [P. 626, col. 3, l. 11.)

A la vérité, dans le réellement existant qu'est le *t'i* du passé, il y a une partie dont on doit dire qu'elle « a été ». C'est par là que le passé a la nature (*yeou sing*) de passé. De même, dans ce réellement existant qu'est le *t'i* du futur, il y a une partie dont on doit dire qu'elle « sera ». C'est par là que le futur a la nature de futur. (Ci-dessous p. 93.)

[1] *kiue-p'an*, décider-juger, *pariccheda* (Vyutpatti), *niyama*, Kośa, xvii, 5 a 10.

On voit bien que, dans la vie vulgaire, on dit d'un *dharma* d'existence réelle, qu'il a été et qu'il sera. Au contraire, il est inouï qu'on dise d'un *dharma* qui n'existe pas réellement, qu'il a été et qu'il sera. C'est ainsi que Śāriputra dit à Bhagavat : « Chanda le bhikṣu alla, dans un village de brahmanes, quêter dans une maison. » Or, à ce moment, cette maison existait présentement. Et Bhagavat dit : « Ānanda le bhikṣu sera un Sthavira » Or, à ce moment, Ānanda existait présentement. — Donc il est bien établi que le passé et le futur, quoique réellement existants, ont été et seront. [P. 626, col. 3, l. 19.]

Si le passé et le futur ne sont pas des choses réelles, on ne peut condamner l'hérésie qui nie la cause et le fruit. En effet, si réellement existe le passé, cause, capable de produire le futur, réellement existant, qui est le fruit, on peut nommer « hérésie qui nie la cause et le fruit » la doctrine qui affirme l'inexistence de ce passé et de ce futur. Mais si le passé et le futur, la cause et le fruit, n'existent pas réellement, peut-on considérer comme hérésie la doctrine qui considère comme inexistant ce qui, en fait, n'existe pas ? Mieux vaut, pour réfuter cette hérésie, affirmer l'existence du passé et du futur. [P. 626, col. 3, l. 23.]

Mais, réplique le Sautrāntika, n'ai-je pas dit que ce qui a été et ce qui sera, tous deux sont ?

Mais j'ai dit moi aussi, que [ces deux époques] sont et ne sont pas. Et pour quelle raison dites-vous que le passé et le futur sont, en considérant ce qui a été et ce qui sera, alors que, de ce qui n'a pas été et ne sera pas, vous ne dites pas qu'il n'est pas présent ? A s'exprimer ainsi on pourrait condamner la doctrine de la permanence (*śāśvatadṛṣṭi*). — Donc les discours du Sautrāntika sont illogiques.

D'ailleurs, j'ai fait remarquer que les mots « ce qui a été », « ce qui sera », ce n'est qu'une manière de dire en d'autres termes que le présent est. Cela ne concerne pas le passé et le futur. Comment cela réfutera-t-il [l'existence du passé et du futur] ? [P. 626, col. 3, l. 27.]

Que le verbe « être » s'entende [dans nos textes] de ce qui est et de ce qui n'est pas (p. 60, l. 20), cela est faux, car semblable emploi n'est pas admis. Celui qui prétend que ce verbe a ce double sens doit parler avec sincérité : l'usage mondain est que « est » s'entend seulement de ce qui est ; il est inouï que « est » désigne la non-existence. Pourquoi soutenir que ce verbe a les deux sens ? Je sais bien qu'on parle, en disant qu'elle est, de la non-existence antérieure et de la non-existence postérieure de la lampe. Nous avons parlé de cela en expliquant l'inexistence du son et nous y reviendrons (p. 45). [P. 627, col. 1, l. 3.]

Le Sautrāntika dit : « S'il en est autrement, [si le passé et le futur existent], la nature de passé et de futur n'est pas établie ». Ceci aussi est incorrect, parce que son [passé-futur] n'est pas établi Son passé n'a pas la nature de passé ; son futur n'a pas la nature de futur ; car on ne peut attribuer une nature (*bhāva*) à ce qui n'existe pas réellement.[1] Ou bien il doit faire effort, de quelque façon que ce soit, pour établir l'existence réelle du passé et du futur : à ce prix seulement ces deux époques sont établies.

Dans le système du Sautrāntika, il est impossible de rendre compte des Sūtras qui enseignent l'existence du passé et du futur. Que ce système soit incapable de rendre compte de ces Sūtras, ce n'est pas une raison suffisante pour rejeter les Sūtras proclamés par le Sugata. Donc il faut croire et savoir que le passé et le futur existent. [P. 627, col. 1, l. 10.]

Le Sautrāntika explique le Lāguḍaśikhīyakasūtra (p. 54).

Bien que l'acte soit passé, le Bouddha dit qu'il est ; mais, ce que le Bouddha a en vue, c'est le pouvoir de donner le fruit, pouvoir qui se trouve dans la série projetée par cet acte. S'il en était autrement, l'acte passé, existant actuellement, ne serait pas passé. On ne peut en douter, car Bhagavat, dans le Paramārtha-śūnyatāsūtra dit : « L'œil, dans l'état de naissance, ne vient de nulle part... »

[1] *ou tse t'i, niḥsvabhāva ; sing, bhāva.*

Il faut comparer le Sautrāntika à l'homme dans un bateau entraîné par un courant rapide... ; pas de raison pour que le bateau s'arrête. Le Sautrāntika suppose qu'il y a dans la série actuelle un certain pouvoir de donner le fruit : ce pouvoir, le docte, scrutant la vérité, cherche quel est son caractère et est impuissant à le découvrir. Comment Bhagavat pourrait-il dire que l'acte passé, qui n'a plus d'être propre, existe, en visant ce pouvoir de donner un fruit? Nous avons déjà maintes fois réfuté les hypothèses de cet artificieux hypocrite, *anudhātu*, *śakti*, *vāsanā*, *bīja*, *upacaya*, *avipraṇāśadharma*, etc.[1] Toutes ces hypothèses peuvent-elles réfuter l'affirmation de l'existence du passé-futur que contiennent des Sūtras de sens exprès, et montrer que ces Sūtras ne sont pas de sens exprès? [P. 627, col. 1, l. 21.]

Même à admettre la réalité du pouvoir projeté par l'acte, ce n'est pas une raison pour dire, d'une chose qui n'existe pas (à savoir de l'acte passé, dans l'hypothèse Sautrāntika), qu'elle existe. Car on pourra, vu la non-existence (supposée) de sa cause (à savoir l'acte passé), dire que le pouvoir aussi n'existe pas. Il n'y a aucune raison pour admettre l'existence du pouvoir si on nie l'acte passé.

D'ailleurs ce que dit Bhagavat n'a rien de commun avec la théorie du « pouvoir ». Il dit clairement que l'acte, bien que passé, épuisé, détruit, aboli, existe cependant. Et le pouvoir de donner le fruit projeté par l'acte, pouvoir qui réside dans la série, le Sautrāntika le tient pour actuel : son être n'est pas passé, épuisé, détruit, aboli. Comment donc Bhagavat pourrait-il parler comme il fait en ayant en vue ce pouvoir? Si Bhagavat voulait dire ce qu'on lui fait dire, il dirait clairement : « Quoique l'acte soit passé,

[1] Voir ci-dessous, p. 66, 76; dans le commentaire de Saṃghabhadra, pp. 397, 440. — Tous ces termes sont à peu près synonymes et se réfèrent au pouvoir, à la trace, aux semences que la pensée (et l'acte) placent dans la série. — On distingue le *karman* et le *karma-upacaya* (cp. Kathāvatthu). — Sur l'*avipraṇāśa*, voir Karmasiddhiprakaraṇa. — Le terme le plus difficile est *soei-kiai*, exactement *kieou-soei-kiai*, *anu-dhātu* ?, *purāṇa-anu-dhātu*? Voir *anusahagata*, *aṇusahagata*, Kośa, ii, 245, iv, 172. — Voir des « Notes sur la série des Sautrāntikas » qui continueront ces Études d'Abhidharma; ci-dessous 99, 100, 103-105, 114.

aboli, cependant le pouvoir projeté par l'acte réside dans la série. » Or il dit seulement : « Cet acte existe cependant. » Donc nous savons que l'acte passé existe réellement. [P. 627, col. 1, l. 28.]

D'ailleurs Bhagavat dit seulement que l'acte passé est ; comment s'assurer qu'il parle du pouvoir qui donne le fruit ? — Ne l'avons-nous pas expliqué ? Si on écarte cette explication, il reste que l'acte passé, existant actuellement comme chose, n'est pas passé. — Mais j'ai répondu à cette objection.[1] — Comment cela ? — J'ai dit que, quoique le caractère de la chose[2] reste sans différences, cependant on y constate des différences dans la manière d'être.[3] Les manières d'être ne sont pas les mêmes. Quel défaut voyez-vous dans cette explication. Il y a, là-dessus, une stance :

« Le caractère essentiel du *dharma*[4] est unique; les pouvoirs, les manières d'être sont multiples. Celui qui ne connaît pas [cela] en vérité est dit résider en dehors du Bouddhisme (*buddhaśāsana*). » [P. 627, col. 2, l. 7.]

Le Paramārthaśūnyatāsūtra doit s'expliquer comme nous avons dit, et ne démontre pas la thèse Sautrāntika. Cette thèse n'admet pas l'existence réelle de l'acte passé : mais ce Sūtra ne dit pas : « Après avoir existé, il retourne à l'inexistence.[5] » Notre adversaire n'a donc pas le droit de le citer comme preuve. Au gré de sa fantaisie, il en donne une exégèse erronée, et reste incapable de détruire la doctrine de l'existence réelle du passé et du futur. [P. 627, col 2, l. 11.]

Le Sthavira explique les Sūtras qui affirment l'existence du passé et du futur.

a) « Si le *rūpa* passé n'existait pas, le disciple instruit ne s'appliquerait pas à se dégoûter du *rūpa* passé...[6] »

[1] Voir p. 51.
[2] *t'i-siang*, ou « caractère essentiel ».
[3] Manière d'être, *yeou-sing*, *sattā*, *bhāva*.
[4] *fa t'i-siang*.
[5] Ci-dessus, p. 58.
[6] Ci-dessus, p. 54.

Ce texte signifie, d'après le Sthavira : « Si le *rūpa* passé n'était pas passé, le disciple instruit ne s'appliquerait pas à rejeter le *rūpa* passé, mais, comme du *rūpa* présent, il s'appliquerait à s'en dégoûter, à s'en détacher, à le détruire (*nirvide virāgāya nirodhāya*) », ou bien : « Si le *rūpa* passé, de la série personnelle ou d'une autre série, n'avait pas été expérimenté, le disciple instruit ne s'appliquerait pas à le rejeter ; il faut que ce *rūpa* ait été expérimenté pour qu'on puisse le rejeter, car comment rejeter ce qui n'a pas été expérimenté ? C'est parce que ce *rūpa* est passé et, étant passé, a été expérimenté, que le disciple instruit s'applique à rejeter le *rūpa* passé. » [P. 627, col. 2, l. 19.]

b) Quant au Lāguḍaśikhīyakasūtra.[1]

« On peut dire que l'acte passé existe, parce qu'il est condition en qualité de cause (*hetupratyaya*)[2] ; parce qu'il est *anudhātu*[3] ; parce que sa série ne peut être arrêtée ; parce que son fruit de rétribution n'a pas encore mûri ; parce que, à la fin, il sera capable d'amener la rétribution. Mais ce qui est passé n'existe pas comme chose réelle. » [P. 627, col. 2, l. 22.]

Ces explications prêtent à rire ! Réussissent-elles à réfuter l'existence du passé et du futur ? Interpréter de la sorte les Sūtras de l'Omniscient, est-ce orner le pays d'Inde ?

a) Quant à la première explication du premier Sūtra. — « Si le *rūpa* passé n'était pas passé, le disciple ne le rejetterait pas, mais, comme du *rūpa* présent, il s'appliquerait à s'en dégoûter, à s'en détacher, à le détruire » : tel ne peut pas, quelque effort que fasse le Sthavira, être le sens du Sūtra. Car, si ce *rūpa* n'était pas passé, il serait ou actuel ou futur, par conséquent le disciple ne prendrait pas seulement à son endroit l'attitude qu'il prend à l'endroit du *rūpa* actuel. — Ces confuses et forcées explications peuvent-elles être considérées comme un commentaire de l'inten-

[1] Ci-dessus, pp. 54, 63.
[2] Kośa, ii, p. 299.
[3] *soei-kiai*, abréviation de *kieou-soei-kiai*, ci-dessus p. 64.

tion du Sūtra ? — Si le sens était ce que vous prétendez, le Sūtra dirait : « Si le *rūpa* passé n'était pas passé » ; il ne dirait pas : « Si le *rūpa* passé n'existait pas. » Et, plus loin, il dirait : « Parce que le *rūpa* passé est passé » ; il ne dirait pas : « Parce que le *rūpa* passé existe. » Donc, la première explication ne vaut rien. [P. 627, col. 3, l. 4.]

Cependant le Sthavira expliquera peut-être : « Si le *rūpa* passé n'existait pas, passé, le disciple ne le rejetterait pas. Car on ne peut rejeter une chose non-existante (*asaddharma*, *ou fa*). Il faut que le *rūpa* passé ait la nature de passé pour qu'on puisse le rejeter ; de même que le *rūpa* présent, ayant la nature de présent, on peut s'efforcer à s'en dégoûter... » — A comprendre ainsi, pas de différence avec mon système. On achève de prouver l'existence réelle du passé. — Concluons que, à quelque prix que ce soit, le Sthavira n'aboutit pas à prouver la non-existence. [P. 627, col. 3, l. 9.]

b) Quant à la deuxième explication du premier Sūtra, elle rend compte d'une partie du sens du Sūtra : en effet, on rejette ce qui a été expérimenté ; ce qui n'a pas été expérimenté ne donne pas lieu à rejet. Mais nous ne voyons pas comment, en présentant cette explication, le Sthavira entend réfuter l'existence du passé. Si le passé n'est pas réel, le rejet à son endroit est inexplicable et disparaît.

c) L'explication du Lāguḍaśikhīyaka n'est pas non plus satisfaisante. En effet un *dharma* non-existant ne peut pas avoir la nature de condition en qualité de cause (*hetupratyaya*) ; l'expression *anudhātu* n'a pas de « signifié » (*abhidheya*) ; dans la doctrine de l'*ekakṣaṇa*[4], la série est impossible ; un *dharma* qui n'existe pas ne peut produire un fruit de rétribution : autrement, le Saṃsāra n'aurait pas de fin. Je dis donc que le passé et le futur existent. [P. 627, col. 3, l. 16.]

[4] Doctrine suivant laquelle n'existe que le *dharma* présent qui dure un instant, doctrine du Sautrāntika. — Voir ci-dessous, § iii, Notes sur le moment des Vaibhāṣikas et des Sautrāntikas.

2. — *Parce que la connaissance naît de deux*, dvayāt.

« Parce que la connaissance (*vijñāna*) naît en raison de deux conditions (*pratyaya*).[1] »

Le Sūtra dit : « La connaissance visuelle naît en raison de l'œil et du visible (*rūpa*) », et ainsi de suite jusque : « La connaissance mentale (*manovijñāna*) naît en raison de l'esprit (*manas*, *manaindriya*, organe mental) et des *dharmas*. »

Si le passé et le futur n'existent pas, la connaissance [mentale] qui les vise (*ālambate*) n'aura pas deux conditions [: car elle visera des *dharmas* non-existants]. [P. 627, col. 3, l. 19.]

Le Sautrāntika dit là-dessus : « Il convient d'examiner : la connaissance mentale naissant avec le *manas* et les *dharmas* pour condition, les *dharmas* sont-ils condition au même titre que le *manas*, à savoir condition génératrice (*janakapratyaya*), ou sont-ils seulement « condition en qualité d'objet » (*ālambanamātra*) ? — Dites-vous qu'ils sont condition génératrice ? Comment des *dharmas* futurs qui ne se produiront qu'après des centaines de milliers de millénaires (*kalpas*), ou qui ne se produiront jamais, peuvent-ils être la condition génératrice qui engendre la connaissance mentale actuelle ? Et le Nirvāṇa ? Contradictoire à la naissance, c'est une absurdité d'en faire une condition génératrice. — Mais si les *dharmas* sont seulement condition en qualité d'objet, je dis que le passé et le futur sont, en effet, objet de la connaissance mentale. [P. 627, col. 3, l. 25.]

Ce discours tourne le dos au texte.[2] En effet, les Ābhidhārmikas

[1] C'est le deuxième argument de la *kārikā*, v, 25. — Ci-dessus, p. 53. — Kośa, v, pp. 60-63 ; Tattvasaṃgraha, p. 504 : *dvayāśrayaṃ ca vijñānaṃ tāyinā kathitaṃ katham... — dvayaṃ pratītya vijñānam utpadyata iti bhagavatoktam | katamad dvayam | cakṣū rūpāṇi yāvan mano dharmā iti | asati cātītānāgate tadālambanaṃ vijñānaṃ dvayaṃ pratītya na syād ity āgamavirodhaḥ.* — Réfutation, p. 517 : *dvayaṃ pratītya vijñānaṃ yad uktaṃ tattvadarśinā | seṣṭā saviṣayaṃ cittam abhisaṃdhāya deśanā || dvividhaṃ hi vijñānaṃ sālambanam anālambanaṃ ca :* « Quand le Voyeur de la vérité dit que la connaissance dépend de deux conditions, nous croyons que cet enseignement vise la pensée qui a un objet. Car la connaissance est de deux sortes, ayant un objet, n'ayant pas d'objet. | — Comparer Harivarman, chap. 191.

[2] Ci-dessus, 621, 3, 8 ; *luen-tao*.

disent : « Le Bouddha enseigne que deux conditions engendrent la connaissance. » Et le [Sautrāntika] parle seulement de supports (*āśraya*) réel et fictif.[1] L'organe, plus l'objet, engendre la connaissance, car le couple [de conditions génératrices du Sūtra] ne peut être obtenu qu'au moyen de [l'objet]. Un non-existant ne peut figurer parmi les deux conditions. Donc le Bouddha a implicitement condamné la doctrine que la connaissance puisse naître avec un non-existant pour objet. Puisqu'elle naît en visant le passé et le futur, nous savons que le passé et le futur existent réellement (*dravyasat*). [P. 628, col. 1, l. 1.]

Telle est la doctrine traditionnelle [ou reçue][2]. Le Sautrāntika dit cependant : « Comme l'existant, le non-existant est condition en qualité d'objet. » C'est au Bouddha qu'il s'attaque, non pas à la doctrine de l'Abhidharma. Les Ābhidhārmikas reçoivent l'intention du Bouddha, la placent dans leur pensée,[3] et disent : « Le passé et le futur existent réellement. » [P. 628, col. 1, l. 4.]

Le Sautrāntika dit : « Il convient d'examiner... » — Que faut-il examiner ? Le *manas* est condition génératrice de la connaissance mentale au titre de support ; les *dharmas* engendrent la connaissance mentale au titre d'objet. Le support et l'objet sont pareillement des conditions génératrices, puisque le Bouddha dit que deux conditions engendrent la connaissance. De même que la connaissance ne naît pas faute de support, de même, si l'objet manque, elle ne naît pas ; puisque ces deux sont ensemble les conditions génératrices de la connaissance. Qu'y a-t-il à examiner dans un texte de sens si clair ? [P. 628, col. 1, l. 9.]

Mais le Sautrāntika dira : « L'organe *manas* fait partie d'une même série (*ekajātīyasaṃtāna*) avec la connaissance à engendrer, et il amène immédiatement cette connaissance à la naissance[4] :

[1] Le *dharma* passé est un support irréel de la connaissance.

[2] *tsong tch'eng ki eul*, doctrine-recevoir-puisque-ainsi.

[3] *sin-cheou*, pensée-tête.

[4] En effet, le *manas* est le moment de pensée qui précède immédiatement le moment de pensée, ou de connaissance (*vijñāna*), dont il est le support et le générateur.

il est donc nommé « générateur ». Mais il n'en va pas de même des *dharmas*. » — Dans ce cas, ni l'organe-œil ni le visible ne seront générateurs de la connaissance visuelle. Car ils ne font pas partie d'une même série avec cette connaissance, et ne l'amènent pas immédiatement. [P. 628, col. 1, l. 12.]

Le *dharma* futur qui va naître tout de suite ne sera pas générateur de la connaissance mentale ; car il ne fait pas partie d'une même série avec la connaissance à engendrer, et ne l'amène pas immédiatement. Or le Sautrāntika croit que ce *dharma* engendre, puisqu'il dit : « Comment ce qui arrivera dans cent mille millénaires, ou n'arrivera pas, comment le Nirvāṇa pourraient-ils être la condition génératrice de la connaissance actuelle ? » (Voir p. 68, l. 15.) Que si le *dharma* futur qui va naître n'est pas générateur de la connaissance mentale actuelle, pourquoi le Sautrāntika parle-t-il seulement de ce qui arrivera dans cent mille millénaires, ou n'arrivera pas, et du Nirvāṇa, pour demander comment ces choses peuvent engendrer la connaissance actuelle ? — Cela encore prête à la critique. [P. 628, col. 1, l. 18.]

Le Sugata a nettement décidé que le support et l'objet engendrent la connaissance. Il n'est pas nécessaire qu'ils fassent partie de la même série : car on sait bien que la mère engendre. [P. 628, col. 1, l. 20.]

Quant à la question que pose le Sautrāntika : « Comment les *dharmas* qui ne seront qu'après cent mille millénaires peuvent-ils être la condition génératrice qui engendre la connaissance actuelle ? », il faut répondre en demandant : « Comment le *dharma* futur qui va naître tout de suite peut-il engendrer la connaissance actuelle ? » Car en tant que causes, fruits, choses de souillure, choses de purification, les *dharmas* proches ou lointains sont de même nature. [P. 628, col. 1, l. 24.]

Autre point. [Pour le Sautrāntika], aucun *dharma*, de sa nature, n'est agent, n'est actif.[1] Il n'y a pas lieu d'établir la distinction « qui engendre », « qui est engendré ». Donc tous les *dharmas*

[1] Voir Kośa, ix, 280.

qui ont une nature propre sont seulement support et objet de la connaissance. Ce mot « seulement » n'indique pas [que l'objet doit avoir nature propre pour qu'il y ait] existence de la connaissance, puisque des *dharmas* exempts de nature propre peuvent être objets. [P. 628, col. 1, l. 27.]

Ici le Sautrāntika se fait une objection et l'explique.[1]

« Si [le passé et le futur n'existent] pas, comment sont-ils l'objet de la connaissance ?[2] Je dis qu'ils existent de la manière dont ils sont l'objet de la connaissance. De quelle manière ? Comme ayant été, comme devant être.[3] Quand on se souvient du *rūpa* passé, de la *vedanā* passée, on ne les voit pas [clairement] exister comme de l'actuel ; on s'en souvient seulement comme ayant été.[4] Inversement on voit le futur comme devant être. On se souvient (de l'existence) du *rūpa* tel qu'il a été éprouvé lorsqu'il était présent, et on prévoit l'existence du *rūpa* futur tel qu'il sera éprouvé lorsqu'il sera présent.[5] Si [le *rūpa* passé-futur] existe comme le présent, il est présent. Si son être (*t'i*) n'est pas [tel] actuellement, il faut reconnaître que la connaissance peut prendre le non-existant pour objet.[6] » [P. 628, col. 2, l. 5.]

Le disciple du Dārṣṭāntika se méprend sur la vérité mondaine (*saṃvṛti*) parce que son intelligence (*prajñā*, *hoei-kiai*) est grossière et peu profonde. Dans cette épaisse forêt du connaissable, le savoir peu profond du monde ne peut servir de mesure ; car ce sont choses que seul atteint l'excellent savoir, correspondant

[1] Kośa, v, p. 60 ; Wogihara, p. 474.

[2] *katham ālambyante* ou *gṛhyante*.

[3] *yathā gṛhyante* | *katham* | *abhūd bhaviṣyati ceti*.

[4] « On ne le voit pas en disant : C'est, mais on s'en souvient en disant : Ce fut. » — Le mot « clairement » manque dans l'original.

[5] L'intention (*abhiprāya*) est : « Ce qui fut et ce qui sera est saisi comme du *rūpa* présent (*vartamānarūpam iva*). »

[6] *yathā ca tat tathaiva astīti* | *atha nāsti tat tathaiva asad apy ālambanam bhavatīti siddham*. — Je suis le commentaire qui explique *yathā* par *yathā vartamānam*. — Le sens doit être : « Si le passé est comme il est perçu (*yathā gṛhyate*), il est présent : on dit *asti* ; s'il n'est point tel... »

Deux arguments, semble-t-il : 1. la mémoire ne saisit pas son objet clairement

à l'objet, de ceux qui sont munis d'une pure intelligence. [P. 628, col. 2, l. 8.]

Pour ceux dont l'intelligence mondaine n'est pas pure, il faut que l'objet ait été éprouvé pour que la mémoire soit possible. C'est pourquoi ce qu'ils arrivent à déduire sur le passé et le futur diffère [de la connaissance du présent]. Leur vue relative au futur est extrêmement obscure parce que le futur n'a pas été éprouvé. Mais les hommes d'intelligence pure, contemplant le passé et le futur, et à défaut de toute perception antérieure, voient avec une clarté parfaite. [P. 628, col. 2, l. 11.]

Le passé n'existe pas à la manière dont il est perçu. Quand on voit un homme dans un poteau, un oiseau dans une motte de terre, la chose existe-t-elle comme elle est perçue ? Par conséquent, en ce qui regarde le passé et le futur, autre la manière dont ils sont perçus, autre la manière dont ils existent. On ne peut pas dire qu'ils existent de la manière dont ils sont perçus : car, leur existence étant passée ou future, on les perçoit comme s'ils étaient présents. [P. 628, col. 2, l. 14.]

Le Sautrāntika se contredit en effet. — Il dit d'abord : « Celui qui se souvient d'un visible (*rūpa*) passé, d'une sensation passée, ne voit pas clairement comme il fait l'actuel : Cela est, — mais seulement il se souvient : Cela fut ». — Il ne devrait donc pas dire ensuite : « On se souvient du visible tel qu'il a été éprouvé lorsqu'il était présent. » Car, quand on éprouve actuellement le visible, on ne l'éprouve pas comme ayant été, mais bien comme étant. Et quand on se souvient du visible passé, on ne s'en souvient pas comme étant, mais bien comme ayant été.

comme la connaissance actuelle saisit l'objet actuel. Encore faut-il que l'objet ait été « éprouvé » antérieurement. Saṃghabhadra répondra que certains hommes voient clairement le passé, qu'ils voient des choses passées qu'ils n'ont pas éprouvées ; 2. la note de passé n'est pas liée à l'image que donne la mémoire : on se souvient de la chose « comme présente » (*vartamānavat*). Si je me souvenais d'une chose passée avec le caractère de passé, on pourrait dire que cette chose passée existe. Mais l'image que j'en ai est l'image d'une chose présente : or la chose passée ne peut pas correspondre à semblable image. Donc la mémoire saisit une chose non-existante, a pour objet une chose non-existante.

Admettre qu'on se souvient de l'objet passé sous l'aspect de « étant », et dire que « le passé existe à la manière dont il est perçu », c'est admettre l'existence réelle du passé : car, comme actuellement on éprouve le caractère d'une chose réelle (*dravya-sallakṣaṇa*), de même on se souvient du passé comme existant. Puisque le Sautrāntika pense que le passé existe de la manière dont on s'en souvient, comment l'être (*svabhāva*, *t'i*) du passé ne serait-il pas réel (*dravyasat*) ? Par conséquent la seconde remarque du Sautrāntika contredit sa première opinion. [P. 628, col. 2, l. 24.]

Le Sautrāntika a encore dit : « S'il existe comme le présent, il est présent ; si sa nature propre (*t'i*) actuellement n'existe pas, on doit admettre que la connaissance a pour objet du non-existant. »

Ceci a été expliqué. — Comment cela ? — J'ai dit que le passé-futur n'existe pas comme le présent, car j'admets qu'il y a différentes manières d'être (*yeou-sing*) de tous les êtres réels (*dravyasat*) [d'ailleurs] constants [dans leur nature propre]. [P. 628, col. 2, l. 27.]

3. — *Parce que la connaissance a un objet existant*, sadviṣayāt. [1]

Parce que toutes les connaissances ont un objet existant.

On voit que, lorsqu'existe un objet, la connaissance naît. Bhagavat dit en effet : « Qu'est la connaissance ? [2] C'est la discrimination du caractère des objets. — De quels objets ? — Du visible (*rūpa*) ... de la connaissance. [3] »

Le Sūtra ne dit pas qu'il y ait une connaissance à objet non-existant. Par conséquent la connaissance qui porte sur le passé et le futur ayant un objet existant, le passé et le futur sont des choses réelles.

[1] Troisième argument de la kārikā, ci-dessus p. 53.

[2] Littéralement le *vijñāna upādānaskandha*.

[3] Voir Kośa, i, 16 a, p. 30. — Tattvasaṃgraha, p. 505 : *prati vastu vijñaptyātmakaṃ vijñānam | asati ca jñeye na kiṃ cid anena jñeyam ity avijñānam eva syāt.*

Les points où nous sommes en conflit avec le Sautrāntika ont été expliqués ci-dessus et nous n'y reviendrons pas. [P. 628, col. 3, l. 3.]

Le Sthavira dit : « Le savoir qui porte sur le non-existant ne laisse pas d'avoir les deux conditions requises (il a objet comme il a support, *ālambana* et *āśraya*), en vertu de l'examen de la succession des causes et des fruits (*hetuphalaparamparā*). »

Qu'est-ce à dire ?

C'est après avoir « pris » le présent qu'on peut rapidement examiner dans le passé et l'avenir (*pūrvāparāntakoṭi*). On examine : « Tel fruit présent naît de telle cause passée ; cette cause à son tour est produite par telle cause », et ainsi de suite longtemps et loin, dans chaque cas comme il convient (*yathāyogam*). Ces [savoirs] déductifs atteignent (*adhigacchante*) [leur objet] comme présent. Ou bien on examine : « Telle cause présente engendre tel fruit futur ; ce fruit à son tour amène à naître tel fruit », et ainsi de suite, longtemps et loin, dans chaque cas comme il convient. Ces [savoirs] déductifs atteignent [leur objet] comme présent. De la sorte, en succession, on voit les causes passées, dans chaque cas comme il convient, en remontant longtemps et loin : atteignant [leur objet] comme présent, ces [savoirs] ne sont pas erronés. Quoique leur objet n'existe pas comme chose, ces savoirs ne laissent pas d'avoir objet et support. [P. 628, col. 3, l. 13.]

Le [Sthavira] dit : Lorsque naît le savoir de telle cause, c'est en raison des causes-conditions qui se trouvent dans la série : tel savoir qui s'est produit jadis est la cause médiate qui fait que naisse tel savoir actuel. Puisque le savoir actuel a pour cause le savoir ancien, il s'ensuit que le savoir actuel naît et connaît (*kiai*) comme l'ancien, c'est-à-dire qu'il a pour objet (*ālambana*) l'ancienne chose (*viṣaya*, objet de l'ancien savoir). L'objet de cet ancien savoir, actuellement, n'existe pas : cependant, quoiqu'il n'existe pas, il est l'objet [du nouveau savoir]. Par conséquent

on ne peut pas dire que la double condition requise manque. — De même en va-t-il en ce qui concerne le futur. [P. 628, col. 3, l. 18.]

Ici le Sthavira soulève une difficulté et l'explique.

Lorsque le savoir porte (*ālambate*) sur une chose (*viṣaya*) prise antérieurement, on peut dire qu'il a pour objet actuel (*ālambana*) l'ancienne chose. Mais quand il porte sur une chose passée qui n'a pas été prise, ou quand on pense à des choses futures, le savoir aura-t-il pour objet une ancienne chose ? Dans la série, se trouvent nécessairement des savoirs qui portent sur les causes et sur les fruits (*hetujñāna*, *phalajñāna*) ; l'antérieur étant né, le savoir actuel, naissant, a nécessairement pour objet la chose qui a été l'objet du savoir précédent, puisque ce savoir est la cause qui engendre le savoir actuel. Le savoir actuel, comme l'antérieur, examine : « De telle cause naît tel fruit », ou bien : « Tel fruit vient de telle cause. » Tous atteignent comme il convient dans chaque cas (*yathāyogam*) ; atteignant conformément à ce qui est à atteindre, ils ne sont pas erronés. Leur objet n'existe pas comme chose et cependant ils ne manquent pas des deux conditions requises (d'objet et de support). [P. 628, col. 3, l. 27.]

Tout ce que dit là le Sthavira est semblable au discours en rêve d'un muet. Nous avons déjà réfuté le Sthavira en étudiant les quatre conditions (*pratyaya*) (ad ii, 61). Mais il convient de discuter le texte ici proposé.

Le discours ne peut tromper que des sots. L'homme éclairé voit bien qu'il n'a aucun sens... [P. 629, col. 1, l. 2.]

Le Sthavira dit : « Dans la série, se trouvent nécessairement des savoirs qui portent sur les causes ou sur les fruits ; l'antérieur étant né, le savoir actuel, naissant, a nécessairement pour objet (*ālambana*) la chose (*viṣaya*) qui a été l'objet du savoir antérieur. » — Nous demandons : Quel est ce savoir antérieur déjà né, savoir de cause ou de fruit, dont vous dites que l'objet est visé (atteint)

par le savoir actuel ? Direz-vous que ce savoir antérieur a déjà visé l'objet du savoir actuel ? Ou bien, qu'il est un savoir visant un autre objet ? — Dans la première hypothèse, puisque la chose a déjà été l'objet d'un savoir antérieur, comment pouvez-vous dire que cette chose n'a pas été prise antérieurement ? Dans la seconde hypothèse, puisque vous soutenez que l'objet du savoir antérieur est l'objet du savoir actuel, comment le savoir actuel peut-il être dit avoir pour objet une chose passée ou future non encore prise ? En d'autres termes, la cause ou le fruit qui est l'objet du savoir antérieur portant sur cause ou fruit, est l'objet du savoir actuel. Cet objet a déjà été pris par un savoir. Comment pouvez-vous dire qu'il n'a pas été déjà pris ? Il y a contradiction dans les termes. [P. 629, col. 1, l. 11.]

En outre, à admettre l'existence du *pūrva-anu-dhātu*,[1] il n'est pas absurde de dire que, par la force de la série de la succession des causes et des fruits, une chose qui a péri depuis des milliers de millénaires est actuellement saisie. Mais comment un objet futur qui doit être dans des milliers de millénaires sera-t-il actuellement saisi ? Car il n'est pas permis de dire que c'est par la force de la série de la succession des causes et des fruits ; car, comme une corne de cheval, le futur à saisir n'a pas de réalité ; car ne se trouve pas, dans la série [mentale], un *anu-dhātu* [relatif au futur]. — En outre, si la connaissance naît relativement à l'objet saisi jadis, en raison de l'enquête régressive sur le passé, le temps de la prise sera rapide ou lent suivant que l'objet saisi jadis se trouve proche ou éloigné. [P. 629, col. 1, l. 18.] Celui qui réside actuellement à Pāṭaliputra, se souvenant des choses de gouvernement expérimentées jadis,[2] ne doit pas examiner la succession des causes pour que la connaissance naisse, car c'est soudainement que naît la connaissance qui a ces choses pour objet.

[1] Ci-dessus, p. 64.

[2] *chen* (corps) *hien tchou* (actuellement habitant) *pa-ta-li-tch'eng i* (se souvenant : cherchant à se souvenir) *si* (autrefois) *souo-keng* (éprouvées) *fou-ho* (lier-réprimander)-*kouo* (royaume) *-che* (affaires), cherchant causes-succession, alors il y a connaissance naître...

— Encore, de la connaissance auditive naît immédiatement une connaissance qui porte sur ce qui a été pris antérieurement : en raison de quelle cause est produite cette connaissance ? Ce n'est pas en raison du futur *anudhātu*, car la connaissance auditive ne porte pas sur cet objet-là. Ce n'est pas non plus en raison d'une connaissance qui a jadis pris cet objet-là, car actuellement semblable connaissance n'existe pas. Ce n'est pas avec une chose non-existante (*asaddharma*) comme cause qu'elle naît,[1] car une corne de cheval aussi bien naîtrait.

Nous avons déjà longuement réfuté en étudiant les quatre conditions (*pratyayas*). Par conséquent, pour ceux qui n'admettent que l'existence du seul moment (*ekakṣaṇamātrāstitvavādin*),[2] la connaissance qui porte sur le passé et le futur naît sans avoir les deux conditions requises [support et objet]. Pour ceux qui croient à la réelle existence du passé et du futur, les deux conditions sont acquises. [P. 629, col. 1, l. 26.]

4. — *Le passé-futur existe, parce que l'acte passé a un fruit futur*, phalāt.[3]

L'acte bon ou mauvais fait antérieurement, en dépendance des conditions nécessaires, produit un fruit agréable ou désagréable, ainsi que nous l'avons exposé en traitant de l'acte. — Or le fruit de rétribution ne naît pas immédiatement après l'acte et, lorsque naît le futur fruit, la cause de rétribution n'est plus actuelle. Si le *dharma* passé n'existe plus en réalité, il faut que le fruit naisse sans cause ou ne naisse absolument pas. Par conséquent le passé existe réellement. [P. 629, col. 2, l. 2.]

Cependant le Sautrāntika[4] dit à ce sujet ce qui suit :

[1] *pou k'o* (pas possible) *ou-fa-wei-in* (*asad-dharma-hetuka :* ayant pour cause un *dharma* inexistant) *cheng* (elle naisse) *ou*. — Je ne sais que faire de ce *ou*.

[2] Ci-dessus p. 67, les Sautrāntikas.

[3] Quatrième argument de la Kārikā, v, 25 ; ci-dessus, p. 53. — Tattvasaṃgraha, 505 : *api cātītaṃ karma phaladaṃ na syād yadi tan niḥsattvaṃ sattāśūnyaṃ bhavet phalotpattikāle vipākahetor abhāvāt | na cāsataḥ kāryotpādanaśaktir asti sarvasāmarthyavirahalakṣaṇatvād asattvasya.*

[4] Vasubandhu dans Kośa, ix, p. 295 ; voir aussi, ii, p. 185.

Les maîtres de l'école des Sūtras ne disent pas que l'acte passé engendre le fruit futur : ce qui fait que le fruit futur naît, c'est le moment suprême (*viśeṣa*) de l'évolution (*pariṇāma*) d'une série projetée par l'acte comme premier terme. Comme, dans le monde, la graine engendre le fruit futur : c'est-à-dire, de même que le fruit futur naît de la graine ; ce n'est pas qu'il naisse de la graine détruite ; ce n'est pas qu'il naisse immédiatement après la graine ; mais, ce qui engendre le fruit, c'est un moment suprême de l'évolution d'une série projetée par la graine comme premier terme. D'abord de la graine naît la pousse (*aṅkura*) ; naissent ensuite en série[1] successive la feuille, etc., jusqu'à la fleur. De la fleur enfin naîtra le fruit. On dit cependant que le fruit naît de la graine : parce que le pouvoir d'engendrer le fruit a été projeté (*ākṣipta*) par la graine, et est arrivé par intermédiaires (*paraṃparāyāta*) dans la fleur. Car si la fleur ne possédait pas un pouvoir projeté par la graine, elle ne pourrait pas engendrer telle sorte de fruit. [P. 629, col. 2, l. 11.] — De la même manière le fruit futur naît de l'acte : ce n'est pas que le fruit naisse de l'acte détruit ; ce n'est pas que le fruit naisse immédiatement après l'acte ; ce qui fait que le fruit naît, c'est le moment suprême de l'évolution d'une série projetée par l'acte comme premier terme. Par « série de l'acte » (*karmasaṃtāna*), on entend la série de pensées, moments successifs qui ont l'acte pour principe ; par évolution (*pariṇāma*), le fait que cette série est différente de moment en moment. Cette « évolution », au dernier moment, possède le pouvoir souverain d'engendrer immédiatement le fruit : ce moment étant, de ce chef, différent du reste [de la série] évolutive, est nommé « moment suprême » (*pariṇāma-viśeṣa*). [P. 629, col. 2, l. 17.]

Il faut juger de cette théorie d'après ce qui précède. Nous l'avons déjà réfutée lorsque nous avons examiné l'acte. Mais le sujet n'est pas épuisé, et il convient de discuter le problème tout au long. [P. 629, col. 2, l. 19.]

[1] *upajāyante, siu-k'i* (continuer-surgir), voir Kośa, xiii, 7 a 6, xvii, 4 a 6.

a) On ne peut définir la « série de l'acte » comme étant la naissance en série de pensées (*citta*) ayant l'acte pour premier terme. Car l'acte présente des différences avec la pensée. Différences de nature propre (*svabhāva*), de manière d'être (*lei*, *jāti*, *bhāva*), de causalité. — La nature propre diffère puisque les caractères (*lakṣaṇa*) sont distincts.[1] La manière d'être diffère, car la pensée et les mentaux (*caittadharma*) ont des manières d'être distinctes. La causalité diffère, puisque la pensée naît de deux causes et les mentaux de trois. Étant données ces différences, comment dire que la procession[2] des pensées postérieures constitue la « série de l'acte » ?

Encore, la pensée naît en même temps que l'acte. Nous avons établi ce point lorsque nous avons étudié la « cause simultanée » (*sahabhūhetu*)[3] et ailleurs. Il est donc acquis que l'acte et la pensée ne forment pas une seule série, et il est inadmissible (« non-vu ») que, avec la série des *cetanās* (ou des *caittas* ou des actes) et la série des *vijñānas* (ou des *cittas*, pensées), se produise simultanément une série de son espèce.[4] [P. 629, col. 2, l. 27.]

b) Encore, dans votre système, le « recueillement de cessation » (*nirodhasamāpatti*) comporte la pensée. Le Bouddha a dit que, dans ce recueillement, les *manaḥsaṃskāras* (parmi lesquels est la *cetanā* qui est « volition » ou « acte ») sont détruits. Comment pensée et l'acte feraient-ils une série ? — Si on admet qu'ils font une série, alors, si la pensée n'est pas détruite dans le recueillement, les *manaḥsaṃskāras* ne peuvent y être détruits. Et si ceux-ci sont détruits, celle-là doit aussi être détruite. [P. 629, col. 2, l. 29.]

En fait, la pensée manque dans ce recueillement ; nous l'avons expliqué en traitant des *viprayuktasaṃskāras* (Kośa, ii, p. 211).

[1] L'acte est par définition *cetanā*, volition, un *caitta* ou mental.

[2] *siu-cheng*, probablement *anusaṃdhi*. On a aussi *pratisaṃdhi*, Kośa, iii, 13 b 6, vii, 9 b 2, xvii, 4 a 3, xxvi, 11 a 5. L'expression *neng-siu* correspond à *pratisaṃdadhāti*, xxx, 2 a 9.

[3] Voir Kośa, ii, 248.

[4] *tse lei siang siu* : *svajātīyaḥ saṃtānaḥ*. — Le texte porte *cetanāsaṃtānavijñānasaṃtānamadhye* (*tchong*).

La série de l'acte est donc coupée : donc le fruit ne naîtra pas [si le fruit est engendré par le terme ultime de la série]. On ne voit pas en effet que le fruit puisse naître quand la série graine, pousse, etc., est interrompue.

Donc les explications du Sautrāntika ne sont que vaines suppositions. [P. 629, col. 3, l. 3.]

c) Autre point. Il n'est pas établi, comme le croit le Sautrāntika, que le fruit naisse de la fleur. Car, d'après notre théorie, la « nature propre » de la graine détruite reste cependant réellement existante.

d) Mais, même à admettre la thèse du Sautrāntika, il n'est pas logique d'admettre que la série de l'acte soit semblable à la série graine, fleur, graine: nous avons ci-dessus expliqué les différences. [P. 629, col. 3, l. 7.]

La cause des fruits agréables et désagréables est déterminée.[1] C'est-à-dire : la mauvaise action (*duścarita*) est la cause propre qui produit un fruit désagréable ; tout fruit agréable a nécessairement pour cause une bonne action. — Or, si on admet que le fruit de l'acte naît de la même manière que le fruit de la graine, lequel naît de la fleur qui est le moment suprême de l'évolution de la série de la graine, où trouver le principe de la règle que la bonne et la mauvaise action produisent respectivement un fruit agréable ou désagréable, que la mauvaise action n'a pas le pouvoir de produire un fruit agréable, que la bonne action n'est pas capable de produire un fruit désagréable, que l'action non-définie manque de l'un et de l'autre pouvoir ? En effet, les trois sortes de pouvoir [de production de fruit agréable, etc.] ne sont pas, quant à la nature propre (*t'i*), distincts de la pensée [à laquelle on les attribue]. Et on ne peut pas dire qu'ils en sont distingués quant à l'espèce.[2]

[1] Voici comment on peut entendre l'argument développé dans ce paragraphe. — Il y a entre la graine, la fleur avant-dernier terme de la série végétale, et le fruit, des relations constantes : telle fleur produit tel fruit. Dans la série « karmique », un acte bon est suivi d'une série de pensées dont la dernière (qui peut être mauvaise) est supposée posséder la force (projetée par l'acte) de produire une sensation agréable.

[2] *tchong-lei*, semence-genre, *prakāra*, *jāti*, *bhāva* (voir, pp. 89, 103, 109, 110).

Différence d'espèce, non-différence de nature propre, ce serait inouï. [P. 629, col. 3, l. 14.]

On peut admettre que la fleur, en raison de la série pousse, tige, etc., possède le pouvoir de la graine, car ce pouvoir n'a pas une nature propre distincte de celle de la fleur. Mais le bon et le mauvais ne peuvent pas ne pas différer de nature propre. Cela mènerait très loin ! [P. 629, col. 3, l. 17.]

e) La graine, la pousse, etc., constituent une seule série. La fleur qui, d'après vous, possède le pouvoir de la graine, doit aussi posséder le pouvoir de la pousse, etc. : pourquoi y aurait-il différence quant à ces pouvoirs ? Les pouvoirs de la pousse, etc., et de la graine n'ont pas une autre nature propre que la fleur. Par conséquent puisque le pouvoir [de la graine] intégré à la fleur, avec la fleur comme condition auxiliaire (*sahakāripratyaya*), engendre le fruit, la pousse, etc., aussi devrait naître de la fleur. Or la fleur engendre le fruit, non la pousse, etc. On demande pourquoi ? — Il est impossible qu'il y ait dans la fleur des parties subtiles occupées par les divers pouvoirs projetés par la graine, etc., de telle sorte que, à ce moment, c'est seulement le pouvoir projeté par la graine qui, avec la fleur comme condition auxiliaire, amène le fruit à la naissance. Il n'y a pas dans la fleur [de pouvoir] projeté par la pousse, etc. [P. 629, col. 3, l. 24.]

f) Mais on peut dire : « Le pouvoir projeté par la pousse, etc., réside dans la fleur ; mais, il faut que le fruit, la pousse, etc., soient produits pour que naissent la pousse, la tige, etc. »

S'il en est ainsi, de même que le pouvoir projeté par l'ancienne graine, après avoir engendré le fruit, est à nouveau la cause qui engendre une postérieure série végétale (*bījasaṃtāna*), pousse, tige, etc., de même il faudra que le pouvoir projeté par l'ancien acte, après avoir engendré le fruit de rétribution (*vipākaphala*) que l'acte doit produire, soit à nouveau une cause qui produise une postérieure série karmique (*karmasaṃtāna*). [P. 629, col. 3, l. 27.]

Mais, d'après votre système, la rétribution est la fin [de la série

karmique], et c'est un autre acte qui est la cause qui projette une [nouvelle] série karmique. L'ancienne graine d'acte (*karmabīja*) n'a pas le pouvoir de projeter un nouvel acte. Par conséquent l'exemple de la série végétale (*bījasaṃtāna*) n'explique pas comment la série karmique engendre un fruit. [P. 630, col. 1, l. 2.]

g) Autre point. — Les graine, pousse, etc., depuis toujours (*anādikāla*), constituent des séries distinctes suivant leur espèce (*jāti*). On n'a jamais vu que les graine, pousse, etc., de riz, aboutissent à la production du fruit de l'ivraie. Tandis que, d'après votre système, une seule et même série karmique projette et engendre des fruits agréables et désagréables. Donc l'exemple de la série végétale n'est pas un « exemple pareil ». [P. 630, col. 1, l. 5.] Encore. Si le pouvoir propre à la *cetanā* (volition, acte) est intégré à la nature propre (*t'i*, *svabhāva*) du *vijñāna* (ou *citta*, pensée)[1] ; si le pouvoir propre au *vijñāna* est intégré à la *cetanā*, comme le pouvoir et le *dharma* même n'ont pas une nature propre à part, comment les caractères (*lakṣaṇa*) sont-ils distingués : « Ce *vijñāna*, cette *cetanā* »?

h) Encore. Dans ce système, confusion des diverses sortes d'actes, actes rétribués dans cette vie, etc. [P. 630, col. 1, l. 8.]

Tels sont, parmi d'autres, les défauts que je ne me lasse pas de signaler en divers endroits de cet ouvrage, parce que ce philosophe, haïssant l'existence du passé et du futur, n'arrive pas à établir la théorie des relations de la cause et du fruit. Cet homme déraisonnable, « destructeur des Sūtras »,[2] prétend que le fruit est produit par le moment suprême de l'évolution de la série : mais sa doctrine ne tient pas. [P. 630, col. 1, l. 11.]

5. — *Divers arguments.*

Le Sautrāntika objecte. — Si le passé et le futur existent réelle-

[1] « Si le *t'i* du *vijñāna* embrasse (*tai*, 50 et 8) le pouvoir de la *cetanā*... ». — Dans Kośa, xxx, 9 a 5, *tai* signifie « reproduire », « imiter » ; mais, dans Siddhi, i, 21 a 5, vii, 30 b 2, le même emploi qu'ici.

[2] *in* (170 et 14) *-mie-king*. — *pradūṣaka?*

ment (*dravyatas*), de tout temps (*sarvadā*) la nature propre du fruit (*phalasvabhāva*) existe éternellement (*nitya*) : quel est, à l'endroit de ce fruit, le pouvoir de l'acte ?[1]

Nous examinerons cette objection au moment convenable. Mais, dirons-nous, chez vous, la relation de l'acte et du fruit n'est pas établie. [P. 630, col. 1, l. 14.]

1. *a*) Et il faut bien que le passé et le futur existent réellement, car on leur attribue des caractères (*lakṣaṇa*), comme au présent. Le Sūtra dit : « Le *rūpa* passé et le *rūpa* futur sont impermanents (*anitya*) ; à plus forte raison, le *rūpa* présent est impermanent.[2] » Or l'impermanence (*anityatā* = *nirodha*) est un des caractères des choses conditionnées (*saṃskṛta*). Le présent, qui possède ce caractère, existe réellement : tout le monde est d'accord. Si le passé et le futur n'existent pas réellement, on ne doit pas dire qu'ils possèdent, ainsi que le présent, le caractère des choses conditionnées. Car, ce qui n'existe absolument pas, fleur du ciel, corne de cheval, on ne peut dire que cela soit impermanent. Il est donc acquis que le passé et le futur existent réellement. [P. 630, col. 1, l. 19.]

On dira peut-être que la définition du Sūtra, attribuant le caractère (*lakṣaṇa*) d'impermanence au passé et au futur, doit s'entendre au passé et au futur. Le sens serait : « Le *rūpa* passé a été impermanent, le *rūpa* futur sera impermanent. » Cette explication, imaginée pour les besoins de la cause, n'est pas admissible. Le Sūtra ne s'exprime pas dans ces termes. Il attribue l'impermanence, dans la même formule, au passé-futur et au présent.

Cependant ce que le Sautrāntika veut faire dire au Sūtra : « Le *rūpa* passé a été impermanent », ne serait qu'une manière de dire que le *rūpa* présent est impermanent, puisqu'il serait

[1] Tattvasaṃgraha, p. 516 : *yasyātītānāgataṃ dravyato 'sti tasya phalam api nityam astīti ;* p. 513 : *yady atītānāgataṃ dravyato 'sti tadā sarvasaṃskārāṇāṃ śāśvatatvaprasaṅgaḥ.* — Kośa, v, p. 63 ; Wogihara, p. 476.

[2] Ci-dessus, p. 54.

question de l'impermanence passée, future, présente. — Dès lors comment expliquer que le Sūtra, ayant déjà dit que le *rūpa* présent est impermanent [en disant que le *rūpa* passé a été impermanent], ajoute : « A plus forte raison le *rūpa* présent est-il impermanent » ? Le Sūtra devrait dire simplement que le *rūpa* présent est impermanent : on saurait par là que le passé et le futur le sont aussi puisqu'ils ne sont que le présent dans l'état de détruit et dans l'état de non-né. [P. 630, col. 1, l. 25.]

b) Objection. — Si de tout temps la « nature propre » (*t'i*) existe constamment (*sadā asti*), l'impermanence n'est pas établie.

Nous expliquerons ce point en traitant de la différence des trois époques. Remarquons-le, on ne peut pas dire qu'une « chose d'inexistence » (*abhāva-dharma*) soit impermanente.

Le Sthavira explique : « [Une chose] est dite impermanente en raison du manque de nature propre (*t'i*). Si la nature propre ne manque pas, [la chose] n'est pas impermanente. »

Dans cette hypothèse, le présent, il faut que sa nature propre soit éternelle (*śāśvata*).[1] Si, [quoique] l'existence ne lui manque pas (*fei ou*), le présent est impermanent, ne dites pas [qu'une chose] est impermanente en raison de la non-existence (*abhāvād anityam*). [P. 630, col. 2, l. 1.]

c) Le Sthavira objecte encore : « Si, durant à travers les trois époques, la nature propre (*tse sing*) demeure constamment, on doit dire qu'elle est éternelle. » — La critique n'est pas justifiée. [Elle est éternelle] comme quoi ? Il n'y a pas d'autre *dharma* dont, à travers les époques, la nature propre demeure constamment et qu'on doive supposer éternel. Rien de ce qui est éternel ne dure à travers les époques. [P. 630, col. 2, l. 4.]

Et il ne faut pas dire que la manière d'être (*bhāva*) demeure constamment, car nous soutenons que les passé, futur, présent, diffèrent par la manière d'être. — Par conséquent le défaut indiqué par le Sthavira n'est pas prouvé.

[1] *jo eul hien-tsai ing ti che tch'ang.* — On attend : « Le présent, qui a certainement nature propre, sera éternel. »

d) Le Sūtra dit que le *rūpa* passé et futur est impermanent. Le Sthavira l'explique en disant : « Impermanent, parce que sans *t'i* (nature propre) actuellement. » — Mauvaise explication. Car le Sūtra ajoute : « A plus forte raison, le *rūpa* présent est-il impermanent. » Par là, il est prouvé que les passé-futur ne sont pas impermanents parce que manquant actuellement de nature propre, car chacun admet que le présent a une nature propre et est cependant impermanent. Le Sūtra dit en effet : « Tous les *saṃskāras* sont impermanents, sujets à la naissance et à la destruction. » Le Bouddha ne dit pas, des choses non-existantes, qu'elles sont impermanentes. [P. 630, col. 2, l. 10.]

La nature propre des passé-futur est réelle ; on peut dire cependant qu'ils sont sujets à la naissance et à la destruction (*jātinirodhadharmaka*). Nous nous expliquerons plus loin là-dessus. — Mais, de ce qui n'a pas de nature propre, on ne peut dire que cela possède le caractère d'impermanence. Par conséquent le passé et le futur existent réellement. [P. 630, col. 2, l. 13.]

2. Cela est encore démontré par le Pūrṇasūtra.[1] On lit dans ce Sūtra : « Ce bhikṣu Pūrṇa, ayant vu le visible par l'œil, connaît le visible, connaît l'attachement (*rāga*) au visible ; quand il a attachement pour le visible que distingue l'œil (*cakṣurvijñeya-rūparāga*), il connaît en vérité (*yathābhūtam*) : J'ai attachement pour le visible que distingue l'œil », et le reste.

Or la vue en vérité (*yathābhūtadarśana*) ne peut naître en même temps que l'attachement. — Incorrect aussi de dire que Pūrṇa voit que dans sa série se trouvent des traces d'attachement (*rāgānuśaya*), car l'existence des traces n'est pas établie.[2] Fût-elle établie, la vue de la trace n'est pas établie : car la nature propre

[1] Ci-dessus 626, 2, 9. — Manque dans les recensions pâlie, Saṃyutta, iv, 60, Majjhima, iii, 267, dans Divya, 30 ; mais Divya, 37 au bas, le point d'attache du développement que nous avons ici.

[2] Saṃghabhadra n'admet pas l'*anuśaya* du Sautrāntika-Sthavira qui est la « trace » de la passion en exercice (*kleśa*) ; pour lui *anuśaya* = *kleśa* (voir Kośa, v, 5 et suiv., où Vasubandhu expose et accepte la théorie Sautrāntika).

de la vue et celle de la trace ne sont pas distinctes,[1] et on n'admet pas qu'un savoir puisse se prendre soi-même pour objet. Comment pourrait-on dire que Pūrṇa voit la trace ? Dira-t-on qu'il sait qu'il n'a pas cultivé l'antidote de l'attachement (*rāgapratipakṣa*), et croit, par conséquent, qu'il est muni d'attachement ? Ceci aussi n'est pas possible, car on doit nous dire dans quel état se trouve cet attachement. En d'autres termes, à supposer que Pūrṇa croie-sache qu'il est muni d'attachement, dans quel état croit-il que se trouve cet attachement ? Si on répond que l'attachement est, non pas passé, futur ou présent, qu'on nous dise comment Pūrṇa peut croire qu'il a attachement, car un *dharma* éternel ne peut recevoir le nom d'attachement. — Par conséquent on doit admettre l'existence du passé et du futur. [P. 630, col. 2, l. 25.]

Le Sūtra dit : « [L'ascète] passe son temps (*viharati*) à examiner la sensation », et le reste. Il y a de la sorte beaucoup de textes (*āgamas*) qui établissent l'existence certaine du passé et du futur.

3. Il y a un autre argument en faveur de cette thèse. — Faute du passé-futur, le meurtre (*prāṇātipāta*) ne s'explique pas. Car le moment actuel de l'organe vital (*jīvitendriyakṣaṇa*), sans qu'aucun effort soit nécessaire, est détruit par le caractère « destruction »[2]. Si le futur n'existe pas réellement, qu'on nous dise ce qui constitue le meurtre ? Quels sont les *dharmas* que le meurtre « empêche » en faisant qu'ils ne soient pas, des *dharmas* déjà nés ou des *dharmas* qui doivent naître ? Les *dharmas* déjà nés ne peuvent pas être empêchés, comme nous l'avons dit ci-dessus. Les *dharmas* qui doivent naître ne peuvent être empêchés, puisqu'ils n'existent absolument pas. Les *dharmas* passés sont détruits. Il ne reste pas matière à meurtre. — Donc, si les passé-futur n'existent pas, le meurtre est impossible. [P. 630, col. 3, l. 4.]

[1] Pour l'adversaire de Saṃghabhadra, la même pensée qui est « vue en vérité » porte l'*anuśaya*. — Pūrṇa ne pourrait voir les « traces » que par une pensée à laquelle sont « intégrées » les traces : donc la pensée se connaîtrait elle-même, ce qui est impossible.

[2] *nirodhalakṣaṇa*, Kośa, ii, p. 222. — Définition du meurtre, iv, p. 153 : « Comment peut-il y avoir meurtre puisque les *skandhas* sont momentanés ? »

Autre point. Les passé-futur ne sont pas sans réalité, car les idées qui les ont pour objet sont différenciées, comme celles qui visent les actuelles forme-figure, etc. Or les choses non-existantes ne présentent pas de différences : on ne peut produire des idées différentes à leur endroit. [P. 630, col. 3, l. 6.]

III. — Doctrine de l'activité (kāritra)

1. — *Définition du Sarvāstivāda.*[1]

Tous ceux, laïcs ou religieux,[2] qui croient à l'existence des trois époques comme expliquée ci-dessus, et à l'existence réelle des trois sortes d'inconditionné (*asaṃskṛta :* les deux « destructions » et l'espace) peuvent se proclamer Sarvāstivādins ; parce qu'ils affirment l'existence de ces seuls *dharmas*. Nous disons qu'ils sont l'école Sarvāstivādin, non pas les autres qui ajoutent ou retranchent.

A savoir, les Ajouteurs,[3] qui admettent l'existence réelle d'un *pudgala* et celle des *dharmas* mentionnés ci-dessus ; les Vibhajyavādins, qui admettent seulement l'existence du présent, et celle de l'acte passé qui n'a pas encore donné son fruit[4] ; les Kṣaṇavādins,[5] qui admettent seulement l'existence des douze *āyatanas* présents pour un seul instant ; les Prajñaptivādins,[6] qui disent que les *dharmas* présents aussi n'ont qu'une « existence de désignation » ; les Nihilistes,[7] qui disent que tous les *dharmas*

[1] Commentaire de la dernière partie de la kārikā, v, 25 : *tadastivādāt sarvāstivādī mataḥ ;* ci-dessus, p. 53.

[2] « laïcs » : aux religieux (*pravrajita*) s'opposent les *yeou tch'ou sou* (être-lieu-vulgaire), qui doivent être les laïcs ?

[3] *ādhyāropika.*

[4] Comparer les Kassapikas de Kathāvatthu, i, 8, et de Harivarman, chap. 32 ; voir Kośa v, p. 24, note. — Sur les Vibhajyavādins, Paramārtha cité par P. Demiéville, Mélanges, i, p. 50.

[5] Ci-dessus, p. 67, Ekakṣaṇavādin ; les Sautrāntikas.

[6] Littéralement : *prajñapti-sad-vādin ;* Kośa, v, p. 24, ii, p. 219.

[7] *tou-ou-luen-tche.* — Le *sarvanāstigrāha* de Kośa, ix, p. 273.

sont absolument sans « nature propre » (*svabhāva*), telles des fleurs de l'espace. Tous ces gens-là ne sont pas des Sarvāstivādins. [P. 630, col. 3, l. 15.]

Le Sautrāntika critique. — Affirmer l'existence réelle du passé et de l'avenir, ce n'est pas bien comprendre la doctrine bouddhique. Si on veut bien « affirmer l'existence de tout » (*sarvāstivāda*), il faut l'affirmer comme l'affirme le Sūtra. — Que dit le Sūtra ? — Le Sūtra dit : « Brahmane, il faut savoir que « tout [ce qui] est », c'est seulement les douze *āyatanas*[1] », — ou bien, tout, c'est les trois époques : comment elles existent, nous l'avons dit.[2]

Ce Sūtra dit-il qu'existent seulement les douze *āyatanas* présents, non pas les passés ou futurs ? Non. Voit-on ailleurs un enseignement clair qui nie les passés et futurs *āyatanas ?* On ne le voit pas. Lisons-nous (*śru*) d'autres Sūtras qui affirment l'existence des deux époques, la passée et la future ? Je les lis. Pourquoi tourner le dos à l'enseignement sacré, et critiquer les Astivādins en disant que leur doctrine n'est pas bien dite (*sādhu*) ?[3] [P. 630, col. 3, l. 22.]

Encore vous dites que, parmi les douze *āyatanas* présents, les uns sont réels, les autres pas, comme dans le système du Sthavira, des *rūpas*, *śabdas*, *spraṣṭavyadharmas*.[4] Comment serait-ce là du Sarvāstivāda ? [P. 630, col. 3, l. 24.]

Il y a d'autres maîtres qui, sous l'empire de la « passion »

[1] Mahāniddesa, p. 133 : *sabbaṃ vuccati dvādasāyatanāni cakkhu ceva...* — Saṃyutta, iv, p. 45 : *sabbaṃ vo bhikkhave dessissāmi... kiṃ ca bhikkhave sabbam | cakkhuṃ ceva...* — Kathāvatthu, i, 5, trad. p. 84. — Tattvasaṃgraha, p. 507 au bas : *sarvaṃ sarvam iti brāhmana yad uta pañca skandhā dvādaśāyatanāny aṣṭādaśa dhātava iti.* — Harivarman, chap. 23. — Paramārtha cité par P. Demiéville, Mélanges, i, 56.

[2] Kośa, Vyākhyā, Wogihara, p. 477 en haut : *adhvatrayam vā* | kim | sarvam astīty adhikṛtam | *yathātra tad asti tathoktam* | yad bhūtapūrvam tad atītam...

L'existence des trois époques doit s'entendre : « Ce qui fut, c'est le passé... » (Ci-dessus, p. 60.) Hiuan-tsang paraît comprendre « Comme elles existent, nous disons qu'elles sont » (*jou k'i souo yeou eul chouo yeou yen*).

[3] Compris comme nous le faisons, dit le Sautrāntika, *sarvāstivādaḥ śāsane sādhuḥ.*

[4] Voir les paragraphes sur les deux vérités, Saṃghabhadra, cahier 58. (Ci-dessous, p. 174.)

(*kleśādhipatyena*), disent que tous les *dharmas* n'ont qu'une existence de désignation. Serait-ce là du Sarvāstivāda ?

D'autres, sous l'empire de la vue fausse (*mithyādṛṣṭi*), disent que tous les *dharmas* sont absolument sans nature propre (*niḥsvabhāva*)[1] ; ils disent que les choses présentes ont une existence fausse et de magie. Peuvent-ils dire qu'elles existent de choses existant ainsi ? Méritent-ils le nom de Sarvāstivādins ? [P. 630, col. 3, l. 29.]

C'est donc pour réfuter l'existence du *pudgala* et pour expliquer, en général, l'existence des *dharmas* objets de connaissance (*jñeyadharmāstitva*), que Bhagavat a dit au Brahmane le Sūtra en question. Non pas pour montrer qu'existent seulement les actuels instantanés (*ekakṣaṇika*) douze *āyatanas*.

Donc ceux qui haïssent l'existence réelle du passé et du futur n'ont pas le droit de se dire Sarvāstivādins, parce que leur doctrine diffère de celle des Nihilistes en ceci seulement qu'elle admet l'existence instantanée. [P. 631, col. 1, l. 3 ; fin du 51e cahier.]

2. — *Les quatre maîtres.*

Le système de l'existence universelle (*sarvāstisamaya*), combien de variétés présente-t-il reçues des anciens maîtres ? Et, parmi ces maîtres, lequel établit le mieux les époques ? La kārikā dit :

« Il y a quatre variétés, partisans de la différence de manière d'être (*bhāva*), de caractère (*lakṣaṇa*), d'état ou de situation (*avasthā*), de relation (*apekṣā*). Le troisième est bon, qui établit les époques par l'activité.[2] » [P. 631, col. 1, l. 12.]

[1] Il me semble que le docteur en cause est Harivarman, partisan du « vide des *dharmas* ». Saṃghabhadra ignore le Grand Véhicule.

[2] Kośa, fin de la kārikā, v, 25 et kārikā 26, trad. v, p. 52 ; Vyākhyā, Wogihara, p. 469.

[*caturvidhāḥ* ||
te bhāvalakṣaṇāvasthānyathānyathikasaṃjñitāḥ ||]
tṛtīyaḥ śobhano 'dhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ ||

bhāva est traduit par *lei* ; ci-dessous, p. 633, col. 3, l. 17, on a *sing.*

Les théories des quatre maîtres ont été signalées pour la première fois par Rockhill, Life of the Buddha, p. 195 (traduction de l'ouvrage de Bhavya sur les sectes). La mention la plus ancienne est dans Vibhāṣā, ci-dessus, p. 22.

D'après le Bhadanta Dharmatrāta, les époques sont distinctes par la différence de la manière d'être (*bhāva*) du *dharma*. Le *dharma*, circulant (*pravartamāna*) par les époques, se différencie par la manière d'être sans qu'il y ait modification de la « chose » (*t'i*, *dravya*). De même, si on brise un vase d'or pour en faire d'autres objets, la forme est différenciée sans qu'il y ait modification de la chose. De même, quand le lait tourne à petit lait, la chose abandonne son goût, sa force, etc., mais n'abandonne pas sa couleur. De même le *dharma*, circulant par les époques, arrive du futur au présent, arrive du présent au passé ; il abandonne

Il paraît probable que Yogasūtra, iii, 13, dépend des sources bouddhiques. Les quatre théories sont expliquées en détail dans Tattvasaṃgraha, p. 504.

tatra bhāvānyathāvādī bhadantadharmatrātaḥ | sa kilāha | dharmasyādhvasu vartamānasya bhāvānyathātvam eva kevalam na tu dravyasyeti | yathā suvarṇadravyasya kaṭakakeyūrakuṇḍalādyabhidhānanimittasya guṇasyānyathātvaṃ na suvarṇasya | tathā dharmasyānāgatādibhāvād anyathātvam | tathā hi | anāgatabhāvaparityāgena vartamānabhāvaṃ pratipadyate dharmo vartamānabhāvaparityāgena cātītabhavam | na tu dravyānyathātvaṃ sarvatra dravyasyāvyabhicārāt | anyathānya evānāgato 'nyo vartamāno 'nyo 'tīta iti prasajyeta[a] | kaḥ punar bhāvas teneṣṭaḥ | guṇaviśeṣo yato 'tītādyabhidhānajñānapravṛttiḥ |

lakṣaṇānyathāvādī bhadantaghoṣakaḥ | sa kilāha | dharmo 'dhvasu vartamāno 'tīto 'tītalakṣaṇayukto 'nāgatapratyutpannābhyāṃ lakṣaṇābhyām aviyuktaḥ | yathā puruṣa ekasyāṃ striyāṃ raktaḥ śeṣāsv aviraktaḥ / evam anāgatapratyutpannāv api vācyau | asya hy atītādilakṣaṇapravṛttilābhāpekṣo vyavahāra iti pūrvakād bhedaḥ |

avasthānyathāvādī bhadantavasumitraḥ | sa kilāha | dharmo 'dhvasu vartamāno 'vasthām avasthāṃ prāpyānyo 'nyo nirdiśyate | avasthāntarato na dravyataḥ | dravyasya triṣv api kāleṣv api kāleṣv abhinnatvāt | yathā mṛdguḍikā ekāṅke prakṣiptā ekam ity ucyate śatāṅke śataṃ sahasrāṅke sahasram | tathā kāritre 'vasthito bhāvo vartamānas tataḥ pracyuto 'tītas tadaprāpto 'nāgata iti | asya hy avasthāpekṣayā vyavahāro yathā mṛdguḍikāyām | na hi tasyāḥ svabhāvānyathātvam bhavati kiṃ tārhi sthānaviśeṣasambandhāt saṃkhyābhidyotakaṃ saṃjñāntaram utpadyate |

anyathānyathiko [bhadanta]buddhadevaḥ | sa kilāha | dharmo 'dhvasu vartamānaḥ pūrvāparam apekṣyānyonya ucyate | yathaikā strī mātā cocyate duhitā ceti | asya pūrvāparāpekṣo vyavahāraḥ | yasya pūrvam evāsti nāparaḥ so 'nāgataḥ | yasya pūrvam asty aparam ca so vartamānaḥ | yasya aparam eva na pūrvaṃ so 'tītaḥ |

iti catvāraḥ sarvāstivādā[c] bhāvalakṣaṇāvasthānyathānyathikasaṃjñitāḥ.

a. Édition : ... anāgate... prasajyate.

b. Édition : asya vyavasthāpekṣayā.

c. Édition : sarve astivādā.

une certaine manière d'être, acquiert une autre manière d'être, mais il n'abandonne pas un « être », il n'acquiert pas un « être » (*t'i*).

D'après le Bhadanta Ghoṣaka, les époques sont distinctes par la différence du caractère (*lakṣaṇa*). Le *dharma* circule par les époques : passé, il est éminemment muni (*yukta*) du caractère de passé, mais on ne peut pas dire qu'il soit démuni (*viyukta*) des caractères de présent et de futur. De même, présent ou futur, il est muni du caractère de présent ou de futur, sans être démuni des caractères des autres époques. Comme un homme épris d'une certaine femme n'est pas détaché des autres femmes.

D'après le Bhadanta Vasumitra, les époques sont distinctes par la différence de l'état (*avasthā*). Le *dharma* circule par les époques ; il prend tel et tel nom en arrivant à tel et tel état, en raison de la différence de l'état et sans que la chose soit modifiée. De même le bâtonnet placé dans la case des unités se nomme 1 ; il se nomme 100 et 1000 quand il est placé dans la case des centaines ou des milliers.[1] [P. 631, col. 1, l. 26.]

D'après le Bhadanta Buddhadeva, les époques sont distinctes par la différence de la relation (*apekṣā*). Le *dharma* circule par les époques ; on lui donne différents noms par rapport à ce qui précède et à ce qui suit, sans qu'il y ait modification de la chose, de la manière d'être ou du caractère. Comme la même femme, relativement à ce qui précède et à ce qui suit, reçoit le nom de fille ou de mère, de même le *dharma*, circulant par les époques,

[1] Yogabhāṣya, Ānandāśrama, p. 130 : *yathaikā rekhā śatasthāne śataṃ daśasthāne daśa ekā* (*ekam?*) *caikasthāne*. — Woods, p. 216 : The same stroke is termed one in the unit-place and ten in the ten's place and a hundred in the hundred's place. — La même *rekhā* dans Saṃkara, Thibaut, i, p. 397. (D'après W. E. Clark, Hindu-Arabic Numerals, Mélanges Lanman, p. 236).

Vasubandhu parle d'une *vartikā* placée dans la place des unités... La Vyākhyā donne *gulikā*, « boule », « pilule » pour *vartikā* : *yathaikā vartikā yathaikā gulikā ekāṅke nikṣiptā ekasthāne sthāpitā ekam ity ucyate...*

Hiuan-tsang, pour *vartikā*, a *tch'eou* (118 et 14), « bâtonnets qui servent à marquer le nombre des personnes... »

gulikā, *vartikā* se rapportent au système de l'abaque : *rekhā* suppose l'écriture. — Voir Dynasties, Appendice, 298.

est nommé passé par rapport au présent et au futur, futur par rapport au passé et au présent, présent par rapport au passé et au futur. [P. 631, col. 2, l. 5.)

Parmi ces quatre sortes de Sarvāstivādin, l'opinion traditionnelle [1] est que le premier, affirmant la transformation (*pariṇāma*) du *dharma*, doit être rangé parmi les partisans du système Sāṃkhya. — Cela n'est pas exact. En effet, le Bhadanta ne dit pas que le *t'i* du *dharma* conditionné soit éternel : en traversant les trois époques, le *dharma* disparaît, le *dharma* apparaît ; il dit seulement que, le *dharma* circulant par les époques, encore que le *t'i-siang* [2] reste identique, la manière d'être (*sing-lei*) diffère. — Cette théorie est partiellement semblable à celle de Vasumitra : comment pourrait-on la considérer comme semblable à celle des infidèles Sāṃkhyas ? [P. 631, col. 2, l. 10.]

Dans le deuxième et le quatrième système, les caractères des époques sont mêlés. Par conséquent, parmi les quatre systèmes, le troisième est le meilleur : en raison de l'activité (*kāritra*) les états (*avasthā*) du *dharma* sont différents, et la différence des époques résulte de la différence des états.

Comme je l'ai expliqué, le passé et le futur existent réellement. Ceci ne contredit pas la « nature des choses » (*dharmatā*) ; ceci est la doctrine (*iṣṭa*) de l'Écriture. Mais, au contraire, nier le passé et le futur, c'est contredire la nature des choses ; c'est s'opposer à l'Écriture.

Par conséquent il faut savoir que la réalité du passé et du futur, comme l'établit Vasumitra, est d'accord avec le raisonnement, conforme au Sūtra et irréfutable. [P. 631, col. 2, l. 15.]

3. — *Étude de l'activité ; objections ; commentaire de la Kārikā*, v, 27.

Ce Bhadanta dit : « Le Bouddha enseigne dans le Sūtra l'existence

[1] C'est en effet l'opinion de la Vibhāṣā, p. 396, col. 2 (ci-dessus, p. 24), que répète Vasubandhu, v, p. 54.

[2] *t'i* = *dravya*, *t'i-siang* = *dravyalakṣaṇa*.

des trois époques. Comment est établie la différence des trois époques ? La différence des trois époques est établie par l'activité. Les *saṃskāras*[1] qui n'ont pas encore d'activité sont dits « futurs » ; au temps où ils ont activité, ils sont dits « présents » ; quand leur activité est détruite, ils sont dits « passés ». Mais il n'y a pas de distinction dans la chose (*dravya*). »

Que faut-il entendre par « activité » (*tso yong*) ? Le « pouvoir » (*kong neng*) qu'a le *dharma* conditionné de projeter le fruit, la capacité d'être cause (*hetutā*) de la naissance d'une autre chose.[2] [P. 631, col. 2, l. 21.]

Celui qui sait, en s'appuyant sur cette doctrine, établir la distinction des trois époques, ou construire une autre explication irréprochable de l'existence des trois époques, les doctes penseront qu'on doit le nommer un « homme qui reflète la logique ».[3] Mais celui qui, établissant d'une manière trouble la théorie de la différence des époques et craignant les objections, en vient à rejeter les textes sacrés ou à déclarer de sens non-exprès les Sūtras de sens exprès, accepte l'existence du présent tout en déclarant que le passé et le futur n'existent pas, ou n'accepte que le présent en lui reconnaissant une existence de désignation[4] ; ou, d'une manière générale, nie l'existence des trois époques — toutes opinions en contradiction avec l'Écriture et le raisonnement — les doctes le blâment comme un homme de confusion logique. [P. 631, col. 2, l. 25.]

Tous ceux qui nient l'existence réelle des trois époques se souillent d'innombrables sortes de défauts ; quels que soient leurs efforts, la délivrance[5] leur est difficile. Mais les docteurs qui

[1] *saṃskāra* ne se distingue pas ici de *saṃskṛta*, « *dharma* conditionné ».

[2] Nous ne lisons pas cette définition dans la Vibhāṣā ; d'ailleurs les anciens Sarvāstivādins ne distinguent pas le *tso-yong* et le *kong-neng*, ci-dessous, p. 94. — La *anyabhāvajanane hetutā* n'est pas de l'activité (*tso-yong*), ci-dessous, p. 95.

[3] *kien-li-jen :* miroir-logique-homme, s'oppose à *mi-li-jen* qui suit.

[4] Ci-dessus, p. 87.

[5] On a bien *kiai-t'ouo, vimukti*, « délivrance »; mais on attend « explication ».

affirment l'existence réelle des trois époques, encore qu'il y ait quelques difficultés (*virodha*), la délivrance leur est facile. Par conséquent les doctes se garderont de nier l'existence des trois époques. [P. 631, col. 2, l. 29.]

Je vais, en m'appuyant sur Vasumitra, établir la distinction des trois époques en fonction de l'activité et, dans la mesure de mes forces, réfuter les objections. [P. 631, col. 3, l. 1.]

Le Sautrāntika dit : « Si les trois époques sont établies en fonction de l'activité [non encore née, née non détruite, détruite], les présents organes, œil, etc., de la classe *tatsabhāga* [qui ne voient pas...][1], quelle est, bien qu'ils soient présents, leur activité ? Si vous répondez que l'activité consiste à prendre et à donner le fruit[2] [et que, par conséquent, l'œil qui ne voit pas est actif], nous observerons que certaines causes (*sabhāgahetu*, etc.] donnent leur fruit quand elles sont passées[3] [donc, passées, elles possèderont demi-activité, et seront demi-présentes]. Donc, dans ce système, les époques sont mêlées. » [P. 631, col. 3, l. 5.][4]

Cette objection montre que le Sautrāntika ne connaît pas la « nature des choses » (*dharmatā*). La force (*che-li*, *śakti*) des *dharmas* est de deux sortes : activité (*tso-yong*, *kāritra*), pouvoir (*kong-neng*,

[1] Kośa, i, p. 75, v, p. 55 ; Vibhāṣā, 71, p. 368 : L'œil qui, pour une raison quelconque, ne voit pas, est dit *tatsabhāga*.

[2] Kośa, ii, p. 294. — Prendre (*grah*) un fruit, c'est en être la semence, c'est le projeter (*ākṣip*). Donner (*prayacch*, *dā*) le fruit : le *dharma* donne le fruit au moment où le fruit entre dans la condition de présent. — Pour les causes *sahabhū* (« simultanée »), etc., les deux opérations sont simultanées.

[3] Kośa, ii pp. 294 297. — Le meurtre, cause d'enfer (rétribution), projette ou « prend » l'enfer au moment où il est accompli ; il ne donne l'enfer que plus tard.

[4] Tattvasaṃgraha, p. 506 : adhvānaḥ kāritreṇa vyavasthitāḥ | kiṃ punar atra kāritram abhipretam | yadi darśanādiko vyāpāraḥ... evaṃ sati pratyutpannasya tatsabhāgasya cakṣuṣo nidrādyavasthāyāṃ kāritrābhāvād vartamānatā na syāt | atha phaladānagrahaṇalakṣaṇaṃ kāritram... evaṃ tarhy atītānām api sabhāga-sarvatragavipākahetūnāṃ phaladānābhyupagamād vartamānatvaprasaṅgaḥ | atha samastam eva phaladānagrahaṇalakṣaṇaṃ kāritram iṣyate | evam atītasya sabhāga-hetvāder ardhavartamānatvaprasaṅga iti.

vṛtti, sāmarthya, vyāpāra?).[1] Le pouvoir de projeter le fruit (*phalākṣepa*) est ce qu'on nomme activité ; l'activité ne comprend pas tout le pouvoir ; il y a pouvoir en dehors de l'activité. C'est ainsi que, dans l'obscurité, le pouvoir [qu'a l'œil] de voir les visibles est contredit par l'obscurité,[2] mais non pas son activité. En d'autres termes, l'obscurité empêche le pouvoir de vision (*darśanavyāpāra*), mais l'activité de projection du fruit n'est pas empêchée par l'obscurité : c'est pourquoi l'œil, dans l'obscurité, projette son fruit [qui est un nouveau moment de l'œil]. Dans l'état de présent, l'activité ne manque pas, car c'est l'activité qui établit cet état. La cessation de l'activité n'entraîne pas l'inexistence.[3] Quant au fait d'être cause de la naissance d'un *dharma* différent,[4] cela n'est pas activité, mais seulement pouvoir, car c'est le seul présent qui projette le fruit, car l'inconditionné [qui est en dehors du temps] ne projette pas de fruit, car c'est la seule projection du fruit que l'on nomme activité. — C'est donc par insuffisante connaissance de la doctrine d'Abhidharma que le Sautrāntika, dans l'exégèse qu'il propose, considère le pouvoir de donner le fruit comme étant de l'activité. La cause passée, quoiqu'elle donne le fruit, est dépourvue d'activité. — Conclusion :

[1] Dans la kārikā, ii, 46*a-b*, *vṛtti* est traduit par *neng* que l'éditeur Kiokuga Saeki, explique *kong-neng*.

Les anciens Sarvāstivādins (Vibhāṣā) ne distinguaient pas *tso-yong* et *kong-neng*. [Mais, faute de cette distinction, on ne peut répondre à l'objection : « La bonne action, passée, donne un agréable fruit de rétribution ; donc elle a *kāritra*, activité ; donc, d'après la définition, elle doit être présente », ci-dessus, p. 93.] Les nouveaux Sarvāstivādins distinguent, Saṃghabhadra, cahier 14 (p. 409, vol. 3) : Les conditionnés qui sont cause (*hetu*) et amènent leur « propre fruit », c'est leur *kāritra ;* quand ils sont condition (*pratyaya*) et aident autre chose, c'est leur pouvoir (*vṛtti, sāmarthya, vyāpāra*) : tous les présents sont cause, tout œil présent amène à l'existence le futur œil ; tous les présents ne sont pas condition qui aide autre chose : par exemple, dans l'obscurité, le pouvoir de l'œil est endommagé ; il ne fait pas naître la connaissance visuelle... Le présent seul a *kāritra*, le pouvoir de prendre (ou de projeter) le fruit ; le passé ne peut avoir que pouvoir, le *phaladāna-kong-neng*, le pouvoir de « donner » le fruit, de faire naître autre chose.

[2] Au lieu de *an*, obscurité, on a *che*, 169 et 9.

[3] Douteux. — *pou tche ou wei :* « ne parvient pas *asaṃskṛta* » ? ?

[4] D'un autre *sing*, d'un autre *bhāva*, d'un autre être.

les caractères des époques ne sont pas mêlés.[1] [P. 631, col. 3, l. 17.]

Cependant le Sautrāntika développe de longues objections[2] :

« Qu'est-ce qui s'oppose à l'activité ? Comment est-elle passée, etc. ? Si elle ne diffère pas du *dharma*, les époques disparaissent. Si le *dharma* existe toujours de la même manière, comment est-il non-né ou détruit ? En vérité, la nature des choses est profonde ! »[3]

A. — *kiṃvighnam.*[4]

a) « Si la nature propre (*svabhāva*, *tse-sing*) du *dharma* existe toujours, elle doit en tout temps produire l'activité. Quel obstacle fait que l'activité produite par cette nature propre (*t'i*) du *dharma* quelquefois existe, quelquefois n'existe pas ?[5] »

Le sens de cette objection est comme il suit : « Puisque le caractère (*lakṣaṇa*) de la nature propre (*t'i*) du *dharma* est sans changement, quelle force fait obstacle [de telle sorte que le *dharma*] n'a pas toujours la même manière d'être ? (*sing-lei*) ? »

Cette objection n'est pas justifiée. L'identité du caractère de la nature propre n'est pas un argument qui démontre l'unité (ou identité) de la manière d'être. On voit en effet dans le monde que, le caractère de la nature propre ne présentant pas de différence,

[1] Le Tattvasaṃgraha, p. 506, cite Saṃghabhadra (édition : Sahantabhadra) : dharmāṇāṃ kāritram ucyate phalākṣepaśaktiḥ | na tu phalajananam | na cātītānāṃ sabhāgahetvādīnāṃ phalākṣepo 'sti vartamānāvasthāyām evākṣiptatvāt | na cākṣiptasyākṣepo yukto 'navasthāprasaṅgāt | tasmād atītānāṃ na kāritrasaṃbhava iti nāsti lakṣaṇasaṃkara iti.

[2] Je ne comprends pas les lignes 17 et 18.

[3] Kārikā, v, 27 (omise dans le petit traité de Saṃghabhadra, p. 901, puisqu'elle est la critique, non l'exposé, du système Vaibhāṣika) ; Kośa, v, pp. 56-65.

kiṃvighnaṃ [*tad api kathaṃ*] *nānyad* [*adhvā na yujyate*] |
[*tathā san kim ajo naṣṭo*] *gambhīrā jātu dharmatā* ||

[4] *kiṃvighnaṃ kāritram :* « Qu'est-ce que l'activité a comme obstacle ? »

[5] *t'i* = *tse-sing* = *svabhāva ;* ailleurs *t'i* = *dravya.* — Ci-dessous *t'i-siang*, que nous lisons *svabhāvalakṣaṇa*, « caractère de la nature propre ». — On peut traduire *dravyalakṣaṇa ;* mais *fa-t'i-siang* donnerait *dharmadravyalakṣaṇa.* — Ci-dessous, 623, 3, 23 : « Le caractère de la nature propre et la manière d'être... » Le sens exige : « La nature propre (*svabhāva*) et la manière d'être (*bhāva*) ... »

la manière d'être diffère. Nous l'avons remarqué (p. 51) : l'élément-terre (*pṛthivīdhātu*), etc., la sensation (*vedanā*), etc., l'œil, etc., [diffèrent de manière d'être tout en étant le même élément-terre, etc.]. [P. 631, col. 3, l. 28.]

b) Ou bien l'objection peut se formuler comme il suit : « Dans mon système les *saṃskāras* (ou « conditionnés »), les conditions, le concours [des conditions] existent après inexistence. Les conditions sont de diverses sortes. Quelquefois elles concourent quelquefois elles ne concourent pas. On comprend que les *dharmas* ne naissent pas toujours. Mais vous soutenez que les *saṃskāras* et leurs conditions, de tout temps, sont perpétuellement munis de nature propre (*yeou-t'i, sasvabhāvāḥ*) : car vous ne voulez pas que les *dharmas* existent après inexistence. Ils doivent donc être toujours présents. Quelle force peut s'y opposer ? » [P. 632, col. 1, l. 3.]

Cette remarque aussi n'est pas justifiée, car le problème a été élucidé. Nous avons dit que le caractère de la nature propre (*t'i-siang*) restant le même, la manière d'être (*lei-sing*) varie. Cette notion étant établie, on nous dit cependant : « Vous soutenez que, de tout temps, sont perpétuellement munis de nature propre (*sasvabhāva, yeou-t'i*) les *saṃskāras* et leurs conditions.[1] Qu'est-ce qui fait que leur activité n'existe pas toujours, qu'ils ne soient pas de tout temps perpétuellement présents ? » L'objection tombe quand on comprend la doctrine exposée ci-dessus : la nature propre est constante, mais les manières d'être (*sing-lei*) sont différentes. [P. 632, col. 1, l. 9.]

Si toutefois notre adversaire s'obstine, il faut lui répliquer : Dans votre système, les conditions (*pratyaya*) et la chose (*saṃskāra*) à engendrer présentent aussi non-modification (*viśeṣa*) du caractère de la nature propre (*t'i-siang*) dans leur succession (*pūrvāpara, ts'ien-heou*) ; et cependant vous admettez que, d'instant en instant,

[1] On a : *tchou-hing* (saṃskārāḥ) *tse-t'i* (sva-svabhāvāḥ) *tchong-yuen* (pratyayāḥ) *i-ts'ie-che* (sarvadā) *hiu* (iṣṭāḥ) *tch'ang* (nityaṃ) *yeou-t'i* (sasvabhāvāḥ) ... — Je lis *tchou-hing ki pei tchong-yuen*... comme ci-dessus.

il y a graduelle (*ts'ien ts'ien*, *anupūrveṇa*) différenciation (*i*, 102 et 6, *anyathātva*). Puisque les conditions ne sont pas modifiées du moment antérieur au postérieur, quel obstacle fait qu'elles ne se produisent pas non-différenciées ? Cependant vous soutenez que, de proche en proche (*heou heou*, *uttarottaram*), changeant-changeant (*tch'oan-tch'oan ?*), il y a différenciation. En d'autres termes, le *saṃskāra* du moment antérieur naît en même temps que les conditions et, sans que le caractère de sa nature propre soit altéré (*k'oei*, 141 et 11), il périt en même temps que les conditions. Or c'est par la force de cette cause que, au moment postérieur, naît le fruit : il ne peut différer (*viśeṣa*) en espèce de la cause antérieure, car les deux sortes de conditions génératrices, de même espèce ou non, ne sont pas modifiées (*viśeṣa*) du moment antérieur au postérieur. Quelle condition fait obstacle [de telle sorte] que le postérieur se différencie de l'antérieur ? Direz-vous que telle est la loi (*dharmatā*) des conditionnés ? Pourquoi ne pas admettre qu'il en va de même de l'activité ? [P. 632, col. 1, l. 16.]

La sensation, bien que les conditions soient diverses, ne présente pas de différence quant au caractère de nuisible ou d'avantageux. De même en ce qui concerne les autres pensée-et-mentaux. En dépit de la différence de ses conditions, combustibles de diverses sortes, on constate que le feu ne diffère pas quant à son caractère de brûlant.

Concluons que les conditionnés, quant à leur nature propre (*t'i*) et à leur manière d'être (*bhāva*), ont plusieurs chemins. On ne peut arguer que, l'ensemble se devant accorder avec un terme,[1] la manière d'être doit être la même dans tous les états (*avasthā*). [P. 632, col. 1, l. 19.] [P. 632, col. 1, l. 20.]

c) « Puisque vous soutenez que les conditions sont permanentes, l'activité engendrée par les conditions doit être permanente » ; cette objection aussi est sans valeur.

N'arrive-t-il pas en effet que, les conditions étant permanentes,

[1] *tsong* (120 et 11) *wei i li* (9 et 6) : *sāmānyasya ekādhīnatve ?*

le fruit des conditions n'existe pas ? Par exemple votre *vāsanā*,[1] par exemple l'œil. 1. Vous ne croyez pas que le fruit naisse de la cause détruite et à distance. Mais sont en même temps actuellement présentes dans la série toutes sortes de graines projetées par de nombreuses causes : les fruits de ces graines ne naissent pas toujours et ensemble. Il arrive que la graine projetée par une cause, après de nombreux millénaires, donne enfin son fruit. A supposer que le fruit naisse dans l'intervalle, ni le temps de la naissance, ni le fruit ne sont déterminés. Puisque toutes les causes existent en tout temps, qu'est-ce qui s'oppose à ce que les fruits naissent toujours et ensemble ? Une cause, à tel moment, engendre un fruit, à tel moment, n'engendre pas ; à tel moment, telle cause engendre un fruit, et telle cause n'engendre pas. Comment expliquer ? — 2. Les conditions de la connaissance visuelle, œil, etc., étant toujours présentes, il se fait que la connaissance visuelle ne naît pas toujours. — Par conséquent l'objection n'est pas bien venue que formule le Sautrāntika : « Puisque vous soutenez que les conditions sont permanentes, l'activité du *dharma* doit être permanente. » [P. 632, col. 2, l. 2.]

Le Sautrāntika dira : « Dans mon système, l'évolution (*pariṇāma*) de la série, en dépendance de conditions extérieures, engendre le fruit. »

Le Sautrāntika doit admettre qu'il en va de même de l'activité. Les conditions qui projettent le fruit sont de deux sortes, simultanées (*sahaja*) et antérieures (*pūrvaja*). Les simultanées sont de deux sortes, nées du même tas (*samakalāpaja*),[2] nées d'un autre tas (*bhinnakalāpaja*). Ces dernières ou appartiennent à des êtres vivants (*sattvākhya*), ou n'appartiennent pas à des êtres vivants (*asattvākhya*). Les antérieures sont de deux sortes, de la même série (*sāmasaṃtānika ; svāsaṃtānika ?*), d'une autre série

[1] Ci-dessus, p. 64.

[2] *tsiu* (128 et 8) = *kalāpa, rāśi, saṃcaya*. — Le sens de *kalāpa* dans Siddhi de Hiuan-tsang ne vaut pas ici. — Pour *sattvākhya*, Kośa, i, p. 17. — Je n'ai pas rencontré ailleurs la classification que nous avons ici.

(*para*, *bhinna*) ; ces dernières sont de deux sortes : nées d'un tas faisant partie d'une même série (*sāmasaṃtānika-kalāpa-ja*), nées d'un tas faisant partie d'une autre série ; ces dernières appartiennent ou n'appartiennent pas à des êtres vivants. — En dépendance de ces conditions de diverses sortes, de même époque ou d'époques différentes, de la série ou d'une autre série, le *dharma* a le pouvoir de projeter le fruit : ce pouvoir est ce qu'on nomme « activité ». — Donc ne dites pas que, à admettre la perpétuelle existence des conditions, l'activité doit aussi exister toujours : car les conditions ne peuvent pas perpétuellement concourir. [P. 632, col. 2, l. 13.]

Cependant je ne comprends pas comment le Vénérable (*āyusmat*), après s'être enquis de ce que j'entends par activité, n'hésite pas à demander maintenant quel obstacle fait que l'activité manque au *dharma* passé ou futur.

Le *dharma* futur, au moment du concours des conditions, produit un pouvoir éminent que l'on nomme activité ; le *dharma* muni de l'activité est dit « présent » ; quand l'activité a pris fin, le *dharma* est dit « passé ». Cependant sa nature propre ne change pas d'avant à après. — On ne peut objecter : « Quelle force fait que le passé et le futur n'ont pas d'activité ? »

Voici ce que nous voulons dire : pour le *dharma* futur, dans l'état du concours des conditions, l'activité se produit ; une fois l'activité produite, il n'est plus nommé « futur » (*anāgata*, non-arrivé), puisque, à ce moment, il est nommé « arrivé » (*āgata*) ; dans l'état où l'activité a pris fin, il n'est plus nommé « présent », car, à ce moment, il est « passé » (*atīta*, allé au delà); quand l'activité dure, il ne reçoit pas le nom de « passé », puisque, à ce moment, il est nommé « présent ».

C'est ainsi que nous expliquons la différence des trois époques en fonction de l'activité. Si le Sautrāntika critique, c'est qu'il ne connaît pas ma doctrine. Celle-ci est parfaitement cohérente et démontrée ; mais il ne la connaît pas. [P. 632, col. 2, l. 24.]

B. — *tad api katham.* [1]

Nouvelle critique : « Comment peut-on dire que l'activité est passée, future, présente ? »

C'est-à-dire : « Que le *dharma* soit passé, futur, présent, en raison de l'activité [passée, future, présente], soit ; mais l'activité elle-même en vertu de quoi présente-t-elle la distinction des trois époques ? En vertu d'une activité de l'activité ? [Alors défaut de regrès à l'infini, *anavasthā*]. Si l'activité n'est ni passée, ni future, ni présente ; si on prétend cependant qu'elle existe : alors elle est donc « inconditionnée » (*asaṃskṛta*) et ne cessera jamais d'exister. Ne dites donc pas que le *dharma* est nommé « passé », « futur », quand l'activité n'est pas née, quand l'activité est détruite. » [P. 632, col. 2, l. 28.]

Est-il jamais arrivé aux Ābhidhārmikas de donner l'activité comme passée ou future ? Pouvez-vous maintenant critiquer-nier [en disant que c'est] illogique ? — Le *dharma* futur, quand l'activité est née, est nommé « présent » ; le *dharma* présent, quand l'activité a pris fin, est nommé « passé » : l'objection est-elle justifiée ? Je ne dis pas que le passé et le futur aient aussi activité : on ne peut donc me critiquer [en disant que, d'après moi,] l'activité est passée, future. — Mais, direz-vous, si le passé et le futur n'ont pas d'activité, c'est donc que l'activité existe après inexistence et retourne à inexistence après existence ? Ce que vous dites, je le dis en effet : l'activité existe après inexistence et retourne à inexistence après existence, car l'activité existe seulement dans le présent. [P. 632, col. 3, l. 7.]

C. — *nānyad adhvā na yujyate.* [2]

Le Sautrāntika dira : « S'il en est ainsi, l'activité spécifie le

[1] Ci-dessus, p. 96. — *tat* = *kāritram ;* sous-entendre *atītādi : kāritram api katham atītādi.*

[2] Ci-dessus, p. 96. — « Si l'activité n'est pas autre que le *dharma*, les époques ne sont pas établies. » — Comparer Tattvasaṃgraha, p. 508 : *kāritraṃ sarvadā nāsti sadā dharmas ca varṇyate dharmān nānyat kāritraṃ vyaktaṃ devaceṣṭitam* ||

dharma (*svabhāvaviśeṣaṇa*). Dites-nous si l'activité est oui ou non différente du *dharma*. Si oui, elle doit avoir une nature propre à part [du *dharma*] : celle-ci existera après inexistence et, après existence, retournera à non-existence. Et il en doit être de tous les conditionnés comme de l'activité. Si non, dites-nous comment, sans être différente de la nature propre du *dharma*, elle peut le spécifier. L'activité qui existe après inexistence et, après existence, retourne à non-existence, n'est-elle pas de la nature propre même du *dharma*? » [P. 632, col. 3, l. 11.][1]

Je prétends que l'activité spécifie le *dharma* ; que, cependant, on ne peut dire qu'elle soit différente du *dharma*.

Comment cela est-il possible ?

Comme, dans votre système, on voit que, dans une bonne pensée, résident des graines (des pouvoirs de diverses espèces projetés par des *dharmas* de diverses espèces, mauvais, etc.) qui ne sont pas différentes de la bonne pensée et qui, cependant, la spécifient. Comment ces graines ne sont-elles pas de la même espèce [que la pensée] ?

Le Sthavira admet que la douleur (*duḥkha*) est la nature propre de la sensation. Comment peut-il dire que celle-ci est spécifiée en « réconfortante » ?[2] — De même, les sensations ont pour

[1] Voir ci-dessus p. 16. — Comparer Tattvasaṃgraha, p. 508 :

yad uktam ananyatve 'pi kāritraṃ sārvakālikaṃ prāpnoti dharmasvarūpād aviśeṣād iti | atra bhadantasaṃghabhadra (Éd. Sahantabhadra) āha : svarūpād vyatirikto 'pi dṛṣṭaḥ sapratighatvavat | viśeṣaś ced... | svarūpād vyatirikto 'pi viśeṣako dharmo dṛṣṭo yathā sapratighatvādiḥ pṛthivyādīnām | te hi padārthatvenāviśiṣṭā api sapratighā apratighāḥ sanidarśanā anidarśanā iti

On dit : « Si l'activité n'est pas autre chose que le *dharma*, elle sera comme lui éternelle n'étant pas distincte de la nature propre (*svarūpa*) du *dharma*. » — Saṃghabhadra répond : A part (*vyatirikta*) de la nature même (*svarūpa*), on constate l'existence d'un *dharma* spécificateur (ou d'une qualité spécificatrice), comme par exemple les qualités d'impénétrabilité (résister), etc., de la terre, etc. : en effet [les choses], quoique non différenciées dans leur qualité de choses (*padārtha*), sont impénétrables, non-impénétrables, localisables, non-localisables, etc.

[2] Kośa, vi, p. 129 : « Certains maîtres nient la sensation agréable, affirment que toute sensation est douloureuse ; la sensation dite agréable est la sensation d'une douleur diminuée ou modifiée... » — Vibhāṣā, 78, p. 402, col. 3 ; dans Saṃghabhadra, 58 début, p. 663, col. 2, l. 7, après avoir examiné « l'opinion d'autres écoles », on a : « Le Sthavira dit : Quoique ne manque pas la sensation réconfortante,

commun caractère d'être « expérience » (*anubhava*) : cependant les spécifications d'agréable, etc., ne manquent pas. — De même encore la doctrine de la « durée de la série » (*saṃtānasthiti*) que vous enseignez[1] : le caractère des *dharmas* ne se modifie pas du moment antérieur au moment postérieur (*pūrvāparakṣaṇe*), les conditions extérieures restant les mêmes ; et cependant le postérieur diffère de l'antérieur ; s'il en était autrement, le caractère de « transformation » (*anyathātva*) manquerait. — Supposons un objet en relation avec le feu : le caractère grossier de la série [qui est cet objet] reste le même du moment antérieur au moment postérieur ; cependant, à chaque moment, a lieu une transformation subtile. [P. 632, col. 3, l. 20.]

De même dans ma doctrine : la nature propre du *dharma* dure (*tiṣṭhati*) ; cependant, soit par la rencontre de conditions différentes, soit par la force de la nature des choses,[2] « sur » cette nature propre se produit une activité spécificatrice qui d'abord n'existe pas, ensuite existe, retourne enfin à la non-existence après avoir existé ; cependant que la nature propre reste, comme devant, immuable en son caractère propre. — Rien, dans cette théorie, qui contredise l'Écriture ou la raison. [P. 632, col. 3, l. 23.]

Nous avons ci-dessus établi que le caractère de la nature propre (*t'i-siang*) ne subit pas de modification ; que la manière d'être (*bhāva, sing-lei*) du *dharma* n'est pas sans différenciations ; que

elle ne sort pas de la catégorie « douleur », parce que tous les *dharmas* impurs sont cause de douleur ; par conséquent, dans le saṃsāra, la sensation est seulement douloureuse. » — D'après la Vyākhyā, opinion du Bhadanta Śrīlāta. — La même doctrine dans Harivarman, chap. 78, et dans Saundarananda, xvii, 19 (voir Johnston, Acts of the Buddha p. xxxii). — Comparer Kathāvatthu ii, 8 (le Gokulika, Kukkulika, Keith, Buddhist Philosophy, 151).

[1] Kośa, ii, 227, où est discutée l'interprétation Sautrāntika du caractère durée-transformation (*sthity-anyathātva*) ; Vyākhyā, Wogihara, 173 ; Saṃghabhadra, 13, p. 407, col. 3, l. 9 : « Le Sthavira, partisan (*p'ong*) du Sautrāntika, dit : ... dans l'intervalle [entre la naissance et la fin], la continuation (*anuvart.*) de la série, c'est la durée (*sthiti*) ; la différenciation (*bheda, pie?*) de l'antérieur au postérieur, c'est la transformation (*sthityanyathātva*) ... »

[2] *dharmatābala, fa eul li*, Kośa, v, 18 *b* 5, xxvi, 6 *a* 1.

le caractère de la nature propre et la manière d'être[1] ne sont ni différents ni identiques (*eka*, *anya*). Le caractère propre des conditionnés est permanent, mais le pouvoir éminent [qu'on nomme activité] a commencement et fin [P. 632, col. 3, l. 25.]

Notre adversaire dira : « Je pense que, durant le temps de la série des *dharmas* (*dharmasaṃtānakāla*), le caractère propre (*svalakṣaṇa*) est modifié (*viśiṣyate*) d'instant en instant : il n'existe pas d'abord, puis existe, puis retourne à non-existence après existence. Vous dites que le caractère propre du conditionné (*saṃskṛta*) dure toujours (*sadā tiṣṭhati*) : seule la spécification (*viśeṣaṇa*) [du conditionné] n'existe pas d'abord, puis existe, puis retourne à non-existence après existence. Comment la comparaison est-elle possible entre nos théories ? » [P. 632, col. 3, l. 27.]

Nos théories seraient identiques si je disais que le caractère propre n'existe pas d'abord, ou si vous disiez qu'il existe d'abord. La comparaison serait impossible. Pour que celle-ci soit possible, il faut qu'on ait partielle différence, partielle identité. [P. 633, col. 1, l. 1.]

Voici comment s'institue la comparaison en cause.

Le caractère propre (*svalakṣaṇa*) de la série des *dharmas* reste pareil (*t'ong*) et cependant les spécifications (*viśeṣaṇa*, *tch'a pie*) n'y manquent pas : le caractère propre est spécifié, la nature propre (*dravya*, *t'i*) ne change pas. Nous prétendons que la série du caractère propre est constante ; nous ne déclarons pas que la nature propre du *dharma* (*fa-t'i*) dure et ne dure pas. Les spécifications s'y produisent en dépendance des conditions. Par conséquent nous n'admettons pas que les spécifications existent toujours. — Pour vous, quoique vous admettiez que le *dharma*, d'abord inexistant, naisse ensuite, vous n'admettez pas que d'autres caractères se produisent d'instant en instant. —

[1] Il n'est pas impossible que Hiuan-tsang ajoute des *siang*, *lakṣaṇa*, à l'original : « La nature propre (ou le *dravya*, ou la chose) ... ne change pas ; elle n'est pas identique à la manière d'être (*bhāva*) ... »

Comment donc n'aurions-nous pas ici un « exemple pareil »?

A la vérité, d'après vous, le caractère propre du *dharma* est pareil du moment antérieur au postérieur, et cependant [la série] se différencie. Et moi, je pense que, au cours de ses états successifs, le caractère propre du *dharma* est pareil, et que cependant [le *dharma*] se différencie. Il est donc établi que nous avons ici un « exemple pareil ». [P. 633, col. 1, l. 8.]

Nous avons donc établi que, bien que l'activité (*kāritra*) ne soit pas autre chose que la chose (*t'i*, *dravya*), elle naît en raison des conditions ; et il est faux que le *dharma* en soi (*dharmasya svarūpa*, *fa tse t'i*), parce qu'il naîtrait des conditions, d'abord n'existe pas, existe maintenant, retourne à la non-existence après existence. [P. 633, col. 1, l. 11.]

Ainsi se trouve aussi bien expliquée la phrase du Sūtra : « D'abord n'existe pas, existe maintenant » (*abhūtvā bhavati*) ; aussi nous conformons-nous bien au Sūtra qui enseigne l'existence du passé et du futur ; aussi est bien réfutée l'objection que le *dharma* serait éternel (*nityastha*), car, quoique la nature propre (*t'i*) du conditionné existe toujours (*sadā asti*), il y a différenciation des états (*avasthā*), il y a transformation (*pariṇāma*).

La différenciation des états naît des conditions. Il n'y a pas durée (*sthiti*) au delà d'un moment[1] : par conséquent la nature propre du *dharma* est aussi impermanente, car cette nature propre n'est pas distincte (*vyatirikta*) de la différenciation (ou spécification). La transformation n'est possible que si on pose un *dharma* existant (*saddharma*, *bhūtasaddharma*) ; la transformation d'un non-existant est inadmissible.

La notion des époques ainsi établie est bien prouvée. [P. 633, col. 1, l. 16.]

Le Sautrāntika dit encore : « Cette théorie des époques est ruineuse. Si l'activité est la nature propre (*t'i*) du *dharma*, cette nature existant toujours, l'activité existera toujours. Comment

[1] Voir ci-dessous, p. 152.

se fait-il qu'elle soit nommée tantôt passée, tantôt future ? Les époques ne sont pas établies. »

Cette objection n'atteint pas ma théorie. En effet, je ne dis pas que l'activité soit la nature propre du *dharma* : pourquoi l'activité existerait-elle toujours avec le *dharma ?* Et je ne dis pas que la nature propre du *dharma*, sur laquelle s'appuie l'activité[1] et qui existe toujours, puisse être nommée passée ou future. — Pourquoi les époques ne seraient-elles pas établies ? [P. 633, col. 1, l. 22.]

Comment sont-elles établies ?

Comme mon système l'enseigne. Le conditionné (*saṃskṛtadharma*), dans l'état où n'est pas encore née l'activité qui le spécifie (*ajātaviśeṣakakāritrāvasthāyām*), est nommé « futur ». Aussitôt qu'elle naît, il est nommé « présent ». Quand elle a pris fin (*uparata*), il est nommé « passé ».

On ne peut pas dire que l'activité spécificatrice soit autre chose que la nature propre sur laquelle elle s'appuie ; exemple : la série des *dharmas* (*dharmasaṃtati*, *saṃtāna*).[2] — De même que les conditionnés, naissant d'instant en instant sans intervalles, reçoivent le nom de « série » : et la série n'est pas autre chose que les *dharmas*, n'ayant pas une nature propre à part ; et la série n'est pas les *dharmas*, car chaque *dharma* serait la série ; et on ne peut pas dire que la série n'existe pas, car on voit que la série a un emploi (*kārya*). De même l'activité qui spécifie le présent n'est pas autre chose que le *dharma*, n'ayant pas une nature

[1] *souo fou* (170 et 5); dans Siddhi, viii, 25 *b* 5, on a *i-fou ; āśrita* est donc un bon équivalent.

[2] Tattvasaṃgraha, p. 509, cite Saṃghabhadra :

punaḥ sa evāha | na kāritraṃ dharmād anyat | tadvyatirekeṇa svabhāvānupalabdheḥ | nāpi dharmamātram | svabhāvāstitve 'pi kadācid abhāvāt | na ca na viśeṣaḥ | kāritrasya prāgabhāvāt || saṃtānavat | yathā dharmanairantaryotpattiḥ saṃtāna ity ucyate | na cāsau dharmavyatiriktas tadavibhāgena gṛhyamāṇatvāt | na ca dharmamātram ekakṣaṇasyāpi saṃtānatvaprasaṅgāt | na ca nāsti tatkāryasadbhāvad iti | āha ca

saṃtatikāryaṃ ceṣṭaṃ na vidyate sāpi saṃtatiḥ kā cit |
tadvad avagaccha yuktyā kāritreṇādhvasaṃsiddhim ||

propre à part ; elle n'est pas le *dharma*, car elle manque à une époque où le *dharma* existe ; on ne peut pas dire qu'elle n'existe pas, car, quand elle est produite, elle projette le fruit. Là-dessus une stance :

« La série n'a pas une nature propre à part ; mais on admet qu'elle a son emploi. De même pour l'activité. La notion des époques est donc établie. » [P. 633, col. 2, l. 4.]

Il y a d'autres exemples : relation de la cause et du fruit (*hetu-phalasambandha*), concours (*sāmagrī*, *saṃnipāta*...), association (*saṃprayoga*), pureté de la pensée, etc.[1]

Donc, passé, présent, futur, le caractère de la nature propre[2] reste le même : cependant la manière d'être (*bhāva*) est différenciée. Les trois époques sont donc établies. [P. 633, col. 2, l. 7.]

D. — *tathā san kim ajo naṣṭaḥ.*[3]

« Il faut vous expliquer : si, de même que la nature propre (*t'i*) du *dharma* présent existe réellement (*dravyatas*), de même [pour] les *dharmas* passé et futur, qu'est-ce qui n'est pas né, qu'est-ce qui est détruit ? Si la nature propre existe réellement toujours, comment le *dharma* pourrait-il être non-né ou détruit ? Qu'est-ce qui lui manquait d'abord, par l'absence de quoi on le nommait non-né ? Plus tard que lui manquera-t-il, par l'absence de quoi on le nommera détruit ? Par conséquent, si on nie que le *dharma* d'abord n'existe pas, ensuite existe et retourne à non-existence après avoir existé, les trois époques ne peuvent d'aucune façon être établies. » [P. 633, col. 2, l. 13.]

Holà ! C'est un petit mérite qui produit semblables fruits ! L'intelligence que manifeste notre adversaire est très obtuse !

[1] La cause n'est ni identique au fruit ni différente. Même relation entre le concours et les *dharmas* qui concourent, la pensée et les mentaux qui lui sont associés, la pureté de la pensée et la pensée.

[2] *t'i siang* que je traduis *svabhāvalakṣaṇa*, mais qui sera aussi bien ou mieux *dravyalakṣaṇa*.

[3] Ci-dessus, p. 96 ; Kośa, v, p. 57 (xx, 5 *a* 7).

Incapable de voir en vérité, il accumule des paroles dépourvues de sens ! Serait-ce qu'il n'a pas pris la peine de considérer et de discerner la Vérité et l'Écriture ? Il s'attache au pervers, nourrit de l'hostilité contre la Vérité, indique et garde le contradictoire. Fréquemment ai-je pratiqué la logique ; je n'ai rien entendu de semblable. Je vais encore m'animer à parler, à ouvrir ce destructeur des Sūtras.

Le Bhadanta entend une thèse qui n'est pas de mon système, à savoir que « le passé et le futur existent comme existe le présent », car, [d'après moi,] si les trois époques existent réellement, elles ont une manière d'être distincte. Le Bhadanta ne doit pas, en suivant son explication personnelle, calomnier les maîtres qui expliquent correctement l'enseignement du Bouddha.

Les anciens grands Riṣis[1] étaient tous omniscients (*sarvajña*). La lumière qui tombe d'eux explique bien le Sūtra, brise l'obscurité de l'erreur (*mohāndhakāra*) de telle sorte que l'omniscient est nommé « parfaitement instruit ».[2] Pourquoi le Bhadanta fait-il une méchante alliance avec les gens qui mettent la confusion dans l'Écriture et dans la logique ? Il calomnie les saints disciples du Bouddha de hautes qualités et d'éminent savoir ; il fait tomber d'innombrables communautés dans le trou des mauvaises vues.

J'espère que désormais il coupera ces discours vides de sens. S'il ne coupe pas, c'est très nocif : allant contre l'enseignement du Muni et contre la logique, il est certainement incapable de réaliser la vraie réalité des *dharmas*.[3] [P. 633, col. 2, l. 25.]

D'ailleurs je ne comprends pas comment vous exposez notre doctrine sur le « présent » en nous faisant dire que, à la manière dont la nature propre du *dharma* présent est réelle, de cette manière aussi le passé et le futur sont réels. En vérité, dans notre système, les *dharmas* conditionnés sont dits présents, lorsqu'ils

[1] Sans doute les rédacteurs-auteurs des Abhidharmas.

[2] *p'ou-wen*, *sarvaśruta*, *samantaśruta ?* — *bahuśruta* est bien connu. — Probablement : « De telle sorte que ces omniscients sont nommés... » — Voir p. 117.

[3] *tchen-che*, vrai-vrai, *bhūta*, *satya*, *sāra*, *paramārtha*.

sont dans l'état où ils projettent leur fruit. Cet état de projection du fruit, avant, n'existe pas encore, après, n'existe plus. C'est ainsi que nous avons expliqué les trois époques. Avons-nous dit que le passé et le futur sont réels à la manière du présent? [P. 633, col. 2, l. 28.]

En résumé, de même que les *dharmas* conditionnés, quoique constants en leur vraie nature,[1] sont diversifiés par le pouvoir, de même les trois époques, quoique constantes en leur vraie nature, ne sont pas sans être diversifiées quant à l'activité, car il y a un nombre infini de sortes de manières d'être (*bhāva*).[2] Donc les objections formulées sont sans valeur. — Il y a une stance où est énoncé ce point de vue :

« Les *rūpas*, etc., sont tous « douleur »; mais on pense qu'il y a de nombreuses différentes manières d'être[3] de la douleur (*duḥkhabhāva*). De même pour les trois époques qui présentent les différences de non-né, etc.» [P. 633, col. 3, l. 5.]

Par conséquent les trois sortes de modes d'existence,[4] présent, passé, futur, sont distinctes. Disons-nous que le passé et le futur sont comme le présent?

On ne peut parler de « non-né » et de « détruit » que par rapport à un existant (*sat*). La non-naissance et la destruction s'entendent de quelque chose qui manque [à cet existant]. A cet existant fait d'abord défaut l'activité : celle-ci n'existant pas encore, [le *dharma*] est dit « non-né ». Au *dharma* existant (*saddharma*) fait défaut plus tard, et à nouveau, l'activité : celle-ci n'existant plus, [le *dharma*] est dit « détruit ». — Par conséquent c'est seulement l'existant qui peut être non-né et détruit. Ainsi sont établies les trois époques.

Mais pour le non-existant? Si le passé et le futur n'ont absolument aucun être (*t'i*), qu'est-ce qui est non-né, qu'est-ce qui est

[1] *che t'i.* — *che* (40 et 11), *dravya, tathya, bhūta* (dans l'expression *yathābhūta*).
[2] *sing-lei.*
[3] *sing.*
[4] *yeou sing, sattā.*

détruit ? On ne peut donc établir les trois époques relativement au non-existant. [P. 633, col. 3, l. 13.]

Autre point. Le non-existant ne peut recevoir le nom de « matière du discours ».[1] Or le Sūtra dit que les trois époques sont matière du discours. Donc le passé et le futur sont réellement munis d'une nature propre (*sasvabhāva*).

Cependant ce contempteur de l'Abhidharma[2] dit : « Soutenir que le *svabhāva* existe toujours, dire que le *bhāva* n'est pas éternel, c'est une combinaison-de-mots inouïe.[3] Là-dessus une stance :

« On tient que le *svabhāva* des *dharmas* existe toujours, et on dit que le *bhāva* n'est pas éternel : cependant le *svabhāva* et le *bhāva* ne sont pas à part. — C'est vraiment là décision de roi.[4] » [P. 633, col. 3, l. 18.]

Ceci est du mépris hors de place, car le Bouddha Bhagavat

[1] *kathāvastu*; Kośa, i, p. 12 : « Les conditionnés sont kathāvastu »; Aṅguttara, i, p. 197.

[2] Le « Sautrāntika », Vasubandhu, Kośa, v, p. 58, Vyākhyā, p. 472, que Saṃghabhadra cite ici, prose et stance (*saṃgrahaśloka*).

[3] *apūrvaiṣā vacoyuktiḥ*. — *vacoyuktiḥ* = *i-yen*, « sens-mot ».

[4] *svabhāvaḥ sarvadā cāsti bhāvo nityaś ca neṣyate* |
na ca svabhāvād bhāvo 'nyo vyaktam īśvaraceṣṭitam ||
Cité dans Bodhicaryāvatāra, ix, 142, comm. p. 581.
Comparer la stance Tattvasaṃgraha, p. 508, citée ci-dessus, p. 101.
J'ai traduit (Kośa, v, p. 58) : « La nature propre existe toujours, et on ne veut pas que l'être soit éternel, ni que l'être soit différent de la nature propre ». — Stcherbatsky, Central conception, p. 84 : « Maintained eternal essence, denied eternal being ! And yet no difference between this essence and this being. »
Vyākhyā : *svabhāvaḥ sarvadā cāstīti* yad rūpādeḥ svalakṣaṇam tat sarvasmin kāle vidyata itīṣyate | yadi rūpādeḥ svabhāvaḥ sarvadāsti tena rūpādibhāvo nityaḥ prapnoty ata āha | *bhāvo nityaś ca neṣyate...* : « Le caractère propre du visible existe toujours. Donc la chose qu'est le visible (*rūpādibhāva*) est éternelle ? — Non. — Alors la chose est autre que le caractère propre ? — Non. »
[Notons que *svabhāva* = *svalakṣaṇa*. Donc *t'i-siang* = *dravyasvalakṣaṇa*, *padārthasvalakṣaṇa*, et non pas *svabhāvasvalakṣaṇa*.]
Le Sautrāntika et le Vaibhāṣika n'entendent pas de même *svabhāva* et *bhāva*. Traduisant avec Stcherbatsky, avec la Vyākhyā, avec le Sautrāntika, *svabhāva* par « essence » et *bhāva* par « being », la doctrine Vaibhāṣika est absurde. Mais, pour le Vaibhāṣika, *svabhāva* = « being », la chose, et *bhāva* = la chose spécifiée, un mode d'être. Toute sensation, comme chose, en son être (*svabhāva*), est « expérience » ; mais les sensations diffèrent par le *bhāva*, « expérience spécifiée, expérience agréable, etc. »

a dit : « Qu'apparaissent ou n'apparaissent pas des Tathāgatas, la nature de la production en raison des causes est perpétuellement constante »[1], et, ailleurs : « La production en raison des causes est impermanente (*anitya*). » Le Bouddha Bhagavat est-il lui aussi digne de mépris, qui affirme que le *dharma* est perpétuel (*nityastha*) et le déclare ensuite impermanent ? Direz-vous qu'il tient un langage inouï ? [P. 633, col. 2, l. 22.]

Mais, dira-t-on, le Bouddha échappe à toute critique parce qu'il n'affirme pas la permanence et l'impermanence en visant le même objet.

Fort bien ; mais il en va de même de nos thèses : la nature propre du *dharma* est toujours la même, mais la manière d'être se transforme. Le *dharma* conditionné, cheminant par les époques, n'abandonne pas sa nature propre, mais, en raison des conditions, produit une activité, et, aussitôt, l'activité produite prend fin. C'est pourquoi on dit que la nature propre du *dharma* existe toujours (*sarvadā asti*) sans être toutefois éternelle, parce que la manière d'être se transforme (*bhāvaḥ pariṇamati*). Qu'on ne se moque pas en disant que c'est arbitraire. [P. 633, col. 3, l. 27.]

C'est à l'Ābhidhārmika qu'il appartient de reprendre le Sautrāntika. — Affirmer l'existence des trois époques et nier l'existence du passé et du futur, c'est une attitude inouïe. Quoique vous disiez que le passé et le futur sont dans le passé et le futur (en tant que « ayant été » et « devant être »), ce n'est là qu'une manière de dire que le présent est ; cette définition ne concerne pas le passé et le futur, comme nous l'avons remarqué ci-dessus (pp. 60, et suiv.). Voici sur ce point, une stance :

« On affirme l'existence des trois époques, et cependant on nie le détruit et le non-né : dès lors inexistence de la troisième. N'est-ce pas là une fantasmagorie divine ? » [P. 634, col. 1, l. 3.]

[1] *utpādād vā tathāgatānām anutpādād vā sthitaiva pratītyasamutpādadharmatā* (Douze Causes, pp. 109-113). — Voir Kośa, iii, p. 77, où est examinée l'opinion que le Pratītyasamutpāda est « inconditionné ».

Là-dessus, le Sautrāntika objecte encore : « Il faut donc professer la fausse doctrine patronnée par les infidèles Vārṣagaṇyas,[1] qui disent : Ce qui est, nécessairement, est toujours ; ce qui n'est pas, nécessairement, n'est jamais ; ce qui n'est pas ne peut pas naître ; ce qui est ne peut périr. »

Le Sautrāntika critique à tort. Nous parlons de non-né et de détruit d'une manière amphibologique (*paryāyeṇa*),[2] car nous soutenons que le non-né et le détruit sont à la fois existants et non-existants. Expliquons-nous. Les *dharmas* passés et futurs, visibles (*rūpa*) et autres, ont la nature de choses soumises à la naissance et à la destruction, d'objets du savoir[3] ; ils ont la nature de *pūrvaja-sahacara-phala*[4] ; mais ils n'ont pas actuellement la nature de projeter le fruit. Ce qui a le pouvoir de projeter le fruit est nommé présent ; le passé et le futur ne sont pas tels. — Est-ce là une doctrine semblable à celle des Vārṣagaṇyas ? [P. 634, col. 1, l. 11.]

En fait, ce sont les partisans de l'existence du seul moment présent qui se défendront mal du reproche de ressembler aux Vārṣagaṇyas. Pour eux, le présent seulement existe (*asty eva*), le passé et le futur seulement n'existent pas; ils n'admettent pas que le passé et le futur puissent être, que le présent puisse ne pas être.

[1] *lo rtsi ba pa rnams*, « les gens qui comptent les années », *yu-tchong*, « troupe de la pluie ». — Kośa, v, p. 63. — Sur cette école, Vindhyavāsin (dont le maître est Vṛṣagaṇa), Vārṣagaṇya, Bhagavat Vārṣagaṇya, voir Takakusu, BEFEO., 1904, JRAS., 1905, 47, 162 ; Col. Jacob, ibid., 355 ; Garbe, Sāṃkhya-Philosophie, 36, et Grundriss, 4. — Sāṃkhyatattvakaumudī, ad 47 ; Bhāmatī, 2, 1, 3 ; Yogabhāṣya iii 52, iv, 47 (Woods, p. xx et 99). — Johnston, Acts of the Buddha, p. xlvi, lvii, et 12, 33. — Pour le Col. Jacob, Vindhyavāsin, élève de Vṛṣagaṇa, est un Vārṣagaṇya.

Hiuan-tsang s'écarte du tibétain (et de l'original) : *gaṅ yod pa de ni yod pa kho naḥo* | *gaṅ med pa de ni med pa kho naḥo*.

[2] *yo i men*, « d'après une autre porte » ; comp. Kośa, xiii, 15 *b* 6 (*niḥparyāyeṇa*).

[3] Littéralement : *sajātinirodha-jñeya-dharmaka*.

[4] Version probable de : ts'ien cheng (*pūrvaja*) kiu hing (*sahacara*, *sahagata*) kouo sing (*phalabhāva*) : « Ils sont des fruits nés d'une cause antérieure (par exemple *vipākahetu*, cause de rétribution) ou simultanés à leur cause (par exemple *sahabhūhetu*, cause simultanée) ».

Donc ils ressemblent aux Vārṣagaṇyas. [P. 634, col. 1, l. 14.]

Si le Sautrāntika répond : « Le présent, existant, tourne à être passé, non-existant; le futur, non-existant, tourne à être présent, existant », cela n'est pas correct, en raison de la différence de l'existant et du non-existant. L'existant et le non-existant ne peuvent tourner et s'identifier. En effet, votre présent n'est pas à la fois existant et non-existant; votre passé-futur n'est pas à la fois non-existant et existant. Le présent est seulement existant, le passé-futur seulement non-existant. L'existant et le non-existant peuvent-ils soudainement s'interchanger? Donc c'est votre système qui se classe avec celui des Vārṣagaṇyas.

D'après nous, ce qui est seulement existant, comme ce qui est seulement non-existant, ne peut pas naître : une corne de cheval ne peut pas naître. Dira-t-on que, si la corne de cheval ne peut pas naître, c'est faute de cause? La réponse est mauvaise, car l'acte qui a pour fruit le cheval pourrait être la cause de la corne, puisque vous soutenez que corne et corps du cheval sont tous deux non-existants avant de naître. On ne voit pas que des non-existants puissent différer. Pourquoi tel non-existant ne naîtrait-il pas si tel autre naît? [P. 634, col. 1, l. 23.]

Le Sautrāntika dit encore : « Pour celui qui admet l'existence réelle (*dravyatas*) du passé et du futur, le fruit existe de tout temps en sa nature propre. Quel pouvoir attribuer à l'acte relativement au fruit? »[1]

Cette objection est sans valeur. — Encore que la nature propre [du fruit] soit permanente, [l'acte] a pouvoir relativement à la différence d'état [du fruit]. L'acte fait que le fruit produise l'éminente activité : amener l'activité du fruit, tel est le pouvoir de l'acte. Le fruit, quand l'activité est née, est nommé présent. L'acte a donc pouvoir relativement à la différence d'état du fruit. — Si l'acte pouvait faire que le non-existant tournât à existant, pourquoi l'acte qui crée comme fruit le cheval ne serait-il pas

[1] Kośa, v, p. 63.

une cause qui ferait exister une corne de cheval? La corne de cheval est non-existante au même titre que le cheval futur.

Là-dessus des stances :

« Si le non-existant peut devenir existant et l'existant non-existant : vous admettez que le visible (*rūpa*) naît du visible, pourquoi la sensation ne naîtrait-elle pas d'une corne de cheval? Il n'y a pas, entre corne de cheval et sensation, relation de cause à fruit (*hetuphalasaṃbandha*) : de même, cette relation manque entre [votre] visible-cause et [votre] visible-fruit.[1] L'absence de relation causale est identique dans les deux cas. Si vous admettez que le visible naît du visible, et niez que la sensation naisse de la corne de cheval, c'est évidemment parce que c'est votre bon plaisir (*vyaktam īśvaraceṣṭitam*) ».

Par conséquent un *dharma* démuni de nature propre ne peut avoir une cause, ne peut pas naître. Comment le philosophe qui hait la doctrine de l'existence du passé et du futur pourra-t-il établir la relation de la cause et du fruit? [P. 634, col. 2, l. 10.]

Si le passé et le futur n'existent pas réellement, comment établir le *saṃyojana*, « ce qui lie », et le *saṃyojanīya*,[2] « ce à quoi on est lié »?

Le Sautrāntika a là-dessus une théorie.[3] — Existent actuellement les *anuśayas*[4] qui sont engendrés par les passions (*kleśa*) ou qui en sont la cause ; par conséquent nous disons qu'existent les passions passées et futures qui lient (*saṃyojana*). Existent les *anuśayas* des passions portant sur des objets passés ou futurs, par conséquent nous disons qu'existent les objets auxquels on est lié (*saṃyojanīyavastu*), passés et futurs. [P. 634, col. 2, l. 13.]

[1] *heturūpa, phalarūpa.*

[2] *souo hi fou, saṃyojanīya*, Kośa, xxii, 6 *b* 10, Siddhi, v, 2 *b* 5. — Aṅguttara, i, 50, etc.

[3] Kośa, v, p. 64.

[4] *anuśaya*, passion à l'état de sommeil, trace et semence de la passion à l'état de veille ; un cas particulier de la *vāsanā* (ci-dessus, p. 64). — Étymologie, Kośa, v, p. 78. — Pour le Vaibhāṣika, *anuśaya* = *kleśa* (Kośa, v, Introduction) ; même doctrine chez Harivarman ; mais Aśvaghoṣa (Saundarananda) est, sur ce point, Sautrāntika.

En d'autres termes. Les *anuśayas* engendrés par les passions passées existant actuellement, on dit que les passions qui lient, passées, existent. Les *anuśayas* qui seront cause des passions futures existant actuellement, on dit que les passions qui lient, futures, existent. Les *anuśayas* des passions qui visent des choses passées et futures existant actuellement, on dit qu'existent, passés et futurs, les objets auxquels on est lié. [P. 634, col. 2, l. 16.]

Tout cela n'est que paroles vides de signification. Parce que les actuels *anuśayas*, engendrés par les passions passées, n'ont aucune existence réelle dans la série. Nous avons expliqué ce point. Comment dire que, en raison de ces *anuśayas*, on est muni des passions passées qui lient ? A admettre l'existence actuelle de ces *anuśayas*, comment dire que, en raison d'un existant (*saddharma*) [à savoir l'*anuśaya*], on est muni d'un non-existant [à savoir la passion passée] ? En effet, il n'y a pas de relation possible de l'existant avec le non-existant. [P. 634, col. 2, l. 21.]

Si celui qui a le fruit (*anuśaya*) est muni de la cause (passion), il faut que l'on soit muni de la cause du fruit de rétribution quand celui-ci naît. Ce que [le Sautrāntika] n'admet pas, car, dans son système, le pouvoir de donner le fruit de rétribution, pouvoir projeté par la cause de rétribution, est détruit, non-existant, quand naît la rétribution.

Si l'on n'est pas muni de cette cause (« du fruit... ») parce qu'elle est sans emploi, de même, évidemment, dans le cas qui nous occupe. Comment serait-on muni de la passion passée ? Ne dites pas que la passion passée, qui n'existe plus, a cependant maintenant un emploi : ce qui a maintenant un emploi, c'est l'*anuśaya ;* à quoi sert d'être muni de la passion passée ? [P. 634, col. 2, l. 26.]

A supposer que soit présent l'*anuśaya* qui peut être cause de la passion future, on ne peut pas dire qu'on soit muni de la future passion qui lie. Car cette proposition entraîne des conséquences non admises. Si celui qui a la cause est muni du fruit, l'être qui a coupé les racines de bien, ayant la cause qui produira les racines

de bien, sera muni des racines de bien.[1] Donc, en même temps, il est « ayant coupé les racines de bien », il est « muni des racines de bien ». Dites avec précision quelle sorte d'être c'est, cet être de racines coupées et de racines non-coupées. [P. 634, col. 3, l. 3.]

Le Śaikṣa (c'est-à-dire l'Ārya qui n'est pas encore Arhat) porte des causes de l'état d'Aśaikṣa (ou Arhat) ; il faut donc dire qu'il est en possession du fruit d'Arhat : le Śaikṣa sera donc Arhat. Dira-t-on qu'il est en possession du fruit d'Arhat et n'est pas, cependant, nommé Arhat ? Alors l'Arhat, qui est en possession du fruit d'Aśaikṣa, ne sera pas non plus nommé Arhat ; ou bien il n'est pas en possession du fruit d'Arhat. — Toute l'Écriture, tout le raisonnement sont contredits par la théorie du Sautrāntika. Donc celui qui nie le passé et le futur est incapable d'établir les passions passées et futures, et dit vainement qu'on est lié par les passions passées et futures. [P. 634, col. 3, l. 9.]

Le Sautrāntika a dit : « Parce qu'existent les *anuśayas* des passions qui les visent, nous disons qu'existent les objets (*vastu*) auxquels on est lié, passés et futurs. »

Ceci aussi est en contradiction avec son système. Il soutient en effet que le passé et le futur n'ont pas d'existence réelle ; donc les objets passés et futurs manquent. Il est inouï que des non-existants, des passés et des futurs, reçoivent le nom de *vastu*. — Le Sautrāntika dira qu'existent dans la série les *anuśayas* des passions visant ces *vastus* : ces *anuśayas* doivent être différents des passions, car les passions qui les ont projetés sont détruites depuis longtemps tandis que les *anuśayas* qui sont projetés existent actuellement. Étant donnée la différence des passions et des *anuśayas*, comment peut-on dire que, en raison des actuels *anuśayas*, on est lié aux *vastus* passés et futurs ? Comment peut-on dire que les *anuśayas* actuels visent les *vastus* passés et futurs ? Ce

[1] Les racines de bien (*kuśalamūla*) ne sont jamais détruites définitivement ; après leur coupure (*samuccheda*, Kośa, iv, p. 170) a lieu leur renaissance (*pratisaṃdhāna*, p. 175). Donc l'homme qui les a coupées possède la cause qui les fera renaître.

qui est né autrefois et ce qui n'est pas encore né, ne peut lier. [P. 634, col. 3, l. 19.]

E. — gambhīrā jātu dharmatā. [1]

Ici le Sautrāntika attaque artificieusement. D'après lui, [2], « Les Vaibhāṣikas disent : Comme le présent (*vartamānavat*), [3] réellement existent le passé et le futur. Tous ceux qui, ici, ne sont pas capables d'expliquer [4] et qui s'aiment eux-mêmes, doivent savoir que « la nature des choses est profonde » (*gambhīrā dharmatā*) et n'est pas du domaine de la dialectique. Ce qu'on n'est pas capable d'expliquer, ira-t-on le nier ? » [5] [P. 634, col. 3, l. 22.]

Nous lui dirons qu'il s'arroge le droit de mettre sous le nom des Vaibhāṣikas un texte de sa fabrication ! A la vérité, les Vaibhāṣikas ne disent rien de semblable. Il est faux que, comme le Sautrāntika le prétend en suivant sa fantaisie, nous disions que le passé et le futur sont des choses réelles comme le présent, puisque, d'après nous, les trois époques, toutes trois réelles, diffèrent de manière d'être (*bhāva*). On dirait qu'il aspire à ravager l'enseignement sacré [6] ; il a des paroles insidieuses et fausses pour attaquer les bien-pensants. [7] Espère-t-il que semblables attaques porteront dommage à mon système ? Est-ce un fait que les grands maîtres de mon école, qui ont examiné partout et sérieusement compris l'Écriture et le raisonnement, qui sont revêtus de toutes les qualités et justement nommés des « totalement instruits », [8] sont incapables d'expliquer quelque petite

[1] Dernier pāda de la kārikā 27.

[2] Extrait de Kośa, v, p. 65. — Je m'écarte de l'interprétation de Th. Stcherbatsky, Central Conception, p. 90.

[3] « Comme le présent », manque semble-t-il dans le tibétain (Stcherbatsky, Central Conception, p. 90) et dans la version de Paramārtha.

[4] D'après Kiokuga Saeki : « capables d'expliquer les objections du Sautrāntika ».

[5] Même source : « Ce que je ne suis pas capable d'expliquer, irez-vous, Sautrāntika, le nier, à savoir le passé et le futur ? »

[6] *śāsana*, le Bouddhisme.

[7] *tcheng luen tche*, peut-être *samyagvādin ;* ailleurs *tcheng li luen choai*, les maîtres du Śāstra de correct principe, les Ābhidhārmikas opposés aux Sautrāntikas.

[8] *p'ou wen*, ci-dessus, p. 108.

difficulté que ce soit ? Par conséquent, son attaque est hors de place. Puisque, suivant sa fantaisie, il nous attribue à tort ces opinions, il est semblable à quelqu'un qui n'aurait jamais ouvert l'œil sur la vraie Vibhāṣā. [P. 635, col. 1, l. 1.]

Toutes les difficultés formulées, je les ai comprises et résolues. Quelle est la difficulté qu'on dit que je n'ai pas comprise ? Dans les pages qui précèdent, j'ai envisagé la théorie du passé et du futur du Sautrāntika : je l'ai complètement réfutée jusqu'à épuisement des forces de mon adversaire, et mot à mot. Du même coup, j'ai sommairement réfuté ce que dit le Sthavira. Car ce qu'il dit ressemble partiellement à la thèse du Sautrāntika, et est réfuté par ce que nous avons dit ; ou bien une réfutation détaillée n'est pas nécessaire, car il y a des choses si superficielles qu'elles ne méritent pas l'examen ; ou bien encore, le Sthavira se borne à attaquer les Āryas et à se vanter lui-même faussement. Si on répondait point par point en suivant son discours, quel est l'homme intelligent[1] qui, entendant, ne le réprouverait ?[2] [P. 635, col. 1, l. 9.]

IV. — Remarques finales

1. Il y a une espèce de disciple aveugle[3] qui dit que mon système est semblable à la thèse de Kapila-le-Ṛṣi.

Cela n'est pas exact. En effet, Kapila pense que la cause se

[1] *yeou-tche, vijña, prajñāvat,* etc.

[2] Ici deux lignes difficiles : « A supposer (*che*, 149 et 4) pas-miroir-homme (*pou-kien-tche*) à nouveau, s'appuyant sur ce système-là, faussement orner textes-paroles, faussement élever objections ; les comprenant-miroir (*tchou yeou-ta-kien*) bien-voir-traité doivent maintenant détailler-juger garder pensée vérité intelligence. Moi désormais je retourne m'appuyer sur le vieux système (*kieou-tsong*), suivant ce qu'il dit, expliquer et réfuter. »

[3] *yeou i lei kien tche mong t'ou,* « miroir-savoir aveugle disciple ». On a des *kien li jen,* des hommes qui reflètent (ou se règlent sur) la logique. — Ci-dessus, n. 2, des *yeou ta kien* et l'expression : « à supposer pas miroir » (*pou kien*). — [Kien-tche est le nom d'un maître de l'école de Dhyāna, Tch'an-Zen.]

disparaît ensuite en rentrant dans la Prakṛti ; donc le passé, transforme et devient la nature propre (*t'i*) du fruit : le fruit le futur et le présent sont identiques de nature propre (*t'i*). Dans mon système, les époques ne sont pas mêlées. Ce qui possède activité, c'est le seul moment présent : cet état n'est pas compris dans les deux époques [passée et future] ; la cause et le fruit ne se « font » pas mutuellement[1] ; le *dharma*, une fois détruit, ne revient pas naître ; le fruit ne disparaît pas en entrant dans la Prakṛti ; la cause n'est pas primordiale ; [le fruit] naît de plusieurs causes ; la cause et le fruit ne sont pas supportés par un soi (*ātman*). Les différences entre les deux systèmes sont infinies : dira-t-on que mon système est semblable à celui de Kapila-le-Ṛṣi ? [P. 635, col. 1, l. 18.]

2. D'autres disent : « Le passé et le futur n'existent pas, car le Sūtra dit que le passé a existé, que le futur existera. Bhagavat dit : « Les hommes intelligents (*manasvin*), quand ils sont pris de doute sur le passé, doivent se dire avec certitude : « Le passé a existé » ; quand ils sont pris de doute sur le futur, doivent se dire avec certitude : « Le futur existera ». — Il ne dit pas du passé et du futur qu'ils soient existant réellement. Donc nous tenons pour acquis que le passé et le futur n'existent pas réellement.[2] »

Ceci n'est pas exact, car on voit que les expressions « a été », « sera », sont quelquefois employées relativement à des choses présentes, et, assurément, on ne peut pas dire que celles-ci n'existent pas. — L'éminent pouvoir [que nous nommons « activité »] a été dans le passé ; dans le seul présent, il y a activité. De telle sorte que le passé peut être désigné de deux manières : il existe réellement quant au caractère propre ; il a existé, quant à l'activité. Parallèlement, le futur. Pour le présent, il est existant réellement [comme le passé et le futur], et, en outre présent :

[1] *pou siang tso.*

[2] Ci-dessus, p. 60.

parce que, au moment présent, le réel *t'i* est muni d'activité. [P. 635, col. 1, l. 27.]

Cependant les choses des trois époques sont ensemble la matière du discours (*kathāvastu*).[1] On exprime un sens différent à l'endroit du passé et du futur[2] ; pour éviter la confusion, on dit [: « a été », « sera »]. Ce n'est pas dire que le passé et le futur ne sont pas existant réellement. [P. 635, col. 1, l. 29.]

3. D'autres disent : « Si le passé et le futur existent réellement, pourquoi ne pas admettre qu'une pensée (*vijñāna*) pure et une pensée souillée naissent en même temps ? Puisque les causes de ces deux pensées sont réelles. »

Non ! Car quand naît une pensée, c'est parce que le support et l'objet (*āśraya*, *ālambana*) concourent. A supposer que les supports et les objets de toutes les pensées concourent, ce n'est pas une raison pour admettre que les pensées visuelles, etc., naissent ensemble. De même en va-t-il pour la pensée relative au passé, etc. — Remarquez que votre système donne prise à la même objection. Il admet que la chose, d'abord non-existante, naît : pourquoi le souillé et le pur, contradictoires, ne naîtraient-ils pas ensemble ? Direz-vous que cela seul naît qui a une cause ? Mais vous nous affirmez que le souillé et le pur, l'un et l'autre, sont non-existants d'abord : comment dire que ceci a une cause, que cela n'en a pas ? Vous ne nous avez pas expliqué où serait la raison d'une distinction. Encore, les partisans de la non-existence-réelle du passé et du futur pensent que toujours existent actuellement dans la série les causes du souillé et du pur, *anudhātu*, *bījas*, etc. De telle sorte que l'objection porte contre leur système, non pas contre le mien, puisque je n'admets pas que les causes soient toujours présentes. [P. 635, col. 2, l. 10.]

[1] Ci-dessus, p. 110.

[2] « Relativement à passé-futur *chouo pou kong i* ». — Le sens de *pou kong i* (*asādhāraṇārtha ?*) est fixé par Vibhāṣā, p. 183, col. 2, l. 10 : « Ici il y a encore un *pou kong i :* ces choses sont-elles... ou sont-elles... ? »

4. On dit : « Le passé n'est certainement pas une chose réelle, car il a abandonné le caractère propre de *saṃskāra* présent (*vartamāna saṃskāra svalakṣaṇa*). Autrement la nature propre (*t'i*, *svabhāva*) des *saṃskāras* serait éternelle ; la délivrance serait impossible. »

Non ! Si le passé, comme vous le dites, a abandonné le caractère propre de *saṃskāra*, il n'est plus compris parmi les *saṃskāras*. Ce qui n'a absolument pas de nature propre ne peut être nommé *saṃskāra*. Puisque vous considérez le [passé] comme un *saṃskāra*, ne dites pas qu'il a abandonné le caractère propre de *saṃskāra*. Car il n'y a pas une autre nature propre de *saṃskāra* à part du caractère propre, de telle sorte qu'on puisse dire qu'il [reste] seulement une nature propre de *saṃskāra* qui a abandonné son caractère propre.

Pensez aussi à ce que nous avons dit. — Qu'avez-vous dit ? — Que « ce qui est totalement non-existant ne peut avoir la nature d'impermanent. » Le passé, s'il n'a pas de nature propre, ne sera pas impermanent. [P. 635, col. 2, l. 17.]

5. Pourquoi la délivrance ne serait-elle pas justifiée dans notre système [et bien que le passé conserve son caractère de *saṃskāra*] ? Le Sūtra dit seulement : « destruction de la douleur présente, non-recommencement (*apratisaṃdhāna*) d'une autre douleur, sans-prise Nirvāṇa »[1] ; il ne dit pas que, [pour] le Nirvāṇa, il faille que les *dharmas* abandonnent leur caractère. Sans qu'ils l'abandonnent, il y a destruction des *saṃskāras*, ce qu'on nomme Nirvāṇa,[2] ainsi que nous l'avons expliqué plus haut. [P. 635, col. 2, l. 20.]

On dit encore : « Si le passé existe réellement, il n'y a pas Nirvāṇa, car, pour l'Arhat, à l'époque où existent les *skandhas* (« éléments de l'existence »), il n'y a pas Nirvāṇa. Si la douleur passée existe éternellement, les êtres ne seront pas délivrés. »

[1] *sien ts'iu ni-pan*, var. *ou-ts'iu*, *anupādāya nirvāṇa*.

[2] « ... il faut (*yao*) abandon *dharmalakṣaṇa* ; pas (*pou*) abandon *dharmalakṣaṇa*, cependant (*eul*) il y a *saṃskāranirodha*, nommé Nirvāṇa ».

Non ! Il n'y a pas Nirvāṇa, dites-vous, dans l'hypothèse où la douleur (*duḥkhaskandha*) passée existe : nous dirons que, dans votre système, le passé et le futur étant sans nature propre, il y aura toujours Nirvāṇa, vu l'inexistence de la douleur ; ou bien nous dirons que les êtres sont, d'origine, délivrés, vu l'inexistence de la douleur passée.

Si vous répondez : « Le Nirvāṇa dépend uniquement de la destruction de la douleur présente et du non-recommencement d'une autre douleur », alors ne dites pas que l'existence de la douleur (*duḥkhaskandha*) passée rend le Nirvāṇa impossible. [P. 635, col. 2, l. 27.]

6. On dit encore : « Le passé et le futur n'existent pas réellement, car le caractère de *saṃskāra* leur manque. Quel est le caractère des *saṃskāras ?* D'avoir début et fin. Les deux époques, passé et futur, respectivement, n'ont pas l'un ou l'autre. Donc le caractère de *saṃskāra* leur manque. »

L'observation n'est pas justifiée. Comparez le Saṃsāra, à qui fait défaut un des deux, et dont le caractère de *saṃskāra* est certain. Le Saṃsāra des êtres n'a pas de début, et on ne peut cependant lui refuser le caractère de *saṃskāra.*

D'autre part, le présent, comme l'entend notre contradicteur, tombe sous sa critique : le présent de ceux qui nient la réalité du passé et du futur, n'a pas de début et n'a pas de fin.

Enfin, dans notre système, le passé a début et fin : le début, c'est le moment où l'activité a pris naissance ; la fin, c'est le temps postérieur depuis ce moment. Le futur aussi a début et fin. Telle étant la nature des choses (*dharma-sing-lei*), il n'y a pas lieu à critique. [P. 635, col. 3, l. 5.]

7. On dit encore : « Si le passé et le futur existent réellement, la « coupure » ne fait pas différence[1]. Dans l'hypothèse contraire,

[1] *prahāṇa*, « abandon », *toan*, « coupure ». — Si la passion passée existe, le fait de se détacher, le fait de « couper » la passion, n'amène aucun changement. — Sur l'abandon du présent, Kośa, ii, p. 281.

il en irait de même du présent. Pour le présent, coupure ou pas coupure, il n'y a pas différence : de même il n'y aura pas [différence pour le passé et le futur]. »

A la vérité, *dharmas* souillés et partie des *dharmas* non-souillés, quand ils sont coupés, on n'en est plus muni ; partie des *dharmas* non-souillés, quand ils sont coupés, on en reste muni, mais le lien de l'erreur (*mohabandhana*) a disparu : cela fait la différence entre coupure et pas coupure.[1] [P. 635, col. 3, l. 9.]

8. On dit encore : « L'existence du passé et du futur est contredite par l'Écriture, car il est dit dans l'Écriture : « Ceci étant, cela est; ceci n'étant pas, cela n'est pas.[2] » [Pour vous,] il est faux que le futur soit parce que le présent est, que le présent ne soit pas parce que le passé n'est pas, puisque vous affirmez la perpétuelle réalité du passé et du futur. On aura seulement le présent est, le présent n'est pas. — Donc le passé et le futur n'existent pas réellement. » [P. 635, col. 3, l. 13.]

Examinons si le mot « est » du Sūtra (« ceci est... ») indique l'existence d'une nature propre ou le fait de la naissance.

Dans la première alternative, votre système est en faute. — Le Sūtra dit d'abord : « Ceci étant, cela est » : or, pour vous, le présent existe bien que le passé n'existe pas ; en effet, vous soutenez que le *vijñāna* présent existe bien que les *saṃskāras* détruits n'existent pas.[3] Le Sūtra dit ensuite : « Ceci n'étant pas, cela n'est pas » : or, pour vous, le futur n'existe pas bien que le présent existe ; en effet, vous soutenez que le *vijñāna*

[1] On coupe tous les *dharmas* dits *sāsrava*, c'est-à-dire favorisant l'existence : tout, à l'exception des inconditionnés et du Chemin. Les *sāsravas* sont ou souillés (*kliṣṭa*, *nivṛta*) ou non-souillés. Quand on coupe un *dharma* souillé (concupiscence, etc.), on n'en est pas muni ; mais le saint qui coupe la connaissance visuelle (*dharma* non-souillé) continue à voir : la différence produite par la coupure, c'est que les objets visibles lui apparaissent comme ils sont (douloureux, etc.). Le lien de l'erreur est rompu.

[2] Théorie de la « production en raison des causes », *pratītyasamutpāda*.

[3] On a : « L'ignorance étant, les *saṃskāras* sont ; les *saṃskāras* étant, le *vijñāna* est... »

futur n'existe pas bien que les *saṃskāras* présents existent. — Le texte que vous citez pour détruire mon système détruit le vôtre, comme une formule homicide [détruit le sorcier]. [P. 635, col. 3, l. 18.]

Dans la seconde alternative, on aura : « Parce qu'il y a cette cause-ci, il y a naissance de ce fruit-là. » Par exemple on dit : « Cette cause-ci [étant], il y a ce riz-là. » Le mot « est » (« il y a ») n'indique pas l'existence d'une nature propre, mais le fait de la naissance. — Ceci ne fait pas difficulté dans mon système. Par conséquent la réalité du passé et du futur est logiquement établie.

Les Ābhidhārmikas expliquent le mot « est » en disant : « Parce que ceci est, il se fait que cela ait naissance. » La cause n'est pas capable de faire que la nature propre du *dharma* soit ; elle fait seulement que l'activité du *dharma* naisse. [P. 635, col. 3, l. 23.]

On objectera : « Ce que les conditions font être, c'est là le fruit ; la nature propre du *dharma* ne tombe pas dans cette définition.[1] »

L'objection ne vaut pas. En effet, [ce que les conditions font être] n'est pas autre que la nature propre. — Dans ce cas, la nature propre et l'activité sont toutes deux produites par la cause ? — Non, comme nous l'avons expliqué. — Qu'avez-vous dit ? — L'activité et la nature propre ne sont pas des choses (*t'i*) à part ; elles sont cependant différentes. Le concours des conditions fait que la nature propre du *dharma* ait un autre état, qu'une spécification (*viśeṣa*) naisse. Cette spécification, naissant, n'est pas autre que la nature propre. C'est pourquoi on peut dire par métaphore que la nature propre naît. — Là-dessus il y a une stance :

« Qu'elle existe en raison des conditions[2] ; c'est le point de vue vulgaire (*saṃvṛti*) ; quoiqu'elle naisse, la nature propre reste

[1] *fa t'i ing fei* : « *dharma*-nature-propre il faut pas [être faite être par les conditions] ». — Ou bien : « La nature propre n'est certainement pas fruit. » Niant que le *dharma* procède des conditions, le Sarvāstivādin contredit la formule : « Ceci étant, cela est. »

[2] Ou bien : « Que l'existence ou l'existant (*yeou*) vienne des causes... »

identique ; c'est la vérité absolue (*paramārthasatya*). » [P. 636, col. 1, l. 2.]

9. On dit encore : « Pas de futur [existant réellement], parce que sa « fruition »[1] ne s'épuise pas. La fruition du futur est inépuisable. »

Ceci aussi n'est pas bon (*ayukta*). En effet, chacun admet qu'il n'y a pas de limite à la fruition des *dharmas* du Saṃsāra. Il n'apparaît pas d'être nouveaux,[2] d'innombrables êtres sont déjà passés dans le Nirvāṇa : cependant la fruition des *dharmas* du Saṃsāra ne s'épuise pas. De ce [fait] actuel, nous déduisons que le futur, bien qu'il n'ait pas une limite d'épuisement, n'est pas sans exister. [P. 636, col. 1, l. 7.]

10. On dit encore : *a*) « Le passé et le futur [n'existent pas réellement] parce que leur manque le caractère de l'existant (*vidyamānalakṣaṇa*). Par exemple « le *rūpa* (matière) est nommé *rūpa* parce qu'il est endommagé (*rūpaṇāt*) »,[3] or le *rūpa* passé et futur n'est pas endommagé ; donc il n'existe pas réellement. »

Ceci aussi n'est pas bon. En effet, [la susdite définition du *rūpa*] ne vise qu'une partie du *rūpa :* tous les *rūpas* présents ne sont pas endommagés,[4] et ne sont pas pour cela sans exister.

Ou bien nous dirons que le passé et le présent existent comme [vous faites] exister le *vijñāna* (connaissance). Le Sūtra dit : « Parce qu'il discrimine (*prativijñapti prativijñapti*), on le nomme *vijñāna.*[5] — Que discrimine-t-il ? — Les visibles, les audibles... les *dharmas* (qui sont l'objet de la connaissance mentale) ». Or, dans votre système, la connaissance [présente] qui porte sur le passé et le futur n'a rien qu'elle puisse discriminer [, puisque le passé et le futur n'existent pas] ; toutefois vous soutenez que

[1] *cheou-yong*, *anubhava*, *bhoga*, *saṃbhoga*, *upabhoga*, *yāpanā*.
[2] Certains hérétiques prétendent que de nouveaux êtres apparaissent.
[3] Voir Kośa, i, pp. 24-25.
[4] Cette partie du *rūpa* qui est l'*avijñapti*.
[5] Kośa, i, 16 (p. 30) : *vijñānaṃ prativijñaptiḥ*.

la nature propre de cette connaissance existe, non pas n'existe pas, puisque le présent existe.

Donc ce nouvel argument contre l'existence [du passé et du futur] n'est pas établi (*asiddha*). [P. 636, col. 1, l. 13.]

b) On dit encore : « Le passé et le futur n'existent pas réellement en nature propre. S'ils existaient réellement, ils feraient obstacle. Les choses matérielles (*rūpīṇi dravyāṇi*) se font mutuellement obstacle, ne pouvant résider dans le même lieu. Si les choses matérielles passées ou futures existaient réellement, elles se feraient obstacle : ce n'est pas le cas ; donc elles ne sont pas des choses matérielles (*rūpa*). — Cette objection montre que [le passé et le futur] n'existent pas réellement. »

Ceci aussi n'est pas bon. — Dans votre système : « Il est faux que l'existant naisse ; [mais certain non-existant ne naît pas] en raison du manque de ses conditions.[1] » C'est-à-dire : vous dites que l'existant ne naît pas, mais [parmi les non-existants] c'est le futur qui naît et certainement pas le passé. — De même dans mon système : les *dharmas* existants font obstacle, mais seulement les présents, non pas les passés et les futurs, car, dans l'état de présent, le *dharma* a un pouvoir spécial. [P. 636, col. 1, l. 20.]

c) D'autres maîtres disent : « La lampe future brûle-t-elle ou non ? Si oui, elle ne diffère pas de la lampe présente ; si non, elle n'a pas la nature propre d'une lampe. »

Cette critique n'est pas bonne, car [la lampe future] a seulement « nature propre ». C'est-à-dire : du passé et du futur, il y a « nature propre », il n'y a pas activité. Par nature propre, on entend la cognoscibilité (*jñeyadharmatā*) du passé et du futur ; comme ils sont munis de cognoscibilité, nous disons qu'ils existent ; nous ne disons pas qu'ils aient le pouvoir de brûler.

Ou bien, cette lampe existe réellement comme votre *vijñāna* (connaissance) : vous admettez une connaissance sans objet,

[1] *fei yeou eul cheng pei fa* (var. *yuen*) *k'iue kou :* na saj jāyate tatpratyayavaikalyāt.

qui n'a rien à connaître, à laquelle ne manque pas cependant la nature propre [de connaissance]. De même, pour moi, la lampe passée ou future : elle n'a pas l'activité de brûler, mais la nature propre [de lampe] ne lui fait pas défaut. [P. 636, col. 1, l. 27.]

d) On dit encore : « Le visible (*rūpa*) passé et futur [n'existe pas réellement], car il n'est pas saisi par l'œil. S'il existait réellement, pourquoi ne serait-il pas saisi par l'œil ? »

Ceci aussi n'est pas bon, car l'organe-œil (*cakṣurindriya*) n'a pour domaine (*viṣaya*) que le visible muni de l'activité éminente [qui caractérise le présent]. — Les *dharmas* des trois époques ont le même caractère essentiel (*t'i-siang*), mais différent de manière d'être (*bhāva*, *yeou-sing*), comme nous l'avons expliqué. De ce que l'œil a pour domaine le visible, on ne peut conclure qu'il doit saisir tous les visibles, car il ne saisit pas la matière atomique (*paramāṇurūpa*). Par conséquent, si l'œil saisit le présent, ne saisit pas le passé et le futur, cela tient à la variété de l'état, au caractère spécifique de l'activité. — Point de difficulté. [P. 636, col. 2, l. 3.]

11. On dit encore : « [Le passé et le futur n'existent pas réellement], car ils n'ont pas les caractères du conditionné (*saṃskṛta*). Ils n'ont pas les caractères du conditionné ; ils ne sont pas inconditionnés ; donc ils n'existent pas réellement. »

Ceci aussi n'est pas bon, car ils sont de la nature du conditionné[1] : le futur sera périssable, le présent est actuellement périssable, le passé a été périssable.[2] Par conséquent [les *dharmas* des trois époques] ne sont pas démunis des caractères du conditionné.[3] — Le *dharma* destiné à naître[4] naît par la force des

[1] Le texte porte : *taddharmakatvāt, pei fa sing kou.*

[2] *anāgatasya nirutsyamānadharmakatvāt, vartamānasya nirudhyamānadharmakatvāt, atītasya niruddhadharmakatvāt.* — Les temps sont marqués par *k'o, tcheng, i : k'o mye fa sing kou.*

[3] *li yeou-wei siang.*

[4] « destiné à naître », « non destiné à naître » : parmi les futurs, quelques-uns naîtront, d'autres ne naîtront pas ; voir la théorie de l'*apratisaṃkhyānirodha*. — Kośa, i, 10 (texte chinois, i, 4 b 1) a *cheng-fa, utpattidharman, pou-cheng-fa,*

causes : nous avons expliqué (pp. 15, 106) ce qu'il faut entendre par « naissance du *dharma* ». Le *dharma* qui n'est pas destiné à naître est de la même espèce que le *dharma* destiné à naître[1] : par conséquent il reçoit le nom de « ayant la nature du destiné à naître ». S'il ne naît pas, c'est par déficience des conditions. Cette déficience a été expliquée plus haut. [P. 636, col. 2, l. 10.]

Ou bien la connaissance (*vijñāna*) [comme vous l'entendez] nous servira encore d'exemple « pareil ». Vous admettez une connaissance prenant pour objet le non-existant et qui n'a pas de connaissable : dont pourtant la nature de connaissance n'est pas non-existante. — De ce point de vue, comment le fait qu'ils n'ont pas les caractères du conditionné pourrait-il empêcher le passé et le futur d'exister ? [P. 636, col. 2, l. 13.]

Ajoutons que votre présent n'a pas [le caractère de] naissance (*utpāda*), car il est déjà né ; il n'a pas [le caractère de] durée-transformation (*sthityanyathātva*), car il périt aussitôt né ; il n'a pas [le caractère de] destruction (*nirodha*), car, dans votre système, la destruction est nommée « non-existence » (*abhāva*), et la « présence » (*vartamānatā*) est « existence ».

Encore les caractères du conditionné, dans votre système, s'entendent de la série et non pas du « moment » (*kṣaṇa*)[2] : donc vos moments n'existeront pas [puisqu'ils n'ont pas les caractères du conditionné]. [P. 636, col. 2, l. 16 : fin du cahier 52 et de la discussion du Sarvāstivāda].

Note sur le Sarvāstivāda

1. Le Sarvāstivāda distingue parmi les *dharmas*, « êtres » ou « entités » ou « choses », les êtres réels (*dravyasat*), les entités existant en soi, existant au sens absolu (*paramārthatas*), et les

anutpattidharman ; notre texte a *cheng-fa* et *k'o-cheng-fa*, expressions synonymes comme le dit l'éditeur japonais du Kośa.

[1] *k'o cheng fa sing.*

[2] Kośa, ii, p. 227.

êtres que nous nommerions des « êtres de raison », en sanscrit des « êtres de désignation » (*prajñaptisat*), lesquels n'existent que du point de vue de l'expérience (*saṃvṛti*), sans que pour cela l'activité leur soit refusée.

a) Sont des « êtres réels » (*dravyasad dharma*) les « conditionnés » présents. « Conditionné » (*saṃskṛta*) : qui est produit par les causes et conditions, qui est causé. Tout ce qui est produit par les causes est, à son tour, cause : *saṃskāra* est donc à peu près l'équivalent de *saṃskṛta*.

Les conditionnés présents sont des « instantanés » (*kṣaṇika*) ; des unités indivisibles au point de vue du temps (conditionnés matériels ou mentaux) ; des « atomiques » (*paramāṇu*), unités indivisibles au point de vue spatial (conditionnés matériels). — Ils sont les éléments ou « moments » (*kṣaṇa*) des « séries » ou des « blocs » (*saṃtāna*, *piṇḍa*) psychologiques, somatiques, physiques que l'opinion vulgaire accepte comme des êtres simples ou de durée, l'âme, le corps, la flamme ou la montagne. Les séries et les blocs n'existent pas en dehors de leurs éléments : l'âme n'est qu'une succession de moments mentaux ; la forêt n'est que des arbres. Séries et blocs n'existent que comme « désignations » (*prajñapti*) de *dharmas* réels, quoiqu'étant quelque chose à part (p. 106).

b) Sont aussi des êtres réels les trois « inconditionnés », entités éternelles : l'espace, le Nirvāṇa et la « non-production à nouveau en raison de l'absence des causes. »

c) Sont des êtres réels les conditionnés passés et futurs. — On a bien défini ci-dessus le *dharma* conditionné présent en le définissant comme une entité instantanée : le *dharma* conditionné naît, dure un instant, périt.

Cependant, avant de naître par la force des causes, il existe, et il continue d'exister après avoir péri. En d'autres termes, il traverse les trois époques ; est successivement futur, présent, passé ; successivement sera, est, fut : toujours réel, toujours la même entité de caractère constant. Avant de naître, il est lui-même ; il reste lui-même après avoir péri.

On ne doit pas dire que le *dharma* conditionné « existe après ne pas avoir existé » et « retourne à la non-existence après avoir existé ». [1]

[1] L'école Sautrāntika n'admet que les *dharmas* conditionnés présents ; elle nie les *dharmas* éternels; elle nie la réalité des *dharmas* conditionnés futurs et passés : d'où le nom de *ekakṣaṇavāda*, « doctrine de l'existence du seul *kṣaṇa* ou instant présent ». — Elle nie aussi un certain nombre de *dharmas* conditionnés inventés par le Sarvāstivādin (*viprayuktasaṃskāra*). — Noter aussi

2. Le *dharma* futur, présent, passé, est toujours le même *dravya*, *vastu*, *artha*, *ātman*, *ātmabhāva*, *ātmalābha*, *svalakṣaṇa*, *svarūpa*, *svabhāva*.

Les trois premiers termes [1] se traduisent assez bien par « chose » et tendent vers la notion de substance. Les termes *ātman*, *ātmabhāva*, « soi », donnent l'idée d'individualité. Les trois derniers termes, « caractère propre », « forme propre », « être ou nature propre », semblent exprimer la notion d'essence. Mais le bouddhiste du Petit Véhicule ne parle pas de substance ou d'essence ; il ignore le substrat, plus ou moins métaphysique, des qualités ou activités ; il nie le *dharmin*, « ce qui possède les qualités ou activités ». Le *dharma* tout entier réside dans sa nature ou caractère (*svalakṣaṇa*). Une connaissance visuelle n'est pas un complexe, avec un je ne sais quoi qui connaît, mais une connaissance, une image visuelle sans plus.

3. A plusieurs points de vue, le *dharma* futur ou passé ne diffère pas du *dharma* présent.

Il est, comme lui, exactement comme lui, « cognoscible », *jñeya*. Supposer que le *dharma* futur n'est pas, en sa nature cognoscible, identique au *dharma* présent, c'est admettre que la connaissance mentale que nous avons, que le Bouddha a, du futur est une connaissance sans objet. En bonne philosophie, le non-être ne peut être connu : l'objet de l'idée ne peut être que réel, actuellement existant.

Connu, le futur ou le passé est désiré, possédé. L'homme qui a éprouvé une passion, aussi longtemps qu'il n'a pas coupé cette passion par le chemin bouddhique, reste « en possession » de cette passion, reste souillé par cette passion, reste attaché à ce qui fut l'objet de cette passion. — L'homme qui, à grand'peine, s'est élevé à une extase, « possède » la même extase à l'état futur : il pourra, sans peine, amener une extase semblable à celle qu'il a jadis conquise.

Certains *dharmas*, à savoir les actes bons ou mauvais, ne donnent leur fruit de rétribution (ciel ou enfer) que lorsqu'ils sont passés, parfois dans la prochaine période cosmique.

Les preuves scripturaires et logiques abondent qui obligent à admettre la pré-existence et la post-existence du *dharma* présent

que le Sarvāstivāda, quoiqu'il confesse le caractère instantané du *dharma* conditionné présent, reconnaît cependant à ce *dharma* une durée (*sthiti*) minima que le Sautrāntika nie.

[1] Monier Williams : substance, thing, object ; any really existing substance or essence ; thing, object.

et instantané. — C'est une folie de penser que « les causes et conditions » créent le *dharma* : leur seul rôle est de faire passer le *dharma* de la condition future dans la condition présente ; de lui donner, ou de l'aider à produire, une certaine activité qui caractérise la condition présente.

4. Quelle est cette « certaine activité » ?

Ce n'est pas, comme on pourrait croire, l'activité (*śakti, sāmarthya*) qui consiste à produire un effet extérieur, un fruit différent du *dharma* même. Seul l'œil présent produit la connaissance visuelle, mais l'œil présent ne produit pas nécessairement cette connaissance : par exemple dans l'obscurité. — Si l'œil présent, pour ne pas voir, n'en est pas moins œil, il s'ensuit que la vision n'est pas essentielle à l'œil, que l'œil futur et passé est aussi bien un œil.

L'activité caractéristique du *dharma* présent, qu'on nomme *kāritra* (pour la distinguer de l'activité en général, *śakti, sāmarthya*), résulte du fait qu'il est inséré dans la série. Le *dharma* futur entre dans la série (et dans le présent) en qualité d'effet ou de « fruit ». Dans cette série, il devient en même temps cause : il projette un fruit — quelquefois un fruit dissemblable de lui-même — toujours, et c'est le point, un fruit semblable à lui-même. L'œil, dans l'obscurité, est une succession de *dharmas*-œil, passant tour à tour du futur dans le présent, chacun engendrant le suivant.

5. Ces remarques, assurément, ne font pas disparaître toutes les difficultés.

Le Sarvāstivāda pose un feu futur, qui est chaleur comme le feu présent, mais qui, en fait, ne brûlera qu'à l'époque où les causes le feront entrer dans une série ignée ; une connaissance visuelle qui connaîtra la couleur à l'époque où elle entrera dans la série mentale, par la coïncidence d'un certain moment de la série mentale, de la série de l'organe-œil, de la série d'une chose coloriée : cette connaissance, avant de connaître et après avoir connu, est, dans sa nature propre, la même connaissance.

Le souci majeur des docteurs du Sarvāstivāda n'est pas d'expliquer, mais de montrer que leur théorie du *dharma* n'est pas en contradiction avec la définition scripturaire, à savoir que le *dharma* est impermanent.

Le caractère (*lakṣaṇa*) du *dharma* est constant.[1] Cependant le *dharma* n'est pas éternel, il naît et périt. En effet, en raison

[1] Saṃghabhadra, 625, 1, 20; 632, 1, 9; 633, 1, 7.

des causes et conditions, le *dharma* devient présent, c'est-à-dire développe[1] une activité qui s'appuie[2] sur le *dharma*, qui « spécifie » le *dharma*. Cette activité n'est pas autre chose que le *dharma* : donc du *dharma*, bien que son caractère soit constant, on peut dire qu'il naît et périt, puisque l'activité, qui lui est « intégrée », commence et finit.

Cependant si l'activité n'est pas autre chose que le *dharma*, elle n'est pas non plus la même chose. Aussi l'école enseigne que le *dharma* a deux états (*avasthā*) ; celui où il est seulement son caractère constant (futur et passé), celui où il est, par surcroît, activité (présent).

Le caractère constant du *dharma* est la même chose que le *dharma* (*svalakṣaṇa* = *dharma*) ; ce caractère est momentanément spécifié par l'activité caractéristique du présent ; cette activité est intégrée au caractère, au *dharma*.

Dharma, c'est-à-dire *svabhāva*, nature propre ou essentielle du *dharma*, auquel on attribue un caractère constant (qui est le *dharma* même) par opposition au caractère momentané et supplémentaire que le *dharma* prend, ou qui devient le *dharma*, lorsque le *dharma* est présent.

Dharma, c'est-à-dire *bhāva*, l'être qui existe actuellement : c'est le *svabhāva* auquel est intégrée l'activité du présent. D'après la version chinoise, *bhāva* équivaut à « mode », « espèce », donc une manière d'être du *dharma*, et le *dharma* même. — Donc *bhāva* et *svabhāva* ne sont ni identiques ni différents.[3]

8. Nous entendrions mal la réalité du *dharma* futur, et l'individualité du *dharma*, si nous ne tenions pas compte de la doctrine du *dharma* « non destiné à naître ».

La réalité du *dharma* futur est indépendante du fait qu'il sera présent.

Les *dharmas* futurs forment en effet deux catégories : ceux qui naîtront, ceux qui ne naîtront pas ; non seulement les futurs, comme nous entendons ce mot, mais encore les « possibles », ou mieux « mes possibles ». Existent, de tout temps, tous les *dharmas* nécessaires à ma transmigration continuée. J'entre dans le chemin du Nirvāṇa : je coupe en moi le désir qui est le principe des renaissances ; je coupe, par le fait même, les renaissances : en termes techniques et exactement, les désirs qui devaient faire

[1] Ou « produit », 631, 3, 28.

[2] 633, 1, 22.

[3] 632, 3, 11. — Comparaison (terre, sensation), 625, 1, 19; 631, 3, 28.

procéder ma transmigration, et les multiples états d'âme ou états somatiques qui devaient constituer ma transmigration, deviennent « non destinés à naître ».

Nous concluons que les *dharmas* futurs ne forment pas un tas indiscriminé ; ils n'entrent pas, indifféremment, dans la série de n'importe quel homme chez lequel existe, à certain moment, le complexe des causes qui « actualise » un *dharma* futur de telle ou telle sorte. Tout *dharma* futur est comme marqué, parmi les *dharmas* identiques, pour entrer dans la série de telle personne. Il constitue une individualité. — Cependant il n'y a pas, parmi les *dharmas* futurs, antériorité et postériorité : fait qui complique la connaissance du futur.

9. Le *dharma* futur, s'il possède « en puissance » certaine activité (*kāritra ;* « extériorisation de sa nature propre » : pour le feu, brûler), existe déjà « en acte » à certain point de vue.

Le *dharma* est une qualité ou caractère propre (*svalakṣaṇa*), la « nature propre » (*svabhāva*) qui est un être en soi, une individualité (*dravya*, *vastu*, *artha*, *ātman*) : le feu est chaleur, non pas une chose chaude ; une connaissance, discrimination ; une sensation, expérience. Le « caractère » tient par soi et constitue tout le « caractérisé » (*lakṣya*), ou, plus exactement, il n'y a pas un être caractérisé par le caractère propre. Le *dharma* est éternellement et réellement le caractère propre, car, futur ou présent, il est connu comme tel. Le feu futur est du feu puisqu'il est connu comme feu. Du point de vue de l'idée, du point de vue de la « cognoscibilité », le *dharma* est identique et éternel ; et la cognoscibilité entraîne l'être, non pas l'être potentiel, mais l'être réalisé. Cependant il est évident que, dans l'ordre du réel, rien ne correspond à cette éternelle cognoscibilité, à cette éternelle essence, à cette éternelle existence.

10. L'Abhidharma et Saṃghabhadra ne conçoivent pas le *dharma* comme une substance qui possèderait, depuis toujours et en puissance, certaines qualités ou activités, et qui les manifesterait, à certain moment, « en raison des causes et des conditions » — conception qui s'entend bien et qu'on est tenté d'attribuer à « ceux qui affirment l'existence du passé et du futur ».

Je ne suivrai pas les maîtres éminents qui pensent pouvoir tirer parti des vues du Grand Véhicule dans l'explication du Sarvāstivāda. D'après un savant dont la mort précoce fut une grande perte pour nos études — pourquoi faut-il que nous ayons aujourd'hui à déplorer la disparition d'Obermiller ? — d'après

Rosenberg (*Probleme*, pp. 231-233 de la traduction allemande), le *dharma* du Sarvāstivāda est une entité supra-empirique, inconnaissable, résidant dans une sorte d'*Uebersein*, le vraiment étant ; l'empirique, c'est-à-dire le phénomène présent, est la réflexion et comme une sorte d'émanation du *dharma* transcendant.

Ceci est presque la définition de la « nature des *dharmas* » (*dharmatā*) ou *tathatā* du Grand Véhicule, l'unique et inconnaissable (hormis par le Bouddha) « matière » des *dharmas* dont la « forme » est illusoire.

Mais je ne peux pas croire que le *dharma* du Sarvāstivāda soit une sorte de *tathatā* atomique : ce *dharma*, en son éternité, se définit en fonction du *dharma* présent ; il est le *dharma* présent, moins une certaine activité qui lui sera ou lui fut momentanément associée, mais qui n'intéresse pas son être. Inconnaissable ? Saṃghabhadra dit que la « cognoscibilité » (*jñeyadharmatā*) est sa nature propre.

Et si on affirme l'existence éternelle du *dharma*, c'est parce que le Bouddha, qui parle souvent du passé et du futur, a dit : « Que je connaisse une chose qui n'existe pas, c'est impossible », et encore « L'acte passé existe ». C'est parce que, étrange confusion de l'idéal et du réel, curieuse survivance d'une « psychologie primitive », on affirme l'existence « objective » de tous les objets (*ālambana*) de la pensée.

III

NOTES SUR LE MOMENT (*KṢAṆA*) DES VAIBHĀṢIKAS ET DES SAUTRĀNTIKAS

1. Le temps et les *saṃskāras* : le temps n'est pas une chose à part des choses qui naissent et périssent. — 2. Les grandes écoles enseignent que tous les « conditionnés », matériels et spirituels, sont « instantanés » (*kṣaṇika*), mais plusieurs sectes n'admettent pas le caractère instantané des choses matérielles. — 3. Mesure du moment ; comparaisons. — 4. Conflit Vaibhāṣika-Sautrāntika. — 5. Définitions du Sautrāntika. — 6. La destruction n'a pas de cause. — 7. Doctrine du Vaibhāṣika.

I. — Le temps et les saṃskāras

1. Vibhāṣā, 136, p. 700, col. 1, l. 25.

Quel *dharma* est nommé « temps »? — C'est là une désignation (*adhivacana*) des *saṃskāras*.

Pourquoi fait-il ce traité ?[1] — Pour arrêter la doctrine des autres et manifester la sienne. En effet les Dārṣṭāntikas [et les] Vibhajyavādins[2] prétendent que le temps est autre chose que les *saṃskāras*. L'être (*t'i*) du temps est éternel : les *saṃskāras*, qui ne sont pas éternels, quand ils circulent dans le temps éternel, comme des fruits dans des vases, tournent-changent ; ou comme des hommes qui entrent dans des maisons. Pour réfuter cette opinion et montrer que les trois époques ne sont pas autre chose que les *saṃskāras ;* que, ceux-ci n'étant pas éternels, le temps n'est pas éternel, pour cette raison, il fait ce traité. Les trois époques sont comme il est expliqué dans le Saṃyojanaskandhaka.[3]

2. Kośa, iv, p. 62. — Quel est le *dharma* que nous appelons « temps »?

[Ce n'est pas un *padārtha* éternel comme le croient quelques-uns. Le mot « temps » est] une expression par laquelle sont désignés les *saṃskāras* [en tant que passés, futurs, actuels].

Saṃghabhadra, 37, p. 551, col. 3, l. 2. — Quel *dharma* est nommé « temps »? — Pas à part des *saṃskāras*.

Kośa, i, 7 ; trad. i, p. 12 : « Les conditionnés sont le chemin. »

Kośa, iii, p. 187 : « Le *kalpa* consiste dans les cinq *skandhas* », *pañcaskandhasvabhāvaḥ kalpaḥ*.[4]

[1] La Vibhāṣā nomme *luen*, *śāstra*, les nombreux paragraphes du Jñānaprasthāna.

[2] La relation du Dārṣṭāntika et du Vibhajyavādin, et l'identité du Vibhajyavādin, ne sont pas claires, Abhidharmakośa, vol. vi, pp. 116-118 et 133-134.

[3] Deuxième livre du Jñānaprasthāna. — Suivent des observations sur le *kalpa* (période cosmique), qui n'est pas exclusivement *rūpa* mais encore les quatre autres *skandhas ;* sur les trois sortes de *kalpa*, etc.

[4] Yuan-houei (Enki), cité Kośa, xii, 7 *b*, par Kiokuga Saeki (voir la trad. iii,

3. Dans la liste des « Cent dharmas » du Lakṣaṇasamaya (Vasubandhu ; P. Kimura, Original and developed doctrines, 1920 ; Muséon, 1906), le temps (*adhvan*, *kāla*) est un *viprayuktasaṃskāra*, le 90e *dharma*. — Mais il est bien entendu que ce qu'on nomme *kāla* (*che*, 1 et 3), c'est la pensée (*vijñāna*) se manifestant sous l'apparence des trois époques (*adhvan*, *che*, 72 et 6), Siddhi, 30, 524.

II. — Dharmas impermanents (anitya) *mais non-instantanés*

1. Le Theravādin (Kathāvatthu, xxii, 8) condamne les Pubbaseliyas et les Aparaseliyas qui disent : « Tous les conditionnés sont impermanents (*anitya*), donc ils sont tous de la durée d'un instant de pensée (*ekacittakṣaṇika*). Leur impermanence étant identique (*samāna*), d'après quelle règle l'un périrait-il vite et l'autre après un long temps ? »

2. Opinion des Saṃmitīyas, Kośa, Vyākhyā, 179. — Le *rūpa* dure (*kālāntarāvasthāyin*), tandis que la pensée et les « mentaux » (*cittacaitta*) sont instantanés (*kṣaṇika*).

3. Vasumitra, Traité des Sectes, thèse 45 des Mahāsāṃghikas : « Les organes matériels (c'est-à-dire la « matière secondaire ») et les grands éléments (c'est-à-dire la « matière primaire ») « évoluent » (*pariṇamati*) ; la pensée et les *dharmas* mentaux n'évoluent pas. » — Commentaire de K'ouei-ki : « Les *dharmas* matériels longtemps continuent, se produisant et périssant : on admet que l'être (*t'i*) du lait évolue en petit lait. La pensée et les *dharmas* mentaux « naissant-périssant en un instant »

139, 187) observe que le temps dans l'*ārūpyadhātu* (sphère immatérielle) n'est que quatre éléments (*skandha*) ; que durant le *kalpa* vide (quand tout l'univers a disparu), le temps n'est que deux éléments, à savoir *rūpa* (l'*ākāśadhātu* ?) et *saṃskāras*. — Sur l'origine du « cercle du vent », Kośa, iii, 139, 210, et Vibhāṣā, 133, p. 691, 2.

(= *kṣaṇabhaṅgura*), l'antérieur ne se change pas en le postérieur. » — Le commentaire de K. Oyama (Kyoto, 1891) cite la Vibhāṣā, 194, p. 996, col. 3, 11 (Étude des opinions fausses du Brahmajāla) : « Les partisans de l'évolution (*pariṇāmavādin*) prétendent que le lait se transforme en petit lait, la graine en pousse, le combustible en cendre. Ce qui existe en continuation de cela est l'évolution de cela : il est faux que ce *dharma*-là périsse et que ce *dharma*-ci naisse. Tous les *dharmas* de leur nature propre (*svabhāva*) tiennent toujours (*nityasthāyin*). » L'opinion des Saṃmitīyas est semblable à celle des Mahāsāṃghikas.

4. Opinion des Vātsīputrīyas, etc., Tattvasaṃgraha, p. 132. — « A leur avis, la pensée (*buddhi*), la flamme, le son, etc., sont instantanés ; mais la terre, le ciel (*vyoman*), etc. ne le sont pas. »

Les « autres » de Kośa, iv, p. 4, qui croient au déplacement, et par conséquent à la non-instantanéité du corps, sont les Vātsīputrīyas d'après la Vyākhyā, les Saṃmitīyas d'après Saeki.[1]

5. Saṃghabhadra, 34 début.

Dans la Bonne Loi, il y a des gens qui disent que le corps, la montagne,[2] etc., durent longtemps (*ciraṭṭhitika*) sans périr. Le Sūtra dit : « Il arrive qu'un corps dure dix ans...[3] » Et encore :

[1] Les Saṃmitīyas soutiennent que les combustibles, etc., durent longtemps. Lorsqu'ils périssent c'est en raison de deux causes : le caractère « destruction » qui est interne, le feu, etc., qui est externe. — La durée et la destruction ne sont pas simultanées. — Quant à la pensée et aux mentaux, etc., ils périssent en raison du caractère « destruction » et non pas en raison de causes externes... Le commentaire du Samayabheda (Nanjio 1286) dit : Les *saṃskāras* durent un certain temps ; ils périssent aussi au moment même (*kṣaṇanirodha*). Les Saṃmitīyas concluent de ce Sūtra que la pensée, les mentaux, la flamme, le son périssent aussitôt. Parmi les *dharmas* matériels, les montagnes par exemple, durent un *kalpa*.

[2] Éternité des montagnes ! Les générations passent, vivant quarante mille ans, vivant cent ans ; les Bouddhas se succèdent ; la montagne ne fait que changer de nom. (Saṃyutta, ii, p. 190).

[3] Saṃyutta, ii, p. 94 : « Mieux vaut considérer comme un Soi ce corps fait

« Le *kalala* dure sept jours.[1] » Et encore : « [Les Nāgas] porteurs de la terre (*dharaṇīṃdhara*) durent pendant un demi-*kalpa*.[2] » Ces textes nous enseignent que le corps peut durer longtemps. Par conséquent le mouvement est possible, et le mouvement constitue l'acte corporel. [P. 534, col. 2, l. 17.]

Faux ! Car ces docteurs admettent que la pensée et les mentaux (*cittacaitta*) périssent immédiatement (*kṣaṇanirodha*). Et, de cette donnée, nous pouvons démontrer le *kṣaṇanirodha* du corps et de la montagne qu'ils n'admettent pas. Voici le raisonnement. [P. 534, col. 3.]

Il y a *kṣaṇanirodha* du corps, car on constate que le corps se modifie (*pariṇam*) en fonction des pensée-mentaux. On constate que les caractères (*lakṣaṇa*) du corps, quand se produisent douleur, plaisir, désir, haine, etc., se modifient en fonction des pensées-mentaux. Puisque le corps se modifie en fonction des pensées-mentaux qui sont des *dharmas* qui périssent de moment en moment, il faut que le corps ait *kṣaṇanirodha*. [P. 534, col. 3, l. 3.]

En outre, le corps suit la condition, aise ou malaise, de la pensée. Le corps étant « assumé » (*upātta*) par la pensée qui périt d'instant en instant, sa condition doit être celle de la pensée. Le corps, quand il est muni de pensée (*savijñānaka*), dure longtemps en série ; mais quand la pensée (*vijñāna*) quitte le corps, celui-ci pourrit. Puisque le corps suit la condition de la pensée qui périt d'instant en instant, il faut bien que lui aussi ait *kṣaṇanirodha*. [P. 534, col. 3, l. 7.]

En outre, les textes parlent du corps comme ils parlent de la pensée (*vijñāna*). Le Sūtra dit : « Pensée, esprit, connaissance (*citta* = *manas* = *vijñāna*), à chaque seconde (*kṣaṇa*), à chaque

des quatre grands éléments que non pas la pensée. On voit ce corps durer un an... cent ans, davantage. Mais ce qui porte le nom de pensée (*citta*), esprit (*manas*), connaissance (*vijñāna*), de nuit et de jour, naît autre, périt autre. De même qu'un singe prend une branche, la lâche, en prend une autre... »

[1] Sur le *kalala*, premier stade de l'embryon, Kośa, Index.

[2] Kośa, iii, 275.

minute (*lava*), à chaque heure (*muhūrta*), naît autre, périt autre.[1] » Mais aussi : « Le corps, de moment en moment (? *tattatkṣaṇāvakāśe*) dépérit, vieillit, pourrit, s'épuise. » Et encore : « Bhikṣus, les *saṃskāras* ne s'arrêtent pas ; vite, ils vont à la destruction. » Et encore : « Bhikṣus, les *saṃskāras*, comme une magie, s'accroissent, diminuent, durent un peu et périssent. » Et encore : « Māṇavaka, de la nuit de la conception et jusqu'à la vieillesse, il va vite sans s'arrêter, sans revenir en arrière ». Ces textes et plusieurs autres montrent que tous les *saṃskāras* périssent instantanément et ne durent pas longtemps. [P. 534, col. 2, l. 14.]

Cependant il y a des textes qui parlent de la durée [des *saṃskāras* matériels, montagne, etc.] : parce que ces textes ont en vue les séries homogènes que forment les *saṃskāras*. Ils s'expriment métaphoriquement. Donc il n'y a pas contradiction. [P. 534, col. 3, l. 15.]

Aussi bien plusieurs textes attribuent la durée à la pensée même : « Cette pensée est fixée et ne change pas » ; « La pensée, de la première extase (*dhyāna*), change et entre dans la deuxième » ; « La pensée, une fois domptée, est capable de se fixer ».

En outre, en raison de la longue durée de la douleur, etc., une fois que la douleur, etc., est née, on parle métaphoriquement de sensation prolongée.[2] Aussi bien notre adversaire, qui pense que la lune dure un millénaire, parle métaphoriquement de la nouvelle lune. Il n'est pas permis de prendre pour exactes et réelles des expressions métaphoriques. [P. 534, col. 3, l. 20.]

Autre considération. Quand le caractère (*lakṣaṇa*) est différent, la chose (*dravya*, *lakṣya*) est différente ; la même chose ne peut avoir des caractères différents, car on constate que, quand la chose diffère, le caractère diffère : comme le bœuf et le cheval n'ont pas les mêmes poils. Or, dans une série, les caractères

[1] Comparer Saṃyutta, ii, p. 94-95 ; aussi Aṅguttara, iv, 137 : « Comme une rivière de montagne... il n'y a pas *khaṇa*, *laya*, *muhutta*, où elle se repose, mais elle va... ; la vie des hommes est petite... Ce qui est né ne peut pas ne pas mourir. »

[2] Voir Bukkio Daijiten, 457, 1.

diffèrent : ce qui démontre que la chose aussi diffère. Soient le lait et le petit lait : la couleur est pareille, mais les caractères qui l'accompagnent sont différents ; les choses diffèrent par conséquent. Il y a deux couleurs avec goût doux et goût acide. C'est donc que, [dans la série], d'avant à après, la chose n'est pas la même. De même en va-t-il du corps : d'avant à après, le caractère change : de là nous concluons que, en ce qui concerne la masse des éléments du corps, l'antérieur et le postérieur sont différents. — Le *kṣaṇanirodha* est donc établi. [P. 534, col. 3, l. 27.]

III. — Mesure du kṣaṇa ; *comparaisons*

1. Les bouddhistes, comme tout le monde, font du *kṣaṇa* un temps très court qui est une partie déterminée du jour-nuit ou de l'heure (*muhūrta*). Ainsi compris le *kṣaṇa* vaut un peu plus d'un centième de seconde.

D'après les sources Sarvāstivādin, on a 120 *kṣaṇas* = 1 *tatkṣaṇa*, 60 *tatkṣaṇas* = 1 *lava ;* 30 *lavas* = 1 *muhūrta*. — Dans tous les systèmes, le *muhūrta* est le trentième du jour-nuit. — On a donc : *kṣaṇa* = 0,013333 seconde.

Dans Śārdūlakarṇa (Divya, p. 645), 16 *nimeṣas* (« clin d'œil ») = 1 *kāṣṭhā*, 16 *kāṣṭhās* = 1 *kalā*, 64 *kalās* = 1 *muhūrta*. — Manu a 18 *nimeṣas* = 1 *kāṣṭhā*, 30 *kāṣṭhās* = 1 *kalā*, 30 *kalās* = 1 *muhūrta*. — Nombreuses variantes dans les Purāṇas, Kauṭilīya, Bhāskara qui a 100 *truṭis* = 1 *tatpara*, 30 *tatparas* = 1 *nimeṣa*, 18 *nimeṣas* = 1 *kāṣṭhā*...

Voir G. Thibaut, Astronomie..., 1899, p. 12 ; L. D. Barnett, Antiquities of India, p. 218 ; G. R. Kaye, Arch. Sur. India, vol. 43, 1927, p. 59 (Bakhshālī MS.) ; Cosmologie bouddhique, 1914-1919, p. 309 ; Kośa, iii, 88, 179.

Khaṇa, « instant », dans Aṅguttara, IV, p. 137 : « Il n'y a pas

d'instant, de minute (*laya*), d'heure (*muhutta*) où la rivière s'arrête.»

Kṣaṇa, khaṇa est le moment favorable, en opposition avec les *akṣaṇas* (Naître dans une période vide de Bouddhas, etc.). C'est le sens du mot dans Dhammapada, 315, où le Pali Text Dict. traduit à tort : « Let not the slightest time be wasted », pour : « Ne laissons pas passer le bon moment. »

2. — Vibhāṣā, 136, p. 701, col. 2, l. 2.

Quelle est la mesure du *kṣaṇa?*

Quelques-uns se réfèrent à la Prajñāpti qui dit : « Une femme, d'âge moyen, quand elle file, touche le fil, ni long, ni court : on dit que cela est la mesure du *tatkṣaṇa.* » Cela ne veut pas dire que le fil soit court ou long. On veut dire que, le fil sortant d'entre les doigts, le temps de sa sortie est le *tatkṣaṇa.* [1]

Nous interrogeons sur le *kṣaṇa.* Pourquoi citer la Prajñāpti [2] et parler du *tatkṣaṇa?*

Parce que, au moyen du grossier, on donne une idée du subtil. Le subtil est difficile à connaître et ne peut être expliqué directement : 120 *kṣaṇas* font 1 *tatkṣaṇa ;* 60 *tatkṣaṇas* font 1 *lava* qui vaut donc 7.200 *kṣaṇas ;* 30 *lavas* font 1 *muhūrta* qui vaut donc 216.000 *kṣaṇas ;* 30 *muhūrtas* font 1 *ahorātra* (jour-nuit) qui vaut donc 6.500.000 moins 20.000 *kṣaṇas.* — Le corps formé des cinq éléments (*skandhas*), un jour et une nuit, durant cette période, naît, périt, est impermanent. [P. 701, col. 2, l. 13.]

Il y en a qui disent : « Ceci est grossier. Ce n'est pas la mesure du *kṣaṇa.* Mon opinion est que 64 *kṣaṇas* passent dans le temps qu'un homme fort fait claquer les doigts. »

[1] Je comprends mal la version chinoise. L'original, qui nous a été conservé dans le Śārdūlakarṇa, Divyāvadāna, p. 644, est obscur : *tadyathā striyā nātidīrghanātihrasvakartinyāḥ sūtrodyāma evaṃdīrghas tatkṣaṇaḥ.* — *udyāma,* the act of erecting or stretching out. — Voir Kośa, iii, p. 179, note.

[2] Le Prajñāptiśāstra est un des Abhidharmas des Sarvāstivādins ; voir les notes de Takakusu et Stcherbatsky dans JPTS., 1905, pp. 75, 116, et P. Cordier, Catalogue du Tandjour, p. 392. — Une analyse de la première et de la deuxième partie, Lokaprajñāpti, Kāraṇaprajñāpti, dans l'Appendice de Cosmologie bouddhique, 1914-1919, pp. 263, 309, *kṣaṇa, tatkṣaṇa* (*de yi skad cig*).

Il y en a qui disent : « Non. D'après moi, deux hommes forts rompent en les tirant des fils de Bénarès. Le temps de la rupture, c'est la durée du *kṣaṇa*. »

Il y en a qui disent : « Non. D'après moi, deux hommes tiennent tendus des fils de Bénarès, et un homme, au moyen d'un dur couteau de Chine bien affilé, alertement les tranche : le temps de la rupture, c'est la durée du kṣaṇa. »

Il y en a qui disent : « Ceci encore est grossier. Ce n'est pas la mesure du *kṣaṇa* : la vraie mesure, Bhagavat ne l'a point dite. — Comment savons-nous cela ? — Par le Sūtra[1] qui dit : « Un certain bhikṣu vint auprès de Bhagavat, le salua, se tint de côté et demanda combien vite naissent et périssent les facteurs vitaux (*āyuḥsaṃskāras*). Le Bouddha dit : « Je peux le dire, mais tu ne peux comprendre. » Le bhikṣu demanda s'il y a, ou non, une comparaison qui en donne une idée. Le Bouddha dit : « Oui et je vais te la dire. Supposons quatre bons archers placés dos à dos et faisant face aux quatre points cardinaux. Vient un homme alerte qui leur dit : « Tirez en même temps ; je suis capable de prendre les flèches, et aucune ne tombera à terre. » D'après toi, cet homme serait-il, oui ou non, rapide ? » Le bhikṣu répondit que cet homme serait très rapide. Bhagavat reprit : « Sa rapidité n'approche pas de celle des Yakṣas terrestres[2] ; la rapidité des Yakṣas terrestres n'approche pas de celle des Yakṣas de l'atmosphère ; la rapidité des Yakṣas de l'atmosphère n'approche pas de celle des dieux de la suite des Quatre-Grands-Rois ; la rapidité de ces dieux n'approche pas de celle des roues du soleil

[1] Recension allongée du Dhanuggaha de Saṃyutta, ii, 265, avec la morale : « Les facteurs vitaux périssent encore plus vite. Par conséquent, ô bhikkhus, soyez attentifs ! »

On a les archers, et l'homme alerte ; puis la vitesse (*java*) de lune-soleil, puis celle des *devatās* qui courent devant les lune-soleil (*purato dhāvanti*).

[2] Yakṣas terrestres, *ti-hing*, *pṛthivīcara*, *bhūmicara* ? Sans doute les *bhaumas* de Vyutpatti, 156.

Yakṣas de l'atmosphère, *kong-hing*, *vihāyasagāmin*, Vyutpatti, 126, 154, *antarikṣavāsin* de 156.

Les *kien-hing* peuvent être des *dṛḍhagāmin* (?).

et de la lune ; la rapidité de ces roues n'approche pas de celle des *devaputras kien-hing* qui courent devant le char des roues du soleil et de la lune.[1] La vitesse [toujours accrue] de la série des dieux en commençant par ceux-ci, la vitesse de la naissance et de la destruction des facteurs vitaux est encore plus grande. Le flux des *kṣaṇas* n'a pas d'arrêt. » Nous savons, par ce texte que Bhagavat n'a pas dit la vraie mesure du *kṣaṇa*. — Pourquoi ne l'a-t-il pas dite ? — Parce que personne n'est capable de la comprendre. — Śāriputra n'est-il pas capable de la comprendre ? — Oui. Mais cette connaissance est sans utilité. C'est pourquoi le Bouddha, qui n'enseigne pas en vain, n'a pas expliqué. [P. 701, col. 3, l. 8.]

IV. — Conflit Vaibhāṣika-Sautrāntika

Mais il ne s'agit pas ici d'un *kṣaṇa* mesurable, mais du *kṣaṇa* philosophique, de l'instant. Que veut-on dire quand on dit que les choses sont « instantanées » ?

Kośa, iii, 177 (kārikā 85) : « L'instant est la limite du temps, comme l'atome est la limite de la matière et la syllabe la limite du nom. »[2]

Les Sautrāntikas acceptent cette définition des Sarvāstivādins-Vaibhāṣikas. Mais ils l'entendent à leur manière.

Pour les Sarvāstivādins, le temps — exactement l'existence des choses ou *dharmas* — est un discontinu : il est formé de points ou d'atomes temporels dont la durée extrêmement courte est cependant appréciable. On peut dire, pour se faire une idée de leur idée, que l'instant est le temps requis pour l'apparition

[1] « qui courent devant » d'après le pāli ; nous avons *tao-in*, conduire-guider, montrer le chemin. — Variante dans la citation d'Atthasālinī, 60 (Expositor, 80) : « ... greater is the speed of the Yama God (var. Yāma) who runs before the sun and the moon. »

[2] Voir Bhojarāja ad Yogasūtra, iii, 52 ; Ṣaḍdarśana-samuccaya, éd. Suali, p. 28.

et la disparition d'un phénomène psychique, de la sensation par exemple.

Pour les Sautrāntikas, l'existence est un continu : l'instant est une coupe arbitraire et idéale dans la durée d'une « série » (*saṃtāna* ou « continu ») ; les instants, postulats imaginaires, sont en nombre infini dans la durée la plus courte.

Tandis que le Sarvāstivādin accorde une certaine durée à la chose instantanée, la durée nécessaire à l'activité, le Sautrāntika enseigne qu'il n'y a que des instants de naissance (*utpattikṣaṇa*) ; on ne peut pas dire que la naissance (*utpattibhāva*) soit différente de la destruction (*vināśabhāva*).[1] L'activité (*kriyā*) de la chose instantanée réside toute dans son existence même, existence causée et causante.[2]

Le Sautrāntika admet naissance, durée, etc. en ce qui regarde la série, et aussi, en manière de dire, en ce qui concerne les moments de la série : le moment ultérieur ressemble au moment antérieur, donc le moment antérieur dure ; le moment ultérieur diffère du moment antérieur, donc le moment antérieur vieillit ou change. Mais, à parler franc, le moment ne dure pas, il périt immédiatement après être né (*utpattyanantaranirodha*).

V. — Diverses définitions du Sautrāntika

Vasubandhu, commentant la kārikā, iii, 85, p. 177, donne deux définitions : « Quelle est la dimension de l'instant ? — 1. Les conditions étant présentes, le temps qu'il faut pour qu'un *dharma* prenne son être (*yāvad dharmasya ātmalābhaḥ*) ; ou bien 2. un

[1] Voir le Siddhānta analysé par Wassilieff, p. 305 (278). On a fol. 160 *a* 6 de l'édition tibétaine : *skye baḥi skad cig tsam kho na yin paḥi phyir* | *de yaṅ skye baḥi ṅo bo yaṅ gzhan la ḥjig paḥi ṅo bo yaṅ gzhan zhes brjod par mi nus paḥi phyir.*

[2] *kṣaṇikāḥ sarvasaṃskārā asthirāṇāṃ kutaḥ kriyā* | *bhūtir yaisāṃ kriyā saiva.* Cité Tattvasaṃgraha, p. 11, avec la mauvaise lecture *yeṣām.*

dharma étant en marche, le temps qu'il faut (*yāvat*) pour qu'il aille d'un atome à un autre atome.[1] »

a) Première définition.

1. Saṃghabhadra, 32 début, p. 521, col. 2, approuve et commente la définition de la kārikā, que l'instant est la limite du temps, le plus petit temps (*paramanikṛṣṭa kāla*) : « Si on coupe la matière (*rūpa*) par l'esprit, on arrive à l'atome, qui est la plus petite matière parce qu'il ne peut être coupé. De même, si on coupe le nom (*nāman*) et le temps, on arrive à la syllabe (*vyañjana*), à l'instant. » — Mais il condamne la glose du Sautrāntika (Vasubandhu) : « Le moment (*k'ing*, 181 et 2), les conditions étant réunies, le *dharma* obtient son être (*t'i : ātman*). »

« Il faut examiner si, avant la naissance [que produisent les conditions], l'être du *dharma* existe oui ou non. Les Ābhidharmikas disent que, quand les conditions concourent, le *dharma* obtient naissance : ce n'est pas [que naisse] sa « nature propre » (*svabhāva* = *t'i* = *ātman*). Mais, dira-t-on, dans cette hypothèse à quoi bon la naissance ?... »

Suit l'explication que nous connaissons : la naissance, pour le *dharma*, ce n'est pas « l'acquisition de son soi » (*ātmalābha*), mais l'arrivée à l'état de présent de ce soi.

Cependant « Le Sautrāntika ne précise pas quel est le temps de cette acquisition de son soi. A la question : « Quelle est la dimension de l'instant ? », on devrait répondre : « L'instant est tel... » Les docteurs de la Vibhāṣā disent que la dimension de l'instant n'a pas été dite par le Bouddha, car il ne vit personne capable de le comprendre, mais qu'on a des comparaisons, que 65 instants passent dans le temps qu'un homme fort fait claquer les doigts. »

Saṃghabhadra écarte l'explication Sautrāntika ; il ne dit pas : « Le temps qu'il faut pour qu'un *dharma* arrive à l'état de présent » ; il définit l'instant par le présent (ci-dessous p. 152).

[1] La Vyākhyā est muette, mais la version tibétaine est claire : *rkyen rnams thsogs na ji srid du chos kyi bdag ñid thob pa am | chos ḥgro ba na ji srid du rdul phra rab nas rdul phra rab gzham du ḥgro ba yin no.*

2. — Vasubandhu, Kośa, iv, 4.

Les Vātsīputrīyas définissent l'acte corporel (*kāyavijñapti*) comme un mouvement ou un déplacement (*gati*). Vasubandhu répond : « Non; car les conditionnés (*saṃskṛta*), parmi lesquels les parties matérielles, sont instantanés, *kṣaṇika*, et par conséquent périssent à l'endroit où ils naissent». — « Qu'est-ce que le *kṣaṇa ?* L'*ātmalābha* périssant immédiatement.[1] Ce qui a le *kṣaṇa* est nommé *kṣaṇika*, comme l'homme qui a un bâton (*daṇḍa*) est nommé *daṇḍika*. »

Saṃghabhadra (p. 533, col. 2, l. 21) cite la définition de Vasubandhu, et dit : « Cette explication est mauvaise, car on ne peut dire [que le *kṣaṇika*, la chose instantanée, diffère du *kṣaṇa*, instant] comme l'homme diffère du bâton. La comparaison manque de similitude. Il n'y a pas de *dharma* qui diffère de l'*ātmalābha* (« prise de son être ») qui par nature périt immédiatement. Comment dire que [le *dharma*] a *kṣaṇa* comme l'homme a bâton ? »

Le Tattvasaṃgraha, p. 142, cite Uddyotakara (Nyāyavārttika, 418) et le réfute.

Uddyotakara dit : « La notion de possession que comporte le mot *kṣaṇika* (« muni du *kṣaṇa* », « de qui est le *kṣaṇa* ») est inadmissible. Si on comprend *kṣaṇa* dans le sens de *kṣaya*, destruction : « Celui qui a *kṣaṇa* est dit *kṣaṇika* », cela ne va pas, vu la différence des temps. Quand il y a destruction, la chose n'est pas périssante (*kṣayin*). Si *kṣaṇa* est défini comme un existant (*bhāva*) caractérisé par la destruction (*vināśa*) immédiate[2], cela ne va pas non plus... Si enfin on définit *kṣaṇika* comme « ce qui dure le temps d'un *kṣaṇa ;* le *kṣaṇa*

[1] *ātmalābho 'nantaravināśī kṣaṇaḥ | sa yasyāsti sa kṣanikaḥ |*. — Les MSS. de Paris ont *ātmalābho 'nantaravināśī*. [Et j'ai jadis corrigé *ātmalābhād anantaravināśī* ou °*vināśo :* « Le *kṣaṇa* est la destruction immédiatement consécutive à l'acquisition de l'être », « ce qui périt immédiatement après l'acquisition de son être ».] — Le Tattvasaṃgraha, p. 143, qui cite Vasubandhu : *ātmalābhānantaravināśī*. — Mais Wogihara, Vyākhyā, 345, a la bonne lecture, comme le prouvent les gloses de Saṃghabhadra qui clairement fait de *ātmalābha* le sujet de la phrase.

L'*ātmalābha*, — « acquisition de l'être », « prise de l'existence », « coming into existence, birth » (Monier Williams), — n'est pas autre chose que le *dharma* instantané lui-même ; équivalents : *svabhāva*, *svarūpa* (Tattvasaṃgraha).

On a donc : *kṣaṇa*, instant, « c'est l'être périssant immédiatement ».

« Ce qui a le *kṣaṇa* », *kṣaṇikaḥ kṣaṇe bhavaḥ kṣaṇo 'syāsti vā*. (Vyākhyā.)

[2] Lire : *atha punar bhāvo 'nantaravināśeṇa viśiṣyamāṇaḥ ;* au lieu de *atha punar bhāvānantara*°

est le temps le plus réduit ; ce qui dure ce temps est dit *kṣaṇika*[1] », cela ne va pas non plus, car il est admis que le temps (*kāla*) n'est que « désignation » (*saṃjñāmātra*) et une pure désignation ne peut caractériser une chose (*vastu*). — Là-dessus la kārikā 377 :

« L'être (*svarūpa*) de la chose ne dure pas (= périt) immédiatement après la production : c'est ce qu'on nomme *kṣaṇa*. Est *kṣaṇika* ce qui a le *kṣaṇa*. »

On nomme *kṣaṇa* l'être (*svabhāva* = *svarūpa*) de la chose (*vastu*) ; est *kṣaṇika* ce qui a le *kṣaṇa*. Comme dit Vasubandhu : « La prise du soi (*ātmalābha* = *svabhāva*) périssant immédiatement, c'est le *kṣaṇa*... » — Mais, dira-t-on, la chose (le *kṣaṇika*) n'est pas distincte du *svabhāva* (ou *ātmalābha*, qui est le *kṣaṇa*). Et l'idée : « Ceci a cela » suppose la distinction. — Là-dessus la kārikā 378 :

« Même s'il n'y a pas distinction en fait (*arthabheda*), on peut dire que l'un a l'autre, car les mots reposent sur la convention arbitraire. »

Même quand il n'y a pas distinction réelle (*vāstava bheda*) — par exemple : le corps du buste — on emploie le génitif en raison d'une distinction imaginaire. Car les mots ne sont pas conformes à la nature des choses : ils sont soumis au désir de celui qui parle... Les savants ont fixé le mot *kṣaṇika* pour désigner la chose (*vastumātra*) qui ne dure pas au delà de sa production. Qu'il corresponde ou non à une idée, cela n'a pas d'importance.

b) Seconde définition.

Cette définition, qui explique l'infiniment petit de la durée en fonction de l'infiniment petit de l'étendue, est connue par des sources jaïnas.

Le *kṣaṇa* des Jaïnas se nomme *samaya*. Il faut un nombre incalculable de *samayas* pour faire une *āvali* ou *āvalikā* qui est la plus petite durée appréciable. On a une définition du *samaya* dans le Tattvārthādhigama d'Umāsvāti, iv, 15, éd. de la Bibl. Ind., p. 103, trad. de Jacobi, ZDMG., 40, p. 320 : Das Zeitatom, wenn man so sagen darf, ist der *samaya*, die Zeit, die ein Atom in langsamster Bewegung gebraucht, um sich um seine eigene Körperlänge weiterzubewegen (*tatra paramasūkṣmakriyasya sarvajaghanyagatipariṇatasya paramāṇoḥ svāvagāhanakṣetravyatikramakālaḥ samaya iti*) : « Le *samaya* est très difficile à comprendre, indescriptible. Les Jinas le savent mais ne l'enseignent pas. » Même notion dans le Gaṇitasārasaṃgraha, I, 32 (Traité de mathématiques publié et traduit par M. Rangācārya, Madras, 1912) : « The time in which an atom (moving) goes beyond another atom (immediately next to it) is a *samaya* » (*aṇur aṇvantaraṃ kāle vyatikrāmati yāvati | sa kālaḥ samayaḥ*...)

[1] Comparer Ṣaḍdarśanasamuccaya, p. 28 : ... *paramanikṛṣṭaḥ kālaḥ kṣaṇaḥ | tatrabhavāḥ kṣaṇikāḥ kṣaṇamātrāvasthitaya ity arthaḥ |*

VI. — La destruction n'a pas de cause

La destruction immédiate s'ensuit logiquement du principe : « La destruction n'a pas de cause », *ākasmiko bhāvānāṃ vināśaḥ*, *ahetuko vināśaḥ*, *akasmādbhavo vināśaḥ*. On nous dit que ce principe est le bien propre du Sautrāntika, et le Sarvāstivādin, en effet, dit que la destruction a une cause. Mais cette cause est une cause intime, constitutionnelle, contemporaine à la naissance : c'est un des « caractères » (*lakṣaṇa*) du conditionné ; la cause de la destruction est la naissance même.

a) Les sources relatives à la destruction spontanée, immédiate, sont nombreuses.

Vedāntasūtra, 2, 2, 23 ; Nyāyavārttika, 3, 2, 14 ; Nyāyavārttika-tātparyaṭīkā (Viz. S. S.), p. 383 ; Mimāṃsāślokavārttika, p. 736.
Un Sūtra des Sautrāntikas cité Ṣaḍdarśanasamuccaya, éd. Suali, p. 46.[1] — Yogaśāstra, 34, p. 433 ; Karmasiddhiśāstra, pp. 781-782.
Kośa, ii, 234 ; iv, 5-8 (discussion de la théorie du mouvement du Vātsīputrīya).
Tattvasaṃgraha, p. 140.
Nyāyabindu, trad. et commentaire de Stcherbatsky, Buddhist Logic, II, 93.
Madhyamakavṛtti, 173, 412 (Contre le Vaibhāṣika : « Celui qui prétend que la destruction a une cause, parce que la destruction est un des caractères du conditionné... »)

b) Vibhāṣā, p. 105, col. 1.

Le *dharma* obtient naissance parce qu'il y a des causes-conditions. Doit-on dire que, de même, le *dharma* périt parce qu'il y a des causes-conditions ?

Le Dārṣṭāntika Bhadanta dit : « La naissance dépend des causes-conditions, non pas la destruction. Comme, quand un

[1] pañcemāni bhikṣavaḥ saṃjñāmātraṃ pratijñāmātraṃ saṃvṛtimātraṃ vyavahāramātram | katamāni pañca | atīto 'dhvā anāgato 'dhvā sahetukavināśaḥ ākāśaṃ pudgala iti.

homme tire à l'arc, pour lancer la flèche, il faut de la force ; mais la chute de la flèche n'est pas telle.[1] Comme, pour mettre en mouvement la roue du potier, il faut de la force, mais l'arrêt de la roue n'est pas tel. »

Les maîtres de l'Abhidharma disent : « Naissance et destruction du *dharma* dépendent, l'une et l'autre, des causes-conditions. Car la destruction, comme la naissance, a un emploi (activité, œuvre : *kārya*). »

[Le Bhadanta] a cité des comparaisons (flèche, roue du potier) : comment les expliquer ?

Pas n'est besoin de les expliquer, car elles ne se trouvent pas dans l'Écriture (Tripiṭaka). Les choses (*dharma*) vulgaires et philosophiques (*ārya*) sont différentes : on ne peut décider des secondes d'après les premières. D'ailleurs, c'est en raison de causes que la flèche tombe, que la roue s'arrête. — Causes de la chute de la flèche : heurt(?),[2] cuirasse, but, etc.; s'il n'y a pas d'autres causes,[3] la courbure de l'arc ; si on ne tirait pas d'abord à l'arc, comment y aurait-il chute ? — Causes de l'arrêt de la roue : la main, le bâton, etc. ; s'il n'y a pas d'autres causes, ce qui met la roue en mouvement ; si d'abord elle ne tournait pas, comment y aurait-il arrêt ?...

c) Saṃghabhadra, p. 533, col. 3, l. 4.

Comment savons-nous que les conditionnés sont tous « périssant instantanément » (*kṣaṇabhaṅgura*) ?

[1] La Madhyamakavṛtti, p. 222, cite une stance prâcrite que Kumārila (Mīmāṃsātantravārttika, Ben. S. S., p. 171) donne comme un exemple de jargon (voir JRAS., 1902, p. 370) : « De même que, une motte de terre étant jetée en haut, il y a une cause de sa projection en haut ; mais il n'y a pas de cause de sa chute en dehors de la cause de sa projection. » La projection est la cause de la chute ; pas d'autre cause. De même ici, c'est la naissance que nous décrivons comme la cause de la destruction. Il est donc faux que la destruction soit sans cause.

Sur le problème, si compliqué, de la chute plus ou moins rapide de la flèche, de la motte de terre, Kośa, ii, 200, 217, iv, 102 ; Nyāyavārttika, 420.

[2] *p'ai*, 64 et 8 ou 75 et 8.

[3] *hetvantara*, c'est-à-dire une cause extérieure.

Le Sautrāntika (Vasubandhu) dit[1] : « La destruction des conditionnés ne dépend pas d'une cause (*hetvanapekṣa*). Pourquoi ? Ce qui dépend d'une cause est un fruit (*phala*). La destruction est « non-existence » (*abhāva*) et n'est donc pas un fruit. Donc elle ne dépend pas d'une cause. Ceci posé, il s'ensuit que, aussitôt né, le *dharma* périt. S'il ne périt pas d'abord (ou tout de suite), il ne périra pas plus tard, puisque, avant et après, il est le même.[2] » [P. 533, col. 3, l. 10.]

Cette explication ne vaut rien... Il est faux que la destruction ne dépende pas d'une cause. Je donne donc l'explication suivante. [P. 533, col. 3, l. 29.]

La destruction du *dharma* ne dépend pas d'une cause adventice (*āgantuka*). Puisqu'elle ne dépend pas d'une cause adventice, aussitôt né, le *dharma* périt. S'il ne périssait pas d'abord (*ādau*), il ne périrait pas ensuite ; parce que, ensuite et d'abord, la cause intime[3] reste la même. Puisque nous constatons qu'ensuite il y a destruction, nous savons que, antérieurement, le *dharma* périt d'instant en instant. — On répond : « Non, parce que le monde constate : il constate que le bois existe antérieurement ; que, rencontrant ensuite une cause adventice, le feu, il va à la destruction, va à l'inexistence, n'est plus visible. Or il n'y a pas de moyen de connaissance supérieure à l'évidence (*pratyakṣa*). Il est donc faux que la destruction du *dharma* ne dépende pas d'une cause adventice. » — Ne doit-il pas en être [du bois et de tous les *dharmas*] comme du son de la cloche et de la flamme de la lampe ? Indépendamment de la main ou du vent, le son et la flamme périssent d'instant en instant en raison d'une cause intime : la rencontre de la main et du vent fait qu'un nouveau son, une nouvelle flamme ne naît pas : après, son et flamme n'existent pas et ne peuvent être perçus. De même, le combustible périt

[1] Kośa, iv, p. 5.

[2] La *yeou-sing* (*sat-tā*) est pareille.

[3] Je traduis *tchou-in*, « cause royale », par opposition à *k'o-in*, cause étrangère, extérieure.

d'instant en instant en raison d'une cause intime; sa rencontre postérieure avec le feu, alors qu'il est dans la « condition détruite », n'est pas une autre cause [de destruction] : si on ne le perçoit plus, c'est parce qu'il ne naît plus à nouveau. Donc ce problème relève du raisonnement, non de l'évidence. — Quel raisonnement ? — Comme la naissance, la destruction n'est pas sans cause. On ne voit pas que les *dharmas* conditionnés naissent sans dépendre de deux causes, l'intime et l'adventice : l'embryon (*kalala*), le bourgeon, le mur, la connaissance (*vijñāna*), etc. ne naissent qu'en dépendance du concours de conditions extérieures, semence, sang, eau, terre, organe, etc. Si la destruction du combustible avait lieu en dépendance de causes adventices, il faudrait que les *dharmas* conditionnés ne périssent que postérieurement, en dépendance de causes adventices, comme c'est le cas pour la naissance. Or le monde constate que la pensée, la flamme, le son périssent, indépendamment de causes adventices, en raison d'une cause intime. Donc tous les *dharmas* conditionnés périssent indépendamment d'une cause adventice ; donc ils périssent aussitôt nés parce que la cause de destruction est toujours là. Donc la destruction instantanée (*kṣaṇanirodha*) est démontrée. [P. 534, col. 1, l. 18.]

VII. — Doctrine du Vaibhāṣika

1. L'instant du Sautrāntika — c'est-à-dire le *dharma*, puisque le temps n'existe pas en soi — est un infiniment petit. La chose, exactement, périt en naissant.

L'instant du Sarvāstivādin — c'est-à-dire le *dharma* du Sarvāstivādin — diffère. Le *dharma*, une fois né, dure pendant un temps très réduit avant de disparaître. Cependant le *dharma* est instantané.

Le Sūtra, rédigé à une époque où l'on considérait les choses comme impermanentes (*anitya*) et non pas comme instantanées

(*kṣaṇika*), dit que « le conditionné (*saṃskṛta*) a trois caractères (*lakṣaṇa*) conditionnés, à savoir la naissance, la durée-transformation (*sthiti-anyathātva*), l'impermanence (*anityatā*) ou destruction (*nirodha*).[1]

L'école du Sarvāstivāda enseigne que le deuxième caractère se divise en deux : durée et transformation (Le Majjhima ne parle-t-il pas d'*upaṭṭhiti ?*). Et elle considère les caractères comme des entités (*dharma*) qui font naître, durer, dépérir, périr le *dharma*. C'est-à-dire : la naissance fait passer le *dharma* du futur dans le présent ; la durée l'y maintient...

Est-ce à dire que le *dharma* soit « de quatre instants » ? Telle est la doctrine qu'une source jaïna attribue au Sāṃmitīya[2] et nous savons que les docteurs de Ceylan mettent trois instants dans un instant de pensée. Mais la doctrine du Sarvāstivāda, qui distingue naissance, durée, vieillesse, veut que ces trois ne forment qu'un présent indivisible, un présent où on ne peut distinguer l'antérieur et le postérieur.

2. — Saṃghabhadra, p. 533, col. 2, l. 7.

Qu'est-ce que le *kṣaṇa ?* — Le plus petit temps (*kāla*), qui ne peut plus être divisé en une partie antérieure et postérieure. — Qu'est-ce que le temps ? — Les conditions (*avasthā*) différentes de passé, futur, présent. Nous savons par là que le temps est une spécification (*viśeṣa*) des *saṃskāras* (ou « conditionnés »). Et la plus petite condition des *saṃskāras* est nommée *kṣaṇa*.

Il est donc dit : « C'est nommé *kṣaṇa* parce que c'est le temps

[1] Sources dans Kośa, ii, 223, Vyākhyā, 223. — Dans Aṅguttara, I, 152 : production, disparition (*vaya* = *vyaya*), changement de ce qui dure (*ṭhitassa aññathattam*) ; mais dans Majjhima, III, 25 : *uppajjanti, upaṭṭhahanti, abbhatthaṃ gacchanti*. — Saṃyutta, II, 274, v, 180. — Kathāvatthu, trad. 55. — Madhyamakavṛtti, 145.

[2] Le Ṣaḍdarśanasamuccaya (de Haribhadra, éd. L. Suali, p. 46) fait dire au Sāṃmitīya : « La chose est de quatre instants (*catuḥkṣaṇikaṃ vastu*) : la naissance l'engendre, la durée le fait durer, la vieillesse le fait vieillir, la destruction (*vināśa*) le détruit. » — On sait que, dans ce texte, les Sāṃmitīyas représentent le Petit Véhicule à l'exclusion des Sautrāntikas.

le plus réduit (*paramanikṛṣṭa*). » Le [mot] *kṣaṇa* désigne seulement la condition du *dharma* munie d'activité (*sakāritrāvasthā*) : donc le présent. Le *dharma* présent, ayant cette mesure de durée (? *sthitibhāgapramāṇa*), est nommé *kṣaṇika*, instantané, comme « un fils d'un mois » (*māsikaputravat*).

Ou bien il est nommé *kṣaṇa* parce que détruisant. Il est la cause qui fait périr les *dharmas :* c'est le caractère « impermanence » (*anityatālakṣaṇa*) qui détruit le *dharma*. Le *dharma*, qui en est accompagné (*tatsahacara*), est nommé *kṣaṇika*.

Ou bien le monde dit *kṣaṇika* dans le sens de *śūnyaka* (qui a des vides, qui manque de). La condition présente, il n'y a rien qui la tienne pour qu'elle ne périsse pas ; elle ne peut durer ; elle est donc dite *kṣaṇika*.

Ou bien le monde dit *akṣaṇa* dans le sens de « manque de loisir ». On nomme *akṣaṇika* celui qui, occupé par d'autres affaires, n'a pas le loisir de s'attacher à soi-même. C'est seulement le temps présent qui doit avoir quelque loisir puisqu'il prend son fruit. Donc *kṣaṇika*.

A la vérité toutes les conditions de la série du conditionné ont les divers temps, minutes (*lava*), etc. De tous les temps, le *kṣaṇa* est le plus réduit. Le *dharma* l'a : il est donc nommé *kṣaṇika*. [P. 533, col. 2, l. 21.]

Mais le Sautrāntika dit... (Ci-dessus, p. 145.)

3. Vasubandhu (Kośa, ii, p. 232) prête au Sarvāstivādin une définition du *kṣaṇa* que Saṃghabhadra, qui relève soigneusement toutes les erreurs du Kośa, passe sous silence (voir p. 409, col. 3). D'après le texte original, cité dans la Vyākhyā (p. 178, l. 18) : *eṣa eva hi naḥ kṣaṇa iti kāryaparisamāptilakṣaṇaḥ*, avec la glose : *na tūtpattyanantaravināśalakṣaṇa ity arthaḥ :* « Voilà pour vous le *kṣaṇa :* il a pour définition l'achèvement de l'œuvre [du *dharma :* c'est-à-dire la projection du fruit], non pas la destruction immédiatement consécutive à la naissance. » — Mais, d'après la version

de Hiuan-tsang[1] : *lakṣaṇakāryaparisamāptir eṣa eva hi naḥ kṣaṇaḥ*, et d'après Paramārtha : *caturlakṣaṇakāryaparisamāptir... :* « Notre *kṣaṇa*, c'est l'achèvement de l'œuvre des caractères » ou « des quatre caractères ». Ce qui donne : « L'instant, c'est le *dharma* dont la naissance, la durée, la vieillesse, la disparition sont achevées. »

4. — Saṃghabhadra, p. 409, col. 2, fin.

« [Quand] les quatre caractères [naissance, durée, vieillesse, destruction ou impermanence] produisent leur activité [ou accomplissent leur opération], la condition (*avasthā*) [du *dharma*] n'est pas la même. Dans le temps [où le *dharma* est] « naissant » (*jāyamāna*), le caractère « naissance » produit son activité. Quand il est arrivé à la condition « né », les trois, durée, vieillesse, destruction, ensemble, simultanément, chacune produit une activité différente. Donc les quatre diffèrent quant à l'époque et quant à l'activité. On ne peut objecter que le *dharma*, un, aura simultanément naissance, durée, vieillesse, destruction. Au temps où le *dharma* est « périssant » (*nirudhyamānakāle*), en raison d'un autre caractère, la durée, cause prépondérante, le *dharma* (*lakṣyadharma*) dure pendant un petit temps et peut projeter son fruit. Et dans le même temps, en raison d'un autre caractère, la vieillesse, cause prépondérante, il se fait que le *dharma* dépérit. Et dans le même temps, en raison d'un autre caractère, la destruction, cause prépondérante, il se fait que le *dharma* périt. Donc il n'y a pas contradiction à ce que ces trois [produisent] en même temps [leur activité]. » [P. 409, col. 3, l. 8.]

Le vice de ce système est évident. « De deux choses l'une, dit Vasubandhu.[2] Ou bien ces trois, durée, vieillesse, destruction,

[1] Le contexte est en faveur de la version chinoise.

[2] Je résume Kośa, ii, pp. 231-233. — Kośa, ii, p. 226, l. 5, réfuté par Saṃghabhadra, p. 406, col. 2, l. 16 ; ii, 227, 3, Saṃghabhadra, 407, 2, 12 ; ii, 228, 1, Saṃghabhadra, 407, 3, 9 ; ii, 229, 15, Saṃghabhadra, 408, 3, 7. — Voir aussi 409, 3.

exercent leur opération successivement, et, dans cette hypothèse, comment pouvez-vous professer la doctrine du *kṣaṇanirodha*, de la destruction instantanée ? Le *dharma* passe par trois états, durant, dépérissant, périssant : il dure donc trois *kṣaṇas*. Ou bien ces trois exercent leur opération simultanément : il faudra nous expliquer comment le *dharma*, en même temps, dure, dépérit, disparaît. Direz-vous que votre instant n'a pas pour définition « destruction immédiatement consécutive à la naissance », mais « achèvement de l'opération [des durée, vieillesse, destruction] », nous demanderons pourquoi, naissant simultanément à vieillesse-destruction, la durée exerce son opération de faire durer avant que la vieillesse fasse vieillir et la destruction périr... »

5. — La durée d'après la Vibhāṣā.

[Si on reconnaît aux conditionnés (*saṃskṛta*) le caractère de « durée » (*sthitilakṣaṇa*)], comment expliquer le Sūtra : « Bhikṣus, les conditionnés (*saṃskāras*) ne durent pas » ?

Le Sūtra dit qu'ils ne durent pas parce qu'ils ne durent pas longtemps ; il ne veut pas dire que le caractère de durée pendant un « instant » (*kṣaṇasthitilakṣaṇa*) leur manque complètement. [P. 201, col. 2, l. 26.]

Le Bhadanta Vasumitra dit : « Le Sūtra dit qu'ils ne durent pas pour écarter la durée au delà d'un instant. Il ne veut pas dire que les conditionnés n'ont pas la durée d'un instant. S'ils ne duraient absolument pas, Bhagavat n'aurait pas établi les désignations de temps (*adhvan*) et d'instant (*kṣaṇa*). »

Il dit encore : « Le caractère de durée pendant un instant est subtil, difficile à connaître, difficile à concevoir (*prajñapyate*). C'est pourquoi le Sūtra dit que les conditionnés ne durent pas : la mesure d'un instant est connue du Bouddha, elle n'est pas du domaine des Śrāvakas et des Pratyekabuddhas. Dans le temps où on étend le bras, l'homme à locomotion magique va d'ici jusqu'au sommet de la sphère du Rūpa : dans cet intervalle de temps, si cet homme n'était pas une série [d'instants], il ne pourrait aller d'ici jusque-là. Il est inadmissible qu'un *dharma* unique (dont la durée est d'un instant) « change et tourne »

jusque-là ; ou d'ici, (sans changer), franchisse et aille jusque-là. Par conséquent, c'est une série, naissant et périssant d'instant en instant [et de lieu en lieu] qui va d'ici jusque-là. Dans cet intervalle, la mesure de l'instant est extrêmement subtile : le Bouddha seul la connaît. C'est pourquoi il est dit que les conditionnés ne durent pas. » [P. 201, col. 3, l. 7.]

Le Bhadanta dit : « Les conditionnés, après être nés, durent un petit temps ; cependant la vieillesse et l'impermanence (*iarā*, *anityatā*) vite les détériore-détruit (*upahan*, *nirudh*). C'est pourquoi il est dit qu'ils ne durent pas. »

Il en est qui disent : « Les *dharmas* conditionnés n'ont pas le caractère de durée. » — Comment alors expliquer ce qui est dit ci-dessus ? A savoir : « Les naissance-durée-vieillesse-impermanence des *rūpas* [sont-elles autre chose ou la même chose que les *rūpas ?*] » Il faut dire : « Les naissance-vieillesse-impermanence des *rūpas*... » — On ne devrait pas dire « durée » ; on dit toutefois « durée » : il faut savoir que « durée » est un autre nom de « vieillesse ». Comme la naissance (*jāti*) est nommée « production » (*utpāda*), et l'impermanence (*anityatā*) « destruction » (*nirodha*), de même la vieillesse (*jarā*) est nommée « durée » (*sthiti*). C'est pourquoi, dans l'énumération des trois caractères, la vieillesse reçoit le nom de « durée-transformation » (*sthityanyathātva*). — Comment alors s'explique [1] ce que dit le Prakaraṇapāda ? [2] Il dit : « Qu'est-ce que la durée ? Le non-dépérissement des conditionnés déjà nés. » — Ce que dit ce Traité, je ne peux l'expliquer. [P. 201, col. 3, l. 15.]

P'ink [3] dit : « Puisqu'on ne peut expliquer ce texte, on doit

[1] *kathaṃ nīyate* (t'ong, 162 et 7). — C'est-à-dire : « Comment interpréter le texte de telle manière qu'il soit d'accord avec votre thèse ? » Le docteur qui nie la durée doit être un Ābhidhārmika puisqu'il reconnaît l'autorité du Prakaraṇa.

[2] Le troisième Abhidharma de Vasumitra, Nanjio 1292 et 1277 ; Takakusu, On the Abhidharma Literature, JPTS., 1905 ; Kośa, vol. VI, p. xxxii.

[3] *P'ing* ou *P'ing-kia*, « le critique », formule l'opinion orthodoxe de la Vibhāṣā. — On lit parfois dans la Vibhāṣā après un exposé des opinions divergentes : « Il n'y a pas de *p'ing-kia*. » — K'ouei-ki emploie la même expression à propos d'une doctrine du Vijñānavāda (les 10 *samatās*) : « Il y a trois opinions (*vāda*) : la troisième est le *p'ing-kia-i* » c'est-à-dire « le sens (*artha*) admis, orthodoxe ».

croire qu'il y a durée. C'est par la force du caractère « durée » que les conditionnés, après être nés, « prennent » leur fruit, saisissent leur objet. Par la force de la transformation-destruction, après un instant, ils n'ont plus d'activité. Si le caractère « durée » manquait, les conditionnés ne pourraient former une série de causes et fruits. La pensée et les mentaux n'auraient pas d'objet. Par conséquent, il faut qu'il y ait durée. [P. 201, col. 3, l. 19.]

6. — Les docteurs de langue pâlie, admettant, comme les textes scripturaires y invitent, la durée du *dharma*, n'hésitent pas à dire qu'un instant de pensée (*eka cittakkhaṇa*) comporte trois instants.

a) Visuddhimagga, 431, 473 : Le présent (*paccuppanna*) comporte trois instants : *uppāda*, *ṭhiti*, *bhaṅga*.[1]

b) Compendium of Philosophy (Abhidhammasangaha), 1910, p. 25.

To every separate state of consciousness (*cittuppāda*) ..., there are three phases — genesis (*uppāda*), development (*ṭhiti*), and dissolution (*bhaṅga*). Each of these phases occupies an infinitesimal division of time — an instant (*khaṇa*) — so that to every state of consciousness there are three instants, in which successively it becomes, exists, and disappears. These three instants — nascent, static, and cessant (or arrested) — together form one mental moment

[1] Visuddhimagga, p. 472.

Les présent, passé, futur, s'entendent différemment du point de vue de l'*addha*, de la *saṃtati*, du *samaya*, du *khaṇa*, chemin, série, époque, instant.

1. La vie actuelle, de la naissance à la mort, c'est le chemin présent.

2. Le *rūpa* qui procède actuellement d'un aliment homogène..., c'est la série (*saṃtati*) présente du dit *rūpa*. — Les choses mentales qui procèdent actuellement d'un seul « état de conscience » (*vīthi*), d'une seule « aperception » (*javana*), d'une seule « concentration » (*samāpatti*), c'est la série mentale présente.

3. Du point de vue du *samaya*, époque, on considère comme présentes l'heure, la matinée, la soirée, la nuit-jour actuelles.

4. L'instant présent, c'est les trois instants actuels : production, durée, destruction. — Ou bien le passé, ce dont l'activité de cause (*hetu*) et de condition (*paccaya*) a passé ; le présent, ce dont l'activité de cause est achevée, non pas l'activité de condition ; le futur, ce qui n'a obtenu aucune des deux activités. — Ou bien l'instant présent, c'est l'instant actif (*sakicca-*).

(*cittakkhaṇa*), the period occupied by any single state of consciousness, or any separate act of mind or thought. And it pleases commentators to say that there are more than one billion of such thought-moments in the time that would be occupied by the shortest flash of lightning.

7. Harivarman, comme les Sautrāntikas, — la tradition lui donne pour maître Kumāralāta, — nie la durée de la pensée. Dans les chapitres 73 et 74, il expose les raisons pour et contre. La traduction du chapitre 74 présente de sérieuses difficultés.

73. Le *citta* périt-il à chaque instant ou dure-t-il un petit temps ?

Le *citta* dure un petit temps, car il connaît le *rūpa ;* s'il périssait à chaque instant, il ne pourrait le connaître ; donc il est faux qu'il ne dure pas. Encore, le *rūpa* ne serait pas connaissable : l'éclair, qui dure un peu de temps, n'est pas connaissable, à plus forte raison [le *citta*], périssant d'instant en instant, ne pourra connaître... — Si vous dites que le *manas* connaît parce qu'il fait série : non ; car chaque *citta* ne connaissant pas, comment la série connaîtra-t-elle ? De même une bande d'aveugles. Si vous dites qu'une corde ne suffit pas à lier un éléphant, que des cordes réunies le peuvent lier ; que, de même, un *citta* ne connaît pas, que la série peut connaître : non ; car chaque corde possède une petite force.. — Si la pensée périt d'instant en instant, les actes passé, futur, etc., n'auront pas d'efficace ; ils doivent durer pour avoir efficace.

Donc le *citta* ne périt pas d'instant en instant ; bien qu'il soit impermanent (*anitya*), il dure un peu.

74. Vous dites que la pensée ne périt pas d'instant en instant, puisqu'elle connaît. L'argument n'est pas bon. Si la pensée connaît, ce n'est pas parce qu'elle dure, mais parce que la marque (*nimitta*, la marque de l'objet) se trouve [placée] dans la pensée. Si la durée était nécessaire à la connaissance, le son ne pourrait être connu, puisqu'on admet qu'il périt d'instant en instant...

Comme la lampe, bien qu'elle périsse d'instant en instant, éclaire... prend, de même la pensée...

TABLE DES MATIÈRES

LOUIS DE LA VALLÉE POUSSIN.

DOCUMENTS D'ABHIDHARMA :

La controverse du temps 7

Les deux, les quatre, les trois vérités 159

MUSĪLA ET NĀRADA — Le chemin de Nirvāṇa . . . 189

LE BOUDDHISME ET LE YOGA DE PATAÑJALI 223

NOTES DE BIBLIOGRAPHIE BOUDDHIQUE 243